



كلية الدراسات العليا

برنامج الدكتوراه في العلوم الاجتماعية

النوع الاجتماعي والميراث وتغير مخطوطة القرابة: تغير الهويات والنماذج والعلاقات الأنثوية العائلية

**Gender, Inheritance and Changing Kinscripts: Women's Changing
Gender Familial Identities, Models and Relations**

منال "محمد بدر" عبد الحميد الجعبة

إشراف د. ريماء حمادي



كلية الدراسات العليا

برنامج الدكتوراه في العلوم الاجتماعية

النوع الاجتماعي والميراث وتغير مخطوطة القرابة: تغير الهويات والنماذج والعلاقات الأنثوية العائلية

Gender, Inheritance and Changing Kinscripts: Women's Changing Gender Familial Identities, Models and Relations

منال "محمد بدر" عبد الحميد الجعبة

26 حزيران 2021

إشراف: د. ريماء حمادي

أعضاء لجنة الإشراف

د. نهضة شحادة

د. إصلاح جاد

د. أميرة سلمي

قدمت هذه الدراسة استكمالاً لمتطلبات درجة الدكتوراه في العلوم الاجتماعية من كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت،

فلسطين



كلية الدراسات العليا Faculty of Graduate Studies

برنامج الدكتوراه في العلوم الاجتماعية Ph.D. Program in the Social Sciences

نموذج قرار لجنة الأطروحة بعد إتمام التعديلات المطلوبة في جلسة الدفاع عن أطروحة دكتوراه

اسم الطالب/ة – منال "محمد بدر" عبد الحميد الجعية

عنوان الأطروحة (باللغة العربية):

النوع الاجتماعي والميراث وتغير مخطوطة القرابة: تغير الهويات والتماذج والعلاقات الانثوية العائلية

عنوان الأطروحة (باللغة الإنجليزية):

Gender, Inheritance and Changing Kinscripts: Women's Changing Gender Familial Identities, Models, and Relations

أصادق على أن الطالب/ة قد قامت بإجراء التعديلات المطلوبة في جلسة الدفاع عن الأطروحة المنعقدة في 26/6/2021

اسم المشرف/ة – Rema Hammami توقيع المشرف/ة- التاريخ: 9/9/2021

اسم عضو لجنة الأطروحة – Islah Jad توقيع عضو لجنة الأطروحة التاريخ: 9/9/2021

اسم عضو لجنة الأطروحة – Nahda Shehada توقيع عضو لجنة الأطروحة التاريخ: 9/9/2021

اسم عضو لجنة الأطروحة – Amira Silmi توقيع عضو لجنة الأطروحة التاريخ: 9/9/2021

شكر وتقدير

بعد حمد الله تعالى، فإنني أدين للعديد من الأشخاص الذين قدّموا لي دعماً هائلاً طيلة سنوات هذه الدراسة. فجزيل الشكر إلى برنامج الدكتوراه في العلوم الاجتماعية في جامعة بيرزيت، وعلى رأسه الدكتورة ليزا تراكي، على دعمنا طيلة سنوات الدراسة. والشكر موصول إلى برنامج التحولات الحضرية، والمنحة النرويجية على دعمهم السخي، وأخص بالشكر د. كمال عبد الفتاح، د. أحمد حماد، د. ليف مانغر.

كما أخص بالشكر مشرفتي الدكتورة ريماء حمادي، التي بذلت جهداً كبيراً معي للوصول إلى عمل أفتخر به، وكانت أسئلتها وحججها وتأملاتها وتعليقاتها ذات فائدة كبيرة. ولا أنسى أن أتقدم بالشكر للجنة الإشراف على الأطروحة د. نهضة شحادة، د. إصلاح جاد، د. أميرة سلمي على الملاحظات والتغذية الراجعة والدعم المتواصل.

والشكر موصول لمختار قرية جبع السابق السيد عبد الكريم بشارت الذي سهّل لي مهمتي البحثية في القرية، ولجميع النساء المشاركات في دراستي، اللواتي شاركنني قصص حياتهن. أشكرن جميعاً على السماح لي بالدخول إلى حياتكن، وثقتن بي، ومشاركة حياتكن معي بهذه الطريقة الجميلة. لقد كنتن كريماتٍ جداً في فتح منازلكن وقلوبكن وعقولكن، وأتمنى أن تكون إعادة سرد قصصكن قد كزمت حياتكن.

ولأن الدكتوراه هي مشروع عائليّ بامتياز، فلا توجد كلمات كافية لوصف دعم عائلتي الصغيرة، فشكراً لوالدي ووالدي، أطال الله في عمرهما، ومتّعهما بالصحة والعافية... أنا ممتنة لأيام طرحتما سؤالكما بصيغة الاطمئنان: "كم أنجزت؟ وماذا بقي؟" أنا ممتنة لفرحكما عند إنجاز مهماتي.

وشكراً للصاحب في سفر الحياة، زوجي الغالي هشام أبو حلو... ممتنة لدعمك وتقديرك، ممتنة لصبرك، ممتنة لتحملك عناء الضغوطات النفسية التي مرّرت بها، ممتنة لساعاتٍ طوال وجددتي فيها أقرأ وأكتب متناسيةً كلّ ما حولي دون ضجر منك.

وشكراً لبناتي هديل وبانا وسما ودارة، وأبنائي عمر وكريم... أنا ممتنة لثقتكم وفخركم بي.

وشكراً لكل من آمن بي ودعمني وشجّعني وحفّف عني عبء المرحلة، ولم يشكّ ولو للحظة بأنني سأصل في النهاية.

إلى شقيقتي ديمًا

سلامٌ لوجهك الطيب الذي غابَ للأبد

قائمة المحتويات

ت	شكر وتقدير
ح	قائمة المحتويات
ر	قائمة الأشكال
ر	قائمة الجداول
ز	قائمة الخرائط
س	الملخص
ص	Abstract
1	الفصل الأول: مقدّمة
1	Chapter 1: Introduction
2	دوافع اختيار موضوع الدراسة
5	خلفيّة
9	مشكلة الدراسة وأهمّيّتها
14	التعريف بالمصطلحات
15	تنظيم الدراسة وأقسامها
18	الفصل الثاني: مراجعة الأدبيّات والإطار النظريّ
18	Chapter 2: Literature Review and Theoretical Framework
18	مقدّمة
21	المرأة والميراث في فلسطين
26	تأثير التحوّلات البنيويّة والايولوجية على القرابة والأسرة في السّياق العربيّ
27	تأثير التحوّلات البنيويّة على الأسرة والهويّات الأسريّة في السّياق العربيّ

30	تأثير التحوّلات الأيديولوجية على الأسرة والهويّات الأسرية في السياق العربي
34	تأثير التحوّلات البنيوية والأيديولوجية على القرابة والأسرة في السياق الفلسطيني
35	تأثير التحوّلات البنيوية على القرابة والأسرة في السياق الفلسطيني
54	تأثير التحوّلات الأيديولوجية على الأسرة والهويّات الأسرية في السياق الفلسطيني
63	خلاصة
65	الإطار النظري
66	مخطوطة القرابة Kinscripts
73	الارتباط الأبوي Patriarchal Connectivity
77	الارتباط الزوجي Conjugal Connectivity
80	هويّات الأمومة الصالحة ومفهوم الإيثار
82	نظرية الممارسة Practice Theory
86	الفصل الثالث: المنهجية
86	Chapter 3: Methodology
86	منهج الدراسة
88	أدوات الدراسة
90	مواقع البحث
91	عينّة الدراسة
97	إجراءات الدراسة
97	دخول المواقع الميدانية وتقديم المشاركات
99	استراتيجيات المقابلة
100	موضوعات المقابلات
102	نظرية التأسيس في الميدان Grounded Theory
104	تحليل البيانات
107	الصعوبات والتحديات

108 الاعتبارات الأخلاقية.
109 خلاصة الفصل
110 الفصل الرابع: نظرة عامة تاريخية على مجتمعات البحث
110 Chapter 4: Historical Overview of the Research Communities
112 الموقع الجغرافي ونبذة تاريخية.
116 أثر الاحتلال الإسرائيلي على الأراضي
126 التحوّلات الديموغرافية.
129 الهجرة.
132 السياق الاقتصادي والعمل
136 العمل
137 السياق الاجتماعي
138 الزّواج.
140 التّعليم
144 زوال الطّابع العائليّ الضيّق عن العمل وتفسّخ العائلة الممتدّة.
145 التّفويض المنهجيّ للعلاقات بين الجنسين بسبب الانهيار الاقتصاديّ.
146 تزايد أهميّة دور المرأة في المجتمع نتيجة غياب الأزواج والآباء
147 الإطار القانونيّ للميراث في فلسطين
149 العادات غير المعلنة لميراث النّساء في جبع والبيرة.
153 أثر الإجراءات الإسرائيلية على حقوق النساء الإرثية
158 خلاصة الفصل
162 الفصل الخامس: التّغير في علاقات الارتباط الأبوي
162 Chapter 5: Change in Relationships of Patriarchal Connectivity
162 مقدمة
164 (المدافعات عن التّقاليد).

ديانا	164
أولاً: روايات المدافعات عن التقاليد حول الالتزامات المعيارية للإخوة والأخوات	169
ثانياً: روايات المدافعات عن التقاليد حول تجربتهن مع المخطوطة التقليدية	175
ثالثاً: روايات المدافعات عن التقاليد حول العلاقة بين المعايير والممارسات ونهج عدم المطالبة بالميراث أو قبول جزء منه	181
(التأثرات على التقاليد)	187
إسراء	187
أولاً: روايات (التأثرات على التقاليد) حول المخطوطة التقليدية والتزامات الإخوة والأخوات المعيارية	191
ثانياً: روايات (التأثرات على التقاليد) حول ممارسات المخطوطة التقليدية	194
ثالثاً: روايات (التأثرات على التقاليد) حول العلاقة بين المعايير والممارسات والتزامات الإخوة ونهج المطالبة بالميراث	198
رابعاً: روايات (التأثرات على التقاليد) حول ردود فعل الإخوة على مطالبة المرأة بحقوقها في الميراث	200
(المتناقضات)	203
مها	204
عفاف، وسميرة، وفادية: أهميّة الارتباط بأبناء الإخوة	209
سمر وجميلة: المخطوطة التقليدية وأشكال الوكالة المقيدة	213
دور شبكات الأقارب	218
خلاصة الفصل	225
الفصل السادس: التغير في هويات النساء الزوجية والأمومية: نماذج جديدة من الارتباط الزوجي	232
Chapter 6: Changes in Women's' Marital and Maternal Identities: New Models of Conjugal	
Connectivity	232
ارتباط هويات الأمومة الصالحة بنموذج الارتباط الزوجي للنساء	233
علاقة الزوجات بالأزواج وأدوار الأزواج داخل الأسرة	235
إسراء	237
مواقف الأزواج من مطالبة الزوجات بحقوقهن الإرثية	239
أدوار الزوجات داخل الأسرة وفق نموذج إنهورن للارتباط الزوجي	244

245	هديل
263	تأكيد الأهل على حصول البنات أثناء حياتهم على جزء من أموال الأهل
266	العلاقة بين دعم الزوج للمطالبة بالميراث وممارسات الأمومة الصالحة والارتباط الزوجي
270	خلاصة الفصل
273	الفصل السابع: خلاصة
273	Chapter 7: Conclusion
284	المراجع
284	Bibliography
299	المراجع باللغة العربية

قائمة الأشكال

95	شكل 1 : الحالة الاجتماعية والأعمار لعينة المشاركات من قرية جبع
95	شكل 2: الحالة الاجتماعية والأعمار لعينة المشاركات من مدينة البيرة
96	شكل 3 : العمل والتعليم لعينة المشاركات من قرية جبع ومدينة البيرة

قائمة الجداول

121	جدول 1 : صافي الهجرة الداخلية 2007م
167	جدول 2 : خصائص المدافعات عن التقاليد
191	جدول 3: خصائص التآثرات على التقاليد

قائمة الخرائط

- 112..... خارطة 1: موقع وحدود قرية جبع
- 114..... خارطة 2: حدود البيرة، وتقسيمات الأراضي وفقاً لاتفاقية أوصلو
- 117..... خارطة 3: قرية جبع والمستوطنات المحيطة بها
- 119..... خارطة 4: تصنيفات الأراضي في الضفة الغربية وفقاً لاتفاقية أوصلو
- 122..... خارطة 5: تقسيم أراضي محافظة رام الله والبيرة حسب تقسيمات اتفاقية أوصلو
- 126..... خارطة 6: مسار الجدار العنصري في محافظة رام الله والبيرة

المخلص

تركز هذه الأطروحة على تغيير ممارسات النساء تجاه ميراثهن؛ لفهم التغييرات التي طرأت على علاقات القرابة المعيارية بين الجنسين، والتوقعات، بالإضافة إلى تغيير الذوات الأنثوية للمرأة، بوصفها زوجة وأماً. تتبنى الأطروحة مفهوم كارول ستاك (Stack 2001) للمخطوطات القرابية؛ من أجل تحليل الديناميات المتغيرة للممارسات والتوقعات التي تركز على أطر القرابة الممتدة، والنماذج المعيارية لحقوق المرأة، والالتزامات بين الجنسين. وتناقش الأطروحة العلاقة الجوهرية للارتباط الأبوي (Joseph 1994)، بين الإخوة والأخوات؛ بوصفها المسؤولة عن صياغة المخطوطة القرابية المعيارية للمرأة، التي أُطلق عليها (مخطوطة القرابة التقليدية)، وفي المقابل، فإن تغيير الذوات الأنثوية للمرأة؛ بوصفها زوجة وأماً، قد أسهم في صياغة مخطوطة قرابية، ترتبط فيها المرأة بوحدها الزوجية؛ ما شكّل تحولاً مهماً وتحدياً لعلاقات الارتباط الأبوي التقليدية، واستبدالاً لهيمنة الإخوة القائمة على الارتباط الأبوي، وإحلالاً للشراكة بين الأزواج محلها، وقياماً للزوجات بأدوار وواجبات تجاه الأبناء والأسرة الزوجية، تعكس مدى التزامهن بالأمومة الصالحة، التي لم تكن تاريخياً من مهامهن، مع الاعتراف بالزوجات والأمهات بوصفهن فاعلات مستقلات. وقد ركزت الأطروحة على مجتمع قرية أساسي واحد (قرية جبع)، ومجتمع مدينة ثانوي؛ بوصفه موازناً ومقارناً (مدينة البيرة) في الضفة الغربية، عبر توظيف المنهج السردي.

وجاءت هذه الأطروحة مقسمة إلى سبعة فصول: اشتمل الفصل الأول على تقديم، وخلفية عن موضوع الدراسة، ومشكلتها، وأهميتها، بينما كان الفصل الثاني لمراجعة الأدبيات، والإطار النظري، وأما وصف منهجية الدراسة؛ فقد جاء في الفصل الثالث، في حين عرض الفصل الرابع السياق العام للعمل الميداني، وأما باقي الفصول، من الخامس، وحتى السابع؛ فقد كانت مخصصة لتقديم البيانات المجموعة، وتحليلها.

توصلت الأطروحة إلى أن توقعات النساء الضمنية من المخطوطة التقليدية، تتضمن ظهور (عقد عاطفي) مهم، لا يقل عن أهمية العقد المادي، وربما كان أكثر أهمية منه، كما أن انسجام تلك التوقعات مع الممارسات المعيشية، يمثل عوامل جذب، تؤدي إلى طاعة المخطوطة القرابية التقليدية، في حين يعمل عدم انسجامها مع ممارسات النساء، على تحويلها إلى عوامل دفع، تؤدي إلى تحدي المخطوطة التقليدية. كما أظهرت الأطروحة حرص الإخوة على البقاء في مواقع الهيمنة في

ش

مجال نقل الملكية؛ باتباع استراتيجيات المحافظة على الممتلكات بأقلّ تسرّب ممكن، مع استخدام الوسائل جميعها، بما فيها العنف؛ للتغلب على مطالبة أخواتهم بالميراث، والتخلّص منها، كما في استغلال الإجراءات الإسرائيلية، من مصادرة الأراضي، وبناء الجدار. كما كشفت الأطروحة حدوث تحوّل في العلاقات الأبويّة وقيمتها؛ إذ إنّ الارتباط الزوجيّ بالعلاقة القائمة على الشراكة، يتضمّن تحدياً للمخطوطة التقليديّة القائمة على الارتباط الأبويّ، وهيمنة الإخوة بالحبّ، لا استبدالها.

الكلمات المفتاحيّة: العلاقات العائليّة، الهويّات العائليّة، الارتباط الأبويّ، الارتباط الزوجيّ، هويّات الأمومة، ميراث المرأة.

Abstract

The thesis focuses on the changing practices of women towards their inheritance; to understand changes in normative gender kinship relations, and expectations, as well as the changing feminine selves of women as a wives and mothers. The thesis adopts Carol Stack's (2001) concept of kinscripts, to analyze the changing dynamics of practices and expectations, focusing on extended kinship frameworks and normative models of women's rights and gender obligations. The thesis argues that the essential relationship of patriarchal connectivity (Joseph 1994) between brothers and sisters, is what formulated the normative kinscript for women (which I call the "traditional kinscript"), while the change of feminine selves as wives and mothers contributed to the formulation of a kinscript in which women are linked to their conjugal unity, forming an important transformation and a challenge to the traditional patriarchal connectivity relations, replacing the dominance of brothers based on patriarchal connectivity with conjugal partnership, and the recognition of wives and mothers as independent actors.

Using the narrative approach, the thesis focused on one primary village community (the village of Jaba'), and a secondary city community in comparison (the city of Al-Bireh) in the West Bank. It was divided into seven chapters: the first chapter presented an introduction and background about the study topic, the study problem and its importance. Chapter two discussed the literature review and the theoretical framework, the third chapter presented a description of the study methodology, while the fourth chapter addressed the general context of the fieldwork, and the data collected and analyzed were presented in chapters five to seven.

The thesis found that women's implicit expectations from the traditional script include the emergence of an "emotional contract" as important (or perhaps more important than the financial contract), and that the congruence of women's expectations from the traditional script with actual practices, act as pull factors that lead to obedience to the traditional script, while the incongruity of women's expectations from the traditional script with their practices, act as push factors that lead to challenging the traditional script.

The study showed that brothers strive to remain in positions of dominance in the field of transfer of ownership, by following strategies to preserve property with the least possible leakage, and to use all means (except violence) to overcome their sisters' demands for inheritance, including using Israeli measures of confiscating land and building the Wall, to get rid of the burden of sisters claiming their rights to inheritance. The study also showed a shift in patriarchal relationships and their values, where the conjugal connectivity with its relationships based on partnership, seemed to include a challenge to the traditional script based on patriarchal connectivity and dominance of brothers with love rather than a replacement for it.

Key Words: Family Relations, family Identities, Patriarchal Connectivity, Conjugal connectivity, Motherhood Identities, Women's Inheritance.

الفصل الأول: مقدّمة

Chapter 1: Introduction

في ظلّ اهتمام مؤسسات حقوق المرأة الكبير بموضوع ميراث المرأة، واكبت الدّعوات النسويّة الدوليّة دعوات التّمنية، التي ظهرت خلال العقد الماضي، وركّزت على قضية المرأة، وملكيّة الأصول والأموال غير المنقولة (Deere & Leon 2001; Agarwal 2003).

وقد افترض الخطاب العامّ والأكاديميّ في فلسطين (Moors 1995; Joseph 1996; Kandiyoti 1988)، أنّ النساء هناك بعامة، وفي القرى بخاصّة، لا يطالبن بحقوقهنّ الإرثيّة، ولكن، لم يستمرّ ذلك إلى الوقت الحاضر؛ فالأدلة الحديثة (Johnson and Hammami 2013) تشير إلى وجود توجّه ناشئ في الفترة المعاصرة، يتمثّل في ممارسة غالبيّة النساء الآن حقوقهنّ في الميراث.

ومن خلال التّركيز على مجتمع قرية أساسي واحد (قرية جبع)، ومجتمع مدينة ثانوي (مدينة البيرة)، بوصفه طرفاً آخر للموازنة، تحاول الدّراسة النّظر فيما إذا كانت مسألة علاقة المرأة بالحقوق الإرثيّة قد تغيّرت بالفعل، وإن كان ذلك الأمر قد تحقّق، فكيف حصل؟ ولماذا؟ وستكون مقارنتي لموضوع ميراث المرأة، من جانب الهويّات الأسريّة المتغيّرة ضمن مخطوطات القرابة، المشتملة على المبادئ التّظيميّة التي تحكم التزامات أفراد الأسرة ومسؤوليّاتهم تجاه بعضهم بعضاً (Stack 2001).

أجادل في هذه الدراسة أن المخطوطة القرابيّة السائدة في فلسطين، القائمة على الارتباط الأبويّ، قد اختلفت عمّا كانت عليه من قبل؛ بسبب التّغيّرات الهيكلية الأوسع، وظهور النّمادج الجديدة من الأسرة، وأشكال الزّواج والأمومة، وما رافقها من تغيّر في أنظمة الميراث، التي ترتبط بمخطوطات القرابة وتعيد إنتاجها، ولكن، وبينما لم يظهر وجود أيّ تغيّر جذريّ في

الأعداد الفعلية للنساء اللواتي يطالبن بحقوقهن الإرثية، وجدت نطاقاً معقداً جداً من الخطاب بين الرجال والنساء، على حد سواء، يتصل بميراث المرأة، ويؤكد أن قضية ميراثها هي (قضية ساخنة)؛ تمثل مجموعة من الممارسات نحو الديناميات المتغيرة، وترتيبات القرابة، وأولويات المرأة داخلها، وتكشف في الوقت نفسه، كثيراً من المعلومات حول الأسرة وتنظيمها.

وفي هذا الفصل، أشرح كيف تطوّر اهتمامي بهذا الموضوع؛ لأعرض فيما بعد مشكلة الدراسة، وأهميتها، وأعطي لمحة موجزة عن الأطر التحليلية التي أعتمد عليها.

دوافع اختيار موضوع الدراسة

لقد عملت فترة طويلة في مجال حقوق المرأة القانونية، والمعوقات الاجتماعية لحصول النساء على حقوقهن الاقتصادية، وبخاصة الميراث، كما أنني تعاونت مع فريق بحثي، في تنفيذ دراسة حول حق المرأة في الميراث في فلسطين، لصالح مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، ركزت على حرمان النساء من حقوقهن الإرثية، والمعوقات القانونية والاجتماعية في سبيل حصولهن عليها. وقد نفذت هذه الدراسة اعتماداً على مقابلة مجموعات بؤرية من عدد من النساء اللواتي طالبن بحقوقهن الإرثية، والتي أظهرت أن اختلاف الأسباب التي دفعتهن إلى ذلك كان مثيراً؛ إذ تجاوزت تلك الدوافع، التي تحدثت عنها النساء المشاركات، الخطاب القانوني المعتاد، حول تنازلهن عن حقوقهن الإرثية، كما أكدت المشاركات آنذاك، أن المرأة -في الغالب- تكون مكرهة ومجبرة على التنازل، وأنه لا توجد امرأة عاقلة تتنازل بإرادتها، وأن التنازل يكون خوفاً من الاعتداءات الجسدية، أو الفضيحة، أو العداوة،...إلخ، ومن جهة أخرى، فقد أكدت بعض المشاركات على ثقافة العيب، وردة فعل الإخوة عند مطالبة الأخت بحقوقها الإرثية، من مقاطعة، وإساءة، وتهديد: "إذا رحلت لحد، إخوتي بذبحوني"، وما ذلك كله إلا سبب من أسباب التنازل.

وقد ظهر من خلال المجموعات البؤرية، أن النساء اللواتي لم يتنازلن رسمياً، كنّ يقمن بالمطالبة بالميراث، بعد مرور وقت طويل على الوفاة، وبخاصة عندما تفتقر العلاقات مع الإخوة، وبتزايد شعورهن بأن الأبناء هم مصدر الأمان في الكبر.

ولم يكن الأمر كذلك فحسب، بل ركزت المشاركات آنذاك، بصورة كبيرة، على التغيّر الطارئ على العلاقات مع الإخوة: "لما بنمرض بنحكي "أخ"، بس الإخوة مرّات ظالمين". وفي الوقت الذي كانت المشاركات، يعلّقن آمالاً كبيرة على الإخوة، كانت الغالبية منهنّ تشعر بظلم كبير؛ فالإخوة لا يبادلونهنّ الزيارات، ولا يتجاوبون مع حاجتهنّ الماديّة، على الرّغم من تمّتعهم بحصصهنّ الإرثيّة، التي لم يطالبن بها.

ولما كانت تلك الدّراسة غير معنيّة بأسباب مطالبة النّساء بحقوقهنّ الإرثيّة ودوافعهنّ، بقدر اهتمامها بأسباب تنازلهنّ عن هذه الحقوق، وطرق حرمانهنّ منها؛ فقد ظلّ هذا الموضوع يلحّ عليّ، واستمرّت رغبتني وشغفي في الحصول على إجابة عن سؤال يراودني حول: (ما الذي تغيّر ليجعل النّساء تطالب بحقوقهنّ الإرثيّة، بعد أن كانت تتنازل عنها، لا فرق في ذلك، إن كان طوعاً أو غصباً وكرهاً؟ وكيف حصل هذا التّغيير؟)

وفي ضوء تركيز معظم دراسات النوع الاجتماعيّ على الأيديولوجيات النيولبيراليّة المستجدة، التي تميل إلى وجود نتائج محدّدة للنيولبيراليّة على المرأة (Sarkar 2007; Fraser 2017; Oksala 2014; Scharff 2014)، والمفاهيم السّابقة للأسرة والقرابة، وإعادة تشكيل خصائص النوع الاجتماعيّ من الفردانيّة، وريادة الأعمال، وتمكين المرأة، والتّسويق الذاتيّ، فضلاً عن تأثيرها على دور الأمّهات في حياة الأبناء في عصر النيولبيراليّة (Donner 2006)، والأدوار بين الجنسين داخل الأسرة (Jackson 2012; Mannon and Kemp 2010)؛ فقد كنّفتُ اهتمامي، عندما بدأت العمل على مقترح الأطروحة الخاصّ بي، على البحث في صعود الدّات النيولبيراليّة، ودور النيولبيراليّة في صياغة الدّوات والسيّاقات الماديّة، التي تُحفّز النّساء على المطالبة بحقوقهنّ الإرثيّة، وكيف أدّت تلك السيّاقات الماديّة، التي تؤثر على الأجيال والأسر الجديدة، إلى الشّعور الشّخصي بالانفصال عن علاقات القرابة العائليّة الواسعة، في ظلّ التّركيز على الجانب الماديّ للأمور، ورفاهيّة الرّوج والأبناء عوضاً عنها، كما بحثت موضوع الأفكار والمعاني المتغيّرة لدور المرأة، ومسؤوليّاتها نحو الرّوج والأبناء، مقابل دورها ومسؤوليّاتها نحو عائلتها، وما إذا كان هناك مفاهيم/معان اجتماعيّة قد ظهرت/ارتبطت بالسيّاق النيولبيراليّ، حول مفهوم الرّوجة/الأمّ الجيدة، في مقابل الابنة/الأخت الجيدة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ هدفي من ذلك كلّهُ، كان يتملّ في توضيح العلاقة بين التّحوّلات النيولبيراليّة في السيّاق الفلسطينيّ، والطريقة التي تُرجمت بها هذه التّحوّلات إلى الحياة الاجتماعيّة، وبخاصّة الحياة اليوميّة للرّجال والنّساء على

مستوى الأسرة المعيشية، والعلاقات القرابية الأوسع، وكيفية تأثير الأبعاد المختلفة للنسبانية على استراتيجيات النساء وقراراتهن داخل الأسرة، من جهة، وعلاقتهم مع الأقارب، من جهة أخرى.

ولعل الأمر اللافت للانتباه، أنني لم أعتز على دليل على (الدوات الأنثوية النسبانية)، التي اقترحتها الأدبيات؛ فعندما قمت بإجراء بحث استطلاعي، وعقدت مجموعة مقابلات مع عدد من النساء، ممن طالبن بحقوقهن الإرثية، وجدت نموذج التركيز المتصل بالذات الأنثوية ضيقاً للغاية؛ إذ لم يظهر بصورة واضحة في سرد النساء المشاركات، كما لم يكن واضحاً ما يمكن عده (حديثاً)، أو (نسبانياً)، ولكن، وفي الوقت نفسه، ظهر جزء من السياق المتغير، يتمثل في تأثير التغييرات الاقتصادية الهيكلية، في ظل ممارسات الاحتلال وسياساته، وسياسات السوق النسبانية، وما نتج عنها من تسليع مكثف للأراضي، وبخاصة في ضوء الاحتياجات المتزايدة للدخل الأسري.

وفي المقابل، كان سرد النساء عن الميراث جميعه، مُشبعاً بالحديث عن القرابة، والعلاقات، والتوقعات، والدعم أو عدمه، والتحديات، ولما كان من الصعوبة بمكان، فصل القرابة والعائلة عن الميراث؛ فقد تحول تفكيري إلى النظر إلى ما هو أبعد من تلك التحولات النسبانية؛ بوصفها دافعاً للنساء نحو المطالبة، والبحث في التحولات في الهوية الأنثوية العائلية، والصلة بين هذه التحولات ومطالبة النساء بحقوقهن الإرثية.

وهكذا، فقد ترتب على التحول في التفكير تحول في الإطار النظري للدراسة؛ ما دفعني إلى تعديل مشروع البحث، في ضوء إمكانية الوصول إلى البيانات، وما تحصلت عليه من نتائج أولية، ومن ثم إعادة تشكيل البحث، في محاولة مني لاستكشاف الصلة بين التغييرات في مخطوطات القرابة، والهويات الأنثوية العائلية، والعلاقات، والأدوار، داخل الأسرة، ومطالبة النساء بحقوقهن الإرثية، وكيفية تعبيرهن عن ذلك.

خلفية

تؤكد نتائج المسح الذي أجرته منظمة FAFO النرويجية، عام 1993م، عن الظروف المعيشية للفلسطينيين، أن حوالي 8% فقط من النساء في العينة تمتلك قطع أراض (Heiberg 1994)، فيما تبين نتائج مسح الملكية والوصول إلى المصادر، أن حوالي 8% من الإناث فقط، في الفئة العمرية 18 سنة فأكثر، تمتلك بيتاً أو عقاراً أو حصّة في بيت أو عقار، وذلك على مستوى الأراضي الفلسطينية (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني 1999).

ولعلّ انخفاض ملكية النساء الفرديّة للأموال غير المنقولة في فلسطين، يعود إلى انخفاض نسبة النساء اللواتي حصلن على ميراثهنّ كاملاً في الأراضي الفلسطينية، (إذ بلغت حوالي 20.3%، مقابل 67.4%، لم يحصلن على الميراث) (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني 1999)، على الرّغم من اعتراف التشريعات الفلسطينية السارية بحق المرأة في التملك دون قيود، وعدم حاجة المرأة إلى الحصول على موافقة زوجها أو ولي أمرها لاكتساب الملكية، وتحديد الأنصبة والمستحقين للميراث بموجب قوانين الأحوال الشخصية السارية.

وترى بعض الدّراسات أنّ السبب في حرمان النساء من الحقّ في ميراث الأراضي، و/أو تنازلهنّ عن حقوقهنّ الإرثية، يتمثّل فيما يترتّب على الوفاء بتلك الحقوق من تجزئة الأراضي؛ فحقّ المرأة في ميراث الأرض، إنّما يشكّل تهديداً خطيراً لتشكيل قاعدة اقتصادية للعائلة بأكملها؛ كيف لا، وتقاسم الميراث بين عدد من الأبناء، يؤدي إلى تقسيم الأرض إلى وحدات أصغر وأقلّ جدوى من الناحية الاقتصادية؟! وهكذا، فقد تمثّلت المخطوطة القرابية السائدة في تنازل المرأة، وبخاصّة في الرّيف، عن نصيبها الشرعيّ في ميراث الأرض، مقابل ضمان الدّعم الاقتصادي والاجتماعي من الإخوة (JICA 2016; Scholz 2006; Heiberg 1994; Kelly & Breslin 2010).

وقد تلا هذه الدّراسة، عدد من الدّراسات (JICA 2016; Scholz 2006; Heiberg 1994; Kelly & Breslin 2010) والتقارير الصّادرة عن مؤسسات المجتمع المدنيّ في فلسطين (مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي 2010؛ مركز شؤون المرأة 2006)، ومما يعطيها صبغة خاصّة، صدورها بعد عام 2000م، وأنصّالها بحقّ المرأة في الميراث في فلسطين، وتأكيداً أنّ المرأة الفلسطينية لا

تتنازل عن حقوقها الإرثية برضاها، وأنَّ عدم المطالبة بتلك الحقوق أو التنازل عنها؛ إنّما يكون بسبب الخشية من المقاطعة الاجتماعية، ونظرة المجتمع السلبيّة، أو لحرمان الورثة الآخرين لها من الحصول على حقوقها الإرثية.

ولعلّ هذا كلّهُ، يدفعنا إلى إعادة النّظر في الافتراضات السابقة، ونتائج الدّراسات الأكاديمية الصّادرة قبل عام 2000م، التي سعت إلى تفسير أسباب تخليّ النّساء عن الميراث، بما يتبعنه من استراتيجيات لتحقيق أقصى قدر من الأمن (الصّفقة الأبويّة) (Kandiyoti 1988)، أو رؤية النّساء بعض المزايا في التنازل عن الملكية (Moors 1996)، أو الارتباط الأبويّ (Joseph 1996)؛ فالمناهج الأكاديمية الرّئيسة، التي عملت جاهدة على تحليل دوافع النّساء، ممّن تنازلن عن حقوقهنّ الإرثية، كتبت في الثّمانينيات من القرن الماضي، أي قبل 40 عاماً من الآن، على أقلّ تقدير، وربما كانت هذه التفسيرات ذات صلة آنذاك، ولكن، ينبغي التنبّه إلى أنّ الزّمن قد تغيّر الآن، وأصبح لدينا وضع جديد، يجبرنا على إعادة التّفكير في هذه الأطر السابقة.

فبينما ترى Deniz Kandiyoti (1987) أنّ عدم حصول المرأة على حقوقها الإرثية، في النّظام الأبويّ التّقليديّ، يعود إلى الحرص على عدم فقدان دعم الإخوة الذين هم بمثابة الملاذ الوحيد للمرأة، في حالات سوء معاملة الرّوج أو الطّلاق. تميل Annelies Moors (1995, 1996) إلى أنّ النّساء يرون بعض المزايا في التنازل عن الملكية؛ كتعزيز وضع الإخوة، وزيادة مستوى الالتزام الذي يشعرون به تجاه الأخوات، فضلاً عن زيادة مساحتهنّ التّفاوضيّة، أو التّأكيد على الرّوج؛ بوصفه مكلفاً بالإنفاق، في ظلّ التّركيز المتزايد على الارتباط الرّوجي، أو الرّبح في مجال الهرميّة الاجتماعيّة، وتوكّد مورس أنّه على الرّغم من ضعف علاقات القرابة، وازدياد التّركيز على الرّوج؛ بوصفه مصدراً رئيساً للحماية الاجتماعيّة والاقتصاديّة؛ فقد ظلّت استراتيجيات الميراث للمرأة -إلى حدّ كبير- على حالها، من الامتناع عن المطالبة بالميراث القانونيّ لصالح الإخوة، كما استمرت النّساء بعدم المخاطرة بعلاقاتهنّ القرابيّة، عبر المطالبة بحقوقهنّ الإرثية.

وانطلقت Suad Joseph (1996) من النّقطة نفسها، التي انطلقت منها مورس؛ إذ أكّدت أنّ نساء عديدات لا يطالبن و/أو لا يحصلن على ميراثهنّ بالكامل، لصالح الإخوة، وأنّ الأراضي تُعطى للذكور، كما أشارت إلى أنّ بعض النّساء يعلن ذلك؛ تأميناً للمستقبل، وبخاصّة في حال اضطررن إلى العودة إلى بيوت آبائهنّ أو أخوتهنّ، في حالات

الطلاق أو الترمُّل، ولعلَّ سبب تنازل النساء عن حقوقهنَّ الإرثية، في الأسر الشَّرْقِ أوسطية، كما ترى جوزيف، يعود إلى ارتباطهنَّ بأسرة الولادة، التي تصوغ الاستعداد لدى النساء وصغار السنَّ للاستجابة لاتِّجاه الذكور، وكبار السنَّ.

وأما دراسة مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي (2014)، ودراسة مركز شؤون المرأة (2010)؛ فقد أكدتا أنَّ النساء الفلسطينيات يتنازلن عن حقوقهنَّ الإرثية؛ بسبب المعوقات الاجتماعية والقانونية، التي تتمثل في الثقافة الذكورية السائدة في المجتمع، ونظرة العيب والتَّخجيل، والخوف من مقاطعة الأهل أو التَّعريض للإيذاء، بالإضافة إلى عدم تجريم حالات الاحتيال والإكراه، التي تُمارس ضدَّ المرأة؛ لحرمانها من ميراثها، فضلاً عن غياب قوَّة الرَّدع القانوني؛ لغياب العقوبات المشدَّدة لمن يحرم المرأة من ميراثها، وعدم وجود نصوص تمكِّن المرأة من تحصيل حقِّها بالميراث بقوَّة القانون، وطول إجراءات التقاضي، وارتفاع قيمة الرسوم؛ ما جعل تنازل المرأة عن حقوقها الإرثية أمراً أساسياً في علاقتها بإخوتها، وبخاصَّة في ظلِّ النُّظر إلى العواقب التي تعاني منها النساء اللواتي يطلبن حقوقهنَّ الإرثية (Chaban, Daraghmeh, Steller, Ebnother & Abu-Khalaf, 2010)، وما يترتَّب على تلك المطالبة من إضرار جسديٍّ بالمرأة (Kelly & Breslin 2010)، وخسارة للدَّعم العاطفيِّ والماليِّ من الأقارب جميعهم، وفي المقابل، فإنَّ قيام المرأة بالتنازل عن نصيبها من الميراث لإخوتها، إنَّما يؤكِّد ارتباطها بأسرتها والمجتمع الأوسع ويعزِّزهما (Scholz 2006).

ويطرح Bishara Doumani (1998; 2017) في دراسته موضوع نقل الملكية؛ بوصفه نظاماً يكشف كثيراً من المعلومات المتَّصلة بالأسرة، وتنظيمها، وإعادة إنتاجها، من جهة، ويرتبط/وينتج/ويحوِّل الأسرة والمجتمع، من جهة أخرى؛ لما لعملية نقل الملكية من دور في كشف الديناميات والتَّوتُّرات الداخليَّة -الماديَّة والعاطفيَّة- داخل الأسر وبين الأقارب، وبخاصَّة فيما يتَّصل بأساس النُّوع والطبقة والأجيال، وفضلاً عن ذلك، فإنَّ أنماط انتقال الملكية، ووفقَ هذا الطَّرح، تكشف الحدود بين عالم الأسرة الرُّوجيَّة، وعالم الأسرة الممتدَّة، وتوفِّر رؤى لمعاني الأسرة المعاصرة.

وفي ضوء ما طرحته الدِّراسات السابقة، فإنَّني أجادل في هذه الأطروحة بأن علاقة النساء بالامتلاكات، ترتبط بشكل وثيق بهيكل اجتماعيِّ واقتصاديِّ كامل في المجتمع الفلسطينيِّ؛ ما يجعل فهْم استراتيجيات ميراث المرأة في هذه المنطقة، يتطلَّب فهْم شبكة مُعقَّدة من العلاقات الاجتماعية؛ لأنَّ قضايا الميراث تحدث في هيكل معقَّد من علاقات القرابة والأنظمة

الاجتماعية والاقتصادية، مع الأخذ بعين الاعتبار، تراجع العلاقات الاجتماعية وقلة الاعتماد على شبكات الأقارب في كثير من السياقات، في ظلّ التحوّلات الاقتصادية والتغيّرات الهيكلية الرئيسية (Hackle 2014; Sanders and McKay 2014)، ومع هذا التراجع، أصبحت النساء تلاحظ الاختلاف بين التوقّعات المعيارية للدعم والحماية، وما يتلقاهنّ في الواقع، كيف لا، والدعم والحماية مؤسّسان على التمثّلات الذهنية لارتباط الأفراد وتفاعلهم داخل الأسرة (المخطوطة القرابية السائدة) (Stack 2001)، المؤسّسة على الارتباط الأبويّ القائم على امتياز الذكور، وكبار السنّ، على النساء والأطفال؛ بوصفه تعبيراً عن الحبّ والولاء العائليّ؟! وبكلمات أخرى، فقد أصبح لدى النساء مصلحة موضوعية في البحث عن بدائل للمخطوطة القرابية التقليدية، التي تحكم مجال انتقال الملكية في الأسرة وشبكات القرابة المسلمّ بها، ومن ثمّ الطعن بها على أساس مصالحيّ (Bourdieu 1972).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ استيضاح التغيّير في مخطوطات القرابة، ودراسة حقوق المرأة الإريثية، يتطلّبان دراسة التّركيز على الأسرة الزوجية، الذي رافق التراجع التدرجيّ لدور شبكات القرابة والإخوة، بوصفها مصادر دعم وحماية للمرأة؛ إذ أسهمت التحوّلات على أعراف الزواج، والانتقال من التزامات قرابية هرمية مقيدة، إلى نماذج جديدة مؤسّسة على الارتباط الحميم، والاستقلال الذاتيّ عن سلطة الأسرة الأبوية (Inhorn 1996)، وظهر أيدولوجيات الأمومة الصالحة، والمعاني الجديدة لأدوار الأمّهات تجاه الأبناء، وإعادة صياغة مفهوم الإيثار ليشمل توسيع التزامات الأمومة ورعاية الأطفال في حياة المرأة (Donner 2006; Brickel and Chant 2010; Douglas & Michaels 2004; Henderson, Harmon & Philips 2003; Hays 1996; O'Reilly 2016; Houser 2010)، في إفساح المجال لتشكيل مخطوطة قرابية حديثة، ترتبط فيها المرأة بصورة أساسية مع الزوج و/أو الوحدة الزوجية ورفاهها الحاليّ والمستقبليّ.

والأمر اللافت للانتباه، أنّ هذه التغيّرات قد برزت في روايات النساء المشاركات، وسردهنّ حول ذواتهنّ الأنثوية؛ إذ منح السرد صوتاً للعلاقات الاجتماعية والمعاني الثقافية المحليّة، ونظّم إحساس النساء بعلاقتهنّ مع من حولهنّ، ووصف تصرّفاتهنّ وممارساتهنّ، وبرّرها، وشرحها، مسلطاً الضوء على نقاط التحوّل، والأحداث التي عزت النساء إليها ذلك التغيّر الحاسم في قصصهنّ.

وبكلمات أخرى، لقد كان سرد النساء حول الميراث سرداً يساعدهنّ على استكشاف ذواتهنّ، وإنتاجها في سياقهنّ الثقافيّ الزمانيّ والمكانيّ (بروكمبير وكربو 2015)، ولكن، الأهمّ من ذلك كلّهُ، أنّ سرد النساء قد صاغ التّغيّرات في ديناميات القرابة، والنّمادج الحديثة للزّواج والأمومة، وكيفيّة ممارسات النساء المتّصلة بالميراث، وماهيّتها.

مشكلة الدّراسة وأهمّيّتها

على الرّغم من أنّ دراسة ميراث المرأة في الشّرق الأوسط وفلسطين، تمثّل موضوع تدقيق علميّ، إلاّ أنّه لم يوجّه اهتمام كبير إلى الطّريقة التي ترتبط بها أنظمة الوراثة بالتّحوّلات الاجتماعيّة والجنديّة والقرابيّة الأوسع، التي تحدث في المجتمع الفلسطينيّ.

ومن هنا؛ فإنّ هذه الدّراسة، تُعدّ الأولى من نوعها في فلسطين؛ لأنّها تدرس العلاقة بين الارتباط الأبويّ، والارتباط الرّوحيّ، وعلاقتهما بوكالة المرأة؛ إذ يشكّل الرّبط بين التّغير في المخطوطات القرابيّة، والأدوار، والعلاقات، والنّمادج، والمطالبات بالميراث، أهميّة كبيرة؛ لما تكشفه من تغيّر في الأولويّات العائليّة، والاجتماعيّة الجنديّة، والكيفيّة التي تغيّرت فيها أدوار المرأة داخل الأسرة، التي باتت ترتبط بتغيّر الأولويّات العائليّة، والاجتماعيّة، وبخاصّة في ظلّ مطالبتها بحقوقها الإرثيّة.

وتهدف هذه الأطروحة إلى استكشاف العلاقة بين مطالبة النساء في فلسطين بحقوقهنّ الإرثيّة، والتّغير في المخطوطة القرابيّة والعلاقة مع الإخوة والأزواج والأبناء -انطلاقاً من التّغير في الهويّات الأنثويّة العائليّة- كما وردت في سرد النساء، ومحاولة تفسير ذلك كلّهُ، فضلاً عن استكشاف كيفيّة تعبير النساء عن التّراجع التّدرجيّ لدور شبكات القرابة والإخوة، بوصفها مصدر دعم وأمان لهنّ، وكيف شكّل ذلك حافزاً للنساء؛ للبحث عن بدائل للمخطوطة القرابيّة التّقليديّة، التي تحكم مجال انتقال الملكيّة في الأسرة المسلم بها.

وهكذا، فإنّ هذه الأطروحة، تنطلق من الارتباط بين الطريقة التي تصنع بها الهويّات الأنثويّة العائليّة، والعلاقات الشخصيّة الوثيقة؛ ما يجعل آليّة تعامل النّساء مع الأزواج والأبناء، قد تسمح برؤية ثاقبة، حول كفيّة إنتاج الهويّات الأنثويّة العائليّة في السّياق الفلسطينيّ.

وتجادل هذه الأطروحة فكرة أساسيّة، تتمثّل في أنّ النّساء في فلسطين، لا يخضعن تلقائيّاً لمخطوطة القرابة التّقليديّة، التي ترى أن يتنازلن عن حقوقهنّ الإريثيّة، مقابل الدّعم والحماية والأمان من الإخوة؛ بل إنّ توفير هذه العناصر من الإخوة للأخوات، وانسجام توقّعات الأخوات من المخطوطة التّقليديّة مع الممارسات المعاشة، تمثّل عوامل جذب لهذه المخطوطة، وطاعة لها، عبر استبطان النّساء الاعتقادات والممارسات المجتمعيّة المتّصلة بالميراث، والدّفاع عنها، فيما بعد.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ هناك عوامل متعدّدة (عوامل الدّفع)، تساعد النّساء على تحدّي هذه المخطوطة؛ بوصفها عقداً ينضمّن التزامات متقابلة من طرفيه، وفيما لو قصر أحدهما، فإنّ للطرف الآخر أن يتحلّل من التزاماته المتقابلة؛ ما يعني اتّصال عوامل الدّفع للمخطوطة القرابيّة التّقليديّة بمدى التزام الإخوة، بما أطلق عليه (العقد العاطفي)، الذي إذا ما كسره الإخوة؛ فإنّه يعطي الأخوات الحرّيّة والوكالة للتّخلي عن مخطوطة القرابة التّقليديّة، وتحديّها.

ولكن، بنحو المرأة من المخطوطة القرابيّة، القائمة على الارتباط الأبويّ، نحو المخطوطة الرّوجيّة؛ نتيجة استثمار الأزواج في العلاقات مع الرّوجات والأبناء، والتّغيّر في أدوار الرّوجات، وتأثير ذلك على علاقات القوّة داخل الأسرة، نجد أنّ محتوى الارتباط وعلاقات القوّة المؤسّسة عليه قد اختلف، وانتقل من علاقة أبويّة قائمة على السّلطة والهيمنة تنطلق من الحبّ، إلى علاقة ذات أبعاد عاطفيّة ومادّيّة، تقوم على استثمار الرّوجات والأزواج بعمق في عائلاتهم، وإظهار الحبّ للشركاء والأطفال، ورؤية الأزواج للرّوجات شريكات لا ملحقات، يحقّ لهم توجيه حياتهنّ، والإشراف عليها، وتنظيمها.

وهكذا، فقد أصبحت المرأة تستثمر -بصورة إراديّة- في عائلتها بعمق، وتحرص على نجاح زواجها، والمشاركة في الأنشطة التي كانت تُعدّ خروجاً عن السّلوكيّات التّقليديّة لأدوار الأسرة؛ حيث تكمل الرّوجة ما لا يستطيع الرّوج القيام به من مهامّ، كما تتحمّل المسؤوليّة عنه حال عجزه عن إتمام واجباته؛ ما يفسّر تحوّل ولاء بعض النّساء، ممّن ارتبطن زوجياً، بقوّة للأسرة المعيشيّة، وعملهنّ على نسج هويّة تعكس مدى التزامهنّ بالأمومة الصّالحة، في ضوء ممارسات الأمومة اليوميّة.

من جهة أخرى، تتحدّى هذه الأطروحة الخطاب المعاصر والادّعاءات النسوية حول المرأة والميراث في فلسطين، من ثلاثة جوانب؛ حيث يعيد الخطاب المعاصر المطالبة بالحقوق الإرثية الى نموّ وعي المرأة الفرديّ بحقوقها، ودور المؤسسات النسوية في توعية النساء بحقوقهنّ؛ أو يركز على قيام الأزواج بإجبار الزوجات على المطالبة بحقوقهنّ الإرثية؛ أو يورد حججاً بظهور الذات النسوية النيولبرالية. فيما توضح هذه الأطروحة أن علاقة النساء بالامتلاك، ترتبط بشكل وثيق بهيكل اجتماعي واقتصاديّ كامل في المجتمع الفلسطينيّ، وأن وعي المرأة بحقوقها لم يشكّل دافعاً للمطالبة بالحقوق الإرثية لظالما انسجمت توقعاتها من المخطوطة القرابية التقليدية مع ممارساتها المعاشة، وأن الدور الأكبر في المطالبة نبع من الديناميات الماديّة والعاطفيّة داخل الأسر. كما توضح الدراسة أنه باستثناء مشاركة واحدة في الدراسة، فإن الأزواج لم يقوموا بإجبار زوجاتهم على المطالبة، بل بالعكس، امتنع غالبية الأزواج عن التدخل في مواقف الزوجات "المدافعات عن التقاليد"¹، سواء بتنازلهن عن الميراث أو القبول بأقل من حصصهن الشرعية، كما لم يتدخل غالبية أزواج "الثائرات على التقاليد"² باستثناء زوج مشاركة واحدة في مطالبة زوجاتهم بحقوقهنّ الإرثية. وتوضح الدراسة أخيراً صعوبة تفسير مطالبة النساء بحقوقهنّ الإرثية استناداً الى الذات النيولبرالية لصعوبة الحصول على أدلة على ظهور (الذوات الأنثويّة النيولبرالية)، وضيق هذا النموذج وعدم وضوحه في السياق الفلسطينيّ.

ولعلّ الأمر الذي ينبغي التنبّه إليه، أنّ الاحتلال الإسرائيليّ، قد أنشأ تحدياً كبيراً للنساء اللواتي يرغبن في المطالبة بحقوقهنّ الإرثية؛ وذلك بصياغة مدى توافر الأراضي، وقيمتها السوقيّة بين الفلسطينيّين؛ إذ أدت مصادرتها، وفقدانها، وممارسة السياسات الاستعماريّة التي تحدّد قابليّتها للاستخدام (البناء عليها)، إلى وجود ضغط كبير على ما تبقى منها، من أجل النُمُو الطبيعيّ للمجتمع في المستقبل، ومن ثمّ الارتفاع الهائل في سعر السوق للأراضي التراتيّة المتبقية، وبخاصّة تلك التي يمكن البناء عليها (المنطقة (أ) و (ب))؛ وهكذا فقد أضاف هذان العاملان اللذان أنشأهما المستعمر: من ندرة الأرض، وارتفاع

¹ أطلقت مصطلح "المدافعات عن التقاليد" على مجموعة المشاركات اللواتي دافعن عن المخطوطة التقليدية فيما يتعلق بالميراث قولاً وفعلاً على حد سواء، ودافعن كذلك عن التزامات الأخوة والأخوات التقليدية. حيث التزمت هذه المجموعة "بالفعل" بمخطوطة القرابة المعيارية فيما يتعلق بالميراث، إما بالتنازل عن حقوقهنّ الإرثية في جعب، أو القبول بأقل من حصصهن الشرعية وفقاً للمخطوطة التقليدية في البيرة.

² أطلقت مصطلح "الثائرات على التقاليد" على مجموعة المشاركات اللواتي تحدين المخطوطة القرابية المعيارية مباشرة قولاً وفعلاً، فلم تعد النساء في هذه المجموعة تساند المخطوطة التقليدية سواء في التزامات الأخوة والأخوات التقليدية أو في الامتثال للعادات المتعلقة بقبول أقل من حصصهنّ الإرثية الشرعية.

قيمتها، تحدياً آخر للنساء اللواتي يرغبن في المطالبة بحقوقهنّ الإرثيّة، يتجلى في رغبة الرجال في الاحتفاظ بالأرض، واستخدامها للبناء عليها، والاستفادة منها هم وأولادهم.

ويتداخل الاستعمار مع الأبويّة كذلك في قمع النساء، وإهدار حقوقهنّ، أو التأثير على علاقات النوع الاجتماعي؛ إذ يتخلّص الرجال من عبء مطالبة الأخوات بحقوقهنّ الإرثيّة، بالاستفادة من الإجراءات الإسرائيليّة، التي قسّمت الأراضي سياسياً إلى مناطق (أ)، و(ب)، و(ج)؛ وذلك بمنحهنّ الجزء الواقع في منطقة (ج)، أو المناطق المغلقة، أو الأراضي المهدّدة بالمصادرة القريبة من الجدار والحواجز، ممّا تخضع في التّراخيص للإدارة المدنيّة الإسرائيليّة؛ ما يجعل من الصّعوبة بمكان الحصول على رخصة بناء فيها، ومن ثمّ تقلّ قيمتها، وفضلاً عن ذلك، فقد أفاد بعض الرجال من عدم وجود سلطة تنفّذ القانون في مناطق (ج)؛ ما جعلهم يوفون النساء بحقوقهنّ الإرثيّة، بمنحهنّ تلك الأراضي، التي يضع البدو أيديهم عليها، ويقومون فيها دون وجه حقّ، ولعلّ الأمر اللّافت للانتباه، أنّ الرجال يفعلون ذلك، في ظلّ معرفتهم المسبقة بصعوبة إخراج البدو، الذين يشكّلون خطراً كبيراً، على كلّ من يحاول استعادة أرضه منهم؛ لغياب أيّة قوّة تنفيذيّة، تفرض أحكام المحاكم الفلسطينيّة على مثل تلك الأراضي الواقعة في مناطق (ج)، من جهة، والحاجة المستمرّة إلى التّسيق مع الإدارة المدنيّة؛ لتنفيذ قرارات المحاكم، من جهة أخرى.

وتتجلى أهميّة هذه الدّراسة في محاولة سدّ ثغرة في الأدبيّات الموجودة؛ فقد تبين ندرة الأدبيّات العلميّة المتّصلة بدراسة العلاقة بين التّغيّرات البنيويّة والأيدولوجيّة، ونظيرتها التي تحدث داخل الأسرة في السّياق العربيّ والفلسطينيّ؛ إذ ركّز معظمها ممّا يتّصل بالسّياق العربيّ، على التّحوّلات الاقتصاديّة، بينما ركّزت الأدبيّات في السّياق الفلسطينيّ، على التّغيّرات البنيويّة في سياق تأثير الاحتلال الإسرائيليّ، وتكيّف العائلات مع ظروف الصّراع المستمرّ، إلّا أنّها -في الغالب- لم تتعامل مع الأسرة بوصفها وحدة تحليل، وبالانتقال إلى أدبيّات هويّات الأمومة، وعلاقات الارتباط الرّوجيّ في السّياق الفلسطينيّ، نجد أنّها كانت محدودة للغاية، وتركيزها على خطابات الأمومة؛ بوصفها مصدراً للمقاومة والصّمود.

وبناءً عليه، فإنَّ الدَّراسة تحاول الإجابة عن السُّؤال المركزي:

ما العلاقة بين التَّغيُّرات التي طرأت على المخطوطة القرآنيَّة، والعلاقة بين الإخوة والأخوات، وشبكات القرابة في

السِّياق الفلسطينيّ، ومطالبة المرأة الفلسطينيَّة بالميراث؟

كما تحاول الدَّراسة الإجابة عن مجموعة الأسئلة الآتية:

- كيف أثَّرت التَّغيُّرات في المخطوطة القرآنيَّة، على تحوُّل الأفكار والولاءات لدى النِّساء من العائلة الممتدَّة، إلى الوحدة الرُّوجيَّة؟
 - ما العلاقة بين التَّغيُّر في المخطوطة القرآنيَّة، وزيادة الارتباط الرُّوجيِّ، والانتماء بين الأزواج؟ وكيف أثَّر ذلك على زيادة مطالبة النِّساء بحقوقهنَّ الإربيَّة؟ وكيف شكَّل التَّحوُّل من علاقات الارتباط الأبويِّ، إلى علاقات الارتباط الرُّوجيِّ، تحدياً للمخطوطة التَّقليديَّة؟
 - كيف عبَّرت النِّساء عن (هُويَّات الأمومة الصَّالحة)؟ وكيف أثَّر ذلك على خياراتهنَّ وقراراتهنَّ في استراتيجياتهنَّ لتحسين دخل الأسرة؟ وما الواجبات التي أصبحت المرأة تعدُّها خاصَّةً بها تجاه أسرتها وأبنائها؟
- وقد اعتمدت في هذه الدَّراسة المنهج السَّرديِّ، وقصص تاريخ الحياة؛ كونه يمنح الفرصة لفحص الجوانب غير الواضحة في حياة النِّساء، وعوالمهنَّ الاجتماعيَّة، وممارساتهنَّ الدَّانيَّة، وطريقة بناء هُويَّاتهنَّ علائقيًّا، والتَّغيُّر في هُويَّاتهنَّ (Iborra 2007; Miller 2005)، وقد عملت جاهدة على الاقتراب -قدر الإمكان- من معنى التَّجربة الدَّانيَّة؛ ما جعلني أركِّز جهودي وأكتفئها على تحليل البيانات، باستخدام تحليل المضمون الشُّموليِّ للسَّرد (Lieblich et al. 1998).

التعريف بالمصطلحات

الارتباط الابوي Patriarchal Connectivity: مصطلح اطلقته سعاد جوزيف (Joseph 1993) على امتيازات الذكور وكبار السن في الشرق الأوسط العربي بدخول حدود الذات الخاصة بالنساء والأطفال، للإشراف عليها وتنظيمها، وتوجيه حياتهم، كأجزاء من أنفسهم، ورؤيتهم كملحقات لذواتهم، وتوقع الخدمة والامتثال من جانبهم كتعبير عن الحب والولاء العائلي، وصياغة الاستعداد لدى النساء وصغار السن للاستجابة لاتجاه الذكور وكبار السن، كامتداد لهم.

الارتباط الزوجي Conjugal Connectivity: مصطلح اطلقته مارسيا انهورن (Inhorn 1996) لتفسير العلاقات والمشاعر العميقة للرجال الشرق أوسطيين من المودة والرعاية في العلاقة بين الزوج والزوجة، وإظهار الحب للزوجات والأطفال. ويعني مفهوم الارتباط الزوجي في هذه الأطروحة النموذج الناشئ من الزواج الذي ترافق مع تناقص إمكانية الاعتماد على الأخوة وزيادة ميل الأزواج إلى مشاركة الزوجات، والذي تستثمر فيه النساء بالمودة والرعاية والمصلحة المشتركة مع الأزواج، بهدف نجاح الزواج. وينطوي هذا النموذج على وكالة أكبر للزوجات وقدرة اجتماعية-ثقافية أكبر للتصرف بشكل مستقل عن الأزواج، ويمنحهن القدرة على الاختيار في ضوء أهدافهن وأولوياتهن.

مخطوطات القرابة Family Scripts: مصطلح اطلقته Stack (2001) على التمثيلات الذهنية لارتباط وتفاعل الأفراد داخل الأسرة والتي تعمل كأدلة عائلية محددة ترشد أداء أعضاء الأسرة لأدوارهم داخل السياقات الثقافية ووفقاً للمعتقدات المشتركة، بحيث يصبح لدى الأفراد مجموعة من الأفكار الثقافية حول كيفية حدوث الأحداث والتصورات عما يستطيعون فعله وما لا يستطيعون القيام به (Miller 2005). وتعني المخطوطة القرابية التقليدية في هذه الأطروحة العلاقة بين الأخوة والأخوات القائمة على الارتباط الابوي والنابعة من منظور تعاقدية وليس من الحب؛ بحيث تتمتع النساء بالوكالة والقدرة على التفاوض على العلاقات، وتستمر النساء في الامتثال للقواعد التي تنظم العلاقات داخل الأسرة، والتنازل عن حقوقهن الإرثية مقابل الحصول على الأمان والدعم، طالما يقوم الأخوة بالأدوار المتوقعة منهم؛ وفي حال إخلال الأخوة بأدوارهم والتزاماتهم، تعتبر النساء أنفسهن في حل من التزاماتهن. ولذلك، فإن عدم قيام الأخوة بالتزاماتهم وأدوار القرابة المتوقعة منهم تجاه الأخوات يؤدي إلى مطالبة النساء بالميراث.

هويات الأمومة الصالحة Good Motherhood Identities: هو توسع التزامات الأمومة ورعاية الأطفال في حياة المرأة،

وتصوير ذلك على أنه انعكاس للمصلحة الذاتية (Brickel and Chant 2010). وتعني هويات الامومة الصالحة في هذه

الأطروحة، الأدوار التي عملت الأمهات على نسجها بأنفسهن كمظهر من مظاهر الارتباط الزوجي، بالارتكاز على سرد حياتهن وأفعالهن وتأثيراتهن في علاقتهن مع أبنائهن، بما ينسجم مع الأعراف والمعايير الاجتماعية.

تنظيم الدراسة وأقسامها

قسّمت هذه الدراسة إلى سبعة فصول؛ جاءت الأربعة الأولى منها بهدف توفير سياق للدراسة، وفهم أفضل للهويات العائلية الأنثوية، والعلاقات العائلية في السياق الفلسطيني؛ ففي الفصل الأول، قدّمت خلفية عن الموضوع، وشرحاً لكيفية تطوّر اهتمامي به، مع لمحة موجزة عن الأطر التحليلية، التي اعتمدت عليها، إلى جانب التعريف بمشكلة الدراسة، وأهميتها.

وأما الفصل الثاني؛ فقد أفردته لفحص المجالات الرئيسية للأدبيات التي تسترشد بها الدراسة، التي اقتصر في جمع البيانات جغرافياً على نساء من قرية جبع ومدينة البيرة؛ ما حصر المناقشة في تلك الدراسات، ذات الصلة بفلسطين بعامة، وهذين الموقعين بخاصة، ولما كان مجال الهويات العائلية الأنثوية، والعلاقات العائلية، واسع النطاق وفي نمو مستمر؛ فقد ركّزت هذه الدراسة على مراجعة سابقتها من الدراسات الأكاديمية في هذا المجال، فضلاً عن نظيراتها التي توضّح أطراً محدّدة من جوانب التعرّف في الهويات الأنثوية العائلية والميراث، وبخاصة في ظلّ وجود ثلاثة مجالات وثيقة الصلة، هي: العلاقات بين الإخوة والأخوات (الارتباط الأبوي)، وهويات الارتباط الزوجي، وهويات الأمومة.

ويأتي الفصل الثالث؛ لوصف المنهجية التي استخدمتها في هذه الدراسة، وتوضيح الإطار المنهجي الذي يدعمها، وبيان التفاصيل المتصلة بمواقع الدراسة والمشاركات، وكذلك الحديث عن مصادر البيانات، وإجراءات جمعها؛ إذ جرى تنفيذ العمل الميداني في قرية جبع ومدينة البيرة؛ باتّباع نهج أخذ العينات التدريجي (النّهج التكراري) لعيّنة الموقع، مع الاعتماد على عيّنة عمديّة غير عشوائية، من عشرين امرأة، من قرية جبع ومدينة البيرة، بالإضافة إلى إجراء سبع مقابلات أخرى، تتّصل

بالسياق، في الفترة الواقعة بين شهري أيار وآب، من عام 2019م، بالإضافة إلى عقد ثلاث لقاءات أخرى في آذار، من عام 2020م، مع نساء من قرية جبع، تتصل بسياق العلاقات مع الإخوة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ الفصل الثالث، يناقش صعوبات عمليّة جمع البيانات، والخيارات اللاحقة فيما يتصل بنوع التحليل الواجب القيام به، كما يبيّن كيفية تحديد السرد والقصة لأغراض مقارنة الدراسة، وينتهي بعرض بعض الاعتبارات الأخلاقيّة المأخوذة بعين الاعتبار؛ لضمان سرّيّة المعلومات؛ نظراً لحساسيّة قضايا ميراث المرأة من الناحية الاجتماعيّة، والتأكد من تلافي أيّة مخاطر تتصل باحتماليّة كشف معلومات شخصيّة أو عائليّة أو سياسيّة حساسة عن المشاركين، أو آخرين، بقصد أو غير قصد، وما إلى ذلك من أمور، يمكن أن تشكّل ضرراً أو ألماً، مادياً أو معنوياً، عليّ بوصفي باحثة، أو على المشاركات.

وأما الفصل الرابع؛ فقد عرضتُ فيه السياق العامّ للعمل الميدانيّ للأطروحة؛ فقدمتُ السياق التاريخي، والسياسي، والاجتماعي، والاقتصاديّ في فلسطين بصورة عامّة، وقرية جبع ومدينة البيرة بصورة خاصّة، مع التّركيز على الفترات التاريخيّة الأساسيّة الحديثّة، التي مرّت بها فلسطين؛ إذ يقدّم هذا الفصل رواية تبيّن التّطوّرات الرّئيسة لأعداد السكّان، وخصائصهم في جبع والبيرة، منذ ما قبل عام 1967م، وحتى عام 2020م، كما يتضمّن سرداً للمخطوطة القرابيّة السّائدة، والعادة غير المعلنة، فيما يتصل بميراث المرأة في المنطقتين كلتيهما.

ووصولاً إلى الفصلين: الخامس والسادس؛ فإنّ هذه الدّراسة تقدّم فيهما البيانات المستندة على المقابلات المعمّقة، من جهة، وتتبع التّغييرات في العلاقات والهويّات العائليّة، وفقّ البيانات المجموعة والمحلّلة، من جهة أخرى؛ إذ يستعرض الفصل الخامس التّغييرات في المخطوطة القرابيّة بين الأخ والأخت، وتوقّعات النّساء الأدوار المعياريّة للأخ والأخت في السياق الفلسطينيّ، في إطار مخطوطة القرابة التّقليديّة، وممارساتهنّ معها، ومن ثمّ، يعمل على الرّبط بين هذه التّوقّعات والممارسات ونهج المرأة تجاه حقوقها الإريثيّة، من مطالبة، أو تنازل، أو قبول بأقلّ من الحقوق الشرعيّة، وفضلاً عن ذلك، فإنّ هذا الفصل، يعرض الأدوار المعياريّة، التي رسمتها النّساء المشاركات لشبكات القرابة، والممارسات الفعلية للنّساء معها، والتّغييرات الطّارئة عليها.

وأما الفصل السادس؛ فيعرض جانبين على قدر من الأهمية، يتصلان بعلاقة الارتباط الزوجي وهويات الأمومة الصالحة، بالمخطوطة القرابية التقليدية؛ إذ يناقش من ناحية، الكيفية التي أصبحت المرأة ترى بها دورها تجاه وحدتها الزوجية، مع التركيز على بيان ما إذا كان الارتباط الزوجي محفزاً للنساء على المطالبة بالميراث، على حساب المخطوطة التقليدية للالتزامات نحو الإخوة، ومن ناحية أخرى، يستكشف هذا الفصل الطرق التي عملت بها المشاركات على الدمج بين ممارسات الأمومة الخاصة بهنّ في سردهنّ عن أنفسهنّ، ومعاني الأمومة الصالحة في السياق الفلسطيني، والتغيرات في هويات الأمومة، فضلاً عن ذلك، فإنّ الفصل السادس، يستكشف مدى ارتباط مخطوطة القرابة الجديدة (أو تحدي المخطوطة التقليدية) بهويات الأمومة الناشئة.

وتنتهي هذه الدراسة بالفصل السابع؛ بالإجابة عن أسئلة البحث، وتقديم الخلاصة التي اتضحت معالمها من خلال سرد النساء حول حقوقهنّ الإرثية، وتأسست على التغير في المخطوطات القرابية، وترافقت مع التراجع التدريجي لدور شبكات القرابة والإخوة؛ بوصفها مصادر دعم وحماية للمرأة، والتركيز على الأسرة الزوجية، وظهور أيديولوجيات الأمومة الصالحة، والمعاني الجديدة لأدوار الأمهات تجاه الأبناء؛ كيف لا، وقد أدى الارتباط الزوجي -من جهة الأزواج- إلى استثمار الزوجات في العائلة، والحرص على نجاح الزواج، والعمل على استكمال ما لا يستطيع الزوج القيام به من مهام، وتحمل المسؤولية عنه حال عجزه عن إتمام واجباته، بوصفه جزءاً من هوية تعكس الالتزام بالأمومة الصالحة، في ضوء ممارسات الأمومة اليومية؟!!

الفصل الثاني: مراجعة الأدبيات والإطار النظري

Chapter 2: Literature Review and Theoretical Framework

مقدمة

تتعلق هذه الأطروحة من امتلاك النساء في الأسر العربية ذوات اجتماعية علائقية، وفي ظلّ ارتباطهنّ داخل الأسرة بالإخوة وعائلات الولادة (Joseph 1994)، حيث التزامات الأفراد ومسؤولياتهم في مجال الأسرة وشبكات القرابة، التي تظهر بوصفها قواعد عرفية، تحددها المخطوطة القرابية (Stack 2001)؛ ما أدى -منطقيًا- إلى تخلي المرأة عن ميراثها لصالح إخوتها، الذين لطالما اعتمدت عليهم.

وعلى الرغم من اعتناق النساء تصوّر الأسرة وفق المخطوطة الأبوية التقليدية، التي تصوّر العلاقات داخل الأسرة، تقاهمات متبادلة بالارتباط والتضامن، يتمثل فيها الأمان، والحماية، والدعم بشبكات القرابة والإخوة، إلا أنّ تزايد الفردانية الاجتماعية-الاقتصادية للوحدات الأسرية (Hickel 2014; Sanders and McKay 2014; Ting 2012; Donner and Santos 2016; De Neve 2016))، والتغيرات التي طرأت على كلّ من بنية الأسرة، ومؤسسة الزواج، وضعف روابط القرابة الممتدة (Sanders and Mackay 2014; Hickel 2014; Palriwala 1994)؛ الناجمة عن إعادة الهيكلة الاقتصادية (هارفي 2013)، والتغيرات في سوق العمل (Chow 2013)، بالإضافة إلى تراجع دور الدولة في تقديم خدمات الرفاه، وظهور الأيديولوجيات الاقتصادية القائمة على الفردانية، وريادة الأعمال (Wilson and Yochim 2015)، قد أدت إلى شعور النساء بالوحدة في الأزمات، وبخاصة عند مواجهة صعوبات مالية، أو اتخاذ قرارات صعبة، وهو ما أكدته سرد بعض المشاركات، (كما سيجري توضيحه لاحقاً، في الفصل الخامس والسادس).

وتوسّعت الفجوة بين توقّعات النّساء وممارسات المخطوطة القرآنيّة؛ ما أدّى إلى وجود مصلحة موضوعيّة للنّساء في تغيير المخطوطة القرآنيّة التّقليديّة، المأخوذة من مسلمات، والطّعن بها انطلاقاً من مصالح النّساء (بورديو)، وتشكيل مخطوطة قرآنيّة حديثة، ترتبط فيها المرأة بصورة أساسيّة مع الرّوج (Inhorn 1996)، و/أو الوحدة الرّوجيّة ورفاهها الحاليّ والمستقبليّ، وتتأسّس على الارتباط الرّوجي، والتّغير في هويّات الأمومة وواجبات المرأة في الحياة الأسريّة، ونشوء أيّدولوجيّات الأمومة الصّالحة، والمعاني الجديدة لأدوار الأمّهات ومسؤوليّاتهنّ تجاه الأبناء، مقابل أدوارهنّ نحو الأسرة الممتدّة (Donner 2006; Brickel and Chant 2010; Douglas & Michaels 2004; Henderson, Harmon & Houser 2010; Hays 2016; O'Reilly 1996)، فضلاً عن إعادة انتاج مفهوم الإيثار، بما يوسّع التزامات الأمومة، ورعاية الأطفال (Philips) (2003)، وظهر الخطاب الحديث حول العلاقات الدّاخلية، والأمومة، والحدّات (Giddens 1991)، وستأتي هذه المفاهيم بالتّفصيل لاحقاً.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ ممارسات الميراث في الشّرق الأوسط، ترتبط بالمخطوطات القرآنيّة المهيمنة، وتعيد إنتاجها، على الرّغم من أنّها تشكّل جزءاً من المنطق النّقافيّ الدّينيّ؛ ما يفسّر وجود حاجة للتّركيز على ممارسات الميراث؛ لأهمّيّتها في الكشف عن التّغيّرات في كلّ من الهويّات، والديناميّات، والتّوترات الماديّة والعاطفيّة داخل الأسرة وبين الأقارب، إلى جانب كشفها عن إعادة صياغة العلاقات الدّاخلية، وترسيخها، وإعادة بناء معاني الأسرة والملكيّة (Doumani 1998).

ومن هنا، تستكشف هذه المراجعة الأدبيّة العلاقة بين التّحوّلات في الأسرة، والتّغيّرات في الهويّات الأنثويّة، ومطالبه المرأة بالميراث، عن طريق المنهج السّرديّ.

وفي سبيل التّعريف إلى هذه العلاقة؛ سأقوم بمراجعة المجالات الرّئيسة للأدبيّات ذات العلاقة، منطلقاً أولاً من استعراض تلك الأدبيّات، حول ميراث المرأة في فلسطين؛ في محاولة للكشف عن دور التّغيّرات في العلاقات العائليّة، في مواقف النّساء من المطالبة بالميراث، مع التّوقّف عند كيفيّة تأثير التّحوّلات الهيكلية والأيّدولوجيّة على العلاقات بين الجنسين، داخل الأسر العربيّة بعامّة، والفلسطينيّة خاصّة، ودراسة تأثيرها على علاقات المرأة بالأقارب خارج الأسرة، وربّما إعادة تشكيلها، في بعض الأحيان.

وهكذا، سأعمل على بمراجعة الأدبيات ذات العلاقة بالتحوّلات البنيويّة والأيدولوجيّة، التي طرأت على الأسرة العربيّة، من جهة، والأسرة الفلسطينيّة من جهة أخرى؛ لتعرّف إلى مدى معالجتها أسئلة الأطروحة، من حيث العلاقة بين هذه التحوّلات والتغيّرات في الهويّات العائليّة، ومطالبة النّساء بحقوقهنّ الإريّية.

وفضلاً عن ذلك، سأحاول فهم تلك التغيّرات، التي طرأت على الهويّات العائليّة للمرأة، في إطار أنظمة مخطوطات القرابة في فلسطين، وتحليلها، من خلال الرّبط بين التغيّرات في العلاقات العائليّة، من جهة، ونشوء الأنماط الجديدة من علاقات الارتباط الزوجيّ وهويّات الأمومة الصّالحة، من جهة أخرى؛ مسترشدة بمفهوم Carol Stack (2001) (Stack 2001) للمخطوطات الأبويّة، ومفهوم Suad Joseph (1994) (Joseph 1994) (الارتباط الأبويّ)، ومفهوم Marcia Inhorn (Inhorn 1996) (الارتباط الزوجيّ).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ الأدبيات المتّصلة بالميّراث في فلسطين، قد تناولت الافتراضات العامّة، والخطاب النّسويّ المعاصر المتّصل بميّراث المرأة في فلسطين؛ من حيث تنازل المرأة الفلسطينيّة عن حقوقها الإريّية، والتفسيرات المختلفة لهذا السلوك، (من مثل التنازل بالإكراه، أو لغايات الحصول على مكانة أفضل لدى الإخوة، أو بسبب حبّهم)، ومطالبة المرأة بالميراث، والتفسيرات المختلفة لهذه المطالبة (النّاجمة عن إكراه الزوج، أو الوعي بالحقوق، أو تشكّل الدّوات النيولبيراليّة)، ولكن، لم تفحص هذه الأدبيات الصّلة بين موقف النّساء من الميّراث، وجودة العلاقات بين الإخوة والأخوات، من جهة، والتغيّرات التي طرأت على علاقات الأزواج والزّوجات، والأدوار المرتبطة بالارتباط الزوجيّ، من مثل الارتقاء بالأبناء وتعزيزهم، من جهة أخرى.

فقد أكّدت الأدبيات المتّصلة بالتغيّرات البنيويّة، التي طرأت على العلاقات بين الجنسين داخل الأسر، وجود علاقة وثيقة بين كلّ من التحوّلات البنيويّة في الاقتصاد، وسياسات الدّولة، وارتفاع مستويات التّعليم، من جهة، وعلاقات القرابة والأسرة، وما يتّصل بها من نشوء أشكال جديدة منها ومن الأسر المعيشيّة، من جهة أخرى، فضلاً عن صلتها بتغيّرات نظام القرابة، وأثر هذه التغيّرات على الخيارات الأسريّة وعلاقات الأزواج.

ولكن، جاءت الأدبيات القليلة، التي درست التحوّلات البنيويّة على القرابة والأسرة في السّياق الفلسطينيّ، وركّزت على تغيير بنية الأسرة في سياق تأثير الاحتلال الإسرائيليّ، وتكيّف الأسر مع ظروف الصّراع المستمرّ والأزمة الاقتصاديّة، من حيث تشكيل العلاقات داخل الأسرة من خلال السّياق الاستعماريّ/الاحتلال، ولكن، ممّا تجدر الإشارة إليه، في هذا المقام، أنّ تلك الأدبيات كانت تركز على التّغيير والاستمراريّة في النّظام الأبويّ، أو التّغيرات على النّساء، دون أدنى تركيز على التّغيرات في القرابة والعائلة، فضلاً عن عدم تعاملها مع الأسرة بوصفها وحدة تحليل، وعدم فحصها الآثار المتّصلة بهذه التّغيرات على خيارات المرأة في مجال الميراث.

ويمكن القول: إنّ الأدبيات التي تركز على التّغيرات الأيديولوجيّة، وظهور بعض المفاهيم الجديدة، وتغيير أنماط التّفاعل ومعايير السلوك داخل الأسرة، كانت محدودة، وتميل إلى التّركيز، بصورة ضيّقة، على جوانب مختارة من الحياة الأسريّة، وتفسيرها بالتّصنيع وعملية التّحضّر، وتوسّع التّعليم، ونموّ سلطة الدّولة، وصعود الديمقراطيّة، بينما ارتبطت أدبيات أيديولوجيا الأسرة والأمومة في الأدبيات الفلسطينيّة، بصورة أساسيّة، بسياق الاحتلال، وتشكيل الهويّات والأيديولوجيات العائليّة، والمقاومة القوميّة/الإسلاميّة، والخطاب الذي يبحث هذه القضايا، في إطار شروط الحداثة؛ ما يعني افتقار هذه الأدبيات إلى دراسة التّغيرات، التي طرأت على الهويّات الأسريّة، والأيديولوجيات المتّصلة بالأمومة والزّواج.

المرأة والميراث في فلسطين

حاولت بعض الدّراسات الأكاديميّة تفسير الأسباب والدّوافع، التي تجعل النّساء في الدّول العربيّة، يتنازلن عن حقوقهنّ الإرثيّة؛ فقد خلصت أناليس مورس (Moors 1994)، إلى أنّهن يتخلّين عن حقوق الملكيّة، مقابل أمور أهمّ في نظرهنّ، من مثل الرّيح في مجال الهرميّة والمكانة الاجتماعيّة³، بينما توصّلت دينيس كانديوتي (Kandiyoti 1988)، إلى أنّ تنازل النّساء عن حقوقهنّ الإرثيّة، ما هو إلّا إحدى الاستراتيجيات، التي يتبعنها لتحقيق أقصى قدر من الأمن، وتحسين خيارات الحياة، في

³ وفق أناليس مورس (Moors 1995)؛ فإنّ الملكيّة في نظر النّساء لا تعني القوّة، وقد يرينّ مزايا في التنازل عنها؛ ما يعني تخليهنّ عن حقوق الملكيّة، مقابل أمور أهمّ في نظرهنّ؛ إذ قد تحسب النّساء بعض التنازلات، كما في عدم تسجيل المهر، أو البعد عن العمل الزراعيّ، بوصفه ارتفاعاً في المكانة الاجتماعيّة (تخسر المرأة السّيطرة، وتعوّض بعمل أقلّ ومكانة اجتماعيّة أعلى).

حين ربطت سعاد جوزيف (Joseph 1999)، موضوع التنازل عن الميراث بالذات العلائقية، التي ترتبط في النظام الأبوي التقليدي بالإخوة، وتعدّهم انعكاساً لها، وتحقق مصلحتها بتحقيق مصالحهم؛ ما يجعل التنازل لدى جوزيف، ينبع من حبّ الإخوة والارتباط الأبوي، في إطار مخطوطة أبوية، يقع على عاتق الإخوة فيها تقديم الدعم والحماية للأخت، مقابل تنازلها عن حقوقها الإرثية.

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ مورس (Moors 1994; 1995)، قامت بفحص العلاقة بين السلطة، والملكية، والتحول، في إمكانية حصول المرأة على الملكية، في جبل نابلس في فلسطين، بين الثلاثينيات والثمانينيات، وفتحت نقاشاً، مع ملخص للنظم القانونية المتصلة بالملكية، ووصفت الظروف الخاصة ذات الصلة بإحجام البنات عن مطالبة الإخوة بحصّتهنّ من الميراث، وقد خلصت مورس إلى أنّ علاقة النساء بالملكيات، ترتبط بهيكل اجتماعي واقتصاديّ كامل في المجتمع الفلسطيني، وأنهنّ يتخلّين عن حقوق الملكية، مقابل أمور أهمّ في نظرهنّ، من مثل الرّبح في مجال الهرميّة الاجتماعيّة.

وفضلاً عن ذلك، فقد طالبت مورس بمفهوم خاصّ بالوكالة، في إطار كيفية وصول المرأة إلى أشكال مختلفة من الملكيات، وبخاصّة تلك اللحظات التي تطالب فيها النساء أسرهنّ بالميراث، وتلك الحالات، التي تمتنع فيها عن المطالبة باستحقاقتهنّ؛ إذ رأت أنّ وكالة المرأة، تتضح في تلك الطّرق، التي تعبّر بها عن التزاماتها تجاه عائلة الولادة، وأنّ امتناعها عن المطالبة بحقوقها الإرثية؛ يوفّر لها مزيداً من المساحة التفاوضية، إلى جانب التوازن في اعتماد النساء جزئياً على العلاقات الزوجية.

فقد بيّنت مورس، أنّ الاعتمادية على الأزواج، لم تؤثر على تعامل النساء مع حقوقهنّ الإرثية، وأنّه في الوقت الذي انتهجت فيه نساء المدينة استراتيجية تعزيز مكانة الإخوة؛ بالتنازل عن حصصهنّ الإرثية لصالحهم، كانت النساء الريفيات يتنازلن عن حصصهنّ الإرثية؛ حتّى لا يفقدن الدعم الأسري، من جهة، وانطلاقاً من حاجة الإخوة إلى الميراث؛ للإنفاق على نساءهم وأولادهم، من جهة أخرى، فضلاً عن إيمانهنّ بوجود نفقة النساء على الأزواج.

ومما تجدر الإشارة إليه، في هذا المقام، أنني أتفق مع ما خلصت إليه مورس، من أنّ علاقة النساء بالملكيات مرتبطة بهيكل اجتماعي واقتصاديّ كامل في المجتمع الفلسطيني، وأنهنّ يتخلّين عن حقوق الملكية، مقابل أمور أهمّ في

نظرهنّ، غير أنّني أختلف معها، من ناحية تحديد تلك الأمور الأهمّ للنساء؛ إذ أظهر السردُ ازدياداً في أهميّة العلاقة الزوجية بمرور الوقت، بعد أن أصبح الزوج مصدراً للدعم العاطفيّ والحماية الاجتماعيّة، فضلاً عن كونه مصدراً للإعالة؛ ما جعله يحلّ محلّ الإخوة، في أعمال القرابة المتوقّعة منهم تجاه أخواتهم، وما ترتّب عليه من أثر على استراتيجيات النساء المتّصلة بالميراث، والمطالبة بحقوق الملكيةّ.

أما كانديوتي؛ فقد أطلقت مصطلح الصّفقات الأبويّة (Patriarchal Bargains)، على الاستراتيجيات، التي تتّبعها النساء لتحقيق أقصى قدر من الأمن، وتحسين خيارات الحياة، واحتمالات المقاومة الإيجابية أو السلبية في وجه الظلم (Kandiyoti, 1988)؛ فالبنات في النظام الأبويّ، يتزوجن في أعمار صغيرة، في أسر ممتدّة، يرأسها والد الزوج؛ فتصبح المرأة تابعة لكلّ الرجال والنساء الأكبر سنّاً، وتكون مكانتها في الدّول العربيّة واهية في مثل ذلك البيت، الذي تعيش فيه في كنف أسرة الزوج الممتدّة، ولا تلجأ لعائلة الولادة إلا عند الحاجة إلى الدّعم؛ ما يجعلها تسعى بجدّ نحو الحفاظ على علاقتها بإخوتها، الذين يعدّون الملاذ الوحيد لها، في حالات سوء معاملة الزوج أو الطلاق، عبر عدم المطالبة بإرثها من أبيها، وكيف لها، أن تطالب به، في ظلّ النظام الأبويّ التقليديّ، الذي يدفعها نحو التنازل عن حقوقها الإرثيّة، في إطار الصّفقة الأبويّة؟! بل، كيف لها أن تطالب بميراثها، إن كانت مطالبتها بمثابة فقدان إخوتها!؟

وبكلمات أخرى، لقد تعامل تحليل كانديوتي للصّفقة الأبويّة مع قضية ميراث المرأة، بوصفها سيرورة واحدة، تمرّ فيها فئات النساء بالطريقة نفسها، وتؤثّر عليها العوامل نفسها، على الرّغم من خصوصيّة كلّ حالة، واختلاف تأثير العوامل الدّاتيّة، والشخصيّة، والاجتماعيّة على كلّ منها.

فالقرار بالمطالبة أو التنازل عن الميراث، هو قرار ناتج عن العلاقة بين عدد من العوامل، في مستويات متعدّدة، وتفاعلها مع بعضها بعضاً؛ ما يفسّر ضرورة التّركيز على الأسس والاعتبارات، التي ينبغي على النساء أخذها بعين الاعتبار، عند اتّخاذ القرار بالمطالبة أو التنازل عن حقوقهنّ الإرثيّة، فضلاً عن اختلاف تأثير العوامل المختلفة باختلاف السياقات.

وبينما تركّز دراسة كانديوتي على أسباب (تنازل) النّساء عن حقوقهنّ الإرثيّة، بوصفها إحدى الاستراتيجيات لتحقيق أقصى قدر من الأمن، وتحسين خيارات الحياة، فإنّ دراستي، تركّز على أسباب (مطالبة) النّساء بحقوقهنّ الإرثيّة، وكيفية ارتباط هذه المطالبة باستراتيجياتهنّ لتحقيق أقصى قدر من الأمن، وتحسين خيارات الحياة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ تحليل كانديوتي، لم يأخذ بتغيّر العلاقات والهويّات داخل الأسرة بعين الاعتبار، كما أنّه لم يفحص تأثير معاني الأمان -بوصفه مفهوماً متعدّد الأبعاد- بالممارسات الاجتماعيّة، وعلاقة ذلك باستراتيجيات المرأة تجاه الميراث، التي اتّضحت، بصورة كبيرة، في سرد المشاركات في هذه الأطروحة.

فقد كانت معاني الأمان التقليديّة في نظر المرأة، فيما مضى، تشمل البعد الماديّ، الذي يحتوي على التّوقّع بتوفير الاحتياجات الأساسيّة، والعلائقيّة، من مثل الزيارات، والهدايا الرّمزيّة، والأمان الاقتصاديّ، وثقة المرأة بحصولها على المال وقت الحاجة، ووجود من سيساعدها عندما يلزم الأمر، فضلاً عن البعد المعنويّ، الذي يشمل النّقة بتأكيد المودّة، والاهتمام، والتّفاعل المرضيّ (Panda 2005)، إلى جانب توفير ما هو غير ملموس، وتقديم المساعدة في أوقات الحاجة: كما في الحصول على وظائف، أو قروض، أو بناء منزل، أو حصاد، أو دعم في الطّموحات السياسيّة، أو الصّراع: قانونيّ، أو ماديّ (Palriwala 1994).

ولكن، تغيّرت الأحوال فيما بعد، وأصبح عدم وفاء الإخوة بالحاجات الماديّة، من باب ما يمكن التّجاوز عنه أحياناً؛ في ظلّ إدراك النّساء الضّغوطات الماديّة، التي ترهق كاهل الإخوة وعائلاتهم، بينما استمرّت النّساء في التّركيز على ذلك البعد المعنويّ، الذي يتمثّل في الأمان العاطفيّ؛ إذ لا يوجد مبرر مقنع في نظرهنّ، لبعد الإخوة العاطفيّ عنهنّ، (وهذا ما أكّده سرد المشاركات في هذه الأطروحة).

وهكذا، فقد تأثّر وضع الإخوة، بوصفهم مصدرراً لأمان المرأة، بجودة العلاقات بين الإخوة والأخوات، ولم يعد (تنازل) النّساء عن حقوقهنّ الإرثيّة، يحقّق لهنّ الأمان الذي يصبون إليه، ويرجونه، وفي المقابل، أصبح الارتباط الرّوحيّ بمثابة ضمان للتّقدّم في السّن، والأمان، والدّعم، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل أخذت بعض النّساء تطالب بالحقوق الإرثيّة لصالح الوحدة الرّوحيّة.

وأما جوزيف (Joseph 1999)؛ فقد طوّرت مفهومي (الارتباط Connectivity)، و(الذات العلائقية Relational self)، اللذين يسمحان برؤية جديدة للتفاعل بين العلائقية والنظام الأبوي؛ إذ ترى الارتباط الأبوي عاملاً، من شأنه تيسير ممارسة السُّلطة الأبوية، عن طريق صياغة ذوات بحدود مائعة، يمكن السيطرة عليها والتحكّم فيها؛ فقد جادلت جوزيف فكرة وجود الحبّ والالتزام العاطفي في هياكل تلك السُّلطة الأبوية، التي تتّضح في ممارسة كبار السنّ (الآباء، والأعمام، والإخوة الأكبر سناً)، والذكور صغار السنّ (الأبناء، وأبناء العمّ)، هيمنتهم وسلطتهم على النساء (الزوجات، والأخوات، والبنات).

ولكن، ممّا تجدر الإشارة إليه، أنّ هذه الأبوية غير معادية للمجتمع؛ إذ ينشأ الإخوة والأخوات على مبدأ الارتباط ببعضهم بعضاً، بل، ورؤية ذواتهم في بعضهم بعضاً، والشعور بأنّهم جزء من الآخرين المهمّين، وأنّ ذواتهم تتسج من خلال علاقات حميمة، تدوم مدى الحياة؛ ما يجعل الأخوات متقبّلة سيطرة الإخوة على الممتلكات، مقابل الأمن، والدعم، والحماية، من جانبهم، وهذا ما تراه جوزيف جانباً آخر من السُّلطة، يزيد من عدم المساواة بين الجنسين (Joseph 1994).

وتشير سعاد جوزيف (Joseph 1996)، إلى أنّ المرأة المتزوجة في السياق العربيّ، تبقى عضواً في المجموعة القرابية للأب، التي تستمرّ في تحمّل مسؤوليتها طيلة حياتها، وأنّ هذه العلاقات الأبوية هي المصدر الأولي للأمن الاقتصاديّ؛ إذ يعدّ الرجال وكبار السنّ مسؤولين مالياً عن النساء وصغار السنّ.

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ جوزيف قد انطلقت من النقطة ذاتها، التي انطلقت منها مورش، من أنّ غالبية النساء المسلمات، لا يطالبن، و/أو لا يحصلن على ميراثهنّ بالكامل، لصالح الإخوة الذكور، وأنّ الأراضي في نظرهنّ تعطى للذكور، بينما تقبل بعض النساء بالميراث؛ تأمينا للمستقبل، في حال اضطررن إلى العودة إلى بيوت آبائهنّ أو إخوتهنّ، في حالات الطلاق أو الترمّل.

فقد افترضت جوزيف، أنّ استمرار عضوية المرأة المتزوجة في المجموعة القرابية للأب؛ تجعل هذه المجموعة مسؤولة عنها طيلة حياتها، وأنّ رفض الميراث ينطلق من عمل النساء على تأمين مستقبلهنّ، في حالة اضطرارهنّ إلى العودة إلى عائلة الولادة، وأنّ التنازل عنه، ينبع من حبّ الإخوة، والارتباط الأبويّ معهم، في إطار المخطوطة الأبوية.

ولكن، ممّا تجدر الإشارة إليه، أنّ التّغيّرات التي طرأت على العائلة وشبكات القرابة، من جهة، وما توصّلت إليه في هذه الدّراسة، من جهة أخرى، يدحض ما تذكره جوزيف، من أنّ المخطوطة القرآنيّة تتبع من الحبّ، (وهذا ما سأعرضه في الفصل الخامس).

وبكلمات أخرى، فإنّني أجادل فكرة المخطوطة القرآنيّة، ومنبعها من منظور تعاقدّي لا من الحبّ؛ إذ يدفع هذا المنظور النّساء إلى التّنازل عن حقوقهنّ الإريثيّة؛ من أجل الحصول على الأمان والدّعم، ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل تستمرّ هؤلاء النّساء في عمليّة التّنازل عن الميراث، والامتثال للمخطوطة القرآنيّة، التي تشكّل القواعد المسؤولّة عن تنظيم العلاقات داخل الأسرة، والقيام بالأدوار القرآنيّة المتوقّعة طالما يقوم الرّجال بما يتوقّع منهم؛ وفي حال إخلالهم بأدوارهم والتزاماتهم، تعدّ النّساء أنفسهنّ في حلّ من التّزاماتهنّ المتعارف عليها وفق المخطوطة القرآنيّة؛ ما يجعل عدم قيام الإخوة بالتّزاماتهم وأدوار القرابة المتوقّعة منهم تجاه الأخوات، سبباً وعاملاً رئيساً في مطالبتهنّ بالميراث.

تأثير التّحوّلات البنيوية والايديولوجية على القرابة والأسرة في السّياق العربيّ

عالجت العديد من الأدبيات تأثير التّحوّلات البنيوية والايديولوجية على الأسرة في السّياق العربيّ؛ فمن ناحية ركّزت بعض الأدبيات على علاقة التّحوّلات البنيوية بالتّحوّلات في المجتمع من ارتفاع التعليم، وانخفاض سن الزواج، والإصلاح القانوني، والتغيّرات التي طرأت على بنية الأسرة وعلاقات القرابة والنظام الأبوي. فيما ركّزت بعض الأدبيات على التغيّرات الأيديولوجيّة للأسرة في السّياق العربيّ، وخطابات الدول، والجماعات الدينيّة، والمنظمات النسوية ودورها في تعزيز الأيديولوجيات المتنافسة حول الأسرة الحديثة والأمة، وظهور تحولات في نماذج الزواج، وأشكال الارتباط الزوجي.

تأثير التحوّلات البنيوية على الأسرة والهويّات الأسرية في السّياق العربيّ

في ضوء مراجعة الأدبيّات المتّصلة بتأثير التحوّلات البنيوية على الأسرة، والهويّات الأسرية، في السّياق العربيّ، يمكن استيضاح التأثيرات الحاصلة على شبكة القرابة، والتّغيّرات الطّائرة عليها، ومدى استمرارية أهميّة هذه العلاقات، وتأثيرها على صلات الإخوة، ونظيرتها بين الأزواج، والهويّات داخل الأسرة.

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ مواقف الأدبيّات حول التحوّلات البنيوية في القرابة والأسرة في العالم العربيّ، قد جاءت متباينة؛ فمن أدبيّات تؤكّد استمرارية بنية القرابة والأسرة، إلى أخرى تؤكّد التّغيير؛ وبينما يُفترض أنّ التحوّل الهيكليّ الأكبر في الاقتصاد، وسياسات الدّولة، وارتفاع مستويات التّعليم، وما إلى ذلك... قد أدّى إلى تغيّرات في هياكل الأسرة والقرابة، فإنّ هناك حجة مفادها أنّ الأقارب الممتدّين والأسرة، لا يزالان مهمّين للغاية، وبخاصّة للنساء.

فقد أكّد (Nicholas Hopkins 2003)، في كتابه (العائلة العربية الجديدة)، أنّ العائلة العربية تمرّ بمرحلة انتقاليّة؛ بسبب التّغيير الهيكليّ؛ إذ إنّ التّغيّرات الاقتصاديّة والديموغرافيّة، من مثل ارتفاع سنّ الزّواج للرجال، وزيادة أعداد النّساء العازبات، والتحوّلات في المستوى التّعليميّ والأنماط المهنيّة، قد أثّرت على سلوك الأفراد في الأسرة الممتدّة، ونظيرتها المعيشيّة، والزّوجين؛ ما يفسّر ظهور أشكال جديدة من هاتين الأسرتين، تشتمل على أنماط متغيّرة من العلاقات الثّنائية، ومزيج من القيم والتّفاهات والسلوكيّات، التي تصنع مجتمعاً جديداً، يعد بإحداث تغيّرات في الخيارات في إطار الأسرة، والأسرة المعيشيّة، وعلاقات الأزواج.

وتُظهر فصول كتاب (Hopkins 2003)، التّغيّرات التي طرأت على زواج الأقارب، وازدياد الزّواج الحميم، وانخفاض معدّل المواليد، والانتقال البطيء من الأسرة الممتدّة إلى الأسرة النوويّة،... إلخ، في بعض مناطق الشّرق الأوسط وشمال إفريقيا، فضلاً عن التأكيد على استمرار علاقات القرابة الأوسع، ودور الأسرة الممتدّة والنّويّة في استنساخ الأشكال الاجتماعيّة والثّقافيّة، واستمرار الزّواج بوصفه مشروعاً عائلياً، وعدم التّغيير في أدوار المرأة فيه.

والأمر نفسه يمكن أن يقال عن Valentine Moghadam (2004)، التي حدّدت سلسلة من التغيّرات في الهياكل الاجتماعية الناتجة عن التصنيع، وتعديل أنظمة الدولة في الشرق الأوسط، منذ السّتينيات، من مثل ارتفاع التّعليم، وانخفاض سنّ الزّواج، والإصلاح القانوني، والتّعليم الشّامل، والتّوظيف، وما إلى ذلك.

لكنّها، توكّد في الوقت نفسه، أنّه على الرّغم من أنّ السّلطة الأبويّة في الشرق الأوسط، قد تكون في أزمة؛ للتّحوّل من وحدة الأسرة الممتدّة المميّزة للأبويّة الكلاسيكيّة، إلى الأسرة النيوبرتوريّة، إلّا أنّ الرّوابط الأسريّة لا تزال مهمّة؛ كيف لا، والعقد الأبويّ بين الجنسين لا يزال قائماً، وإن كان من المحتمل تقويضه في السّنوات القادمة؛ وفق التّغييرات الاقتصادية، والعمل الجماعيّ للمرأة، المترافق مع انخفاض الخصوبة، والتّغييرات في نمط الأسرة؟!.

وهكذا، كان تركيز (Moghadam 2004)، بصورة خاصّة، على التّغير والاستمراريّة في النّظام الأبويّ، وليس التّغييرات في القرابة والعائلة، وهو ما يدعم وجهة نظر (Kathryn Yount 2008)، التي أشارت إلى أنّ المراجعة السّريعة للأدبيّات السّوسولوجيّة الغربيّة، من النّصف الثّاني، من القرن العشرين، تكشف الاهتمام الضّئيل بالأسرة، والتّغير الاجتماعيّ، بوصفهما من الموضوعات المشتركة، بين شمال إفريقيا، والشرق الأوسط.

ومن جهة أخرى، تصرّ الدّراسات الأنثروبولوجيّة على استمرار أهميّة القرابة والعائلة، في حياة الرّجال والنّساء في الوقت الرّاهن، وتجادل Soraya Tremayne (2017) فكرة ازدياد أهميّة القرابة والعائلة في الحياة؛ بإحياء ممارسات القرابة القديمة، وتغلغلها في مؤسّسات المجتمع كلّها تقريباً، وبقاء القرابة إحدى أكثر المؤسّسات ثباتاً ومحوريّة لاستقرار المجتمع، على الرّغم من التّحوّلات الاقتصاديّة الرّئيسة في ظلّ العولمة والحدّات؛ وبخاصّة أنّ (Tremayne 2017)، ترى القرابة سائدة في المستقبل المنظور، بغضّ النّظر عن الشّكل الذي ستظهر فيه؛ ذلك أنّها بمثابة بوصلة في المجتمعات، تظهر لهم المسار الصّحيح.

وفيما يتّصل بمجال تأثير الهجرة، جادل كلّ من Diane Singerman & Homa Hoodfar (1996)، في سياق النيولبراليّة الاقتصاديّة وسياسات الدولة في مصر، و Rachel Newcomb (2007) في المغرب، فكرة استمرار أهميّة القرابة، وإن كانت طريقة تصوير الرّجال والنّساء، في العائلات والمجتمعات، وممارستهم لها، قد تغيّرت؛ بسبب التّحوّلات

الاقتصادية الكبيرة، من جهة، والحدّات، من جهة أخرى؛ إذ أكّدت Hoodfar (1993)، أنّ هجرة العمّال الذّكور إلى دول الخليج، وتولي النّساء عديداً من مهامّ الأزواج، والالتزامات المتّصلة بالميزانية والأسرة، وعدم قدرة الرّجال على تحمّل التزاماتهم التقليديّة والدينيّة تجاه أسر الولادة، قد فرضت على النّساء تطوير مهارات جديدة، وتدعيم شبكاتهنّ الاجتماعيّة، التي اكتسبت مكانة بارزة في حياة معظم الأسر المعيشيّة؛ من أجل القيام بأعباء الأسرة وحمايتها؛ ما يفسّر امتداد هذه الشّبكات الاجتماعيّة؛ لتشمل الجيران، الذين تجدهم المرأة بدلاً للأقارب الذين يسكنون بعيداً، وتحوّل إليهم للمساعدة في الأزمات.

وتؤكّد Hoodfar (1993)، من جهة أخرى، أنّ هذه الشّبكات، قد عوّضت عن استبعاد الفئات منخفضة الدّخل من المؤسّسات الماليّة الرّسميّة؛ إذ تبادل النّاس الأموال، انطلاقاً من سمعتهم وعلاقاتهم، ودعموا بعضهم بعضاً في الوقت ذاته.

كما تشير Hoodfar (1993) إلى أنّ الجيران في نظر سكّان الحضر، قد أصبحوا -في الغالب- يحوّلون محلّ الأقارب، حتّى في الرّواج؛ ففي الوقت الذي يعدّ فيه زواج أبناء العمومة ظاهرة ذات دلالة إحصائيّة في القاهرة، فإنّ النّاس يجدون نوعاً من الضّمّانات مدى الحياة، في العلاقات القائمة على أساس القرب.

ومع دخول عدد أكبر من النّساء المجال العامّ؛ لأسباب اقتصاديّة وأخرى تعليميّة، فإنّ Newcomb (2007) تتفق مع اتّساع إمكانيّات الشّبكات الاجتماعيّة للنّساء، التي ظلّت شكلاً مهمّاً من أشكال الدّعم الاقتصاديّ والاجتماعيّ، في منطقة الشّرق الأوسط وشمال إفريقيا، وتؤكّد في الوقت نفسه، تغيّر محتوى القرابة؛ لتشمل الأقارب وغيرهم؛ فازدياد الوصول إلى الملكيّة والوظيفة، قد جعل النّساء يتمتّعن بميزة على الأقارب الذّكور، ممّن يعتمدون على الآخرين؛ للحصول على الدّعم الماليّ في المواقف العديدة، وفضلاً عن ذلك، فإنّ التّغيّرات الديموغرافيّة، قد غيرت المحتوى المحدّد لهذه العلاقات؛ إذ أصبحت غالبية الأسر المعيشيّة نوويّة، تقوم فيها النّساء بدور اقتصاديّ مهمّ.

وبكلمات أخرى، بيّنت الأدبيّات السّابقة التّغيّرات الهيكلية، التي أثّرت على الأسرة العربيّة، كما في ظهور أشكال جديدة من الأسرة، والأسرة المعيشيّة، وتغيّر أنماط العلاقات الثّنائية؛ ما قد يؤدي إلى تغيّر في الخيارات الأسريّة، من جهة، وعلاقات الأزواج، من جهة أخرى.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنني أتفق مع Moghadam (2004) التي ترى أن الروابط الأسرية لا تزال مهمة، وأن العقد الأبوي بين الجنسين، الذي لا يزال قائماً، قد يجري تقويضه في السنوات القادمة، وإن كانت Moghadam (2004) قد أهملت البحث في تغيير العلاقات في شبكة الأقارب وداخل الأسرة، وعلاقته بتقويض العقد الأبوي بين الجنسين.

وفي المقابل، فإنني أختلف مع Tremayne (2017) فيما يتصل بازدياد أهمية القرابة والعائلة في الحياة، وبخاصة للنساء، وأجادل فكرة استمرار ممارسات القرابة التقليدية المؤسسة على النظام الأبوي، وتغلغلها وحدها، إضافة إلى أن الممارسات الحالية لشبكة الأقارب، والأدوار السلبية والمتناقضة، التي تقوم بها في نزاعات الميراث بخاصة، قد أفقدتها دورها وأهميتها في حياة المرأة بوصفها نظام أمان.

وأما (Singerman & Hoodfar 1996)، و (Newcomb 2007)؛ فأنا أتفق معهما، فيما يتصل باختلاف الطريقة، التي تصوّر بها القرابة وتمارس، وإن كانت مثل هذه الأدبيات، قد أهملت البحث في كيفية تأثير عدم قدرة شبكات القرابة على الوفاء بالتزامات القرابة وأدوارها، وتأثرها بعلاقات الارتباط الزوجي؛ وكيفية توجه النساء إلى الزوج، بصورة أساسية؛ للمساعدة في الأزمات، وتوفير الأمان والدعم، في ظلّ ابتعاد الإخوة وسوء العلاقات معهم، وهذا ما يشكل محورياً أساسياً في أطروحتي.

تأثير التحولات الأيديولوجية على الأسرة والهويات الأسرية في السياق العربي

أسعى -من خلال مراجعة الأدبيات المتصلة بتأثير التحولات الأيديولوجية على الأسرة في السياق العربي- إلى استيضاح التأثيرات الحاصلة على العلاقات والهويات داخل الأسرة؛ فالتغير في الهويات والعلاقات الاجتماعية، ينبغي فهمه بالاقتران مع الجوانب الأيديولوجية، من الأفكار، والمعتقدات، والمعاني، والقيم، التي تتأثر بالممارسات الثقافية، والأيديولوجية، والعلاقات الاجتماعية، وتستجيب لها.

وأما الأسرة؛ فإنّ Kathryn Yount & Hoda Rashad (2011)، يؤكّدان محدودية الأدبيات المتوافرة حول التغيرات الأيديولوجية للأسرة، في السياق المعاصر في الشرق الأوسط، وميلها إلى التركيز، بصورة ضيقة، على جوانب مختارة من الحياة الأسرية، من مثل السلوكيات المتصلة بالإنجاب، وحجم الأسرة، والعلاقات الثنائية داخل مجموعات القرابة، (الزوج/الزوجة، الأم/الطفل)، وإقامة الزواج وهدمه، وطبيعة العلاقات بين الزوجين، ولعلّ التفسير الأبرز لهذه التحولات، ما تمثّل في التصنيع، وعملية التحضر، وتوسّع التعليم، ونموّ سلطة الدولة، وصعود الديمقراطية.

ولكن، ممّا تجدر الإشارة إليه، أنّ كتاب (Yount & Rashad 2011)، قد أوضح الفاعلين الرئيسيين، من مثل الدول، والجماعات الدينية، والمنظمات النسوية، بوصفها قوى فكرية معقدة ومتقاطعة ومتنافسة، قد عززت الأساطير المتنافسة حول الأسرة الحديثة والأمة، كما أكد أنّ الاستجابات الشخصية للأفراد العاديين، فيما يتصل بقبول الأساطير التتموية المتصلة بالأسرة وتكييفها، ورفضها، تحدث في مواجهة الخطابات المتنافسة حول الأسرة والمجتمع، في إطار الفرص والقيود المحلية لتأييد الأنواع المتنافسة؛ ما يؤدي إلى اختلاف مسارات اعتماد هذه المثل التتموية، ومقاومتها، ورفضها، بوصفها جزءاً من التجربة التاريخية للدول، ومن ثمّ نشوء هيكلية معيارية مختلفة، حول الأسرة والمجتمع.

ومع ذلك، لا بدّ من الإقرار بوجود أدب أنثروبولوجي متزايد، يركّز على التغيرات في الزواج، والهويات الجديدة بين الجنسين، والتحوّلات في أعراف الزواج، من تلك الالتزامات القرابية الهرمية المقيدة، إلى النماذج الجديدة للزواج، التي يتطلّع إليها الرجال والنساء، على حدّ سواء؛ كيف لا، وهم يسعون نحو نماذج مؤسّسة على الارتباط الحميم بين الزوجين، ممّا يرتبط بالتحوّلات الثقافية الأوسع، والاستقلال الكبير عن سلطة الأسرة الأبوية، واختيار شريك الزواج، الذي أصبح في كثير من الأحيان، يُرى خياراً فردياً للشخص، واتفاقاً تعاقدياً بين شخصين، أكثر من كونه تحالفاً بين عائلتين!؟

ويمكن تقسيم هذه الأدبيات إلى محورين رئيسيين، أمّ الأول؛ فيركّز على زواج الحبّ، مقابل النظام الأبوي (Norbakk 1996; Inhorn & Wentzell 2011; Inhorn 2014)، بينما يركّز المحور الآخر على دور علاقات القرابة، في التحوّل إلى زواج الحبّ (Adely 2016; Kreill 2016; Fortier, Kreill, Aymon and Maffi 2016).

فقد ركزت Marcia Inhorn (1996)، على الهويات الزوجية الجديدة في الشرق الأوسط، بوصفها هويات ناشئة في تسعينيات القرن الماضي، إلى جانب الأيديولوجيات الزوجية الجديدة، والأفكار الجديدة ذات الصلة بأن يكون الشخص زوجاً أو زوجة، واختارت مفهوم (الارتباط الزوجي)؛ لتفسير اختلاف حقيقة علاقات الرجال العرب، ومشاعرهم العميقة، من مثل المودة والرعاية، في العلاقات الأسرية، عن الصور النمطية للعلاقات، ووظفت هذا الارتباط في الوحدة الزوجية في علاقة الزوج والزوجة، بما يحمله من معنى الإحساس بالاعتناء، والمحبة، والارتباط، في الوحدة الزوجية، والرغبة في العيش في مساكن عائلية نووية مع زوجاتهم وأطفالهم، والارتباط بالأسرة الممتدة، على نحو قليل، وتحمل الزوجات، التي تختلف عن النموذج الاجتماعي المثالي، والتغاضي عن الفشل المعياري، في سبيل استمرار علاقة المحبة الداعمة (Inhorn & Wentzell 2011).

ولاحقاً، حاولت Mari Norbakk (2014)، ربط مفهوم (Inhorn) للارتباط الزوجي، بمجادلة ليلي أبو لغد، في عملها مع نساء البدو في الصحراء الغربية في مصر (Abu Lughod 1986)؛ وأن الحب/الارتباط الزوجي، يسهم في تغيير البنية الأبوية؛ فقد جادلت أبو لغد فكرة ترى فيها أن قلة الارتباط والتضامن في الوحدة الزوجية، التي تسهم فيها البنية الأبوية، تعزز البنية الأبوية، وتضفي عليها الشرعية؛ ما يجعل تلك البنية، تعمل على تجنب حميمية العلاقة بين الزوجين، وعدم إظهارها في الأماكن العامة، وتؤكد، في الوقت ذاته، على التضامن بصورة أساسية، بين نسب الفرد ونسبه الأبوي.

ويمكن القول: إن (Norbakk 2014)، قد استندت في مجادلتها، على فكرة إسهام الارتباط الزوجي في تغيير النظام الأبوي، وإعادة صياغته، وبخاصة في ظلّ تغيير أنماط الحياة، من حيث سكن الأزواج الشباب في أحياء جديدة، دون ارتباط بالأسرة، والضغط المتزايد؛ للحصول على دخل مزدوج داخل الأسرة، واعتماد الشركاء بصورة متزايدة، على بعضهم بعضاً؛ من أجل الدعم والتعاون، حتى بات التركيز على الوحدة الزوجية، بعيداً عن الإخوة؛ ما جعل الارتباط بين الأزواج أكثر أهمية من الارتباط مع الإخوة.

ولكن، يبدو أنّ هذه الأدبيات، إنّما تركز على زواج الحب، مقابل النظام الأبوي، ولا تركز كثيراً على علاقات القرابة، على الرغم من الأهمية الكبيرة لشبكات القرابة في الأسر العربية؛ كيف لا، وهي سبيل الأفراد والأسر؛ للوصول إلى رأس المال

الاجتماعي (Barber 2001 cited in Oghia 2014)؛ الذي يشمل الموارد المحتملة أو الفعلية المتاحة جميعها، مما ترتبط بشبكة مشتركة بين الأفراد (Bourdeau 1986).

فقد أكد (Goode 1959 cited in Oghia 2014)، على أهمية الاستثمار العائلي في اختيار شريكة الحياة في الأسر العربية، وارتباطه بإدامة الوضع الاجتماعي، والتقسيم الطبقي، وإنشاء علاقة مع خط قرابة آخر، فضلاً عن الدور المهم الذي تؤديه شبكات القرابة في حياة الأفراد والأسر؛ للوصول إلى رأس المال الاجتماعي، من جهة، ودعم الروابط والمصالح الأسرية، من جهة أخرى، إضافة إلى المحافظة على الملكية الخاصة، من خلال الميراث، والتنشئة الاجتماعية، وتحقيق أهداف أخرى، تتجاوز سعادة الفرد لضمان المصالح المجتمعية؛ إذ يكون الاختيار الفردي، في إطار هذا الخطاب محدوداً، بلا أهمية تذكر، في ظل خدمة صالح الأسرة، وأما الانحراف عن هذه القواعد؛ فقد يؤدي إلى عواقب وخيمة، على كل من الفرد والأسرة.

وقد أكدت بعض الأدبيات، التي فحصت تشكّل الزواج عبر أيديولوجيات الحب الجديدة، وظهور الأشكال الجديدة من العلاقات الزوجية في ذلك السياق، الذي يبقى فيه الاعتماد المادي على الأقارب مهماً (Adely 2016; Kreill 2016; Kreill, Aymon, Fortier, and Maffi 2016; Allouche 2019)، في إطار تفاوض الأفراد/الأزواج بين هاتين القوتين المتناقضتين، والوصول إلى حلول وسطية معقولة، تتراوح ما بين التوافق الاجتماعي، والرغبات الفردية، مع الأخذ بعين الاعتبار، أنّ التزامات الزوجين العاطفية، لا يمكنها تعطيل القيم الأبوية بالكامل، وهذا ما تستكشفه (Adely 2016)، في دراستها في الأردن، التي تعدّ معايير التوافق/الانسجام وسيلة تسمح بترشيد اختيار شركاء الزواج، بما فيها من انتماء ديني وطبقة، فضلاً عن الرغبة في التفاهم المتبادل.

وفي المقابل، فإنّ Michael Oghia (2015)، الذي استهدف طلبة الجامعة الأميركية في بيروت، عام 2011م؛ قد توصل إلى أنّ الحبّ، وفق (Oghia 2014)، ما هو إلا ساحة معركة نشطة، تجتمع فيها قوى الحداثة، والفردانية، والعولمة؛ إذ ربط المشاركون في الدراسة -ممن يعرفون القوى الموجودة، ويعترفون بها- الحبّ بمفاهيم ثقافية غربية، مثل الفردانية، وعكسوا الخطابات المعولمة، التي كانت تصل إليهم من خلال وسائل الإعلام، في ظلّ نظرتهم المتزايدة للزواج، بوصفه خياراً

فردياً لا يعتمد على موافقة الوالدين، وأمّا الحبّ في نظرهم؛ فقد بات متحدّياً الخطاب المهيمن للأبويّة، بصورة مباشرة، من خلال تسهيل تمرّد الفرد ضدّ الأعراف والقيم المجتمعيّة.

وهكذا، فقد اشتملت التحوّلات البنيويّة، التي طرأت على الأسرة العربيّة، ظهور تحولات في نماذج الزّواج، وفي الوقت الذي انصبّ فيه تركيز (Inhorn 1996)، على الهويّات الزّوجيّة الجديدة للرجال ومشاعرهم في العلاقات الأسريّة، أغفلت توظيف مفهوم الارتباط الزّوجي، في إطار النّساء، وابتعادهنّ عن الصّور النمطيّة، وتحمل الزّيجات، التي تختلف عن النّمودج الاجتماعيّ المثاليّ، كما تجاهلت وجود رابطة زوجيّة، تشتمل على الشّؤون المتّصلة بالشّراكة في الزّواج، والوكالة فيه، بوصفه مشروعاً مشتركاً، وليس مجرد ارتباط عاطفيّ، ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنها لم تفحص العلاقة بين ضعف علاقات الارتباط الأبويّ وقوّة الارتباط الزّوجي، على الرّغم من تأكيد بعض الأدبيات تأثير كلّ من الهويّات الزّوجيّة الجديدة، والارتباط الأبويّ على النّظام الأبويّ، وإضعافه.

ولكن، ممّا تجدر الإشارة إليه، أنّه على الرّغم من استمرار أهمّيّة شبكات القرابة في الزّواج، وبخاصّة في السّياق، الذي يكون فيه الاعتماد الماديّ على الأقارب مهمّاً، إلّا أنّ غالبيّة الأدبيّات، كانت تهمل التّركيز على العلاقات داخل الأسرة، أو تتجاهل قيمته في أدوار شبكات القرابة، في الوقت الذي تعدّ فيه العلاقات مهمّة، لا فرق في ذلك إن كانت داخل الأسرة، أو قائمة بين شبكات القرابة؛ إذ ينفّوض الأزواج، ويحاولون الوصول إلى حلول وسطية، تتراوح ما بين التّوافق الاجتماعيّ، من جهة، والرّغبات الفرديّة، من جهة أخرى، كما جاء في (Adely 2016; Kreill 2016; Kreill, Aymon 2016, Fortier 2016, and Maffi; Allouche 2019).

تأثير التحوّلات البنيويّة والأيدولوجيّة على القرابة والأسرة في السّياق الفلسطينيّ

تولي الأدبيّات، التي درست التحوّلات البنيويّة على القرابة والأسرة في السّياق الفلسطينيّ، اهتماماً كبيراً بدراسة تغيّر بنية الأسرة في سياق تأثير الاحتلال الإسرائيليّ، عبر تركيزها على بحث كيفية تكيف الأسر مع ظروف الصّراع المستمرّ، من

جهة، والأزمة الاقتصادية، من جهة أخرى، وبينما تفتقر الأدبيات المتصلة بالتحوّلات الأيديولوجية، في إطار الأسرة في السياق الفلسطيني، إلى دراسة التغيّر في الهويّات الأسرية، والأيديولوجيات ذات الصلة بالأمومة والزواج، فإنّها تركّز على سياق الاحتلال، وتشكيل الهويّات والأيديولوجيات العائليّة.

تأثير التحوّلات البنيويّة على القرابة والأسرة في السياق الفلسطينيّ

أسعى الى استيضاح التأثيرات الحاصلة على العلاقات والهويّات داخل الأسرة الفلسطينية، ومدى تأثير هذه التغيّرات على المخطوطة القرابية التقليديّة؛ ووسيلتي الأولى في ذلك، إنّما تكمن في مراجعة الأدبيات المتصلة بتأثير التحوّلات البنيويّة على الأسرة في السياق الفلسطينيّ.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، أنّه على الرّغم من الافتراضات الشائعة حول أهميّة الأسرة في المجتمع الفلسطينيّ، إلّا أنّه لا يوجد في الواقع، سوى عدد قليل من الدّراسات العلميّة حول هذا الموضوع؛ بسبب الوضع الفلسطينيّ بعد النكبة الفلسطينية عام 1948م، والتشنتّ القسريّ للعائلات الفلسطينية، في مجموعة متنوّعة من السياقات المختلفة (Abu Nahleh & Johnson 2004).

ففي الوقت الذي ركّزت فيه معظم الأدبيات المتصلة بالتغيّرات في الأسرة والقرابة، في سياق الشرق الأوسط، على التحوّلات البنيويّة، وبخاصّة النّحوّل الاقتصاديّ، أو سياسات الدولة، فإنّ الأدبيات المتصلة بفلسطين، قد ركّزت على تغيّر الهياكل الأسريّة، في سياق تأثير الاحتلال الإسرائيليّ والعنف، وأظهرت كيف تكيفت تلك العائلات مع ظروف الصّراع المستمرّ، والأزمة الاقتصادية.

والأمر اللافت للانتباه، أنّ الأدبيات الخاصة بفلسطين، التي اهتمت بدراسة التحوّل البنيويّ للأسرة، قد ركّزت، بصورة أكبر، على تغيّر العلاقات بين الجنسين، وكيف جرى تشكيل هذه العلاقات من خلال السياق الاستعماريّ/الاحتلال، لكنّها، لم تكن تتعامل -في الغالب- مع الأسرة بوصفها وحدة تحليل، على الرّغم من أنّ تركيزها كان غالباً ما ينصبّ على النساء؛ كيف لا، وتركيزها الرّئيس على تغيّر أدوار النساء، يليه بحث التغيّرات في الهياكل الأسريّة والقرابة؟! إذ يستخلص التغيّر في أدوار

المرأة في الأدبيات الفلسطينية، من السياق الأسري عادةً، عبر دراسة الكيفية، التي تؤدي بها الآثار الهيكلية للاحتلال، (بما فيها الاقتصادية)، أو المشاركة السياسية للمرأة (بما فيها الحركة النسائية والأحزاب السياسية)، إلى مزيد من المساواة في أدوار الجنسين في المجتمع بعامّة، دون أدنى تركيز على التغيرات داخل الأسرة.

وهكذا، يمكن تصنيف الدراسات القليلة، التي تركز على التحوّلات البنوية في الأسرة وعلاقات القرابة، وفق تركيزها، إلى ثلاث مجموعات، أما الأولى؛ فتركز على هيكل الأسرة الممتدة، وأهميّة الحمل، منذ مطلع القرن العشرين، وحتى نهاية الستينيات، فيما تركز المجموعة الثانية على الفترة الممتدة منذ سبعينيات القرن الماضي تقريباً، حتى الانتفاضة الثانية، عام 2000م، التي امتازت بهيمنة الأسرة النووية، والاعتماد على الزوج المعيل، وأما المجموعة الثالثة؛ فتركز على فترة ما بعد الانتفاضة الثانية، عام 2000م، المعروفة بوجود أزمة في العقد الزوجي.

وفي ضوء هذه الأدبيات، يمكن بناء لمحة تاريخية عن التغيرات الهيكلية في السياق الفلسطيني:

التغيرات البنوية فترة ما قبل 1967م: الحمله وهيكل الأسرة الممتدة

ركزت المجموعة الأولى من الأدبيات (Moors 1999, 1995; Taraki 1997; Rothenberg 2017, 1999; Al Haj 1989)، على بنية الأسرة الأبوية الزراعية الممتدة، التي تتسجم في علاقات القرابة الأوسع (الحمله)، كما بينت أدوار علاقات القرابة، وطبيعة الزواج، والعلاقة بين الأزواج، منذ مطلع القرن العشرين، إلى خمسينيات القرن الماضي، ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ الجزء الأكبر من الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية للعرب في إسرائيل، قد خصّص للبنية الاجتماعية القروية التقليدية، ودور علاقات القرابة وبنيتها، على وجه التحديد، وفي الوقت الذي لم تركز فيه الأدبيات العربية على الحمله، فإنّه يتّضح من الأدبيات، التي عالجت هذه الفترة، تركيزها الشديد على الحمله، بوصفها هيكلًا لعلاقات القرابة في فلسطين.

وها هو (Robinson 2008)، يشير إلى الحمله، بوصفها أحد أنواع الهياكل العائلية، التي يمتاز بها المجتمع الفلسطيني، في الضفة الغربية وقطاع غزة، ويوضح أنّها تتألف من عائلات ممتدة عديدة، تدعي أصلاً مشتركاً، وترتبط بخطّ

الأب من الذكور؛ إذ تشمل كل عائلة ممتدة الذكر الأول والثاني، وأبناء العم، والنساء اللاتي يتزوجن في العائلة، وأطفالهم، وأما غيرهن من الإناث، اللواتي يتزوجن خارج الحمولة وأطفالهن؛ فينتمنون إلى حمولة أخرى.

وفضلاً عن ذلك، فإن (Robinson 2008)، يؤكد أن الحمولة تخدم وظائف متعددة؛ فهي مصدر لأمن الفرد والأسرة، وهي الأداة المنظمة لزراعة الأراضي المشتركة (الأرض المشاع)؛ وبخاصة أن الحمائل تعتمد على الفلاحين، وتنتقاسم مسؤوليات زراعة معظم الأراضي الخصبة، فضلاً عن تشكيل تلك الحمائل شبكة موثوقة للمناسبات الاجتماعية جميعها، وتوفير مصدر مهم للزواج؛ كيف لا، ونصف الزيجات هي لأبناء العم؟!

ولكن، لا بد من الإشارة إلى أن الدور الذي تؤديه الحمولة في الحياة السياسية للقرية، يختلف من فترة إلى أخرى؛ بسبب مجموعة من العوامل: الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية المترابطة؛ ما يفسر التقسيم الذي اتبعه أبنر كوهين (Cohen 1977 cited in Nakhleh 1959)، وفق الفترة التاريخية، التي قادت إلى إحياء الحمولة، محدداً إياها ب: فترة حكم العثمانيين (فترة الملكية المشتركة)، وفترة الانتداب، وفترة الخمسينيات؛ إذ أدت الحمولة أدواراً مركزية في حياة الفلاحين عندما كانت فلسطين تحت الحكم العثماني، كما شكّلت الخطوط، التي جرى بموجبها (الانقسام السائد) في القرية، في المجالين: الاقتصادي، والاجتماعي، وإلى جانب ذلك، وفرت أساس التنظيم السياسي في القرية.

ومع ظهور الانتداب، فقدت الحمولة قاعدتها الاقتصادية وقوتها الاجتماعية، وتضاءلت أهميتها، بوصفها تنظيمياً سياسياً؛ إذ فقد الفلاحون الأرض، وتحولت نسبة كبيرة من العقارات المشتركة إلى ملكية خاصة، كما أضعف التنظيم القومي الحمولة؛ من خلال إنشاء الجمعيات الوطنية.

وأما فترة الخمسينيات؛ فقد شهدت إحياء نشاط الحمولة في مختلف مجالات العمل السياسي، والسيطرة على حركة المرأة في الزواج، والتركيز على معايير الأبوية، إلخ...؛ نتيجة التغيرات في سياسة الحكومة الإسرائيلية، وتأسيس نظام المجالس القروية، التي عززت أدوار الحمولة الكبيرة والقوية في حياة القرية، إلى جانب تعزيز أدوار الحمائل الصغيرة، عبر السماح لكل واحد من الحمولة بالحكم في القرية.

وتأتي (الأسرة الممتدة) في المرتبة الثانية، بعد الحمولة، في التنظيم الاجتماعي في المجتمع الفلسطيني، ومما يميز هذا النوع من الأسر في مجتمعنا، أنها عائلة أبوية، تتكون من ثلاثة أجيال، فضلاً عن كونها الأساس في الدعم الاجتماعي، كما في مجتمعات العالم الثالث، التي لا توفر الحماية الاجتماعية الكافية (Taraki 1997).

وقد عرّف الحاج (Al-Haj 1989)، العائلة الممتدة بأنها العائلة التي تشمل في العادة ثلاثة أجيال: الأب، والأم، وأبناءهم المتزوجين وزوجاتهم وأطفالهم، وأبناءهم وبناتهم غير المتزوجين، وقد تشمل أحياناً العمّ والعمّة غير المتزوجين، والجدّ والجدّة، إلخ...

وتعدّ الأسرة ممتدة؛ إذا كان أعضاؤها يحققون أحد الشروط الآتية: الإقامة المشتركة، والوحدة الاستهلاكية، و/أو وحدة الإنتاج، والمسؤولية عن رفاة أعضاء الأسرة، بوصفهم من المكونات الأساسية للأسرة الممتدة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ الأسرة الممتدة تمتاز بنسق من الواجبات والالتزامات المطلوبة من أعضائها، كالمشاركة المعنوية والمادية في الأفراح والأتراح، والتّزاور بين الأقرباء، وبخاصّة في الأعياد والمناسبات الدينية، ونصرة الأقارب في حال حصول اعتداء عليهم (سرحان 2005م)، فضلاً عن ذلك، فإنّ الأسرة المعيشية الممتدة الفلاحية الأبوية، تمتاز بسلطة معقولة للرجال الكبار على أفراد الأسرة، والنساء الكبيرات على النساء الأصغر، وبخاصّة الحموات على زوجات الأبناء (Taraki 1997).

وعلى الرّغم من أنّ تركيز (Moors 1989) الرّئيس، قد كان على التّحوّلات في وصول المرأة إلى الملكية، إلا أنّ عملها يعدّ العمل الرّئيس، الذي يحاول التّعامل مع الأسرة الممتدة القائمة على القرابة؛ فقد بيّنت (Moors 1995; 1989) الأهميّة الخاصّة التي تتمتع بها، إلى جانب هياكل القرابة في فلسطين في فترة الانتداب، حين كانت الأسر توجّه إنتاجها نحو العيش، في سياق كانت فيه الملكية المنتجة (من مثل الوصول إلى الأراضي، والنّروة الحيوانية)، مركزية في التنظيم الاجتماعي، وكان ينظر إلى النساء العاملات في الأرض بأنهنّ منتجات.

وقد أوضحت (Granqvist) كيفيّة تأثير رغبة العائلات الرّاعية في الحفاظ على الممتلكات، وعدم دفع المهور، على تفضيل زواج أبناء العمومة؛ فبقدر ما كان الرّواج مهماً للرّوجين، كان مهماً لارتباط العائلتين، وهذا ما اتّفق عليه روزنفيلد

(Rosenfeld 1957 cited in Nakhleh 1977)، في تفسير زواج الأقارب، بوصفه نوعاً من التضامن الداخلي لمجموعة القرابة.

وأما روزنفيلد (Rosenfeld 1960 cited in Nakhleh 1977)؛ فقد اهتم بالوضع التقليدي والمتغير للمرأة القروية العربية؛ حين أوضح أنّ حماية الأقارب والأسرة أساسية لوجود المرأة، وفقدانها يعني تركها معرضة للخطر أمام المجتمع، وأنّ المرأة تتمتع بحقوق الأقارب فقط، عندما تتخلّى عن حقوقها في الملكية؛ ما يعني اعتماد النساء على الأقارب؛ لا لشيء سوى أنّهنّ يُحرمن -تقليدياً- من السيطرة على الممتلكات.

وبكلمات أخرى، يتّضح من الأدبيات، التي تناولت هذه الفترة، أنّ الأسرة الفلسطينية، كانت أبوية زراعية ممتدة، تتسجم مع الحمولة وتندمج فيها، مع الأخذ بعين الاعتبار، أنّ أهميّة الأسرة الممتدة في فلسطين، قد ارتبطت بسياق مركزية الملكية الإنتاجية للتنظيم الاجتماعي؛ ما كان له أثر مهمّ في ظاهرة الزواج المبكر، من جهة، وتفضيل زواج أبناء العمومة، من جهة أخرى.

وعلى الرّغم من أنّ الحمولة تخدم وظائف متعدّدة، من مثل توفيرها مصدراً للزواج، إلّا أنّ الأدبيات، التي ركّزت على الحمولة الفلسطينية، والعائلة الممتدة، أو العشيرة، في هذه الفترة، قد أغفلت -في الغالب- حياة المرأة الفلسطينية، وممارسات النساء، ولم تربط قضية الميراث بالتحوّلات البنيوية، التي طرأت على المجتمع الفلسطيني، أو كيفية تعامل النساء معها.

ولكن، ممّا ينبغي التنبّه إليه، أنّ هنري روزنفيلد (Rosenfeld 1960 cited in Nakhleh 1977)، الذي يُعدّ من أصحاب الأدبيات القديمة، يرى أنّ المرأة في السياق الفلسطيني، كانت تعتمد على الأقارب، غير أنّ التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية، قد أدت إلى تحوّلات في ذلك الاعتماد، وانتقاله من الأقارب إلى الأزواج، وفي الوقت ذاته، تغيّرت معاني الحماية التي يقدّمها الأقارب والأسرة، كما تغيّرت أهميّتها للمرأة؛ إذ لم يعد فقدان هذه الحماية سبباً في تعريض المرأة للخطر، كما كان عليه الوضع في السابق.

التغيرات البنيوية في الفترة ما بين 1967م-2000م: الانتقال نحو هيمنة الأسرة النووية والاعتماد على الزوج المعيل

يتناول القسم الثاني من الأدبيات الفترة الممتدة بين سبعينيات القرن الماضي تقريباً، حتى الانتفاضة الثانية، عام 2000م، وتشير هذه الأدبيات إلى هيمنة الأسرة النووية في هذه الفترة، واعتماد الزوج والزوجة على الزوج المعيل، أكثر من الاعتماد على الأقارب، (Moors 1989, 1995; Kanaaneh & Ashrawi 2010; Rothenberg 2017; Taraki, 1997)، ويبدو أن الأدبيات العديدة، قد اعتمدت على مقارنة الاقتصاد السياسي؛ ما يفسر دراستها التغيرات في السياقات: السياسية، والاقتصادية، والتاريخية، لقرى معينة (Tamari 1981; Escribano & El-Joubeh 1981).

فقد حظيت حركة قوة العمل في إسرائيل ودول الخليج، في السبعينيات، وحتى أواسط الثمانينيات، من القرن الماضي، باهتمام واسع؛ إذ أوضحت (Moors 1999) أن توافر فرص العمل المأجور للرجال خارج الضفة الغربية، في إسرائيل أو دول الخليج، قد أدى إلى انخفاض اعتماد الأبناء على آبائهم، من جهة، و/أو على الأملاك الموروثة، بوصفها مصدراً للمعيشة، من جهة أخرى، وأصبح انتقال الأزواج للسكن في بيت مستقل مقبولاً اجتماعياً، بل، مفضلاً في بعض الأحيان.

كما أكدت (Moors 1995) أن هجرة الرجال؛ من أجل عملهم المأجور، قد جعلت مفاهيم التسليح والتقسيم العالمي للعمل والبنى المحليّة للنوع الاجتماعيّ تمارس اجتماعياً، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل تعزز في الإصلاحات القانونية، التي عززت السند الزوجي، الذي قاد إليه نموّ التعليم، والعمل المهني، والحدّثة؛ ما يفسر تحوّل التركيز على فكرة كون الرجال هم المعيلون، وأنّ النساء قانونياً هنّ المعالات المحميات، فضلاً عن التأكيد على قيم استقلالية الأسرة النووية، بوصفها مركزية، والتقليل من أهميّة علاقات القرابة؛ ما أدى في نهاية المطاف، إلى تفسخ العائلات الممتدة، وتشتتها بوصفها وحدة إنتاجية (Rosenfeld 1958 cited in Nakhleh 1977).

وأما مورس (Moors 1995)؛ فترى تبايناً وتميزاً في العلاقة بين القرى والمدن؛ بسبب التغيرات، وزيادة الروابط الزوجية؛ إذ تبين مرافقة هذه التغيرات انخفاض تقدير عمل المرأة في الزراعة في القرى؛ ما أدى إلى تعريف النساء مستهلكات، لا منتجات، وفي ظلّ انخفاض أهميّة القرابة بوصفها تنظيمًا اجتماعياً رئيساً، جرى التركيز على الارتباط الزوجي، أكثر من

علاقات القرابة، ومن ثم أصبحت النساء، بحكم الواقع، معتمدات اقتصادياً على الأزواج، بينما جرى التأكيد على الروابط الزوجية قبل ذلك في المدن؛ بسبب عدم مقدرة الفقراء على دعم أقاربهم، ونمو كل من التعليم، والتوظيف المهني، والحدثة في الأسر الأكثر ثراءً (Moors 1995).

وتعمد مورس (Moors 1995)، إلى توضيح التغيرات، التي طرأت على زواج الأقارب، مع التحاق الشباب بالعمل المأجور، وفقدان القرابة أهميتها، وتؤكد فيما بعد، أن تفسخ العائلات الممتدة، وتشتتها بوصفها وحدة إنتاجية، قد أدى إلى إضعاف المنطق المادي لزواج القرابة، وجعل الشباب يقومون بدور أكبر في زيجاتهم، والتيسير على الفتيات، في إطار رفضهن المتقدمين لخطبتهن، بل، والإفصاح عن تفضيلتهن أحياناً؛ ما جعل رفض زواج ابن العم أكثر سهولة.

وهكذا، أخذت زيادة الحراك الاجتماعي، الناتج عن الهجرة والتعليم، تقوض الهرمية الموجودة، وأصبح من الشائع زواج الرجال المتعلمين من القرى، والمخيمات، من فتيات المدن، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى مجال السياسة؛ فقد أدت الانتفاضة إلى أخذ الخلفية السياسية للشريك بعين الاعتبار، وأصبح الرجال والنساء والأهل، يفضلون البحث عن شريك له توجهات سياسية مشابهة لهم.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن بعض الأدبيات (Rosenfeld 1980)، قد ربطت بين قوة الأسرة الممتدة، ومكانة الأسرة النووية؛ وكلما كانت مكانة الأسرة الممتدة أقوى؛ كان نطاق اتخاذ القرارات داخل الأسرة النووية محدوداً، من جهة، وعملاً أساسياً في تعريف الأزواج لاهتمامات الأسرة الأكبر؛ حيث تكون السلطة المهيمنة بيد البطريرك.

ويشير كناعنة (Kanaana 1975)، إلى أن القرار بشأن ضعف الأسرة الممتدة، يكمن في كيفية تعريف الأسرة الممتدة؛ فيمكن القول: إنها قد ضعفت؛ اعتماداً على سكن الأبناء المشترك مع الأهل بعد الزواج، أو إنها قد تعززت؛ انطلاقاً من النظر إلى مسؤوليات الأبناء؛ إذ استمرت العلاقات الممتدة بين أفراد الأسرة، إلى جانب الالتزامات المتبادلة تجاه بعضهم بعضاً، حتى في ظل تغير الأسر نحو التنوي، فيما يتصل بالإقامة، والعمل الاقتصادي، والاستهلاك.

ولم تكن الحمولة بمعزل عن التغير في هذه الفترة؛ فقد تعرضت إلى تحولات بنيوية، عزتها الدراسات (Rothenberg 1989; Al Haj 2017)، إلى الوصول إلى العمل المأجور والهجرة، كما تؤكد تراكي (Taraki 1997)، وجود بعض

المؤشرات، التي تدلّ على نهضة بنية الحمولة، في الدّعم الاجتماعيّ والحياة السياسية، على الرّغم من فقدانها كثيراً من أهمّيّتها، بوصفها مصدراً للدّعم الاقتصاديّ.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ الأدبيّات حول الحمولة، تفتقر إلى دراسة تأثير التحوّلات البنيويّة فيها على حياة النّساء وعلاقاتهنّ، وريّما كان ذلك نابعاً من تجاهل بعض المفكرين تأثير التّغير الحاصل في عمل الحمولة، على الأسرة النّويّة؛ ظلّاً منهم أنّ ذلك العمل يتركّز في التّنظيم الاجتماعيّ والسياسيّ على المستوى المجتمعيّ، لا في الأمور الدّاخلية للوحدات الأسريّة الأصغر (Al Haj 1987).

وقد حاول (1975 Kanaana)، تقييم وظائف الحمولة في عمليّة التّكيف بين قرية تقليديّة في الجليل الأوسط في 1969م-1970م، ومجتمع غربيّ حديث (إسرائيل)، واعترض على فرضيّة تفكّك الأسرة العربيّة الممتدّة، ويؤر الصراع الناشئة بين الأجيال، ورأى أنّ البعد الأهمّ في الصراع، هو الطبّقة، وليس العمر، وأنّ الصراع بين الكبار والطّبقة العليا السّابقة من ملاك الأراضي، والشّباب من طبقة الفلاحين المتوسّطة، وأنّ الفئة الأولى تخسر بشكل مطّرد، ولكن، ممّا يلفت الانتباه في هذه الدّراسة، أنّها لم تركّز على أنماط الزّواج المتغيرة، وتنظيم القرابة، بصورة عامّة، (Kanaana 1975 cited in Nakhleh 1977).

وكذلك الأمر عند تمّاري (1981 Tamari)، الذي عدّ الحمولة ذات أهميّة مستمرّة في بعض الوظائف، من مثل تنظيم العمل المأجور، وتجنيد القرويين للعمل في إسرائيل، وتعزيز هويّة قرية العامل، غير أنّه لم يذكر ما تحمله من أهميّة، فيما يتّصل بالزّواج، وقد يكون ذلك مؤشراً على تراجع قيمة الزّواج وأهمّيّته داخل الحمولة.

وأما عمل (1981 Escribano & El-Joubeh)؛ فيؤكّد على الحاجة إلى فهم طبيعة الحمولة، واختلافها الإقليميّ؛ فقد خلصت في دراستها، حول قريتي كوبر، ودير دبوان، الفلسطينيّين في أوائل الثّمانيّيات من القرن الماضي، إلى أنّ تراكم الثروة النّاجم عن هجرة الذّكور في دير دبوان، قد نقل النّضامن بين أهالي القرية، من مستوى الحمولة، إلى مستوى القرية، بينما ظلّت الحمولة في قرية كوبر مركّزية أكثر من مستوى هويّة القرية الموجود في دير دبوان؛ لأنّ ممارسات زواج القرابة في

كوبر، من جهة، والنّصّرات الجماعيّة لمواجهة النّزاعات بين الحمائل، كانت تشكّل المصدر المركزيّ للتّضامن، من جهة أخرى.

وهكذا، فقد بحثت الأدبيّات، التي درست هذه، الفترة، الكيفيّة التي يمكن فيها أن تكون هويّة القرية والحمولة مترابطة بصورة معقّدة، والوقوف على الوسيلة والأسباب التي تؤدّي إلى الحفاظ على هويّة الحمولة عبر الأجيال، لكنّها، كانت تتجاهل ممارسات نساء القرى في الحياة اليوميّة؛ معتمدة على الخطاب المعبر عنه علناً من الحمولة في حياة القرية، ولعلّه من الأهميّة بـمكان، الإشارة إلى أنّ قلة من المحلّلين، قاموا بفحص أهميّة أنشطة النّساء العاديّات، وطبيعتها، وحياتهنّ اليوميّة خارج نطاق مشاركتهنّ في المنظّمات النسائيّة أو المواجهات مع الجنود الإسرائيليّين، ويمكن القول: إنّ هذه الأدبيّات، التي تعمّقت في الحمولة، في بعض القرى الفلسطينيّة، لم تتعرّض إلى التّغيّرات في علاقات الأقارب، ولم تدرس أثرها في الحمولة على حياة النّساء وعلاقاتهنّ، ولم تأخذ العلاقات بين الجنسين بعين الاعتبار، من حيث التّغيّرات في الذّكورة والأنوثة، ولم تقدّم صورة واضحة المعالم للعلاقات الزوجيّة، كما لم تبحث الارتباط بين التّغير في العلاقات، والمطالبة بالميراث.

التّغيّرات البنيويّة في الفترة ما بين 2000م-2020م: أزمة المعيل الذّكر

ركّز القسم الثّالث من الأدبيّات، على فترة ما بعد الانتفاضة الثّانية، عام 2000م، التي خلقت أزمة في الذّكورة، أثّرت على العلاقات الأسريّة، (كما في ذلك الجيل الجديد من الشّباب، الذي حلّ محلّ سلطة كبار السنّ، ممّن شاركوا في الانتفاضة الأولى)، وتسبّبت في أشكال مختلفة من الإجهاد على مستوى الأسرة والمجتمع، والأمر اللافت للانتباه في هذه الأدبيّات، أنّها تظهر وجود أزمة في العقد الرّوجيّ السّابق؛ بسبب أزمة المعيل الذّكر، النّاجمة عن فقدان فرص العمل في سوق العمل الإسرائيليّ، وتوسّع أدوار الرّوجات؛ ما أدّى إلى تغيّر التّفصيلات الرّوجيّة لجيل الشّباب (كتاب وأبو عواد 2004م؛ أبو نحلة 2004؛ Johnson 2006; Abu Nahleh 2006; Hammami 2011; Muhanna 2010; Johnson, Nahleh & Moors 2009; Spellings & Barber).

فقد تأثرت أوضاع المرأة بالحرب، التي فرضها الاحتلال على الفلسطينيين، وأخر أيلول 2000م، بعد فشل المفاوضات السياسية الإسرائيلية الفلسطينية؛ إذ قامت إسرائيل بتعميق الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، والسياسية، التي يعاني منها الشعب الفلسطيني في الأساس، كما كان لعمليات القصف، وتدمير الممتلكات والبنية التحتية، والاجتياحات، وفرض منع التجوال، وسياسات الحصار، وإغلاق الطرق والمعابر، أثر كبير في مختلف مناحي الحياة؛ ما جعل النساء يجدن أنفسهن في مواجهة أوضاع صعبة: اقتصادياً، واجتماعياً، وسياسياً، من جهة، ووضعهن أمام مهمات وأدوار جديدة؛ باضطرار عدد منهن إلى القيام بدور معيل الأسرة، وأعمال الرعاية، وتحمل مسؤولية تدبير متطلبات الأسرة، في ظل حالة الفقر الشديد، من جهة أخرى (كتاب وأبو عواد 2004م)

ومن أبرز القضايا، التي طرحتها الأدبيات في هذه الفترة، ما هو معروف باسم (أزمة المعيل)، الناتجة عن تفشي البطالة بين الذكور في السنوات الأخيرة، التي لم تكن ذات بعد اقتصادي فقط، كما تظهر أبو نحلة (2004م)؛ فقد فحصت تأثير هذه الأزمة المتواصلة على المجتمع المحلي، والأسر، والأفراد، باختلاف الجنس، والعمر، وعلاقات النوع الاجتماعي، في ظل الانتفاضة الثانية، كما بحثت استراتيجيات المقاومة، والتكيف مع الواقع الجديد، والتفاوض حول التغيرات الطارئة على فرص العمل والتعليم والزواج، والأدوار، والمسؤوليات، وعلاقات النوع الاجتماعي.

وقد خلصت أبو نحلة إلى أن العلاقات السائدة داخل الأسر، تعد مؤشراً على وجود صراعات على المصادر والأسر؛ فقد كان فقدان الرجل عمله، أو غيابه؛ بسبب الاعتقال، وتآكل قدرته على إعالة الأسرة، وحمائتها، في مواجهة البطالة المنتشرة، وتدمير المنازل والأراضي الزراعية، وتنفيذ غارات الجيش المتواصلة في الأحياء، سبباً رئيساً قاد إلى تحمل المرأة في الأسرة عبء الإعالة، وتدبير المعيشة؛ عبر اللجوء إلى العمل الإضافي أو الإنتاج المنزلي، فضلاً عن أخذها القرارات كلها بنفسها، ومن ثم، خضعت العلاقات بين الجنسين، والأجيال، لإعادة تشكيل؛ ما انعكس على تقدير الرجل ذاته ومكانته، بوصفه صاحب سلطة وقرار، ومعيلاً، ورياً للأسرة، من جهة، وعلاقته بأفراد الأسرة والعائلة، من جهة أخرى.

ولعلّ الأمر اللَّافِت للانتباه في هذا المقام، أنّ الرّجل -في هذه الظروف- قد واجه ردود فعل مختلفة من النّساء في الأسرة؛ فمن امرأة راعت شعوره، إلى ثانية قاومت وفرضت واقعاً جديداً، وتوزيعاً للسلطة والموارد، إلى أخرى تحمّلت العبء، وظلّت خاضعة للسلطة الذكوريّة.

ولم تقف الآثار المترتبة على أزمة المعيل الذّكر عند هذا الحدّ، بل امتدّت؛⁴ لتؤثّر على إعداد الأجيال القادمة؛ للتكيّف مع الوضع الجديد بين الآباء؛ كيف لا، والنظر إلى الاعتماد على معيل واحد من الذّكور، لم يعد مستداماً؟! (Spellings & Barber; Hammami 2011; Kuttab 2011)؛ ما يفسّر امتداد تلك الآثار، لتشمل القرارات المتّصلة بتعليم الأطفال، والتّعليم العالي للمرأة، والتّفضيلات الرّوجيّة، وترتيبات العيش، وتقسيم العمل.

وها هي (Hammami 2011)، تؤكّد أنّ إغلاق سوق العمل الإسرائيلي باستمرار، عقب الانتفاضة التّانية، وتضرّر الأسر من مستويات البطالة، قد أدّى إلى اتّباع استراتيجيات جديدة لكسب العيش، وارتفاع الوعي بين الآباء بضرورة زيادة الاستثمار في تعليم الأطفال؛ بوصفه واحداً من الأصول الدائمة والمنقولة، التي يمكنهم توفيرها لهم.

وفضلاً عن ذلك، أدّى الوضع الاقتصادي الصّعب، الذي عاشته الأسر الفلسطينيّة، عقب أوصلو، إلى صعوبة الاعتماد على دخل المعيل الوحيد من الذّكور؛ ما أدّى إلى زيادة الاستثمار في التّعليم العالي للمرأة؛ لتمكينها من الحصول على عمل، وأصبح الشّباب يفضّلون الرّواج من الفتيات العاملات؛ بوصفها الطّريقة الوحيدة لتأمين مستويات المعيشة الأساسيّة؛ ما أدّى بدوره إلى ارتفاع سنّ الرّواج بين الشّابات، وانخفاض مستويات الخصوبة.

ويعدّ هذا الأمر واحداً ممّا اتّفقت معه النّساء المبحوثات في دراسة (Spellings & Barber)، وبخاصّة في تركيزهنّ على قيمة التّعليم لأفراد الأسرة جميعهم، وفوائده للنّساء، على وجه التّحديد، وأكبر دليل على ذلك، ما أشارت إليه

⁴ أزمة المعيل الذّكر: هي الأزمة التي انتشرت في فترة ما بعد الانتفاضة التّانية، عام 2000م، الناتجة عن فقدان فرص العمل في سوق العمل الإسرائيلي، وتوسّع أدوار الرّوجات؛ لتشمل دور معيل الأسرة، وأعمال الرّعاية، وتحمل مسؤوليّة تدبير متطلّبات الأسرة، ومما نتج عن هذه الأزمة: وجود صراعات على المصادر، والأسرة، وإعادة تشكيل العلاقات بين الجنسين، والأجيال؛ ما انعكس على تقدير الرّجل ذاته ومكانته، بوصفه معيلاً، وربّ أسرة، وصاحب سلطة وقرار، ومن ثمّ على علاقته بأفراد الأسرة والعائلة.

(Kuttab 2011)، في هذا الصدد، من ارتفاع عدد الطالبات الملتحقات بالجامعات، من 13.4% عام 1994م-1995م، ليصل إلى 92.8% عام 2007م-2008م.

كما خلصت اعتماد مهنا (Muhanna 2010)، إلى أنّ هذه الأزمة، التي قادت إلى تحدي المعايير والأدوار القديمة للرجال والنساء، لم تؤدّ إلى تطوير هويّات ومعايير جديدة، وإنما أدت إلى محاولة التعامل مع تغيير الأدوار الزوجية بين الجنسين؛ إذ عملت أحداث الانتفاضة الثانية، من جهة، والحصار الإسرائيلي المطول على غزة، منذ عام 2006م، من جهة أخرى، على إضعاف الأساس المادي والاجتماعي، والنفسي، لكلّ من الرجولة والأنوثة، بصورة كبيرة، فضلاً عما أثارته فيهما من أزمات؛ كيف لا، و (Muhanna 2010)، ترى أنّ قيمة الرجل، قد انخفضت؛ لعدم تمكنه من تأمين عائلته، وأنّ المرأة أصبحت تُدَلّ؛ بإرغامها على ترك أطفالها، ومكانتها بوصفها زوجة وأمّاً؛ لتصبح بمثابة متسولة؛ للحصول على مساعدة إنسانية في المجال العام؟!!

كما أظهرت الأدبيات تأثر علاقات الأقارب الموسعة والأسرة الممتدة، عقب الانتفاضة الثانية، بالاحتلال الإسرائيلي، والانقسام السياسي الفلسطيني؛ بزيادة الانقسامات (Spellings & Barber)، أو زيادة التضامن (Taraki 2006).

فقد حدّدت النساء المشاركات في دراسة (Spellings & Barber)، السياسات والإجراءات الإسرائيلية، بوصفها عوامل تعوق قدرة الأسرة على البقاء والاتصال، وأمّا التوتّرات السياسية الناجمة عن الانقسام بين الحزبين السياسيين الفلسطينيين الرئيسيين، خلال الانتفاضة الثانية؛ فقد أصبحت -في نظرهن- حاجزاً أمام تماسك الأسرة الممتدة؛ إذ أثر هذا الانقسام على المجتمع، وأظهر إمكانية تعارض الولاء لأسرة الفرد الممتدة، مع الولاء للحزب السياسي؛ ما تسبّب في انقسامات عميقة داخل العائلات، بانفصال الأصدقاء، والجيران، وأفراد الأسرة، وإضمارهم العداء فيما بينهم، بل، وإلحاقهم الأذى الجسدي ببعضهم بعضاً، بوصفه نوعاً من إظهار التضامن لهويّة الفرد السياسية؛ ما خلق تعارضاً مع قيم التقارب والتواصل الأسري، في إشارة -في الوقت نفسه- إلى ظروف المجتمع الأوسع.

وأما (Taraki 2006)؛ فقد أكّدت وجود تغييرات في الحياة الأسرية المعاصرة، تعكس مستويات أكبر من الاستقلال الشخصي، ولكن، وعلى الرغم من ذلك كلّها، فإنّ الاحتلال الإسرائيلي، قد أدى إلى تضامن الأفراد داخل الأسرة الممتدة، بوصفه

مصدراً للمقاومة؛ إذ يستمرّ أفراد الأسرة الممتدة في الشّعور بالالتزام المتبادل والدّعم؛ وتحظى روابط القرابة بالأولوية على الولاءات السياسيّة أو التجاريّة، وتبقى العلاقات مع أفراد الأسرة الممتدة قويّة؛ لأنّ الوساطة الزوجيّة، والاقتصاديّة، وفرص العمل، تجري من خلالها، وتظلّ الرّوابط مع أفراد الأسرة (الممتدة) قويّة؛ لأنّ الفرص الزوجيّة، والاقتصاديّة، وفرص العمل، يجري توسيطها من خلال الأسرة (Ata 1986).

وبمراجعة هذه الأدبيّات، التي عالجت التحوّلات البنيويّة في الأسرة الفلسطينيّة، يمكن تقسيم الموضوعات، التي عالجتها إلى الآتية:

أبرز جوانب عمليّة التحوّلات البنيويّة في الأسر في أدبيّات العائلات الفلسطينيّة

سعت الأدبيّات، التي بحثت موضوع التحوّلات البنيويّة في الأسرة الفلسطينيّة، إلى تشخيص التحوّلات البنيويّة، التي أصابت الأسرة الفلسطينيّة، منذ عام 1948م، وتحليلها، من خلال تبيان العلاقة بين نظام الاقتصاد السياسيّ وهذه التحوّلات، كما حرصت تلك الأدبيّات على تقديم رؤية للتحوّلات الاجتماعيّة، التي خضع لها الشعب الفلسطينيّ، في تجمّعاته الأساسيّة المتعدّدة، عبر التّركيز على المناطق الحصريّة، والزيفيّة، والمخيّمات.

ولذلك، سأتناول فيما يأتي هذه الأدبيّات، في إطار ثلاثة محاور رئيسية، أمّا الأوّل منها؛ فيتمثّل في رصد التغيّرات في دور القرابة الممتدة ومحتواها، في السّياق الفلسطينيّ، وتحليلها، وبخاصّة أنّ أبعادها الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والسياسيّة، قد قلّت وضعفت، بينما يتمثّل المحور الثّاني في التغيّرات الطّائرة على زواج الأقارب، وما تعكسه من قوى رئيسية، أعادت تشكيل دور القرابة الممتدة، وأمّا المحور الثّالث والأخير؛ فيتمثّل في التغيّرات الطّائرة على العلاقات الأبويّة، وتحديّ هرميّة السّلطة الأبويّة القائمة على أساس العمر، والنوع الاجتماعيّ، والمعتمدة على الأسرة المعيشيّة، بوصفها وحدة إنتاجيّة؛ بفعل التحوّلات الاجتماعيّة، والعمل المأجور.

ويمكن القول: إنّ هذه الأدبيّات، فيما عدا دراسة (Muhanna)، قد ركّزت في فترة ما بعد عام 2000م، على أزمة المعيل الذّكر، والتغيّرات الطّائرة على الأسر، التي تعتمد على المعيل العامل في إسرائيل، دون توضيح ما إذا كان ذلك في القرى أو المخيّمات.

وتعدّ (Moors 1995, 1999)، الفترة الواقعة ما بين سبعينيّات القرن الماضي، والثمانينيّات منه، مرحلة تحوّل من الأسرة الممتدّة إلى النوويّة، وتشتتّ الأسرة، بوصفها وحدة إنتاجيّة، مع التّركيز على الارتباط الزوجي، وأنّ الرّجال هم المعيلون، والنّساء هنّ المعالات المحميّات قانونيّاً؛ وعلى ما يبدو، قد أسهم في ذلك عدد من العوامل المرتبطة بالعمل المأجور في إسرائيل ودول الخليج، منذ سبعينيّات القرن الماضي، وحتىّ أواسط الثّمانينيّات؛ وما نجم عنه من انخفاض اعتماد الأبناء على الآباء، وتفضيل انتقال الأزواج إلى السّكن في بيت مستقلّ، وممارسة مفاهيم التّسليع وتقسيم العمل اجتماعيّاً، وانخفاض تقدير عمل المرأة في الزّراعة في القرى.

وفضلاً عن ذلك، فقد أسهم تفسّخ العائلات الممتدّة، وتشتتها، بوصفها وحدة إنتاجيّة، إلى إضعاف المنطق المادّي لزواج القرابة، كما أسهمت الإصلاحات القانونيّة، ونموّ كلّ من التّعليم والعمل المهنيّ، في تعزيز السّنّد الزوجي، أكثر من علاقات القرابة؛ ما جعل النّساء -بحكم الواقع- معتمدات اقتصاديّاً على الأزواج.

وأما (Moors 1995)، والأدبيّات التي عالجت الفترة الواقعة ما بين عام 1967م، والانتفاضة الثّانية، عام 2000م؛ فقد ركّزت كثيراً على التّغيّرات في القرى، ولكن، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ فكرة التّحوّلات بسبب هجرة النّكّور إلى إسرائيل، كانت مشتركة في المناطق الحضريّة والمخيّمات، غير أنّ هذه التّغيّرات في بنية الأسرة، وشبكة الأقارب، قد حدثت في أوقات مختلفة في كلّ من الحضر، والريف، والمخيّم.

وهكذا، كانت دراسة (Moors 1995) هي الوحيدة، التي أظهرت اختلافات بين الطّبقة المتوسّطة الحضريّة، مقابل الوضع القائم في كلّ من المخيّمات والقرى؛ ما يفسّر وصول النّساء إلى الملكيّة، في ظلّ الاختلافات في التّحوّلات البنيويّة في الأسرة، وفقّ السياقات المتباينة؛ إذ ترى (Moors 1995)، ازدياداً في التّأكيد على الأسرة الزوجيّة النوويّة في المدينة، بوصفها قيمة مركزية، وبخاصّة لدى عدد من الفقراء؛ نتيجة ازدياد التّعليم، والحدّات، ودخول النّساء العمل المأجور، لكن، وبالانتقال إلى المخيّمات، فإنّ (Moors 1995)، تؤكّد ازدياد اعتماد النّساء اللّاجئات على الآباء والأزواج؛ بسبب الفقر، من جهة، وخسارتهنّ أملاكهنّ الموروثة كلّها، واضطرارهنّ إلى بيع مصاعهنّ الذهبيّ، من جهة أخرى، وأمّا النّساء الرّيفيّات؛ فلم يكنّ يستطعن خسارة الدّعم القرابيّ؛ بسبب ما يشكّله العمل المأجور من ضغط كبير عليهنّ.

تغير دور الأسرة الممتدة واستمرار أهمية القرابة

تظهر الأدبيات أن الإقامة الأبوية الممتدة، قد قلت، وأن الأسرة الممتدة، قد فقدت أهميتها الاقتصادية، ولكنها، حافظت على أهميتها في الأبعاد الاجتماعية، والسياسية، للحياة الأسرية، وإن كانت هذه الأبعاد، قد ضعفت بعد عام 2000م.

فقد درس (Al Haj 1987; 1989) علاقات القرابة في الانتفاضة الأولى، وأكد استمرار العلاقات الممتدة بين أفراد العائلة، وإعادة تنظيم بنية القرابة بطريقة فعالة، ودمجها في النظام الحديث، حتى أصبحت الحمولة بمثابة الوحدة السياسية الرئيسية في الانتخابات المحلية، وسوق الزواج.

وفي مرحلة أوسلو، والانتفاضة الثانية، ذهب كل من (Taraki 1997; Giacaman and Johnson 2002)، إلى أن الافتقار إلى الدولة، في ظل الأزمة الدائمة؛ قد أدى إلى استمرار أهمية الأسرة والقرابة في فلسطين؛ للحصول على الدعم، وبخاصة أن الأسرة المعيشية النووية، غالباً ما تعيش في بيئة القرابة؛ إذ تؤكد Taraki (1997) استمرارية الأسر الممتدة، على الرغم من وجود عائلات نووية؛ من أجل التأقلم مع غياب الضمان الاجتماعي، وترى أن الأسر المعيشية في المجتمع الفلسطيني، ما هي إلا وحدات اجتماعية اقتصادية، بينها اعتمادية متبادلة، وليست مستقلة أو معزولة، بل، إن الوحدة الأسرية الوظيفية، تمتد إلى ما بعد الأسرة المعيشية، وتشكل قرابة مرتبطة بأشكال مختلفة من التعاون والالتزام، وفضلاً عن ذلك، ترى Taraki (1997)، الأسرة المعيشية متبوعة بمجموعات القرابة الأكبر، كالعائلة الممتدة، وفي الوقت نفسه، ترى أهمية الحمولة الرمزية مستمرة، وبخاصة في الأعراس، والوفيات، وحل النزاعات، وإن كانت قد فقدت أهميتها بوصفها مصدراً للدعم الاقتصادي.

وفيما يتصل بفترة ما بعد الانتفاضة الثانية؛ فقد أوضحت Spellings & Barber (2014)، أن الرجال والنساء الذين قابلتهم في دراستها، لم يذكروا الأسرة الممتدة/الأقارب في حديثهم عن مصادر الدعم.

ويتفق معها هاركر (Harker, Sayyad, & Shebeithah 2019)، الذي أوضح أثر الديون، بعد الانتفاضة الثانية، على علاقات القرابة في رام الله، من خلال تفكيك مفهوم العنف البطيء؛ إذ أدى نمو اقتصاد تلك الديون بعد الانتفاضة الثانية،

إلى جانب إعادة تشكيل البيئة القانونية والتنظيمية، التي يعمل فيها القطاع المصرفي الفلسطيني، إلى تمكين اقتصاد الدّين، وبخاصة لبناء المنازل، أو شرائها، ومن ثمّ تأثيثها، وما يمثّله هذا الجانب من أهميّة للزّواج، وتكوين أسرة، لكثير من الشّباب.

ولكن، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه الدّيون، قد قلّلت الأموال اللازمة لتغطية النّفقات الأخرى لدى المدينين؛ ما جعلهم يضطّرون إلى التّخلى عن أشكال الإنفاق الأخرى، من جهة، وتجاهل الأحداث الاجتماعية المهمّة، من جهة أخرى؛ ما أدى إلى إضعاف الرّوابط الاجتماعية والقرابة، وبخاصة في تلك الحالات، التي يُطلب فيها من الضّامنين دفع مبالغ للأصدقاء، وأفراد الأسرة، وما يتبعها من ظهور أشكال من الصّراع الاجتماعيّ المباشر.

زواج الأقارب وحفلات الرّفاف

تعكس التّغيّرات في زواج الأقارب القوى الرّئيسة، التي أعادت تشكيل دور القرابة الممتدّة؛ إذ توضّح مورس (Moors 1995)، أنّ المنطق المادّي لزواج القرابة، قد بات ضعيفاً، في ظلّ التّحوّل في أدوار المرأة ومسؤولياتها، وما رافقه من تحوّل إلى العمل المأجور، وانتقال الأسرة من وحدة إنتاجية مشتركة، إلى جانب التّحوّل في أدوار النّساء، وانتقالهنّ من نساء منتجات، إلى زوجات معالات؛ ما يفسّر التّقليل من أهميّة زواج القرابة (Moors 1995)، ولكن، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ Johnson, Nahleh & Moors (2009)، قد أكّدت دور التّحوّلات السّياسية، والانتفاضة، في تغيير معاني زواج الأقارب في فلسطين؛ التي شهدت انتقالاً من زواج الأقارب، إلى الرّواج داخل الحزب السّياسي نفسه.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ Moors (1999)، قد أوضحت ما لهذه التّحوّلات السّياسية، وبخاصة الانتفاضة الأولى، من أثر على حفلات الرّفاف، وإقامة الأعراس بوصفها حدثاً عامّاً، تشارك فيه عموم القرية، والجيرة في المدن، حتّى ستينيات القرن الماضي.

وتتوقّف (Moors 1999) فيما بعد، عند فترة الثّمانينيات من القرن الماضي؛ لتقف على ما ظهر من تغيّرات في مجال الأعراس؛ إذ أصبحت تقام في الفنادق، أو البيوت، ولا يحضرها إلاّ المدعوون، ثم تحوّلت إلى احتفالات غير صاخبة،

وبخاصة في الأشهر الأولى للانتفاضة الأولى؛ بسبب التضامن مع الأهل والجيران، الذين قد يكون لهم أبناء شهداء أو معتقلون، إلى جانب الوضع الاقتصادي والسياسي غير المستقر، وما رافقه من تقبل النساء فكرة السكن مع أسرة الزوج، لفترة محدودة من الوقت.

وتركز Johnson, Nahleh & Moors (2009) على الاستمرارية والتحول في إجراءات الزواج والأعراس، في فلسطين، في ظل ظروف الحرب الممتدة، واقتصاديات الزواج الثقافية؛ ما جعلهن يعمدن إلى الموازنة بين الإجراءات والاحتفالات خلال الانتفاضتين الفلسطينيتين، مع تركيزهن على سياسات الزواج بمعناها الواسع؛ ما يفسر موازنتهن بين ثقافة النقش والأفراح الصامتة في الانتفاضة الأولى، من جهة، والمبالغة في الاستهلاك والمباهاة العلنية أثناء الانتفاضة الثانية، من جهة أخرى.

ولعل أهم ما توصلت إليه Johnson, Nahleh & Moors (2009)، من خلال موازنتهن، أن تغير المناخ السياسي في الانتفاضة الثانية، قد أدى إلى اختلاف ترتيبات الزواج واحتفالات الزفاف، بصورة كبيرة؛ كيف لا، وقد أصبح الجانب المادي للزواج أكثر أهمية، والاحتفالات أكثر كلفة، والمعارض العامة للاستهلاك مقبولة!؛

وقد طرحت Johnson, Nahleh & Moors (2009)، عدداً من الأمثلة المختلفة؛ لتدلل على كيفية إسهام الأزمة السياسية، والاضطهاد الاستعماري، في تغيير الأعراف الثقافية المصاحبة للزواج، وكشف الأثر الواسع لمرحلة ما بعد أوسلو، في ترتيبات الأعراس الحالية والانتماءات؛ فالموازنة بين هذه الأعراس، ونظيرتها، خلال الانتفاضة الأولى، تبين الآثار الكبيرة الناتجة عن الحرب؛ إذ تقول إحدى العرائس: "لقد سيطرت الانتفاضة على أذهاننا، في الانتفاضة الأولى، وأنتجت المقاومة ضد الاحتلال الإسرائيلي، والأمل في مشروع وطني فلسطيني، تحولات داخلية، أما في الانتفاضة الثانية؛ فقد بدا وكأن الحرب تمثل تهديداً خارجياً - حتى وإن كان مستمراً وخطيراً- لترتيبات الزواج، واحتفالات العرس، بوصفها جزءاً طبيعياً من الحياة اليومية".

وهكذا، فقد أظهرت هذه الدراسات أهمية العلاقة بين التغيرات الاجتماعية، وعلاقات الارتباط الأبوي، والتحويلات في أدوار النساء، وهذا ما أسعى إلى التركيز عليه في هذه الأطروحة؛ إذ بحثت التحول في أدوار النساء، وانتقالهن من نساء منتجات، إلى زوجات معالات، وتوقفت عند أثرها في التقليل من أهمية زواج القرابة، وإن ظهر بمعان أخرى.

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، في هذه الدراسات، أنها بيّنت بعض مظاهر هذه التحوّلات، من خلال التّركيز على العلاقة بين المناخ السّياسي، وترتيبات الرّواج، واحتقالات الرّفاف، والأعراف التّقافيّة المصاحبة لها، أمّا أطروحتي؛ فأسعى فيها إلى دراسة المظاهر المرتبطة بهذه التحوّلات في نطاق الأسرة، والارتباطات الأبويّة والرّوجيّة، وممارسات الأمومة.

النّظام الأبويّ

توضّح الأدبيّات، التي عالجت محور النّظام الأبويّ، التحوّلات البنيويّة على الأسرة الفلسطينيّة، منتقلة من معالجة البنية الأبويّة، من الأبويّة التّقليديّة (الأسرة الممتدّة)، إلى الأبويّة المستندة إلى الأب المعيل، إلى الأبويّة المستندة إلى أزمة الأبويّة المعيلة، في الفترة الواقعة ما بعد عام 2000م، وفضلاً عن ذلك، فإنّ بعض الأدبيّات، تعالج علاقة العوامل السّياسيّة، وتمكين الحركة الوطنيّة التّقدميّة الشّباب والشّابات، من تحديّ بعض العلاقات الأبويّة، في الانتفاضة الأولى.

ويبدو أنّ الأدبيّات في قضيّة النّظام الأبويّ، قد ركّزت على بحث التّداخل، والعلاقات المتبادلة، بين مجموعة من العوامل؛ التي تتمثّل في هجرة الذّكور، وغيابهم عن بيوتهم، وتهميش الرّزاعة، وسيطرة العمل المأجور، وازدياد فرص الاستقلاليّة الاقتصاديّة للأبناء عن عائلاتهم، وللبنات بدرجة أقلّ، إلى جانب التّخلّل التّدرجيّ للوحدة المنزليّة القائمة على العائلة الممتدّة، ونشوء وحدة العائلة النّويّة، والولاءات، والنّشاطات السّياسيّة، الخارجة عن إطار العائلة في أوساط الشّباب، فضلاً عن اعتقال أعداد كبيرة من الشّبان، ولفترات طويلة في كثير من الأحيان، وغيرها.

فها هي Lisa Taraki (1997) تحدّد مفهوم النّظام الأبويّ، بقولها: إنّه يعني الأسرة الممتدّة الفلاحيّة، التي تتسم بسُلطة الرّجال الكبار المعقولة على أفراد الأسرة، وسُلطة النّساء الكبيرات على النّساء الأصغر، وبخاصّة الحموات على زوجات الأبناء.

وترى Taraki (1997)، أنّ هرميّة السُلطة الأبويّة، القائمة على أساس العمر، والنّوع الاجتماعيّ، والمعتمدة على الأسرة المعيشيّة، بوصفها وحدة إنتاجيّة، قد جرى تحديّها، من جهة، وتآكل بعض أسسها الماديّة، من جهة أخرى؛ بفعل

التحولات الاجتماعية، وعمل الشباب والنساء الحضريّات، بأجر خارج إطارها، وارتفاع سنّ الزواج للنساء، والانفصال عن العائلة الممتدة، وارتفاع مستويات التعليم، والهجرة الريفية إلى الحضر.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ Taraki (1997) ترى أنّ هذه التحولات الاجتماعية في فلسطين، قد بدأت آثارها بالظهور، ومن ثمّ، فإنّ الأبوية، قد بدأت تواجه تحديات على المستوى الأيديولوجي والماديّ؛ فالأسر التي ترأسها النساء؛ بسبب الطلاق، أو موت الزوج، أو غيابه لمدد طويلة، أو تلك التي تكسب فيها النساء أجوراً بالعمل خارج المنزل، تؤدي إلى مشاكل للأبوية، كما أنّ استقلال الأبناء الاقتصادي، وانتقالهم بعيداً عن أسرة الولادة بعد الزواج، يشكّل تحدياً لهرمية النوع الاجتماعيّ، والسّن، لا فرق في ذلك إن كان من الأبناء تجاه الآباء، أو من زوجات الأبناء تجاه الحموات.

ولكن، تؤكد Taraki (1997)، أنّ الظروف في فلسطين، قد تقف ضدّ انهيار الأبوية، وتحافظ على هرمية السّن، والنوع الاجتماعيّ؛ للتأقلم مع غياب كلّ من الضمان الاجتماعيّ، ومساعدة الدولة كبار السّن، وتسهيلات الرعاية للأطفال، وبخاصّة أنّها هي الظروف، التي قد تمنح الأبناء السلطة على الآباء من ناحية، وقد تقوي موقف الأبناء الأكبر تجاه الأخوات والإخوة، الذين لا يزالون في المنزل، من ناحية أخرى، كما قد تحرّر هذه الظروف زوجات الأبناء من السيطرة المباشرة واليومية للحموات، ولكنها، تجعل الجدّات الخيار الأوّل للعناية بالأطفال؛ ما يضطرّ زوجات الأبناء إلى تحمّل الأعباء والتدخلات في تربية الأبناء.

وأما Iris Jean-Klein (2017)؛ فتركز على تحديّ بعض العلاقات الأبوية في الانتفاضة الأولى، حين غيرت اللجان الشعبية العائلات آنذاك، من خلال تحديّ بعض العلاقات الأبوية، والممارسات المرتبطة بها؛ فكانت النساء والشباب أدوات عملية في نقل السلطة الأبوية، من الأبوية المحليّة المنزليّة Domestic patriarch، إلى الدولة الأبوية الناشئة nascent father state، التي تجسدها قيادات الحركة، والأطراف التوجيهية؛ فقد كان الأولاد يجسّدون سيطرة أبوية محتملة في المستقبل، وفي الوقت نفسه، جسّدوا -بوصفهم شباباً- تحدياً قوياً للسلطة الأبوية (لآبائهم)، وحصلوا على دعم الأمهات والأخوات، إلى جانب ما قدّمته الحركة القومية لهم من دعم ضمنيّ.

وتفسّر Iris Jean-Klein (2017) ذلك؛ بأنّ النّضوج الاجتماعيّ والسياسيّ المستمرّ للابن، قد كان مرهوناً بالانفكاك التّدرجيّ من الخضوع الأصليّ للأبويّة، وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى اكتساب عدد من النّساء والشباب قوّة خلال الانتفاضة الأولى؛ لاستسلام البطريك -في النّهاية- لمنافساتهم اليوميّة.

ولم تتوقّف Jean-Klein (2000)، عند هذا الحدّ، بل ركّزت على دور المرأة، في تكوين ذوات أبنائها وإخوتها الأبطال خلال الانتفاضة، وخلصت إلى تحدّي الشّباب والشّابات السّلطة الأخلاقيّة للأبويّة المحليّة؛ بتمكين من الحركة الوطنيّة النّقدية؛ ما جعلهم أشخاصاً أخلاقيين مع أمّهاتهم وأخواتهم.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، أنّ Jean-Klein (2000)، قد جادلت فكرة التّرقية الاجتماعيّة الواضحة، والانتقال من الشّباب العاديين، إلى الشّباب النّاشطين والأبطال، واعتمادها على التّمثيل الذاتيّ، بصورة تعاونيّة ومتبادلة، بين الشّباب، وأمّهاتهم، وأخواتهم، وشريكاتهم، اللّواتي كنّ يُعدنّ إنتاج النّوع الاجتماعيّ، من جهة، ويعزّزن سلطتهنّ الأخلاقيّة في المنزل والمجتمع، من جهة أخرى؛ ما يفسّر عدم اعتماد الشّباب على الرّجال الكبار، في تحويل أنفسهم إلى رجال؛ لا لشيء سوى أنّ هؤلاء الرّجال الكبار، لم يؤدّوا دوراً مهماً في الحركة القوميّة، أو التّرويج الاجتماعيّ والسياسيّ لأبنائهم.

وأما لميس أبو نحلة (2004م)؛ فقد ناقشت أزمة المعيل، النّاتجة عن تفشّي البطالة بين الذّكور، عقب الانتفاضة الثّانية، التي تمتدّ عواقبها إلى الحياة الأسريّة، في ظلّ النّظام الأبويّ، وما ترتّب عليها من آثار، أدت إلى فرض واقع جديد، وتوزيع النّساء السّلطة والموارد، في بعض الأحيان، كما بيّنت كيفيّة انعكاس فقدان الرّجل عمله على تقديره الذاتيّ، ومن ثمّ على علاقته بأفراد الأسرة والعائلة.

تأثير التّحوّلات الأيديولوجيّة على الأسرة والهويّات الأسريّة في السّياق الفلسطينيّ

أسعى -في هذا الجزء من الأطروحة- إلى استيضاح التّأثيرات الحاصلة على العلاقات والهويّات داخل الأسرة، ومدى تأثير هذه التّغيّرات على المخطوطة القرابيّة التقليديّة، من خلال مراجعة الأدبيّات المتّصلة بتأثير التّحوّلات الأيديولوجيّة على الأسرة في السّياق الفلسطينيّ.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ تركيز الأدبيّات، لم يقتصر على دراسة التحوّل على صعيد الأبعاد البنيويّة للعلاقات العائليّة فحسب، بل امتدّ ليشمل مستوى الأيديولوجيا، التي تبدو واضحة، عبر ظهور مفاهيم جديدة، والتخلّي عن أخرى، يراها بعضهم غير متجانسة مع الواقع الجديد؛ ما أسّس لبوادر تغييرات في البنية الأبويّة للأسرة.

فالتغيّر في الأسرة، مهما كانت طبيعته: من ناحية البنية، أو من ناحية أنماط التفاعل داخل الأسرة ومعايير السلوك، إنّما يحصل نتيجة مجموعة من العوامل ذات العلاقة، التي تعدّ -وهي مجتمعة- كافية وضروريّة لإنتاج تأثير معيّن. وقد تبين فيما سبق، حين عرضتُ مراجعة للأدبيّات، التي تركّز على التحوّلات البنيويّة في الأسرة في السياق الفلسطينيّ، من مثل تعرّض الأسرة الممتدّة التقليديّة إلى تغيير في حجمها، وبنيتها، ووظائفها، و وحدتها، والتعاون بين أعضائها، وسيطرتها.

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى توافر تغييرات أيديولوجيّة، توتّر على الأسر؛ فقد ارتبطت أيديولوجيا الأسرة والأمومة في الأدبيّات الفلسطينيّة -بصورة أساسيّة- بالمقاومة القوميّة/الإسلاميّة، والخطاب، الذي يبحث هذه القضايا، في إطار شروط الحداثة؛ التي يجري من خلالها تثبيت أيديولوجيّات جديدة مكان التقليديّة، من جهة، وتبني أساليب الحياة، والقيم الحديثّة، وإحداث تغييرات ملحوظة في العلاقات الاجتماعيّة والعلاقات داخل الأسرة، من جهة أخرى.

ولعلّ أهمّ ما ركّزت عليه الأدبيّات الفلسطينيّة، المتّصلة بأيديولوجيّة الأسرة وهويّتها -في الغالب- هو أيديولوجيا الأمومة، وبخاصّة فيما يتّصل بالقوميّة والصمود؛ الذي ارتبط -بصورة خاصّة- بالنضالات اليوميّة للمرأة، بوصفه استراتيجيّة معنيّة بحياة الأسرة والمجتمع، على وجه التّحديد (Johnson 2007; Peteet 1997)، مع تركيز تلك الأدبيّات على سياق الاحتلال، وكيفيّة تشكيله الهويّات والأيديولوجيّات العائليّة، وتجاهلها -في الوقت نفسه- التغيّر في أيديولوجيّة/هويّة الأسرة، والأيديولوجيّات المتّصلة بالأمومة والزواج.

ومع ذلك، فقد تحدّثت هذه الأدبيّات التّصوّر الموحد للمقاومة (Hammami 2004; Taraki 2008)، حين عدّت تجسيّدات الصمود كثيرة، وأنّ الدافع السائد، يتمثّل في تصميم الفلسطينيين على الاستمرار في ظلّ المحن، مدعومين بجذورهم في أراضهم، وقوّة تقاليدهم، وتضامن الأسرة والأقارب.

ولكن، ممّا تجدر الإشارة إليه، أنّ المقاومة، التي حدّتها Hammami (2014)، تُطبّق إلى حدّ كبير، على نقاط التفتيش، أو ما يمكن تسميته الأماكن العامّة الجديدة للانتفاضة، وأنّ الأسرة لا تزال تمثّل موقعاً مهماً للتعبير عن خطابات المقاومة وشرحها، ومهما يكن من أمر هذه الأدبيّات، فإنّها تبقى أفضل الدّراسات، التي تركّز على الأسرة في فلسطين، بوصفها أيديولوجيّة قوميّة (Johnson, Nahleh & Moors 2004; Johnson 2004; Taraki 2009).

فقد أكّدت Taraki (2004)، أهميّة الأسرة، بوصفها موقعاً للتعبير عن خطابات المقاومة، إلى جانب دورها المهمّ في صياغة الرّوح الوطنيّة؛ من خلال ممارساتها التّضامنيّة، والمساعدة في كثير من الأحيان، في تنفيذ الطّقوس الدينيّة، وصياغة رواية المقاومة، وابتكار الأفراد للحلول للتغلّب على العقبات، التي تواجه عائلاتهم؛ انطلاقاً من الواجب الوطنيّ، وتأطير هذا الصّمود بصورة متزايدة؛ بوصفه مقاومة، والتعبير عنه بكونه نضالاً جماعياً وطنياً ضدّ الاحتلال، بينما صاغت Johnson (2004)، الممارسات اليوميّة لزواج الأقارب، وتضاربهم، بوصفها أفعالاً يجري من خلالها الطّعن في الاستعمار الإسرائيليّ، من جهة، وتشكيل الهويّة الفلسطينيّة، من جهة أخرى.

وقد ركّزت الأدبيّات، التي تناولت التّغيّرات الأيديولوجيّة والهويّات العائليّة الموضوعات الآتية:

التّغيّرات في الأيديولوجيا العائليّة: الأمومة المرتبطة بالقوميّة والإسلاميّة

ركّز عدد من الكتاب على الأيديولوجيا الوطنيّة والزّواج (Johnson, Nahleh & Moors 2009)، إلى جانب عدد محدود من الدّراسات المرتبطة بها، التي تركّز على القوميّة، وهويّات الأمومة (Jean-Klein 2017, Kuttub 2001)، وغيرها من الأدبيّات، التي ركّز بعضها على الأسرة والإسلاميّة (Jad 2009).

فقد ركّزت (Johnson, Nahleh & Moors 2009)، على الرّيجات السياسيّة، التي يُعدّ فيها الانتماء السياسيّ عنصراً حاسماً في إمكانيّة الزّواج، واختيار شريك الحياة، ولعلّ أهمّ ما توصّلن إليه، فيما يتّصل بالانتفاضة الأولى، هو مركزيّة المشاركة السياسيّة في اختيار شريك الزّواج، في بعض الأماكن، مع تجاوز الحدود التّقليديّة للدين والطّبقة؛ فقد أظهرن كيفيّة

اقتراب الزّواج من (الاختيار) في الانتفاضة الأولى، وإن كان ذلك فيما يتّصل بارتباط الرّجال والنّساء المسيّسين على الأقلّ، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم شموله عدداً كبيراً من السّكان.

وتوكّد (Johnson, Nahleh & Moors 2009; Johnson 2006)، أنّ زواج الأقارب قد أعيد تشكيله بوصفه ممارسة؛ استجابةً للنّظام الاستعماريّ وضده؛ فقد جادلت Johnson (2006)، فكرة زواج الأقارب، وجهود الحفاظ على تضامن القرابة، وأنّهما جزء من الاستجابة للاحتلال الاستعماريّ، ووسيلة للحفاظ على الهويّة الاجتماعيّة، في مواجهة التّفكك السياسيّ.

وقد عمدت Johnson (2006)، إلى بناء الاتجاه الرّئيس لحجّتها؛ بأنّ الزّواج بين الأقارب (وأحياناً بين أفراد غير ذوي صلة من المجتمع نفسه)، هو وسيلة تلبيّ بها الأسر الفلسطينيّة وأفرادها ما يبحثون عنه من احتياجات اجتماعيّة، وعاطفيّة أساسيّة، حرّموا منها باستمرار، عبر نظام الاحتلال الإسرائيليّ، أولاً، وفشل السّلطة الوطنيّة الفلسطينيّة في استعادة الخدمات الأساسيّة، أو التّخفيف من الآثار المدمّرة للحصار والتّفنّت الّذي تفرضه إسرائيل، ثانياً؛ إذ يشير استمرار زواج الأقارب إلى الأهميّة، الّتي يوليها النّاس للتّقارب، والاعتراف بالقيمة الاجتماعيّة للتّشابه والألفة بين الرّوجين المحتملين، وبخاصّة خلال فترات عدم الاستقرار الاجتماعيّ.

ويتفق هذا الرّأي مع مجادلة Johnson, Nahleh & Moors (2009)، فكرة اكتساب زواج الأقارب معاني متعدّدة، وانتقاله من زواج الأقارب، إلى الزّواج داخل الحزب السياسيّ الواحد، والنّظر إلى زواج الأقارب بوصفه ممارسة، تشكّل جزءاً من عوالم القرابة، الّتي أعيد تشكيلها؛ استجابة للنّظام الاستعماريّ وضده؛ كيف لا، وقد مكّنت الممارسات الأسريّة، وسنّت أشكال المقاومة ضدّ الاستعمار، والمقاومة الأبويّة!؟

وهكذا، كان تركيز Johnson, Nahleh & Moors (2009)، على الأيديولوجيا الوطنيّة والزّواج، بينما ركّزت (Jad 2009, 2010) على الأسرة والإسلاميّة؛ حين جادلت Jad (2010)، أمر الدّافع نحو الدّعوة إلى إصلاح الشّريعة، وأكّدت أنّه في جوهره محاولة لتغيير علاقات القوّة الداخليّة بين الذّكور والإناث، داخل هيكل الأسرة، وأنّ الأيديولوجيّة الرّسميّة للإسلاميين الفلسطينيّين، لا تتبع من النّصوص الدّينيّة إلى حدّ كبير، بل، تتوافق مع المواقف المتنازعة؛ إذ يتقبّل الأعضاء

الذكور التغيير، ويدعمون (الاختلاط)؛ ما يعزز صورة الحزب ونسائه؛ بوصفها (حديثة)، ولكنهم، يستمرون -في الوقت نفسه- في الاعتراض على تغييرات أكثر عمقاً، وأقل وضوحاً داخل الأسرة.

والمأمر اللافت للانتباه، أن جاد حلّت كيفية اختلاف (العقيدة) القديمة للإسلاميين، عن (الجديدة)؛ استناداً إلى واقع الحياة اليومي للمرأة المتحمسة للعمل، والتعليم، والمشاركة السياسية؛ ما شكّل نقداً تدريجياً ومتزايداً داخل الحركة؛ كيف لا، وقد كانت المرأة الإسلامية، أول من تخطى حدود أيديولوجية الحركة بين الجنسين، ووسّع مساحتها العامة؟!

وأما الأدبيات المتصلة بهويات الأمومة في السياق الفلسطيني؛ فهي محدودة للغاية، وتسير على غرار نظيرتها ذات الصلة بالأيديولوجية القومية والأسرة، وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى ظهور التركيز في هذه الأدبيات، على خطابات الأمومة، بوصفها مصدراً للصمود، والمقاومة (Jean-Klein 2017; Johnson & Kuttab 2001).

فقد أكدت Johnson & Kuttab (2001)، أن دور المرأة الإنجابي، قد ازداد بوصفها حاملة للمقاتلين، وبخاصة مع ميل الصور الإعلامية إلى بيان فضل الأمهات على استشهاد أبنائهن، وهو دور مسيس موجود بالفعل في الثقافة السياسية الفلسطينية؛ ما جعل أمّ الشهيد تغدو رمزاً للمقاومة، ولكن، تعيش تلك الأمهات -في الوقت نفسه- معضلات حادة ومؤلمة، تتمثل في خضوع ممارسات الأمومة لمصالح الحفاظ على الطفل، ونموه، وقبوله؛ ما يجعلهنّ يقعن في تناقض مؤلم، لا يمكن حلّه بشروطهنّ الخاصة.

وقد بيّنت Jean-Klein (2017)، في عملها حول الانتفاضة، كيفية خلق الهويات، بالتركيز على الأشكال التبادلية لصنع الذات، مع الأشخاص المهمين: الأمهات، والإخوة، والأخوات، وأظهرت آلية إنتاج نوات متعددة، من خلال العلاقات العائلية، بطرق تعاونية؛ بالتركيز على دور المرأة (الأمهات، والأخوات)، في تشكيل الشباب الفلسطيني، بوصفهم أبطالاً في الصراع؛ وجرّت إعادة تعريفهم بوصفهم أشخاص أخلاقيين في علاقاتهم، وخطاباتهم، مع أمهاتهم، وأخواتهم، اللواتي أصبحن فيما بعد، أمهات الأبطال، والفتيات الناشطات سياسياً، وهذا ما تطلق عليه Jean-Klein (2017)، الثمرين عبر الذاتيّ التعاونيّ للذات، مؤكدة أنّ هذا الإنتاج عبر الذاتيّ للذوات الأبطال، يتموضع في إطار سياق مقاومة الاحتلال المنظمة، ويشتمل على عناصر التعزيز الذاتيّ، من جهة، وتحقيق الذات، من جهة أخرى.

وبكلمات أخرى، فقد أكدت هذه الأدبيات المحدودة على خطابات الأمومة؛ بوصفها مصدراً للصمود، والمقاومة، وتسييس دور الأمهات، ولكن، دون أن تتعرض إلى هويات الأمومة الصالحة، والمعاني، والممارسات المرتبطة بها، في السياق الفلسطيني، التي سأقوم بالتركيز عليها في هذه الأطروحة؛ في سبيل تبيان العلاقة بينها، وبين مطالبة النساء بحقوقهن الإريثة.

أيديولوجيات الأسرة والأمومة الحديثة

ركّزت هذه الأدبيات على أنماط الحياة، والممارسات الاستهلاكية، وتطوير مفاهيم حديثة لكل من المنزل، والمجتمع، والأسرة، والأبوة، والأمومة، والذات بصورة خاصة، التي تميّز معنى الأسرة الحديثة في فلسطين المعاصرة، كما ركّزت هذه الدراسات على دور الزوجة في بناء الأسرة الناجحة، والأمومة المسؤولة، بالإضافة إلى رعاية الأزواج المجهدين بديون الأسرة، في إطار الوعي الحديث للذات، والحياة الأسرية، ومستقبل الأسرة، وهو ما يتناقض -بصورة حادة- مع الأدبيات التي تركّز على الانتفاضة الثانية، في تناولها أزمة العقد الزوجي، والمعيّل الذكّر، وتؤكد وجود صراعات على المصادر، والقرارات داخل الأسرة، ناتجة عن تآكل قدرة الرجل على إعالة الأسرة، وحمايتها، وتحمل المرأة عبء الإعالة، وتدبير المعيشة، وانعكاس ذلك على تقدير الرجل ذاته، ومكانته بوصفه معيلاً، وربّ أسرة، وصاحب سلطة وقرار، من جهة، وعلاقته بأفراد الأسرة والعائلة، من جهة أخرى.

أيديولوجيا الحدائثة المتصلة بأيديولوجيا العائلة والأمومة

مما تجدر الإشارة إليه، أنه على النقيض من الأدبيات العربية، يوجد عدد قليل جداً من الدراسات، التي تركّز على أيديولوجية الأسرة الحديثة في السياق الفلسطيني (Harker 2010 ; Taraki 2008; Kanaaneh 2002)، إلى جانب الدراسات الأكثر استدامة، التي تركّز على سياق الفلسطينيين، الذين يعيشون في إسرائيل (Spellings & Barber; Faier 1997).

وعلى الرّغم من أنّ عمل مورس، قد أوضح ظهور (ريّة منزل حديثة)، خلال فترة انتقالية سابقة؛ حين لاحظت ارتباط ذلك بانتقال النّساء، من كونهنّ منتجات اقتصاديات، إلى مستهلكات، إلّا أنّها قد ركّزت -بصورة أكبر- على الطّبيعة الهيكلية لهذه الظّاهرة، التي عانت منها ربّات البيوت في مواجهة الأسرة، وتجاهلت -في الوقت نفسه- الجوانب الأيديولوجية (Moors 1995).

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ الدّراسات، التي أُجريت في رام الله وما حولها (Taraki 2008; Harker 2010)، قد سلّطت الضّوء على نمط حياة المستهلك الحديث، بوصفها هُويّات حديثة، وممارسات، وأيديولوجيات عائلية، وهو ما تركّز عليه أيضاً كناعنة (Kanaaneh 2002)، في سياق الفلسطينيّين داخل إسرائيل.

فقد ركّزت تراكي وهاركر (Taraki 2008; Harker 2012)، على تسبّب التجربة طويلة الأمد للعيش تحت الاحتلال الاستعماريّ، وفشل عملية أوسلو، في انقسام طبقيّ متزايد، مؤكّدة على ما صاحبها من تحوّل في تطلّعات الطبقة الوسطى، وانتقالها من التحرّر الوطنيّ، إلى ممارسات الاستهلاك، التي تركّز على التّعليم، والتّقافة، والسلع الماديّة.

ويبدو أنّ تركيز التّعابير، التي تتبعها تراكي في رام الله، مرتبط بموقع الوزارات التابعة للسلطة الفلسطينية، التي توفّر وظائف ذات رواتب جيّدة نسبياً، بصورة مباشرة، وأخرى غير مباشرة؛ (من خلال المنظّمات غير الحكوميّة، والشركات الخاصّة).

وترى تراكي أنّ الطبقة الوسطى الجديدة الطّموحة، قد شكّلت نفسها بوصفها مجموعة اجتماعية مقابل الآخرين؛ عبر ممارساتها، وأنماط حياتها، كما تشير إلى أنّ الرّوح الجديدة لهذه الطبقة الحضريّة في فلسطين، تستلزم تطوير مفاهيم جديدة وحديثة لكلّ من المنزل، والمجتمع المثاليّ، والحياة الأسريّة، والأبوة والأمومة، والذّات، وتؤكّد أنّ التّعبير عن هذا الوعي الجديد، يجري باستهلاك السلع الماديّة أو الرّمزيّة، وأنّ النّساء يودّين دوراً فاعلاً في إحداث هذا التّحوّل، وما يستلزمه من مفاهيم جديدة عن الأسرة النّاجحة، والأمومة، والذّات (من مثل مظهر الجسد، وتعزيز الذّات، و(القيام بشيء من أجل الذّات)).

ومن جهة أخرى، يجادل (Harker, Sayyad & Shebeitan 2019)، فكرة الارتفاع السّريع لمستويات الدّيون، المسجّلة بصورة قروض بنكيّة للأفراد في فلسطين، في السّنوات الأخيرة، وبخاصّة في ظلّ ازدياد الطّلب على المساكن في رام

الله؛ إذ تُؤدّي المساحات المنزليّة دوراً مهماً بوصفها سلعة باهظة الثمن، تجبر السكّان -وبخاصّة الذكور- على التحوّل لمدينين؛ لأنّ الأعراف الاجتماعيّة حول الذكورة، تشمل امتلاك منزل قبل الزواج بوصفه شرطاً له، إضافة إلى أنّ إدارة الأموال في مناطق عديدة من فلسطين أبويّة الهويّة، وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ النّساء يقمن بإدارة الدّيون في هذا السّياق عادة.

ويوضّح Harker, Sayyad & Shebeitha (2019)، أنّ الدّين لم يعد مجرد وسيلة جديدة، يصنع من خلالها الرّجال (الأشكال المعترف بها اجتماعياً لسنّ الرّشد للذكور)، ولكن، باتت المساحات المنزليّة تُؤدّي دوراً مهماً، في تكوين هذه العلاقة السّائدة بصورة متزايدة؛ ففي الوقت الذي يكون فيه الرّجال هم من يدينون بالدّيون، وغالباً ما يشترون بها المنازل؛ فإنّ النّساء -غالباً- ما يقمن بإدارتها؛ عبر الحدّ من أشكال الإنفاق الأخرى؛ في محاولة منهنّ لمنع ما يترتّب على (ارتداء) الدّيون من ضغوطات نفسيّة، من مثل التوتّر، والقلق؛ ومن ثمّ، فإنّ النّساء المترجّجات يقمن برعاية أزواجهنّ المجهدين بديون الأسرة.

كما بيّن Harker, Sayyad & Shebeitha (2019)، الآثار المترتّبة على الدّيون القائمة على الاستهلاك المادّي، على العلاقات الاجتماعيّة، وإعادة توزيع إدارة الدّيون، التي تُؤدّي إلى التّضحية بحضور المناسبات الاجتماعيّة للأسرة، والوفاء بالالتزامات الاجتماعيّة؛ من أجل سداد الأموال للبنوك.

وفي الوقت الذي لم تتعرّض فيه (Harker, Sayyad & Shebeitha 2019; Taraki 2008)، إلى تأثير الأنماط الحديثة على حجم الأسرة، درست كناعنة (Kanaaneh 2002)، ارتباط الإنجاب، وتنظيم الأسرة في الجليل، بالحدّات، والنّزعة الاستهلاكيّة الجديدة؛ وأوضحت أنّ التّغيّرات في كلّ من أنماط الحاجة، والاستهلاك، وتغيّر مفاهيم اقتصاد الأسرة، والعقلانيّة الاقتصاديّة، قد جعلت الأسر الصّغيرة المستهلكة الحديثة مثاليّة، ومن ثمّ، بات تنظيم الأسرة جزءاً من استراتيجيّة استهلاكيّة؛ لتوفير مزيد من هذه الاحتياجات الجديدة، لعدد أقلّ من الأطفال.

وتميل الأدبيّات في سياق الفلسطينيّين داخل إسرائيل، إلى التّأكيد على أفكار الحدّات في بناء الذات (Faier 1997)، والارتباط الرّوجيّ (Spellings & Barber)، وتنظيم الأسرة (Kanaaneh 2002)؛ فقد ركّزت (Faier 1997)، على بناء الذات في سياق الفلسطينيّين في إسرائيل، وتوصّلت إلى أنّ النّاشطين الاجتماعيّين الفلسطينيّين، يعيدون بناء هذه

النماذج، ويجدونها، بوصفها أمراً أصيلاً؛ عبر التأكيد على الفردانية، والتغيير، على الرغم من أنهم يؤطرون ضدّ النماذج الاستشراقية للأسرة.

وهذا ما تؤكدّه (Spellings & Barber 2014)، في بحثها الذي تمحور حول الهويات العائلية الحديثة، والارتباط الزوجي؛ إذ تحدّثت المبحوثات في دراستها، في كثير من الأحيان، عن أهميّة التقارب العاطفي، والارتباط بين الأزواج والزوجات، مستخدمات كلمات من مثل (الحب)، و(التفاهم المتبادل)، و(التوافق)، في وصفهنّ الأزواج، الذين كان أداءهم جيّداً، كما وجّه انتقاد للنساء، اللواتي اخترن الزواج لأسباب أخرى، غير الحب، وفضلاً عن ذلك، جرى استخدام الأزواج والزوجات، ممّن تواصلوا -بصورة جيّدة- مع شركائهم بوصفهم أمثلة على الأشخاص، الذين يعيشون حياة جيّدة، ولكن، لا يخفى على أحد، أنّ الثقافة العربيّة بعامّة، والفلسطينيّة بخاصّة -بموازنتها مع الثقافة الغربيّة- تقلّ من أهميّة الرضا الشّخصي، داخل الوحدة الزوجيّة، وترتّب أولويّة وظيفيّة للزواج، تتمثّل في الحفاظ على علاقات القرابة (Spellings & Barber).

وأما كناعنة (Kanaaneh 2002)؛ فتوضّح أنّ الاستراتيجيات الإنجابيّة للمواطنين الفلسطينيين في إسرائيل، ما هي إلاّ دلالات معقّدة للأمة، والهويّة، والحدّات، إضافة إلى تكتيكات المقاومة، والتقليد للتعبيرات الإسرائيليّة، من مثل الهيمنة، والسّلطة السياسيّة، والثّقافة، التي يعدّ أحد أهدافها النهائيّة، تحديّ الصّورة النمطيّة للمرأة (السّلبية)، و(الجاهلة)، و(التقليديّة)، في العالم الثّالث؛ بوصفها مسؤولة أولى عن الكارثة العالميّة الوشيكة؛ إذ "يعتمد بقاء العالم ذاته، على احتواء التكاثر، (بدلاً من الحدّ من مستويات الاستهلاك، أو التوسّع الصّناعي في البلدان المتقدّمة، أو رفع مستوى المعيشة في العالم الثّالث)".

ولم تقف كناعنة عند هذا الأمر، بل، أوضحت علامات الحدّات، وفق مبحثيها، وبيّنت كيفيّة تمكّن الفلسطينيين من (تحديث) الخطاب حول الإنجاب؛ وتجلّي ذلك في أساليب السّيّطرة الطّبيّة عليه، وحرص المرأة الحديثة على الحفاظ على جاذبيّتها لصالح زوجها، عند التّخطيط لعائلتها، بالإضافة إلى تفضيل الأبناء الذّكور.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ تحليل كيفيّة استخدام مفهومي التقليد، والحدّات في الأدبيّات، يحمل أهميّة كبيرة في هذه الأطروحة؛ فهذان المفهومان، يؤطران التّفاش حول بناء الذات، والارتباط الزوجي، وكيفيّته، وإلى أيّ مدى كانت استجابة المجتمع والقرابة للتّغيير، النّاجم عن الحدّات، وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّني سأقوم بربط التّفاشات حول الذات، والزواج،

والميراث، التي تبدو أنها تقترح الحدّثة بوصفها أمراً لا يمكن تجنّبها؛ كيف لا، وعمليات الحدّثة، تعيد إنشاء الشّخص، الذي يكون أقلّ اهتماماً بالتقاليد، والتّوقّعات الجماعيّة؛ ما يمنح حرّيّة أكبر في مجال المطالبة بالميراث؟!

خلاصة الفصل

تُظهر مراجعة الأدبيّات السابقة، أنّ قراءة التّغيير في ممارسات الميراث، الذي يعدّ جزءاً من التّحوّلات الاجتماعيّة، لا يمكن أن تحدث بالتركيز على دراسة تأثير التّحوّلات الهيكلية، والأيديولوجية فقط؛ لأنّ علاقات المرأة داخل الأسرة، وعلاقتها بالملكيّة، تشبه مناقشات كلّ من مورس (1996; 1995) (Moors)، وجوزيف (1999) (Joseph)، حول كيفية تأثير العلاقات الأسرية على ممارسات الميراث، وتعديلها، إلى جانب التّأثيرات البنيوية، والأيديولوجية، التي يجري بها وضع مواقع النّساء داخل المجتمع، على الرّغم من تلك التّأثيرات المختلفة على الأسرة، وعلاقات القرابة، في السياقين العربيّ، والفلسطيني؛ إذ تشير الأدلّة إلى كيفية الارتباط الوثيق، بين قرارات المطالبة بالميراث، والتّوقّعات العائليّة والقرابية؛ ما يدعو إلى إجراء تحليل دقيق، يكشف الصّلة بين المطالبة بالميراث، والهويّات، والعلاقات العائليّة الأنثوية الناشئة، التي صاحبت الانتقال إلى المطالبة بالحقوق الإرثية، وهو ما أسعى إلى القيام به في هذه الدّراسة.

ولما كانت مراجعة الأدبيّات السابقة، تؤكّد وجود فجوة في الدّراسات، التي تعالج سواليّ البحثي، إضافة إلى أنّه لا يمكن قراءة تأثير التّحوّلات الاجتماعيّة على الرّواج، والأسرة، والقرابة، دون التّركيز على المرأة؛ سأركّز في أطروحتي على ممارسات النّساء في الحياة اليوميّة، وأهميّة أنشطة النّساء العاديّات منهنّ، وطبيعتها، وصور حياتهنّ اليوميّة؛ من أجل تبيان التّغيّرات في الهويّات الأسرية، عبر سرد هؤلاء النّساء، وكما أشرت سابقاً، فإن الانتقال إلى المطالبة بالميراث، قد ترافق مع تطوّر هويّات أنثوية: نساء تختار متى؟ وكيف؟ ولمن تطالب بحقوقها الإرثية؟

وفضلاً عن ذلك، سأقوم بالتركيز على دراسة شبكات الأقارب الحاليّة، وممارساتها، وتحديد مواضع التّغيّرات في علاقات الأقارب، والعلاقات داخل الأسرة، وأثرها على حياة النّساء، وعلاقاتهنّ، ومدى تأثير ذلك على معاني الأمان؛ من أجل فحص علاقة هذه التّغيّرات بنظيرتها الطّائرة في المخطوطة القرابية، من جهة، وقضيّة الميراث، من جهة أخرى.

كما ساعمل على تقديم صورة واضحة للعلاقات الزوجية، مع التركيز على الهويات الزوجية الجديدة، والارتباط الزوجي، وسدّ الفجوة المتصلة بتأثير هذه التغيرات في الهويات والعلاقات، على كلّ من النظام الأبوي، والمخطوطة القرابية، إلى جانب التركيز على التغيرات في هويات الارتباط الزوجي، وما نتج عنها، وارتبط بها، من ممارسات الأمومة الصالحة، بوصفها تغيرات أيديولوجية طارئة على الأسرة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ الأدبيات التي تركّز على التحوّلات الأيديولوجية، والبنوية، التي طرأت على العلاقات العائلية، تتجاهل الرّبط بين التغيرات في العلاقات العائلية، والمطالبة بالميراث؛ ما جعلني أسعى جاهدة لسدّ هذه الفجوات؛ بالرّبط بين الحقوق الإرثية، وهذه النقاشات، التي تدور حول التغيرات في العلاقات، في إطار الإخوة والأخوات، أو بين الأزواج، والأبناء؛ لتبيان كيفية تشكّل عوامل الجذب والدفع في المخطوطة القرابية، وبيان دورها الفاعل في صياغة مواقف النساء من المطالبة بالميراث، أو التنازل عنه، مع تمحيص الافتراضات والادعاءات النسوية في الخطاب المعاصر، بنموّ وعي المرأة الفرديّ بحقوقها، أو إجبار الأزواج زوجاتهم على المطالبة، أو حتّى تلك الحجج، التي تدّعي ظهور الذوات النسائية النيولبيرالية.

وهكذا، يمكن لي أن أنتقل إلى مناقشة الإطار النظريّ للدراسة، في ضوء الفهم السابق.

الإطار النظري

تأتي هذه الدراسة بتوجيه من خمسة منظورات نظرية مترابطة:

أما المنظور الأول، الذي يقع في مقدمتها؛ فهو إطار مخطوطة القرابة، الذي قدّمته كارول ستاك، وليندا بورتون (Stack and Burton 1993)، القائم على ثلاثة مفاهيم رئيسية: وقت القرابة، وعمل القرابة، وتجنيّد القرابة، ممّا سيفيد في فهم الأدوار، والالتزامات المختلفة، التي ينخرط فيها الأقارب، والإخوة، والأخوات، وتفاوضهم على قواعد السلوك اليومية، ومعارضتها.

وأما المنظور الثاني؛ فيتمثّل في مقارنة (الارتباط الأبويّ) لسعاد جوزيف (Joseph 2003)، في سياق إطار مخطوطة القرابة لستاك وبورتون؛ إذ تشكّل مخطوطة القرابة المعيارية، في عائلات الشّرق الأوسط مثلاً على (الارتباط الأبويّ)، بما فيها من علاقات تدعم الأفراد، وتقيدهم، وتعزّز الإحساس بالالتزام مع الأقارب، ويستسخ هذا الارتباط في النظام الأبويّ عندما يرتبط به.

وفيما يتّصل بثالث منظور، يوجّه هذه الدراسة، فإنّه يتمثّل في (الارتباط الزوجيّ) لمارسيا إنهورن (Inhorn 1996)، وعلاقته بالنظام الأبويّ، وتغيّر مصادر الأمان ومعانيه للمرأة؛ لتفسير التّعير في المخطوطة القرابية المعيارية، والميل إلى الاستثمار في الوحدة الزوجية.

وبالانتقال إلى المنظور الرابع؛ فإنّه يظهر في مفهوم الأمومة الصّالحة، وإعادة إنتاج مفهوم الإيثار لبريكل وشانت (Brickel & Chant 2010)؛ لتفسير توسيع التزامات الأمومة، ورعاية الأطفال في حياة المرأة.

ووصولاً إلى المنظور الخامس والأخير، الذي اعتمدت عليه في أطروحتي، فتمثّله نظرية الممارسة لبيري بورديو؛ لتفسير استقرار المخطوطة المعيارية بوصفها مسلّمات، ومن ثمّ تفسير نشوء المصلحة الموضوعية للنساء، في تغيير هذه المخطوطة المعيارية؛ ما أفسح المجال لكي يصبح الارتباط الأساسي للمرأة مع الزوج (Inhorn 1996)، و/أو الرفاهية الحالية لوحدها الزوجية، وتحسين مستقبلها ومستقبل أطفالها الإناث والذكور، ولا بدّ من الإشارة إلى أنني سأنتظر فيما يأتي إلى هذه المفاهيم، والأطر النظرية، وجدواها، في تفسير الوضع الفلسطينيّ.

مخطوطة القرابة Kinscripts

تستخدم هذه الدراسة إطار (مخطوطة القرابة) Kinscripts، الذي أطلقته كارول ستاك وليندا بورتون، منذ أكثر من 20 عاماً (Stack & Burton 1993)؛ في محاولة لشرح ديناميات الحياة الأسرية، في الأسر الأمريكية الإفريقية منخفضة الدخل، ومتعددة الأجيال.

وترتكز فكرة مخطوطة القرابة على نهج نظري، يجمع بين الدراسات الاجتماعية حول مسار الحياة، ونظيرتها الأنثروبولوجية حول القرابة والدورة التطورية للعائلات، كما يركز هذا الإطار على التأثير المتبادل بين الأسر والأفراد، ويتسم بغنى التفاصيل المتصلة بكيفية تكوين أفراد الأسرة، وإعادة صياغتهم المحيط، والحلفاء الذين يجدونهم، والمساعدة المقدمة أو المرفوضة من العائلة والأصدقاء، أثناء مواجهتهم المشاكل؛ ما يجعل منه إطاراً مرناً، وقوياً، يمكن من خلاله تفحص كيفية تفاوض الأقارب مدى الحياة، بوصفهم مجموعات جماعية متعددة الأجيال، وأفراداً فيها، وفضلاً عن ذلك، يمثل هذا الإطار نقلة نظرية، من مقاربات القرابة المؤسسة على العلاقات المعيارية، إلى مقارنة القرابة بوصفها شبكات ديناميكية من العلاقات والمسؤوليات المتبادلة، ومن ثم، فإنه يتيح النظر إلى جدلية القواعد والتوقعات من جهة، والتفاوض والتفسيرات، من جهة أخرى.

وقد اقترحت ستاك وبورتون وجود أجناس خاصة للعائلات، إلى جانب تفسيرها الخاص للمعايير الثقافية، والتاريخ الخاص بها، كما أشارت إلى قيامها بإنشاء دورة حياة خاصة بها، ومساعدتها الأفراد على إنشاء دورات الحياة الشخصية الخاصة بهم، وأوضحت أن هؤلاء الأفراد -داخل الأسرة- يرتبطون ويتفاعلون وفق مخطوطة القرابة، التي تُعدّ تمثيلات ذهنية، تعمل بوصفها أدلة عائلية محددة، ترشد أداء أعضاء الأسرة إلى أدوارهم، داخل السياقات الثقافية، وفق المعتقدات المشتركة، من جهة، وحسب مخطوطة القرابة، من جهة أخرى؛ إذ يعرف الناس ما يفترض أن يفعلوه من أجل ذوي القربى، وإن كانوا لا يقومون به، كما يعرفون توقيتته، كيف لا، والأقارب يجندونهم للقيام بعمل الأسرة!؛

وفي ضوء تطبيق إطار المخطوطة القرابية، على الحقوق والالتزامات بين الإخوة والأخوات، في السياق الفلسطيني، فإنه يتبين لنا أن قضية ميراث المرأة، تعدّ جزءاً من المخطوطة التقليدية السائدة في فلسطين، التي يتمثل دور المرأة فيها، في التنازل عن حقوقها الإرثية، مقابل الحصول على دعم الإخوة، وحمايتهم.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ إطار المخطوطة القرابية، يوفّر إطاراً، توجد فيه المعايير المجتمعية الأوسع، حول أدوار الأقارب، والتوقعات فيما بينهم، ولكنّه، يسمح بتفسير وتفعيل ديناميكيّ لهذه الأدوار والتوقعات، أكثر من كونها معايير ثابتة، تحدّد تصرفات الأفراد، كما يتيح المجال لفهم كيفية تفاعل ديناميكيات الأسرة، مع المعايير الأوسع، وإن كانت لا تعكسها دائماً.

وتتضح المجموعة الثقافية العامة من المعايير، من خلال ثلاثة مجالات ثقافية متشابكة بصورة وثيقة: (عمل القرابة kinwork)، وهي المهامّ التي تحتاج الأسرة إلى إنجازها؛ للبقاء على قيد الحياة، من جيل إلى جيل، وبموجبها يعرف الأفراد ما يفترض أن يفعلوه من أجل الأقارب، ومتى يجب عليهم فعل ذلك، و(وقت الأقارب kintime)، الذي يعني الترتيب الزمنيّ والمتسلسل للتحوّلات العائلية، و(تجنيد القرابة kinscription)، وهي عملية إسناد عمل القرابة لأفراد الأسرة؛ إذ يقوم الأقارب باستدعاء أفراد الأسرة؛ للقيام بعمل القرابة، وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مكونات مخطوطة القرابة، تسمح بالفاعلية فيما يتصل بهذه المعايير.

أمّا (عمل القرابة)؛ فيمثّل العمل الجماعيّ المتوقع من الشبكات المتمركزة حول الأسرة، عبر المنازل، أو المجمعات العائلية، وداخلها، وينشأ هذا العمل من التزامات الأسرة في سياق الظروف الاجتماعية، والمادية، والسياسية، ويشكّل في الوقت نفسه- المهامّ، التي يجب القيام بها في الأسر، موزعة بين الرجال، والنساء، والأطفال، والأقارب، وإن كانت موضع وكالة المرأة، كما يجري تصوّرها غالباً.

ويشمل عمل القرابة، على سبيل المثال، مسؤولية ربّ الأسرة عن إطعام من يعيشون معه أو يعتمدون عليه، وتغذيتهم، وإعالتهم، إضافة إلى الإنجاب، ورعاية الأطفال أو كبار السنّ، والبقاء الاقتصاديّ، بما في ذلك العمل بأجر أو بدونه.

ويعمل (عمل القرابة)، وفق ستاك وبورتون، على تجديد الأسر، والحفاظ على استمراريتها، وتحمل المسؤوليات بين الأجيال، وتعزيز القيم المشتركة، كيف لا، وهو موضع وكالة نشطة؛ في ظلّ ما تقوم به العائلات من مراجعة مخطوطة القرابة، والارتجال فيها، واختراعها؛ لتنظيم عمل القرابة؟!!

وأما (وقت الأقارب)؛ فيمثل المخطوطة الزمنية للعائلات، التي توفّر تحديداً لـ (متى)، وفي أيّ تسلسل يجب أن تحدث انتقالات الأدوار، ويشمل ذلك توقيت الأحداث، من مثل الزواج، والإنجاب، وتربية الأطفال، ومغادرة المنزل، وانتقال الأفراد إلى أدوار مختلفة، وتسليم الممتلكات والسلطة والمهام بعد وفاة كبار الأسرة، وتأجيل الأقارب هجرة الأزواج إلى بلد آخر إلى أن تتجب الزوجة عدداً من الأطفال؛ ما يمكنها من العيش بمفردها، باحترام بوصفها أم راعية (Hagestad 1986 in Stack 2001).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ التقدّم الفرديّ، يتأثر خلال هذه المراحل العائليّة بالسياق التاريخيّ، والاجتماعيّ، والتوترات بين التفضيلات الفرديّة، والتوقعات العائليّة، كما يمكن لأحداث خارج مجموعة الأقارب، أن تؤثر على الجداول الزمنيّة للأسرة، وتعطل الاعتماديّة المتبادلة؛ إذ تضع العائلات، بوصفها وحدات ثقافيّة، جداول زمنيّة لحركة المجموعة، من خلال مراحل، يمكن التنبؤ بها، من مثل التطور، وتغيير هياكل الأجيال؛ ما يجعل هذه الجداول الزمنيّة، تمثل التفاهات المشتركة، والاعتماد المتبادل، داخل هياكل القرابة.

وقد أطلقت ستاك وبورتون مفهوم (تجنيد القرابة)؛ ليدلّ على دور (السلطة) في إطار عمل القرابة ووقت الأقارب، ويعني قيام العائلات بتجميع أفراد، أو استدعائهم، أو تجنيدهم؛ للقيام بمهام أقارب معيّنة باستمرار، بدلاً من قبول محاولات الأفراد وضع جداول أعمالهم الشخصيّة.

وتذكر ستاك (Stack 2001)، أنّ تجنيد بعض الأقارب، كالنساء والأطفال، يجري بسهولة؛ بسبب حرص النساء على الحفاظ على روابط الأقارب، وعلاقاتهم بالآخرين، وصعوبة رفضهنّ مطالب أقاربهنّ، ولكن، يبقى تجنيد القرابة محلّ نزاع دائم؛ ما يدفع العائلات إلى استخدام الضغوط القاسية، على كلّ من يتصرّف خارج السرب من الأقارب، أو يقاوم تلك الضغوط؛ للبقاء في الصّف.

وفي سبيل فهم (عمل القرابة)، أعرض ما قامت به التركيّ (Altorki 2000 in Stack 2001) في دراستها؛ إذ حلّلت -من خلال هذا المفهوم- التغيّر الجذريّ لهيكل الحياة الأسريّة في السعوديّة؛ نتيجة ثورة النفط، التي تحوّلت من جيل،

كان يتقاسم الوجبات، وتعمل فيه زوجات الأبناء تحت توجيه الحموات، وتتسم فيه العلاقات بين الأزواج بالتوتر، إلى جيل، يتخذ فيه الشبان والشابات، (ممن تعلموا، وحصلوا على وظيفة)، قرارات بشأن حياتهم وحيات أطفالهم، بعيداً عن التأثير الأبوي.

بينما استخدمت هودفار مفهوم (عمل القرابة) (Hoodfar 1997 in Stack 2001)؛ لتحليل كيفية تولي الزوجات عدداً من مهام أزواجهن، وإعالة أسرهن بمفردهن، وتحمل التزامات جديدة، تتصل بالميزانية والأسرة، إلى جانب وضع مجالات جديدة في نطاق عمل الأقارب؛ بسبب الضرورة؛ في ظل هجرة العمال الذكور، من أفراد أسر الطبقة العاملة في القاهرة، إلى دول الخليج، وتحملهم الشعور بالوحدة، والعمل الشاق، والمعاملة السيئة في بلدانهم المضيفة؛ ما يمثل انعكاساً للقاعدة، وانتقالاً من تحمل الزوج، وفق القانون الإسلامي، والعرف المصري، المسؤولية عن نفقات الأسرة اليومية.

وفي سبيل فهم (وقت الأقارب)، أعرض هنا كيفية استخدام فريدل (Friedl 2000 in Stack 2001)، هذا المفهوم في بحثها عن ثلاثة أجيال من الأسر في ريف إيران؛ لإظهار قدرة أحداث خارج مجموعة الأقارب، على تشويه الجداول الزمنية للأسرة، وتعطيل الاعتمادية المتبادلة.

فقد بينت فريدل أن التغيير الهيكلي والاجتماعي، في عائلات الطبقة الوسطى والعليا قبل الثورة، وفي كل مكان، بعد عام 1979م، قد أدى إلى تغيير الاعتقاد، الذي كان سائداً، حول قيام الزواج بوصفه مؤسسة على مشيئة الله، وتغيير الاعتقاد، بكون الزواج المبكر من الأمور الجيدة، التي يقدمها الأهل لبناتهم، وإضعاف سلطة الوالدين في اختيار شركاء الزواج لبناتهم، ومنح البنات صراحة أكثر، وتقبيداً أقل، بشأن توقعاتهن بحياة مختلفة، وفق جداول زمنية جديدة خالية من اهتمامات الأسرة، وإدارتها.

وأما مفهوم (تجنيد القرابة)؛ فيبدو واضحاً في دراسة أناليس مورس (Moors 2000)، على الرغم من أنها لم تستخدم المفهوم ذاته، في دراستها ديناميات القرابة، والاستقلال الذاتي، والولاء الأسري بين النساء في العالم العربي، ومع ذلك، كانت دراستها وثيقة الصلة به؛ إذ بينت أهمية تلقي النساء هدايا ذهبية من أسرة الولادة والإخوة، في منحهن موارد خاصة بهن، من جهة، وضمان امتناعهن عن المطالبة بحقوقهن الإرثية، من جهة أخرى، ولما كان ميراث المرأة منصوباً عليه في الشريعة

الإسلامية؛ فإن الامتناع عن الادعاء بهذا الحق، من شأنه أن يقوّي علاقة المرأة مع إخوتها، ويمنحها مساحة للتفاوض مع أقربائها؛ فالأخت تقدّم هدية لإخوتها، الذين يعيدون الرعاية في الوقت الحاضر، والرّاهية في المستقبل.

وفيما يتّصل بالسياق الفلسطينيّ، فإنّ المخطوطة القرابية التقليديّة، تتضمّن تنازل النساء عن حقوقهنّ الإريّة، بوصفه واحداً من المهامّ، التي يجب على النساء القيام بها في الأسر، بينما يتجلى عمل القرابة للرجال، في المسؤوليّة عن دعم المرأة عاطفياً، ومادياً واجتماعياً، وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى ارتباط تجدد الأسر، والحفاظ على استمراريتها، بمدى التزام الإخوة والأخوات بالمخطوطة القرابية.

وهكذا، فإنّ التزام المرأة، بالقيام بعمل القرابة، وفق هذه المخطوطة التقليديّة؛ يُعدّ سبباً ودافعاً للإخوة للالتزام بدعم المرأة، وتوفير الرّاهية لمستقبلها؛ وفي المقابل، فإنّ الإخوة يعملون على تجنيد الأخوات؛ لعمل القرابة، وضمان عدم مطالبتهنّ بحقوقهنّ الإريّة؛ عبر توفير الدّعم المطلوب من جانبهم، ولما كان تجنيد القرابة محلّ نزاع دائم؛ فإنّ التصرّف خارج السرب، أو تحديّ المخطوطة القرابية التقليديّة، يؤدّي الى استخدام الإخوة الضغوط القاسية على المخالفين.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ دراستي تعتمد إطار المخطوطات القرابية (Stack and Burton 1993) Kinscripts الذي يصوّر الالتزامات داخل الأسرة، بوصفها عملاً قرابياً، ويركّز على تجنيد القرابة؛ لما له من إمكانات نظريّة حسّاسة؛ لتوجيه تحليل الممارسات داخل الأسرة، وتقديم رؤية مناسبة لدراسة العائلات في المجتمع الفلسطينيّ، وإتاحة الفرصة لوضع تصوّر للمخطوطات السائدة أو أنظمة المعاني، إلى جانب التقاليد العائليّة، وإعادة إنتاجها، أو تحوّلها؛ إذ يشكّل السرد حول علاقات الأقارب، والإخوة، أو مخطوطة القرابة، تلك الممارسات التي تحدّد علاقات القرابة، وتنظّمها، وتبيّن أدوار الرعاية والدّعم داخل الأسرة، وتقف على التوقّعات من المخطوطة القرابية؛ ما سيساعد في إلقاء الضّوء على الفجوات بين التوقّعات، والواقع، والصّراعات، من جهة، ويوضّح توقّيت تنفيذ محاولة الحفاظ على هذه المخطوطة القرابية، وتوسيعها، والعمل على تقليصها أو كسرها؛ وبخاصّة أنّ المخطوطات القرابية، تُعدّ مفتاحاً لتفسير معنى هذه التّدقّات، من جهة أخرى.

ولعلّ الأمر الذي ينبغي التنبّه إليه، أنّه على الرّغم من أهميّة مفهوم وقت القرابة، وانطباقه في سياق قرية جبّ، (فيما يتّصل بارتفاع سنّ الزّواج في القرية، وانخفاض نسبة الزّواج المبكّر فيها؛ بسبب التّغيّرات الهيكلية الطّائرة على المجتمع

الفلسطيني، وكذلك فيما يتصل بارتفاع نسبة انتقال الأزواج للعيش بصورة مستقلة عن أسرة الزوج، إضافة إلى حالة دخول أحد الإخوة السجن، أو هدم بيته)، إلا أن هذه الأطروحة، تستثنيه من هذه الدراسة؛ لعدم ارتباطه بموضوع الميراث، وانطباقه على حالات، لا تساعد في تفسير التغيرات المرتبطة بميراث المرأة؛ فهو يعبر عن الفهم المشترك للأسرة فيما يتصل ب(الوقت) و(التسلسل) الخاص بحدوث الانتقالات في الأدوار، وبعض أعمال الأقارب، ومن ذلك، على سبيل المثال، أن يكون من المناسب للمرأة أن تبدأ في الوفاء بمسؤولياتها؛ انطلاقاً من كونها أمّاً، أو تأجيل هذه المسؤوليات؛ لمساعدة فرد آخر من الأقارب في المنزل، وهنا، لا يظهر تأثير الأسر على الأفراد، والأفراد على الأسر، فيما يتصل بالميراث؛ ما يفسر مرة أخرى، استثناء مفهوم وقت القرابة من هذه الدراسة.

وفي الوقت نفسه، فإن هذه الأطروحة، توظف (عمل القرابة)، بوصفه مفهوماً عاماً للأنشطة بين الإخوة والأخوات جميعها، ومن ثمّ، فإنّ عمل القرابة يشمل الممارسات الداعمة المحتملة من الدعم الاجتماعي، والعملية، والاقتصادي، والعاطفي، والمعنوي، والرعاية الشخصية، فضلاً عن ذلك كله، فإنّ هذا التصوّر، يسمح بإجراء تحليل أكثر شمولاً للعلاقات داخل الأسرة؛ إذ تخلق الزيارات، والمكالمات الهاتفية، والاهتمام المستمر، شعوراً عائلياً بالتماسك داخل الأسرة، يقود إلى التكوين الرمزي لشبكة كامنّة من الروابط، التي يمكن تنشيطها، وصيانتها، في أوقات الحاجة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ ستاك وبورتون، قد وضعنا في طرحهما مفهوم تجنيد القرابة، تصوّراً لاستراتيجيات التفاوض على عمل القرابة؛ لتبدو المخطوطة التقليدية، كأنّها تحافظ على حريّة الأفراد في رفض التجنيد القرابي، لكنّها، تخفي مخطوطة أكثر عموميّة لعدم التعبير عن التوقّعات، وغياب الاختيار الحرّ، والحاجة إلى تقديم أعدار مشروعة لهذا التراجع؛ ما يفسر ما ذهبت إليه هذه الدراسة، حين اقترحت إطار عمل منقّح لتجنيد القرابة، في إطار المخطوطة القرابية، يركّز على الصّراع، وقابليّة تغيير المخطوطات، وبناء السرد بمرور الوقت، بدلاً من تصوّر تلك المخطوطات بوصفها مجرد (تمثّلات ذهنيّة)، ترشد عمل القرابة، وهذا ما أخذ به (Lorenz-Meyer 2000).

وبكلمات أخرى، تعتمد هذه الدراسة المنظور التعاقدية، على الرّغم من عدم قيام (Stack and Burton 1993) بتضمينه على المستوى المفاهيمي، وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى محتوى هذا المنظور، الذي يرى المخطوطة القرابية اتّفاقيات

جرى التوصل إليها، من خلال التفاعل الأسري، وليست معطيات، إضافة إلى رؤيته تنظيم عمل القرابة، بوصفه تبادلاً تفاوضياً للدعم والتعاون مدى الحياة، وتنسيقاً للتحويلات المتصلة بالأسرة، بطريقة يمكن بها تقديم المساعدة المتبادلة، بما يتوافق مع الأدوار الأخرى؛ فيتصرف الأفراد كما لو كان هناك عقد ينظم التفاعل الأسري، ومن ثم فإن هذا العقد يكون قابلاً للمراجعة، ومفتوحاً للتفاوض باستمرار؛ من أجل تخفيف التوترات المحتملة، بين المصلحة الذاتية، ومصالح أعضاء الأسرة الآخرين، واحتياجاتهم.

فتحفيز النساء على التنازل عن حقوقهن الإرثية في الواقع، وجعلهن يعدن بذلك، يستلزم تأكيداً ضمنياً للدعم؛ ما يعني (التزام) الإخوة بالقيام بأعمال القرابة، والأمر نفسه يمكن أن يقال عن جعل الرجال يعدون بالدعم الاجتماعي، والعاطفي والمادي؛ إذ يستلزم تأكيداً ضمنياً بالتنازل عن الميراث؛ أي (التزام) من جانب الأخوات بالتنازل.

ولكن، تتطلب إمكانية الاتفاقات التعاقدية تحولاً في المنظور؛ لدمج الوكالة العملية والتفسيرية للأفراد، بصورة أكثر وضوحاً، مما كانت عليه في الصياغة الأصلية لإطار مخطوطة القرابة؛ إذ تكون مكونات هذه المخطوطة موضع وكالة عملية نشطة، كما يؤدي وجود فجوة بين النموذج المتخيل أو المعياري لها، والنموذج الحقيقي في أرض الواقع، إلى قيام الأفراد داخل الأسرة بمراجعة هذه المخطوطة، واتخاذ ترتيبات جديدة للعمل القرابي، و/أو التفاوض على تنظيمه بصورة مختلفة.

ويمكن تفسير الأحداث، أو جعلها قابلة للسرد، أو حتى ملائمة للعيش؛ من خلال رواية القصص (الوكالة التفسيرية)، التي توفر جوهر الواقع (Davies 2000)؛ فإذا لم تكن المعاملة بالمثل وشيكة، أو لم يكن هناك احتمال واضح لها، دون وجود أزمة أو خسارة، تفسر عدم القدرة على المعاملة بالمثل، ودون وجود أخلاق أخرى في العلاقة؛ فإن (النية الحسنة) تستنفذ أيضاً (Palriwala 1994).

وهذا ما يظهر في علاقة المرأة مع إختوتها؛ فعندما لا تجد المرأة المتنازلة عن حقوقها الإرثية، و/أو غير المطالبة بها، تعزيزاً أو ضماناً، يوقر لها الحصول على ما كانت تتوقعه، بموجب مخطوطة القرابة؛ ينشأ الاستياء والتوتر بين الإخوة والأخوات، ويتراكم بمرور الزمن؛ ما يجعل بعض الأخوات يرفضن القيام بعمل القرابة، في إطار المخطوطة المعيارية، عبر

المطالبة بحقوقهنّ الإرثيّة، وإن كان ذلك مكلفاً، وبخاصّة لأولئك اللواتي يعتمدن على الموارد الاقتصاديّة، والعاطفيّة لأقاربهنّ؛ إذ تمارس عليهنّ العائلات ضغطاً شديداً؛ لتجنيدهنّ؛ للقيام بأعمال القرابة.

الارتباط الأبوي Patriarchal Connectivity

يرتبط المنظور النظريّ الثنائي (الارتباط الأبوي)، الذي قدّمته سعاد جوزيف (Joseph 2003)، ارتباطاً وثيقاً بعمل (Stack and Burton 1993)، ويمكن مقارنته في سياق إطار مخطوطة القرابة لستاك وبورتون؛ إذ يمكن النظر إلى (الارتباط الأبوي)، بوصفه مخطوطة القرابة المعياريّة، في عائلات الشرق الأوسط.

فقد طوّرت جوزيف (Joseph 1994)، إطاراً نظريّاً؛ في محاولة لوصف العلاقات في الأسر العربيّة الأبويّة، وفهم النوع الاجتماعيّ، واستمرار قوّة الرّوابط العائليّة في الشرق الأوسط.

ويقوم هذا الإطار على انتقاد تنظيم الذات العلائقيّة في علم النفس، وفق النظريّة النفسيّة الغربيّة، بموجب مقارنة (1978 Salvador Minuchin)، التي تقع في نماذج نظريّة، تلتزم بالفردانيّة، وتتضمّن مفاهيم غربيّة، مفادها أنّ التميّز، والاستقلال، والانفصال، أمور ضروريّة للنضج الصّحّي، وغالباً ما تنظر إلى العلائقيّة، بوصفها عقبة أمام النضج، مهملة بذلك النظام الأبويّ.

وقد اقترحت جوزيف التوجّه العلائقيّ للذات في الأسرة العربيّة؛ باستخدام مفهوم (الارتباط connectivity)، في سياق تقدير ثقافة الارتباط الأسريّ، وسيادة الأسرة على الفرد والمجتمع؛ وذلك من أجل الابتعاد عن مفاهيم العلائقيّة relationality (التي ترتبط بأحكام الخلل الوظيفيّ dysfunctionality) المتمركزة في الغرب.

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى ما تعنيه جوزيف بمفهوم الارتباط؛ فهو العمليّة الديناميكيّة النفسيّة، التي يوضع فيها النّاس -اجتماعياً- في أنظمة تتّمنّ الرّوابط الاجتماعيّة، ويكون الأشخاص المرتبطون منفتحين على مشاركة الآخرين في تشكيل

عواطفهم، ورغباتهم، ومواقفهم، وهُويّاتهم، ونزاهتهم، وكرامتهم، وتقديرهم ذواتهم، وطلبهم إيّاها؛ إذ يحتاج كلّ منهم إلى الآخر؛ لاكتمال الشّعور بالذّات (Joseph 1999).

وفي ضوء التّركيز على العلاقات، تعرّف جوزيف (Joseph 1999)، (العلائقيّة relationality)؛ بأنّها العلاقات حيث تكون حدود الشّخص مائعة؛ ما يجعل هذا الشّخص يشعر أنّه جزء من الآخرين المهمّين، وقد يقرأ أفكارهم، ويجب عنهم، ويلبّي احتياجاتهم، ويتوقّع احتياجاته منهم، ويصوغ ما يحبّه ويكرهه، بما يتناسب مع ما يحبّه الآخرون ويكرهونه، وبكلمات أخرى، فإنّه مفهوم يتدفّق إلى ما يحمله الشّخص من مفهوم حول الحقوق، والعلاقات البيئيّة العائليّة.

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ فكرة الذّات العلائقيّة، تتيح رؤية جديدة للتفاعل بين الارتباط والنظام الأبويّ؛ إذ توضّح (Joseph 2003)، في بحثها الأثنوجرافي في لبنان، أنّ الأشخاص في الشّرق الأوسط، يوجدون في علاقات تدعمهم وتقيدهم بوصفهم أفراداً، كما تشدّد جوزيف على الطّرق التي تؤثر بها العائلة، على تنشئة أعضائها، وتعزّز الإحساس بالالتزام مع الأقارب؛ ما يجعل العلاقات الارتباطيّة ضروريّة للوجود الاجتماعيّ الناجح (Joseph 1999)؛ فعندما تتسجم علاقات الارتباط بالنظام الأبويّ، وتتداخل معها؛ ينتج عنها ارتباط أبويّ، يؤدّي إلى تيسير ممارسة السّلطة الأبويّة، واستنساخ النظام الأبويّ.

وفيما يتّصل بمفهوم الارتباط الأبويّ؛ فإنّ جوزيف (Joseph 2003)، تعني به امتيازات الذّكور، وكبار السنّ، بدخول حدود الذّات الخاصّة بالنساء والصّغار؛ للإشراف عليها، وتنظيمها، وتوجيه حياتهم، بوصفهم أجزاءً من أنفسهم، ورؤيتهم ملحقات لذواتهم، وتوقّع الخدمة والامتثال من جانبهم؛ تعبيراً عن الحبّ والولاء العائليّ، إضافة إلى صياغة الاستعداد لدى النّساء وصغار السنّ للاستجابة للذّكور وكبار السنّ، بوصفهم امتداداً لهم؛ كيف لا، والأبويّ يخلط بين إرادته وإرادة عائلته (Joseph 1993)؛!

وتوكّد جوزيف (Joseph 1994)، نشوء إحساس لدى الأفراد بالمسؤوليّة عن الآخرين وأمامهم، من خلال الارتباط الأبويّ؛ إذ يستوجب الأشخاص وجود الآخرين؛ لصياغة الذّات، التي يختبرونها بوصفها امتداداً للآخرين، الذين يمثلون امتداداً

للذات؛ إذ قد يرى الرجل زوجته، وأخواته، وأطفاله، امتداداً لنفسه؛ وفق الارتباط الأبوي، وقد يتحدث بالنيابة عنهم، ويقرر عنهم، ويقرؤهم، ويتوقع أن يقرؤوه، وهنا، تستجيب النساء والأطفال بطرق معقدة، وبخاصة فيما يتصل بتوقع احتياجاتهن من الارتباط.

كما تجادل جوزيف (Joseph 1994)، في مقال حول برج حمود في لبنان، فكرة تعليم الإخوة والأخوات، في النظام الأبوي، الارتباط ببعضهم بعضاً، الذي يسهم في استنساخ الأبوية العربية؛ فالإخوة والأخوات العرب، يطوِّرون علاقات قائمة على الحب، بينما تستند -بصورة متناقضة- إلى السلطة والعنف؛ إذ يجري تعليم الأبناء أن حب أخواتهم، يتضمن بعض السيطرة عليهم، كما يجري تعليم البنات أن محبتهم إخوانهن تشمل خدمتهم.

وهكذا، يكون الاهتمام بين الإخوة والأخوات عميقاً، والحدود مرنة؛ ما يجعلهم يتوقعون احتياجات بعضهم بعضاً، ويلبونها، ويتولون الاهتمامات؛ ولعل ذلك يفسر قبول الأخوات سيطرة الإخوة على الممتلكات، مقابل الأمن، والدعم، والحماية من جانبهم، في حال اضطرتن إلى العودة إلى بيوت آبائهن أو أخوتهن، في حالات الطلاق، أو الترمل (Joseph 1996)، وهذا ما تراه جوزيف جانباً آخر من السلطة، يزيد من عدم المساواة بين الجنسين.

ولعل الأمر اللافت للانتباه، أن الرجال وكبار السن، يتمتعون بامتيازات، تفرضها ثقافتهم؛ لتضخيم أنفسهم؛ عن طريق تقليص الآخرين، وتضخيم أنفسهم؛ عن طريق تصغير الآخرين، وتمكين أنفسهم؛ من خلال إضعاف الآخرين.

وفي ظل الارتباط الأبوي، فإن أولئك الذين يشغلون مناصب الذكورة والسن، يحق لهم -ثقافياً- أن يواجهوا الآخرين، بصورة مباشرة، بوصفهم أجزاء من أنفسهم، وأن يتوقعوا الخدمة والامتنال من جانب الآخرين المهمين؛ تعبيراً عن الحب، والولاء العائلي، والحصول على الاحترام، بوصفه حقاً مستحقاً لأولئك الذين يتصرفون للصالح العائلي.

وهكذا، يحق للرجال وكبار السن، وفق النظام الأبوي المؤسسي، توجيه حياة النساء وصغار السن، كما يُسمح لهم بدخول حدود الذات الخاصة بالآخرين أكثر من النساء والصغار؛ للإشراف والتنظيم، ويتوقعون أن يقرأ الآخرون عقولهم أكثر من النساء والصغار، وبكلمات أخرى، لقد سمح الارتباط الأبوي للذكور وكبار السن، برؤية الآخرين ملحقاً لأنفسهم، ولإثبات والصغار؛ ليروا أنفسهم امتداداً للآخرين.

ولمّا كانت هذه الدّراسة تهتمّ بأدوار الإخوة تجاه الأخوات، وأدوار الأخوات تجاه الإخوة؛ فإنّني أجادل في أنّ المهامّ المتوقّعة من الإخوة والأخوات، وفق مفهوم جوزيف للارتباط الأبويّ، تمثّل مخطوطة القرابة المعياريّة في السّياق الفلسطينيّ، وأنّ الأدوار المرتبطة بالإخوة والأخوات، تندرج في إطار مفهوم ستاك لعمل القرابة؛ إذ تتضمّن هذه الأدوار سيطرة الإخوة على الأخوات، وخدمة الأخوات الإخوة، وتوقّع كلّ منهم احتياجات الآخر، وتلبية توقّعاته، بالإضافة إلى قبول الأخوات سيطرة الإخوة على الممتلكات، وقبول الإخوة توفير الأمن، والدّعم، والحماية للأخوات، في حالات الطّلاق أو التّرمل.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ هذه المخطوطة القرابيّة، القائمة على الارتباط الأبويّ في السّياق الفلسطينيّ، تيسّر ممارسة السّلطة الأبويّة، واستنساخ النّظام الأبويّ؛ إذ تنطوي علاقات الإخوة والأخوات على الحفاظ على علاقة قوّة غير متكافئة، تُنفذ تعبيراً عن الحبّ، والانتقال في صورة إعادة إنتاج الهيكل الأبويّ؛ من خلال ممارسة الأخ السّلطة على أخته (جوزيف 1994).

وفضلاً عمّا تقدّم، تجادل هذه الدّراسة فكرة الارتباط الأبويّ، وأنها تجنيد للنساء، في إطار مخطوطة القرابة، وتحديد للأدوار داخل الأسرة، بما يتفق مع المعتقدات المجتمعيّة المشتركة (Stack 2001)، وأنّ النّساء في هذه المخطوطة القرابيّة، غير محرومات من وكالتهنّ

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّه في الوقت، الذي تتكشف فيه الصّراعات داخل شبكات الأقارب، وبين الإخوة والأخوات، ويجري التّفاوض على المخطوطة القرابيّة، لا تتبّع النّساء المعايير والقواعد النّقافيّة، أو التّوقّعات عبر الأجيال، وإنّما يقمن بمراجعة تاريخهنّ، وذكرياتهنّ العائليّة، ومن ثمّ، يقمن باختيار وضع أنفسهنّ في التّزامات القرابة، أو عدمه، بوصفهم فاعلين؛ ففقدان الأمان التّقليديّ، يليه التّطوّر الواعي لأنواع جديدة من الالتزام الاجتماعيّ (Naele 2000).

الارتباط الزوجي Conjugal Connectivity

يتمثل البعد المفاهيمي الثالث، الذي تدخله الدراسة، في التفاعل مع إطار عمل ستاك وجوزيف، في تصوّر مارسيا إنهورن للارتباط الزوجي؛ إذ أدت التحوّلات الثقافية، وتطوّر الذات الفردية الحديثة، إلى ابتعاد الناس عن البنى التراكمية المقيدة، نحو ما يدلّ على الحرّية؛ ما يفسّر حصول تحوّل في أعراف الزواج والأسرة في العالم، وانتقالها من الالتزامات القرابية الهرمية المقيدة، إلى الزواج المعياريّ المؤسس على الروابط الحميمة.

وفي ظلّ التّحضّر، وانتشار العمل المأجور، وسكن الأزواج الشّباب في أحياء جديدة، دون ارتباط بالأسرة (Norbakk 2014)، إلى جانب الضّغط المتزايد للحصول على دخل مزدوج داخلها، واعتماد الشّركاء -بصورة متزايدة- على بعضهم بعضاً؛ للدّعم والتعاون، تغيّرت البنى العائلية، منتقلة من التّرتيبات التّقليدية، إلى الأشكال النّووية، كما انخفض اعتماد الأفراد على كلّ من الأهل والعائلة الممتدة، ونمت السّريّة والاعتمادية داخل الوحدة الزوجية، وأصبح هناك تحوّل في البنية الهرمية للعلاقات بين الأزواج، والأجيال، نحو أشكال أكثر مساواة، وأصبح الارتباط بين الأزواج أكثر أهميّة من نظيره مع الإخوة (Norbakk 2014).

وفي ضوء ازدياد التّركيز على الأسرة الزوجية، ومركزيّة علاقة المرأة بالزوج، والارتباط بينهما، في استيضاح التّغيّر في مخطوطة القرابة، ودراسة حقوق المرأة الإرثية؛ سأستخدم منظور (الارتباط الزوجي) لمارسيا إنهورن (Inhorn 1996)، الذي يرتبط بالمنظورين السابقين.

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ إنهورن (Inhorn 1996)، قد استمدّت مصطلح (الارتباط الزوجي)، من مفهوم سعاد جوزيف (الارتباط الأبوي)، ومفهوم (التّذويت الحميم Intimate selving) في الأسر العربية، ومن ثمّ، كيفت هذا المفهوم، ووظّفته؛ لتفسير العلاقات والمشاعر العميقة للرجال الشّرق أوسطيين، من مثل المودّة، والرّعاية في العلاقة بين الزوج والزوجة،

ومدى اختلاف حقيقة هذه العلاقات عن الصّور النّمطيّة⁵، والميل إلى الاستثمار في العائلات، وإظهار الحبّ للزّوجات والأطفال، وعقد التّسويات لصالح الزّواج، وتحملّ الرّيجات المختلفة عن النّمودج الاجتماعيّ المثاليّ، والتّغاضي عن الفشل المعياريّ؛ في سبيل استمرار العلاقة المحبّة والدّاعمة (Inhorn & Wentzell 2011).

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه في هذا المقام، أنّني أجادل في هذه الدّراسة فكرة وجود نموذج ناشئ من الزّواج، يهدف إلى تعزيز الارتباط، ونجاح الزّواج، وتستثمر فيه النّساء في المودّة، والرّعاية، والارتباط الزوجيّ؛ إذ يرتبط الأزواج والزّوجات معاً؛ بالزّواج المبنيّ على المحبّة، والمصلحة المشتركة، ويشعرون أنّهم جزءٌ من بعضهم بعضاً، ويتوقّعون احتياجاتهم، ويلبّونها دون طلب، ويعملون معاً؛ للإبقاء على العلاقات، التي قد تبدو معيبة، وفقّ المعايير الاجتماعيّة المعياريّة⁶؛ إذ يعقد الأزواج تسويات لصالح زيجاتهم، ويتغاضون عن السّقطات المعياريّة في الزّواج لصالح البقاء في علاقة زواج داعمة.

وفضلاً عمّا تقدّم، فإنّني أجادل فكرة الآثار المترتبة على هذا النّمودج من الارتباط الزوجيّ، الذي يسهم في نشوء علاقات الارتباط الزوجيّ من جهة النّساء؛ ما يجعلهنّ يستثمرن في وحدتهنّ الزوجيّة، وعلاقتهنّ بالأزواج، كما يقمن بأدوار غير تقليديّة داخل الأسرة؛ في سبيل الإبقاء على علاقة زوجيّة محبّة وداعمة، إضافة إلى ما يقمن به من ممارسات الأمومة الصّالحة؛ تعبيراً عن الارتباط الزوجيّ؛ فتميل النّساء إلى مشاركة الأزواج المسؤوليّات الأسريّة، والإسهام في تمويل الأسرة؛ لإدراكهنّ أنّ مستقبلهنّ يكمن في العائلة الزوجيّة.

وبالتّوازي مع تناقص إمكانيّة اعتماد المرأة على إخوتها؛ لتلقّي الدّعم، والحماية الاجتماعيّة، الاقتصاديّة، وتناقص القيمة المعنويّة للعلاقات بين الإخوة؛ يصبح الارتباط الزوجيّ حافزاً للنّساء، اللّواتي يعانين من فجوة بين توقّعاتهنّ من المخطوطة التّقليديّة، والواقع الذي يعيشه؛ للمطالبة بالميراث، على حساب المخطوطة التّقليديّة للالتزامات تجاه الإخوة؛ ما يؤدي إلى تغيير في مخطوطة القرابة المعياريّة، التي ترتبط فيها المرأة بإخوتها، وأسرّة الولادة، إلى أخرى ترتبط فيها المرأة بزوجها؛ إذ

⁵ تتضمّن الصّور النّمطية أو فكرة (الزّجل الشّرقيّ)، أو (العقليّة الشّرقيّة)، أو 4PS (Polygamy تعدّد الزّوجات)، (patrilineality الحاجة إلى ذريّة، وبخاصّة الأبناء؛ لإدامة النّسل والإرث في المستقبل)، (patrilocality السّيطة على النّساء، والشّبّان الصّغار في الأسرة)، (patriarchy البقاء في منزل الوالدين، عند الزّواج) (Inhorn et al. 2011).

⁶ من هذه الحالات، وفقّ إنيهورن، معاناة الزّوجات من مشاكل في الإنجاب، واستخدام التّقنيّات المساعدة عليه، كما تتضمّن هذه الحالات حالة تحديّ المخطوطة القرابيّة التّقليديّة، المسلّم بها، والمستقرّة.

تتأثر ولاءاتها، وخياراتها، وقراراتها، بارتباطها بزوجها، وتعمق العناية والاهتمام بينهما، كما يتدفق مفهوم الارتباط الزوجي إلى حقوق المرأة؛ حتى يؤدي هذا النموذج الناشئ من الزواج القائم على الارتباط الزوجي، إلى تحدي عدد من أبعاد مخطوطة القرابة المعيارية الفلسطينية، والإسهام في تغييرها.

وبكلمات أخرى، لقد اختلفت الأمور؛ فبعد أن كان دور النساء، في إطار (عمل القرابة)، يركز على تنازلهن عن حقوقهن الإرثية، مقابل حصولهن على الدعم والحماية من الإخوة؛ أصبح بعضهن يطالب بالحقوق الإرثية، بوصفها حقاً مشتركاً لهن ولأزواجهن، ويقبلن سيطرة الأزواج على ممتلكاتهن، مقابل الأمن، والحماية، والدعم المادي، والعاطفي؛ ما يسهم في تعديل مخطوطة القرابة المعيارية لصالح الوحدة الزوجية.

كما أجادل في هذه الدراسة، أن النموذج الناشئ من الزواج القائم على الارتباط الزوجي، يسهم في تغيير النظام الأبوي التقليدي، الذي يضع قيوداً كبيرة على قدرة المرأة على التعبير علانية عن وكالتها وخياراتها؛ فالنظام الأبوي التقليدي يفرز مجتمعاً أبوياً، يقوم على علاقات القوة، تختزل فيه العائلة الأبوية سمات المجتمع الأبوي كلها؛ فتشكل علاقة هرمية تراتبية، تقوم على التسلط والتبعية؛ إذ يهيمن الزوج على الزوجة، وتكون له القدرة المطلقة، والسلطة الأكيدة لاتخاذ القرارات، بينما تمثل الزوجة الطاعة والخضوع، وتكون النساء والفتيات أدنى رتبة من أي رجل؛ بل، أقل مكانة من النساء الأكبر سناً، وبخاصة أمهات أزواجهن، وتنفيذ الزوجة بالقوانين القائمة، التي لا تقبل استقلالية إرادتها؛ فالمرأة تدخل بيت زوجها بلا مكانة، وتبقى كذلك، إلا إذا أنجبت مولوداً ذكراً، ولا تقف الأمور عند هذا الحد، بل، تمتد إلى المال والأولاد؛ إذ تستولي مجتمعات النظام الأبوي على مال المرأة، (في حال عملها)، وذربتها (في حال طلاقها)؛ ما يعني أن إسهامها في الإنتاج (المالي-التكاثري) غير موجود؛ لكونها أداة؛ ما يؤدي -في النهاية- إلى تغليب الجماعي على الفردي؛ بهدف تمكين الرابطة الاجتماعية.

وعلى الرغم من أن كانديوتي، قد ذكرت أن هناك محاولات نسوية لكسر هذه الحواجز، تتمثل فيما قد تلجأ إليه الشابات المتزوجات؛ للتهرب من سلطة أمهات أزواجهن، والسكن بعيداً عنهن، أو الالتحاق بسوق العمل؛ لكسر حالة التبعية

الاقتصادية؛ فإنّ هذه المحاولات، تصبّ في تنبّي استراتيجيات للتفاوض العاطفيّ مع الأبناء والأزواج، ولكن، تأثير هذه التكتيكات على النّظام الأبويّ بعامّة، كان بسيطاً جداً.

وأما نموذج الارتباط الزوجي، الذي أجادل نشأته؛ فينطوي على وكالة أكبر للزوجات، وقدرة اجتماعية-ثقافية أكبر للتصرّف باستقلالية عن الأزواج، كما يمنح الزوجات القدرة على الاختيار؛ في ضوء أهدافهنّ وأولوياتهنّ؛ إذ أدّى الاعتماد على إسهام الزوجة في الأسرة -بصورة غير مألوفة- إلى تعزيز دور الزوجات، وبخاصّة في ظلّ تخلي الأزواج عن بعض الصّلاحيات، ومنح الوكالة للزوجات، ويمكن الاستدلال على زيادة وكالة المرأة في المخطوطة الزوجية؛ من موقف النساء الرافض تدخّل الأزواج في مطالبتهنّ بحقوقهنّ الإرثية، ومن الأدوار والممارسات، التي يقمن بها داخل وحدتهنّ الزوجية، وتجاه أبنائهنّ وبناتهنّ.

هويّات الأمومة الصّالحة ومفهوم الإيثار

يتمثّل البعد المفاهيميّ الرابع، الذي تعمد الدراسة إلى إدخاله في التفاعل مع إطار عمل ستاك، وجوزيف، وإنهورن، في مفهوم (2010 Brickel and Chant) (الأمومة الصّالحة)، وإعادة إنتاج مفهوم الإيثار؛ ليشمل توسيع التزامات الأمومة، ورعاية الأطفال في حياة المرأة.

فقد ركّزت بعض الدّراسات الغربيّة على تكثيف توقّعات الأبوة والأمومة في الغرب، منذ خمسينيات القرن الماضي (Douglas & Michaels 2004; Henderson, Harmon & Houser 2010)، وكانت الوصفة الاجتماعية للأمّهات، أن تكون الأم مقدّمة الرّعاية الأساسية للأطفال، التي تتابع الكمال بصورة مكثّفة في كلّ جانب (Henderson, Harmon & Houser, 2010)، ثمّ ظهر مفهوم (الأمومة الجديدة) "New Momism" (Douglas & Michaels 2004)، ومفهوم (الأبوة والأمومة المكثّفة) (Hays 1996)، اللذان يضحّمان الضّغط على الأمّهات؛ حتّى يصبحن مثاليّات.

ومع ظهور النيوليبرالية، تغيّرت قواعد الأمومة، وتوقّعاتها؛ فأصبحت الأمومة المسؤولة ممارسة، تهتمّ بالذات، وتنتج ذوات ريادية، وترتبط باختيارات النساء، لا الحواجز الهيكلية أو المادية في المجتمع.

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى ما كان يجري من إشراك منطق النيولبرالية لريادة الأعمال الفردية، والاعتماد على الذات، في خطابات الكتب المصممة لمساعدة الأمهات على اتخاذ قرارات بشأن كيفية التصرف أثناء الحمل، وتربية الأطفال بعد الولادة، وتطوير الأمهات الأمومة الأخلاقية، التي تشمل تحمّل المسؤولية الشخصية عن تصرفات الأبناء، وبذل الجهد لحماية الأطفال. (Mack 2018).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ قواعد المواطنة المعاصرة، تظهر في هذا المجال، بصورة تمكّن الأمهات المسؤولات من المساعدة في تنشيط الاقتصاد والمجتمع (Orgad and De Benedictis 2015)، إضافة إلى بناء الأمهات المسؤولات عن التعليم، بوصفهن شخصيات ضرورية لنجاح الأطفال التعليمي، والحصول على مواطن مبدع وتنافسي (Donner 2006; Jin 2007)، فضلاً عن تحمّل الأمهات المسؤولية الشخصية عن التصرف، بطرق تعزّز الإدماج المستقبلي لأطفالهن، وبذلهن جهوداً؛ لحماية الأطفال من الإهمال، أو غياب الأب، أو عدم كفاية مرافق رعاية الطفل (Lavee 2015)، وكذلك، تشجيع الأمهات على الانتقال إلى نمط أنثوي جديد؛ من خلال سلسلة من الشخصيات، من مثل (الأم العاملة الفاتنة)، إلى جانب قيامهنّ بالرعاية الرئيسية (Orgad and De Benedictis 2015).

ويؤكّد Brickell and Chant (2010)، تغيير معاني بعض المفاهيم، التي تؤنّث المسؤولية، وتصوّرها انعكاساً للمصلحة الذاتية، وبخاصّة فيما يتصل بإيثار النساء في عدد من المجالات، كما في العمل العاطفي المرتبط بالرعاية، وتزويد النساء لأفراد الأسرة المعيشية بالغذاء، والعمل لساعات طويلة بأجر، مع الوفاء بتوقعات التدبير المنزلي والأمومة، وتكريس المرأة الجزء الأكبر من دخلها، ولا ضير إن كان كلّها، للإنفاق الأسري.

ولمّا كان الأفراد في المجتمعات الحديثة، مضطرون إلى العمل على أدوارهم بأنفسهم، وصنع هوياتهم الذاتية؛ بالارتكاز على سرد حياة الشخص، وأفعاله، وتأثيراته (Giddens 1991)؛ فإنّ هذه الدراسة، تجادل فكرة قيام الأمهات في السياق الفلسطيني، بنسج هوية متكاملة للأمومة -بطرق متنوّعة- من أجل وضع أنفسهنّ في إطار التوقعات الأيديولوجية للأمر الصالحة، بما ينسجم مع الأعراف، والمعايير الاجتماعية.

كما تجادل هذه الدراسة فكرة انصهار المعاني الجديدة لمفهوم الإيثار، وفق Brickell and Chant (2010)، في هوية الأم؛ فأصبحت تؤثر أبناءها على نفسها، منطلقاً من أن دورها بوصفها أمّاً صالحة، يتطلب أن يستفيد أبنائها من مصالحها الاقتصادية، وحقوقها الإرثية؛ ما زاد من مطالبة النساء بتلك الحقوق الإرثية لصالح أبنائهن، من جهة، وأثر على علاقة الارتباط الأبوي مع الإخوة، من جهة أخرى.

وعلى الرغم من أن التطبيق الحرفي لهذه النظرية في السياق الفلسطيني، قد يبدو مثيراً للجدل، من حيث استمرار وجود نوع من الجماعية في العلاقات، وتأثير ذلك على العلاقات، في إطار الأسرة الممتدة، أو النووية؛ إلا أن هويات الأمومة الصالحة، التي أجادل فكرة قيام النساء بنسجها، تعكس هذا العامل بوصفه عنصراً رئيساً في تشكيل السياق الفلسطيني التاريخي الثقافي بعامته، الذي تلتزم به النساء، من جهة، وتقف في مواجهته، عند تعارضه مع معاني الأمومة الصالحة، وفق المرأة، من جهة أخرى؛ إذ تُؤطر اختيارات النساء، ومشاركتهن في سلوكيات أمومية معينة، تخالف سلوكيات المجتمع؛ بمسؤوليتهن الشخصية عن تصرفات الأبناء والبنات، ومصالحتهم، وتعزيز إدماجهم في المجتمع.

نظرية الممارسة Practice Theory

لما كانت هذه الدراسة تحاول تفسير تغير ممارسات المرأة المتصلة بالميراث في فلسطين؛ فقد استخدمت نظرية الممارسة لبيير بورديو؛ لتفسير العلاقة بين التغير الحاصل في مخطوطات القرابة المعيارية وفق الارتباط الأبوي، واستخدام النساء استراتيجيات جديدة للمقاومة، في حقل انتقال الملكية، على أساس مصالحهن أو منفعتهن؛ إذ إن هذه النظرية، تعيد الاعتبار للفاعل الاجتماعي، وتركز على علاقة الفاعل بالبناء الاجتماعي؛ فلا تستبعد قدرة الفاعلين على تحويل البنية، وتغيرها، عند توافر شروط بنيوية معينة (Nicolini 2017).

والأمر اللافت للانتباه في هذا المقام، أن بورديو يعدّ المجتمع فضاءً متشكلاً من الحقول Fields، ويعدّ نقل الملكية واحداً منها، كان مستتباً؛ من خلال مخطوطة القرابة المعيارية القائمة على الارتباط الأبوي، وأما شاغلو هذه الحقول؛ فهم فاعلون اجتماعيون Agents، منهم فاعلون مهيمنون، يقعون في مواضع السيادة، وآخرون مهيمن عليهم، يختلفون في سلوكهم وتصرفاتهم؛ ففي الوقت الذي يتبع فيه الفاعلون المهيمنون، المحتلون مواقع السيطرة في الحقل، استراتيجيات المحافظة

Orthodoxie على الممتلكات بأقلّ تسرّب ممكن، يختار الفاعلون المهيمن عليهم إطاعة القواعد؛ اعتماداً على سلسلة من العوامل، التي تتراوح ما بين التّوافقات الاجتماعيّة العريضة، والاعتماد الاقتصاديّ، والضّغوط الاجتماعيّة (Jackson 2010)؛ فتكون استراتيجيّات الفاعلين رهينة بحجم رأسمالهم وبنيتهم؛ فرؤوس الأموال التي يراهن الأفراد على تحصيلها، ومراكمتها بقصد استثمارها، والاعتراف بها اجتماعياً، تتنافس في الحقول الاجتماعيّة، إذ تصبح رأسمال رمزيّ يخوّل صاحبه موقعاً معيّناً، في إطار لعبة التّمايز، وقد يكون رأس المال رمزيّاً (الاقتصاديّ، أو النّقافيّ؛ عندما يصبح ذائع الصّيّة)، أو اجتماعياً (مجموع العلاقات، والمعارف، والصّداقات، التي تمنح الفاعل قدراً معيّناً من المكانة الاجتماعيّة، وسلطة الفعل، وردّ الفعل الملائم؛ بفضل كمّ هذه العلائق والرّوابط، ونوعيّتهما)، أو ثقافياً (مجموعة المعارف، والقدرات، والمهارات النّظريّة والعملية).

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى مصطلح دوخسا Doxa، الذي أطلقه بورديو على عمل الأفراد في المجتمع، وفق مخطّطات سابقة عليهم، تُعدّ مجموعة من القواعد المكتوبة أو العرفيّة، التي تحكّم الحقل، وتحدّد ما يمكن قوله، أو التّفكير به، وتؤخذ مسلّمات، يميل الأفراد إلى تصديق صحتّها، ولا يمكن الطّعن بها في مجتمع معيّن؛ إذ ينسى الأفراد في المجتمع الحدود، التي أدت إلى الانقسامات غير المتساوية فيه، ويتمسّكون بعلاقات النّظام بوصفها بدهيّة؛ لأنّها تبني العالم الحقيقيّ، وعالم الفكر، على نحو لا ينفصم.

ويستمدّ Doxa من التّنشئة الاجتماعيّة، التي تتعامل مع المعتقدات النّابعة من المجتمع؛ إذ يميل الإنسان إلى تصديق ما يخبره المجتمع أنّه الصّحيح كلّما كبر في بيئة معيّنة، وقد يشترك كثير من الأفراد في استبطان الاعتقادات، والممارسات المجتمعيّة، التي غدت عاديّة، ومسلّماً بها، ولا ينبغي مساءلتها؛ إذ تتحدّد ممارساتهم بوصفهم فاعلين لمصالحهم أو منفعتهم؛ ما يفيد الطّبقة المهيمنة، ويلحق الصّرر بنظيرتها المهيمن عليها.

وبكلمات أخرى، فإنّ النّظام المستتبّ، يتأبّد -بسهولة- من خلال علاقات الهيمنة، والسّلطة، والامتيازات، والتّحكّم؛ محوّلًا معطيات حياة يصعب تحمّلها، إلى أخرى، تبدو مقبولة أو عاديّة، وبخاصّة في ظلّ تعلّم الأفراد كيفية التّصرّف، والتّفريق بين الملائم، وغير الملائم؛ حتّى تبدو هذه الأمور (طبيعيّة).

كما استخدم بورديو مفهوم الهابيتوس *Habitus*، الذي يمكن تشبيهه بأسلوب الحياة، مركزاً على البعد النوعي للممارسات، مقابل مستوى المعيشة؛ فقد تكون أساليب الحياة مختلفة جداً، على الرغم من أن مستويات المعيشة متشابهة، وفيما يتصل بمحتوى الهابيتوس؛ فإنه يشمل المواقف السياسية، والمعتقدات الفلسفية، والقناعات الأخلاقية، والأفضليات الجمالية، إضافة إلى كل من الممارسات الجنسية، والغذائية، واللباسية، والثقافية.

ولما كانت الحياة اليومية، وما تحتويه من ممارسات، تمثل صراعات على الموارد الرمزية والمادية، التي تمنح أصحابها القوة والمكانة في المجتمع؛ فإن الاختلال بين ظروف إنتاج قواعد *Doxa*، والظروف العاملة فيها؛ يجعل هذه القواعد أثراً ممتداً لأسباب قد انتهت، كما أن تطبيق هذه القواعد في سياق دون غيره؛ يزيد من معاناة الخاضعين لها، وشعورهم بالقهر، واللامساواة في المجتمع.

فالعوامل السابقة، تؤدي إلى نقد قواعد *Doxa* على مستويين: أما الأول؛ فهو مقاومة القواعد، التي تسهم في معاناة الفرد، ورفضها، دون الاكتراث بأية قوى، مهما كان حجمها، وأما الآخر؛ فيتمثل في خلق القواعد، وتشكيلها؛ عبر الممارسة، من خلال مفهوم الاستراتيجية، الذي يعني محاولة الأفراد الحصول على تأييد المجتمع لممارساتهم، وخلق نماذج من القواعد، تتماشى مع رغباتهم، ومجتمعهم، بوصفه المانح لرأس المال الرمزي، وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أن هذه الاستراتيجية، هي نتاج وسط اجتماعي، وفكري، ورأسمال رمزي، يسعى الفرد إلى الحصول عليه، ومجال معين، تتخلق فيه القواعد؛ عبر الممارسة؛ وهي ما يطلق عليه بورديو استراتيجيات التدمير *Heterodoxie*.

وتجادل هذه الدراسة فكرة القواعد العرفية، التي تحكم مجال نقل الملكية، القائمة على مخطوطة القرابة المعيارية، القائمة على الارتباط الأبوي، وأنها استتبّت، وأصبحت تؤخذ مسلّمات، لا يمكن الطعن بها *Doxa*، وأن الرجال بوصفهم فاعلين اجتماعيين مهيمنين، يتبعون استراتيجيات المحافظة *Orthodoxie* على الممتلكات بأقلّ تسرب ممكن، بينما تطيع النساء القواعد المتصلة بالتنازل عن الحقوق الإرثية، وتستمر في طاعتها، طالما كانت تصبّ في مصلحتهنّ، وتمنهنّ ربحاً رمزياً، أو رأسمال نوعي، يتمثل في توفير الإخوة لهنّ الدعم المعنوي، والمادي، والحماية.

ولكن، كان نشوء فجوة بين توقّعات النّساء من المخطوطة المعياريّة، وما يحصلن عليه بوصفه مخطوطة معاشة، سبباً في ظهور التوتّر بين هيمنة الأعراف النّقاقيّة التّقليديّة، والهيمنة المضادّة في حقل انتقال الملكيّة، حتّى بات لدى النّساء - بوصفهنّ فئات أو مجموعات مهيمن عليها - مصلحة موضوعيّة في دفع حدود القواعد العرفيّة في هذا الحقل (مخطوطة القرابة المعياريّة)، واتباع استراتيجيّات لمقاومة علاقات القوّة السّائدة؛ لتغيير مخطوطات القرابة المأخوذة مسلمات؛ ما أتاح المجال لكي يصبح الارتباط الأساسي للمرأة مع الزوج (Inhorn 1996)، و/أو الرّفاهيّة الحاليّة لوحدتها الرّوجيّة، وتحسين مستقبلها ومستقبل أطفالها الإناث، والذكور.

Chapter 3: Methodology

منهج الدراسة

تطلب البحث في التغيرات التي طرأت على مخطوطة القرابة والنماذج والهويات الأنثوية العائلية، فحص الجوانب غير الواضحة في حياة النساء وعوالمهم الاجتماعية، والاقتراب من معاني الممارسات الذاتية قدر الإمكان، والتأكيد على تفاصيل النصوص دون الانفصال عن سياق نشأتها وتداولها (Miller 2005)، ومن أجل الحصول على مستوى كافٍ من التفاصيل حول السياق، كان لا بد من الاتصال المكثف والانغماس في بيئة البحث؛ لتنفيذ هذه الدراسة؛ ما أدى إلى اتخاذ القرار بجعلها وفق المنظور الظاهراتي لدراسة العالم الاجتماعي (الفينومينولوجيا)، الذي يهتم في الكيفية التي يعيش فيها الأفراد بصورة واعية لخبراتهم، وكيف يتأثروا لهم أن يصبحوا واعين بخبراتهم، وكيف يدمجونها في حياتهم اليومية، مع الاعتراف بعدم وجود حقيقة واحدة للطريقة التي يمكن بها سرد هذه الأحداث (هس-بيير وياتريشيا ليفي 2011).

وقد تأثرت العدسة التحليلية للدراسة بقوة، بعمل جورج هربرت ميد (العقل، الذات والمجتمع 1934)؛ فالذات عملية اجتماعية، وأساس إنتاج الهوية وأدائها إنما يتمثل في التفاعل، وتطوير الذات والوعي الذاتي وتكوين الاتجاهات السلوكية الإيجابية يعتمد على التفاعل مع الآخرين، الذي يقوم على التفسيرات الدائمة لأفعال الآخرين؛ كيف لا، وهم يقومون، من خلال هذه العملية، بتعديل استجاباتهم لأفعال الآخرين، وتغييرها، أو إعادة تنظيم مقاصدهم ورغباتهم ومشاعرهم واتجاهاتهم، وملاءمة المعايير والقيم التي يعتقدونها؛ لكي يستطيعوا التكيف والتوافق مع موقف التفاعل (Jackson 2010)!

ولما كانت الدراسة تشتمل على جوانب حياة شخصية، وحسابات ممارسات ذاتية، وكيفية سردها وسماعها؛ فقد استخدمت المنهج السردية القائم على المقابلات، بأسلوب يجمع بين المقابلات المعمقة، وتاريخ الحياة من المنظور النسوي،

انطلاقاً من كونه واحداً من أوضح القنوات للتعلّم عن العالم الداخليّ للأشخاص، وفهم الممارسات الشخصيّة، ووعي سلوك النساء، وإيجاد العلاقة بين السبب والمُسبّب؛ للوصول إلى تفسير التغيّرات الحاصلة، ومعرفة هويّة المشاركات وشخصياتهن، فضلاً عن توفير التماسك والاستمراريّة لممارسة الأشخاص، وتقديم الدّوات بطرق خاصّة، واستراتيجيّة للآخرين، يعبر فيها الأفراد عن هويّاتهم وعلاقاتهم وعواطفهم، ويقومون بترتيب أحداث حياتهم ويوجّهونها، وقد يضعون بها حلولاً للمشاكل، ويوكّد في الوقت نفسه، على المسؤوليّة التحليليّة للباحث (Lieblich, Tuval-Mashiach & Zilber 1998; Miller 2005; Woodiwiss et al. 2017).

وقد وضع هذا المنهج المشاركات في مركز البحث، وسمح باستكشاف العلاقات المتبادلة بين الناس والطّواهر وتعقيد هذه العلاقات، وساعد في توليد قصّة حياة أكبر للسياق الذي تحدّثت فيه المشاركات عن الميراث، بدلاً من التّركيز فقط على تجربتهنّ في هذا المجال فقط؛ ما ساعد على توفير لمحة عامّة عن قصّة حياة المرأة، وفهم السمات الأنثويّة المتغيرة داخل الأسرة والأقارب، والتّركيز على الأقارب والعلاقات داخل الأسرة، وبكلمات أخرى، فإنّ تلك الحقائق المنتجة، قد تكون قابلة للتعميم، وبخاصّة في ظلّ السّماح بالتّحقّق من صحّة الإطار النظريّ. ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ هذا المنهج يستلزم إجراء مقابلات طويلة، غير أنّ القصّة الجاهزة، قد لا تكون متوافرة لدى الجميع؛ ما اضطرّني أحياناً إلى فرض الحديث على بعض المشاركات، وصعوبة إسكات بعضهنّ الآخر، وعلى الرّغم من ذلك كلّها، فإنّ هذا النهج قد أنتج ثروة من البيانات الغنيّة، وكان مناسباً لجمع البيانات حول الحقائق الملموسة (كما في ملكيّة الأصول، وممارسات الميراث)، وكذلك الأمر فيما يتّصل بالتصوّرات والخيارات (Bird 2011).

ونظراً لعدم التّأكّد من صلة المفاهيم بالنظريّات الموجودة لدراسة التّغير في العلاقات والهويّات داخل الأسرة، وعلاقتها بالسياق الفلسطينيّ قيد الدّراسة، فضلاً عن دراسة مجال فيه جوانب عديدة غير واضحة (Vollstedt & Rezat 2019)، ومحاولة لوضع تصوّر لما كان يحدث في حياة المشاركات في الدّراسة؛ فقد وظّفتُ نظريّة التّأريض Grounded Theory؛ بوصفها منهجيّة بحثيّة مرافقة للإثنوجرافي؛ في محاولة لفهم السّياق الثقافيّ في الميدان من وجهة نظر النساء اللّواتي ينتمين إليه؛ بتحليل المعنى الشخصيّ الذي وفرّنه للثقافة، مع إيلاء الاهتمام بمختلف العناصر الثقافيّة، من مثل المعتقدات، والسلوك، والقيم، وبعض الممارسات، إلخ... مع محاولة الكشف عن المعاني الرّمزيّة المخفية وراء هذه العناصر.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن نظرية التّاريخ تعتمد على استنباط مجموعة من الفئات، والتّصنيفات، والمفاهيم، التي ترتبط فيما بينها بعلاقات تشكّل إطاراً متكاملًا لتفسير ظاهرة ما أو التنبؤ بها، ويمكن التّوصّل لهذا الإطار عبر جمع البيانات النوعية، والتّعامل معها بطريقة منمّطة، واستنباط المفاهيم الموجودة فيها، مع تجنّب التّفسير المسبق لتلك البيانات من خلال النّظريات أو الفئات الموجودة؛ ما يعني أنّ الهدف من نظرية التّاريخ يتمثّل في الوصول إلى الكيفية، عبر التّفسير والتّأويل، وليس لإثبات فرضيات معينة (Jørgensen 2001)، وهكذا، فإنّ عمليّات جمع البيانات وتحليلها في نظرية التّاريخ، تتشابك، وتترابط، وتتأوب بدلاً من تتاليها في إجراء البحث، كما أنّها توفّر طرقاً لتوليد الفرضيات من البيانات النوعية، والأمر عائد إلى الباحثين الآخرين؛ للحفاظ على هذه الفرضيات، أو رفضها.

ووفقَ نظرية التّاريخ، فإنّ الدّخول إلى حقل البحث يكون بمشكلة بحثية، وأسئلة محدّدة، في إطار نظريّ، ولكن، بعقل مفتوح؛ إذ تسمح النّظرية بالاسترشاد بالبيانات من حقل البحث دون انحياز. وفيما يتّصل بدراساتي؛ فقد شكّلت اهتماماتي البحثية السابقة وسياق البحث منظوراً، ساعدني على رؤية المقاطع الهامة من البيانات ذات العلاقة بالنّظرية، من جهة، ومنحني القدرة على التّعرف على عناصر البيانات التي لها صلة بالنّظرية الناشئة واستخراجها منها، من جهة أخرى، مع حرصي على انبثاق النّظرية من البيانات فقط، دون فرضها على البيانات (Jørgensen 2001).

أدوات الدّراسة

بدايةً، قمتُ بمراجعة الأدبيّات المتّصلة بالهويّات الأنتوية، والميراث، والعلاقات داخل الأسرة، والإطار القانوني للميراث في فلسطين. ومن ثمّ راجعتُ بيانات الجهاز المركزيّ للإحصاء الفلسطينيّ؛ للوصول إلى معلومات دقيقة، حول مدى وجود تغيّر في عدد النّساء اللواتي يطالبن بحقوقهنّ الإرثية، ووصولهنّ إلى ملكية الأصول، وفضلاً عن ذلك، قمتُ بمراجعة مصادر أخرى حول سياق قرية جبع، ومدينة البيرة.

وقد كَثُفَتْ اهتمامي، بعد ذلك، على جمع البيانات المتَّصلة بالسِّيَاق من الميدان؛ بعقد عدد من المقابلات مع مختار جبع السَّابق، وابنته، ومختار جبع الحالي، ومسؤول العلاقات العامَّة في مؤسَّسة بيالارا في جبع، ومديرة الجمعيَّة النسويَّة في جبع، فضلاً عن مقابلة مع رجل تجاوز التَّسعين عاماً في البيرة، ذي معرفة كبيرة بمدينة البيرة والسُّكَّان، وأخرى مع محامٍ متخصص في قضايا الأراضي؛ للاطِّلاع على التَّفاصيل المتَّصلة بعملية تسوية الأراضي، والآثار المتربِّبة عليها.

وانطلاقاً من أنَّ اهتمامي ينصبُّ على دراسة الجوانب المختلفة للممارسة الإنسانيَّة، والوصول إلى منظور المشاركات، واكتشاف ما يدور في أذهانهنَّ؛ فقد اعتمدت المقابلات المعمَّقة باستخدام منهج تاريخ الحياة؛ لجمع القصص الأساسيَّة، بوصفها أداة للبحث، تتفق مع الطُّرق التي اتَّبعتها الباحثون النسويُّون؛ للوصول إلى ما لدى النِّساء من معرفة، جرى إخفاؤها أو قمعها، وبذلك، تصبح هذه الأداة حواراً منتجاً للمعرفة، ونوعاً من الشَّرَكة في خلق المعنى بين الباحث والمبجوثين، كيف لا، وهي تتيح الفرصة للباحث للتَّعرُّف على الحياة الاجتماعيَّة، من خلال رؤية من يعيشونها، وخبرتهم، ولغتهم، كما تتيح للمبجوثين فرصة ليشاركوا بتقديم حكاياتهم، ونقل معرفتهم، وطرح رؤيتهم الشَّخصيَّة حول موضوعات الدِّراسة. (هس-بيبر وياتريشيا ليفي 2011).

وقد أتاحت المقابلات المعمَّقة، باستخدام منهج تاريخ الحياة، الفرصة للوصول إلى المعرفة المخبَّأة في صدور المشاركات، وأنماطها، وذلك بملاحظة واقع الوصف المكثَّف للحياة الاجتماعيَّة، كما ورد على لسان المشاركات، وبخاصَّة أنني تحقَّقتُ منها، عبر التَّواصل الشَّفهيِّ، والتَّحاور معهنَّ، مع الاهتمام بالوقت والترتيب الزمَّني للأحداث -وكيفية فهمها وروايتها- للكشف عن التَّغيُّر في الهويَّات الجندريَّة والإمكانات السردية (ما يمكن قوله، ومتى، ومن يقوله)، فضلاً عن التَّفكير في دور الباحثة، والتَّركيز على طرق تتبُّع السرد، من خلال الحسابات التي شاطرها الأفراد؛ لفهم الدَّوات والممارسات الخاصَّة بهويَّة النوع الاجتماعيِّ، والكشف عن الافتراضات المعياريَّة والممارسات الفرديَّة اليوميَّة (Miller 2017).

ومن الجدير ذكره، أنَّه على الرِّغم من عدم معارضة النِّساء الحديث بوجود مرافقتي، إلا أنَّه لم يكن بالإمكان استبدال المقابلات المعمَّقة بالمجموعات البوريَّة؛ بسبب عدم ارتياح المشاركات لفكرة التَّحدُّث بصراحة في مجموعة كبيرة، بالإضافة إلى

رغبتي في التمييز بين آراء الأفراد (على عكس المجموعة) المتصلة بموضوع الدراسة، وتوفير المقابلة المعمّقة أجواءً أكثر راحة لجمع المعلومات (Boyce & Neale 2006).

مواقع البحث

اتّبع في هذه الدراسة نهج أخذ العينات التّدرجيّ (النّهج التّكراريّ) لعينة الموقع؛ من أجل التّمكّن من اكتشاف مفاهيم جديدة ذات صلة بموضوع الأطروحة (Vollstedt & Rezat 2019)؛ فاخترتُ موقعاً واحداً، وأجّلت اختيار الموقع الثّاني؛ بناءً على ما أصل إليه من نتائج في الموقع الأوّل، وحتىّ أتمكّن من وضع المعايير الأكثر فائدة لاختيار الموقع الثّاني، ومما تجدر الإشارة إليه، أنّي أردت البدء بالعمل الميدانيّ في إحدى القرى؛ لأنّ الأدبيّات حول ميراث المرأة، تؤكّد أنّ نساء القرى يتخلّين تاريخياً عن ميراثهنّ، وهو ما يشكّل موقعاً مهماً لمعرفة مكان التّعير، بالإضافة إلى أنّني قد أردت قرية تتّضح فيها الآثار المترتّبة على الإجراءات الإسرائيليّية، من مصادرة الأراضي، وإقامة الجدار؛ ما يخفّض مساحات الأراضي المتاحة للسكّان للبناء والاستغلال، ومن ثمّ يودّي إلى ارتفاع أسعار الأراضي؛ ما يشكّل عاملاً يؤثّر -في الغالب- على المطالبة و/أو الحصول على الميراث.

وفي ضوء معرفتي نيّة دائرة تسجيل الأراضي التابعة للسلطة الوطنيّة الفلسطينيّة البدء في تنفيذ مشروع الطّابو، وتسجيل ملكيّة الأراضي في أماكن عديدة؛ فقد رأيت أنّ هذا المشروع سيّتيح لكلّ المحرومين من الميراث، فرصة الانخراط في قضايا الأراضي، وتسجيلها، والمطالبة بها؛ ما جعلني أضيف شرطاً آخر، يتمثّل في أن تكون القرية ضمن القرى التي يجري العمل على تسجيلها حالياً.

وقد اخترت أولاً قرية حزما، في محافظة القدس؛ لاستيفائها هذه المعايير جميعها، ولكن، فيما بعد، ظهرت مشكلة في علاقتي الشخصيّة بالقرية؛ لانتماء زوجي لها، فاستشرت إحدى الرّميلات من القرية نفسها، وما كان منها إلّا أن أبلغتني عن

صعوبة العمل الميداني هناك؛ لعلاقتي الشخصية بالمكان، من جهة، وخصوصية المعلومات التي أرغب في الحصول عليها من النساء، من جهة أخرى.

ولهذا كله، فقد قمتُ بالبحث عن قرية أخرى، تستوفي الشروط التي وضعتها سابقاً؛ فاستقرّ الرأي على تنفيذ الدراسة المعمّقة لتغيّر الهويات الأثوية والمخطوطة القرابية من منطلق الميراث، في مجتمع بحث ممثّل جغرافياً بحدود قرية جبّ، في محافظة القدس.

وعقب الانتهاء من العمل الميداني في جبّ، فكّرت في استكمال المقابلات في مركز حضريّ ديناميكيّ للغاية، يقع في المركز الاقتصاديّ لفلسطين، من حيث أسعار الأراضي، والمستويات العالية من الهجرة، في مقابل جبّ، بوصفها قرية منعزلة عن القدس؛ فوقع اختياري على مدينة البيرة، ذات الأغلبية المسلمة، تماماً كما هو الحال في قرية جبّ، المتسمة بالمعايير الموضوعية جميعها، والمناسبة للموازنة المرغوبة؛ وهكذا، عملتُ على جمع البيانات الإضافية، من هذه المدينة، وتركيز البحث، والإسهام في تمييز الفئات، وتفصيلها، والتحقّق من صحتها من حيث الخصائص، والأبعاد، والعلاقات المتبادلة، ومن ثمّ تطوير الفرضيات والنظريّة (Vollstedt & Rezat 2019).

عيّنة الدراسة

اعتمدت الدراسة على عيّنة عمدية غير عشوائية؛ بالتركيز على النساء اللواتي طالبن بحقوقهنّ الإرثية، في قرية جبّ ومدينة البيرة، وفقّ الخصائص التي حدّدتها في أفراد عيّنة البحث؛ بحيث تكون هؤلاء النساء ممّن طالبن بحقوقهنّ الإرثية، بغضّ النظر عن العمر، وآلية المطالبة، والنتائج.

وقد عقدتُ مقابلات معمّقة، باستخدام نهج تاريخ الحياة، مع (10) مشاركات، من قرية جبّ، في الفترة الواقعة بين شهري أيار وحزيران، من عام 2019م؛ إذ استهدفتُ النساء ممّن طالبن بحقوقهنّ الإرثية، سواء أحصلن عليها أم لا، وبغضّ النظر عن طريقة المطالبة؛ إذ لا فرق بين تنفيذها عبر الطّرق الودّية، ورجال الإصلاح، والمحاكم، وبغضّ النظر عن العمر،

والحالة الزوجية، ومستوى التعليم، ولكن، مع بدء العمل الميداني، اضطررتُ إلى عقد مقابلات مع نساء تنازلن عن حقوقهنَّ الإرثية؛ انطلاقاً من قبولي بالمشاركات الموجودات، ممَّن لديهنَّ الرغبة في المشاركة في الدراسة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنَّ هدفي كان يتمثل في الحصول على نظرة عامَّة عن قصَّة حياة المرأة، مع التركيز على الأقارب، والعلاقات، داخل الأسرة؛ من أجل توليد قصَّة حياة أكبر للسياق الذي تحدّثت فيه المشاركات عن الميراث، بدلاً من التركيز على تجربتهنَّ في الميراث فقط.

وعندما وصلتُ إلى التَّشبع الموضوعي للبيانات، في قرية جبع، عمَدتُ إلى البدء في توسيع العينة في البيرة، وعملت على توجيه الأهداف الجديدة لجمع البيانات فيها، من خلال التَّنائج التي جمعتها من عينة جبع؛ لضمان إسهام البيانات الجديدة في تعظيم الاختلافات بين المشاركات، والتأكُّد من تطوير الفئات جميعها بالكامل، وحدث تشبع فعلي في البيانات، ومن ثمَّ تطوير النظرية؛ بعقد مقابلات معمَّقة، باستخدام نهج تاريخ الحياة، مع (10) مشاركات أخريات، من مدينة البيرة.

وبعد إجراء عشرين مقابلة أساسية مع المشاركات، وصلت الفئات إلى النُّقطة التي لا تنتج أيَّ جديد من جمع البيانات الإضافية؛ فشعرت أنني قد وصلت إلى مرحلة التَّشبع الموضوعي (Saunders et al. 2017)، وتشبع البيانات؛ ما دفعني إلى الإقرار بتحقيق العمق الكافي لفهم الفئات النظرية، كيف لا، وقد جمعتُ البيانات لتمثيل النظرية على مستوى الموضوعات، بل ومثلتُ النطاق الكامل للبنى النظرية بالبيانات المجموعة؛ ما وفَّر لي البيانات الكافية لتوضيح الإطار النظري الذي اعتمده في الدراسة، وأصبحت الفئات مليئة بأمثلة من البيانات، وإضافة إلى ما تقدَّم، فقد تبين لي بعد مراجعة المقابلات، أنه لم يعد بالإمكان العثور على بيانات إضافية من شأنها تطوير خصائص جديدة، كما لم يعد بالإمكان ظهور موضوعات جديدة في المقابلات، أو ملامح هويَّات أنثوية عائلية مختلفة عمَّا جمعته من قبل، فقد أصبحت الحالات متماثلة، والبيانات مكررة؛ ما ولَّد لديَّ النُّقطة بأنَّ العينة قد وصلت إلى نقطة التَّشبع التي لا تؤدي فيها البيانات الإضافية إلى أيَّة مواضيع جديدة ناشئة، وهكذا، فقد قرَّرتُ الاكتفاء بالعينة، والاعتماد على أوسع نطاق ممكن من البيانات المتوافرة، وتحليلها، بدلاً من استمرار البحث عن نساء أخريات، (Saunders et al. 2017).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنني قد وصلت إلى العينة بطرق متعدّدة؛ ففي قرية جبج، شكّلت المعلومات الأساسية التي قرأتها عن القرية شعوراً بالسياق، قبل بدء العمل الميداني، وشعرت أنه ليس بالإمكان تنفيذ دراسة القرية بإغفال العادات المشكّلة للعلاقات الاجتماعية في فلسطين؛ إذ لا يمكن لغريبة دخول مجتمع القرية، كما لا يمكن لها إنشاء علاقة مطلوبة مع أفراد ذلك المجتمع؛ لتوجيه أسئلة ذات طبيعة شخصية، وهكذا، فقد كنتُ بحاجة إلى وسيلة تسمح لي بدخول بيوت القرية؛ إذ ليس من السهل القيام بذلك، أو الاستفسار عن قضايا تُعدُّ ذات خصوصية في المجتمع، دون سابق معرفة أو (مفتاح)؛ ومن هنا، فقد قابلتُ مختار جبج السابق السيّد عبد الكريم بشارت، وابنته العضو في الجمعية النسوية في جبج، التي أصبحت حلقة الاتصال بيني وبين النساء اللاتي طالبن بحقوقهنّ الإرثية؛ إذ تواصلتُ معهنّ، واصطحبتي إلى منازلهنّ، وسهّلت المهمة البحثية.

والأمر اللافت للانتباه، أنه في كثير من الحالات، رشّحت النساء المشاركات أسماء أخريات لمقابلتهنّ، بطريقة كرة الثلج Snowball Approach؛ إذ كنتُ أطلب من كلّ مشاركة اقتراح مشاركة أخرى أو أكثر، ممّن تنطبق عليهنّ تلك الخصائص؛ لكي يكنّ ضمن العينة، وبذلك، أسهمت المشاركات بتقديم التوصية لي بمقابلة نساء أخريات، ممّن طالبن بحقوقهنّ الإرثية حدّوهنّ بالاسم؛ ما جعل عينة البحث تزداد، حتّى وصلتُ إلى المرحلة التي أكّدت فيها النساء المشاركات، عدم وجود نساء أخريات يمكنني مقابلتهنّ، كيف لا، وقد قابلت نساء القرية جميعاً، ممّن طالبن بحقوقهنّ الإرثية؟!

ولما كان هدفي يتمثّل في تدقيق النّظر في المعاني التي يضيفها الأفراد على وضعهم الاجتماعيّ، دون السّعي إلى صياغة التّعميمات؛ فقد استخدمت اختيار الملاءمة (هس-بيبر وباتريشيا ليفي 2011)؛ فقبلت بالموجودة من المشاركات، ممّن تمتلك بعض المعرفة الخاصة بمجتمع البحث، ولديها رغبة في القيام بهذا الدّور، وعلى الرّغم من أنني ركّزت مقابلاتي الرّئيسة في البداية على النساء اللواتي طالبن بحقوقهنّ الإرثية، إلّا أنني توسّعت في قرية جبج؛ فقابلتُ مجموعة ممّن لم يطالبن بحقوقهنّ؛ انطلاقاً من إبداء بعض النساء رغبتهن في المشاركة، في الوقت الذي لم يكن من السهل العثور على أخريات طالبن بحقوقهنّ.

ومثال ذلك، ما حدث في قرية جبج، بعد اعتذار إحدى المشاركات؛ فما كان من مرافقتي إلّا أن اصطحبتني إلى مديرة الجمعية النسوية، إلى حين ترتيب موعد مع امرأة أخرى، فأخبرتني مديرة الجمعية أنّها لا تمنع في إجراء مقابلة، على الرّغم من

أنها قد تنازلت عن ميراثها، ما جعل تلك المقابلة ذات أهميّة لاحقاً، لا تقلُّ عن أهميّة مقابلة مديرة الجمعية النسويّة، وبخاصّة لفهم الارتباط الأبويّ، ومخطوطة القرابة، والصّفقة الأبويّة في القرية، وفعلاً، أجريت المقابلة؛ للتعرّف إلى السياق الاجتماعيّ في القرية، وميراث المرأة فيها، مع الأخذ بعين الاعتبار، أنّ والد تلك المشاركة كان على قيد الحياة، وهي لا تفكّر نهائياً بالمطالبة بحقوقها الإرثيّة.

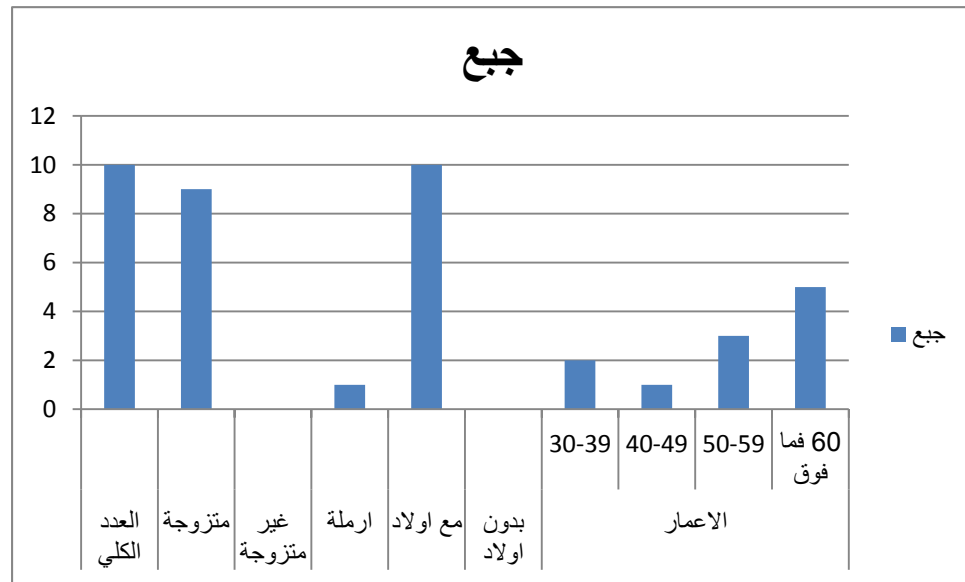
وعندما قرّرت البدء بالعمل الميدانيّ في البيرة، كان الوصول إلى النّساء أسهلّ منه في جبّ؛ لسهولة العثور عليهنّ؛ لمعرفتي السابقة ببعض النّساء اللّواتي طالبن بحقوقهنّ الإرثيّة، وما كان منّي إلا أن اتّصلتُ بعدد من صديقاتي من مدينة البيرة، ونفّذتُ مقابلات مع إحداهنّ، ووالدتها، وشقيقتها، على الرّغم من أنّ تقسيم الميراث في عائلتهنّ كان رضائياً مع الإخوة، كما اصطحبتني صديقتي إلى منزل ابنة عمّتها؛ فقابلتها مع سيّدتين أخريين من المدينة، وفضلاً عن ذلك، فقد زوّدتني صديقتي المحامية باسم امرأة وعنوانها، لديها قضية ميراث مرفوعة ضدّ أبناء زوجها، فتواصلتُ معها؛ لإجراء مقابلة، انتهت بالحصول على قائمة أسماء نساء من محيطها، ممّن طالبن بميراثهنّ.

وكما وجدتُ إقبالاً من بعض المشاركات على إجراء المقابلات، فقد وجدتُ رفضاً من بعضهنّ الآخر، فضلاً عن صعوبة الوصول إلى عدد كبير منهنّ؛ بسبب الخشية من زيادة المشاكل مع باقي الورثة، ومن هنا، فقد قرّرت وضع منشور على عدد من الصّفحات الخاصّة بالنّساء على الفيسبوك، من مثل: *Palestinian ladies, mamapedia*، والأمر اللّافت للانتباه، أنّ التّجاوب كان جيّداً جداً؛ فمن النّساء من أرسلت برسالة خاصّة؛ لتعلمني أنّها قد طالبت بحقّها، وأنّها على استعداد تامّ للمقابلة، ومنهنّ من أخبرتني أنّ والدتها أو حماتها قد طالبت بحقّها، ومهما يكن من أمر الاستجابات للمنشور، فقد تواصلتُ مع بعض النّساء اللّواتي كنّ من البيرة، وعقدت مقابلات معهنّ؛ ما جعل العدد في مدينة البيرة يصل إلى عشرة نساء.

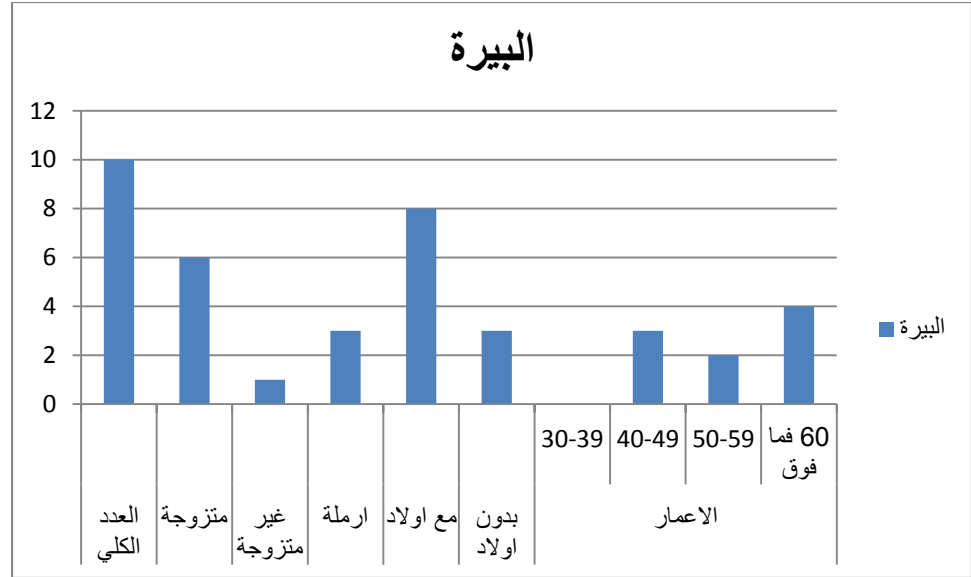
وعلى الرّغم من أنّ الوصول إلى النّساء المشاركات من البيرة، لم يستلزم كثيراً من التّسيق أو الوسطاء، إلا أنّني شعرت أنّ الوصول الفرديّ إلى الحالات الأخرى في قرية جبّ، قد مكّنني من فهم سياق القرية؛ بوصفه حقيقة واقعيّة معيشة، وهذا ما لم أجده في مدينة البيرة؛ حيث تركّزت مقابلاتي على النّساء أنفسهنّ، وجرت في بيوتهنّ، واقتصر في الغالب عليهنّ، بينما كانت المقابلات في جبّ، تتحوّل إلى مناقشة جماعيّة بين النّساء، تظهر مدى الاختلافات بين النّساء وعلاقاتهنّ.

وبكلمات أخرى، فإنَّ نصف المشاركات الأساسيات كنَّ من قرية جبع، ونصفهنَّ الآخر من مدينة البيرة، ولكن، ممَّا تجدر الإشارة إليه، أنَّ بعض المشاركات لم يكنَّ في الأصل من مجتمع الدِّراسة، وإنَّما كنَّ من أماكن أخرى، وأزواجهنَّ من جبع أو البيرة، إضافةً إلى كونهنَّ جميعاً مسلمات، ومتزوِّجات باستثناء واحدة، وأمَّهات باستثناء اثنتين، كما كنَّ متفاوتات في العمر، والحالة الماديَّة؛ إذ تراوحت أعمارهنَّ ما بين 32 عاماً، و80 عاماً، ومنهنَّ الميسورات، ومتوسِّطات الحال، والفقيرات.

شكل 1: الحالة الاجتماعيَّة والأعمار لعينة المشاركات من قرية جبع

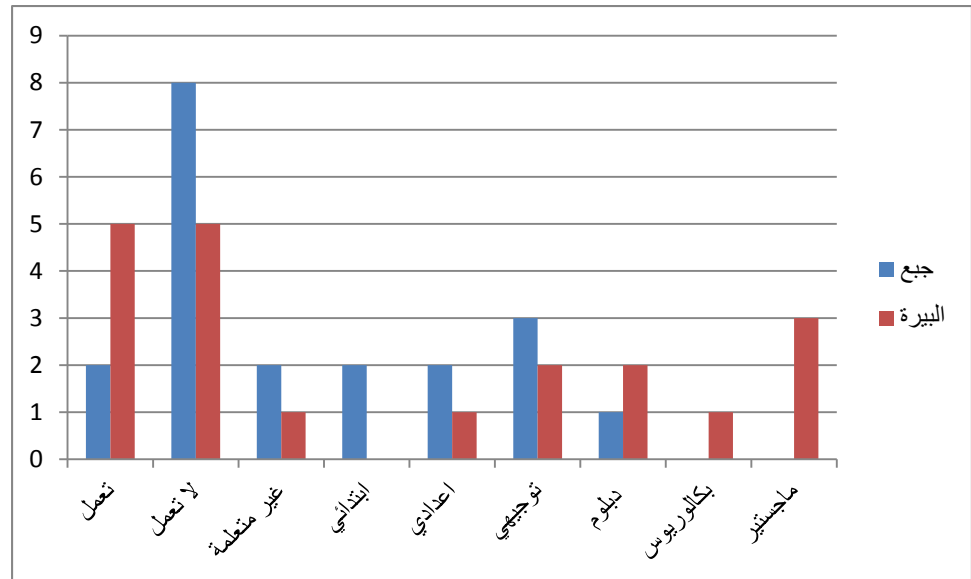


شكل 2: الحالة الاجتماعيَّة والأعمار لعينة المشاركات من مدينة البيرة



وكانت نسبة التّعليم والعمل في العيّنة، كما يوضّح الشّكل الآتي:

شكل 3: العمل والتّعليم لعيّنة المشاركات من قرية جبّوع ومدينة البيرة



إجراءات الدّراسة

دخول المواقع الميدانيّة وتقديم المشاركات

شكّلت المعلومات الأساسيّة التي قرأتها عن جبع شعوراً بالسياق قبل بدء العمل الميدانيّ، وعندما قرّرت البدء فيه هناك، كنت بحاجة إلى مدخل لمعرفة السّياق التّاريخيّ والاجتماعيّ للقرية، وتقسيم الأراضي فيها، وأسماء نساء طالبين بحقوقهنّ الإريثيّة، وعناوينهنّ، غير أنّ الأهمّ من ذلك كلّهُ، أنّني كنت بحاجة إلى مدخل يسمح لي بدخول بيوت القرية، والاستفسار عن قضايا تُعدّ ذات خصوصيّة.

ومن هنا؛ فقد استشرت زوجي، الذي يعرف مختار جبع السّابق السيّد عبد الكريم بشارت معرفة شخصيّة مسبقة؛ بحكم عمله محامياً؛ فما كان منه إلا أن اصطحبني لمقابلته، بعد إخباره بالدّراسة، وقابلناه في منزله في القرية، حيث تحدّث عن السّياق التّاريخيّ، والاجتماعيّ، والسّياسيّ، والاقتصاديّ للقرية، محاولاً التّخفيف من وجود إشكاليّات أو نزاعات في مجتمعه حول الميراث، ومدّعياً أنّ النّساء يسامحن في حقوقهنّ الإريثيّة، وإن لم يفعلن ذلك؛ فإنّ الأهل (يراضوهنّ).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ مقابلي مع المختار السّابق، قد أدّت إلى نتائج طيّبة؛ فقد وافق على مساعدتي، وزوّدي بأسماء نساء ممّن طالبن بحقوقهنّ الإريثيّة؛ لعقد مقابلات معمّقة معهنّ، وفضلاً عن ذلك، فقد أدخل والد "ليلي أبو لغد" الميدان، وبكلمات أخرى، لقد وضعني زوجي بصورة أساسيّة في حماية ذلك المختار، عبر النّقّة، واحترامها، وتقديم ما أمكن من المساعدة، وبخاصّة أنّني علمت أثناء المقابلة، أنّ ابنة المختار عضو في الجمعيّة النسويّة في جبع، فما كان منّي إلا أن طلبت التّواصل معها؛ لغايات تسهيل الوصول إلى النّساء؛ ما جعلها مفيدة في تسهيل المهمّة البحثيّة، كيف لا، وقد أصبحت حلقة الاتّصال بيني وبين هؤلاء النّساء، ممّن طالبن بحقوقهنّ الإريثيّة. وهكذا، فقد تواصلت معهنّ، عبر زيارتهنّ في منازلهنّ برفقتها، فضلاً عن دورها الكبير في تعرّفي إلى مديرة الجمعيّة النسويّة في القرية، التي رافقتني في بعض المقابلات، التي كانت ابنة المختار تتحرّج من الدّهاب إليها.

وبكلمات أخرى، لقد كان عبء الثقة واقعاً على مرافقتي؛ ما يعني أنه قبل دخول أيّ منزل، كان ينبغي عليها أن تتواصل مع المشاركة، وتوضّح لها موضوع الدّراسة، ودوريّ البحثي، ومن ثمّ تصطحبني إليها، وأبدأ بالتّعارف، والتّأكد من مدى استعدادها للمشاركة؛ ما يجعل دور مرافقتي كبيراً؛ إذ كانت تلازمني أثناء المقابلة، وبدونها، كنت سأبقى غريبة في نظر المشاركات من قرية جبع، على الرّغم من أنّي كنت ألقى ترحيباً واحتراماً كبيراً من جانبهنّ؛ كوني طالبة دكتوراه، غير أنّ ذلك وحده لم يكن كافياً، فقد كنت بحاجة ماسّة لأن أكون معروفة لأحد ممّن تثق به المشاركات؛ حتّى يثقن بي، ويجرين اللّقاءات، ويرشّحن أسماء أخريات لمقابلتهنّ؛ ما أدّى إلى حوار صادق ومفتوح مع المشاركات اللواتي أعرض قصص حياتهنّ في هذه الدّراسة.

وفور الانتهاء من العمل الميدانيّ في جبع، قرّرت البدء بمقابلة النّساء في مدينة البيرة، وهنا، ظهر اختلاف كبير بين دخول جبع البيرة؛ ففي الأولى، كان التّوجّه بمفردي إلى هذا المجتمع المترابط جدّاً، لدخوله بطرق إيجابية وسليبيّة مستحيلاً، وبخاصّة أنّ عمليّة البحث الميدانيّ قد رافقت قضية ديناميّات القرية والأسرة، من حيث العلاقات بين الأفراد، بوصفها صورة مكبرة لسكن الأسرة الممتدّة، التي تمثّل المجتمع الرّيفي، والتّحوّلات فيما يتّصل بالأسرة الممتدّة والعلاقات بين أفرادها، والتّربط بين أفراد الأسرة الواحدة؛ إذ كان وجود الحموات والكنائن معاً في المقابلة أمراً طبيعياً، فضلاً عن هيمنة الأنماط الاقتصاديّة ذات السيادة الذكوريّة. أمّا البيرة؛ فعلى الرّغم من كونها ذات سياق حضريّ مجهول في نظري، إلّا أنّني لم أواجه أيّاً من هذه المشاكل؛ ما جعلني في معزل عن الحاجة إلى وسيط للوصول إلى المشاركات؛ لمعرفتي السّابقة ببعضهنّ، من جهة، ولأنّ ظروف المعيشة في مجتمع البيرة مختلفة عن نظيرتها في جبع، من جهة أخرى؛ إذ يتنوّع السكّان في المدينة، ولا تتقيّد حركة النّساء ضمن المكان بما يقيدهنّ أو يشعرهنّ بالرقابة عليهنّ.

ومثال ما تقدّم، أنّه وبحكم صلة القرابة مع إحدى النّساء، التي طالبت بحقّها في الميراث من أخويها، طلبت مقابلتها، وعن طريقها، حصلت على موعد مع امرأة ثانية، وهناك، قابلت مشاركة أخرى، دعّنتني إلى زيارتها في منزلها؛ لمقابلة زوجها الطّاعن في السنّ، الذي يتمنّع بذاكرة حادّة، ويعرف أهل البيرة كافّة، فما كان منّي إلّا أن قابلته، فحدّثني عن السّياق التّاريخي، والاجتماعي لمدينة البيرة وعائلاتها.

ورغبة منّي في الوصول إلى مزيد من النساء؛ قمتُ بالاتّصال بعدد من صديقاتي من مدينة البيرة؛ فقابلت إحداهنّ، ووالدتها، وأختها، على الرّغم من أنّ القسمة في عائلتهنّ كانت رضائياً، كما ساعدتني على إجراء مقابلة مع ابنة عمّتها، وسيدّتين أخريين من المدينة، فضلاً عن وضعي منشوراً في بعض الصّفحات الخاصّة بالنساء؛ لبحث إمكانية عقد مقابلات مع نساء، ممّن طالبين بحقوقهنّ الإريثية؛ ما جعلني أصل إلى بعض المشاركات، عبر هذه الطّريقة، حتّى وصل العدد في مدينة البيرة إلى عشرة نساء.

استراتيجيات المقابلة

كانت المقابلات الأولى، تهدف إلى الحصول على معلومات تكملية وسياقية من الميدان؛ ما جعلني أنفّذها في صورة مقابلات (خبراء)، ومقابلات خلفيّة مع أعضاء المجتمع، الذين لديهم نظرة عامّة عن الأبعاد الاجتماعيّة والاقتصاديّة العامّة؛ إذ عقدت (7) مقابلات معمّقة متنوّعة، بين مقابلة مختار جبع السّابق، وابنته، والمختار الحالي، ورئيسة الجمعية النسويّة، ومدير العلاقات العامة في مؤسّسة بيالارا العاملة في جبع، ومحام متخصصّ في شؤون الأراضي، بالإضافة إلى رجل كبير في السنّ، من مدينة البيرة، ذي معرفة كبيرة بمدينته وسكانها.

وفيما بعد، عقدتُ (20) مقابلة معمّقة شبه منظّمة، وُفق نهج تاريخ الحياة، مع عشرين امرأة من قرية جبع ومدينة البيرة، بين شهري أيار وتمّوز، من عام 2019م، كانت كلّها وجهاً لوجه في منازل المشاركات، بترتيب مسبق في الغالب، بعد تزويدهنّ بمعلومات تفصيليّة كافية حول الدّراسة، وأهدافها؛ لتمكينهنّ من اتّخاذ القرار بالمشاركة أم لا في المقابلات، مع التّأكيد على سرّيّة المعلومات والأسماء؛ لضمان الخصوصية، وبخاصّة أنّ المواضيع المطروحة تكشف تفاصيل حميمة عن حياتهنّ، ومن شأنها أن تؤثر عليهنّ، ومن ثمّ حصلتُ على موافقتهنّ لتسجيل المقابلات.

وعلى الرّغم من أنّه من الأفضل أن تكون المقابلات فرديّة، إلا أنّ هؤلاء النساء لم يمانعن في الحديث أمام مرافقتي، التي عرفتهنّ عليّ، وسجّلتُ تلك المقابلات بوساطة الهاتف المحمول، كما دوّنت بعض الملاحظات الميدانيّة، مع الإشارة إلى أنّ متوسطّ اللّقاءات، قد تراوح ما بين ساعة وساعتين من الرّمن؛ لتغطية مجموعة من الموضوعات، التي عبّرت عنها

المشاركات في ظلّ شعورهنّ بالارتياح، والأمان، والتقدير؛ عبر إيجاد الألفة معهنّ، حيث كنتُ أقوم بدور المنصت الفعّال لاستغراقهنّ في الكلام، مع التقاط الإيحاءات، ومحاولة استيضاحها.

موضوعات المقابلات

لا يوجد تناقض بين نهج تاريخ الحياة المفتوح الذي أردته، واتخاذ سرد النساء مادّةً أساسيةً للاستنباط والاستنتاج، وإن كان الواقع يفرض عليّ بعض الموضوعات الرئيسيّة التي أحتاج إلى مناقشتها؛ كيف لا، وأنا بحاجة إلى فهمها، وبخاصّة بعد وعي الخلفيّة العائليّة الشاملة، والديموغرافيا العائليّة الحاليّة، وما إلى ذلك... ولعلّ أهمّ تلك القضايا الرئيسيّة:

- سرد العلاقات مع الأخوة، وكيف تغيّرت هذه العلاقات عبر الزمن.
- السرد المتّصل بتجربة قبول المطالبة بالميراث، أو رفضها، ومحاولة التفاوض بشأنها.
- دور شبكة الأقارب والأزواج والأخوة في ديناميّات الميراث.
- السرد المتّصل بعلاقة المرأة الرّوجيّة، من حيث مستوى الارتباط العاطفيّ والترابط.
- السرد المتّصل بتصوّرات النساء عن أنفسهنّ، فيما يتّصل بأطفالهنّ الذكور والإناث، ومفاهيمهنّ عن الأمومة الصّالحة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ المقابلات قد اشتملت على سؤال استهلاكيّ مفتوح للمشاركة؛ لتحدّث عن حياتها، إذ صغنت الأسئلة لتكون مفتوحة، من جهة، وذات قدرة على استخلاص الروايات، من جهة أخرى، من مثل: "هل يمكن أن تخبريني قليلاً عن...؟"، أو: "هل تتذكّرين وقتاً عندما...؟".

وفضلاً عن ذلك، فقد منحتُ المشاركات مساحةً كافيةً للإجابة، بأقلّ قدر من المقاطعة من جانبي، مع تثبيت أسئلة محدودة تتّصل بالمفاهيم التي أُرغب بالاستفسار عنها، ممّا يتّصل بالتغيّر في العلاقات مع الأخوة، والارتباط الرّوجي، وهويّات الأمومة على وجه التّحديد؛ إذ استفسرتُ عن علاقة المرأة بزوجها: كيف تزوّجت؟ وما عمله؟ وما مستوى تعليمه؟ وما درجة

القرابة إن وجدت؟ وأين يقع السكن؟ وكيف الوضع المادي للزوج؟ وما مدى إسهام الزوجة في الإنفاق على البيت والأبناء؟ كما طرحت أسئلة حول أسرة المشاركة: ما طبيعة العلاقات بين الأخوة، والأخوات، والأم، والأب، قبل الوفاة وبعدها؟ فضلاً عن ذلك، استفسرت عن الأبناء، ودور المرأة تجاههم، وآلية المطالبة بالميراث، وأسبابها، ونتائجها، وموقف الأم، والزوج، وكذلك الأبناء - إن كانوا بالغين - من المطالبة، كما استفسرت عن موقف الورثة المستحقين الآخرين من المطالبة، والمعوقات التي واجهت المرأة أثناء المطالبة، وقيمة التركة، ونوعها، والشخص الذي يقوم بالمتابعة فعلياً، ومن يذهب إلى المحكمة والمحامي.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنني قد منحت المشاركات فرصة كاملة لسرد رواياتهن، وطلبتُ منهن، في بعض الأحيان، توضيح بعض الجوانب و/أو إعطاء أمثلة، فكانت المشاركات نوعين: أحاديّات monological، فمن بتقديم رواية متكاملة تقريباً، وأخرى امتزجت بالحوار؛ حيث تكوّنت مقابلاتهن من انتقالات عديدة للإجابة عن الأسئلة. ومهما يكن من أمر المشاركات في المقابلات، فقد انتهت اللقاءات معهنّ بجمع قصص حياتهنّ، وحكايات عائلتهنّ، على هيئة سرد، أخضعته للفحص، وبخاصة فيما يتصل برواياتهنّ حول الميراث، والزوج، والعلاقات داخل الأسرة مع الأبناء والأخوة؛ من خلال منح هؤلاء النساء المشاركات الفرصة للحديث عن ذواتهنّ.

والأمر اللافت للانتباه، أنّ المقابلة كانت تتحوّل إلى مناقشة جماعية، في بعض الأحيان، وبخاصة في جبع، كيف لا، وقد قمت ببعض الزيارات هناك، بصحبة مرافقتي، ومديرة الجمعية النسوية؟! وما امتازت به تلك الزيارات من خصائص؛ إذ كانت تحدث في منازل المشاركات، دون أدنى سيطرة على الزوّار، أو حضور زوجات الأبناء، ومشاركتهنّ؛ ما كان يحوّل المقابلة أحياناً، إلى مجموعة نقاش على قدر من الأهمية، من جهة، ووسيلة تتيح لي المشاركة في محادثات النساء وتجمعاتهنّ، من جهة أخرى.

ولم يكن مني أمام هذه المقابلات، إلا أن أجعلها بعيدة عن فرض أيّ هيكل عليها، أو تقييدها، بل تركتها مفتوحة أمام النساء لقيادتها؛ فكان من الطبيعي أن تأخذ بعض المشاركات زمام المبادرة، وتبدأ في طرح أسئلة أخرى تتصل بالميراث على النساء الأخريات؛ إذ إنّه من الشائع أن تشارك النساء في هذه المجتمعات، ممارساتهنّ الخاصة، التي تتصل بالميراث مع المقرّبات.

وهكذا، فقد اتّسمت المقابلات بوفرة المعلومات، واشتمالها على جوانب الموضوع كلّها، وتحقيقها الفائدة المرجوة منها، في التّعريف إلى الصّفات الشّخصيّة للمشاركات، فضلاً عن تمثيلها وسيلة مهمّة للتّواصل مع المشاركات الكبيرات في السنّ، ممّن لا يجدن القراءة والكتابة، ولعلّ السّبب في ذلك كلّ، أنّي باحثة أتواصل معهنّ باللّغة نفسها، وأعرف العادات والتقاليد في مجتمع الدّراسة، الذي كان من السّهل عليّ الوصول إليه، وجمع معلومات أكثر تفصيلاً ممّا قد تتيحه طرق جمع البيانات الأخرى (Boyce & Neale 2006).

وفضلاً عن ذلك، فقد شعرت أنّ انتمائي إلى النّوع الاجتماعيّ نفسه، وكوني محبّبة؛ قد أسهم في قطع شوط طويل، نحو تأسيس حوار صريح مع المشاركات، وفرصة لإسماع صوتهنّ بصورة واضحة ومفهومة، وبخاصّة أنّي استطعت جمع طائفة من البيانات، التي كانت ستختلف نوعاً ما، عمّا يمكن توفيره لباحثة أجنبيّة أو باحث رجل؛ كيف لا، وقد سُمح لي بدخول المنازل، والحديث عن علاقات النّساء بأزواجهنّ، وأخوتهنّ وأبنائهنّ، لكوني امرأة.

ولعلّ السّبب الأوّل في تفاعل المشاركات معي، يعود إلى تزويدهنّ بالمعلومات الكاملة عن وضعي الاجتماعيّ، وخلفيتي؛ ما مكّني من إقامة صلات طيبة معهنّ، ومن ثمّ الحصول على بيانات، لم يكن من اليسير الحصول عليها، وأمّا السّبب الآخر؛ فيتمثّل في معرفة المشاركات بانتماء زوجي لقرية حزما المجاورة، التي ترتبط بقرية جبع بعلاقات نسب؛ ما كان له بالغ الأثر في سردهنّ الأمثلة عن القرينتين، والعلاقات بينهما.

وأرى أنّ دراستي، وتحليل البيانات الإثنوجرافيّة، التي أفدّمها في هذه الدّراسة، تصلح حساباً جزئياً وسياقياً لبعض النّساء في فلسطين، وتكشف عن أفكارهنّ وأفعالهنّ.

نظريّة التّأريض في الميدان Grounded Theory

لقد عمدت إلى تغيير الأسماء المستخدمة في هذه الدّراسة كلّها؛ لحماية خصوصيّة المشاركات، ومن ثمّ انتقلت إلى تحليل الجولة الأولى من المقابلات، وتطوير موادّ إضافيّة؛ للتركيز عليها في السرد عقب كلّ مقابلة؛ إذ كنت أقوم بتفريغ كلّ ما

سجلته، بما في ذلك التكرارات، والكلمات غير المفتاحية، والأخرى غير المكتملة، والتوقف المؤقت، والتعبيرات العاطفية (مثل: الضحك، والبكاء، وغيرهما).

ومما تجدر الإشارة إليه، أن تفرغ المقابلات، قد استلزم وقتاً وجهداً طويلاً؛ لاعتماد كلمات المشاركات، دون أيّ تغيير أو تعديل، مع الابتعاد عن تسجيل التفسيرات، التي لا تستند إلى الأقوال والإجابات الفعلية.

وفيما بعد، تبين لي وجود بعض الغموض، أو النقص في البيانات؛ فما كان مني إلا أن عدت مرة أخرى إلى الميدان؛ لاستكمال المعلومات الناقصة، واستيضاح الغامض منها.

واستناداً إلى النهج النظري القائم على التأريض؛ فقد برزت أبعاد جديدة للأسئلة الناشئة من السرد، بعد تدوين المقابلات الأولية، التي تأكدت من التركيز عليها في المقابلات اللاحقة.

ومثال ذلك، ما ظهر في الروايات العديدة حول العلاقات مع الأخوة من معانٍ مختلفة للدعم، الذي عبّرت عنه النساء باستخدام أمثلة أو سلوكيات مختلفة؛ لتوضيح ما يتصل به ما توفّعت وممارسات، كما ظهرت مشكلة أخرى في التطوير الأولي لاستراتيجيات المراجعة، بعد إجراء مقابلات قليلة، كانت تتصل بالرابطة الزوجية، لا الارتباط العاطفي المجرد، وما يترتب عليها من شؤون متصلة بالشراكة في الزواج، والوكالة فيه؛ بوصفه مشروعاً مشتركاً.

وهكذا، فقد استمرّ نهج نظرية التأريض في المراحل اللاحقة، بما فيها مرحلة الكتابة، وتحليل البيانات المتصلة بالارتباط الأبوي بين النساء المشاركات وإخوتهن؛ إذ تبين لي وجود ما أطلقت عليه مجازاً (انقطاعاً للارتباط الأبوي)، الناتج عن سوء العلاقات بين الإخوة والأخوات قبل المطالبة بالميراث، وانقطاعها نهائياً، وفرض العزلة الاجتماعية على المرأة بعد المطالبة، متسائلةً حول ما إذا كانت النساء تسحب سوء العلاقات الحالي بينهن وبين الإخوة على الماضي، أو أن تلك العلاقات قد اختلفت بالفعل؛ لتتغير مصادر أمان النساء ومعانيها، كما تساءلت في الوقت نفسه، عما وصلت إليه علاقة الإخوة والأخوات ومفهوم الارتباط الأبوي، وما إذا كان تنازل النساء عن حقوقهنّ الإرثية ناجماً عن الخشية من المقاطعة والعزلة الاجتماعية، وليس من الحبّ والارتباط الأبوي.

وفي ضوء ما تقدّم؛ تبين لي وجود حاجة ماسّة إلى مزيد من البيانات؛ لتطويرها، وصلها، والتحقّق من بعضها؛ ما جعلني أقرّر العودة إلى الإعداد الميدانيّ نفسه، وإجراء استفسارات موجزة في مجال العلاقات بين الإخوة والأخوات، مع اتّباع تقنية مختلفة في جمع بيانات هذه العيّنة؛ للإجابة عن أسئلة محدّدة؛ إذ طلبت من إحدى المشاركات ترتيب موعد للقاء ثلاث نساء من القرية؛ للاستفسار منهنّ عن علاقتهنّ بإخوتهنّ، وتوقعاتهنّ منهم، ومدى تحقيق الإخوة هذه التوقّعات، واستمرارهم في دعم الأخت وحمايتها، إذا طالبت بحقوقها الإريئية، والأمر اللّفت للانتباه، أنّ هذه المقابلات قد كانت على قدر كبير من الأهميّة، في تحليل معاني الأمان من وجهة نظر النّساء، ومقارنتها بوصف العلاقات بين الإخوة والأخوات، كما عبّرت عنها المشاركات، ممّن طالبن بحقوقهنّ الإريئية.

تحليل البيانات

بعد أن انتهيت من جمع البيانات، عبر استخدام المقابلات، والمشاهدات العينيّة، ودراسة المستندات والوثائق، بوصفها أدوات للبحث، انتقلت إلى القراءة المنهجية لكلّ تعليق، أدلت به كلّ مشاركة، ومن ثمّ فحص تلك المقابلات، بصورة أوّليّة دون تطبيق أيّة مرشّحات filters، وقبول البيانات جميعها، وعدم استبعاد أيّ منها، متّبعة الأسلوب الذي عرضته Lieblich, Tuval-Mashiach & Zilber (1998)، مع التّركيز على التّعريف إلى البيانات، والحصول على نظرة عامّة تشمل البيانات المجموعة كلّها، بوصفها خطوة أولى، قبل البدء في تحليل كلّ مقابلة على حدة؛ ما دفعني إلى قراءة كلّ منها مرّات متعدّدة، بعناية، وحماس، وعقل مفتوح، مع الإيمان بالقدرة على اكتشاف معنى النّصّ، وصياغة الانطباع الأوّليّ والشّموليّ عن القصة كتابةً، فضلاً عن ملاحظة استثناءات ذلك الانطباع العامّ، وتلك السّمات غير العاديّة للرّواية، كما في التناقضات أو الأوصاف غير المكتملة.

ولمّا كانت مجموعة جيع هي الأولى من بين المقابلات، إضافة إلى اهتمامي بكلّ ما قالته المشاركات، وعدم تمكّني في هذه المرحلة من تحديد البيانات التي لم تكن ذات صلة بالمفاهيم الناشئة؛ فقد قمت بالبحث عن الأنماط، والموضوعات، والاتّجاهات، والعلاقات بين البيانات، ووضع رموز لها، عبر التّرميز المفتوح Open coding (Jones & Alony 2011)؛

إذ قسّمتُ المقابلات إلى أجزاء منفصلة (Vollstedt & Rezat 2019)، باستخدام العلامات الملوّنة، التي عبّرت عن اشتغالها على: البيانات الأساسية حول المشاركة (المدينة/القرية)، ومكان الإقامة، والعمر، والمستوى التعليمي، وتاريخ المقابلة، كما أنّها أكّدت ما ورد فيها من سرد متعدّد الأبعاد والجوانب؛ فقد تناول الوضع الاقتصاديّ لكلّ من الأهل، والمشاركة، والميراث من الأمّ، والعلاقة مع الرّوج، وكذلك العلاقة مع الإخوة قبل المطالبة بالميراث، وبعدها، فضلاً عن ذلك السرد المتّصل بالعلاقة مع الأخوات، والذات النيولبيرالية، والأمومة، والعلاقة مع الأبناء، والاستراتيجيات المتّبعة للمطالبة بالميراث، وموقف المجتمع، والتّدين، ومشاعر عدم الرّضى عن الحصص و/أو الحزن و/أو القهر، وتأثيرات الاحتلال الإسرائيليّ على موضوع الميراث.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ أسلوب الموازنة قد كان حاضراً على امتداد فترة التحليل، أثناء عمليّة الترميز داخل المقابلات وبينها؛ بهدف الموازنة بين البيانات، وتحديد مدى التشابه والاختلاف فيما بينها، ومن ثمّ الموازنة بينها وبين الفئات الحاليّة؛ لبحث ما إذا كانت تلك البيانات تؤكّد أو تنفي البيانات الموجودة (Jones & Alony 2011).

وقد تبيّن لي فيما بعد، أنّ نصوص تلك المقابلات الناتجة عن العمل الميدانيّ، قد احتوت على انفعالات النّساء المشاركات، وذكرياتهنّ، وأفكارهنّ، بالإضافة إلى اختيارات لغويّة، وأساليب تواصل مختلفة، كان من شأنها تزويدي ببيانات مهمّة عن هؤلاء المشاركات؛ ما جعلني أكثر حرصاً على التّفكير ملياً في الأنواع، والصفّات، والفروق الموجودة في هذه النّصوص، قبل القيام بأيّة معالجة لها، وبخاصّة أنّ الدّراسة تنصبّ على التّحقيق في ظاهرة لا يوجد لها فهم مسبق يذكر، وتتطلّب فهم ممارسات المشاركات، وآرائهنّ، وأفكارهنّ، وسياقاتها، والكشف عن القضايا، والمشاكل، وأوجه التشابه والاختلاف بين البيانات غير العدديّة، وفهم المادّة ككلّ، من خلال دراسة الأجزاء، وفهم الأجزاء فيما يتّصل بالكلّ؛ ما دفعني إلى اختيار إجراء تحليل موضوعيّ Thematic analysis (Saunders et al. 2017)؛ من خلال إتباع الترميز المفتوح للبيانات، بترميز موضوعيّ لها، ضمن المحاور الآتية:

- العلاقات مع الإخوة، وشبكات القرابة (الارتباط الأبويّ).
- العلاقة مع الرّوج (الارتباط الرّوجي).
- العلاقة مع الأبناء (هويّات الأمومة الصّالحة).

وقد شكّلت هذه المحاور الأنماط الرئسية، التي ستمحور حولها النظرية، فيما بعد؛ إذ ضمنت كل فئة مع الفئات الفرعية لها، ومن ثمّ وظّفت العلامات الملونة؛ لتحديد الأقسام ذات الصلة في نصوص المقابلات، وتجميعها؛ لتشكيل نصّ فرعيّ جديد؛ فعلى سبيل المثال؛ فصلت أقسام القصص جميعها، ممّا كانت تتعامل مع الارتباط الأبويّ، والارتباط الزوجيّ، وهويّات الأمومة الصالحة، من السياق الكلّي لقصة الحياة، ومن ثمّ تعاملت مع كل منها بصورة مستقلة، وفور الانتهاء من قراءة تلك النصوص الفرعية قراءة متأنية، عرّفت فئات المحتوى أو الموضوعات الواقعة في إطار النصّ الفرعيّ؛ لفرز النصوص الفرعية إلى فئات، ومن ثمّ توزيع الموادّ في فئات؛ لاستخلاص النتائج، وبكلمات أخرى، فقد شرّحت القصة الأصلية، وجمعت المقاطع التي تنتمي إلى فئة محدّدة من القصة بأكملها؛ انطلاقاً من اهتمامي بصورة اساسية بظاهرة تغير الهويّات، والعلاقات التي تتقاسمها هذه المجموعة من المشاركات.

ومن ثمّ عمدت إلى تحليل محتوى السرد، مع التركيز على المحتوى الصريح له، وبيان ما حدث، ولماذا، ومن شارك فيه، وما إلى ذلك، من وجهة نظر المشاركات، فضلاً عن توضيح المعنى الذي تنقله القصة، أو قسم معين منها، وعرض السمات والدوافع كما تظهر في روايات النساء، ممّن شاركن في الدراسة، وبكلمات أخرى، فقد كتّفت تحليل محتوى السرد؛ لاستكشاف قصص المشاركات التي جمعتها، وطريقة بناء هويّاتهنّ علائقيّاً، والتغير الحاصل فيها (Iborra 2007).

ولعلّ هذه الطريقة، هي السبب والعامل الرئيس الذي مكّني من دراسة الأنماط المتكرّرة، والموضوعات الأساسية (هس-ببير وباتريشيا ليفي 2011)، والتقاط المشاعر والصّور والوقت، وبخاصّة أنّها الأمور المناسبة لدراسة الذات والهوية؛ كيف لا، وقد كشفت الروايات كثيراً عن الحياة الاجتماعية والثقافية، ووفّرت سياقاً شمولياً يسمح للأفراد بالتأمّل، وإعادة بناء ممارساتهم الشخصية والتاريخية والثقافية (جيل، 2001)؟! بل جعلتني أنظر في "إمكانات القصص؛ لإعطاء معنى لحياة الناس، ومعالجة البيانات كقصص" (Emden 1998a).

الصُّعوبات والتَّحدِّيات

ليس من السُّهولة بمكان، دخول مجال البحث العلمي، دون أن تعترض سبيل الباحث صعوبات وعراقيل، تتَّصل بطبيعة الدِّراسة وأهدافها، وبخاصَّة في مجال العلوم الاجتماعيَّة، ولعلَّ أبرز التَّحدِّيات التي واجهتها في هذه الدِّراسة، ما ارتبط منها -بصورة أساسيَّة- بحساسيَّة الموضوع، كيف لا، وهذه الدِّراسة تعالج واحدة من القضايا الحسَّاسة، التي تندرج تحت عنوان أبعد ما يكون عن أيِّ تعريف واضح موحد؟! ففي الوقت الذي لم يحدِّد فيه العلماء مفهوم القضايا الحسَّاسة، نجد إجماعاً عامّاً على أنّ قضايا الأسرة بعامَّة، وموضوع ميراث المرأة بخاصَّة، ممَّا يقع في إطار المواضيع الحسَّاسة، التي قد يسبِّب جمع بياناتها، أو الاحتفاظ بها، أو نشرها، إثارة مخاوف المشاركات؛ لما يترتَّب على مشاركتهنَّ من عواقب اجتماعيَّة، وتهديد، وتأجيج للنِّزاعات العائليَّة؛ ما قد يضعهنَّ تحت تأثير عدم الارتياح، ويدفعهنَّ إلى الشُّعور بجعل الآخرين غير مرتاحين؛ لانتهاك هذه المواضيع خصوصيَّتهنَّ (McNeeley 2012).

ولعلَّ أهمَّ القضايا الرئيِّسة المرتبطة بالمواضيع الحسَّاسة، ما يتمثَّل في رفض المشاركة التَّعاون في الدِّراسة؛ لا لشيء سوى أنَّها تدرك التَّداعيات المحتملة في حال اشتركت في البحث، وعلى الرِّغم من أنَّني ملزمة أخلاقياً بشرح هدف الدِّراسة، والموضوعات التي ستغطِّيها، إلَّا أنّ بعض النِّساء قد رفضن المشاركة نهائياً؛ كما حدث مع امرأة من جبع، رفضت مقابلي رفضاً قاطعاً، ولم تأبه لحضور مرافقة معي من القرية ذاتها، والأمر نفسه تكرَّر في البيرة؛ إذ رفضت امرأتان مقابلي، أمَّا الأولى؛ فقد كان رفضها بحجَّة خشيتها من زيادة المشاكل بين بناتها، في حين اكتفت الثانية بالرفض، دون إبداء أيِّ سبب.

وفضلاً عمَّا تقدَّم، فقد ظهرت صعوبة أخرى، أثناء العمل الميداني، ترتبط بحساسيَّة الموضوع، وتتمثَّل في قلة مقدَّمي المعلومات، ومحاولة إنكار وجود نساء طالبين بحقوقهنَّ الإريثيَّة، وبخاصَّة في جبع؛ إذ أكَّد المختاران: السَّابق، والحالي، خلوّ القرية من مثل هؤلاء النِّساء، أكثر من مرَّة، كما واجهت مشكلة أخرى، طففت على السُّطح، وتمحورت في عدم تزويدي بأسماء نساء طالبين بحقوقهنَّ الإريثيَّة؛ انطلاقاً من كونها ذات خصوصيَّة في مجتمع القرى والبلدات الصَّغيرة؛ ما دفعني إلى سؤال عدد من المحامين من قرية جبع، عن إمكانيَّة الحصول على أسماء نساء، ممَّن طالبين بحقوقهنَّ الإريثيَّة في القرية، ولعلَّ المفارقة

الكبرى، أنّ هؤلاء المحامين كانوا يصرّحون بوجود حالات متعدّدة، غير أنّهم كانوا يتراجعون ويرفضون التّعاون أو تقديم أيّة أسماء وعناوين.

الاعتبارات الأخلاقية

نظراً لحساسية قضايا ميراث المرأة من الناحية الاجتماعية؛ فقد قمتُ باتّباع الوسائل والتّقنيات الممكنة كافة؛ من أجل تلافي أيّة مخاطر تتّصل باحتمالية كشف معلومات شخصية، أو عائلية، أو سياسية حسّاسة عن المشاركات، أو آخرين، بقصد أو دون قصد، أو التّوصّل إلى أيّة استنتاجات محرّجة، من خلال المعلومات التي تقدمها المشاركة، وما إلى ذلك من أمور، يترتّب عليها أيّة أضرار، أو آلام، مادّية، أو معنوية، على المشاركات أنفسهنّ.

وفي ضوء ذلك، فقد تعهدتُ بضمان سرّيّة المعلومات، مع الأخذ بعين الاعتبار، ما قد يطرأ من سرقة المعلومات، أو ضياع أوراق الملاحظات، أو الأجهزة المستخدمة؛ ما دفعني إلى اتّباع سياسة السرعة في إتلاف المعلومات الشخصيّة كلّها، وعلى الرّغم من أنّ روايات النساء المشاركات قد لا تكون خطيرة، إلّا أنّه ينبغي عدم المساس بخصوصيّتهنّ؛ أو الكشف عن هويّاتهنّ؛ كيف لا، وقد شاركتني كلّ منهنّ المعرفة والمعلومات الخاصّة، ودعتني إلى منزلها!؟

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّني لم أكن لأجبر المشاركات على مكان المقابلات، بل كنت أفسح لهنّ المجال؛ لاختيار المكان، الذي يمثّل مساحة جغرافية تشعرهنّ بالراحة والأمان والحرّيّة؛ ما دفعني إلى إجراء اللّقاءات في منازل، أو أماكن عامّة، أو مكاتب خاصّة؛ وفقّ رأي المشاركات، لا فرق في ذلك إذا أرادت المشاركة أو الانسحاب.

وفضلاً عن ذلك، فقد قمت بتزويد المشاركات اللّواتي قابلتهنّ جميعاً، بمعلومات تفصيليّة كافية حول الدّراسة، وأهدافها؛ لتمكينهنّ من اتّخاذ القرار بشأن المشاركة في المقابلات أم لا، مع التّأكيد على سرّيّة أسمائهنّ، وبقائها مجهولة؛ حتّى لا يتأثّرن بأيّة بيانات يكشف عنها، كما أبلغتهنّ بحقهنّ في مراجعة الموادّ المكتوبة، وضرورة الحصول على موافقتهنّ؛ لإدراجها في البحث، إنّ وافقوا على المشاركة في هذه الدّراسة.

ولعلَّ أهمَّ الاعتبارات الأخلاقية، التي كان عليَّ النَّظر إليها ملياً، عند إجراء العمل الميداني، هو التَّساؤل حول مدى أخلاقية الطَّلَب من صديقاتي تزويدي بما يلزم من معلومات؛ للوصول إلى شبكاتهنَّ، ومقابلتهنَّ شخصياً في بعض الأحيان؛ إذ كنت قلقة من شعورهنَّ بالالتزام خلافاً لرغبتهنَّ، غير أنني ما أن شرحت لهنَّ موضوع الدِّراسة، حتَّى سارعن بعرض أسماء نساء يعرفهنَّ، ممَّن تنطبق عليهنَّ خصائص الدِّراسة، ولم يكن الأمر كذلك فحسب، بل أعربت بعض المشاركات في البحث، عن رغبتهنَّ القويَّة في قراءة أطروحتي، وهذا ما سيكون، حين أزودهنَّ بنسخ منها، فور الانتهاء من العمل.

خلاصة الفصل

لقد وضعت نصب عينيَّ التَّوصُّل إلى معرفة المعنى؛ ما دفعني إلى استخدام المنهج الكيفي، وبيانات المقابلات المعمَّقة، وقصص تاريخ الحياة؛ من أجل الحصول على توصيفات للحياة الاجتماعية، أكثر تركيزاً وغمارة.

وبذلك، شكَّلت استخدام المنهج السردِّي، بوصفه منظوراً كفيئاً جديداً، محاولة للتَّوافق مع كفيَّة تشكيل الهويَّة الاجتماعية، وتوجيهها، وكذلك آليَّة تكوين النُّشاط الاجتماعي، والذَّات والحفاظ عليها (Miller 2005).

فحياة الإنسان تتكوَّن من أعمال منفصلة ليس لها ترتيب، ومع ذلك، فإنَّ المرء قادر على فرض بعض النُّظام، وتوضيح بعض الأحداث، بأثر رجعيٍّ؛ من خلال البناء السردِّي في قصص مستمرة ومفهومة؛ فالعالم يصاغ من القصص، بل إنَّ الأفراد يقومون ببناء القصص وإعادتها، في عمليَّة فهم ممارساتهم وتقديم أنفسهم، وغالباً ما تكون تلك القصص مبنية وفق جوهر الحقائق أو الأحداث الحيائيَّة؛ ما يتيح للزاوي فرصة الاختيار والانتقاء، والتَّركيز على الحقائق وتفسيرها (Miller 2005)، وبكلمات أخرى، فقد شكَّلت السرد والقصص الشفويَّة، التي قدَّمتها المشاركات عن حياتهنَّ وواقعهنَّ، قنوات لتعلُّم المعاني، التي عبَّرت بها النساء عن قضية الميراث، والعلاقات والرَّوابط الأسريَّة.

الفصل الرابع: نظرة عامة تاريخية على مجتمعات البحث

Chapter 4: Historical Overview of the Research Communities

يقدم هذا الفصل عرضاً للسياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي العام في فلسطين وجبع والبييرة، منذ فترة ما قبل الاحتلال الإسرائيلي، عام 1967م، حتى الوقت الزاهن، ويقدم الزاوية التي تبين هذه التغيرات؛ من أجل توفير السياق لتغيرات علاقات الميراث ودينامياته بين الجنسين، كما يقدم سرداً للمخطوطة القرابية السائدة، والعادة غير المعلنة، فيما يتصل بميراث المرأة، في جبع والبييرة.

فقد أظهرت المقابلات في كلا السياقين أن المعايير المجتمعية المحددة طويلة الأمد، مما يتصل بمطالبة النساء بالميراث، قد جرى إنشاؤها، وأصبحت ممارسة متوقعة، يجب أن تلتزم بها المرأة، وبينما كان المتوقع في جبع، أن تتنازل المرأة تماماً عن حقوقها الإرثية، كان المتوقع منها في البييرة، أن تتوافق مع أحكام القسمة الرضائية للميراث، التي تكون في الغالب، أقل من حصصها الشرعية، وبذلك تكون هذه المعايير المجتمعية المتصلة بحقوق المرأة الإرثية، قد صاغت ملامح العادة التقليدية في كل سياق؛ إذ افترضت الممارسة المقبولة في كل مجتمع، وجود بعض الحقوق والالتزامات في علاقة الأخ والأخت.

ولعلّ الحجّة الرئيسية هنا، تتمثل في أنّ تحولات الاقتصاد السياسي في كلا السياقين، مما يتصل بكلّ من بنية العلاقات الأسرية، وعلاقات الأقارب، والمصادر الرئيسية للدخل وسبل العيش، بالإضافة إلى توافر الأراضي وقيمتها في هذه الفترة المعاصرة، قد أدت إلى وجود معايير مجتمعية خاصة بكلّ سياق؛ ففي أراضي جبع، وبسبب المصادرة الإسرائيلية، أدى الضغط على الأراضي المتبقية للأسر إلى التوسع والبناء داخل القرية؛ ما جعل نموذج القرية يفرض ضغطاً متزايداً على المرأة؛ لعدم خرق الممارسة المتوقعة، والمطالبة بحقها، على نقيض ما كان في مدينة البييرة؛ إذ أدى ارتفاع قيمة الأراضي، التي أصبحت مركزاً حضرياً رئيساً، إلى زيادة تسويق العقارات وبيعها؛ من أجل الرّيح؛ ما أدى إلى إيجاد فرصة أكبر للمرأة هناك، لمخالفة الشكّل التقليدي، والمطالبة بحقوقها الإرثية.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنني سأقوم في هذا الفصل بالتركيز على أربع مراحل رئيسة في تاريخ فلسطين الحديث بعامة، والضفة الغربية بخاصة، التي جرى فيها إعادة تشكيل التغيرات الاجتماعية-السياسية، والتغيرات الاقتصادية ذات الصلة.

وهذه المراحل هي: مرحلة ما قبل حرب عام 1967م، وسقوط الضفة الغربية بيد الاحتلال الإسرائيلي، التي كانت مرحلة بين حربيين، وامتازت بسوء الأوضاع الاقتصادية، وقلة كل من فرص العمل ومردود المحاصيل الزراعية؛ ما أدى إلى هجرة أعداد كبيرة من الشعب الفلسطيني، وبخاصة من الرجال، لا فرق في ذلك إن كانت الهجرة من الأراضي المحتلة عام 1948م إلى الضفة الغربية، أو إلى غيرها من دول الجوار، وأما على الصعيد الاجتماعي؛ فقد امتازت هذه المرحلة بأهمية الأسرة الممتدة، وهياكل القرابة؛ بسبب مركزية الملكية المنتجة، والوصول إلى الأراضي والثروة الحيوانية.

وثاني هذه المراحل، هي المرحلة الممتدة بين 1967م-1993م، أي منذ بداية الاحتلال الإسرائيلي، وحتى توقيع اتفاقية أوسلو، التي جرى خلالها مصادرة مساحات شاسعة من الأراضي الزراعية، وإلحاق اضرار فادحة بالاقتصاد الفلسطيني، وتحويل الضفة الغربية إلى مخزن للأيدي العاملة الرخيصة؛ ما أسهم في زيادة الهجرة، من ناحية، وزوال الطابع العائلي الضيق عن العمل، من ناحية أخرى، فضلاً عن تفسخ العائلة الممتدة، وزيادة عمل المرأة المأجور، وبخاصة في المدن.

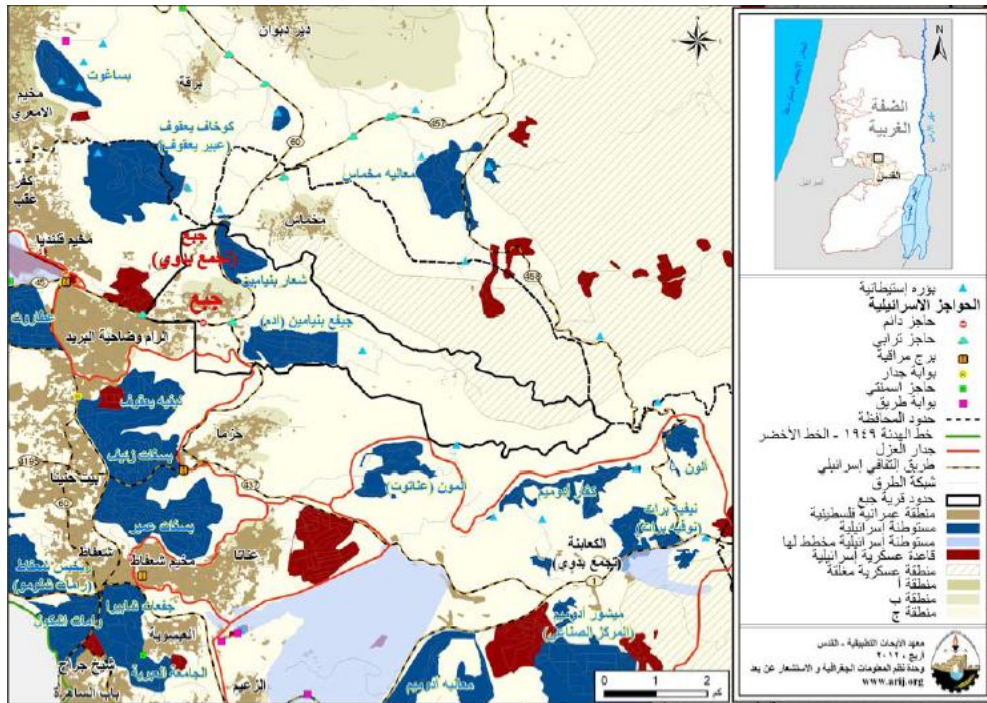
وأما المرحلة الثالثة؛ فهي الممتدة بين 1993م-2000م، أي منذ توقيع اتفاقية أوسلو، وحتى اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية، التي اتسمت باستمرار الاستيلاء على الأراضي الفلسطينية، وتقييد الاستفادة منها، وتمركز السكان داخل المخطط الهيكلي؛ نتيجة تصنيفات الأراضي وفق بنود اتفاقية أوسلو، ولكن، لا بد من الإشارة إلى ما شهدته مدينة البيرة من تغيير ملحوظ، في أعقاب إنشاء السلطة الفلسطينية؛ إذ تحولت إلى مدينة مركزية؛ لتوافر فرص العمل فيها.

وفيما يتصل بالمرحلة الأخيرة؛ فتمتد من عام 2000م، حتى الوقت الراهن، وتتسم باندلاع الانتفاضة الثانية، وفرض إسرائيل الحصار على القرى والمدن الفلسطينية، وتقييد التنقل فيها، وبناء جدار الفصل على أراضي الضفة الغربية؛ ما أدى إلى ارتفاع مستويات البطالة في المجتمع الفلسطيني، وزيادة الفقر، والرغبة في الهجرة، ولكن، مما تجدر الإشارة إليه، أن القيود المفروضة على العمل داخل الخط الأخضر، قد أسهمت في توجه الفلسطينيين نحو التعليم العالي، بصورة أكبر، ومن ثم، ارتفاع سن الزواج، وزيادة الأسر النووية.

الموقع الجغرافي ونبذة تاريخية

كانت جبج، تاريخياً، قرية صغيرة، تعتمد بصورة أساسية على الزراعة، أما مدينة البيرة، التي كانت، تاريخياً، تعتمد على الزراعة؛ فقد بدأت تتأثر بهجرة العمالة إلى أمريكا، في الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر، وفترة الانتداب البريطاني؛ لتتمو بصورة دراماتيكية، بوصفها مركزاً حضرياً مرتبطاً برام الله.

وتقع قرية جبج في الصّفة الغربية المحتلة، على بعد حوالي تسعة كيلومترات، شمال غرب القدس، وتحدها قرى مخماس، وعناتا، من الشّرق، ومخماس من الشّمال، والزّام من الغرب، وحزما، وعناتا، من الجنوب (وحدة نظم المعلومات الجغرافية، أريج، 2012م).



خارطة 1 : موقع قرية جبج وحدودها

(المصدر: وحدة نظم المعلومات الجغرافية، أريج، 2012م)

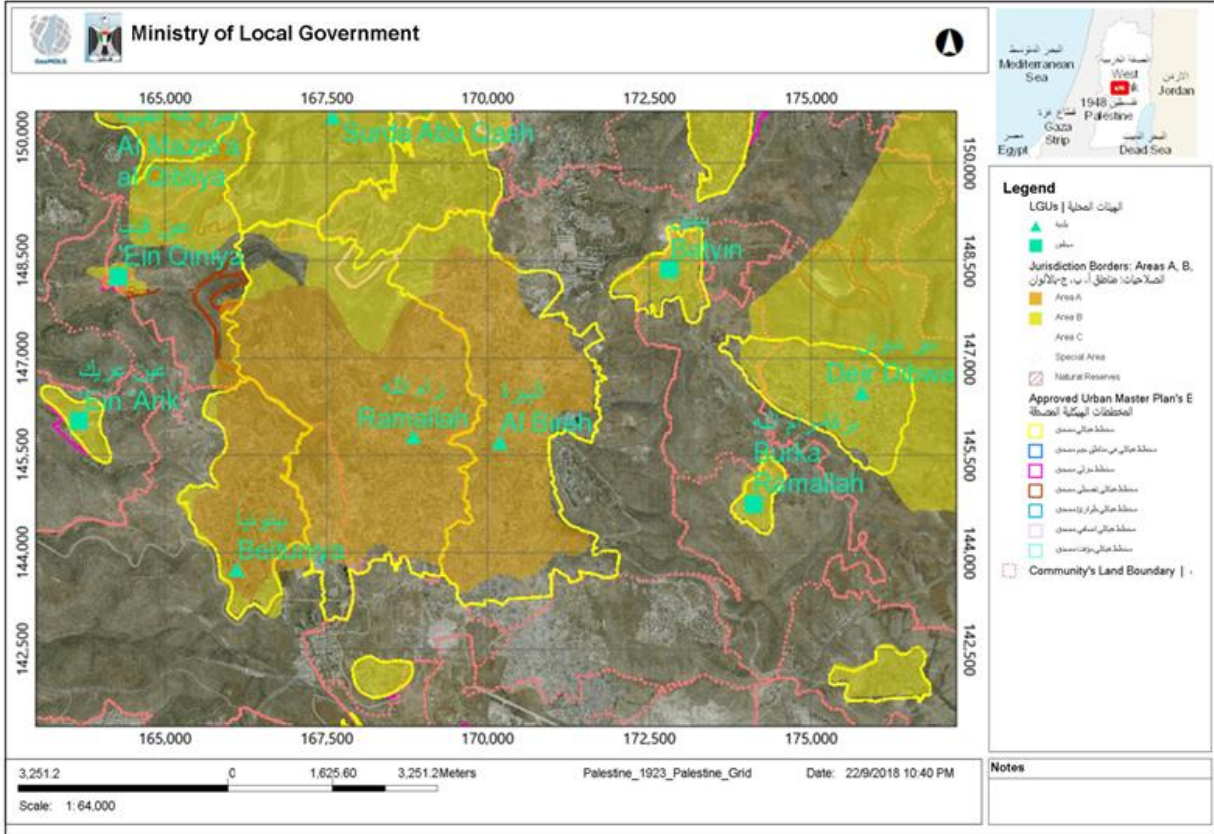
ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ جبج، قد ذُكرت لأول مرّة تاريخياً، عام 1596م، في السّجّلات الضّرّيبية العثمانية؛ إذ ظهرت بوصفها (جبج) البطح، التي تقع في ناحية القدس، في لواء القدس، وأما سكّانها؛ فهم 51 أسرة، وجميعهم مسلمون،

يعيشون في مجتمع زراعيّ، ويدفعون الضرائب على المنتجات الزراعيّة، من مثل القمح، والشعير، وأشجار الزيتون، والفاكهة، وتربية الماعز وخلايا النحل.

وبحلول أواخر العصر العثمانيّ، عام 1870م، أصبحت جبع قرية متوسّطة الحجم؛ إذ بلغ عدد سكّانها آنذاك، 100 رجل، (دون احتساب النّساء والأطفال)، فيما بلغت منازلها ما مجموعه 35 منزلاً، ولكنّها، شهدت زيادة ملحوظة بحلول نهاية عهد الانتداب البريطانيّ، عام 1945م؛ إذ ارتفع عدد سكّانها إلى 350 مسلماً، فيما بلغت مساحتها 13407 دونماً، من بينها 282 دونماً، كانت مزارع وأراضي مروية، منها 3794 دونماً مزروعاً بالحبوب، و24 دونماً من الأراضي المبنية الحضريّة (Jaba' 2020).

وأما سكّان قرية جبع؛ فهم يتوزعون في عائلات عديدة، هي: البشارت، ودار كنعان، ودار نصّار، ودار يوسف، والعكّوش، ودار إسليم (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

وفيما يتّصل بالبيرة؛ فهي مدينة فلسطينيّة، تقع داخل محافظة رام الله والبيرة، وتبلغ مساحتها (22.045) دونماً (بلديّة البيرة 2021م)، وتقع على بعد 1.55 كم شرق مدينة رام الله، وتبعد 16 كم عن القدس، باتجاه الشّمال، وتحدها أراضي بيتين، وبرقة، وعين يبرود، من الشّرق، وقرية سردا، ودورا القرع، وعين يبرود، من الشّمال، ومدينة رام الله، ومخيّم قدّورة، وقرية كفر قرع، من الغرب (The Applied Research Institute –Arij 2012).



خارطة 2: حدود البيرة، وتقسيمات الأراضي وفق اتفاقية أوسلو⁷

(المصدر: أبو ظاهر، سليم (2020م). جيوستاسة الحيز ومنطق المكان (أطروحة دكتوراه). جامعة بيرزيت-فلسطين)

يعود تاريخ مدينة البيرة الكنعانية، إلى القرن الخامس والثلاثين قبل الميلاد؛ إذ ورد ذكرها في العهد القديم أكثر من مرة، باسم بيئروت، وفيما بعد، في الفترة العثمانية، باتت البيرة مركزاً سياسياً وإدارياً مهماً، ومركز قضاء⁸، وربما كان ذلك بسبب إقامة المتصرف العثماني فيها (غنيم 2019م).

⁷ أعدت الخريطة باستخدام جيوپورتال وزارة الحكم المحلي للمعلومات الجيومكانية والخرائط (جيومولج).
⁸ كانت الدولة العثمانية تنقسم إلى ولايات، يحكم كل منها وال، وتنقسم كل ولاية إلى ألوية (أو سناجق)، يحكم كل منها منصرف، وينقسم كل سنجق إلى أقضية (جمع قضاء)، يسمي حاكم كل منها قائمقام، وينقسم كل قضاء بدوره إلى نواح، يرأس كل ناحية منها مدير، يكون في الأغلب من أبنائها، ثم تنقسم النواحي إلى القسم الأصغر (القرى)، التي يرأس كل منها مختار أو شيخ. (قانون إدارة الولايات العمومية المؤقت لعام 1331م. مجموعة عارف رمضان. 1930م. جرى الوصول إليه عن طريق موقع المقتفي (Muqtafi.birzeit.edu).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ حياة أهل البيرة، قد اتّسمت آنذاك، ببساطة المعيشة، والحفاظ على القيم العربيّة الإسلاميّة، وعدم الاندفاع نحو قيم الحداثة الغربيّة، والاعتماد الكبير من النّاحية الاقتصاديّة، على الإنتاج الزراعيّ والحيوانيّ المحليّ؛ فلم تكن هناك صناعات سوى الحرف التقليديّة: من حدادة، ونجارة، وغيرهما، في حين اقتصرَت التّجارة على محلاتٍ صغيرةٍ، تبيع اللّوازم الحياتيّة للأهالي: من مأكليّ، وملبسٍ، ولوازم المنزل والمعيشة الأخرى (حمّودة 2019م).

وقد أدّت هجرة كثير من سكّان البيرة، إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة، قبل الحرب العالميّة الأولى؛ من أجل العمل والعودة لاحقاً إلى الوطن والاستثمار فيه، دوراً في تعاضم ثروة أهل المدينة، والاستثمار في شراء الأرض، التي كانت أسعارها رخيصة جداً، بالموازنة مع المبالغ التي جمعوها؛ بسبب عدم اختراق الاستيطان الصهيونيّ لها بعد، والتراجع الديموغرافيّ الكبير؛ نتيجة الحرب العالميّة الأولى، والتفّسخ الذي أصاب الهياكل التقليديّة للعائلة الفلسطينيّة؛ نتيجة الفقر؛ ما دفع النّاس إلى بيع أراضيهم بأسعار أرخص من المعتاد، وإحداث تغييرات في ملكيّة الأرض، قادت إلى تغييرات اجتماعيّة، في مقدّمتها التّغير في الرّعاية المحليّة، واستمرّت هذه العمليّة خلال الفترة البريطانيّة، التي رافقتها موجة الهجرة الثّانية، بين 1920م-1948م، على الرّغم من الارتفاع المستمرّ والملحوظ في سعر الأرض؛ نتيجة زيادة عدد المهاجرين، وعمليّة المضاربة، وبداية اختراق الاستيطان اليهودي المنطقة (عبد الجوّاد 2009م).

ويمكن القول: إنّه حتى فترة الانتداب البريطانيّ، كانت البيرة بلدةً صغيرة؛ إذ لم يتجاوز عدد سكّانها في السّنوات الأخيرة للانتداب، ثلاثة آلاف نسمة، يزرعون الحبوب، والخضار، والأشجار المثمرة، وبخاصّة الرّيتون (حمّودة 2019م)؛ لتبلغ مساحة الأرض المزروعة فيها 360 دونماً، من أصل 22.045 دونماً، ولكن، لا بدّ من الإشارة إلى الانتداب البريطانيّ على فلسطين، الذي كان بمثابة لحظة حاسمة في تاريخ البيرة؛ إذ ازدادت أهمّيّتها؛ نتيجة إنشاء حكومة الانتداب البريطانيّة محطة الإذاعة، عام 1936م، ومبنى ضخماً يستوعب الدوائر الحكوميّة والسّجون، عُرف لاحقاً بمبنى المقاطعة، فضلاً عن التوسّع العمرانيّ (البيرة (رام الله) 2021م)، إلى جانب إنجاز السّلطات البريطانيّة، مع حلول عام 1942م، عمليّة مسح أراضي البيرة، والانتهاء من إعداد مخطّط هيكلّيّ لتنظيم البلدة وتحديد استعمالات الأراضي فيها، ومواقع الطّرق والخدمات العامة بما فيها الحدائق (حمّودة 2019م).

وتعدّ العائلات الآتية حمائل البيرة: العابد، والطويل، والقرعان، والفراقرة، والحمائل، والرّفيديّ (مؤسّسة الدّراسات

الفلسطينيّة 2011م).

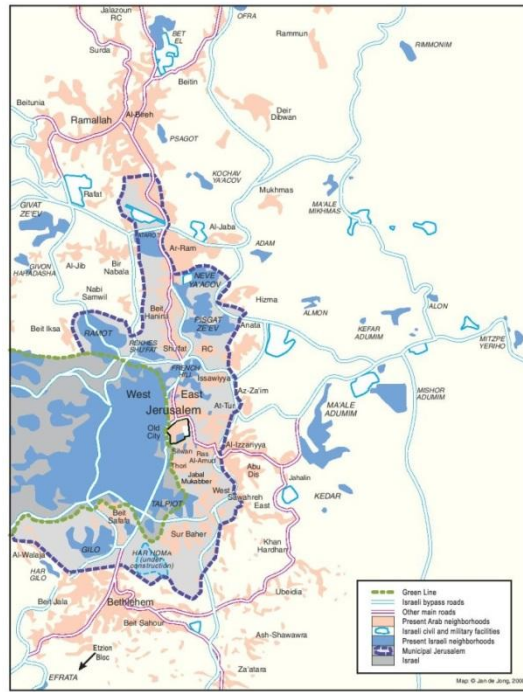
أثر الاحتلال الإسرائيلي على الأراضي

تأثرت كل من جبع والبييرة، في الفترة الأولى من الاحتلال الإسرائيلي، بمصادرة الأراضي، وإقامة الطرق الالتفافية، ولكن، مما تجدر الإشارة إليه، أنّ هذا التأثير كان أكثر سوءاً في فترة أوسلو وجدار الفصل؛ وما اتّسمت به من تهميش العلاقة التاريخية والاقتصادية والاجتماعية بين جبع والقدس، بينما أدت تأثيرات فترة أوسلو، إلى ارتفاع كبير في أسعار الأراضي في مدينة البييرة؛ لحاجة مؤسسات القطاع العام والخاص والأهليّ إلى مقرّات، وحصر البناء في مناطق (أ)، و(ب)؛ ما أنشأ تحديات كبيرة، تتمثل في ندرة الأرض، وارتفاع قيمتها.

ولعلّ أهم ما يميّز مرحلة ما قبل عام 1967م، وقوعها بين حربين، احتلتّ فيهما فلسطين بالكامل؛ إذ أدت حرب عام 1948م، إلى هجرة أعداد كبيرة من الشعب الفلسطينيّ، إلى الضفّة الغربيّة، وغيرها من دول الجوار، وأمّا عام 1950م؛ فقد شهد على ضمّ الضفّة الغربيّة رسمياً إلى الأردنّ، ومن ثمّ القيام بإدارتها حتّى عام 1967م، بينما ضمتّ إسرائيل القدس، وخضع قطاع غزّة للإدارة المصريّة، بتاريخ 1967/6/5م، احتلتّ بقيّة أجزاء فلسطين؛ لتصبح فلسطين كلّها تحت سيطرة الاحتلال الإسرائيليّ، وخلال حرب 1967م، جرى تهجير حوالي (440.000) فلسطينيّ من الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة إلى الأردنّ، منهم 240,000 شخص كانوا يهاجرون للمرّة الأولى، ونحو 200.000 شخص من اللاجئين السّابقين (الحسينيّ وعباسة 2013م).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ الضفّة الغربيّة، بعد حرب 1967م، وقبل عام 1993م، قد مرّت بعدد من الأحداث المركزيّة، التي أدت دوراً في تشكيل المجتمع الفلسطينيّ، من مثل اندلاع الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى عام 1987م، ونشوب حرب الخليج عام 1991م، التي رافقها قيام إسرائيل بمصادرة مساحات شاسعة من الأراضي الزراعيّة، وإقامة المستعمرات الإسرائيليّة، التي بلغ عددها في الضفّة الغربيّة (150) مستعمرة، في نهاية عام 2017م (الجهاز المركزيّ للإحصاء الفلسطينيّ 2018م)، فضلاً عن اتّخاذ إجراءات وسياسات أدت إلى تهميش الزراعة والصناعة الفلسطينيّة، وإلحاق الاقتصاد الفلسطينيّ بالاقتصاد الإسرائيليّ، وتحويل الضفّة الغربيّة إلى مخزن للأيدي العاملة الرخيصة (المالكيّ ولدادوة 2019م)، والحدّ من فرص النّطوير الاقتصاديّ (الزراعي بصورة خاصّة)، والحضريّ (الجهاز المركزيّ للإحصاء الفلسطينيّ 2018م).

ولم تكن قرية جبع ومدينة البيرة لتختلفا عن غيرهما من القرى والمدن الفلسطينية؛ إذ عانتا من الإجراءات الإسرائيلية، التي شملت مصادرة الأراضي، وإقامة الطرقات الالتفافية على أراضيها؛ فمنذ عام 1984م، صادرت إسرائيل ما مساحته (1.690) دونماً، (حوالي 12.4%) من المساحة الكلية لقرية جبع؛ من أجل إقامة مستوطنتين إسرائيليتين، هما: جبع بنيامين (آدم)، الواقعة جنوب شرق القرية، ومستوطنة شعار بنيامين، الواقعة إلى الشمال من القرية، فضلاً عما شهدته القرية من مزيد من استيلاء المستوطنين الإسرائيليين على أراضيها بالقوة؛ لغرض إقامة البؤرة الاستيطانية الإسرائيلية (بني آدم) (شرق آدم)، إلى الشرق من القرية (معهد الأبحاث التطبيقية، أريج، 2012م). "مستوطنة آدم، تأسست عام 1984م، وبلدنا تأسست من (3000) عام، اندكرت في العهد القديم في الإنجيل، مساحة مستوطنة جبع بنيامين (5000) دونم، ومساحة شعار بنيامين المنطقة الصناعية التي فيها رامي ليفي، حوالي (1000) دونم، وما زالت تتوسع" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).



خارطة 3 : قرية جبع والمستوطنات المحيطة بها

(المصدر : <http://passia.org/maps>)

والأمر نفسه مائل في مدينة البيرة، التي تقلصت أراضيها، بصورة كبيرة؛ بمحاصرتها بالمستوطنات من ثلاث جهات (فراج 2013م)؛ إذ صادرت إسرائيل (1126) دونماً، (5.5% من إجمالي مساحة المدينة)؛ لإقامة مستوطنتي بساغوت، وبيت إيل، كما صادرت (1422) دونماً، (7% من إجمالي مساحة المدينة)؛ لإنشاء قاعدة (بيت إيل) العسكرية، التي تضم مكتب الإدارة المدنية الإسرائيلي المركزي في الضفة الغربية، ومركز اعتقال، ومنطقة عسكرية، فضلاً عن استيلاء المستوطنين الإسرائيليين على أراضي مدينة البيرة بالقوة؛ لإنشاء ستّ يور استيطانية إسرائيلية، حول مستوطنتي بساغوت، وبيت إيل، في محاولة لتوسيعهما، من جهة، والسيطرة على مزيد من الأراضي الفلسطينية، من جهة أخرى (The Applied Research Institute –Arij 2012).

ومع نهاية الانتفاضة الأولى، وتوصل منظمة التحرير الفلسطينية، إلى توقيع اتفاقية أوسلو المرحلية مع إسرائيل، في 13/9/1993م، جرى تشكيل السلطة الفلسطينية، في الضفة الغربية وقطاع غزة، في أيار 1994م، ولكن، عرفت الضفة الغربية -وفق بنود اتفاقية أوسلو (ب)، التي جرى توقيعها عام 1995م- تقسيماً وتوزيعاً في ثلاثة تصنيفات -كان يفترض أن يسري لمدة خمس سنوات- ولعل هذا التقسيم السبب المباشر في استمرار الاستيلاء على الأراضي الفلسطينية، وتقييد الاستفادة منها؛ كيف لا، وقد صنفت المناطق، التي كان يشغل معظمها العمران الفلسطيني عند توقيع الاتفاق وفيها سكن، ولا يزال يسكنها معظم السكان الفلسطينيين، بوصفها مناطق (أ)، و(ب) التي تفتقر إلى التواصل الجغرافي؟! إذ تنوّع على (165) جزيرة منعزلة، تنتشر في أنحاء الضفة؛ لتشكّل مناطق (أ) (18%) من مساحة الضفة الغربية، التي تكون السلطة الكاملة فيها في مجال النظام العام، والأمن، والأمنية، للسلطة الفلسطينية، إلى جانب مناطق (ب)، التي تضم حوالي (21%) من الضفة الغربية، وتقع فيها المسؤولية عن التعليم، والصحة، والاقتصاد، على عاتق السلطة الفلسطينية، بينما تكون السلطة الكاملة على الأمور الأمنية لإسرائيل، ويكون للجيش الإسرائيلي الحق في الدخول إلى هذه المناطق في أي وقت، ويعيش نحو (2.8) مليون فلسطيني في المناطق (أ)، و(ب)، ومن أبرز مدنها وبلداتها الفلسطينية: الخليل، ورام الله، وبيت لحم، ونابلس، وأما بقية أراضي الضفة الغربية، أي ما نسبته (61%) من مجمل مساحتها؛ فقد جرى تصنيفها بوصفها مناطق (ج)، المتصلة جغرافياً، الباقية تحت سيطرة إسرائيل في مجال الأمن، والمجالات المدنية جميعها، مما يتصل بالأراضي، بما في ذلك التخطيط، والبناء، ومرافق البنى التحتية، والتطوير (بتسليم 2017م)، وتضم مناطق (ج) غالبية المستوطنات الإسرائيلية غير القانونية في الضفة

الغربية، التي يزيد عددها عن (200) مستوطنة، ويعيش فيها أكثر من (400) ألف مستوطن (بتسليم 2017م؛ مؤسّسة الدّراسات الفلسطينية 2006م).



خارطة 4: تصنيفات الأراضي في الضفّة الغربيّة وفق اتّفاقيّة أوسلو

(المصدر: مؤسّسة الدّراسات الفلسطينية - <https://oldwebsite.palestine-studies.org/ar/resources/special->

(focus

والأمر اللافت للانتباه، أنّ إسرائيل تستخدم جهاز التّخطيط الإسرائيليّ في الضفّة الغربيّة؛ لمنع التّطوّر الفلسطينيّ في هذه المناطق، وتقوم بمصادرة الأراضي؛ بتعريف مساحات شاسعة على أنّها أراضي دولة، وأراضي مسح، ومناطق إطلاق نار، ومحميّات طبيعيّة، وحدائق وطنيّة، كما تطبّق سياسة تمنع البناء الفلسطينيّ منعاً شبه تامّ، فضلاً عمّا تقوم به من منع الفلسطينيين من إمكانيّة الوصول إلى أجزاء كبيرة من المنطقة (ج) (بتسليم 2017).

وترفض الإدارة المدنيّة إعداد خرائط هيكلية لمعظم البلدات الفلسطينيّة، في مناطق (ج)، أو المصادقة عليها؛ فقد هيأت الإدارة المدنيّة حتّى تشرين الثاني من عام 2017م، خرائط هيكلية لـ (16) بلدة فقط، من (180) بلدة، تقع بصورة كاملة

في إطار مناطق (ج)، دون مشاركة السكّان، وبلغت مساحة هذه البلدات أقلّ من 1% من مناطق (ج) كافّة، وهي في معظمها مناطق عمرانيّة أصلاً، ولعلّ أهمّ ما يميّز هذه الخرائط، أنّها أعدت دون أدنى اعتبار لمعايير التّخطيط المتوافق عليها في العالم؛ فحدودها ملاصقة لحدود العمران الحاليّة في القرى، ولا متّسع فيها لمساحة زراعيّة، ولا مرعى، ولا احتياطيّ أرض لأيّ تطوير مستقبليّ (بتسليم 2017م).

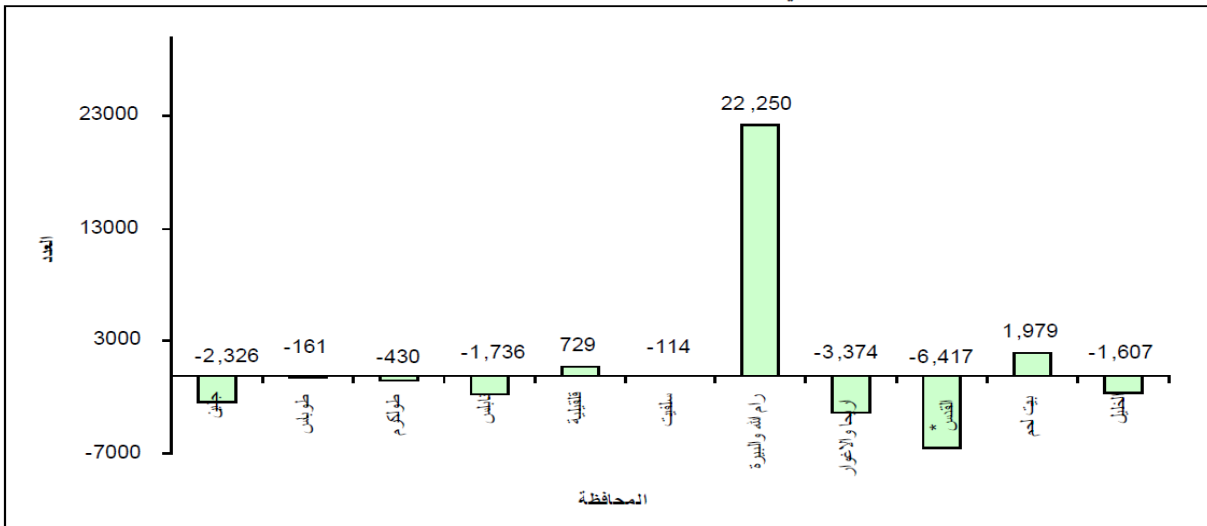
وفيما يتّصل بقرية جبع؛ فقد جرى تصنيف (741) دونماً، (5%) من مساحتها الكليّة، بموجب اتّفاقيّة أوسلو، بوصفها مناطق (ب)، تمثّل المناطق التي تتمركز فيها غالبيّة السكّان، بينما جرى تصنيف (12.883) دونماً، (95%) من مساحة القرية والتّجمّع البدويّ، بوصفها مناطق (ج)، تمثّل المناطق الواقعة تحت السيطرة الأمنيّة والإداريّة الإسرائيليّة الكاملة، ويمنع البناء الفلسطينيّ فيها، أو الاستفادة منها بأيّ شكل (معهد الأبحاث التّطبيقيّة، أريج، 2012م). "صودر من مساحة القرية أكثر من (85%)، ما بين طريق التّقافى، وجدار، ومحميّة طبيعيّة، ومصادرة، وإغلاق أمنيّ، صفت الخارطة الهيكلية (732) دونم، والتي هي المساحة التي أخذناها في أوسلو، والباقي مناطق (ج)، مناطق (ج) نستطيع نستغل منها حوالي (3000) دونم فقط (بالبناء)، والباقي مغلق للحجج السّابقة." (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

وقد أدت تصنيفات الأراضي، بموجب اتّفاقيّة أوسلو، والإجراءات الإسرائيليّة، التي صاحبته، من مثل رفض طلبات الحصول على تصاريح بناء في المنطقة، وخضوع سكّان القرية، الذين يحاولون البناء في المنطقة (ج) لأوامر هدم منازلهم، إلى صعوبة و/أو استحالة استعادة سكّان جبع من حوالي (95%) من مجموع أراضيها، ومع مرور السنين، وتزايد الحاجة إلى البناء، تمركز السكّان داخل المخطّط الهيكلية، وحصروا البناء في مناطق (ب)؛ خشية من البناء في مناطق (ج)، والتعرّض لأوامر الهدم، ونفاد احتياطيّ الأرض في مناطق (ب)، وبناء المنازل فوق ما تبقى من الأرض، وإن كانت ملائمة للزراعة، وبخاصّة في ظلّ الأزمة السكّانية المتفاقمة: "المخطّط الهيكلية يتمركز فيه النّاس، النّاس يخافوا من الهدم؛ إذا بنوا خارج المخطّط الهيكلية." (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

أمّا البيرة؛ فقد شكّل إنشاء السّلطة الفلسطينيّة، بعد اتّفاقيّة أوسلو عام 1993م، تحوّلاً كبيراً فيها، إذ باتت مدينة مركزيّة في الضفّة الغربيّة (Taraki 2008)، وأصبحت مع رام الله مركزاً لمحافظة رام الله والبيرة، بعد دخول السّلطة الفلسطينيّة عام 1994م (مؤسسة الدّراسات الفلسطينيّة 2011م)؛ وشكّلنا معاً عامل جذب لكثير من الفلسطينيين؛ لتركّز المؤسسات الوطنيّة والأهليّة والدوليّة فيهما، فضلاً عن توافر فرص العمل فيهما، وقربهما من مدينة القدس؛ ما يفسّر زيادة هجرة

موظفي السلطة الفلسطينية والمؤسسات العامة الأخرى إليها، والأمر نفسه يمكن أن يقال عن غيرهم من العاملين في تجارة البناء، وأصحاب الشركات، من بقية الضفة الغربية، الذين هاجروا إلى المدينة، وبخاصة من المناطق الشمالية (Taraki) (2008)، ولعل هذا الأمر، هو ما جعل محافظة رام الله والبيرة تقع تحت ضغط التزايد غير الطبيعي لعدد السكان؛ إذ بلغ صافي الهجرة إلى المحافظة عام 1997م (7.461) شخصاً، أي ما يعادل (3.7%) من مجمل سكانها، بينما بلغ صافي الهجرة إلى المحافظة عام 2007م (13.500) شخصاً، أي ما يعادل (5.1%) من سكانها (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني 2009م).

جدول 1 : صافي الهجرة الداخلية 2007م

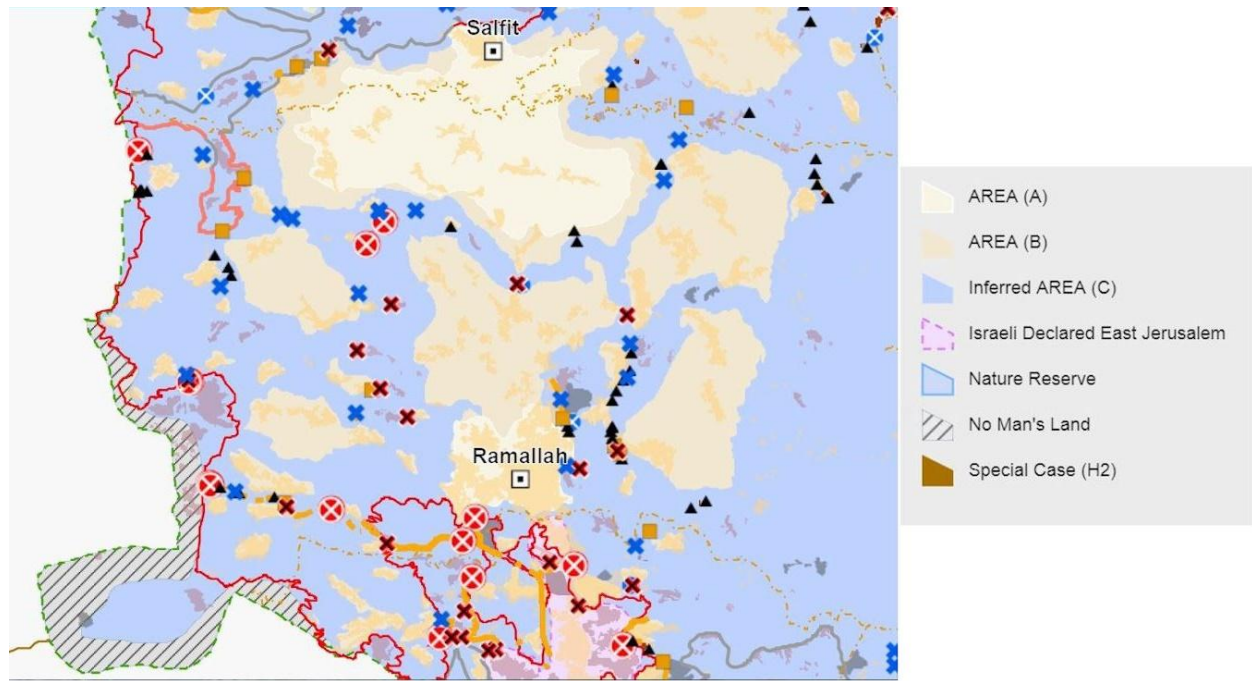


(المصدر: الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني 2009م)

ولكن، تأثرت أراضي مدينة البيرة باتفاقية أوسلو، التي جرى بموجبها تصنيف حوالي (39.8%) من إجمالي مساحتها، بوصفها منطقة (أ)، تمثلها المناطق التي يقيم فيها معظم سكانها، بينما جرى تصنيف (5%) من إجمالي مساحتها، بوصفها منطقة (ب)، التي تشمل معظم المناطق الفلسطينية المأهولة، بما في ذلك البلديات، والقرى، وبعض مخيمات اللاجئين، وأما (55.2%) المتبقية من المساحة الإجمالية للبيرة؛ فقد جرى تصنيفها، بوصفها منطقة (ج)، التي يُحظر فيها البناء، وإدارة

الأراضي الفلسطينية، إلا بعد الحصول على موافقة أو إذن من الإدارة المدنية الإسرائيلية (The Applied Research Institute 2012).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ تلك القيود الإسرائيلية المفروضة على التوسّع العمراني، والبناء خارج مناطق (أ)، و(ب)، وحاجة مؤسسات السُلطة والقِطاعين الخاصّ والأهليّ إلى مقرّات مختلفة، من جهة، وإلى أماكن سكن للموظّفين في هذه القِطاعات، من جهة أخرى، قد أدت إلى ارتفاع كبير في أسعار الأراضي في مدينة البيرة، واندفاع الرأسمال الخاصّ نحو الاستثمار في البناء؛ بحكم تدنّي أسعار الفائدة على رؤوس الأموال المودّعة في البنوك (هلال 2016م).



خارطة 5: تقسيم أراضي محافظة رام الله والبيرة حسب تقسيمات اتفاقية أوسلو

(المصدر: أوتشا 2018م)

وفي عام 2000م، شكّل اندلاع الانتفاضة الثانية نقطة مركزية في التاريخ الفلسطيني المعاصر؛ إذ فرضت إسرائيل الحصار على القرى والمدن الفلسطينية، وقيدت التّقلّ في الضّفّة الغربيّة تحت ذرائع أمنية، كما صادقت الحكومة الإسرائيليّة في عام 2002م، على إقامة جدار الفصل العنصريّ على أراضي الضّفّة الغربيّة، وشرعت في تنفيذ المرحلة الأولى منه، بعد إعادة احتلال الضّفّة الغربيّة في نيسان 2002م.

ويتخذ جدار الفصل العنصري شكل خطين طوليين، يحاصران التجمعات السكانية الفلسطينية داخلهما، بالإضافة إلى مجموعة خطوط عرضية، تجزئ الضفة الغربية إلى 10-13 معزلاً، بهدف منع قيام دولة فلسطينية متصلة جغرافياً قابلة للحياة؛ عبر تجريدتها من معظم مواردها، من جهة، وrehن الحركة بين أجزائها بالقرار الإسرائيلي، من خلال السيطرة على طرق الاتصال، من جهة أخرى؛ ما يفسر دور بناء هذا الجدار في ترسيم الحدود الإسرائيلية من جانب واحد، وضّم أكثر من 100 ألف دونم من أراضي الضفة الغربية، وتجريف آلاف الدونمات الفلسطينية، وقطع الأشجار، وجرف المحاصيل من الأراضي، التي أقيم فوقها، والأراضي المحاذية له، التي عدت مناطق أمنية عازلة، فضلاً عن الاستيلاء على معظم مصادر المياه الفلسطينية، وتقطيع أوصال الضفة الغربية، وتجزئتها إلى ثلاث عشرة منطقة منعزلة، تكون الحركة الفلسطينية للأشخاص والسلع عبرها، مرهونة بالقرار الإسرائيلي، إلى جانب عزل أكثر من (22) تجمعاً سكانياً فلسطينياً خلف الجدار، ومحاصرته بينه وبين الخط الأخضر، وعزل سكان تلك التجمعات عن العمق السكاني الفلسطيني داخل الضفة الغربية، وفصل السكان الفلسطينيين خارجه، عن مصادر رزقهم خلفه، وحصر دخولهم أراضيهم بالمعابر المفترض إقامتها، ووفق تصاريح، تصدرها سلطات الاحتلال الإسرائيلي لفترات زمنية محددة، وعزل هؤلاء السكان عن مناطق الخدمات العامة، وشبكة الخدمات الاجتماعية، وبخاصة الصحة والتعليم (ملحيس 2013م).

وهكذا، فقد ألحق جدار الفصل أضراراً مباشرة بنحو (680) ألف فلسطيني، أصبحوا محصورين بين الجدار العازل والخط الأخضر، كما فصل (330) ألف فلسطيني عن أراضيهم ومزروعاتهم وأماكن عملهم، وحرّم بعض القرى والمدن من التواصل السكاني مع باقي أجزاء الضفة الغربية (صالح 2012م)، وقضى على مئات أشجار الزيتون، التي كانت توفر فرص عمل لآلاف الفلسطينيين، وجعل من الصعب على الفلسطينيين التنقل بحرية (Bindra 2005).

وفي أعقاب الانتفاضة الثانية، صادرت إسرائيل مزيداً من أراضي قرية جبع؛ لشقّ عدد من الطرق الالتفافية الإسرائيلية، منها الطريق رقم 60، والطريق رقم 437، حيث تكون مساحة الارتداد الخاصة بها، على طول امتدادها، 75 متراً على جانبي الطريق؛ لربط المستوطنات الإسرائيلية المقامة على أراضيها، بالمستوطنات الإسرائيلية الأخرى المجاورة، ولم يكتف الاحتلال بذلك، بل قام بمصادرة جزء من أراضي جبع؛ لإقامة قاعدة عسكرية إسرائيلية، في الجهة الغربية منها، كما أقام حاجز جبع الإسرائيلي على أراضيها، مشكلاً بذلك عائقاً كبيراً لتنقل المواطنين الفلسطينيين، من وإلى مدينة رام الله (معهد الأبحاث التطبيقية، أريج، 2012م).

وبكلمات أخرى، فقد تغيّرت طبيعة جبع؛ بفعل الاحتلال، وبعد أن كان لها مدخلان، أحدهما: من الجهة الشرقية، يتقاطع مع الشارع الالتفافي رقم 60، ويمرّ خلال نفق يؤدّي إلى القرية، والآخر: من الجهة الغربية لها، يمرّ فوق جسر على الشارع الالتفافي الإسرائيلي رقم 60، أصبح المدخل الثاني هو الوحيد المؤدّي إليها، في أعقاب إغلاق المدخل الأول بحاجز ترابي، واضطرار السكّان إلى الدّخول إلى وسط بلدة الرّام، ومن ثمّ التّوجّه إلى القرية، بدلاً من الوصول مباشرة إليها؛ ما يكلفهم مزيداً من الوقت، والجهد، والعبء الاقتصادي (معهد الأبحاث التّطبيقيّة، أريج، 2012م).

وقد تسارعت أعمال بناء الجدار في القدس، في عامي 2006م، و2007م، بصورة كبيرة؛ فأصبح يطوّقها بالكامل، ويعزلها عن محيطها الطّبيعيّ في الضّفة الغربيّة، وامتدّ هذا الجدار بطول (2) كم على أراضي قرية جبع، عازلاً (322) دونماً، (2.4% من مساحة جبع)، من المناطق المفتوحة، والأراضي الزراعيّة فيها (معهد الأبحاث التّطبيقيّة، أريج، 2012م).

والأمر اللافت للانتباه، أنّ بناء الجدار على أراضي قرية جبع، قد أدّى إلى فصلها وعزل سكّانها عن القدس، بعد أن كانت بمثابة القبلّة الوحيدة لأهالي القرية، التي يقصدونها للعمل فيها، من جهة، والاستفادة ممّا تقدّمه من خدمات صحيّة وتعليميّة، من جهة أخرى، ولعلّ هذا الأمر يفسّر فقدان هؤلاء السكّان، وسكّان القرى القرى الفلسطينيّة المجاورة، ارتباطهم بمدينة القدس، وتحولهم إلى مدينة رام الله، التي أصبحت المكان الوحيد، الذي يقصده سكّان جبع؛ لسدّ احتياجاتهم: "كانت مدارسنا القدس، وكنا نروح نتعالج في مستشفى المقاصد، كان عمّي مدير مدرسة دار الأيتام الإسلاميّة، إحنا درسنا في القدس. مع الصّعوبات، صارت مدرسة الأمّة في الرّام بديل" (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

ولم تكن الزّراعة في جبع بمنأى عن تأثير إقامة جدار الفصل العنصري؛ فبعد أن كان هناك (2.171) دونماً من مساحة قرية جبع، والتّجمّع البدويّ جبع (البالغة حوالي 13.624 دونماً) أراضي قابلة للزّراعة، منها حوالي (1.164) دونماً مزروعاً بأشجار الزيتون، و(160) دونماً مزروعاً بالحبوب، وبخاصّة القمح والشعير، وبعض المساحات المزروعة بالبقوليّات الجافّة، من مثل الحمّص، والفول (معهد الأبحاث التّطبيقيّة، أريج، 2012م)، تغيّرت الأحوال؛ بسبب بناء الجدار، وإغلاق مدخل القرية من الجهة الشرقيّة؛ إذ خسر بعض المزارعين أراضيهم، وعزف بعضهم الآخر عن الإنتاج؛ لصعوبته، وارتفاع كلفته؛ نتيجة إغلاق الطّرق المؤدّية إلى أراضيهم، ومنع الاستفادة منها بأيّ شكل من الأشكال، إلّا بتصريح صادر عن الإدارة المدنيّة (معهد الأبحاث التّطبيقيّة، أريج، 2012م)، "البوابة عند الجسر، سكّروها في 2003، ولغوا المدخل نهائياً قبل (3) سنين، لما عملوا الدّوّار، هذا السّبب إنّنا أهملنا أراضيها" (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

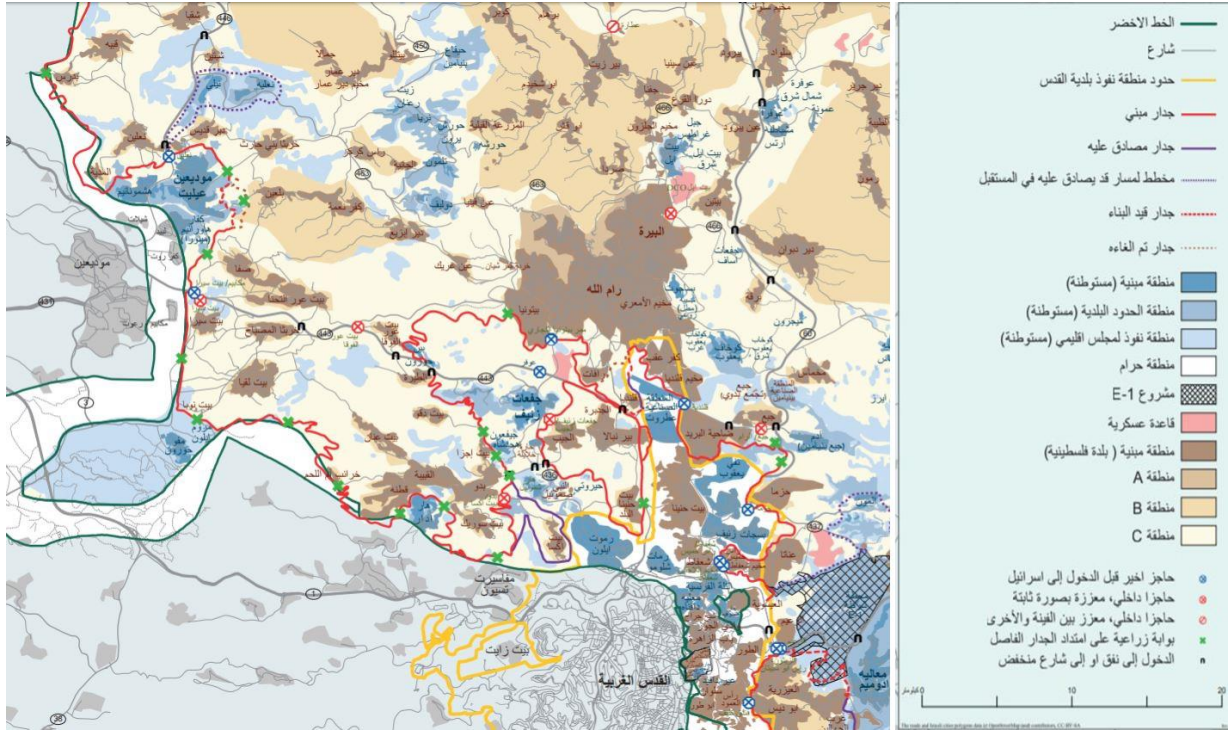
وفضلاً عن ذلك، تأثرت موارد أهل القرية، التي كانت تعتمد على تسويق منتجاتهم الزراعيّة الصيفيّة في أسواق القدس؛ إذ لم يعد من السهولة بمكان، الوصول إلى أراضيهم؛ لزراعتها، كما لم يعد سهلاً عليهم الوصول إلى القدس؛ لتسويق هذه المنتجات: "إحنا أصلاً من محافظة القدس، كان مركز حياتنا القدس. كانوا يزرعوا الأراضي السهلة بامية، بندوقرة... ويبيعوها في القدس. حالياً فش... الزراعة الصيفيّة شبه معدومة؛ لأنّ الشّارع الالتفافيّ فصلنا عن أراضينا، مش سهل نوصلها، أنا بحكي عن الأراضي اللّي بنقدر نوصلها، لازم نلفّ من الزّام" (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

ورغبة في حماية الأراضي من المصادرة، استعاض أهالي جبع عن زراعة الخضراوات الموسميّة، بزراعة القمح؛ لعدم حاجة زراعته إلى متابعة وجهد حثيث؛ إذ تولّت عائلات معيّنة مهمّة زراعة أراضي القرية البعيدة: "إحنا بنزرع قمح، بس من شان يشوفوا إنّّه الأراضي دائماً معمرّة. بنجيب تراكتور، وبنقلها، وفي شهر (12) بلزم نروح يومين، وبنحصد في الصّيف؛ لأنّّه الوصول للأرض مكلف، 4-5 أشخاص من العائلات في جبع، اللّي بزرعوا الأرض، هي أصلاً مش أراضيهم، بزرعوا للكّل؛ حتّى تبين إنّها معمرّة؛ لأنّّه في أطماع إسرائيليّة فيها" (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

وأما البيرة؛ فلم تكن أحوالها أفضل من جبع، فيما يتّصل بممارسات الاحتلال؛ ففي أعقاب اندلاع الانتفاضة الثّانية، خلال عام 2000م، أقيم حاجز دائم على المدخل الشماليّ لرام الله والبيرة، بالقرب من بيت إيل، الواقع على الطّريق الرّابط بين المدينة والطّريق الرّئيس رقم 60؛ ما فرض قيوداً على دخول المدينة ومغادرتها، كما صادرت قوّات الاحتلال الإسرائيليّ مساحات شاسعة من الأراضي الفلسطينيّة؛ لبناء طريقين التّفافيّين إسرائيليّين: الأوّل، يربط الطّريق رقم 60 مع مستوطنة (بيت إيل)، والثّاني، يربط الطّريق رقم 60 مع مستوطنة بساغوت، بطول إجماليّ يبلغ حوالي 8 كم لكلا الطّريقين، ومنطقة عازلة على طول هذين الطّريقين، تمتدّ إلى حوالي 75 متراً على جانبي الطّريق (Arij – The Applied Research Institute) (2012).

وقد بلغ طول جدار الفصل العنصريّ في محافظة رام الله والبيرة، (90) كيلومتراً، عازلاً ما مساحته (98.381) دونماً عن مالكيها، أي ما يعادل حوالي (11.5%) من المساحة الكليّة للمحافظة؛ ما أخذ يؤثّر على سيطرة الأهالي على أكثر الأراضي الزراعيّة خصوبة، ويعزل التّجمّعات الفلسطينيّة في جيوب (كانتونات)، ويقوّض التّواصل الجغرافيّ، ويقيد الدّخول إلى الأراضي المعزولة بالقدرة على إثبات ملكيّتها لدى السّلطات الإسرائيليّة والحصول على تصاريح، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ؛

فقد أدى الجدار إلى تداخل المستوطنات الإسرائيلية مع مدينة البيرة، ومن ثمّ عزل التجمّعات السكّانية الفلسطينية المحيطة، وخنق المحافظة، مشكلاً بذلك مانعاً توسعياً (مركز الأبحاث الإسرائيلية د. ت).



خارطة 6: مسار الجدار العنصريّ في محافظة رام الله والبيرة

(المصدر: بتسيلم 2011م)

التحوّلات الديموغرافية

أقدم ههنا واقع التحوّلات الديموغرافية في فلسطين، وذلك بالتركيز على كلّ من جبع والبيرة؛ لأهميّة هذه التحوّلات في بروز تحديات في مجال ملكيّة الأراضي، وعدم إمكانية الوفاء بالمتطلّبات، التي تصاحب الزيادة الطّبيعية، وبخاصّة مع انخفاض مساحات الأراضي المتاحة للاستخدام والبناء؛ إذ أدت الزيادة في عدد السكّان، التي تراكمت مع انخفاض مساحات الأراضي المتاحة للاستغلال، إلى زيادة التنافس عليها.

فقد بلغ عدد سكّان الضفّة الغربيّة، بموجب التعداد العامّ للسكّان، الذي أجرته الأردنّ للضفّة الغربيّة، عام 1961م،

(729.804) نسمة (The 1967 Census n.d.)، وأمّا إحصاء السكّان، الذي أجرته إسرائيل، في الضفّة الغربيّة، وشرقي

القدس، وقطاع غزة، في أيلول 1967م (BADIL 2004)؛ فيكشف النقص الكبير في بيانات هذا التعداد، الذي يستثني سكان شرقي القدس الفلسطينيين، ولا يتسم بالمواسفات الفنية الإحصائية، بقدر ما كان إحصاء ذا صبغة أمنية (خوفا 2015م)، كيف لا، وقد استندت تقديرات السكان، التي أعدها مكتب الإحصاء المركزي الإسرائيلي، عام 1967م، إلى السكان الموجودين فقط وقت إجراء التعداد؟! مستبعداً سكان الضفة الغربية وقطاع غزة، الذين كانوا في الخارج خلال الفترة من حزيران إلى أيلول 1967م، من طلاب، وتجار، وزوار، وموظفين (Ennab 1994)؛ حيث بلغ عدد سكان الضفة الغربية بموجبه (598.637) نسمة، تركّز (48.8%) منهم في الفئة العمرية (0-14) (The 1967 Census n.d.).

ولعل الأمر اللافت للانتباه، أن المسوحات التي أعدها الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، بدءاً من عام 1997م، توفر البيانات الإحصائية المتصلة بالسكان والمساكن؛ فقد بلغ عدد سكان الضفة الغربية وقطاع غزة، بموجب أول تعداد للسكان والمساكن، عام 1997م، (2.895.683) نسمة (الجهاز المركزي للإحصاء 2012م)، وارتفع العدد إلى (3.767.549) نسمة، في عام 2007م (الجهاز المركزي للإحصاء 2019م)، ووصل إلى (4.780.978) في عام 2017م، منهم (2.881.687) في الضفة الغربية، و(1.899.291) في قطاع غزة (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني 2018م).

أمّا جبع؛ فلم يتعدّ عدد سكانها، في عام 1961 (415) نسمة (The 1967 Census n.d.)، بينما بلغ وفقّ التعداد الإسرائيلي لعام 1967م (546) نسمة، (47.1%) منهم من الذكور، و(52.9%) من الإناث (The 1967 Census n.d.)، وأمّا نسبة سكانها الواقعة في الفئة العمرية (0-14)؛ فتمثّل (47.2%) نسمة، أي ما يقارب نصف مجموع السكان.

ويتّضح من هذه الإحصاءات، زيادة عدد سكان القرية في الفترة الواقعة بين 1961م، وعام 1967م؛ لاستقرار بعض البدو في القرية، في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، بعد قدومهم من المسفر، والمليحات، والكرك، والعراة، والتجادة في الخليل؛ إذ كان البدو ينتشرون، قبل خمسينيات القرن الماضي، في المناطق المحتلة عام 1948م، أو المناطق المتداخلة مع الأراضي المحتلة عام 1948م، ثم هجر بعضهم، وفقدت القبائل مراعيها بعد النكبة، لكنهم، احتفظوا أثناء تهجيرهم بمعظم ثروتهم الحيوانية، وتجنّبوا الانتقال إلى المخيمات؛ لعدم مناسبتها نمط حياتهم وثروتهم الحيوانية، وبحثوا عن مناطق تستوعب حاجات هذه الثروة من المراعي؛ فوجد معظم ضالّتهم في المنطقة الشرقية للضفة الغربية، حيث تمتاز بكثافة سكانية منخفضة، فضلاً عن تخصيص معظم أراضي هذه المنطقة تاريخياً للرعي، لا للزراعة النباتية، ويمكن القول: إنّ

الكثافة السكانية قد قلت كثيراً إثر النكسة، بعد نزوح معظم سكانها، ومنهم البدو، وانتقال عائلات بدوية؛ للإقامة بمحاذاة القرى في مناطق الجبل الفلسطيني، ولكن، لا يزال الانتشار الأكثر للبدو ماثلاً في المنحدرات الشرقية للضفة الغربية، والأغوار؛ ما يفسر تراوح حجم التجمعات البدوية ما بين بضع عشرات، كما هو الحال في التجمعات البدوية في منطقة كفر مالك، وقرى شمال غرب القدس، وبيتونيا، إلى مئات، كما هو الحال في تجمعات المعرجات في أريحا، وبرزية القدس (حنيطي 2020م): "البدو اشتروا من مالهم في الوقت الرخيص" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً)، "البدو اللّي داخل البلد، اشتروا أراضي في الخمسينات والستينات، واستقروا فيها، أصلهم من قرية المسفر في الخليل، الأراضي كانت كثيرة ورخيصة، والناس كانت تحزن عليهم" (مسلم دار سليم)، ومهما يكن من أمر هؤلاء البدو، فإنه لا توجد إحصاءات متوافرة، تشير إلى عددهم، أو نسبتهم إلى السكان، في تلك الفترة.

وقد وصل عدد سكان جبّع، عام 1997م (2.398) نسمة، بنسبة (51.7%) من الذكور (الجهاز المركزي للإحصاء 2012م)، وبلغت نسبة الأفراد في الفئة العمرية من (0-14) (48.3%) (دائرة الإحصاء المركزية 1999)، بينما بلغ عددهم عام 2007م (2934) نسمة، تركّز (42.8%) منهم في الفئة العمرية (0-14)، و (30%) في الفئة العمرية (15-44)، كما شهد عدد سكان قرية جبّع ارتفاعاً ملحوظاً، وفق نتائج التعداد العام للمساكن والسكان، الذي نفّذه الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، عام 2017م (الجهاز المركزي للإحصاء 2019م)؛ ليصل إلى (3.705) نسمة، (51.6%) منهم من الذكور، بينما انخفضت نسبة الأفراد في الفئة العمرية (0-14)؛ لتصل إلى (39.2%).

وأما مدينة البيرة؛ فقد قُدّر عدد سكانها عام 1945م بـ(7.720) نسمة (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د.ت)، وبلغ عام 1961م (9.625) نسمة، (45.3%) منهم في الفئة العمرية (0-14)؛ ما يؤكّد أنّ المجتمع الفلسطيني، بصورة عامّة، في هذه الفترة، قد كان مجتمعاً فنيّاً، ومعدّل الإعالة فيه مرتفعاً؛ ما يعكس ارتفاع معدّل الخصوبة؛ إذ تزيد نسبة المعالين من صغار السنّ والمسنّين عن (50%)، ومن جهة أخرى، بلغ عدد سكان مدينة البيرة، وفق أولّ تعداد عامّ للسكان والمساكن، عام 1997م (13.925) نسمة (دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية 1999م)، ووصل عام 2007م (27460) نسمة، بينما بلغ عام 2017م (43.775) نسمة، (49.98%) منهم من الإناث، وشكّلت الفئة العمرية (0-14) ما نسبته (31.5%) (الجهاز المركزي للإحصاء 2019م).

الهجرة

شهدت الضفة الغربية، قبل عام 1967م، معدلات هجرة مرتفعة إلى الخارج؛ إذ بدأ الفلسطينيون بالهجرة من الضفة الغربية، إلى الضفة الشرقية؛ بسبب تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، التي سادت الضفة الغربية، بين 1948م، و1967م، من جهة، وتركز مشاريع التنمية في الضفة الشرقية، فضلاً عن نقص فرص العمل، من جهة أخرى، حتى بلغت نسبة سكان الأردن ممن قدموا من الضفة الغربية عام 1952م (56%)، ولكن، انخفضت هذه النسبة إلى (47%) عام 1961م (Jordan Department of Statistics 1967)، بينما كشف الإحصاء الأردني عام 1961م، أن 80% من المهاجرين جميعهم خارج المملكة الأردنية (الضفة الشرقية والغربية)، قد كانوا من الضفة الغربية، وأن أكثر من 77.8% من المهاجرين، كانوا من الذكور (Ennab 1994).

والأمر اللافت للانتباه، أن هجرة الفلسطينيين في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، قد اتسمت بكونها مؤقتة؛ إذ كان الرجال البالغون يهاجرون أولاً، وتتبعهم العائلات لاحقاً؛ ففي المرحلة الأولى، كانت النساء اللواتي يبقين في المنزل، يعشن تحت سيطرة أسرة الزوج، وإذا كنَّ غير متزوجات؛ فإنهنَّ يعشن تحت سيطرة الأهل، وأما في المرحلة الثانية؛ فكانت النساء يلحقن أزواجهنَّ بوصفهنَّ تابعات ورفيقات، لا مهاجرات مستقلات، ولم يكن لديهنَّ فرص للعمل المأجور في الدول التي يهاجرن إليها (Hilal 2006).

ومع اندلاع الانتفاضة الثانية، وفرض إسرائيل الحصار على القرى والمدن الفلسطينية، وارتفاع مستويات البطالة (Bindra 2005)؛ زادت الرغبة في الهجرة عند بعضهم (حنفي 2009م)، وهذا ما يبيئه المسح، الذي أجراه الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، عام 2009م؛ إذ غادر البلاد حوالي (6.570) فلسطينياً في المتوسط كل عام، في الفترة الممتدة بين 2005م، و2009م، و كان (33%) من هؤلاء المهاجرين من الشباب، الذين تتراوح أعمارهم بين 15-29 عاماً، ويشير الإحصاء إلى أن توجههم إلى الدول غير العربية، قد شكّل ما نسبته (46.6%)، منها (21.6%) إلى الولايات المتحدة الأمريكية، و(23.5%) إلى الأردن، و(20.4%) إلى دول الخليج، وفيما يتصل بالمستوى التعليمي لهؤلاء المهاجرين؛ فقد بلغت نسبة الحاصلين منهم على درجة البكالوريوس أو أعلى (35.7%)، بينما بلغت نسبة الحاصلين على شهادة الثانوية (41.9%) (Palestinian Central Bureau of Statistics 2010).

ولمّا كان الرّيف الفلسطينيّ يعاني من الفقر، وضنك الحياة، وقلة مردود المحاصيل الزراعيّة قبل عام 1967م؛ فقد بدأ بعض الرّجال في جبع بالهجرة منذ خمسينيّات القرن الماضي، كما هو حال غيرهم ممّن يسكنون أماكن متعدّدة من الضّفة الغربيّة، وكانت هجرتهم بأعداد قليلة إلى أمريكا اللّاتينية، تاركين عائلاتهم في القرية؛ بحثاً عن فرص حياة أفضل: "بلّشت الهجرة في بلدنا عالبرازيل، في الخمسينات؛ من الفقر، كانوا يسافروا من مطار قلنديا على بيروت، ومن بيروت يركبوا بالباخرة على البرازيل، يقعدوا 40 يوم في البحر" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً)، ولم يتجاوز عدد المهاجرين من قرية جبع (14) رجلاً، حتّى نهاية عام 1978م، ولكن، بدأت أعداد المهاجرين تزداد في الثّمانيّات والتّسعينيّات من القرن الماضي: "بعد 1967م، النّاس اللّي كانوا في أمريكا اللّاتينية نيكاراغوا، كولومبيا، البرازيل، راحوا على أمريكا، قبل 1967م كانوا شخصين، أنا رحيت في 1978م، كنّا حوالي 12-14 زلّمة، في الثّمانيّات والتّسعينات، زادت الهجرة." (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً)، ثمّ أخذ أهل قرية جبع، في العشرين سنة الأخيرة، يهاجرون إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وليس إلى أمريكا اللّاتينيّة، كما كان الوضع سابقاً: "اللّي بهاجروا، بهاجروا غالباً إلى أمريكا، في آخر 20 عام على أمريكا، عائلات وأفراد" (مسلم دار سليم، 55 عاماً)، ولم يكن هذا التّغيير وحده في هذه المرحلة، بل رافقه اختلاف في نمط الهجرة؛ ليضمّل العائلات؛ إذ أصبحت تهاجر معاً إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وتسنقر هناك؛ ما يجعل العودة إلى القرية مجرد زيارات سنويّة أو في المناسبات: "هلا في حوالي 2000 شخص في فيلادلفيا، بطلعوا عائلات للأسف، هي المأساة الكبيرة، إنهم بطلعوا عائلات، أكثر نسبة من عائلة البشارت، عملوا مصاري، وعندهم شغل، وعندهم بيوت هناك، لكن، دورهم هون للعصافير، أنا عندي 3 أولاد، جابيين يسلموا عليّ قبل رمضان، بيجوا في المناسبات: الأعياد، المآتم، بيجوا 10-15 يوم، بفتحوا بيوتهم، بنظّفوهم، وبدفعوا فواتيرهم، ويرجعوا، في عمّان حوالي 2500 شخص، البرازيل ضلّ فيها كم واحد، صاروا النّاس يروحوا وين بعرفوا النّاس" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

وتشير الأدبيّات إلى أنّ لهجرة الرّجال خارج البلاد، وغيابهم عن العائلة مدّة طويلة، أحد تأثيرين، لا ثالث لهما: إذ قد تودّي إلى تزايد مسؤوليّات النّساء، وتعاضم دورهنّ في العائلة والمجتمع، وزيادة ثقتهنّ بأنفسهنّ، واستقلال أسرهنّ النّويّة لاحقاً عن العائلة الممتدّة، في ظلّ زيادة الدّخل من الرّوج المهاجر، أو قد يزيد التّسلّط عليهنّ، والتّحكّم بهنّ من الوالدين أو الإخوة؛ إذا كان الرّوج يرسل التّقود إليهم؛ ما يودّي إلى قمع الرّوجة، من جهة، وإضعاف دورها في العائلة والمجتمع، من جهة أخرى

(كناعنة 2011م)، وهذا ما كان يحصل في جعب في هذه الفترة؛ إذ استمرت النساء بالعيش مع أسرة الزوج، التي كانت تتلقى الأموال من الابن المهاجر، وتقوم بالإففاق على العائلة، والتسلط على النساء.

وأما البيرة؛ فقد شهدت موجات عديدة من الهجرة، بدءاً من العهد العثماني، وحتى عام 1914م، تلتها موجة ثانية، بين 1928م، و1948م، وأخرى ثالثة، بين الحرب العالمية الثانية، وحتى الستينيات من القرن الماضي، وقد امتازت أولى موجات الهجرة، باقتصارها على الرجال، الذين لم يتجاوز عددهم آنذاك خمسين رجلاً؛ ما أثر على معدل الزيادات الطبيعية للسكان في ذلك الوقت (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم د.ت)، وقد عاد بعض هؤلاء المغتربين، عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى، عام 1918م، وبدأوا بشراء الأراضي، وبناء البيوت العصرية، واكتسبوا مكانة اجتماعية مرموقة، بينما امتازت الموجة الثانية من الهجرة، بحالات محدودة من الهجرة العائلية، في حين كانت الموجة الثالثة مزيجاً بين فردية، وأخرى عائلية (غنيم 2019م).

ومما تجدر الإشارة إليه، أن الهجرة في مدينة البيرة، قد أحدثت أثراً على قدر من الأهمية، أما الأول؛ فيتمثل في التغيير الجذري، الذي طرأ على ملكية الأراضي خلال عهد الانتداب، وانتقال جزء مهم منها، عبر عمليات الشراء والبيع، من أيدي الفلاحين المقيمين سكان البلدة، إلى أيدي الفلاحين السابقين، ممن هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وحققوا فيها نجاحاً ملحوظاً، سمح لهم بادخار فائض مالي، استثمروه في الوطن الأم في مجال الأرض والعقارات، وأما الأثر الثاني؛ فيتضح في تأثير هذا التغيير على الحراك الاجتماعي، وبروز زعامة محلية جديدة (عبد الجواد 2009م).

وقد زادت الهجرة من البيرة، بعد عام 1967م، وأصبحت تميل لأن تكون عائلية بصورة أكبر؛ إذ بلغ عدد المهاجرين من رام الله والبيرة 2027 مهاجراً، من بينهم 1482 ذكراً، و545 أنثى، توجهوا إلى البرازيل، وفنزويلا، وهندوراس المكسيك، ودول الخليج العربي (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم د.ت): "بشكل عام، الناس هون إذا بقدر يأخذ زوجته وأولاده يأخذهم"، ولكن، كان المهاجرون يحرصون على العودة كل فترة؛ للحفاظ على هويتهم؛ لأن السلطات الإسرائيلية تقوم بسحبها منهم، في حال غيابهم عن البلاد فترة زمنية معينة؛ (ففي الفترة الواقعة بين 1967م، و1994م، ألغت إسرائيل أيضاً، بصورة نهائية، وضع الإقامة الخاص بـ130 ألف فلسطيني مسجل في الضفة الغربية، في عدة حالات؛ بحجة بقائهم خارج الضفة فترة طويلة) (في بعض الحالات أكثر من ثلاث سنوات) (هيومان رايتس واتش 2012م): "كنت أطلع، وأرجع كل أقل من عام؛ عشان أحافظ على هويتي"، أما الآن؛ فقد تغير الوضع الحالي؛ إذ قد يمكث المهاجرون فترات طويلة دون العودة إلى البلاد:

"أولادي، بعد 36 عام أجوا، زاروني عام 1986م، شايقة قديش غابوا"، "الأولاد هلا بيحوا زيارة، بعملوا فيزا، بقعدوا شهر شهرين، وبرجعوا"؛ ما يفسر فقدان هؤلاء المهاجرين حق الإقامة، وحصولهم على الجنسية الأمريكية، التي تخولهم الدخول إلى البلاد سائحين: "إحنا في البيرة كلهم أمريكيان" (أبو حاتم، 98 عاماً).

السياق الاقتصادي والعمل

كان تأثير التحويلات إثر حرب عام 1967م على جيب كبيراً؛ نتيجة تهميش الزراعة الريفية، التي كانت تشكل مصدراً رئيساً لدخل العائلات، عقب توجه العمال نحو العمل داخل الخط الأخضر، وأما اليوم؛ فقد اتضحت معالم السياق الاقتصادي الحالي لمدينة البيرة؛ بإنشاء السلطة الفلسطينية، وازدياد الاعتماد على الأجور والرواتب، بوصفها مصدر دخل أساسي. وتشير الإحصاءات المتوفرة عن فترة ما قبل عام 1967م، إلى أن (65.1%) من سكان الضفة الغربية، قد كانوا يعيشون في القرى، وأن الزراعة والصيد، وما يرتبط بهما من أعمال، كانت النشاط الاقتصادي الرئيس لـ (38.3%) من الرجال (The 1967 Census n.d.)، وأن المستوى الصناعي، قد اقتصر على الحرف والورش والصناعات الخفيفة، كالزيتون، التي كانت تصدر إلى الخارج، والكبريت، إضافة إلى صناعة الأحذية، التي كانت بمثابة حرفة، وغيرها من ورش العمل، كالتجارة والحدادة، وأن الاقتصاد الفلسطيني آنذاك، قد اعتمد على التحويلات المالية لحوالي نصف مليون فلسطيني، كانوا قد انتقلوا للعيش في دول الخليج (الرجبي 2017م).

وقد عمدت إسرائيل إلى التضييق على الفلسطينيين، ومواردهم، واقتصادهم، إثر حرب عام 1967م؛ بغية تدمير القطاعات الإنتاجية، التي كانوا يعتمدون عليها في معيشتهم، في إطار خطة ممنهجة، تقوم على السيطرة على الاقتصاد الفلسطيني؛ فعلى الصعيد الزراعي، الذي كان يشكل مصدر الدخل الأول للعائلة الفلسطينية، في الضفة الغربية، جرت مصادرة حوالي (50%) من مساحة الضفة الغربية من الأراضي الخصبة المستخدمة للزراعة، والمناطق البرية التي كانت تستخدم لتربية المواشي؛ من أجل بناء المستوطنات وتوسيعها؛ عبر مصادرة الأراضي، والإعلان عنها أراضي دولة، أو مناطق عسكرية، أو ممتلكات متروكة، أو تبعيتها للاحتياجات الجماهيرية (Bindra 2005)، كما بسط الاحتلال سيطرته على موارد المياه، ومنع حفر آبار جديدة؛ ما أدى إلى انخفاض الإنتاج الزراعي حوالي الثلث عما كان عليه قبل عام 1967م، ولم تكنف إسرائيل

بذلك، بل قامت بإدخال تكنولوجيا متطورة إلى القطاع الزراعي؛ ما أدى إلى خفض حجم اليد العاملة الفلسطينية في هذا القطاع، ومن ثمّ انتقال كثير من العمالة الفلسطينية إلى إسرائيل (الرجبي 2017م).

وهكذا، فقد سعت إسرائيل إلى تهميش الزراعة الريفية، من جهة، وتحويل الضفة الغربية وقطاع غزة، إلى أسواق استهلاكية للمنتجات الإسرائيلية، من جهة أخرى؛ ما يعني تهميش الاقتصاد الفلسطيني، وإحاقه بالاقتصاد الإسرائيلي (المالكي ولدادة 1999م)؛ فقد فرضت إسرائيل الضرائب على التّجار والمنشآت الصناعيّة، في الوقت الذي منحت فيه إعفاءات ضريبية للمصانع الإسرائيلية، وأجبرت الصناعيين الفلسطينيين على شراء الماكينات، وقطع الغيار، والموادّ الخام من الإسرائيليين، كما تحكّمت بصورة مباشرة، بمنح التّصاريح، ورخص البناء، ورخص الاستيراد والتّصدير؛ ما جعل التّاجر الفلسطيني غير قادر على استيراد منتجات غير إسرائيلية، أو استيراد منتجات عبر مستوردين غير إسرائيليين (الرجبي 2017)، فضلاً عن ذلك كلّه، سمح الاحتلال بتسويق البضائع الإسرائيلية بحريّة في الضفة الغربية وقطاع غزة، بينما وضع العوائق في طريق المنتجات الفلسطينية، وفرض الضرائب العالية عليها (تراكي 1997م).

ولا يخفى على أحد دور رفع معدّل الأجور، في تفريغ الضفة الغربية من اليد العاملة، ونقلها إلى إسرائيل، وارتفاع كلفة هذه اليد العاملة في الضفة الغربية وقطاع غزة؛ بسبب النقص فيها؛ ما حاصر القدرة على تأسيس شركات استثمار فلسطينية (الرجبي 2017م).

وبكلمات أخرى، استوعبت إسرائيل العمالة الفلسطينية في أسواقها، بالتزامن مع تدمير القطاعات الإنتاجية، عبر برنامج استخدام رسمي، أطلق في عام 1968م؛ إذ فتحت أبوابها للعمالة الفلسطينية في المشاريع الإسرائيلية؛ للتخفيف من عبء البطالة، التي وصلت إثر حرب 1967م (50) ألفاً في الضفة الغربية، و(20) ألفاً في قطاع غزة، وإيجاد حالة من الرّفاه الاقتصادي، وشعور العمّال بالخسارة الكبيرة؛ إن عارضوا الاحتلال، أو شاركوا في النّشاط الفدائيّ (شرارة 2011م)؛ ما أدى إلى تحويل الضفة الغربية وقطاع غزة إلى مخزن للأيدي العاملة الرخيصة، وتفريغها من الأيدي العاملة لصالح إسرائيل؛ إذ اعتمد البرنامج أساساً على رفع أجور العمّال الفلسطينيين في إسرائيل، بالموازنة مع واقع الأجور في الضفة الغربية وقطاع غزة، بنسبة تقارب 80 في المئة، فضلاً عن رفع القيود الأمنية عن انتقال العمالة الفلسطينية إلى الأسواق الإسرائيلية؛ ما جعل العمّال الفلسطينيين يتدفّقون إلى إسرائيل، من حوالي (20) ألف عامل عام 1970م، إلى نحو (66) ألف عامل عام 1975م، وصولاً إلى الدروة بين 1978م، و1992م؛ بنحو (116) ألف عامل (الرجبي 2017م).

وهكذا، فقد أسهم فتح إسرائيل أبوابها للعمالة الفلسطينية، في إحداث تغييرات في الاقتصاد الريفي، تمثلت في تهميش الزراعة؛ كيف لا، وقد انخفضت نسبة العمالة في القطاع الزراعي في الضفة الغربية، من (42%) عام 1970م، إلى (16%) عام 1992م (الزجبي 2017م)؛ وبحلول عام 1987م، أصبح (35%) من القوى العاملة الفلسطينية من الضفة الغربية، يعملون في إسرائيل (Bindra 2005).

ولكن، اندلاع أحداث الانتفاضة الأولى في 1987/12/9م، جعل العمل داخل الخط الأخضر أكثر صعوبة؛ إذ فرضت إسرائيل البطاقة الخضراء، على أصحاب السوابق الأمنية من سكان الضفة الغربية -التي كان يحظر على حاملها اجتياز الخط الأخضر- بهدف مراقبة دخول العمال إلى إسرائيل، من جهة، وكبح أحداث الانتفاضة، من جهة أخرى، كما عمل اتحاد المقاولين والمزارعين في إسرائيل، على استبدال نحو (43) ألف عامل من الضفة الغربية، بعمال إسرائيليين عاطلين عن العمل، ومهاجرين جدد (شرارة 2011م)؛ ما أدى إلى انخفاض العدد الإجمالي للعمال الفلسطينيين في إسرائيل، من (116.000) عامل في بداية التسعينيات، إلى أقل من (28.000) عامل، عام 1996م (Bindra 2005).

ولعل الأمر اللافت للانتباه، أنه بحلول عام 2007م، ارتفع عدد الأسر المعيشية، التي تعتمد على القطاع الخاص العربي، بوصفه مصدراً رئيساً للدخل، في حين انخفض عدد نظيراتها، التي تعتمد على القطاع الإسرائيلي، فضلاً عن وجود عدد متزايد من النساء المشاركات في قوة العمل إلى جانب الرجال، وبمرور الوقت، تحول المجتمع الفلسطيني، من مجتمع زراعي، إلى مجتمع قوى عاملة مهني، يشارك في مختلف مجالات العمل؛ إذ تعتمد معظم الأسر الفلسطينية على الأجور والرواتب، بوصفها مصدراً لدخلهم الأساسي، ولم يعد هذا المجال حكراً على الرجال، بل أصبحت المرأة شريكة له فيه؛ لتؤدي دوراً متساوياً في مجالات العمل، والتعليم، واستدامة الأسرة (تراكي 2014م).

وأما قرية جبع؛ فقد كان مورد الرزق لسكانها، كغيرها من القرى الفلسطينية، يتمثل في الزراعة؛ إذ كانوا يزرعون الحبوب والخضار البعلية، وبييعون المواشي، وينسجون البسط، ويطحنون الغلال، ويقومون بأعمال التطريز والخياطة، ويملكون بعض المحلات التجارية الصغيرة (الدجاني 1993م): تاريخياً، كان أهل جبع يعملون في الأراضي، في الزراعة، قبل 1967م، كانوا مزارعين" (مسلم دار سليم، 55 عاماً)، وفي أعقاب حرب 1967م، توجه الرجال من قرية جبع إلى العمل داخل الخط الأخضر والمستوطنات، واستمروا في ذلك بكثافة، على الرغم من الأحداث التي مرت بها الضفة الغربية، بين 1967م، و1993م، وما رافقها من إجراءات وسياسات، اتبعتها إسرائيل؛ لتقييد المواطنين الفلسطينيين وحركتهم.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، أنّ نتائج المسح الميدانيّ، الذي أجراه معهد أريج في قرية جبع (معهد الأبحاث التطبيقية، أريج، 2012م)، تؤكد أنّ سوق العمل الإسرائيليّ يستوعب (55%) من القوى العاملة في القرية، يليه قطاع الزراعة، بنسبة (25%)، ثمّ قطاع التجارة والموظّفين، بنسبة (7%) لكلّ منهما، انتهاءً بكلّ من قطاع الصناعة والخدمات؛ إذ يشكّل كلّ منهما (3%) من الأيدي العاملة.

كما يتّضح من سرد أهالي القرية، استمرار عمل النسبة الأكبر من الرجال، داخل الخطّ الأخضر والمستوطنات الإسرائيليّة حتّى اليوم: "ما زال أهالي جبع يعملون عند اليهود بشكل كبير، النّاس بتشتغل عند اليهود، قسم في المستوطنات، قسم داخل الخطّ الأخضر، في 100 شابّ في Soda Stream، كانت موجودة في الخان الأحمر، ونقلوها عالسبع، بعد ما نقلوها بطلعوا تصاريح، حوالي 100 شابّ بروحوا يومياً عالسبع، في باص يأخذهم ويرجعهم" (مسلم دار سليم، 55 عاماً)، "البلد، حالياً، بشتغلوا مجموعة في محني يودا في سوق الخضار، في رامي ليفي، في الصّودا في الخان الأحمر، ونقلوها على بير السبع، بروح من بلدنا باص على بير السبع، وفي بعطروت في محلات اللحم والدجاج، في بشتغلوا عند العرب، طويرجيّ، بناءً، كهربجيّ، في فتحوا محلات بسيطة في الرّام، في عمّال، وصنابعيّة، بلّيطة، وقصيرة، بشتغلوا في الرّام، وجبع، وضاحية الأقباط، وحزما" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

وأما السّياق الاقتصاديّ للبيرة؛ فلا يختلف كثيراً عمّا سبق؛ إذ كانت الغالبية العظمى من اللاّجئين، الذين شقّوا طريقهم إلى البيرة، عام 1948م، من الفلّاحين، من قرى قريبة من اللد والرّملة ويافا، يعملون في إسرائيل، وبخاصّة أنّ أساليب التّعامل مع الاقتصاد الإسرائيليّ، منذ ذلك الوقت، وحتّى اندلاع الانتفاضة الأولى عام 1987م، تركّزت في العمل المأجور فيها، والتّعاقد من الباطن، وتجارة التّجزئة؛ ما أدّى إلى ارتفاع المداخيل بالقيمة الحقيقيّة، وتحوّل العمل في إسرائيل إلى مصدر أساسيّ للدّخل، في نظر اللاّجئين في المخيمات (Taraki 2008).

ولكن، تختلف معالم السّياق الاقتصاديّ الحاليّ لمدينة البيرة؛ فهي المركز السياسيّ والثّقافيّ في الضّفّة الغربيّة (Taraki 2008)؛ ولعلّ السّبب المباشر في ذلك، هو إنشاء السّلطة الفلسطينيّة، بعد اتّفاقيّة أوسلو عام 1993م، الذي يعدّ نقطة تحوّل أخرى في رحلة البيرة من قرية صغيرة، إلى مدينة مركزيّة في نظر الفلسطينيين، وما ترتّب عليه من آثار مهمّة على صعيد المظهر المادّي للمدين؛ إذ جرى تغيير قوانين الملكيّة، وأنظمة تقسيم المناطق؛ للسّماح بملكيّة الوحدات الفرديّة في المباني السّكنيّة، وبناء المباني متعدّدة الطّوابق، وهكذا، فقد تغيّر أفق البيرة بصورة كبيرة، في العقد الذي أعقب اتّفاقيات أوسلو؛

كيف لا، وقد أفسحت منازل القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، المجال أمام الجرافات؛ لبناء فيلات جديدة، جعلت تقسيمات المناطق تتغير، وأسعار الأراضي ترتفع (Taraki 2008)؟!

ولعلّ نظرة على جانب من الإحصاء الاقتصادي تكشف طبيعة البيرة في هذا المجال؛ إذ بلغ عدد المنشآت الاقتصادية العاملة في محافظة رام الله والبيرة في عام 2009م، نحو (10.956) منشأة، في حين بلغ عدد العاملين في تلك المنشآت (42.272) عاملاً، منهم (32.445) ذكراً، و(9.827) أنثى (الجهاز المركزي للإحصاء 2011).

العمل

لعلّ الأمر اللافت للانتباه في مجال العمل، أنّ النساء يشكّلن تقريباً نصف سكّان فلسطين، ونصف سكّان جبّع، والبيرة، ولكن، تبدو مشاركتهم الاقتصادية أقلّ بكثير ممّا يستطعن تقديمه؛ فعلى الرّغم من تراجع نسبة غير النّشيطات منهنّ في فلسطين اقتصادياً، وفقّ التّعدادات العامّة للسكّان، إلّا أنّ مشاركتهم الاقتصادية لا تزال متدنية بصورة كبيرة، ومتدنية جداً في جبّع.

ولا تقتصر الاستفادة من المشاركة الاقتصادية للمرأة، على ارتفاع الناتج الإجمالي المحلي، فحسب، بل إنّها تؤدّي دوراً في تمكين المرأة، وتعزيز مكانتها، واستقلاليتها، وحمايتها من الفقر؛ ما يفسّر أهميّة انخراطها في السياق الاقتصادي.

وتظهر الإحصاءات في فلسطين، انخفاض نسبة العاملات من الإناث في الصّنف الغربيّة، التي بلغت (12.2%) فقط، وفقّ تعداد عام 1997م (دائرة الإحصاء الفلسطينيّة 1999)، و(12.2%) عام 2007م، و(16.5%) عام 2017م، بينما تشير هذه الإحصاءات إلى أنّ نسبة النّشيطات اقتصادياً في جبّع من الإناث عام 1997م، قد بلغت (3.8%) (دائرة الإحصاء الفلسطينيّة 1999م)، ولا غرابة في هذه النّسبة، بل إنّها تتفق مع واقع القرية آنذاك؛ حيث انخفاض نسبة تعليم النّساء، وبخاصّة في التّعليم العالي، ويمكن القول: إنّ حتّى في حالة حصول المرأة على شهادة جامعيّة؛ فإنّها تتوقّف عن العمل؛ إذا تزوّجت؛ لاعتمادها على الرّوج في الإنفاق على الأسرة: "... بعد الرّواج، في نسوان بشتغلوا، قبل ما تخلف، بعد ما تخلف، بتقعد لحالها" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً)، ولكن، لم تبق هذه النّسبة على حالها، بل ارتفعت إلى (8.54%) وفقّ تعداد 2017م؛ إذ شكّلت نسبة النّشيطين اقتصادياً من أهالي جبّع (25.34%)، (91%) منهم من الذّكور، بينما بلغت نسبة غير النّشيطين اقتصادياً (32%)، (82.9%) منهم من الإناث.

وأما في البيرة؛ فتبيّن نتائج التّعداد العامّ 1997م، أنّ (21.5%) من النّشيطين اقتصادياً، هم من الإناث، مع زيادة ملحوظة وفقّ تعداد 2017م، بعد أن ارتفعت إلى (31.7%).

السياق الاجتماعيّ

لقد شهدت الأسر الفلسطينية تحولات في ديناميات الأسرة، وترتيبات الإقامة، وأدوار الجنسين، وأنماط الزواج، إضافة إلى ضعف الأبعاد الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة لشبكات الأقارب؛ من أجل التكيف مع ظروف الصّراع المستمرّ والأزمة الاقتصاديّة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ العائلة في فلسطين بعامّة، تمتاز بكونها عائلة أبويّة ممتدّة، تتكوّن من ثلاثة أجيال، تليها (الحمولة)، التي تمثّل مجموعة من العائلات الممتدّة المنحدرة من جدّ واحد؛ ما يؤكّد وجود أهميّة خاصّة لهذه الأسرة الممتدّة وهياكل القرابة في فلسطين، مع بداية الاحتلال الإسرائيليّ للضفّة الغربيّة عام 1967م (Moors 1989, 1995)؛ إذ كان للعائلة الفلسطينيّة نسق من الواجبات والالتزامات المطلوبة من أعضائها، كالمشاركة المعنويّة والماديّة في الأفراح والأفراح، والتّزاور بين الأقرباء، وبخاصّة في الأعياد، والمناسبات الدّينيّة، ونصرتهم إن تعرّضوا لأيّ اعتداء (سرحان 2005م).

ولكن، تأثرت ديناميات الأسرة الفلسطينيّة، وترتيبات الإقامة، وأدوار الجنسين في المجتمع الفلسطينيّ، بعدد من العوامل؛ إذ زادت مشاركة المرأة في التّعليم، وقوّة العمل، من ناحية، وأدت الإجراءات والسياسات، التي مرّت بها الضفّة الغربيّة منذ عام 1967م، إلى زيادة دور المرأة في المجتمع، وبخاصّة في ظلّ ازدياد العمل الفرديّ المأجور للرجال، خارج القرى والبلدات في المستوطنات وداخل الخطّ الأخضر، وتهميش الزراعة والصّناعة الفلسطينيّة، وإلحاق الاقتصاد الفلسطينيّ بالاقتصاد الإسرائيليّ، وتحويل الضفّة الغربيّة إلى مخزن للأيدي العاملة الرخيصة، وما أعقب الانتفاضة الثّانية، من ازدياد في القتل، والإبعاد، والاعتقال، والسّجن، وغيرها من الممارسات بحقّ الأزواج والآباء.

والآن، أعرض فيما يأتي عدداً من المؤشّرات المهمة في السّياق الاجتماعيّ لفلسطين بعامة، وجمع والبيّرة بخاصّة:

الزّواج

ارتبطت التّقاليد المتّصلة بالزّواج في الضّفّة الغربيّة، قبل عام 1967م، بنمط الإنتاج العائليّ، الذي كان سائداً آنذاك، ونمط السّكن، بوصفهما مكونين أساسيين من مكوّنات العائلة الممتدّة والحمولة، ومن ثمّ، كانت هذه التّقاليد تميل إلى توحيد الإنتاج، وعدم تقسيم الأرض، وتعزيز الرّوابط العائليّة، من خلال التّعامل اليوميّ بين أبناء العائلة؛ ما يفسّر تفضيل زواج الأقارب، من جهة، والزّواج المبكّر، من جهة أخرى؛ إذ كان زواج ابن العم مفضلاً على أيّ زواج آخر في المجتمع الفلسطينيّ، وبخاصّة الزّواج من ابن شقيق الأب، حتّى إنّ العرف كان يسمح لابن العمّ شقيق الأب، الحقّ في إلغاء زواج ابنة عمّه من رجل آخر، وإن كان ذلك في ليلة الزّفاف نفسها: "ابن العمّ زمان، كان منيح ولا عاطل لازم، وهي نفس الشّي، ملزمين في بعض" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

وترى Granqvist أنّ السّبب في ذلك، إنّما يتمثّل في منع أيّ شخص غريب، من الاستيلاء على ممتلكات الأسرة وميراثها، والرّغبة في الاحتفاظ بالأرض داخل إطارها (Granqvist 1931 in Assaf & Khawaja 2009): "كانوا زمان يتزوّجوا ابن العمّ؛ للحفاظ على الأراضي. من شان هيك، حتّى اللّي بدّوش بنت عمّه، كان يجبر يتزوّجها، في حالات، حياتهم نكد؛ بسبب الميراث" (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

وأما سنّ الزّواج؛ فقد كان للأولاد والبنات، بعد مرحلة البلوغ بقليل (Granqvist in Joseph 2018): "الأولاد كانوا يتزوّجوا بعمر 16 عام، والبنات بعمر 14 عام، أولاد بلعبوا في الحارة، ويقولوا لأهمهم: اعطوني فتّة (خبز)" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

وكان من الشّائع آنذاك، أن تعيش زوجة الابن مع أهل زوجها في القرية، في غرفة واحدة، وبخاصّة في ظلّ انتشار ظاهرة الزّواج المبكّر: "بداية الأمر، لما كان زواج مبكّر، كان يسكن في غرفة مع أهله" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً). وقد استمرّت ظاهرة الزواج المبكّر في جبع حتّى الثّمانيّيات من القرن الماضي؛ إذ كان معدّل عمر الزّواج للإناث يتراوح بين 14-16 عاماً، أمّا الذّكور؛ فكان معدّل عمر الزّواج 20 عاماً (مسلم دار سليم، مقابلة بتاريخ 2019/11/12م).

و غالباً ما كان يرتبط الزواج المبكر، بالعمل داخل الخط الأخضر؛ إذ كان الشباب يتركون تعليمهم، ويعملون في سن مبكرة هناك؛ ما يفسر زواجهم في سن صغيرة: "الزواج المبكر في الثمانينات، كان فترة الشغل عند اليهود، كان الشاب ما يصير عمره 20 عام، إلا يتزوج، كانت جبع معروفة بالزواج المبكر في محافظة القدس." (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

ولكن، انخفضت هاتان الظاهرتان: (زواج الأقارب، والزواج المبكر)؛ بسبب التحويلات في محددات علاقات النسب، التي كانت تقوم على الحاجة إلى تنظيم إنتاج الأرض، في إطار العائلات الكبرى وبينها؛ فقد انخفضت نسبة الزواج المبكر لكلا الجنسين في الضفة الغربية، (من هم أقل من 18 عاماً)؛ إذ بلغت نسبة الإناث اللواتي عقد قرانهن، ممن هن أقل من 18 عاماً، عام 2018م نحو (20%) من إجمالي الإناث اللاتي عقد قرانهن خلال العام نفسه، في حين كانت نسبتهم عام 2010م نحو (24%)، وأما الذكور، ممن كانوا أقل من 18 عاماً، وعقد قرانهم خلال عام 2018م؛ فقد كانت نسبتهم أقل من (1%) من إجمالي الذكور الذين عقد قرانهم خلال العام نفسه، في حين كانت نسبتهم عام 2010م نحو (2%).

وتؤكد الإحصاءات انخفاض ظاهرة الزواج المبكر في جبع؛ إذ تظهر نتائج التعداد العام للسكان والمساكن لعام 1997م، أن عدد المتزوجين من السكان بعمر 14 عاماً فأكثر، قد انخفض؛ إذ بلغ 805 أشخاص، من أصل 1433 شخصاً، مشكلاً ما نسبته (56.1%) ممن تجاوزت أعمارهم 14 عاماً، منهم 27.4% من الذكور، و 28.7% من الإناث؛ ما يظهر أن نسبة المتزوجين من سكان جبع ممن تجاوز عمرهم 14 عاماً، قد انخفضت من 59.9% عام 1997م، إلى 56.1% عام 2017م: "إلا أن هذه الظاهرة (الزواج المبكر) قلت كثيراً، لا تجدي 1% يتزوج قبل سن العشرين، مع العلم أنه كان 1% التي يفوت سن العشرين، وهو مش متزوج." (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

ومن جهة أخرى، انخفضت نسبة ظاهرة زواج الأقارب في جبع، وانتشرت حالات زواج بين العائلات المختلفة داخل القرية: "زواج ابن العم حالياً مش إلزام، إذا ابن العم صالح، العم بزعل إذا ما طلبوا بنته، منيح صار عتاً فحص التلاسيما، وبعض الحالات زمان، خلفوا معاقين." (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

كما ظهرت علاقات نسب مع القرى المجاورة، ومع العائلات ذات الأصول الخليلية (من مدينة الخليل)، التي استقرت في جبع: "في نسب، ومع القرى المجاورة، من مخماس، وحزما، إلزام قليل؛ لأنه الطباع تختلف، أقوى علاقة مع حزما... المخامسة في تحفظات كثيرة"، "... مع الخليلية، نتناسب عادي، فيه نسب" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

ولكن، ممّا تجدر الإشارة إليه، أنّ العلاقة مع البدو ظلّت محدودة جداً ومتوتّرة؛ ولعلّ السبب في ذلك، ناجم عمّا تسبّبه الثروة الحيوانية البدوية، من تهديد للأراضي الزراعية في القرى (حنيطي 2020م)، وإن كان سرد أهل القرية يعزي سوء تلك العلاقات، إلى تمتّع البدو بسمعة سيئة. "البدو اشتغلوا بشغلوات، الله بعلم فيهم، منها السرقة، وصار عندهم مصاري، وصار عندهم غنم، (كثير من الغنم)، يعملوا لبن، ويبيعوا، صاروا يسيئوا للهواء الطّائر." (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً)؛ ولعلّ ذلك كلّه يفسّر علاقة أهالي جبع السطحية بالبدو، وانحصارها في إقامتهم في القرية، وهذا ما يؤكّده رئيس المجلس القروي الحالي، السيّد مسلم دار سليم: "إحنا الناس اللّي من برّا عنّا، البدو أكثر إشي، فش هداك العلاقات القوية معهم، المشاكل لما تكون بين أهل البلد نفسهم، يكون أسهل حلّها، علاقات رسمية، فش نسب بالمزّة، داخل البلد في 150 شخص، وحوالين جبع، في كمان بدو، في أكثر من تجمّع" (مسلم دار سليم)، وبكلمات أخرى، لا توجد بين البدو المقيمين في جبع، وبين أهلها أيّة علاقات نسب نهائياً: "...لا تناسبهم، ولا ننزّوج منهم، ولا نزوّجهم، (البدو المقيمون في جبع) ... لو بجيبيني شيخ البدو، على بنت عرجاء عمياء؛ ما بعطيه، وهم نفس الشّيء." (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

وأما البيرة؛ فقد أظهرت نتائج التعداد العام للسكان والمساكن لعام 1997م، أنّ عدد السكان بعمر 14 عاماً فأكثر المتزوجين، قد بلغ (10.023) شخصاً، من أصل (18.532) شخصاً، مشكّلاً ما نسبته (54%)، ممّن تجاوزت أعمارهم 14 عاماً، بينما بلغ عدد الحالات الأخرى (مطلق، أو أرمل، أو منفصل) (929) فرداً، بنسبة (5.01%).

وفيما يتّصل بالتعداد العام للسكان والمساكن لعام 2017؛ فقد أظهرت نتائجه أنّ عدد السكان بعمر 14 عاماً فأكثر المتزوجين، قد بلغ (16.588) شخصاً، من (28.364) شخصاً، مشكّلاً ما نسبته (58.48%)، ممّن تجاوزت أعمارهم 14 عاماً، منهم (49.28%) من الذكور، و(50.7%) من الإناث؛ ما يؤكّد أنّ نسبة المتزوجين من سكان مدينة البيرة، ممّن تبلغ أعمارهم أكثر من 14 عاماً، قد ارتفعت من (54%) عام 1997م، إلى (58.48%) عام 2017م.

التعليم

تظهر الإحصاءات نموّ التعليم العالي للمرأة، الذي ظهر متأخراً كثيراً في جبع عنه في البيرة؛ فقد كان الوصول إلى التعليم الأساسي في القرى، قبل عام 1967م متدنياً، وكانت الأولوية لتعليم الأبناء الذكور، وكذلك الأمر في المناطق الريفية،

التي عرفت معدلاً متدنياً للالتحاق بالتعليم العالي؛ إذ بلغت نسبة الذكور الملتحقين بالمدارس في الضقة الغربية، عام 1967م (63.2%) من مجموع الملتحقين كاملاً، بينما كانت نسبة الإناث (25.7%) فقط (The 1967 Census n.d.).

ولكن، انخفضت الفجوة بين الذكور والإناث في التعليم، عقب عام 1967م، وصار التعليم لمستويات أعلى، وازداد عدد الفتيات اللاتي يتوجهن إلى التعليم، ويطلبه فترات أطول (Moors 1999)؛ إذ تبين الأدبيات التحاق (14.000) طالب بالجامعات الفلسطينية، خلال العام الدراسي 1987م/1988م، (38%) منهم من الإناث (Giacaman & Johnson 2002)؛ نتيجة توفير الأونروا مدارس، وأحياناً فرص عمل، بعد إنهاء تعليم الفتيات والأولاد في المخيمات، وتوليد قناعة لدى الأهل في المخيمات، حول إمكانية توفير الإناث الدخل والأمان، في الوقت الذي يحتاج الأبناء إلى رواتبهم؛ للزواج وإنشاء عائلة (Moors 1999)؛ ما يفسر الزيادة المطردة نسبة الفتيات اللاجئات في المدارس في المراحل كافة، إذ بلغت (29%) في 1950م-1951م، ووصلت إلى (36%) في 1960م-1961م، و(44%) في 1970م-1971م، و(48%) في 1980م-1981م، ولا يخفى على أحد، أن انتشار التعليم العالي شبه المجاني، منذ أواسط السبعينيات من القرن الماضي، قد أدى إلى تمكّن فتيات عديدات من متابعة دراستهن الجامعية (كناعنة 2011م).

ولكن، لم يكن الأمر كذلك في القرى؛ إذ تأخر توجه الفتيات نحو التعليم أكثر منه في المخيمات، وظلّ تعليمهن في القرى المعروفة بالزراعة محصوراً في أعداد قليلة؛ فقد شاع التعليم الابتدائي في القرى، ولكن، كانت نسبة الالتحاق بالتعليم الثانوي قليلة؛ بسبب ضرورة الانتقال إلى المدينة؛ ما جعل الفتيات ممن لديهنّ أقارب في المدينة، من أوائل اللاتي تلقين تعليماً ثانوياً (Moors 1999).

وتبين نتائج التعدادات العامة للسكان والمساكن للأعوام: 1997م، و2007م، و2017م، ارتفاع نسبة التعليم المدرسي بين الإناث، من (46.5%) عام 1997م، إلى (77.9%) عام 2007م، وارتفاع نسبة التعليم الجامعي، مرحلة البكالوريوس بين النساء، من (32%) عام 1997م، إلى (46.6%) عام 2007م، وصولاً إلى (56.1%) عام 2017م. ومما تجدر الإشارة إليه، أن بيانات نسب التعليم في قرية جبع، قبل عام 1967م، غير متوافرة، وإن كان رئيساً مجلس قروي جبع الحالي والسابق، يؤكدان انخفاض نسبة التعليم فيها آنذاك، واستمرار الزواج المبكر في فترة ما بعد حرب 1967م، وحتى عام 1987م، ونشوب الانتفاضة الأولى: "كان الإقبال على التعليم قليلاً؛ كونه كان العمل مفتوحاً في إسرائيل،

قبل انتفاضة 1988، "قبل انتفاضة 1988م، كانت نسبة التّعليم عَنَّا (للذكور والإناث) ضئيلة جداً" (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

كما توضّح نتائج التّعداد العامّ للسكّان والمساكن لعام 1997م، انخفاض مستوى تعليم الإناث والذكور في جبع، بصورة عامّة، عمّا كان عليه في الضفّة الغربيّة؛ إذ بلغت نسبة التّعليم المدرسيّ للإناث (26.5%)، بينما بلغت نسبة التّعليم الجامعيّ مرحلة البكالوريوس (0.32%) فقط (دائرة الإحصاء المركزيّة 1999م)، ويرى رئيس مجلس قروي جبع، أنّ الإقبال القليل على التّعليم؛ كان نابعاً من التّوجّه نحو العمل داخل الخطّ الأخضر، بعد ترك الدراسة في سنّ مبكّرة: "كان الإقبال على التّعليم قليلاً؛ كونه كان العمل مفتوح في إسرائيل، قبل انتفاضة 1988م، وكانت نسبة التّعليم عَنَّا ضئيلة جداً" (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

ولكن، تظهر نتائج التّعدادات العامّة للسكّان والمساكن للأعوام 1997م، و2007م، و2017م، انخفاضاً في نسبة الأميّة بين الإناث في جبع، من (21.5%) عام 1997م، إلى (5.78%) عام 2017م، كما تبيّن ارتفاعاً في نسبة التّعليم الثّانويّ بين النّساء، من (4.74%) عام 1997م، إلى (7.04%) عام 2007م، وصولاً إلى (14.46%) عام 2017م، وفضلاً عن ذلك، فإنّ تلك الإحصاءات، توكّد ارتفاع نسبة التّعليم الجامعيّ مرحلة البكالوريوس بين النّساء، من (0.67%) عام 1997م، إلى (1.79%) عام 2007م، ومن ثمّ ارتفاعها إلى (6.83%) عام 2017م. إلى جانب ارتفاع نسبة النّساء الحاصلات على الدّبْلوم العالِي فأكثر، من (0%) إلى (0.16%) عام 2017م.

ويؤكّد رئيس المجلس القرويّ في جبع، حصول توجّه نحو التّعليم في القرية، وبخاصّة عقب الانتفاضة، وصعوبة العمل داخل الخطّ الأخضر، ووجوب الحصول على تصاريح: "بعد الانتفاضة، صار في صعوبة للدخول داخل الخطّ الأخضر، وتوجّه الناس للتّعليم" (مسلم دار سليم، 55 عاماً)، "عناّ بجوز -مرّة جمعت الخريجين- كان عناّ 96 واحد، هذا قبل 10 سنين، الآن خلص، توجيّهي ثمّ جامعة، قبل كان: إعدادي، ثمّ محني يهودا (شغل في إسرائيل)، عناّ ناس معهم دكتوراه وماجستير، طبيبات ومحاميات...". (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

كما يبيّن رئيس المجلس القرويّ في جبع، توجّه الأهالي نحو التّعليم العالِي بعامة، وتعليم الفتيات بخاصّة، عقب انتفاضة الأقصى، وفرض القيود على التّنقّل: "البنات، ممكن بعد فترة تسكير الحواجز، وقلة الشغل عند اليهود؛ لأسباب أمنية". (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ الإقبال على تعليم الفتيات، قد أدّى إلى انخفاض ظاهرة الزواج المبكر، من جهة، وتأجيل الزواج إلى ما بعد الحصول على الشهادة الجامعية، من جهة أخرى: "اليوم، عنّا مشكلة في البنات؛ لأنّها ما بترضى تتزوج إلاّ تخلصّ تعليمها" (مسلم دار سليم، 55 عاماً)، وهذا ما يؤكّده رئيسا المجلس السابق والحالي: "إلاّ أنّ هذه الظاهرة (الزواج المبكر) قلت كثيراً، لا تجدي 1% يتزوج قبل سنّ العشرين. مع العلم إنّه كان 1% اللّي يفوت سنّ العشرين، وهو مش متزوج." (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

ولكن، لم يؤثر ذلك بصورة كبيرة على مشاركة النساء في القوى العاملة في جبع؛ إذ إنّ الغالب عليها، أنّ النساء يعملن إلى حين الانجاب، ومن ثمّ يتفرغن لرعاية الأبناء: "البنات اللّي بتتعلّم؛ بتشتغل، في معلّات معهنّ سيارات، وفي بتفقوا مع سيّارة تأخذهم، وفي بنات بروحوا بسيّارات على رام الله، بعد الزواج، في نسوان بشتغلوا قبل ما تخلف، وبعد ما تخلف بتقعد لخالها" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

وأما البيرة؛ فبيّين من إحصاءات عام 1961م، أنّ حوالي (52%) من سكّان رام الله والبيرة فوق (15) عاماً، كانوا ممّن يتقنون القراءة والكتابة (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم د. ت)، بينما يشير التعداد العام لعام 1967م، إلى أنّ نسبة التّعليم في رام الله والبيرة، قد كانت (81.4%) للذكور و(56.2%) للإناث (The 1967 Census n.d.)، في حين بلغ مجموع الملحقين بالمدارس عام 1997م (12.084) نسمة، (50.2%) منهم من الذكور، و(49.8%) من الإناث، فيما بلغ عدد الحاصلين على شهادة البكالوريوس (1933) شخصاً، (59.1%) منهم من الذكور و(40.9%) من الإناث. وفيما يتّصل بالتّعليم الجامعيّ (البكالوريوس) في البيرة؛ فقد بلغت عام 1997م نسبة لا تتجاوز (9.7%) من السكّان، بينما بلغت نسبة الأميّة (7.1%)، اللّي يمكن القول: إنّها أخذت تتناقص؛ إذ تظهر نتائج التّعدادات العامّة للسكّان والمساكن للأعوام 1997م، و2007م، و2017م انخفاضاً في نسبة الأميّة بين الإناث في البيرة، من (10.9%) عام 1997م، إلى (2%) عام 2017م، فضلاً عمّا تظهره تلك الإحصاءات من ارتفاع في نسبة التّعليم الثانويّ بين النساء، من (17.2%) عام 1997م، إلى (18.9%) عام 2017م، وارتفاع آخر في نسبة التّعليم الجامعيّ مرحلة البكالوريوس بين النساء، من (7.9%) عام 1997م، إلى (25.3%) عام 2017م. وما رافقه من ارتفاع في نسبة النساء الحاصلات على الدّبلوم العالي فأكثر، من (1.9%) إلى (4.4%) عام 2017م.

زوال الطابع العائلي الضيق عن العمل وتفسيخ العائلة الممتدة

مما تجدر الإشارة إليه، أن ازدياد العمل الفرديّ المأجور للرجال في المستوطنات وداخل الخطّ الأخضر، من ناحية، وتهميش الزراعة والصناعة الفلسطينية، في أعقاب حرب 1967م، من جهة أخرى، قد أسهم في زوال الطابع العائليّ الضيق عن العمل، بصورة عامّة، وتفسيخ العائلة الممتدة، بصورة خاصّة (Moors 1995).

وتبيّن التعدادات، أن الأسر النووية قد شكّلت ما نسبته (85.3%) في تعداد 2017م، بالموازنة مع (80.5%) في تعداد 2007م، و(74%) في تعداد 1997L، بينما شكّلت الأسرة الممتدة ما نسبته (7.8%) في تعداد 2007م، بالموازنة مع (14.7%) عام 2007م، و(21.7%) في تعداد 1997م. (الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني 1999، 2009).

ولكن، وعلى الرغم من هذه الإحصاءات، إلا أن ترتيبات السكن تشكّك في كون الأسر نووية (Giacaman & Johnson 2002)؛ إذ تظهر هيمنة ترتيبات السكن القائمة على القرابة، التي تقدّم دليلاً قوياً على استمرار روابط الدعم الأسرية، والمساوي المشتركة، التي تتجاوز الترتيبات النووية، وتثير أسئلة حول التعريفات المبسطة للأسرة.

وقد ظهر لي، من خلال المقابلات التي أجريتها في قرية جبج، أن السكن، في الغالب، يكون قريباً من منزل عائلة الزوج، أو في المبنى نفسه، ولعلّ ذلك ناجم عن أنماط ملكية الأرض والميراث؛ إذ قد تكون الأرض مشتركة بين الأقارب الذكور، إضافة إلى فعالية التكلفة، والدعم الاجتماعي، أو قوة السلطة الأبوية والأنماط الأبوية للأسرة المعيشية، تقول سهاد (57 عاماً): "إلي إسلاف، كلّ واحد أخذ طابقين، إحنا هون تحت وفوق، حماتي ساكنة تحت، أنا زوجة الكبير، لما تموت حماتي؛ البيت يكون إلنا، هيك القسمة"، بينما تذكر فادية: "أولادي يشتغلوا عند اليهود... كلنا عايشين مع بعض... وهون كلهم فوق بعضهم، قدّ الدار اللي إحنا فيها، قسمناها دارين" (فادية، 63 عام، جبج).

ومع ذلك، يبدو أن هناك توجّهاً حديثاً قوياً نحو الأسر النووية؛ إذ كانت بعض المقابلات، تجري في منازل المشاركات المستقلّة عن منازل العائلة الممتدة، حتّى إنّ بعضهنّ قد صرّحن بعدم موافقتهنّ على السكن قريباً من أهل الزوج: "قلت له (لزوجها): بدّي أبني، مش إلي، لأولادي، قلت له: أنا ببنيش معهم (مع أهل زوجها)... إحنا هلاً إخوة، بكرأ أولاد عمّ، وإحنا النسوان غريبات عن بعض، أنا بدّي أستقلّ، عند اللّزوم، بستأجر، وبطلع" (ديانا، 32 عاماً).

وقد أكد مختار جبع السابق، السيّد عبد الكريم بشارت، الأمر نفسه، مركزاً على أهميّة السكّن المستقلّ عن العائلة، في تخفيف المشاكل داخل الأسر: "الآن، تطوّروا... كثير يكون باني شقة أو مستأجر، وهذا خفف حالات الرّعل بين الناس، والنّسب، وتدخّل الحموات".

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّني لم ألاحظ أيّ تأثير لعمل الرّجال المأجور، على انتشار العائلة الممتدّة في جبع، في هذه الفترة، بل على التّقيض من ذلك؛ فقد أسهم هذا السلوك في استمرار عدم الإقبال على التّعليم في القرية، حتّى ثمانينيّات القرن الماضي، ومن ثمّ استمرار شيوع الزّواج المبكّر فيها؛ إذ كان معدّل عمر الزّواج للإناث، يتراوح ما بين 14-16 عاماً، بينما كان معدّل عمر الزّواج للذكور 20 عاماً، وفق سرد رئيس المجلس القرويّ، السيّد مسلم دار سليم، مؤكّداً استمرار ذلك الأمر حتّى بداية الانتفاضة الثّانية، وهكذا، استمرّت الأسرة الأبويّة الممتدّة في حضورها في القرية، في ظلّ استمرار الزّواج المبكّر هناك؛ حيث ظلّ الأبناء يعيشون في منزل العائلة بعد الزّواج، وخير دليل على ذلك، ما بدا واضحاً في سرد المشاركات: "خطبنا عام، تزوّجت في دار العيلة، حماي وحماتي، دار كبيرة... خواته، عمّاته يجوا يومياً"، "سكنت في دار العيلة فترة، على أساس إنّه بيت العيلة إلنا" (إسراء، 32 عاماً)، "أنا، بتعرفي الفلاحين، ظلّيت مع دار عمّي، عمّي وحماتي". (هديل، 41 عاماً)، ولعلّ الإقامة في بيت العائلة سبب لخضوع المرأة لسيطرة الرّوج، ووالده، وأخيه، تقول مها: "جيل اليوم، لا حصدوا، ولا حشّوا، وأنا عروس، ولحدّ ما صار عندي 3، يروحوا عالحصيد، وكنا نصبر، وننهدل من السلف، ومن الحماة، أكبر سلف إلي، عجب على حياة حياة أبو أبوي، طلّع لي قرون، وهو شبّ كان يقول: بدفع مصاري، وبعمل شرّ، ما حدا بتدخّل في حدّ اليوم" (مها، 55 عاماً).

وأما محافظة رام الله والبيرة؛ فقد بلغت نسبة الأسر النّويّة عام 2007م (77.6%) من مجموع الأسر الفلسطينيّة الخاصّة (الجهاز المركزيّ للإحصاء 2009)، بينما وصلت النّسبة في مدينة البيرة عام 2017م إلى (80.4%) من الأسر، وأما الأسر الممتدّة فيها؛ فقد شكّلت ما نسبته (7.4%) (الجهاز المركزيّ للإحصاء الفلسطينيّ 2019)

التّقيؤض المنهجيّ للعلاقات بين الجنسين بسبب الانهيار الاقتصاديّ

أدّت الإجراءات الإسرائيليّة، التي تلت اندلاع الانتفاضة الثّانية عام 2000م، إلى تزايد الأزمة الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، في المجتمع الفلسطينيّ، إلى جانب ارتفاع مستويات البطالة، وزيادة الفقر فيه؛ نتيجة فقدان الرّجال

الَّذِينَ كانوا يعملون داخل الخطّ الأخضر أعمالهم، وتآكل قدرتهم على إعالة الأسرة وحمايتها (Taraki 2004)، مقابل غارات الجيش المتواصلة في الأحياء، وتدمير المنازل (التي بلغت وفق إحصائيات بتسليم (3700) منزلاً مدمراً، و(2441) منزلاً متضرراً (إسبوزيتو 2005م))، وفي مواجهة تدمير الأراضي الزراعيّة (إذ بلغت أعداد الأشجار المقتلعة (2105)، وبلغت مساحات الأراضي المجروفة (382.695) دونماً (إسبوزيتو 2005م)).

وفي ظلّ تقلص السوق الإسرائيليّ، وضيقة بالعمل الفلسطينيّين، وانكماش القطاعات الإنتاجية في الاقتصاد الفلسطينيّ، تراجع الرّجال عن سوق العمل؛ بسبب افتقارهم إلى الفرص، وعدم وجود أيّة خيارات متاحة لهم، وتعرّض دورهم للانهايار؛ فبعد أن كان الواحد منهم مزوداً رئيساً للأسرة، وحامياً أساسياً لها، بات منهاراً؛ ما أثر على الدّعمة الأساسيّة في العلاقات بين الجنسين، وعرضها لتقويض منهجيّ؛ بسبب الانهيار الاقتصاديّ؛ فاضطرّ المرأة إلى الانخراط في المجال العامّ، وتوظيف استراتيجيات لمنع العوز الأسريّ والاعتماد على المعونة، عبر بحثها عن وظيفة في القطاع الرّسميّ (القطاع العامّ والخدمات)، وإنتاج الأغذية والموادّ المنزليّة الأخرى، وبيعها، والتطوّع مع المنظّمات الخيريّة، فضلاً عن تحوّل عدد من النّساء، ممّن كنّ في منتصف العمر، أو اللواتي حصلن على قدر ضئيل من التّعليم، إلى مجموعة من الأنشطة غير الرّسميّة، بدءاً من النّجارة الصّغيرة، إلى تجارة البقالة، والخياطة، والزّراعة، والإنتاج الحيوانيّ (World Bank 2010).

تزايد أهميّة دور المرأة في المجتمع نتيجة غياب الأزواج والآباء

أسهم ازدياد قتل الأزواج والآباء، وإبعادهم، واعتقالهم، وسجنهم، قبل الانتفاضة الثّانية، وبعدها، في تغيير أدوار أفراد العائلة وسلوكهم؛ ما يفسّر تزايد أهميّة دور المرأة في المجتمع؛ إذ اضطرت النّساء إلى أخذ زمام الأمور، وتدبير معيشة الأسرة، والتّحرّك في الحيز العامّ، واتّخاذ القرارات كلّها على عاتقها (أبو نحلة 2004م).

وأصبحت الزّوجات يقمن بالأعمال، التي كان يقوم بها الرّجال تقليدياً، كالأعمال الزراعيّة، وشراء حاجيات البيت، والدّور التّربويّ في ضبط الأطفال، وتأديبهم، ومتابعة أدائهم المدرسيّ (كناعنة 1982م)؛ ما وضع النّساء أمام مهامّ وأدوار جديدة، من مثل تحمّل مسؤوليّة تدبير متطلّبات الأسرة (World Bank 2010)، وما قادت إليه من إعادة تشكيل العلاقات بين الجنسين، من جهة، والعلاقات بين الأجيال، من جهة أخرى (Taraki 2004).

الإطار القانوني للميراث في فلسطين

تعيش فلسطين حالة من التناقض، في إطار الميراث؛ ففي الوقت الذي يفترض فيه، أن تنظم التشريعات المستمدة من الشريعة الإسلامية، أحكام الميراث، وتعترف بحقوق المرأة في الملكية، نرى الواقع لا يعكس ذلك؛ إذ لا تتمتع النساء بالحقوق الإرثية؛ كيف لا، وتطبيق قواعد الميراث ونقل الملكية ليسا عملية تلقائية في الغالب، وإنما يرتبطان بالعلاقات داخل الأسرة، ويعيدان إنتاجها؟!

ومما تجدر الإشارة إليه، أن الميراث يعدّ مفهوماً عالمياً مقبولاً، ومنصوصاً عليه في معظم التشريعات الوطنية والاتفاقيات الدولية - إن لم تكن كلها-، وفي فلسطين، تنظم قوانين الأحوال الشخصية الأحكام المتصلة بالميراث؛ إذ تتوفر منظومة قوانين خاصة بالمسلمين، وأخرى بالمسيحيين، وفي الوقت الذي تستمد فيه التشريعات الفلسطينية أحكام الميراث من الشريعة الإسلامية؛ لتحديد الورثة وبيان أنصبتهم؛ فإنّ الكنائس المسيحية، تطبق نظام الميراث الإسلامي؛ لعدم وجود أنظمة خاصة بها للموارث (مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي 2014م).

وتعترف التشريعات السارية، ابتداء من القانون الأساسي، وقانون تنظيم المدن والقرى، وقانون انتقال الأموال غير المنقولة، وقانون تسجيل الأموال غير المنقولة، التي لم يسبق تسجيلها، بحق المرأة في التملك دون قيود، وعدم حاجتها إلى الحصول على موافقة زوجها أو ولي أمرها لاكتساب الملكية.

والأمر اللافت للانتباه، أنّ منظومة قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين، تتعدّد؛ بفعل الظروف السياسية، التي مرّ بها المجتمع الفلسطيني؛ إذ تطبق على الصفة الغربية منظومة مختلفة تماماً عن نظيرتها المطبقة في قطاع غزة؛ ففي الأولى، يسري قانون الأحوال الشخصية الأردني لعام 1976م، بينما يسري قانون حقوق العائلة لعام 1954م، في قطاع غزة.

وأما أحكام الميراث؛ فإنّها تُبنى وفق الشريعة الإسلامية، انطلاقاً من افتراض تكليف الرجل بالإفناق على العائلة، وتحمل المسؤولية عن نساها وأفرادها المحتاجين (Saleh 35).

ويسري الميراث في دائرة الأسرة، ولا يتعداها، ويستند إلى أسباب الميراث، المتمثلة في الرابطة الزوجية، وحق القرابة، ولا يملك المورث في حياته، أن يحرم أحد الورثة من نصيبه في التركة بعد وفاته؛ فالوارث يرث جبراً دون اختيار، وليس له أن يرث نصيبه من الميراث، كما هو الحال في الوصية أو الهبة.

وتقوم التشريعات الفلسطينية المتصلة بالميراث، التي تستمد أحكامها من الشريعة الإسلامية، بتحديد الورثة، وبيان أنصبتهم، دون أن تفرق في الحقوق بين الأبناء على أساس الرشد أو السن، ولا يرث الرجل، إلا وترث المرأة التي توازيه وتشاركه في الصلة بالميت؛ فلا يرث الأب إلا وترث الأم، ولا يرث الابن إلا وترث البنت، وهكذا... وتتساوى المرأة مع الرجل في أحكام الميراث في بعض الحالات، ولكن، وفي حالات أخرى، ترث المرأة، ولا يرث الرجل الذي يقابلها في الصلة بالميت، لو كان مكانها، فضلاً عن تلك الحالات، التي يرجح فيها جانب المرأة على جانب الرجل الذي يقابلها (النمر 2009م)، ويختلف نصيب المرأة من الميراث وفق توصيفها ومركزها القانوني؛ فهي أم، أو زوجة، أو بنت، أو أخت، أو جدة، أو عمّة، أو خالة، أو من ذوي القربى الآخرين، وفي كلّ حالة ترث حصّة تختلف عن الحالات الأخرى.

ولعلّ موقع الأموال غير المنقولة وطبيعتها في القرى والمدن، يمثل واحداً من أهمّ المتغيّرات، التي يرتبط بها ميراث المرأة في فلسطين، بل، ويتغيّر تبعاً لها؛ ففي إطار ميراث الأراضي في فلسطين، كان يجري التمييز بين الأموال الملك⁹، والأميريّة¹⁰، في آية انتقالها، حتى عام 1994م؛ إذ تُنقل العقارات من نوع (الملك)، وفق أحكام الشريعة الإسلامية، بينما يُنقل حقّ التصرف بالعقارات الأميريّة، بموجب قانون انتقال هذا النوع من الأموال، القائم على اعتبارات مختلفة عن الشرع الإسلامي؛ إذ يقسم الميراث بين الإناث والذكور بالتساوي، وبكلمات أخرى، كان تقسيم الميراث خاضعين لنوعين من المبادئ؛ إذ تطبق مبادئ التقسيم الانتقالي على الأراضي الأميريّة على سكّان فلسطين جميعهم: مسلمين، وغير المسلمين، بينما تطبق أحكام الشريعة في انتقال الأراضي الملك، ولكن، أوقف العمل بقواعد الانتقال هذه، بموجب تعميمات داخلية في المحاكم الشرعيّة، في 16/4/1994م، ووحدت انتقال الأراضي للمسلمين في أنواع الأراضي جميعها: الملك، أو الأميريّة، وأصبحت تتقدّ وفق أحكام الشرع الإسلامي (مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي 2014).

⁹ تقسم الأراضي الملك إلى أربعة أنواع، هي: الأرض الملحقة ببيت السكن، التي لا تزيد مساحتها على نصف الدونم، أي أنّها الأرض التي تكون في موقع البناء، وتعدّ من قبيل الأراضي الملك، كما يتبيّن أيضاً أنّ الأرض التي تقع خارج حدود البلدية (سواء خارج بلديات المدن أو المجالس القروية) لا يؤثر على نوع الأرض، كونها ملحقة ببيت سكن أم لا، أو بناء بيت السكن في أرض أميريّة، لا يحولها ذلك الواقع، من نوع الأميريّة إلى الملك، بل، إنّ الأراضي التي تلحق بمواقع البناء، التي تدخل في إطار حدود البلديات فقط، هي التي تعدّ من نوع الملك، والأراضي التي أفرزت من الأراضي الأميريّة وملكت تملكاً صحيحاً بأسماء مالكيها. والأراضي العشريّة: التي ورّعت وملكت للفاتحين عند الفتح. والأراضي الخراجيّة: التي تقرّر إبقاؤها في يد أهلها غير المسلمين على أن يدفعوا عنها مبلغاً من المال للدولة.

¹⁰ الأراضي الأميريّة: هي الأراضي التي تكون رقيبتها لبيت المال، ويقوم وليّ الأمر بإحالتها وتفويضها لأحد، لمدة غير محدّدة، لقاء معجّلة تسمّى الطّابو، يدفعها الطّالب للخزينة، ويعطى سنداً رسمياً بذلك.

العادات غير المعلنة لميراث النساء في جبع والبيرة

"أكثر الناس بعطوش ميراث، إحنا الوسط... الشمال والخليل، عالأربعين بيين، إحنا الوسط ديننا ضيق، العائلات المقدسية بيعطوا، في إهم أرض في بلدنا... بيعطوا البيض وبيض البيض (بناتهم وأبناء بناتهم) حقهم كامل" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً، جبع)

أظهرت نتائج المقابلات، التي عقدتها مع المشاركات وبعض الرجال في قرية جبع، وجود عادة غير معلنة فيها، تعود إلى نحو ما يقارب 15 عاماً من اليوم، تتمثل في عدم مطالبة نساها تاريخياً بالحقوق الإرثية، و/أو تنازلهن عنها، و/أو القبول بأقل من حقوقهن الشرعية: "فش حدا في بلدنا أعطى"، (عفاف، 55 عاماً)، "في بلدنا، قليل جداً بتوقع اللي أخذوا ميراثهن" (سمر، 46 عاماً).

ويشرح مدير مجلس قروي جبع السابق، السيد عبد الكريم بشارت، أسباب عدم مطالبة النساء بحقوقهن الإرثية قديماً؛ انطلاقاً من أن العلاقات بين الإخوة والأخوات في جبع، كانت جيدة؛ ما يجعل المرأة غير منقبلة فكرة الحصول على حقوقها الإرثية، وكيف لها أن تحصل على ميراثها، وهي تشعر أن إختها أحق من أبنائها به؟! "بالنسبة للميراث، زمان، وإحنا أولاد، حالتنا مثلاً إحنا، كانوا أولاد عماتنا، كانوا يأكلوا قبلنا، نوقف هناك لحد ما يأكلوا، مش معقول العمّة تأخذ من أخوها، مهي بتأكل معه، كانوا يقولوا: ما بقاش، إذا أنا بدّي أخذ من أخوي لأولادي، بالحرف الواحد"، "كانوا النسوان يحبوا إختهن، وإختهن بقوا مكرمينهن ومش مقصرين".

ويعتبر رئيس المجلس القروي الحالي مسلم دار سليم أن النساء في جبع لا يطالبن أخوتهم بحقوقهن الإرثية إلا إذا كان هناك ما يضايقهن، ويعكّر صفو العلاقات فيما بينهم، وأنه في حالة حلّ الخلاف بينهم وبين أخوتهم فإنهن يعدلن عن المطالبة. "فش عنا حالات كثير تيجي الوحدة تطالب بحقها، حالات قليلة جداً إلا إذا في زعل، وممكن إذا تصافوا يبطلوا"، "حالات بسيطة اللي بتطلب حصتها بدون زعل".

وقد استخدم المشاركون والمشاركات عند الحديث عن تنازل النساء عن حقوقهن الإرثية مفهوم "التراضي" ليعني حصول المرأة على جزء من ميراثها وتنازلها عن الباقي، وذلك بهدف تبرير عدم حصول المرأة على حقوقها الإرثية سواء

بالكامل أو جزئياً أو حتى حصولها على حقوقها في أراض مهددة بالمصادرة. "الحالات بالتراضي"، "فيهن بتأخذ، وفيهن ما بتأخذ. بس... مش تقسيم وراث، بمعنى... تراضي مش تقسيم عالشرع"، "أعطوهن أخوتهن من الجمل دان، بس... برضاهن." (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً)، "في اسلوب إرضاء بس... مش بالتفصيل، ولا مرة أخذت بالزبط شو بطلعها" (سمر، 46 عاماً). كما برّر رئيس المجلس القروي السيد مسلم دار سليم حصول بعض النساء على حقوقهن في أراض مهددة بالمصادرة بأنه كان بالتراضي. "ممكن صدفت حالة أو حالتين اللي بعرفهم اللي اخذوا جهة الحاجز ومهددة بس... هو في النهاية تراضي" (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

مما سبق يتضح أن المخطوطة القرابية التقليدية في جبع تتمثل في التزام الأخوة بتوفير الدعم للأخوات وفقاً لحاجتهن، وفي المقابل تلتزم الأخوات بالعادة غير المعلنة في القرية والمتعلقة بالميراث؛ حيث يلتزم بعدم المطالبة بحقوقهن الإرثية و/أو التنازل عنها و/أو الاكتفاء بالحصول على أقل من حصصهن الإرثية الشرعية. وقد أدت التغيرات في المخطوطة القرابية التقليدية وعدم التزام الأخوة بعمل القرابة المتوقع منهم بمطالبة الأخوات بحقوقهن الإرثية، وبالتالي فإن مطالبة النساء بحقوقهن الإرثية في جبع، تعتبر مواجهة للرجال والنساء ممن يجسدون المخطوطة التقليدية ويدافعون عنها، وإثارة للعادة غير المعلنة في القرية وبالتالي تحدياً للمخطوطة القرابية التقليدية والتي تتمثل في عدم المطالبة بالحقوق الإرثية و/أو التنازل عنها و/أو الحصول على جزء بسيط منها.

"البنات بدهم ياخذوا حصصهن، والإخوة مش معطين، وفي المشاكل وين ما رحتي، المشاكل عالميراث؛

لأنها الحياة صارت غالية، والأرض صارت غالية، والإخوة بتمسكش فيهم"

(يسرى، 65 عاماً، البيرة)

أكد السرد في مدينة البيرة، أن بعض النساء، لم يكن يحصلن على حقوقهن الإرثية نهائياً: "ما كانوا يعطوهم حصّة... كان حقّ المرأة مهضوم في الأول، كان الواحد يحرم أمّه، ويحرم أخته، ويبيع لحاله لباله"، "المرأة من زمان بقت عميا، يضحكوا عليها" (أبو حاتم، 98 عاماً).

والأمر اللّافِت للانتباه في هذا السرد، أنّه لا يعكس دور المخطوطة القرآنيّة التّقليديّة، بقدر ما كان يركّز على العامل المادّي، وأسعار الأراضي، التي كانت منخفضة؛ ما يفسّر عدم مطالبة النّساء بها: "كانت الأرض ما تسواش." (أبو حاتم، 98 عاماً).

وفضلاً عن ذلك، فقد أظهر السرد حصول كثير من النّساء على جزء من حقوقهنّ الإرثيّة، بموجب تقسيم رضائيّ للتركة؛ إذ تبين أنّ تقسيم الميراث حتّى قبل 10-15 عاماً مضت، كان يجري رضائياً، وفق وصيّة المورث، أو بالاتّفاق بين الورثة أنفسهم، أو عبر اللّجوء إلى أحد رجال الإصلاح، وإن لم تكن النّساء تحصل على حقوقهنّ الإرثيّة كافّة.

كما كشف السرد التزام النّساء -عادة- بوصيّة المورث، ولو كانت تتضمّن انتقاص حقّهنّ في الميراث؛ رغبة منهنّ في الحفاظ على علاقتهن بالإخوة: "... وحدة من البيرة، قبل ما يتوفّى أبوها، حكى عشان أولادي ما يختلفوا، قسّم وفقاً لرؤيته، إجا زوجها من أمريكا، تفاجأنا إنّه طلّع مسّاح عالارض، بس مرته حكّت له: إنّه هاي رغبة أبوي ووصيته، وانا ما ببيع إخوتي، التزموا في وصيّة أبوهم، علماً إنهم داخلياً، البنات قناعتهم إنّه الأب أعطى الولد أكثر، بس برأيهم إنّه هاي وصيته، وهيك عمل عند المحامي، وإحنا ملتزمين" (ولاء، 45 عاماً)، وشبيه بهذا السرد ما ذكرته (ربي، 41 عاماً) عن قسمة أموال جدّها لأُمّها: "أبو أمّي، عنده ثلاث بنات وولد واحد... سنّي الله يرحمها، كانت تحكي لبناتها: يما أوعكنّ تقاسمنّ أخوكنّ، أخوكنّ متغرب وكذا، فصار التّوقيع والتّنازل في حياة سنّي، وأمّي وخالاتي وقّعوا وتنازلوا"، ولم يكن ما ذكرته عن نساء من عائلتها مختلفاً؛ إذ لم يحصلنّ إلّا على جزء يسير من حقوقهنّ الإرثيّة: "من العيلة، سنّات من العيلة، بالخمسينات والسّتينيات، وهم نفسهم إخوتهم أخذوا 6 أضعاف حصصهم، وأنا بعرف الناس والعيل تماماً، خلص يا خالتي، خلص بكّفي، بلاش الناس تسمع فيكم، هي إحنا شوفي، حتّى ذهب إمّي، إخوتي شاركونا فيه، والأراضي ولا إشي، يعني شو 6/1؟ وديري بالك، بكونوا يواجهوا مشاكل اقتصادية، ووضعهم مش كثير منيح، وبس بتحكي لك: لا، وأولادهم، أنا قناعاتي: لو يصحّ لهم؛ بطلبوا، بس لأنّه الأمّ بتسكّت الأولاد، وهم الإخوة بضحكوا على خواتهم، تعي تغديّ عنّا، تعي زورينا، بس عشان ما تحكيش في الميراث".

وهكذا، يبدو (التّراضي) حاضراً بقوة في سرد المشاركين والمشاركات في هذه الدّراسة، وها هي أسمهان، التي تبلغ 73 عاماً، تسرد كيفيّة تقسيم تركة والدها في السّتينيات من القرن الماضي رضائياً: "بعد ما توفّى أبوي... كان طالع الطّابو، ويقسموا الأرض باسم فلان وفلان من ورثة أبوي، كلّ واحد أخذ حصصه، اللّي كان مسؤول عنّا، وقسّم، هو حياة خالي".

وهذا ما ذكرته ولاء وسناء، من المجموعة الأولى، حول تقسيم التركة رضائياً؛ بالاحتكام إلى أحد رجال العائلة المعروف بحكمته، الذي قام بتخمين قيمة التركة، وإجراء القرعة، وأما الورثة؛ فقد رضي كل منهم بنصيبه، دون مشاكل ونزاعات: "لما توفى الوالد ... دخلوا زلام كبار في البلد، إنهم يقسموا، قالوا: كيف؟ قالوا: عن طريق القرعة" (سناء، 49 عاماً).

ولم يكن ما ذكرته روان، من المجموعة الأولى، مختلفاً عما سبق؛ فقد اتفقت وأخاها وأختها ووالدتها، على قسمة تركة والدهم بالتراضي، على أساس التساوي بين حصّة كل من الذكر والأنثى والوالدة، دون اللجوء إلى أي أحد، وبعيداً عن الخلافات والمشاكل: "إحنا ورثة أبوي، اللي خلفه أبوي من أمور، قسمنا مثل بعض، مش اثنين لواحد، قسمنا كل شي على 5 مع أمي، والكل طلع راضي". (روان، 50 عاماً).

والأمر اللافت في سرد المشاركين والمشاركات في هذه الدراسة، اختلافهم حول العوامل، التي جعلت بعض النساء يطالبن بحقوقهن الإرثية، فمنهم من يرى في الوعي عاملاً أساسياً وراء المطالبة بالميراث: "صار في وعي، الناس تفتحت، صارت المرأة تطالب بحقها زيادة عن اللازم" (أبو حاتم، 98 عاماً)، ومنهم من يرى تسليع الأراضي وارتفاع أسعارها، السبب المباشر، الذي يدفع النساء نحو المطالبة بميراثهن: "الشيخ بسام جرار قال: إن الأرض في البيرة، الدّوم كان يسوى 100 دينار، حالياً بتسوى مليون، ويطلع لها مبلغ منيح، عشان هيك الكل بطالب بالأرض" (يسرى، 65 عاماً).

ومهما يكن من أمر الحقوق الإرثية، فقد أظهر السرد، بصورة واضحة، أنّ أحد أهمّ العوامل، التي تجعل المرأة تطالب بتلك الحقوق الشرعية كاملة دون انتقاص، إنّما يكمن في التغير في مخطوطة القرابة التقليدية، التي ينبغي على الإخوة بموجبها، توفير الدعم للأخوات، مقابل التزامهنّ بدورهنّ في هذه المخطوطة، وبخاصّة العادة غير المعلنة المتصلة بالميراث: "المشاكل عالميراث؛ لأنّها الحياة صارت غالية، والأرض صارت غالية، والإخوة بتمسكش فيهم"، "لازم أول شي، نحلّ مشاكلنا الأسرية أول، وبعدين بنحكي في الميراث، طبّ شو؟ إمتى بدك تحلّ مشاكلك الأسرية؟ شويّ شويّ صار في ضغوطات، صار في إنّه بتحسني، يعني الموضوع إنّه الطرف الآخر مش شايفني، وبحكي لي: أنا مش شايفك كأخت وكشريكة" (ربي، 41 عاماً).

مما سبق يتضح أنّ المخطوطة القرابية التقليدية في البيرة تتمثل في التزام الأخوة بتوفير الدعم للأخوات وفقاً لحاجاتهن، وتقسيم الميراث رضائياً، حتى لو انتقصت هذه القيمة من حقوق الأخوات الإرثية. وفي المقابل تلتزم الأخوات بالعادة غير المعلنة في المدينة والمتعلقة بالميراث؛ حيث يلتزم بقبول القسمة الرضائية للميراث وما قد تتضمنه هذه القسمة من

انتقاص لحقوقهن الإرثية الشرعية والاكتماء بما يمنحهن إياه الأخوة من حصصهن الإرثية الشرعية. وقد أدت التغييرات في المخطوطة القرابية التقليدية وعدم التزام الأخوة بعمل القرابة المتوقع منهم خاصة فيما يتعلق بتقسيم الميراث وفقاً للعادة غير المعلنة في البيرة (القسم الرضائية) إلى مطالبة الأخوات بحقوقهن الإرثية. وتتضمن مطالبة النساء بحقوقهن الإرثية مواجهة للرجال والنساء ممن يجسدون المخطوطة التقليدية ويدافعون عنها، وإثارة للعادة غير المعلنة في المدينة، وبالتالي تشكل تحدياً للمخطوطة القرابية التقليدية.

أثر الإجراءات الإسرائيلية على حقوق النساء الإرثية

أنشأ الاحتلال الإسرائيلي تحدياً كبيراً للنساء اللواتي يرغبن في المطالبة بحقوقهن الإرثية، وتداخلت الأبوية مع الاستعمار في قمع النساء، وإهدار حقوقهن، والتأثير على علاقات النوع الاجتماعي. تتمثل أبرز التحديات التي أنشأها الاحتلال في ندرة الأرض، وارتفاع قيمتها؛ إذ أدت مصادرة الأراضي، وفقدانها، وتحديد قابليتها للاستخدام والبناء عليها، ورفض إعداد خرائط هيكلية لمعظم البلدات الفلسطينية في مناطق "ج" أو المصادقة عليها، إلى وجود ضغط كبير على ما تبقى من هذه الأراضي من أجل النمو الطبيعي للمجتمع. وفي جبع، أدت تصنيفات الأراضي بموجب اتفاقية أوسلو والإجراءات الإسرائيلية التي صاحبته من رفض طلبات الحصول على تصاريح بناء في المنطقة، وخضوع سكان القرية الذين يحاولون البناء في المنطقة "ج" لأوامر هدم منازلهم، إلى صعوبة و/أو استحالة استعادة سكان جبع من حوالي (95%) من مجموع أراضيها.

ومع مرور السنين وتزايد الحاجة إلى البناء، تركز السكان داخل المخطط الهيكلي، وحصروا البناء في مناطق "ب"، خشية من البناء في مناطق "ج" والتعرض للهدم، مما يسبب أزمة إسكان متفاقمة حيث يتم بناء المنازل فوق ما تبقى من الأرض. وبسبب قلة مساحات الأراضي القابلة للاستثمار والبناء -الناجم عن الإجراءات الإسرائيلية- وحيث أن احتياطي الأرض في مناطق "ب" يكاد ينفد، فقد ارتفعت أسعار الأراضي بشكل ملحوظ.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ سياق قرية جبع، لا يختلف عن مجتمعات متعدّدة في العالم (Deere & Doss 2006)؛ إذ لا يزال الرجال يملكون ويتصرفون ويسيطرون على معظم الأراضي في القرية؛ نتيجة إملءات العوامل الاقتصادية

والاجتماعية والثقافية، التي تنظر إلى الرجال، بوصفهم أرباب الأسرة، وأما النساء؛ فهن ربّات البيوت (Asmare 2016) ، وتمتدّ هذه الإملاءات، وصولاً إلى الملكية وحصول المرأة على الأراضي؛ لتحكّم في إطارها، تلك القيم والممارسات النمطية الشائعة في الأنظمة الأبوية، اعتماداً على قوالب النوع الاجتماعي، (Lastarria-Cornhiel & García-Frías 2005)، وبخاصة أنّ النضال من أجل الأرض، وإمكانية حصول النساء عليها، أو استبعادهنّ من الحصول عليها، يرتبط بالتفاعل المعقّد بين مؤسسات المجتمع وهياكله، من جهة، وعلاقات القوة الكامنة فيه، ممّا تؤثر على توزيع الموارد بين أفراد الأسرة، من جهة أخرى.

وهكذا، فإنّ الأسرة -كأية مؤسسة اجتماعية- تتشكّل فيها الأدوار والعلاقات بين الجنسين، من خلال العوامل الاجتماعية الأوسع نطاقاً، من مثل التنشئة الاجتماعية، والظروف الاقتصادية، والمواقف الثقافية، والطرق المختلفة، التي يرتبط بها الشركاء بصورة شخصية، مع بعضهم بعضاً.

وفيما يتصل بالأرض، فإنّ المنطق الثقافي يتضح في النظام الأبوي، الذي يقرّر أنّ الأرض للأبناء الذكور، وأنّ الدعم والحماية والأمان للبنات، ما يعني وجود تمييز تقليديّ بين حقوق الأرض للنساء والرجال في النظام الأبوي، وفق المخطوطة القرابية التقليدية السائدة، فضلاً عن إمكانية النظر -مجازاً- إلى الأبناء الذكور، بوصفهم الورثة الشرعيين للأرض؛ كيف لا، وهم يحملون اسم العائلة، ويحافظون على أرضها؟! فالميراث أبويّ من ناحية تقليدية، يجري فيه تمرير أراضي الأسلاف، عبر خطّ الذكور (Dhakai 2016)، في حين تتزوّج الفتيات، وتخرج من العائلة.

وممّا تجدر الإشارة إليه، أنّ الأرض في جبع، قد باتت مورداً نادراً أكثر فأكثر، وبخاصة في ظلّ تعرّض القرية إلى مصادرة مساحات شاسعة من أراضيها، وحصر الأماكن المسموح بالبناء فيها، والانتفاع بالأراضي، الواقعة في مركز القرية، التي تبلغ مساحتها 732 دونماً فقط من أراضي القرية، فضلاً عن ارتباط هوية الذكور بأدوار المعيل وتوقعاته، التي لا تقتصر على توفير الموارد والإمداد الغذائيّ اليوميّ فحسب، بل، تتصل بتوفير الأصول الموروثة للأبناء؛ ما جعل هذه الهوية الذكورية أكثر أهميّة، بوصفها قناة لوصول الرجال إلى الأرض، مهما كانت صفتهم؛ إذ لم يعد حاملو حقوق الملكية المسجلون، هم وحدهم الذين يستخدمون الأراضي ويسيطرون عليها بحكم الواقع، بل أصبحت متاحة لمجموعات الأقارب (الحائزين) على هذه الأراضي؛ ما يعني أنّ سلطة الرجال على الأرض، قد تعرّزت، وأنهم طوّروا سرداً جديداً للاستحقاقات القائمة على القرابة، وفي

الوقت نفسه، أصبحت الهويّة الأثويّة وسيلة لاستبعاد النّساء من ميراث الأرض؛ ما أدّى إلى إنتاج آثار جنديريّة لعمليّة الوصول إلى الأراضي، والسّيطرة عليها (Jackson 2003).

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ الرّجال قد تمسّكوا بهذه الأراضي، واحتفظوا بها لهم، ولأولادهم، ولم يعودوا يقبلون على بيعها، أو حتّى يفكّرون فيه؛ ما حوّل رفض بيع الأراضي حجّة في أيدي الذّكور؛ لكي يحرموا أخواتهم حصصهنّ الإرثيّة؛ إذ يرون استفادتهم من الأرض، واستثمارهم فيها، وتشديد المباني عليها، سلوكاً طبيعياً، لا استثنائاً منهم بميراث مورّثهم.

وقد تخلّص الرّجال في جبع، من عبء مطالبة الأخوات بحقوقهنّ الإرثيّة؛ عبر الإفادة من الإجراءات والممارسات الإسرائيليّة على أرض القرية؛ فمحو النّساء تلك الأراضي الواقعة في منطقة (ج)، خارج المخطّط الهيكلّي، التي يمكن وصفها بغير المنتجة؛ لقيمتها القليلة، من جهة، وعدم إمكانيّة الحصول على رخص بناء فيها بسهولة، من جهة أخرى.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ المشاركين والمشاركات في هذه الدّراسة، قد وظّفوا مفهوم (التّراضي)، في إطار الحديث عن تنازل النّساء عن حقوقهنّ الإرثيّة؛ ليدلّ على حصول المرأة على جزء من ميراثها، وتنازلها عن الباقي، ولكن، يبقى (التّراضي) مبرراً لعدم حصول المرأة على حقوقها الإرثيّة، مهما كانت؛ كاملة، أو جزئيّة، أو واقعة في أراض مهذّدة بالمصادرة، وادّعاء التّراضي في ذلك كلّه: "فيهنّ بتأخذ، وفيهنّ ما بتأخذ. بس... مش تقسيم ورث، بمعنى... تراضي مش تقسيم عالشرع"، "أعطوهنّ إخوتهنّ من الجمل نان، بس... برضاهنّ" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً)، "في أسلوب إرضاء، بس... مش بالتّفصيل، ولا مرة أخذت بالزّبط شو بطلع لها" (سمر، 46 عاماً)، وفضلاً عن ذلك، فقد لوّح بعضهم بمفهوم التّراضي؛ لتبرير منح النّساء حقوقهنّ في أراض مهذّدة بالمصادرة، كما فعل رئيس المجلس القرويّ، السيّد مسلم دار سليم، حين برّر حدوث ذلك مع بعضهنّ: "ممكن صدفت حالة أو حالتين، اللّي بعرفهم، اللّي أخذوا جهة الحاجز ومهدّدة، بس... هو في النّهاية تراضي" (مسلم دار سليم، 55 عاماً).

لكن في ظل ارتفاع أسعار الأراضي، يظهر السرد أنه في حالة قيام الأخوة بالبيع، أو في حالة الرغبة في الحصول على رخصة للبناء، يتم منح الأخوات جزءاً من قيمة حصصهن الشرعية، لأن الأخوة يكونون ملزمين بالحصول على توقيع الأخوات الواردة أسماؤهن في حجة حصر الإرث لغايات التنازل للمشتري. "موضوع الميراث، مش سهل الواحد ما يعطي أخته أو بنته، لأنه الأرض صارت غالية. الدونم داخل جبع حوالي 100 ألف دينار، إن وجد. وفي الاطراف حوالي 100 ألف

دولار. لا يوجد أراضي والناس بتكثر" (مسلم دار سليم، 55 عاما)، "احنا بنحتاجهم حاليا، ليش؟ لأنه لما بدي ابني بدي أرخص، بدي موافقة" (عبد الكريم بشارت، 67 عاما). إلا أن المبلغ الذي يتم دفعه للأخوات لا يكون في أغلب الأحيان مساوياً لحقوقهن الشرعية، ولا حتى جزءاً بسيطاً منه. "بياخذوا من الجمل ذان"، "أكثر الناس يعطوش ميراث"، "ولا وحدة بتاخذ حقها الشرعي" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً). وفي بعض الأحيان، ترفض النساء الحصول على مقابل لتنازلهن. "لما يموت الواحد بعملوا حصر ارث، الأخوة إذا تصرفوا، بجيبوا الأخت أو العمة بسألوها بديك تاخدي، بطلعك هالقد من هلقد. ما بديك انت حرة بتسامحي. فيهن بتاخذ، وفيهن ما بتاخذ"، "احنا بنعمل حصر ارث، أنا شخصيا بعثت مرة أرض أنا واعمامي في الكسارات، اخذت حصة أبوي، وناديت على خواتي واخوتي، قتلهم بطلعك هالقد، وحدة من أخواتي اخذت وبجوز حتى ندمت، والثلاثة رفضوا، قالوا احنا ما بناخذ منكم ولا اشئ" (عبد الكريم بشارت، 67 عاماً).

وبينما قد تؤدي مطالبة بعض النساء لحصولهن على ميراثهن في الأراضي غير المنتجة سواء من حيث الموقع أو من ناحية القيمة، "في وسط البلد، ما بعرف حد اعطى النساء حقهم الإرثي"، "لا اذكر انه في نساء اخذت وسط البلد قطع محرزة." (مسلم دار سليم، 55 عاماً). إلا ان اللافت للانتباه، قيام بعض الأخوة بالاستفادة من الإجراءات الإسرائيلية في التخلص من عبء مطالبة الأخوات بحقوقهن الإرثية، ومنحهن قطع أراض في منطقة (ج)، أو المناطق المغلقة، أو الأراضي المهذبة بالمصادرة القريبة من الجدار والحواجز، والتي تخضع في عملية إصدار التراخيص للإدارة المدنية الإسرائيلية؛ ما يجعل من الصعوبة بمكان، الحصول على رخصة بناء فيها، ومن ثمّ تقلّ قيمتها. "ممكّن صدفت حالة أو حالتين اللي بعرفهم اللي اخذوا جهة الحاجز ومهددة... في حالات لا شك" (مسلم دار سليم، 55 عاماً). وهو ما ظهر في سرد سميرة (71 عاماً) "شفتي دار اهلي، ما احرزناش منهم غير في الغرس اللي عند إيهود، وين الحاجز، احنا لقبله، وبجوز إيهود ياخذوا الجبل هداك، أعطونا إياه دار أهلي. قالولنا أنت وخواتك..."، "أعطت لبنات عمتي الأرض اللي في المرح، وحتى بدها تبينني إياها ب 4 الاف دولار، وأنا اعطي لبنات عمتي، قال لي ابني والله لو ببلاش بديكش إياها. آخرتها يحطوا ايديهم عليها إيهود. أعطتهم (عماتها) عند المستعمرة اللي جوا، اي وقت يحطوا هالحاجز ويسكروا عليها...".

فضلاً عن ذلك، أفاد بعض الرجال من عدم وجود سلطة تنفّذ القانون في مناطق (ج)؛ بمنح الأخوات الأراضي التي يضع البدو أيديهم عليها ويقومون فيها دون وجه حقّ، ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ الرجال يفعلون ذلك، في ظلّ معرفتهم

المسبقة بصعوبة إخراج البدو، الذين يشكّلون خطراً كبيراً، على كلّ من يحاول استعادة أرضه منهم؛ لغياب أيّة قوّة تنفيذيّة، تفرض أحكام المحاكم الفلسطينيّة على مثل تلك الأراضي الواقعة في مناطق (ج)، من جهة، والحاجة المستمرّة إلى التّسيق مع الإدارة المدنيّة؛ لتنفيذ قرارات المحاكم، من جهة أخرى. ويؤدي حصول بعض النساء على حقوقهن الإريثية الشرعية في أراض يقيم عليها البدو إلى عدم قيام أزواجهن وأبنائهن بمحاولة استردادها من البدو، حيث تشعر المرأة أنها قد تؤذيهم في حال طالبتهم بالدفاع عن الأرض من البدو، وبالتالي فإنها تتنازل عن استخدام هذه الأرض، والتي هي بالأساس حصتها الإريثية، ولا تستفيد منها. "الواحد لا سمح الله، بدو هدول...كاسرين. والله كل الأرض ما بتسوى ابنك ينجرح... زوجي وأولادي بقولوا احنا هاي الأرض الك واحنا نعاقب في البدو ومش النا وحصتنا قليلة...لا عمري شففتها ولا بعرف وين هي وأولادي بخليهمش يروحوا عليها...بركة عالبودي" (عفاف، 55 عاماً).

وكما كانت التحديات الناجمة عن الاحتلال الإسرائيليّ تمثل تحدياً كبيراً للنساء اللواتي يرغبن في المطالبة بحقوقهنّ الإريثية في جبع، نتيجة لندرة الأرض، وارتفاع قيمتها، فقد أنشأ الاحتلال ذات التحديات في البيرة. لكن بينما تركزت الآثار الناجمة عن الإجراءات الإسرائيلية في النقل من مساحات الأراضي القابلة للاستخدام في جبع، الأمر الذي كان أساسياً في مواقف الرجال من الميراث، كان الأمر الجوهرية في مواقف الرجال من الميراث في البيرة يتركز في تسليع الأراضي وارتفاع قيمتها السوقية.

فقد اجتمعت الإجراءات الإسرائيلية من مصادرة الأراضي، وتحديد قابليّتها للاستخدام والبناء عليها، وتصنيف (55.2%) من المساحة الإجمالية للمدينة على أنها منطقة "ج"، مع التغييرات التي أُنشئت على مدينة البيرة عقب اتفاقيات أوسلو، وإنشاء السلطة الفلسطينية، وتحوّلها إلى مدينة مركزية في الضفة الغربية، وحاجة مؤسسات القطاع العام والخاص والأهلي إلى مقرّات، مما أدّى إلى ارتفاع أسعار الأراضي واندفاع الرأسمال الخاصّ في الاستثمار في البناء بشكل كبير في مدينة البيرة، وبالتالي نشأت تحديات كبيرة على التوسّع العمرانيّ بالإضافة إلى ندرة الأرض وارتفاع قيمتها.

وبالتالي، فقد أدت هذه الإجراءات إلى وجود ضغط كبير على الأراضي في البيرة، ليس فقط من أجل النّموّ الطّبيعيّ للمجتمع، بل لكي تستوعب المدينة الأعداد الكبيرة من المستثمرين والمهاجرين داخليا إليها، مما دفع الرجال إلى التمسك بالأراضي، عبر الاستفادة من تقسيمات الأراضي والتخلص من عبء الميراث بالطريقة التي عمل بها الرجال في جبع، وذلك

بمنح النساء حقوقهن الإرثية في المناطق المصنفة "ج" والتي تقل قيمتها بشكل كبير عن المناطق المصنفة "أ" و "ب"، والتحلل من التزامهم بمنح الأخوات حقوقهن الإرثية في أرض لم تعد منتجة بالنسبة لهم، فيما يحتفظون هم بالأراضي الأكثر إنتاجاً والأعلى ثمناً. وبالتالي انحراف التّقسيم الرّضائي عن مصلحة النّساء، وبخاصّة ممّن كنّ يحصلن على حقوقهنّ الإرثية في المناطق المصنّفة (ج)، التي تقلّ قيمتها بصورة كبيرة عن نظيرتها المصنّفة (أ)، و(ب)، وهذا ما شهدته جبع؛ إذ حاول بعض الرّجال الاستفادة من تأثير الاحتلال، وإجراءاته على الأراضي وتقسيماتها؛ ليتحلّلوا من التزامهم؛ بمنح الأخوات حقوقهنّ الإرثية في أرض لم تعد منتجة في نظرهم، بينما يحتفظون هم بالأراضي الأكثر إنتاجاً، والأعلى ثمناً، وهذا ما بيّنه سرد حسنيّة، التي روت سلوك إخوتها معها، ومحاولتهم منحها حقّها في الأراضي الواقعة في منطقة (ج)، التي يطلقون عليها (المحظور)؛ لصعوبة البناء عليها والاستفادة منها، بدلاً من منحها حصّة في بيت والدها، أو إعطائها قيمة حصّتها نقداً، وبخاصّة أنّ قيمة مثل هذه الأراضي أقلّ من نظيرتها الواقعة داخل المخطّط الهيكليّ للقرية أو المدينة: "قدّروا حصّة الولد بـ 700 ألف دولار، وبدّهم يعطوها 65 ألف، بطلع لها 350 ألف، يعني مش نسبة، ولهلاً بقولوا: ما عندهم كاش، بحكوا لها: بنعطيك في المحظور، ومش رح يعرفوا يحلّوا؛ لأنّهم مش صافطين يعطوا أختهم" (حسنيّة، 75 عاماً).

خلاصة الفصل

يتبيّن ممّا سبق، حصول تحولات في بنية الأسرة، ونشوء مزيد من الأسر النووية الفردية، إلى جانب النّمّو في التّعليم العالي للمرأة، والانخراط في العمل المدفوع، وظهور ذلك كلّه في جبع، بعد البيرة بكثير. فقد أوضح السّياق التّاريخيّ في فلسطين، التّطوّر التّاريخيّ للمجتمع الفلسطينيّ وأسرّه، بعامة، وفي جبع والبيرة، على وجه الخصوص، وعقد موازنة بينهما؛ فقد كانت قرية جبع في معظم تاريخها، مجتمعاً زراعياً صغيراً إلى حدّ ما؛ إذ تمتلك مساحات شاسعة من الأراضي، ويسكنها عدد قليل نسبياً من السكّان، الّذين تأثّروا بالإجراءات الإسرائيليّة، وما أحدثته من تغييرات في اقتصاد القرية، تمثّلت في تهميش الزراعة، وشيوع العمل المأجور داخل الخطّ الأخضر والمستوطنات، منذ سبعينيّات القرن الماضي، وحتى الألفيّة الثّانية.

وتبدو هذه العوامل ذات أثر بالغ على بنية الأسرة الفلسطينية، بصورة عامة؛ إذ تفسخت العائلة الممتدة في الضفة الغربية، ولكن، وعلى الرغم من ذلك، فإنه لا يمكن الادعاء بظهور العائلة النووية في جبع بوصفها بديلاً؛ فجمع مجتمع أبوي هرمي، يسود فيه زواج الأقارب، وتقوم ترتيبات السكن بين العائلات فيه -إلى حد كبير- على ترتيبات القرابة، ولعل أهم ما يميز جبع، أن الحياة الاجتماعية والاقتصادية فيها، كانتا بمنأى عن التأثير بذلك التغيير الطارئ في طبيعة عمل أبناء القرية، كما حدث في أماكن أخرى في فلسطين؛ إذ لم تحدث تحولات في البنى التقليدية والعلاقات بالكامل، ولم يقل حجم العائلة، ولم تنخفض نسبة الخصوبة، كما لم تتحسن مكانة المرأة، واستمر الزواج المبكر، وعدم التحاق الفتيان والفتيات بالتعليم، حتى بداية الانتفاضة الثانية.

ولكن، وبحلول الألفية الثانية، تغيرت هذه السمات الرئيسية لقرية جبع، بصورة كبيرة؛ إذ انبثقت التغييرات من بنية الأسرة، وأدوار النوع الاجتماعي، والعلاقات داخل الأسرة؛ فقد أدت الإغلاقات المستمرة لسوق العمل الإسرائيلي، إلى ارتفاع نسبة التعليم فيها، وانطلاق بعض النساء نحو المشاركة في سوق العمل، فضلاً عن ارتفاع سن الزواج، وتغيير أنماط الإنفاق، والأولويات داخل الأسرة؛ ولعل هذه التحولات تفسر ما تعرض له النظام الأبوي من تغيرات أساسية؛ فقد أصبحت العلاقة بين كل من الزوج، والزوجة، والأب، والأولاد، أكثر ديمقراطية، ونخلى الأب عن السيطرة على العائلة؛ ليتشارك فيها مع أفراد العائلة، إلى جانب التوجه نحو العائلة النووية، وما ينطوي عليه من زيادة ارتباط بين الزوجين، من جهة، وضعف علاقتهما الاجتماعية والاقتصادية القائمة على الأقارب، من جهة أخرى (Giacaman & Johnson 2002; Moors 1995).

وتؤكد الإحصاءات، أن تعداد المجتمع في جبع، قد تضاعف على مر السنين، وازداد زيادة طبيعية، جنباً إلى جنب استيلاء إسرائيل على الأراضي الخصبة، التي كانت تستخدم للزراعة، والمناطق البرية، التي كانت تستخدم لتربية المواشي، كما تأثرت جبع -كغيرها من القرى الأخرى في حقة ما بعد أوسلو- بتصنيف 95% من أراضيها في إطار الأراضي المصنفة (ج)، التي تخضع للسيطرة الإسرائيلية الكاملة؛ ما يعني أن مركز القرية، الذي تقام فيه المباني في المنطقة المصنفة (ب)، يخضع للسيطرة المدنية للسلطة الوطنية الفلسطينية، يشكل 5% فقط من إجمالي المساحة.

ولم تتوقف الممارسات الإسرائيلية عند هذا الحد، بل أخذت تعمل على مصادرة أجزاء كبيرة من أراضي قرية جبع؛ لإقامة المستوطنات الإسرائيلية، والطرق الالتفافية؛ ومن ثم قطعها تماماً والحيلولة دون الوصول إلى مدينة القدس؛ ما أدى إلى تضائل مساحات الأراضي المتاحة للسكان، وانحصارها في الأراضي الخاضعة للسيطرة المدنية للسلطة الوطنية الفلسطينية،

التي يمكن الاستفادة منها بالبناء والتعمير، مما هو محدد في مركز القرية، وفي إطار المخطط الهيكلي، في المنطقة المصنفة (ب)، التي تعدّ المنطقة الوحيدة الآمنة لإقامة المباني.

وهكذا، فقد أصبحت الأرض، وفقّ هذا التصنيف، مورداً نادراً أكثر فأكثر؛ ما أدى إلى التمسك بها والمحافظة عليها، من جهة، وعدم الإقبال على بيعها أو حتّى التفكير فيه؛ ما يفسّر الضّغط الواقع على هذه الأراضي، وبخاصّة عند الحديث عن ميراث المرأة في القرية؛ كيف لا، وهي الجزء الآمن الوحيد، الذي سيكون في الواقع، أصلاً آمناً للبناء فيه، أو بيعه بسعر السوق؟!!

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّه على الرّغم من الإهمال النسبيّ للمجتمع الحضريّ في فلسطين، في أدبيّات العلوم الاجتماعية، إلّا أنّ الحقائق المتوافرة، تشير إلى أنّ مدينة البيرة، قد كانت تاريخياً بلدةً زراعيةً صغيرة، هاجر منها أبناؤها مبكراً إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ولكن، شكّل إنشاء السّلطة الفلسطينيّة معلماً مفصلياً في اقتصادها، ونقطة تحوّل أخرى، في رحلتها من قرية صغيرة، إلى مدينة مركزية في الضّفة الغربيّة؛ بعد أن أصبح الاقتصاد فيها يعتمد على قطاعات اقتصادية عديدة، أهمّها التّجارة، والخدمات في القطاعين: الحكوميّ، والخاصّ.

فقد كانت البيرة تاريخياً، مجتمعاً ريفياً تقليدياً، ذا أغلبية مسلمة، ولكن، باتت فيما بعد مجتمعاً متعدّداً؛ نتيجة الاختلاط السكّانيّ الاجتماعيّ الثقافيّ النّاجم عن عوامل الجذب للمدينة، وبخاصّة عقب إنشاء السّلطة الفلسطينيّة؛ ولعلّ هذا التّغيير هو السّبب فيما شهدته الأسر الفلسطينيّة في البيرة، من تحولات في ديناميات الأسرة، وترتيبات الإقامة، وأدوار الجنسين، وأنماط الزّواج، وضعف الأبعاد الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة لشبكات الأقارب.

وبحلول الألفية الثانية، ظهرت تحولات في أنماط المعيشة والاستهلاك الأسريّ؛ إذ أدت التّأثيرات العالميّة الحديثة عقب اتّفاق أوسلو، (كزيادة النّزعة الفرديّة والديمقراطيّة داخل الأسرة، وتحوّل الأدوار التاريخيّة والتقليديّة من الأب والأم، وتغيّرات الأنماط التي تحكم العلاقات بين الآباء والأبناء)، إلى تغيير بنية الأسرة شكلاً ومضموناً، وانعكاس تلك التّغييرات - بوضوح- في التّغيّرات السكّانيّة الملحوظة في المجتمع، من مثل انخفاض متوسط حجم الأسرة، وزيادة المشاركة النسائيّة في قوّة العمل، والاتّجاه المتزايد نحو ارتفاع سنّ الزّواج، وارتفاع معدّلات الطّلاق، وتغيير أنماط الإنفاق، وتغيير الأولويّات داخل الأسرة ومجالات الحياة الأخرى. (Johnson & Jad 2018)

ففي الوقت الحاضر، تتمتع البيرة بمركز سياسي مرموق، يجعلها واحدة من أهم المدن الفلسطينية؛ إذ تتركز فيها مقرات السلطة الوطنية الفلسطينية، ومعظم مكاتبها، ووزاراتها؛ ما جعلها تشهد نهضة حضارية ومعمارية كبيرة، وبخاصة في ظلّ ظهور عوامل الجذب العديدة إلى المدينة؛ ما يفسر ارتفاع أسعار الأراضي فيها، وعدم التزام الإخوة بتقسيم الميراث رضائياً، ومنح الأخوات ولو جزءاً من حقوقهنّ الإرثية من ناحية، ومطالبة الأخوات بهذه الحقوق، من ناحية أخرى؛ رداً على إهمال إخوتهم المخطوطة القرابية التقليدية، وعدم التزامهم بها.

الفصل الخامس: التغيير في علاقات الارتباط الأبوي

Chapter 5: Change in Relationships of Patriarchal Connectivity

مقدمة

يجادل هذا الفصل بوجود مجموعة من عوامل الجذب لمخطوطة القرابة التقليدية، التي تؤدي إلى طاعتها، وتتمثل هذه العوامل في مدى التزام الإخوة بما أطلق عليه (العقد العاطفي)، وبخاصة أن كسر الإخوة هذا العقد، وعدم انسجام توقعات الأخوات من المخطوطة التقليدية مع ممارساتهن، يمنح النساء الحرية للتخلي عن مخطوطة القرابة التقليدية وممارستها، وازدياد موقف النساء صلابة، في حال اجتماع (كسر العقد العاطفي) مع تسليع الأراضي، وسوء الوضع المادي لهن.

وفي ضوء الاستماع إلى روايات النساء حول الميراث، يرسم هذا الفصل التغييرات في الأعراف والممارسات بين الجنسين، والعلاقات أو المخطوطة القرابية بين الأخ والأخت؛ بتوضيح توقعات النساء الأدوار المعيارية لكل من الأخ والأخت، في السياق الفلسطيني في إطار مخطوطة القرابة التقليدية، ومن ثم بيان ممارسات النساء مع هذه المخطوطة، والربط بين توقعات النساء وممارساتهن والنهج الذي انتهجته المرأة تجاه حقوقها الإرتبية، من حيث المطالبة، أو التنازل، أو القبول بأقل من حقوقهن الشرعية، فضلاً عن ذلك، فإن هذا الفصل يعرض الأدوار المعيارية التي رسمتها النساء المشاركات لشبكات القرابة، والممارسات الفعلية للنساء مع تلك الشبكات، والتغيرات الطارئة على هذه الأدوار والعلاقات.

والأمر اللافت للانتباه، أن تحليل مقابلات النساء المشاركات، يبين أن المخطوطة القرابية التقليدية، تتضمن الأدوار والالتزامات، التي تقع على عاتق الإخوة داخل الأسرة، بما فيها علاقتهم بالمرأة نفسها، وأخواتها، وعلاقتهم بالأمهات؛ إذ يكون الإخوة وفق هذه المخطوطة التقليدية داعمين مادياً واجتماعياً وعاطفياً لهن؛ فهم السند، ومصدر الحماية، والمدافعون عنهن، والتناصر لهن، والمانحون الشعور بالأمان لهن، والرافعون الظلم عنهن، حتى لو كان من الأزواج، كيف لا، وهن الأخوات

اللواتي أوجبت الشريعة الإسلامية وصلهن؟! وفي الوقت الذي يصبح فيه الزوج -بعد زواج المرأة- هو المعيل، يبقى دور الإخوة المعنوي والعاطفي تجاه الأخت قائماً بعد زواجها، فضلاً عما ينبغي عليهم من احترام الأخت، وإكرامها، والإحسان إليها، وصلتها، وإهدائها، ومشاركتها في مناسباتها، وفي المقابل، فإن هذه المخطوطة التقليدية، تتضمن التزام النساء بالتنازل عن الميراث، أو القبول بأقل من حصصهن الشرعية.

وهكذا، فإن تحليل نتائج المقابلات التي عُقدت مع النساء المشاركات، يقسمهن انطلاقاً من العلاقة بين موافهن تجاه مخطوطة القربة التقليدية، من حيث التزامات الإخوة والأخوات، وأتجاهاتهن، وسلوكهن تجاه حقوقهن في الميراث، في إطار المخطوطة التقليدية، إلى ثلاث مجموعات: المدافعات عن التقاليد، والتأثرات عليها، والمتناقضات.

أما المجموعة الأولى؛ فتتكون من النساء اللواتي دافعن عن المخطوطة التقليدية، فيما يتصل بالميراث قولاً وفعلاً على حد سواء، كما دافعن عن التزامات الإخوة والأخوات التقليدية، مع التزام هذه المجموعة (بالفعل) بمخطوطة القربة المعيارية فيما يتصل بالميراث، بالتنازل عن حقوقهن الإرثية في جعب، أو القبول بأقل من حصصهن الشرعية وفق المخطوطة التقليدية في البيرة، وقد أطلقت على هذه المجموعة (النساء المدافعات عن التقاليد).

وأما ثاني المجموعات؛ فهي ما أطلقت عليه (مجموعة التأثرات على التقاليد)، التي تمثل النساء اللواتي تحدين المخطوطة القربية المعيارية مباشرة قولاً وفعلاً، دون مساندة المخطوطة التقليدية في التزامات الإخوة والأخوات التقليدية، أو الامتنال للعادات المتصلة بقبول أقل من حصصهن الإرثية الشرعية.

وفيما يتصل بالمجموعة الثالثة؛ فإنها تشتمل على النساء اللواتي أظهرن تناقضاً واضحاً بين أقوالهن وأفعالهن؛ إذ كانت موافهن متأرجحة بين القطبين الرئيسيين: التقليديات، والتأثرات، ففي الوقت الذي دافعت فيه هؤلاء النساء عن المخطوطة التقليدية، فيما يتصل بالتزامات الإخوة والأخوات، نجد أنهن قد طالبن بحقوقهن الإرثية، أو طالبن بحصص أكثر، في حالات أخرى، بينما لم تدافع هذه النساء، في بعض المواقف، عن المخطوطة التقليدية، فيما يتصل بالتزامات الإخوة والأخوات، إلا أنهن قد التزمن بمعاييرها من حيث الميراث، وتنازلن أو قبلن بحصص أقل من نصيبهن الشرعي؛ ما كشف التناقض الواضح بين أقوالهن وأفعالهن تجاه المخطوطة التقليدية.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ التوقّعات المعيارية -في المجموعات الثلاثة- لدعم الإخوة في إطار المخطوطة التقليديّة، تجاه تجربة المرأة الفعلية في الحياة، قد كانت عاملاً مهماً في تحديد ما إذا كانت المرأة ستتحدّى أو تطيع عادات الميراث؛ فقد عبّرت غالبية (المدافعات عن التقاليد) عن الانسجام بين ما توقّعهن من الإخوة، وما حصلن عليه منهم، كيف لا، ولم يكن هناك فجوة بين النظريّة والواقع في وفاء الإخوة بالتزاماتهم تجاه الأخوات!؟

بينما كانت الفجوة أكثر وضوحاً لدى (الثائرات على التقاليد)؛ في ظلّ الفرق بين ما كان متوقّعاً من الإخوة، وما فعلوه في الواقع لدعمهنّ على مدى دورة الحياة؛ إذ كان فشل الإخوة فيه جزءاً أساسياً من سردهنّ لأسباب تحدّيهن العادات المتّصلة بالميراث.

أمّا (المتناقضات)؛ فقد كانت العلاقة أكثر تعقيداً، كيف لا، وقد أدّت التزامات المرأة -في بعض الأحيان- التي تمنح الأولوية للزوج بدلاً من الإخوة، إلى كسر العادات المتّصلة بالميراث، على الرّغم من وجود علاقة داعمة مع الإخوة؟! وفي حالات أخرى، عبّرت النّساء صراحةً عن فشل الإخوة في الوفاء بالتزاماتهم، في ظلّ استمرار النّساء في الامتثال للمخطوطة المعيارية من حيث الميراث، في حين تعكس بعض الحالات في هذه المجموعة علاقات القوّة؛ إذ أرادت بعض النّساء الحصول على حقوقهنّ مثل (الثائرات)، ولكن، لم يكن لديهنّ ما يكفي من الدّعم، من أجل المطالبة بحقوقهنّ الإرثية، أو أنّ أزواجهنّ قد أجبروهنّ على المطالبة بالميراث، في بعض الحالات، دون أن يتمتّعن بأدنى قوّة للمعارضة.

(المدافعات عن التقاليد)

ديانا

ديانا من جبع (32 عاماً)، حصلت على شهادة الدبّوم، وعملت في مؤسسات السّلطة الفلسطينيّة، (على الرّغم من أنّ رئيس المجلس القرويّ السّابق، كان قد أشار إلى عمل اثنتين فقط من القرية في مؤسسات السّلطة)، إلّا أنّها قد اختارت أن

تتوقّف عن العمل؛ بسبب وفاة شقيقها، الذي تلاه مرض والدتها، التي كانت بحاجة إلى مرافقتها في العلاج داخل المستشفى: "اشتغلت سنة، بس فترتها توفّي أخوي".

وقد تزوّجت ديانا عام 2007م، من شابّ من القرية، وأقامت معه، ولا تزال، في منزل مستقلّ مجاور لمنزل أسرته، وأنجبت ولدين، وتصف علاقتها مع زوجها بالجيّدة: "زوجي بحبني، علاقتنا منيحة"، أمّا وضع أسرتها المعيشية؛ فهو متوسطّ على حدّ تعبيرها: "الوضع المادّي بظلّ خانقني، أنا بحبّ يضلّ معي مصاري، لمّا يقلّوا المصاري معي، بنخنق، وبنجن"، بينما يتمنّع أهلها بوضع مادّي جيّد.

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ ديانا لا تتحدّث عن توقّعاتها من المخطوطة التقلّيدية بصورة مباشرة، غير أنّ هذه التوقّعات بشأن سؤال أخوالها عن صحّة والدتها، وخيبة أملها من عدم قيامهم بذلك، تفصح عن بعضٍ منها، التي تتمثّل باهتمام الإخوة بالأخوات، والسؤال عنهنّ، وبخاصّة في حالات المرض: "أمّي، كلّ وين ووين ليسألوا عنها، أختها من أبوها في أمريكا، قعدت أمّي تغسل كلى، ما كلفتش خاطرها تسأل عنها، بلاش أختي، لو وحدة بعرفها بسأل عنها".

وفي الجهة المقابلة، تسهب ديانا في سرد تجربتها مع إخوتها وأسرته، التي تتماثل مع المخطوطة القرابية المعيارية، من حيث الدّعم المادّي، والعاطفيّ، والاجتماعيّ؛ إذ تسرد كيفيةّ قضائها معظم وقتها في منزل والدها: "أنا معظم حياتي في دار أهلي، من ما تزوّجت ما قعدتش في داري، باكل وبشرب هان"، كما أنّها تعدّد مساعدات والدها لها في الحصول على ترخيص لبناء منزل خاصّ بها وبزوجها: "محلّ ما جرفنا، الحكم المحليّ قال بييجي فيها شارع... راح أبوي وحلّ المشكلة"، فضلاً عن قيامه بشراء الحجارة اللازمة لبناء المنزل على نفقته الخاصة: "أبوي جابلي كلّ حجر داري".

ولا تكفي ديانا بالسرد عن والدها، ودعمه المتواصل لها، بل تروي أحداثاً عن دعم إخوتها المادّي: "بليس من إخوتي وأختي، حتّى مش مكلفة لبس، في نسوان قبضة زوجهم عاللبس، أولادي عمري ما اشترينلهم، ببعتولهم إخوتي"، وتقول عن إخوتها: "إجوا قبل فترة زبّوني: مصاري، أواعي، عطور، وكلّه ماركات"، وليس هذا فحسب، بل تؤكّد ديانا الدّعم المعنويّ، الذي يقدّمه إخوتها لها؛ فهم قريبون منها، وهي لا تشعر بالحرّج من أن تطلب منهم ما تريد: "لو بميل عليهم... لو بدّي أطلب منهم إشي بلاقيهم"، "إخوتي مستحيل يحرموني من إشي، بميل عليهم عادي، بدون ما أطلب".

وعلى الرّغم من أنّ والد ديانا لا يزال على قيد الحياة، إلا أنّها ترفض، بصورة قاطعة، فكرة المطالبة بالميراث، انطلاقاً من موقفها النّابع من التزام أسرة الولادة تجاهها بالمخطوطة المعياريّة، كما يتبيّن من سردها؛ إذ قدّمت لها أسرتها كلّ دعم مادّيّ وعاطفيّ: "أهليّ مناح وحنونين، مش مقصرين معي، بدّيش إشي، خلص كلّ واحد بياخذ نصيبه"، "أنا أخويّ منيح معي، علّمني، وتعب عشاني، وبيجرّ فيّ، أنا، أجي آخذ منه إشي تافه؟!".

ولعلّ ديانا تتطلق في رفضها فكرة المطالبة بالميراث، من حبّها لإخوتها: "خلّيم يتبجحوا...أخوك، ما بقصرّ فيك، والله شوفة أخوك يعبر عليك بتسوى كلّ المال اللّي الله خلقه، والله روحي بعطيها لإخوتي"، ولا تكتفي ديانا بهذا الحبّ، دافعاً لرفضها، بل إنّها تعدّ أبناء إخوتها أحقّ من أبنائها في الميراث، "أولاد أخويّ أبدى من أولادي"، كما أنّها تؤكد أهميّة احتفاظ الإخوة بالمال والميراث: "أنا بصراحة، لو كلّ مال الدّنيا مع إخوتي بزعلش، إخوتي مناح"، وبخاصّة في ظلّ ما يقدّمونه من دعم مادّيّ واجتماعيّ لها ولأسرتها: "عيب عليّ، بتكلفه (حجارة البيت) 50-60 ألف شيكل، وأنا أجي آخذ أرض كمان!! مش منطوق"، فضلاً عن ذلك، فإنّها ترى قيمة التّركات في القرية قليلة؛ ما يجعل الاحتفاظ بعلاقة جيّدة مع الإخوة أهمّ من الأموال، بل إنّها أكثر أهميّة من علاقتها بأبنائها: "أنا أخسرهم عشان إشي تافه؟! وعشان مين؟! أنا بالنّسبة إليّ إخوتي أهمّ من أولادي".

وهكذا، فإنّ ديانا تستبطن عدم أحقيّتها بالميراث من والدها، مستسلمة للعادة غير المعلنة في القرية، اللّي تتمثّل في تنازل النّساء عن حقوقهنّ الإرثيّة (الدوكسا)، ولا تتقبّل إمكانيّة مخالفة هذه العادة، كيف لا، وهي ترى عدم أحقيّة النّساء بصورة عامّة في الميراث، وبخاصّة في حالة توافق الإخوة مع المخطوطة القرابيّة، وتوفيرهم كلّ ما يلزم الأخوات من دعم مادّيّ وعاطفيّ؟! وهذا ما يظهر في سردها: "مثل عفاف، والله إنّه عيب...هي قالتلك إنهم علّموا بناتها، بتعرفي فدّيش تعليم البنات بكأف؟"، "أولاد أخوها كثير مناح، أخوها كثير منيح، لو أنا ما باخذ بالمرّة".

وتتجاوز ديانا الحديث؛ لنعدّ مطالبة المرأة بحقوقها الإرثيّة فساداً وإجراماً ناشئاً عن الطّمع؛ إذ تسرد عن إحدى النّساء، ممّن طالبت بحقوقها الإرثيّة في القرية: "يمكن بسبب أخواتها صار الفساد، ولّا هي كثير منيحة... مسمية حالها عندها دين، مجرمة، كلّها بدّها إيّاه، بتقول ليش يتبجحن النّساوين، إحنا أولى".

وبكلمات أخرى، فإنَّ ديانا تمثِّل واحدة من مجموعة (المدافعات عن التَّقالييد)، اللّواتي يجسِّدن المخطوطة التَّقليديَّة، ويدعمنها بقوَّة، ويدافعن عنها بالأقوال والأفعال، مع الالتزام بالمخطوطة التَّقليديَّة القائمة على الارتباط الأبويّ، التي تتنازل للنِّساء، بموجبها، عن حقوقهنَّ الإريثيَّة، و/أو يقبلن بأقلِّ من حصصهنَّ الشَّرعيَّة؛ نتيجة لما نشأن عليه من التَّأكيد على الارتباط بالإخوة، وذوبان الحدود معهم، والاتِّساق مع ما يتوقَّعون ويحتاجونه، مقابل تقديمهم الدِّعم المادِّي والاجتماعيِّ، والأمان، للأخوات، ولعلَّ المحتوى العاطفيِّ لمثل هذه العلاقات بين الإخوة والأخوات، هو ما يفسِّر امتلاك الإخوة الأراضي، أكثر من الأخوات، في إطار هذه المجموعة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنَّ مجموعة (المدافعات عن التَّقالييد)، تتكوَّن من عشر نساء، ستّ منهنَّ من البيرة، وأربع من قرية جبع، ومعظمهنَّ متزوِّجات أو أرامل، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ النِّساء الكبيرات في السنَّ لا يعملن، فيما عدا اثنتين عملتا في مهن تعليميَّة، واثنتين أخريين عملتا في مهن الطَّبقة العاملة، وأنَّ ثلاثاً من هذه المجموعة، كنَّ دون سنِّ 45 عاماً، وأنَّ اثنتين لم تنزوِّجا من قبل، وأنَّ النِّساء الأربعة من البيرة قد كنَّ بلا أطفال.

جدول 2 : خصائص المدافعات عن التَّقالييد

الاسم	العمر	مكان الإقامة	العمل	الحالة الزَّوجيَّة	الأبناء	تاريخ المقابلة
1. سهاد	57	جبع	معلِّمة	متزوِّجة	يوجد أبناء	2019/5/1
2. ديانا	32	جبع	موظِّفة	متزوِّجة	يوجد أبناء	2019/5/27
3. زهيَّة	26	جبع	لا تعمل	متزوِّجة	يوجد أبناء	2020/3/3
4. ضحي	59	جبع	تعمل بالخياطة	أرملة	يوجد أبناء	2020/3/3

2019/6/29	لا يوجد أبناء	أرملة	تعمل بالخياطة	البيرة	65	5. يسرى
2019/6/26	لا يوجد أبناء	متزوجة	تعمل	البيرة	50	6. روان
2019/8/6	يوجد أبناء	متزوجة	تعمل	البيرة	45	7. ولاء
2019/8/6	لا يوجد أبناء	غير متزوجة	تعمل	البيرة	49	8. سناء
2019/8/6	يوجد أبناء	متزوجة	لا تعمل	البيرة	80	9. فتحية
2019/8/18	لا يوجد أبناء	غير متزوجة	معلمة متقاعدة	البيرة	73	10. أسمهان

تشتمل هذه المجموعة على ثلاث فئات من النساء: أما الأولى منها؛ فتمثل النساء اللواتي اتسمت أوضاعهن المادية بالضعف، غير أن تطابق توقعات هذه الفئة وممارساتها مع المخطوطة المعيارية، وحصولها على الدعم المادي في المقام الأول، إلى جانب الدعم الاجتماعي والعاطفي من الإخوة؛ قد أدى إلى عدم مطالبتها بحقوقها الإرثية، بل، واستنكارها مطالبة أية امرأة أخرى في القرية، بحقوقها الإرثية، وعدم تقبلها ذلك؛ ما جعل هذه الفئة تدافع عن (الدوكسا) في مجال نقل الملكية، وتسوق المبررات والتفسيرات لتنازل النساء عن الميراث، والإيحاء بأنه النصر السليم، بما في ذلك الادعاء بقلّة قيمة التركات، و تحريم المطالبة بالميراث في الوقت نفسه، والرّغم بتنازل النساء عنه بالتراضي، ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ نساء هذه الفئة جميعاً قد كنّ من قرية جبع.

وأما الفئة الثانية؛ فهي فئة النساء اللواتي لم ينجبن، ومن ثمّ فإنّهنّ ينظرن إلى تحدّي المخطوطة المعيارية انطلاقاً من انعدام الجدوى لهنّ؛ إذ إنّهنّ يعلمن مسبقاً، أنّ حقوقهنّ كافة ستؤول لاحقاً للإخوة وأبنائهم (في حالة وفاة الأزواج قبلهنّ)، وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وبخاصّة أنّ الأوضاع المادية لهذه الفئة، تمتاز بالجيدة جداً؛ ما يفسر حرص النساء فيها على

الالتزام بالمخطوطة القرابية المعيارية، من جهة، وعدم المطالبة بالحقوق الإرثية من الإخوة، أو القسمة معهم رضائياً، من جهة أخرى، غير أن اللافت في هذه الفئة، أنها قد خاضت نزاعاً مع أهل الزوج عند الترمّل، أو مع الأعمام بعد وفاة الأب؛ للمطالبة بحقوقهنّ الإرثية، على الرغم من علمهنّ بمآلها في النهاية إلى الإخوة وأبنائهم، ومما تجدر الإشارة إليه، أن نساء هذه الفئة جميعهنّ قد كنّ من مدينة البيرة.

وإضافة إلى هاتين الفئتين، فقد وجدت الفئة الثالثة، التي تشتمل على نساء من مدينة البيرة، ممّن امتثلن لقواعد المخطوطة التقليدية والعادة غير المعلنة فيها، وقبلن بتقسيم الميراث رضائياً، ومن ثمّ لم يحصلن على حقوقهنّ الشرعية كافة: "في سنّات كبار من أجيال أمي، قالوا لإخوتهم أعطونا 20 ألف دولار، وتنازلوا... كانوا بسوا، بس يمكن ما بسواو الثمن الحقيقي" (روان، 50 عاماً، دون أبناء).

وقد امتاز الوضع المادي لهذه الفئة بكونه متوسطاً إلى جيّد، وعلى الرغم من تسليع الأراضي وارتفاع قيمة التراكات، إلا أن حصول نساء هذه الفئة على دعم الإخوة وحمايتهم الاجتماعية والعاطفية، إلى جانب إدراكهنّ العادة غير المعلنة في البيرة، فضلاً عن واجب القرابة، الذي يفترض بهنّ القيام به من أجل الإخوة، الذي يتمثل في قبول القسمة الرضائية، وإن لم يحصلن بموجبها على حقوقهنّ الشرعية كافة، قد أدّى إلى اختيار نساء هذه الفئة بالالتزام بالمخطوطة القرابية الأبوية، والقواعد، والتوقعات داخل سياقهنّ الثقافي، مقابل ما يحصلن عليه من الإخوة من دعم، وحماية اجتماعية، وعاطفية، ومادية.

أولاً: روايات المدافعات عن التقاليد حول الالتزامات المعيارية للإخوة والأخوات

من الأهمية بمكان معرفة توقعات النساء من المخطوطة التقليدية؛ لأنهنّ يتصرّفن وفق هذه التوقعات، وتعدّ النتيجة التي ينتظرنها من ذلك السلوك، الدافع الأكبر الذي يحفّزهنّ على اختيار سلوك دون آخر.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن نساء هذه المجموعة لم يذكرن توقعاتهنّ بصورة صريحة، غير أنه يمكن الاستدلال عليها من سردهنّ العام عن العلاقات بين الإخوة والأخوات، من جهة، ورواياتهنّ عن الآخرين، من جهة أخرى؛ إذ لم تنطلق توقعات

(المدافعات عن التقاليد) من نساء جبع من تجربتهن الشخصية، بل إنهن عيرن عما يتوقعن الحصول عليه وفق المخطوطة التقليدية، وتوقعاتهن للالتزامات المعيارية للإخوة والأخوات (عمل القرابة) في ظل المخطوطة القرابية، التي تماشت مع وصف جوزيف (Joseph 1996) لعلاقة الإخوة المعيارية في (الارتباط الأبوي) إلى حد كبير، إلا أنها كانت أكثر وضوحاً من حيث نقاش التوقعات المادية والعاطفية والأخلاقية للإخوة، وكذلك التزامات الأخوات؛ حين تحدثت النساء عن الدعم المادي والمعنوي والاجتماعي للإخوة.

ويبدو أن توقعات الدعم المادي وفق هذه المجموعة، قد تجلت في مساندة المرأة في حال حاجتها المادية أو وقوعها في مشاكل اقتصادية، بينما ظهرت توقعات الدعم الاجتماعي واضحة في (الوقوف مع الأخت)، بما في ذلك من مساندة ومساعدة وتوفير دعم.

ويتضح من سرد ضحى (59 عاماً، أرملة، جبع) فهمها العلاقة بين الإخوة والأخوات، المستند إلى الأحكام التي فرضتها الشريعة الإسلامية لتنظيم العلاقات الاجتماعية والروابط الأسرية؛ من تأكيد على حقوق الإخوة تجاه بعضهم بعضاً؛ كونهم من أقرب القرابات، وأولى الناس بالصلة بعد الآباء والأمهات؛ إذ تعد ضحى الإحسان والتلطف والتسامح بين الإخوة، ألواناً من الحقوق التي نصت عليها الشريعة الإسلامية، فضلاً عما للأخوات من حقوق على إخوانهن، تشمل على رعايتهن، وحمايتهن، وتوفير احتياجاتهن، وحفظ حقوقهن، كما في الإنفاق عليهن في فقرهن وثناء إخوانهن، وبخاصة إذا كانوا يرثونها في حالة وفاتها، (أي أنها لم تكن متزوجة، أو لم تنجب)، إضافة إلى حقوقهن على الإخوة في الدفاع عنهن، إذا تعرضن لظلم أزواجهن، إلى جانب وصلها، وحفظ حقها في الميراث؛ ما يجعل الأخ بمثابة الأب في حال وفاته أو عجزه (مشعل 2019م): "الإخوة يوقفوا مع أختهم، أي واحد عنده دين وكرامة ودم، بحس على شرفه يوقف مع أخته، إن احتاجت مصاري يوقف، إن احتاجت دعم، يوقف معها، هذا دين الإسلام".

وأما الدعم المعنوي، وفق سرد هذه المجموعة؛ فيتجلى في الحب والاحترام والاهتمام والحنان، والسؤال عن المرأة، وبخاصة في مرضها، وهو ما عبرت عنه ديانا أعلاه، وما تحدثت عنه سهاد (57 عاماً، متزوجة، جبع) في سردها عن قرب

الإخوة من الأخوات بصورة عامّة، وعدم الشعور بالحرج من الطلب منهم، والارتياح في بيوتهم: "بجوز تطلبي من أخوك أكثر من زوجك، وأكثر من ابنك، وبترتاحي عند أخوك أكثر من دار ابنك".

وفي مقابل هذه التوقّعات، التي رسمتها النساء (المدافعات عن التقاليد) لالتزامات الإخوة، فقد رسمن توقّعات أخرى لالتزامات الأخوات، تأسّست على المخطوطة القرآنيّة التقليديّة، من محافظة على العلاقة الجيدة مع الأخ، وتنازل عن الميراث؛ إذ قيّمت النساء في هذه المجموعة العلاقة مع الإخوة بأنّها أفضل من المال كلّهُ؛ ما جعل التزاماتهنّ المعيارية تتركّز في الحفاظ على العادة غير المعلنة في مجال نقل الملكيّة، ومن ثمّ التنازل عن الميراث، وهذا ما يتّضح من قصّة ديانا أعلاه: "أخوك، ما بقصر فيك، والله شوفة أخوك يعبر عليك بتسوى كلّ المال اللي الله خلقه".

ولعلّ هذه التوقّعات المتّصلة بالالتزامات المعيارية للأخوات، هي السبب في تحريم هذه المجموعة الميراث على نفسها، فضلاً عن عدم أحقيّة أخوات الأزواج في الحصول على أيّة حقوق إرثية، في الوقت ذاته، وهذا ما ذكرته سهاد (57 عاماً) في سردها: "العام لما جينا نبنّي باب الدكان محلّ الدكاكين، لازم الولايا كلهنّ يوقعن، بس عشان يسمحوا لنا نبنّي، بس صاروا أهل السلط... أولاد بنت حماي يقولوا "بي ورثة؟"، قتلهم بي ورثة، اللي إلكم خذوه، بس إحنا لا بدنا نبيع ولا نشترى، بدنا نبنّي محلّ؛ فما هي سهاد تتحدّث عن حاجة زوجها إلى توقيع باقي ورثة والده؛ للموافقة على البناء على القطعة، التي ورثها عنه، وما رافق ذلك من مطالبة أبناء أخت زوجها، المقيمة في السلط (أهل السلط) بحقوق والدتهم الإرثية، واستهجانها لمطالبتهم؛ انطلاقاً من عدم رغبة زوجها في بيع الأرض، وإنما البناء عليها.

ولم تكن سهاد لتتوقّف عند هذا الحدّ، بل إنّها اصطحبتني في مقابلة؛ لتسهيل مهمّتي في لقاء أمل، ولم يكن منها إلّا أن استنكرت حصول أمل وأبنائها على ميراث في أرض عائلتها الواقعة في قرية بيتين؛ (كونهم من قرية أخرى)؛ لا لشيء سوى أنّها تنظر إليهم بأنّه لا يحقّ لهم الحصول على أراض في قرية أهل أمل: "...آه... أنتو جبيّة ولا مش جبيّة!!!"

وهكذا، فإنّ سهاد (57 عاماً، متزوجة، جبع)، ترى أولويّة الإخوة على الأخوات في التراكات: "إخوتي أحقّ"، "أولادي مش أهمّ من إخوتي، هذا المال تعب فيه أبوي، وإخوتي إلهم حقّ فيه أكثر من أولادي"، وتبرّر سهاد تنازل المرأة عن حقوقها الإرثية لصالح الإخوة (حاجة الأهل)، وبخاصّة إذا ما كان الأهل في ضائقة ماليّة، وكان وضعها المادّي أفضل منهم: "أنا

برأيي إذا كان وضع أهلها وإخوتها بحاجة هم أكثر منها، إذا كان وضعهم مش منيح، إذا وضعها المادّي منيح ووضع زوجها منيح، لو تنازلت لإخوتها مش غلط؛ إذ ترى سهاد أن دورها هي زوجها يتمثل في العمل على تأمين أبنائهما: "زي ما هم أخذوا حقهم، هينا بنشتغل لأولادنا".

ويبّضح من موقف النساء (المدافعات عن التّقاليد) من جبع، أن المخطوطة التّقليديّة تعتمد بصورة أكبر على الشّعور بأنّ الإخوة قد أوفوا بالتزاماتهم، ومن ثمّ فإنّ عدم التزامهم بعمل القرابة، من دعم اجتماعي و/أو مادّي و/أو عاطفي للأخوات، والإخلال بهذه المخطوطة، يسمح بكسر المخطوطة التّقليديّة، والمطالبة بالميراث.

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّه على الرّغم من أنّ الوضع المادّي للنساء (المدافعات عن التّقاليد) من جبع، قد كان أقلّ من المتوسّط، إلّا أنّ توقّعاتهنّ بالحصول على الدّعم الاجتماعيّ والعاطفيّ، هي التي أدت إلى التزامهنّ بالمخطوطة القرابيّة التّقليديّة، مع منحهنّ الأولويّة في أعمال القرابة المتوقّعة من الإخوة لدعم الأخوات ذوات الوضع المادّي السيّء، على غيرها من توقّعات الدّعم الاجتماعيّ والعاطفيّ؛ ما جعلهنّ يدعمن النساء الفقيرات اللواتي طالبن بحقوقهنّ الإريثيّة: "الوحدة حسب حاجتها، إذا هي محتاجة تطالب"، وهو ما اتّفقت معه ضحى (59 عاماً، أرملة، جبع) "المفروض اللي عنده، وشايف في بركة وهول، بقدر يعطي أخته، لا هو عيب ولا حرام" (زهية، 26 عاماً، متزوجة، جبع)، وبكلمات أخرى، فإنّ المخطوطة القرابيّة تمتاز ببعض المرونة، والالتزام بها لا يتّصل بفكرة حصول النساء على الميراث، بقدر ما يتّصل بواجب الأخ في تقديم الدّعم المادّي لأخته، في حال كانت في وضع ماليّ سيّء، إلى جانب تقديم الدّعم الاجتماعيّ والعاطفيّ.

ويظهر الأمر نفسه في سرد ديانا (32 عاماً، متزوجة، جبع)؛ إذ عبّرت عن حرصها على حصول والدتها على حقوقها الإريثيّة؛ بسبب عدم حصول والدتها على الدّعم العاطفيّ والاجتماعيّ من إخوتها: "أنا بصراحة معني إنّه أمي تأخذ، بس أخوالي اللي من أبوها مش مناح... أمي، أبوها حرمهم كلّ شي، حرم الأولاد والبنات اللي من المرأة الأولى، أخوالي شروا أرض -أنا بحبش الظلم- بنى لأولاد الثّانية".

أمّا (المدافعات عن التّقاليد) من نساء البيرة، اللواتي قسمن الميراث رضائيّاً؛ فلم يتحدّثن عن توقّعاتهنّ من مخطوطة القرابة بصورة صريحة، غير أنّه يمكن الاستدلال على تلك التّوقّعات من المخطوطة التّقليديّة، من سردهنّ عن علاقات الإخوة

والأخوات بصورة عامّة، التي تتركز في الدّعم العاطفي والاجتماعي، وبخاصّة في ظلّ كون غالبية هذه الفئة من ذوات الوضع الماديّ المتوسّط إلى الجيّد؛ إذ تذكر سناء (49 عاماً، البيرة، غير متزوّجة) في معرض حديثها عن علاقة والدتها بإخوتها: "إحنا بنتذكّر في طفولتنا، مش كلّ الناس بكونوا ميّالين لأخوالهم أكثر من أعمامهم؟ أمّي وحيدة، إحنا ما إلنا خالات، وما إلنا إلّا عمّة واحدة وتوفّت، إحنا عمرنا ما حسينا إنّه أخوالي إحنا بنحبهم، أو إنّه أخوالي سند، حتّى في العيد، مش كلّ عيد يحكوا لها كلّ سنة وأنت سالمة، بتحكي في الزّمانات كانوا منح معها، بس على علمي من 25 سنة، في إلي خال ما بتصل على أمّي يحكيها كلّ سنة وأنت سالمة".

ولا تتفق يسرى، التي تنتمي إلى الفئة الثّالثة من هذه المجموعة (المدافعات عن التّقاليد) (65 عاماً، البيرة، دون أبناء) مع آراء المجموعة، فيما يتّصل بالتّوقّعات المعياريّة، على الرّغم من أنّها لم تتحدّث عن توفّعاتها الشّخصيّة؛ إذ يظهر سردها تلك التّوقّعات المعياريّة للعلاقات بين الإخوة والأخوات، التي تتضمّن الاهتمام بالمرأة، والسؤال عنها، وعن الأشخاص المهمين لديها، كزوجها وأبنائها، إضافة إلى تغيّر تلك العلاقات، وابتعاد ممارسات النّساء مع المخطوطة القرابيّة المعياريّة عن توفّعاتهنّ بعامة: "والإخوة بتمسكش فيهم، والإخوة بتمسكش فيهم، يعني، والأمّ والأب موجودين، بتظنّك في هيبنتك، وبتروحي وبتيجي عالدّار، بعد الأمّ والأب... الكلّ جيران"، وخير دليل على التّغيّرات في العلاقات بين الإخوة، ما ذكرته يسرى من قصّة صديقة لها: "والله إجت عندي أولّ مبارح ضيفة، إنّها حلفت يمين، إنّه زوجها صابته جلطة، ودنيا ودين، ما أحرزت من أخوها يجي يحكي له بروح الشّرّ عنك، إلّا يوم هالرمضان تيعزمني أجي وأحطّ هال 50 شيكل للسيّارة؛ لأوصل لعنده، واكل هالوجبة، وأروّح عال 12 في اللّيل، شوفي لحدّ وين الحياة". (وسنأتي على تجربة يسرى مع المخطوطة القرابيّة فيما يأتي).

وهكذا، فقد جاء الحديث عن توفّعات (المدافعات عن التّقاليد) في سياق حديثهنّ عن الآخرين في الغالب، واشتملت تلك التّوقّعات على تقديم الدّعم الماديّ، والمعنويّ، والاجتماعيّ، وإن كان تركيزهنّ على الجانب المعنويّ والعاطفيّ للعلاقة مع الإخوة بصورة أكبر.

وعلى الرّغم من أنّ الأصل في الشريعة الإسلاميّة، انقطاع العلاقة بين الوضع الماديّ للمرأة، وقيمة التّركات، وحصولها على حقوقها الإريثيّة، إلّا أنّ طبيعة وضعها الماديّ، من جهة، وقيمة التّركات، من جهة أخرى -منطقيّاً- تقومان

بدور مهمّ في المطالبة بالميراث؛ فكلّما ساء الوضع المادّي للمرأة و/أو ارتفعت قيمة التركة؛ فإنّ الالتزام بالمخطوطة القرآنيّة يصبح عبئاً على المرأة، يمكن أن يجعلها تستخدم استراتيجيات متنوّعة لمقاومة هذه المخطوطة، على أساس مصالحها أو منفعتها.

والأمر اللافت للانتباه، أنّ سرد توقّعات الفئة الأولى من مجموعة (المدافعات عن التّقاليد)، قد أظهر أنّ الوضع المادّي لهذه الفئة، لم يكن العامل المحدّد للالتزام بالمخطوطة القرآنيّة التّقليديّة؛ فعلى الرّغم من أنّ الحالة المادّيّة لهذه الفئة، قد كانت أقلّ من المتوسّط، إلّا أنّ هؤلاء النّساء قد امتثلن للعادة غير المعلنة في القرية، ولم يطالبن بحقوقهنّ الإرثيّة، بل كان تركيزهنّ على توقّعات الدّعم العاطفيّ والاجتماعيّ للإخوة أكبر من الدّعم المادّي، مع منحهنّ العذر لغيرهنّ من النّساء اللّواتي طالبن بميراثهنّ متحدّيات المخطوطة القرآنيّة، في ظلّ ما يعانينه من وضع مادّي سيّئ، وبذلك، جاء موقفهنّ من المخطوطة منسجماً مع محدوديّة خياراتهنّ، وبخاصّة في ظلّ انخفاض كلّ من مستوى تعليم هذه الفئة، ونسبة الملتحقات منهنّ بسوق العمل؛ بوصفهما عاملين يعرّزان المرأة؛ ما يجعل هذه الفئة هشّة إلى حدّ ما، ومعتمدة اقتصادياً، ومضغوطة اجتماعياً، وبحاجة مستمرة إلى دعم الإخوة والمجتمع، ومن ثمّ فإنّهنّ يلتزمّن بالمخطوطة القرآنيّة، ويتقيّدن بأحكامها، ويدافعن عنها؛ في سبيل تعزيز مكانتهنّ في إطار هذه المخطوطة.

وفي المقابل، أكّدت هذه الفئة من (المدافعات عن التّقاليد) على التّوقّعات لالتزامات الأخوات بموجب هذه المخطوطة، التي تتّصل بهنّ والنّساء بصورة عامّة في القرية، وفي الوقت الذي لم يتحدّثن عن أيّة أدوار عاطفيّة واجتماعيّة للأخوات تجاه الإخوة، كان تركيزهنّ الأساسيّ في سردهنّ على دور الأخوات في التّنازل عن الميراث؛ لتتخذ بذلك هذه الفئة موقع المدافعات عن العادة غير المعلنة في القرية، التي تشتمل على تنازل النّساء عن حقوقهنّ الإرثيّة، مقابل الدّعم من الإخوة، ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ، بل أخذت النّساء يدافعن عن هيمنة الرّجال في مجال نقل الملكية، محاولات تبرير ذلك بقلة قيمة التّركات، وعمل الإخوة مع الآباء، وأحقّيتهم في هذه الأموال، وبينما يعتبر ارتفاع قيمة التّركات معياراً مهماً في زيادة جرأة المرأة على المطالبة بحقوقها الإرثيّة، إلّا أن الحديث عن قلة قيمة التّركات في جعب ليس حقيقياً بقدر ما كان محاولة لتبرير عدم المطالبة بالميراث. فمن ناحية، ارتفعت قيمة الأراضي في جعب ارتفاعاً كبيراً لا سيما في ظل ندرة الأراضي المنتجة في القرية والتي يمكن البناء عليها، ومن ناحية أخرى، تحدثت النّساء المدافعات عن التّقاليد عن وجود حاجة مادّيّة لدى بعض

النساء وتمتع الإخوة بوضع مادّي أفضل، وبالتالي فإن قلة قيمة التركات لم تكن هي المعيار المحدد للتنازل عن الميراث بقدر ما كان الارتباط الأبوي.

ومن جهة أخرى، فقد ركزت الفئة الأولى من (المدافعات عن التقاليد) من جبع، بصورة أكبر على دور الأزواج؛ بوصفه مصدراً رئيساً للدعم الاقتصادي، الأمر الذي ينسجم مع ما خلصت إليه مورس (Moors 1994, 1995)، التي ترى استمرار الارتباط العاطفي للنساء مع الإخوة الذكور، واعتمادهنّ عليهم في الأزمات؛ بوصفهم داعمين لهنّ، على الرغم من الانتقال إلى الاعتماد الاقتصادي على الأزواج، الذي جاء انطلاقاً من التأكيد على قيم استقلالية الأسرة النووية؛ بوصفها قيماً مركزية، عقب تشتت العائلة الممتدة؛ بوصفها وحدة إنتاجية؛ إذ لم يؤثر هذا النوع من الاعتماد الاقتصادي، بصورة كبيرة، على تعامل المرأة مع حقوقها الإرثية.

وأما سرد الفئتين: الثانية، والثالثة من هذه المجموعة؛ فقد أظهر أنّ الوضع المادّي، الذي يمكن وصفه بـ(فوق المتوسط) للنساء في هاتين الفئتين، إلى جانب التعليم، والالتحاق بسوق العمل، قد شكّلوا معاً العامل الأكبر في الالتزام بالمخطوطة القرابية والعادة غير المعلنة في البيرة، وبخاصة في ظلّ تسليح الأراضي، وارتفاع قيمة التركات هناك، إذا ما قورنت بأسعار الأراضي وقيمة التركات في قرية جبع؛ فعلى الرغم من هذا الارتفاع، إلا أنّ امتلاك النساء في هاتين الفئتين ما يجنبهنّ النتائج المترتبة على تحدي المخطوطة القرابية، واحتمالية خسارة الدعم الاجتماعي والعاطفي، قد جعلهنّ يلتزمن بالمخطوطة القرابية التقليدية، حتى وإن أدت إلى حصولهنّ على أقلّ من حصصهنّ الشرعية.

ثانياً: روايات المدافعات عن التقاليد حول تجربتهنّ مع المخطوطة التقليدية

تنظر النساء (المدافعات عن التقاليد) إلى ممارسات المخطوطة التقليدية، على أنّها (عمل القرابة) المتوقع من الإخوة لصالح الأخوات، بموجب مخطوطة القرابة المعيارية في السياق الفلسطيني؛ إذ تمتاز علاقة الأخ مع الأخت وأبنائها بمحبّة متبادلة، لا توجد في العلاقات الأسرية الأخرى (Joseph 1994).

ويبدو أنّ النّساء في هذه المجموعة، قد حرصن على إبراز الجانب الإيجابي للإخوة، وإظهار توافق تجربتهنّ مع المعايير المتوقّعة منهم، من دعم عاطفيّ، واجتماعيّ، ومادّيّ، والتزام الإخوة بعمل القرابة الموكول إليهم، بموجب المخطوطة المعياريّة؛ ما جعلهنّ يؤكّدن حصولهنّ على الدّعم المادّيّ، لا فرق في ذلك إن كان لهنّ شخصياً، أو لأزواجهنّ أو لأبنائهنّ، إضافة إلى وقوف الإخوة إلى جانبهنّ دون طلب، ومساندتهنّ في المناسبات الاجتماعيّة، والعائليّة، والنّزاعات، وقيامهم بالأدوار المهمّة في حياة أبنائهنّ منذ الطّفولة، وصولاً إلى النّفاوض على الزّواج، بل، والمشاركة فيه.

ويتبيّن من سرد (المدافعات عن التّقاليد) من نساء جبع، أنّ عمل القرابة المناط بالإخوة، ممّا التزموا به تجاههنّ؛ بوصفه أساس العلاقات التّقليديّة بين الطّرفين، إنّما يتمثّل في الجانب العاطفيّ، بما يشتمل عليه من محبّة، وودّ، وحنان، واهتمام بسعادتهنّ، وتوقّع الوقوف إلى جانبهنّ، كيف لا، وقد وظّفت أكثر من مشاركة عبارة: "بوقفوا معي" بمعنى: أنّهم يشعرون بهنّ، ويقدمون لهنّ المساعدة، دون شكوى أو طلب؟! فقد أكّدت زهية (26 عاماً، متزوّجة)، أنّ إخوتها يشعرون بما تشعر به من حزن أو سعادة، دون أن تشنكي إليهم: "في أيّ شغلة أخوي بوقف معي...إخوتي من لما أحكي معهم تلفون بحسّوا إذا زعلانة أو مبسوطة، وبيجوا"، كما أكّدت سهاد (57 عاماً، متزوّجة، جبع)، أنّ عمل القرابة يشمل كذلك الدّعم المعنويّ، الذي يقدمه أخوتها لها؛ فهم قريبون منها، وهي لا تشعر بالحرّج من أن تطلب منهم ما تريد، وترتاح في بيوتهم، ويقفون معها ومع أخواتها في المشاكل والأزمات: "بنوقف مع بعض دايماً، أيّ حدّ، بصيبه لا سمح الله أيّ إشي، بنوقف مع بعض"، وفضلاً عن ذلك، فقد أكّدت عدم سماح الإخوة بتدخّل زوجاتهم في العلاقة مع الأخوات، وهو ما يُعدّ واحداً من أنواع الدّعم العاطفيّ للأخوات: "تسوانهم ما إلهم، بجوز نعمل شغلات، ما بسمحوا لهم إخوتي يتدخّلوا، شو بدهم يقدموا لخواتهم، وين بروحوا، وين بيجوا...ما يتدخّلوا"، كما يشتمل هذا الدّعم على الوقوف إلى جانب الأخت عند زواج الأبناء والبنات، وعدم النّقصير من واجبها، ومساعدتها في حالة حصول مشاكل مع المرأة أو أبنائها أو بناتها، إلى جانب الاهتمام بمصالحهم جميعاً؛ فقد سردت ضحى (59 عاماً، أرملة)، تجربتها مع مخطوطة القرابة والأدوار، التي التزم بها إخوتها تجاهها: "الحمد لله، علاقتي مع إخوتي وخواتي ألف ألف، الحمد لله، عمره ما صار عندي إشي وقصّروا من واجبي، أو من واجبه، إن زوّجت ابني بوقفوا معي، إن زوّجت بناتي بوقفوا معي، إن صار معي مشكلة بوقفوا معي، الحمد لله... بدعموني، بساعدوني إن نقص عليّ إشي، إن تمشكوا أولادي مع ناس، بوقفوا معي"، "أول ولد زوّجته، اللي وقفوا لي إخوتي، مش منهم دفعوا، نَقَطُوا اللي بقدرنا عليه،

أخوي الكبير حدّد العريس، كسوة العروس جابها أخوي، أول عروس بكسيها خال العريس كنتي، كلّ البلد أجت تفرّجت على الكسوة"، "إخوتي بسألوا عن العريسان اللّي تقدّموا لبناتي"، "بسأل ابني إذا سوى إشي في الدّار، يصوّر له إيّاه، ويودّيها، يبجوا عنا عالدار، وأولادهم مناح".

كما يشتمل عمل القرابة المتوقّع من الإخوة (الأمان الاجتماعيّ)، ووجود علاقة جيّدة بين الإخوة والأخوات، وتقدير المساعدة دون طلب من الأخت، وتبادل الزيارات والدّعوات والهدايا، وهو ما ركّزت عليه زهية (26 عاماً، متزوّجة) "إحنا 3 إخوة، علاقتي معهم ممتازة، فش بجوز أحسن منهم في الدّنيا، معمريش طلبتهم وما لقيتهمش، حتّى بجوز قبل ما أطلبهم بلاقيهم...بزوروني، وبعزموني، هم في أيّ إشي بساعدوني، فش إشي براسي، بس أيّ إشي بحتاجه، بكونوا أول خيار... ممكن احتجت مصاري، وطلبت منهم، وساعدوني هول"، كما أنّه يظهر في حديث ديانا (32 عاماً، متزوّجة) أعلاه، وبخاصّة فيما يتّصل بالهدايا، اللّي تتلقّاها من إختها هي وأولادها، وقد تستعين بعض النّساء بالإخوة؛ لحلّ المشاكل مع الأزواج: "إلي أخ... الكبير، إله دايماً رأي منيح، وبعرف يحكي كثير، دايماً في المشاكل بكون في الصّفّ الأول، بجي بحكي مع زوجي ومع دار حماي؛ لما يكون في مشكلة"، (زهية، 26 عاماً، متزوّجة).

وبالإضافة إلى ما تقدّم، فقد بيّنت (المدافعات عن التّفاليد)، أنّ الدّعّم المادّيّ هو أحد أركان عمل القرابة المتوقّع من الإخوة؛ إذ يلتزمون بمساعدة الأخت مادّيّاً في حال حاجتها، أو طلاقها، أو ترمّلها؛ فها هي سهاد (57 عاماً، متزوّجة، جبع)، تؤكّد أنّ تجربتها مع إختها، قد انسجمت مع توقّعاتها من المخطوطة القرابيّة، وأنّهم يدعمونها مادّيّاً هي وأخواتها في حالات الحاجة: "ما بقصروا فينا، أيّ وحدة بحاجة ما بخلّوها...بتضايق بساعدوها"، كما تؤكّد أنّها لو احتاجت أيّ شيء، فإنّ إختها يقومون بتأمينه لها: "ما في إلي وإلك، ما في مالي ومالك، أنا لو أعتاز، أتصل على أيّ واحد من إختي، يأمن لي المبلغ اللّي بدّي إيّاه، الحمد لله إيد واحدة"، والأمر نفسه قد ذكرته ضحى (59 عاماً، أرملة)، على سبيل أمثلة للأمان الاقتصاديّ، اللّي وفّره لها إختها، بما فيه من مساعدة مادّيّة، في حالة الحاجة، دون طلب منها: "إن شافوني معتاز بساعدوا بقصروش، مرّات ما بحتاج للطلب"، وهذا ما أكّده زهية (26 عاماً، متزوّجة)، حين ذكرت كيف التزم والدها وأعمامها بالمخطوطة التّفليديّة، برعاية عمّتها المطلّقة، والإنفاق عليها، وتوفير مكان للسكن لها: "إلي عمّة مطلّقة، فش حدّ ساعدها قدّ أعمامي، تطلّقت بعد

35 سمة زيجة، فش أحسن من أبوي وإخوتي وأعمامي معها، فتحوا لها دار، أولادها كانوا معها، أولادها كبار، كان في دار لسيدي صغيرة، على قدها وقد بنتها، فتحوا لها إياها".

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ ممارسات المخطوطة التّقليديّة للـ(مدافعات عن التّقاليد) من نساء البيرة، قد اختلفت عن ممارسات المخطوطة التّقليديّة لنساء جبع؛ لوجود الإخوة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة في الغالب، من جهة، وانخفاض فرصة اختبار العلاقات معهم، التي وصفت بالوديّة، من جهة أخرى، وهذا ما توكّده ولاء (45 عاماً، متزوّجة): "إحنا 10، الإخوة غير الأشقاء، كلّهم كبار، من جيل أمي، وهم في أمريكا، وإحنا هون، مش هالعلاقة، لمّا نشوفهم، علاقة وديّة ومنيحة، ما في مشاكل"، غير أنّ إخلال والد ولاء وسناء بتوقّعات المخطوطة التّقليديّة في نظر أبنائه، الذين كانوا يتوقّعون حصول الأخوات على جزء من حصصهنّ الإرتبيّة وفُقّ العادة غير المعلنة، أي بالقسمة الرّضائيّة، وقراره تسجيل قطعة أرض لهما أثناء حياته، دون احتسابها من الميراث؛ ما عرض حصص الإخوة إلى النّقصان، وأدى إلى اتّخاذهم استراتيجيات المحافظة Orthodoxy على الممتلكات، بأقلّ تسرّب ممكن، فضلاً عن السّعي نحو استعادة المخطوطة القرابيّة؛ ما أثار المشاكل بين الإخوة غير الأشقاء، وفُقّ سرد كلّ من سناء (49 عاماً، غير متزوّجة)، وولاء (45 عاماً، متزوّجة): "أنا مثلاً في حياة الوالد، تزوّجت، واستأجرت بيت، كان زوجي وضعه المادّي عادي، موظّف، وأنا موظّفة، وأبوي كان مقتدر، عنده كثير أراضي، أعطاني قطعة أرض، كتب لي قطعة أرض باسمي واسم أختي؛ لأنّه أختي أكبر منّي، ومش متزوّجة، وأنا وفُقّ مفاهيم أهل البيرة أخذت واحد من طولكرم؛ فإنّه بدناش إياها تطلع من البيرة، كتب الأرض باسمي واسم أختي، فبنيت، هاي غير حصّتي، وفي حياة الوالد، وهو سأل حدا بالشّرع: إنّه هل أوّثم أم لا، قالوا له لا، كتبها باسمي واسم أختي، وبنينا عليها... لمّا جينا نقسم، هاي ما انحسبت، عادي أخذنا حصّتنا".

ولعلّ الأمر الّلافت للانتباه، أنّه على الرّغم من الوضع المادّي (الممتاز) للإخوة؛ إلّا أنّ العلاقة بين الإخوة، قد تأثّرت سلباً، عندما قرّر الوالد تخصيص جزء من ماله لبناته، دون احتسابه من الميراث؛ إذ تذكر ولاء اعتراض الإخوة غير الأشقاء على تصرّف والدهم: "لمّا إخوتي غير الأشقاء اعتراضوا على هاي الأرض، هم بعاد، بس والله، الواحد بتأثّر"، وتوكّد سناء ذلك: "الإخوة غير الأشقاء، كلّهم كبار، من جيل أمي، وهم في أمريكا، وإحنا هون، مش هالعلاقة، لمّا نشوفهم، علاقة وديّة ومنيحة، ما في مشاكل، لحدّ ما في حياة الوالد، كتب لنا البيت، والسبب الرّئيسيّ إنهم بعاد، ومش شايفين إشي"، ولكن، وجود

الأب على قيد الحياة قد حدّ من قدرة الإخوة على فرض نظرتهم لانتقال الملكية على الجميع: "وجمعوا أبوي، وكانوا يتصلوا برجال الحمولة، حكى لهم أنا لسنا بكامل قواي العقلية، وحكى لهم أنت يا فلان كنت تتبع أراضيك، وتبعث لابنك اللّي بلعب قمار في أمريكا، أنا بدّي أأمن بناتي... وبالنسبة لأولادي، اللّي منهم كان يبعث لي دولار، يحكي لي عنه، وأنا مستعدّ أرجع له إليّهم، بس أنا عمره ما حدّ منهم بعث لي إشي".

وبكلمات أخرى، فإنّ الروايات السابقة، تُظهر أنّ تطبيق المخطوطة القرآنية، ما هو إلّا أمر يتّسم بالمرونة؛ فهي ليست أيديولوجيا ثابتة، وإنّما جاءت لمعالجة الاحتياجات الفعلية؛ فغياب الإخوة في دولة أخرى، قد جعل الآباء يدركون أنّ الإخوة غير موجودين للوفاء بالتزاماتهم تجاه أخواتهم؛ ما جعل هؤلاء الآباء يتكيّفون مع عدم وجودهم، وعدم قيامهم بالتزاماتهم القرآنية، ومن ثمّ قاموا بتوفير الأمن والدّعم للبنات في حياتهم، بدلاً من الاعتماد على دعم الإخوة الغائبين لأخواتهم.

أمّا (المدافعات عن التّقاليد) من النّساء اللّواتي لم ينجبن؛ فقد أظهر سردهنّ انسجام ممارسات المخطوطة القرآنية مع توقّعاتهنّ، كما أكّد أنّ القرار بالالتزام بتلك المخطوطة، فيما يتّصل بالميراث، يتأثّر كثيراً بعدم الإنجاب، وبخاصّة في ظلّ علمهنّ بمآل مالهنّ إلى إخوتهنّ وأبنائهنّ، بعد وفاتهنّ، ووفقَ أحكام الشريعة الإسلامية؛ ما يجعل المرأة في هذه الفئة لا تطالب نهائياً بحقوقها الإرثية من أهلها، أو تكفي بما تحصل عليه رضائياً، محاولة عدم خلق أيّة مشاكل مع أهلها بخصوص الميراث، كيف لا، وهنّ يعدنّ إلى أهلهنّ في الغالب، في حالة وفاة الأزواج؟! فما هي يسرى (دون أبناء)، تؤكّد أنّ العلاقات بين الإخوة والأخوات قد تغيّرت، وأنّهم لا يقومون بالتزاماتهم تجاه أخواتهم، بصورة عامّة، غير أنّها تذكر تجربتها مع أخيها وأبنائه، وتؤكّد أنّها تتوافق مع المخطوطة التّقليدية، إلى جانب ما تتلقّاه من دعم عاطفيّ واجتماعيّ، ومادّيّ منهم: "أنا مليش خوات، وإليّ أخ واحد، مسافر في فنزويلا... بس، أنا الحمد لله، بيني وبين أهلي فاش مشاكل"، "أولاد أخوي وأخوي بقصروش... بزوروني، إمبارح لل 12 في اللّيل، وهم عندي، الحمد لله، الحمد لله مناح".

ويبدو أنّ ثقة يسرى بأخيها وأبنائه كبيرة؛ إذ تؤمن بأنّهم لن يحرموها من أيّ شيء، وأنّهم لن يقصّروا معها في أيّ أمر تحتاجه: "أنا لو بدّي أخذ كلّ اللّي في الدار كلّها، بقولوا ليش شو هذا؟ بس، أنا مستورة، وقنعانة في اللّي عندي"، ولكن، وعلى الرّغم من أنّ أباها وأبنائه من بعده، هم ورثتها الشّرعيّون، إلّا أنّه لم يسجّل البيت، الذي تتقاضى إيجاره باسمها، كما أنّه لم

يتنازل عنه، بل، إنَّه لم يسجِّل باسمها أيًّا من الأراضي والممتلكات، ومع ذلك، فقد اكتفت بحق الانتفاع بإيجار جزء من ميراث والدها: "إلي دار في رام الله... لأبوي، لما توفى زلمتي، أخوي حكى لي: استلمي إيجارها أنت".

ولعلَّ الدافع وراء موافقة يسرى على عدم تسجيل ميراثها باسمها، واكتفائها بما تحصل عليه من أجرة، ناتج عن عدم وجود أبناء لها يرثونها؛ ما يجعلها توازن بين رأس المال، الذي يمكنها الحصول عليه، إن طالبت بحقوقها الإرثية، ونظيره الاجتماعي، والرّمزي، الذي تحرص على الحفاظ عليه، ومدى أهميته لها، وبخاصة لعدم وجود أبناء لها؛ ما يفسر شدة اهتمامها بالحفاظ على علاقة جيدة مع أخيها وأبنائه، في ظلّ تجربتها الإيجابية مع المخطوطة القرابية، من جهة، والمتوافقة مع توفّعاتها، من جهة أخرى.

وهكذا، فإنّ روايات النساء من الفئة الأولى من مجموعة (المدافعات عن التّقاليد)، حول ممارساتهنّ مع المخطوطة التّقليدية، تؤكد ما ذكرته أعلاه، في إطار توفّعاتهنّ من تلك المخطوطة، ودور العوامل المختلفة من مثل: التّعليم، والالتحاق بسوق العمل، والوضع المادّي، في الالتزام بالمخطوطة القرابية والتّقاليد، غير أنّ رواياتهنّ عن الممارسات، قد أوضحت تمثّعهنّ بالدعم المادّي من الإخوة، إضافة إلى الدّعم الاجتماعي، والمعنوي، ممّا ركّز عليه في توفّعاتهنّ؛ ما جعل الإخوة في نظرهنّ مصدراً للأمان الاقتصادي، الذي يعوّضهنّ عن تردّي وضعهنّ المادّي، وحافزاً للالتزام بالمخطوطة القرابية، والدّفاع عنها، ولعلّ هذا الأمر، يفسّر منحهنّ العذر للنساء اللواتي يعانين وضعاً مادياً سيئاً للمطالبة بالميراث، وتحديّ المخطوطة القرابية.

وأما سرد الفئتين: الثانية، والثالثة، من هذه المجموعة، حول ممارساتهنّ مع المخطوطة التّقليدية؛ فقد أظهر دور الهجرة، ووجود الإخوة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، في الغالب، في فهم المخطوطة القرابية ومرونتها، وربّما التّقليل من التّوفّعات الاجتماعيّة والعاطفيّة، وقبولها، والتّكيّف معها.

ويبدو أنّ الوضع المادّي (فوق المتوسّط) للنساء في هاتين الفئتين، إلى جانب التّعليم، والالتحاق بسوق العمل، قد أدّى دوراً في غاية الأهميّة، في مجال الالتزام بالمخطوطة القرابية، وبخاصة في ظلّ تسليع الأراضي، وارتفاع قيمة التّركات في مدينة البيرة؛ لامتلاك نساء هاتين الفئتين ما يجنبهنّ آثار خسارة الدّعم الاجتماعيّ والعاطفيّ، التي قد تتجم عن تحديّ المخطوطة القرابية.

ثالثاً: روايات المدافعات عن التّقاليد حول العلاقة بين المعايير والممارسات ونهج عدم المطالبة بالميراث أو قبول جزء منه

بيّن سرد (المدافعات عن التّقاليد) من نساء جبع، أنّ ممارسات المخطوطة القرآنيّة التّقليديّة لهؤلاء النّساء، كانت منسجمة مع توقّعاتهنّ، وأنّ الإخوة قد التزموا معهنّ بالأدوار المعياريّة، الّتي رسمتها النّساء (عمل القرابة)؛ ما يجعل ذلك كافياً لتأكيد ما ينبغي عليهنّ من دعم المخطوطة القرآنيّة التّقليديّة، القائمة على الارتباط الأبويّ، ومحاولة الحفاظ على علاقة جيّدة مع الإخوة، عن طريق الالتزام بالأدوار المعياريّة الملقاة على عاتق الأخوات (عمل القرابة)، الّتي تتمثّل بصورة أساسيّة في التنازل عن الميراث، أو القبول بأقلّ من حصصهنّ الشرعيّة، لصالح الإخوة.

كما يُظهر السرد موقف هذه الفئة من الميراث، وأنّه كان ناتجاً عن خليط من مشاعر الحبّ، والارتباط الأبويّ، والامتنان للإخوة، الّذين ساندوا المرأة، ودعموها في مراحل حياتها، فضلاً عن الشّعور بأنّ الإخوة قد أوفوا بواجباتهم والتزاماتهم تجاههنّ؛ بالوقوف إلى جانبهنّ دائماً، وتوفير الدّعم المادّي والمعنويّ والاجتماعيّ لهنّ في الطّروف كافّة: في علاقة كلّ منهنّ مع الزّوج، وأهله، والمشاكل بينهم، وتقديم المساعدة الماديّة، حتّى دون طلب، وعدم التّقصير من واجب الأخوات، وواجب أبنائهنّ، والمساندة في المناسبات الاجتماعيّة المختلفة: كزواج الأبناء والبنات، وبناء المنزل، أو وجود مشاكل مع الأبناء والآخرين، ومن ثمّ، فإنّ الارتباط الأبويّ مع الإخوة قد تعزّز وقوي؛ ما يفسّر شعور الأخوات بأنّ ما يملكه الإخوة ملك لهنّ، وأنّ السّعادة، إنّما تكمن في حصول الإخوة على الأفضل دائماً.

وبكلمات أخرى، فإنّ سرد هذه الفئة من مجموعة (المدافعات عن التّقاليد)، يوضّح استثمار النّساء عاطفيّاً؛ إذ إنّهنّ يرغبن في وجود أخ مثاليّ، حامٍ لهنّ؛ ما يجعل المطالبة بالأرض الأبويّة مخاطرة بإبعاد الإخوة، الّذين ستتضاءل حصّتهم من الأرض، وينخفض مستوى رفاهيّتهم الماديّة، وهذا ما ظهر بيّناً في سرد زهيّة (26 عاماً، متزوّجة، جبع): "لا، إذا بدّي أنتازل أنا، أنا ممكن أنتازل لإخوتي، بس بتنازل لأتّي بحبّهم، بحبّ يكونوا أحسن ناس، مش بتنازل لأتّي بدّي مصلحة منهم، وهم مش رح يطلبوا منّي أنتازل عشان يحبّوني أو عشان ألقاهم في مشكلة... إذا في تنازل لازم من حبّ؛ لأتّي بحبّ إخوتي يكونوا مناح"، والأمر نفسه أكّده ضحى (59 عاماً، أرملة): "أنا ما طلبت، وهم ما قالوا: بدّك ولا ما بدّك، فش إشي محرز، بطلّ أقول عاليوم لو فيه، إلهم. (تأثّرت وبكت)"، "أنا بكون مبسوطة لو كان وضعهم المادّي لسأ أحسن، هم وضعهم منيح، بس

الواحد بحبّ لهم أكثر"، وفضلاً عما تقدّم، فقد حاولت هذه الفئة من المجموعة الأولى، التقليل من قيمة التّركات، ومن ثمّ التأكيد على عدم وجود ما يقتسمه الورثة؛ إذ تذكر سهاد ذلك (57 عاماً، متزوّجة، جبع): "الحمد لله، ما في إشي نتقاسمه".

كما بيّين السرد أيضاً، انسجام ممارسات (المدافعات عن التّقاليد) من نساء البيرة، اللواتي قسّمن الميراث رضائياً، مع توقّعاتهنّ من المخطوطة القرآنيّة التّقليديّة، والتزام الإخوة بعمل القرابة؛ ما دفعهنّ إلى دعم المخطوطة القرآنيّة التّقليديّة، ومحاولة الحفاظ على علاقة جيّدة مع الإخوة، عن طريق الالتزام بالأدوار المعياريّة (عمل القرابة)، الملقى على عاتق الأخوات، الذي يتمثّل بصورة أساسيّة بقبول العادة غير المعلنة في البيرة، المتمثّلة في القسمة الرضائيّة مع الإخوة، وترجمة الامتثال لقواعد المخطوطة التّقليديّة في البيرة، إلى دعم المخطوطة التّقليديّة أيديولوجياً؛ بتقسيم الميراث رضائياً، ومتابعة هذا الدّعم باستمرار في سائر الأعمال المتّصلة بالميراث.

فالقسمة بين الإخوة الأشقاء تكون بالاتّفاق بين الورثة أنفسهم؛ إذ يتفقون على تقسيم التّركة بصورة معيّنة، دون تدخّل من أحد؛ لأنّ العلاقات بينهم جيّدة، والنّزاعات غائبة، ولكن، انحصرت حالات القسمة الرضائيّة بين الأشقاء، دون وجود نزاع، في فئة النّساء اللواتي لم ينجبن؛ لأنّهنّ الأكثر حرصاً على الالتزام بالمخطوطة التّقليديّة، والحفاظ على العلاقة مع الإخوة، ومن ثمّ عدم التّشدّد في موضوع الميراث، والاكتماء بما أتيح لهنّ منه، (وهذا ما سأعرضه لاحقاً)، كيف لا، والحقوق الإرثيّة ستعود لاحقاً للإخوة وأبنائهم!؟

وأما قسمة الميراث رضائياً مع الإخوة غير الأشقاء؛ فقد كانت تنفّذ باللّجوء إلى أحد كبار العائلة، الذي يجريها بالقرعة بين الورثة جميعهم، وهذا ما بيّنته الشّقيقتان: ولاء، وسناء؛ إذ اتفق الإخوة والأخوات، الأشقاء وغير الأشقاء، على الاحتكام إلى أحد رجال العائلة المعروف بحكمته، الذي قام بتخمين قيمة التّركة، وإجراء قرعة، ورضي كلّ منهم بنصيبه، دون مشاكل أو نزاعات: "لما توفّي الوالد ما طولّش، كلّ مرضته 45 يوم، ثاني جمعة، قالوا بدنا نقسّم، عملوا حصر إرث، ودخلوا زلام كبار في البلد إنهم يقسموا، قالوا: كيف؟ قالوا: عن طريق القرعة، رحنا على دار دخل الله أبو قاهوق، وقعدنا عنده، وعملوا قرعة مع كذا واحد، خمنوا الأراضي هناك، وسحبوا الإخوة غير الأشقاء، وبالتالي اللّي ضلّ لنا، أنا سحبت إلي ولأختي، وكلّ واحد اللّي إله أخذه، ما حدّ فينا اعترض على إشي، قال لي واحد: شو رأيك إنّه محل ما طلع لأختي، أنا طلع لي عند صحّة البيرة، اللّي طلع

لك تبدليه مع حدّ ثاني، وتصلّوا إنتو الخوات مع بعض، قلت إله: اللّي طلع لي، طلع لي، ما بدّي أبدّل... هاي قرعة، وماشبة عالجميع، سجّلنا كلّ شي ما عدا مناطق ج"، (سنا، 47 عاماً، البيرة، غير متزوجة).

وعلى الرّغم من أنّ تقدير قيمة الأراضي، لا يكون بالقيمة الحقيقيّة؛ إذ تُقدّر بصورة تقريبيّة، دون الاستعانة بخبراء وفنّيين، إلا أنّ الرّضى يسود بين الورثة؛ لأنّ ذلك يسري على قطع الأراضي جميعها في التركة: "لما توفّي والدي، الله يرحمه، إحنا 10 إخوة، من 3 نساء، أمي هي الزوجة الأخيرة، 6 ذكور، و 4 إناث، إنا أخت توفّت في حياة والدي، لما جينا نقسم الإرث، متعارف في البيرة إنّه بعملوا قسمة رضائيّة، بطلعوا مخمّنين، وبخمتوا التركة الموجودة، وبقسموها حسب حصص البنات والأولاد، وبعملوا قرعة، وبيجوا بسألوك: إنّه هيك قسّمنا، واللّي قدّروا فلان وفلان، وهم ناس معروفين، والتقدير ما يكون بالقيمة الحقيقيّة، بس يكون لكلّ الأرض، ما بتشعري بالظلم"، (ولاء، 45 عاماً، متزوجة).

وهكذا، فإنّ ولاء تعيد سهولة الحلّ بين الإخوة، إلى استقرارهم مادّيّاً، واعتمادهم على أنفسهم، ولكن، وعلى الرّغم من أنّ تقسيم الميراث شرعاً، لا يرتبط بالمستوى المادّي للورثة، فلا يحابي الفقير مثلاً على حساب الغني، إلاّ أنّه قد يكون للعامل المادّي الجيد أهميّة في تقليل الإشكاليّات المتّصلة بالميراث؛ لوجود اكتفاء لدى الأفراد، من شأنه تسهيل التّوصّل إلى حلول بين الورثة، وبخاصّة في ظلّ غياب الدافع المادّي لهم، وفي المقابل، فإنّ الظروف المادّيّة السيّئة، قد تؤدّي دوراً، في التّشديد على المطالبة بالحقوق الإرثيّة، والرّغبة في حرمان باقي الورثة منها، أو تقليل حصصهم؛ لتحقيق مكاسب، تحسّن الوضع المادّي للشخص: "إخوتي كمان مستقرّين ماليّاً، هم مش قاعدين للورثة، ممكن يكون إله دور، الشغلة نسبيّة يعني، إخوتي ورثوا، ولّا ما ورثوا، مش رح تفرق عليهم؛ لأنّهم مستقرّين في أمريكا، ويمكن هذا جزء من تربية أبوي إلهم؛ لأنّه قلت لك إنّه لما أجوا يتزوّجوا، أبوي حكى لهم: أنا ما بزوّجكم، بتقدري تقولي: إنّه مخافة الله موجودة، بتصلّوا مع أمي، بتحنّ علينا"، (ولاء، 45 عاماً، متزوجة)، والأمر نفسه توكّده روان: "بس برضو، الحمد لله، كلّنا مرتاحين، لو بحاجة بقول لأخوي بدّي أبيع حصّتي، بس الحمد لله، ما في حدّ فينا بحاجة، فخليه". (روان، 50 عاماً، دون أبناء).

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّه في بعض الحالات، التي كان فيها الورثة دون السنّ القانوني، قد تولّى أحد الأقارب الموثوقين إجراء القسمة الرضائيّة؛ بما يضمن حقوقهم: "بعد ما توفّي أبوي، إلي أخ وأخوات من أبوي، كان متزوّج قبل أمي،

كان طالع الطابو، ويقسموا الأرض باسم فلان وفلان من ورثة أبوي، كل واحد أخذ حصصه، واللي كان مسؤول عنا وقسم هو خالي... أنا وأختي أخذنا حصتنا، سجلوا لنا قطعة أرض باسمنا، يمكن في الستينات، ظلينا أنا وأمي وأختي عايشين مع بعض، على طول كل واحد عرف حصته، خالي كان فهمان، وكل واحد أخذ حصته"، (أسمهان، 73 عاماً، البيرة، غير متزوجة).

وفيما يتصل ب(المدافعات عن التقاليد)، من النساء اللواتي لم ينجبن، فإننا نجد النساء في هذه الفئة، يأخذن قانون الإرث الإسلامي بعين الاعتبار، في تعاملهن مع المخطوطة القرآنية التقليدية؛ إذ تفرق أحكام الشريعة الإسلامية بين إرث الزوج أو الزوجة، انطلاقاً من وجود أولاد للمتوفى من عدمه؛ ففي حالة وفاة الزوج دون أولاد، يكون للزوجة الربع: "وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وُلْدٌ" (سورة النساء، 12)، بينما يكون للزوج النصف؛ لقوله تعالى: "وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وُلْدٌ" (سورة النساء، 12)، كما أن الإخوة والأخوات يرثون الباقي، وفق قاعدة (للذكر مثل حظ الأنثيين)؛ لقوله تعالى: "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وُلْدٌ وَهُوَ بَرٌّ لَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وُلْدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَأَنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ" (سورة النساء، 176)، ومن ثم، فإن هذه الفئة من النساء، على يقين تام بمآل ما تملكه من أموال، وأن الإخوة هم الورثة؛ ما يفسر عدم المطالبة نهائياً بحقوقهن الإرثية من أسرة الولادة، أو الاكتفاء بما يحصلن عليه؛ لمنع أية مشاكل بخصوص الميراث، وبخاصة أنهن يعدن إلى هذه العائلة غالباً، في حالة وفاة الزوج، وهذا ما يتضح في سرد روان (50 عاماً، دون أبناء)؛ إذ جرت القسمة بالتراضي والاتفاق فيما بينهم، على أساس النسوي بين حصّة الذكر، والأنثى، والوالدة، دون اللجوء إلى أحد، ودون أية خلافات أو مشاكل، في ظلّ عدم الالتزام بالقواعد القانونية للإرث: "إحنا ورثة أبوي، اللي خلقه أبوي من أمور، قسمنا مثل بعض، مش اثنين لواحد، قسمنا كل شي على 5، مع أمي، والكل طلع راضي"، ولكن، تشير روان إلى الوضع الاستثنائي لأسرتها، وهو ما أشرت إليه سابقاً؛ فهي لم تنجب، ولها أخت غير متزوجة: "مهو كمان إحنا وضعنا غير، أنا إلي أخت مش متزوجة، وأنا ما عندي أولاد، يعني كلّه رح يرجع، لو تفكر في فيها، كلّه رح يرجع، فش داعي نتقاتل، أتقاتل أنا وأختي وأخوي؟! مهو كلّه رح يرجع لهم"، وأنا بالآخر، ما عندي أولاد، وكلّه راجع إليهم، ليش أقاتل؟! والأمر نفسه تؤكد يسرى (64 عاماً، البيرة، دون أبناء) "لمين بدّي أخذ ميراث منهم، لبنتي ولا لابني؟! أنا لو بدّي أخذ كل اللي في الدار كلها، بقولوا ليش شو هذا؟ بس أنا مستورة وقنعانة في اللي عندي، أما أخذ ميراث، لمين بدّي أخذه؟ لابني ولا لبنتي؟!".

ونتيجة لوضع النساء في هذه الفئة، والأهميّة التي يوليناها للالتزام بالمخطوطة التقليديّة؛ فإنّهنّ يحرصن على القسمة مع الإخوة رضائياً، أو لا يطالبن بحقوقهنّ الإرثيّة من الإخوة نهائياً، على الرّغم من أنّهنّ لا يتوانين عن المطالبة بحقوقهنّ الإرثيّة من تركة الأزواج والأجداد (من الأعمام)؛ فيسرى (65 عاماً، البيرة، أرملة، دون أبناء)، لم تطالب بحقوقها الإرثيّة، التي تستحقّها من مال والدها، بينما طالبت بميراثها من زوجها المتوفّى، وأقامت دعوى على أبنائه؛ لمطالبتهم بحقوقها الإرثيّة منه، وتوكّد يسرى عدم وجود أيّة مشاكل بينها وبين أهلها، وتتساءل: لصالح من تأخذ ميراثها منهم؟! وبخاصّة أنّها تدرك عودتها الحتميّة إلى بيت أهلها، عندما يقوم ورثه زوجها ببيع المنزل، الذي تقيم فيه: "أنا طبعا، آخرتي أرجع عند أهلي، عالبلد، بدهم يبيعوا هاي الدار؛ عشان كلّ واحد ياخذ ميراثه"، "أنا الحمد لله، بيني وبين أهلي فش مشاكل"، والأمر نفسه تكرّره روان (50 عاماً، البيرة، متزوّجة، دون أبناء)، في تأكيدها عدم وجود أيّ داع لأية مشاكل مع أخيها؛ لأنّ المال كلّهُ سيعود له مستقبلاً؛ لأنّها لم تتجب، ولديها أخت لم تتزوّج: "إلي أخت في أمريكا، وأخوي عنده 5 أولاد، وبننت، مش حاسين إنّه في داعي إنّه نقاتل بعض، وعلاقتنا منيحة، إن شاء الله بنظّل هيك، بس ما يدخل بينا الوسواس الخناس"، وفضلاً عن ذلك، فإنّها تذكر في سردها عدم قيامها بنقل الأملاك أو تسجيلها باسمها؛ وكأنّ القسمة لم تكن إلّا لترتيب الأمور على أرض الواقع، وأما قانونياً؛ فقد ظلّت الأملاك باسم والدها، وستؤول لاحقاً لأخيها وأبنائه؛ لأنّها لم تتجب، وأختها لم تتزوّج: "أملاك أبوي هون؛ لأنّه أمّي في البيت، وأختي في البيت، مش معقول أقول لأمّي: اطلعي من الدار، أو أقول لأختي: اطلعي من الدار، والباقي كلّ حدّ في بيته، اللي باسم أبوي ظلّ باسم أبوي، ما فش داعي".

وكما ذكرت أعلاه، فإنّ سرد (المدافعات عن التقاليد)، قد تماشى مع وصف جوزيف (Joseph 1996) علاقة الإخوة المعياريّة في (الارتباط الأبوي)؛ إذ ظهر انسجام ممارسات هذه المجموعة من النساء، مع توقّعاتهنّ من المخطوطة التقليديّة للعلاقات الأخويّة، ومن ثمّ، تدفّق مفهوم الارتباط الأبويّ إلى مفهوم النساء للحقوق، والعلاقات العائليّة، كما ظهر الاهتمام العميق لبعض المشاركات بأخوتهنّ، ومرونة الحدود بين الطرفين، إلى الحدّ الذي شعرت فيه أنّهنّ يشعرن بأنّهنّ جزء لا يتجزأ من أخوتهنّ، بل إنّهنّ يشكّلن امتداداً لهنّ؛ ما يفسّر التزام النساء في هذه المجموعة بالمخطوطة القرابيّة التقليديّة، وقبولها والتّسليم لها.

وقد تجلّت التزامات النساء وفّق هذه المخطوطة التّقليديّة، في الالتزام بالعادة غير المعلنة بشأن الميراث، التي كانت تتمثّل في التّنازل عنه مقابل الحصول على الدّعم الاجتماعيّ والعاطفيّ والمادّي، من الإخوة في قرية جبع، ولكن، وعلى الرّغم من الوضع المادّي للنساء في هذه الفئة، الذي كان دون المتوسّط، إلا أنّ قسمة الميراث كانت تحدث رضائياً بين الورثة، مقابل حصول النساء على الدّعم والحماية والأمان في مدينة البيرة، مع التّأكيد -وبخاصّة في جبع- على أهمّيّة كلّ من الأخ والزّوج؛ فالأوّل تظهر قيمته في أوقات الأزمات، ومن ثمّ تُعدّ مطالبة المرأة بحقوقها الإرثيّة، مخاطرة بعلاقتها القرابيّة، وأمّا الثّاني (الزّوج)؛ فتبدو مكانته الاقتصاديّة؛ بما يوفّره من حماية، وإنفاق.

وأرى هنا، أنّ ممارسة المخطوطة التّقليديّة، والتّوافق معها دون الشّعور بالقمع، بغضّ النّظر عن الدّافع أو النّتيجة من هذا الفعل، تتّفق مع ما أورده Burke (2012)، بشأن إظهار نهج من (الوكالة المتوافقة Agency)، الذي استخدمه؛ للدّلالة على تعدّد الطرق التي تتوافق بها المرأة مع قواعد الأديان في حياتها اليوميّة المتنوّعة، التي تظهر فيها المرأة فاعليّة، بالطّرق التي تختارها للتّوافق مع التّعاليم الدينيّة؛ إذ لا تلتزم النساء جميعهنّ بالطّريقة نفسها؛ وهذا ما بدا جلياً في السّرد، الذي أوضح إدراك النساء في هذه المجموعة المخطوطة التّقليديّة، ومدى فهمهنّ قدراتهنّ من خبراتهنّ وحياتهنّ اليوميّة؛ ما جعلهنّ يمتثلن للمخطوطة التّقليديّة، ويتوافقن معها، وينفذنّها في حياتهنّ اليوميّة بطرق متعدّدة.

ولعلّ من الأهمّيّة بمكان، معرفة إسهام الوكالة المتوافقة في توسيع تعريف الوكالة، بصورة مفيدة؛ لتشمل الطّرق المختلفة، التي تظهر بها المرأة وكالة بالتّوافق مع المخطوطة القرابيّة التّقليديّة، بالإضافة إلى فهم الطّرق التي تتوافق بها النساء مع تلك المخطوطة التّقليديّة؛ إذ تستمدّ كلّ امرأة من ممارساتها وحياتها اليوميّة، ما يجعلها تظهر وكالتها، بغضّ النّظر عن أيّة دوافع أو نتائج، ولعلّ أهمّيّة الوكالة المتوافقة، تتّضح في تفسير الكيفيّة التي جعلت عدم وجود أبناء عاملاً مهماً في التّوافق مع المخطوطة القرابيّة؛ إذ كانت النساء، ممّن لم ينجبن، يكتفين بما يحصلن عليه؛ في محاولة منهنّ للحفاظ على علاقة جيّدة مع الإخوة، في ظلّ عدم وجود أيّة إشكاليّات معهم بخصوص الميراث، وبخاصّة أنّ هؤلاء النساء يعدن إلى عائلة الولادة في الغالب، بعد وفاة الأزواج؛ ما يجعل لعدم وجود أبناء أثراً كبيراً في قرارهنّ بالمطالبة بالميراث، الذي غالباً ما يكون تحت ذريعة تعزيز مكانة الإخوة الذّكور؛ كيف لا، والنساء يمارسن وكالتهنّ بالامتناع عن المطالبة بالميراث، لصالح إخوانهنّ؛ ما يوفّر لهنّ مساحة تفاوضيّة أكبر داخل أسرهنّ؟! (Moors 1996).

وفضلاً عن ذلك، فقد شكّلت قلة قيمة التّركة عاملاً آخر، في جذب النّساء نحو التّوافق مع المخطوطة القرابيّة؛ إذ تقيّم النّساء الفائدة التي تعود عليهنّ من علاقتهنّ بالإخوة، ويعقدن موازنة بينها وبين نظيرتها، التي ستتحقّق من المطالبة بالميراث؛ ما يعني أنّ توافقهنّ مع المخطوطة القرابيّة، هو من قبيل استراتيجيّات تحقيق أقصى قدر من الأمن، وتحسين خيارات الحياة (Kandiyoti 1988).

(التأثيرات على التّقاليد)

إسراء

يمثّل سرد إسراء ما أطلق عليه في إطار هذه الدّراسة (التأثيرات على التّقاليد).

إسراء 32 عاماً، هي الابنة الوحيدة للزّوجة الثّانية، لرجل أرمل، لديه خمسة أولاد، وأربع بنات من زوجته الأولى، وكان جدّها لوالدها، يملك ما معدّله خمس مساحة جبع، كما كان والدها يملك كثيراً من الأراضي المزروعة بالزّيتون، وكان يعطي بناته من محصولها: زيتوناً، وزيتاً، وقد تزوّجت إسراء وهي في السّادسة عشر من العمر، من شابّ من القرية، وتوفّي والدها عام 2015م.

وتسرد إسراء توقّعاتها للمخطوطة التّقليديّة؛ بوقوف الإخوة مع الأخوات، وعدم مقاطعتهم أبداً؛ حفاظاً على صلة الرّحم: "ربّنا قال: إنهم ما يقطعوها"، وتعدّ الإخوة مقصّرين في واجباتهم؛ بسبب انشغالهم بالعمل، إلّا أنّها تؤكّد الدور الكبير الملقى على النّساء والأمّهات والخالات والعمّات، في توجيههم للقيام بواجباتهم: "عليكم بالمحنّات"، وفضلاً عن ذلك، فإنّ سردها يظهر العلاقة الوثيقة بين قيام الإخوة بدور إيجابيّ في حياة الأخوات، واحتمالهنّ أيّ تقصير: "الوحدة بتمشّي، كلّ شي بتمشّيه، كلّ وحدة بتمشّي، ولا وحدة بنقول: أخوي منيح، إلّا بكون مسويّ معها إشي، بغلب المنيح، ويتغطّرش عن الإشي المش منيح"، ولكنّها، ترى العلاقات بين الإخوة تتغيّر نحو الأسوأ.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنه بعد وفاة الوالد، لم يعط الإخوة أخواتهن من أرض والدهن إلا قليلاً جداً من الزيت في إحدى السنوات، كما أنهم لم يعطوا والدة إسرء من الزيت والزيتون شيئاً؛ فهي زوجة أبيهم، كما أنهم لم يساعدها في قطف الزيتون.

وتصف إسرء علاقتها بإخوتها، بالسطحية قبل المطالبة بالميراث؛ فهم لا يزورونها إلا في المناسبات، ولا يدعونها إلى زيارتهم إلا في شهر رمضان: "هم في العادة، مش بزيادة هم، إنه أختي أروح عليها، في أي مناسبة... أطلل عليها، إنه وين وين في المناسبات".

ويبدو أن الدافع وراء مطالبة إسرء وأخواتها بالميراث، كان يتمثل في إساءة زوجات الإخوة لهن، عام 2018م، فضلاً عن حاجة إحدى الأخوات المادية، في ظل فقرها الشديد؛ فما كان من إسرء إلا أن عرضت على أخواتها المطالبة بحقوقهن الإريثية، وبعد موافقتهن، أبلغت زوجها بقرارها، ومن ثم اجتمعن مع إخوتهن، وأعلمنهم برغبتهن في الحصول على الميراث.

وقد وجدت إسرء وأخواتها معارضة شديدة من جانب الإخوة، الذين أثاروا المجتمع المحلي عليهن: "كثير لقينا معارضة"؛ ما جعل الأخوات يدخلن في صراع مع الأهل والجيران، الذين لم يتقبلوا ما فعلنه: "الناس اللي حولينا، أنتن ليش، أختكن وضعهم مش كثير... بدكم تقاسموا أختكم، وهم وضعهم مش كثير".

فالمجتمع الذي يعمل وفق مسلمات نابعة من التنشئة الاجتماعية، تتصل بأحقية الذكور في الميراث، يميل إلى الدفاع عن هذا الحق، وبخاصة إذا ما كان الوضع المادي للإخوة ضعيفاً؛ فالميراث وفق العادة غير المعلنة في جبع، هو حق للإخوة، ينبغي على الأخوات التنازل عنه، ويمكنهن الحصول على جزء منه، في حال كان وضعهن المادي سيئاً، وأما إذا كان وضع الإخوة المادي سيئاً؛ فلا يحق للأخوات المطالبة بالميراث نهائياً.

وتسرد إسرء ما حدث معهن نتيجة المطالبة بالميراث، وتؤكد مقاطعة الإخوة لهن: "قاطعونا...مقاطعة عارفة كيف!" ولم تتوقف هذه المقاطعة عند حدود الإخوة، بل تجاوزتها إلى أبنائهم: "أولاد إخوتي جميعهم، على نفس المنوال، معارضين طبعاً، بمرق عن عمته بقولهاش السلام"، وكذلك مقاطعة والدتها: "مقاطعين أمي، ما يقولوا إلنا مرت أب، أو من شان أبوي، الله يرحمه"، ولا يهتمون بها، وما رضيو بجدا لها، ولا يأخذوا زيتوناتها يدرسوهم".

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ مقاطعة الإخوة إسرائ، قد أدت إلى معاناتها نفسياً؛ فمن ناحية، تشعر بالانزعاج من انقطاع العلاقة مع إخوتها، وبخاصة في شهر رمضان، الذي يتقرب فيه الأهل من بعضهم بعضاً: "الدنيا رمضان، الواحد يحاول يتقرب من أخته، بتزيدوا في الأسي علينا، عشان نأسى عليهم، العيد جاي، بنتمنى ما يجوا عالعيد؛ لأنه رمضان، وقبل رمضان... ليش؟ مش بنشوف، مش جيزاننا إلهم خوات... وبنشوف شو بروحوا عليهم، وتنسبش مواقع التّواصل الاجتماعيّ، هاي قاعدة في دار أخوها، ومعزومة في دار أخوها"، كما أنّها تشعر بالقهر؛ بسبب معاملتهم والدتها: "أنا عيّطت، انتهيت، انقهرت، أمي كلّ يوم تتصل عليّ: ما أجوش يجدوا الزيتونات، مرة كبيرة، والكبير بهكّل الهمّ"، ومن ناحية أخرى، كانت إسرائ تشعر بضرورة الحفاظ على علاقة جيّدة مع إخوتها، (من ناحية دينيّة): "عازز عليّ إخوتي، وعازز عليّ إنه شو... الحمد لله، بروح الجامع، بتعلم قرآن، ويقعد في الجلسات، بحبّ وين بحكوا عن الدّين، يكون عندي رغبة إنّي أقعد في القعدة هاي، الشّيخة بتقول: أخوك محاربك، لا، أنت صالحيه، مش بس صلة الرّحم إنّه هو أخوك، هو واجب عليه، أنت كمان، إذا مرض لازم تروحي عليه".

ويترجم سرد إسرائ (32 عاماً، متزوّجة، جبع)، الارتباط الوثيق بين كسر الإخوة المخطوطة التّقليديّة، والتّوقّعات والأدوار المنوطة بهم، ووفق هذه المخطوطة، وبين مطالبتها بحقوقها الإريّة، النّاجمة عن الممارسة الشّخصيّة مع تلك المخطوطة التّقليديّة؛ ما يجعل المطالبة بالميراث شكلاً من أشكال التّعبير عن رفض الالتزام بالمخطوطة القرابيّة، بهذا الشّكل الّذي يُخلّ فيه الإخوة بالتزاماتهم.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ رواية إسرائ، تظهر ما تعيشه من صراع؛ فعلى الرّغم من أنّها تحدّثت المخطوطة القرابيّة المعياريّة، فيما يتّصل بالجانب ذي العلاقة بالميراث، إلّا أنّها لا ترفض أبعاد المخطوطة المعياريّة كافّة، بل إنّها تتصارع مع بعض جوانبها؛ ففي حال (جبر) الكسر في المخطوطة القرابيّة، ووفاء الإخوة بالتزاماتهم؛ فإنّها تفضّل الالتزام بالدّعم العاطفيّ والاجتماعيّ، ولعلّ موقفها يظهر بوضوح في سردها عن المشكلة، الّتي واجهتها أختها، وكيف شجّعتهم على الوقوف إلى جانبها: "أختي صار معها مشكلة في رمضان، شافتهم، في المشكلة إجوا عليها؛ لأنّها مشكلة كبيرة، وإجوا الناس من البلد، ومن العيلة. صاروا يعطوا رأيهم ضدّها، حكّت لهم بمزح، وهم قاعدين: أنا لولا هاي المشكلة كان ما شفتكمش، وبين إنتو؟ إنتو شو مساوين لي؟! وهم قاعدين، أنا روّحت، قلت إلهم: خليك قاعدين مرابطين، حتّى لو طردتكم".

وهكذا، فقد أدت المقاطعة والعزلة الاجتماعية، التي فرضها الإخوة على إسرء، إضافة إلى ردة فعل المجتمع، فيما يتصل بالمطالبة بالميراث، إلى تصميمها على الحصول على حقوقها الإرثية، ورفض التنازل عنها: "ما بنسامحهم، إذا ما قدرناش إحنا نأخذ، بياخذوا أولادنا. ولا بنسامحهم... يأخذوا أولادنا"، وتؤكد أن كلام الناس لا يزيد لها إلا إصراراً على تحصيل حقها، حتى "باب دارهم"، حيث لا يوجد بناء، أو قيمة، وفضلاً عن ذلك، فإنها تقرّر تقديم اعتراض، في حال تسوية الأراضي في جبع، دون تسجيل الأرض باسم الورثة، حسب حصر الإرث؛ ما يجعل معاناة النساء في هذه المجموعة مستمرة، من ناحية، ودافعاً لهنّ لمقاومة الدوكسا السائدة في مجال حقل الملكية، من ناحية أخرى، إضافة إلى تحدي مخطوطة القرابة التقليدية، التي تسهم في معاناتهنّ، دون الاكتراث بأيّة قوى.

وتعدّ إسرء واحدة من (الثائرات على التقاليد)، اللواتي اختلفت توفعاتهنّ من المخطوطة المعيارية، عن تجربتهنّ الشخصية، وأعني بالتوفعات المعيارية: توفعات الأدوار، وعمل الأقارب، المستمدّين من المعتقدات النابعة من المجتمع، أما الممارسة الشخصية؛ فأعني بها: مدى التزام الإخوة بالأدوار والواجبات، وفق مخطوطة القرابة التقليدية، و/أو مستوى التباين بين ما تتوقعه النساء من الإخوة، وما يحصلن عليه؛ إذ كلما زادت الفجوة بين توفعاتهنّ، وتجربتهنّ الشخصية مع المخطوطة التقليدية؛ صار لديهنّ مصلحة موضوعية، في تدمير البنية القائمة، و/أو مقاومة علاقات القوة السائدة، ودفع حدود الدوكسا في هذا المجال، إضافة إلى خلق أشكال ونماذج من القواعد، تتماشى مع رغباتهنّ، ومجتمعهنّ، وهذا ما تبين بوضوح في سرد (الثائرات على التقاليد)، من عدم وفاء الإخوة بعمل الأقارب المتوقع منهم، كما في نواحي الدعم الاجتماعي والعاطفي، وفق مخطوطة القرابة المعيارية؛ ما أدى إلى مطالبتهنّ بحقوقهنّ الإرثية.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن هذه المجموعة، تتكوّن من ستّ نساء، من اللواتي كنّ ينتقدن المخطوطة الأبوية التقليدية، من جهة، ويتصرّفن بصورة مغايرة لها، من جهة أخرى، أربع منهنّ من جبع، واثنان من البيرة، وجميعهنّ متزوجات، ولديهنّ أبناء، وواحدة منهنّ فقط تعمل؛ (بدافع الحاجة المادية)، وأخرى تحمل شهادة الماجستير، بينما لم تكمل الباقيات تعليمهنّ المدرسي، وأما أعمارهنّ؛ فقد تراوحت بين 32-72 عاماً، ثلاث منهنّ دون سنّ 41 عاماً، وثلاث فوق سنّ 64 عاماً.

أولاً: روايات (الثأرات على التقاليد) حول المخطوطة التقليدية والتزامات الإخوة والأخوات المعيارية

أجادل في هذه الجزئية من الدراسة، التزامات الإخوة بموجب المخطوطة القريبية، التي تشمل الدعم المادي والاجتماعي والعاطفي، فضلاً عن منح الأخوات جزءاً من حقوقهنّ الإرثية، في حالة عدم وجود حاجة مادية و/أو في حالة المطالبة بالميراث، إلى جانب الحفاظ على صلة الرحم، وعدم مقاطعة الأخت اجتماعياً.

كما أنني أجادل هذه الالتزامات، وأنها لا تنحصر بالمرأة ذاتها فحسب، بل تمتدّ لتشمل الأخوات والأمهات؛ ما يجعل تقصير الإخوة في التزاماتهم القريبية، تجاه أيّ منهنّ يؤدي إلى إصرار المرأة على المطالبة بحقوقها الإرثية.

جدول 3: خصائص الثأرات على التقاليد

الاسم	العمر	مكان الإقامة	العمل	الحالة الزوجية	هل يوجد أبناء	تاريخ المقابلة
رى	41	البيرة	لا تعمل	متزوجة	نعم	2019/6/23
أمل	65	جبع	لا تعمل	متزوجة	نعم	2019/5/5
إسراء	32	جبع	لا تعمل	متزوجة	نعم	2019/5/29
فايقة	64	جبع	لا تعمل	متزوجة	نعم	2019/5/1
هديل	41	جبع	تعمل	متزوجة	نعم	2019/7/30

أكدت إسراء، وهي واحدة من (الثأرات على التقاليد)، التي تمتاز بوضع ماديّ فوق المتوسط، توفّعات الدعم المعنوي والاجتماعي أكثر من الدعم الماديّ؛ إذ ترى الإخوة يقفون إلى جانب أخواتهنّ: "أنا بشوف أهل زوجي بوقفوا مع خواتهم، بكون فشّ حدّ مرتكب أخطاء كثير، بس بوقفوا مع خواتهم"، ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل يتجاوز إلى الحالات، التي تخطئ فيها

المرأة؛ إذ ترى إسرائ أن دور الإخوة يتمثل في عدم المقاطعة: "لو هي غلطانة... هي الوليَّة... ربنا قال: إنهم ما يقطعوها"، كما تشمل توقُّعات إسرائ الحفاظ على صلة الرِّحم؛ بوصفها التزاماً يقع على عاتق الأخ والأخت على حدِّ سواء، وما يترتَّب عليه من محافظة على العلاقات الجيِّدة بين الطَّرْفين، وعدم مقاطعة بعضهم بعضاً، والزَّيارة في حالة المرض، فضلاً عن التزام الإخوة بزيارة الأخوات، والاطمئنان عليهنَّ، وتوجيه الدَّعوات الرَّمضانيَّة، مع التَّأكيد على أنَّ التزامات الإخوة المعياريَّة من نواحي الدَّعم الاجتماعيِّ والمادِّي، يجب أن تصدر من تلقاء أنفسهم، دون طلب من الأخوات؛ كما جاء في التَّعقيب على دعم شقيق سمر لها: "الوحدة ما بتقول لأخوها إنَّها متضايقه. إلا إذا حدَّ حكي له"، "الوحدة ما بتطلب، أخوها شاف الميَّة كيف، وإجا ساعدها، هي ما طلبت".

وبكلمات أخرى، فإنَّ رؤية إسرائ، فيما يتَّصل بالتزامات القرابة، وتركيزها على الدَّعم المعنويِّ، تتسجم مع الافتراضات العامَّة بخصوص الالتزام بالمخطوطة القرابيَّة؛ ما يجعل تمتُّعها بوضع مادِّي جيِّد، يلقي بأثره في التَّقليل من أهميَّة الدَّعم المادِّي، من جهة، ويمنح الأولويَّة لديها للدَّعم المعنويِّ والعاطفيِّ والاجتماعيِّ، من جهة أخرى؛ بوصفها عوامل على قدر من الأهميَّة؛ للالتزام بالمخطوطة القرابيَّة.

وأما هديل، التي لم تكمل تعليمها المدرسيِّ، وتعاني في الوقت نفسه، من وضع مادِّي سيِّء، اضطرَّها الى الالتحاق بسوق العمل؛ فقد تحدَّثت عن توقُّعاتها بشأن دور الإخوة، عندما تطالب المرأة بميراثها، في معرض ردِّها على نساء القرية، اللواتي أُنبنها لمطالبتها بالميراث؛ بوصفها أوَّل امرأة تطالب بحقوقها الإرتيَّة في القرية؛ حين افترضت ضرورة (مراضاة) الإخوة الأخوات، ومنحهنَّ جزءاً من الميراث: "بس إخوتهم راضوهم في إشي ثاني، ما أخذت كلَّ شي، باعوا قطعة منيحة، وأعطوهم، واستكفت".

ولعلَّ سرد هديل -في حديثها عن المشكلة التي حصلت مع ابنتها- يكشف توقُّعاتها بضرورة وقوف الإخوة إلى جانب أختهم، في حال حصول مشاكل معها أو مع أبنائها؛ إذ تذكر اتِّصال ابن عمِّها بإخوتها؛ للتَّأكيد على حضورهم: "إمتى أهلي إجوا؟ السَّاعة ثلاثة الصَّبح، كانوا محاربيِّي إليهم سنة، من لَمَّا طالبت، اتَّصل عليهم ابن عمي، حكي لهم إنَّه صارت مشكلة عند أختكم، ومش حلوة قدام النَّاس، إنَّهم ما يجوا".

وهكذا، فقد منحت هديل -كما تبين أعلاه- الأولوية للدعم المادي، وأهميَّة (مرضاة) الأخوات ولو بجزء من حقوقهنَّ الإريثية، في حال معاناتهنَّ من أوضاع مادية سيئة، وإلى جانب ذلك، فقد سردت هديل توقُّعات الدعم الاجتماعي، وبخاصة في السياق القروي لجمع.

وفيما يتصل بالتزامات الأخوات وأدوارهنَّ، وفُق المخطوطة التقليدية؛ فقد ركزت (التأثرات على التقاليد)، على نوعين من الأدوار المتوقَّعة من الأخوات؛ ففي الوقت الذي ركزت فيه ربي على الجانب العاطفي، سردت هديل دور الأخوات في التنازل عن الميراث، وفُق المخطوطة القرابية التقليدية.

فقد سردت ربي، الحاصلة على شهادة الماجستير، التي يمكن وصف وضعها الماديِّ بفوق المتوسط، كيف كانت علاقتها هي وأخواتها ممتازة بالحنان على الإخوة وأبنائهم ودعمهم: "إحنا كعيلة كثير حلوة، خواتي، صدقا، الأمانة، أمهات إلنا، وللكبير والصغير، الكبير مرّ بمرحلة زواج أول كان على مشارف انهيار عصبي، حكته له: تعال عنا على ولاية ثانية، نسلته، والصغير طلّعه... قالت له: تعال من الانتفاضة، أمهات كانوا بكلّ معنى الكلمة. عندك أسرة عادية يعني"، ويمتدّ الحنان ليشمل أبناء الإخوة: "إحنا صدقا كبنات، وحتى هم، عنا حنينة، في عنا... بنخاف على بعض، على أولاد أخونا، بحسّ حالي كنت أحنّ على أولاد أخوي الكبير، أكثر من أولادي؛ لأنّي هلا أولادي بريهم، هدولاك كنت أحبهم حبّ صافي".

وأما هديل؛ فتحدّثت في إطار سردها، عن أحد الأدوار المعيارية للأخوات في المجتمع الفلسطيني، الذي يتضمّن التنازل عن الميراث، وبخاصة إذا ما كان الوضع الماديِّ لهنَّ جيّداً؛ بوصفه عمل قرابة، وإن كان حديثها عن تجربتها في السابق؛ إذ إنّ هذه الممارسة ما هي إلا تطبيق لتوقُّعاتها بهذا الشأن: "في واحد من إخوتي، طلّع لي من أمّي، لما بقيت مش معتازة، قلت له لأخوي: خذها بدّيش إياها، وحكيت لهم الحكي هذا، زمان لما كان عمّي، ما كنت سائلة، ووضعني بدّيش إشي من حصّة أمّي، قلت لكم: خذوه، طب وقفوا معي"، "تنازلت أول؛ لأنّي كنت مش محتاجة، تفاجأت فيهم؛ لأنهم مش سائلين، قلت لهم: بدّي حقّي بالقانون، بدّي أخذه".

وبكلمات أخرى، فقد ركزت توقُّعات (التأثرات على التقاليد)، وبخاصة ممّن تمتعن بوضع ماديِّ فوق المتوسط، على جوانب الدعم المعنويِّ بصورة كبيرة، بينما أضافت غالبية النساء (التأثرات على التقاليد)، بغضّ النظر عن وضعهنَّ الماديِّ،

توقُّعاً بمنح الأخوات، ولو جزءاً من حقوقهنَّ الإرثيَّة، إلى جانب الاستمرار في الدَّعم العاطفيِّ والمعنويِّ، بعيداً عن الإشكاليَّات المتَّصلة بالميراث، وانطلاقاً من دور الإخوة في توفير الحماية الاجتماعيَّة.

كما عمدت بعض (الثَّانرات على التَّقاليد)، إلى سرد التَّوقُّعات العاطفيَّة من الأخوات، في إطار هذه المخطوطة، التي تشمل علاقتهنَّ بالإخوة وأبنائهم، إضافة إلى التَّنازل عن الميراث، في حالة عدم وجود حاجة مادِّيَّة، غير أنَّ هذا السُّرد، يوكِّد بوضوح، أنَّ (الثَّانرات على التَّقاليد) يعملن على الرِّبْط بين الوفاء بالالتزامات الملقاة على عاتقهنَّ، بموجب هذه المخطوطة، من جهة، وقيام الإخوة بالتزاماتهم، من جهة أخرى.

ثانياً: روايات (الثَّانرات على التَّقاليد) حول ممارسات المخطوطة التَّقليديَّة

ركَّزت (الثَّانرات على التَّقاليد)، على ممارساتهنَّ مع المخطوطة التَّقليديَّة، ومظاهر التَّغيُّر في العلاقات القرابيَّة بين الإخوة والأخوات؛ فعلى العكس من التَّوقُّعات، تكرَّر في سردهنَّ المثل الشَّعبيُّ: "بعد الأمِّ والأب، كلَّ الحيِّ جبراني"، الذي يترجم الحال الذي وصلت إليه العلاقات الأخويَّة قبل المطالبة بالميراث، والتَّوقُّعات غير المتماثلة، التي نشأت في وقت مبكَّر من حياتهنَّ.

كما أشارت هؤلاء النِّساء في سردهنَّ، إلى عدم قيام الإخوة بالأدوار المتوقَّعة منهم، ووفقَ عمل القرابة، في إطار المخطوطة المعياريَّة، بما في ذلك اختفاء مظاهر الدَّعم العاطفيِّ، والاجتماعيِّ، وغياب التَّعبير عن الودِّ، وعدم المشاركة في المناسبات العائليَّة، وعدم الشُّعور بهنَّ أو باحتياجاتهنَّ، فضلاً عن عدم تقديم الدَّعم المادِّيِّ لهنَّ عند الحاجة، وغيرها من الأمور، التي يشملها عمل القرابة المتوقَّع من الإخوة.

ولا بدَّ من الإشارة في البداية، إلى أنَّ سرد النِّساء في هذه المجموعة، قد أكَّد شمول المخطوطة التَّقليديَّة للتزامات الإخوة تجاه الأمَّهات، والالتزامات المعياريَّة للأبناء تجاه أمَّهاتهم، من مثل الإنفاق، وتقديم الدَّعم المعنويِّ والاجتماعيِّ والمادِّيِّ، وهذا ما ذكرته أمل، التي تحدَّثت عن سوء علاقة أخيها معها ومع والدتها: "حياة أخوي كان مش منيح مع حياة أمِّي، يجي

العيد ما يعيدهاش، محاربتها، هيك، مرته قويّة"، فضلاً عن ذلك، فإنّ سرد نساء هذه المجموعة يؤكّد شمول المخطوطة التّقليديّة التّزامات الإخوة تجاه الأخوات؛ إذ تذكر هديل كيف وقفت أختها معها؛ بسبب عدم وفاء الإخوة بالتّزاماتهم تجاهها، ومن ثمّ كان قرارهما بالمطالبة بالميراث: "أختي، الله يرضى عليها، قالت لي أنا بدّي أوقف معك؛ لأنّه هذا الموضوع صعب، ورح نواجه مشاكل، قعدنا أنا وإياها وقلنا لهم"، وهكذا، فقد عدتّ النّساء ممارساتهنّ مع المخطوطة التّقليديّة متضمّنة ممارسات الأمّهات والأخوات، وأيّ إخلال من جانب الإخوة بالتّزاماتهم القريبّة تجاههنّ، قد ورد بوضوح على لسان المشاركات من المجموعة التّانية؛ بوصفه ممارسة شخصيّة.

ففي ظلّ استبعاد النّساء من معظم أشكال الملكية المنتجة، وبالنّظر إلى أيديولوجيّة الأمان والاعتماد (Palriwala 1994؛ فإنّ العلاقات الاجتماعية بين الإخوة، تكتسب أهميّة ذات طبيعة خاصّة، إن لم تكن المورد العاطفيّ والمادّيّ الرّئيس، كما أنّ تحديد مجتمع الأقارب الفعّال، يجري من خلال مدى المشاركة والرّيادة وتبادل الهدايا، التي تعمل جميعاً على تعزيز هذه العلاقات المهمّة في نظر النّساء؛ لأنّها موردهنّ الوحيد أو الرّئيس، ولكن، يظهر سرد إسراء فقدان هذه العلاقات، والرّيارات، ومظاهر الدّعم المعنويّ والاجتماعيّ في علاقتها مع إخوتها -باستثناء أخ لها مقيم في الولايات المتّحدة الأمريكيّة- التي وصفتها بالعلاقة السّطيّة قبل المطالبة بالميراث؛ كيف لا، وهم لا يزورونها إلّا نادراً، ولا يدعونها لزيارتهم إلّا في شهر رمضان؟! فضلاً عن ذلك، يؤكّد سرد إسراء أنّ عمل القرابة المتوقّع من الإخوة، وفقّ المخطوطة المعياريّة، يشمل المشاركة في المناسبات، وعند المرض؛ إذ تعبّر عن مدى انزعاجها من تلك العلاقات السّطيّة لإخوتها معها، قبل مطالبتها بالميراث، وعدم مشاركتهم إيّاها في المناسبات: "لما لامنتي المرة (امرأة من جبع)، قلت لها: إلي قاعدة في داري سنة، ما عبروها، ولا باركوا لي، من قبل ما نطلب الميراث، سكنت داري قبل رمضان، وطالبنا في الميراث أوّل الشّتويّة".

ولم يقتصر ضعف العلاقات بين إسراء وإخوتها على الرّيارات في المناسبات، بل امتدّ إلى عدم زيارتها عند مرضها: "قاموا لي الكلية، يوم شافني أخوي... لما رحنا عندهم شافني"، وهذا ما ورد في رواية هديل، حين تحدّثت بانزعاج، عن عدم زيارة إخوتها لأختها، التي أجرت عمليّة: "في إلي أخت عملت عمليّة، صارت عاملة 9 عمليّات، عمليّتها فتحت، صار نزيّف،

صاروا يقشطوا بدمها، صارت تقول: بقشطوا بدمي، وأخوي ما يجي يسأل عني، أروح عالمقاصد، أقعد شهر، أخوي ما يجيش!". كما روت هديل كيف تحوّلت الدّعوة إلى حضور مناسبات الإخوة مجرد دعوات شكلية للأخوات؛ وكأنهم في واقع الأمر، لا يرغبون في مشاركتهم مناسباتهم: "صار عرس لابن أخوي قبل أسبوعين، ما قلقوش، حتى صاروا يحكوا إجوا ولا ما إجوا، عمرهم ما إجوا، أخوي إجا عزمي، بقول: عنا عرس يوم الجمعة، تفضلي، لقاني في الشغل، ما رجع علي، ما أنت بتعبرش علي، يعني جيت وخلص!!".

وتتجلى أعمال القرابة سابقة الذكر؛ بوصفها طقوساً للتعبير عن القرابة في أوقات معينة؛ كما تؤكد النساء أنه في مثل هذه الأوقات، يمكن معرفة القيمة الحقيقية للإخوة، لا في الحياة اليومية؛ إذ يجب وضع الاختلافات، ومشاكل الحياة اليومية جانباً؛ ما يجعل اختفاء هذا المظهر -على الرغم من تصوّر النساء معاني المخطوطة التقليدية مشتملة على ارتباط الإخوة والأخوات ببعضهم بعضاً، وتلبية احتياجاتهم- ذا تأثير كبير على النساء بصورة خاصة؛ نتيجة عقدن موازنة بين المعاني المدركة من ممارساتهنّ، والمعاني المتصورة، التي أظهرت تعارضاً بين المخطوطة التقليدية، ونظيرتها المعاشة.

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ (الثائرات على التقاليد)، قد سردن بعض مظاهر التعبير عن الودّ، التي قد تُعدّ لأوّل وهلة مظاهر بسيطة، غير أنّها في حقيقتها وجوهرها، تمثّل ألواناً من أعمال القرابة، في سياق الظروف الاجتماعية، والمادية، والسياسية، التي تعيش فيها هؤلاء النساء؛ ففي الوقت الذي كان فيه والد إسرائ يملك كثيراً من الأراضي المزروعة بالزيتون في قرية جبع، ويدعو بناته لقطفه، ويعطيهم من المحصول: زيتوناً، وزيتاً، لم يعط الإخوة بعد وفاة والدهم أخواتهنّ من الزيت إلا قليلاً جداً: "بعد ما توفى أبوي، أعطونا جلن، يمكن 3 ليدر زيت، سنة من الستين، وبعدها ما شفناش ولا أي إشي".

والأمر نفسه قد حصل مع أمل (65 عاماً)، المنحدرة من بيتين، والمتزوجة والمقيمة في جبع؛ إذ إنّها منذ وفاة والدها عام 1989م، لم تتل شيئاً من منتجات الأرض من: تين، أو برقوق، أو زيت، أو زيتون؛ لأنّ شقيقها لم يعطها أيّاً من ذلك: "أبوي عنده شوية أراضي، إله زيتون، وفي دونمين أرض باب الدار...، 30 سنة أبوي ميّت، بتعرفي، رطل زيتون ما بيعطوني، مرة رحت قبل 20 سنة، كانت أمي عايشة، إلي عشرين سنة ما جيت لا تين، ولا برقوق، ولا زيتون، مرة صار عرس، قعدنا نلقط برقوق، وحبّة ورق دوالي، حكّت لي مرت أخوي: مين اللّي أمرك تلقطي، وأخوي اطلع، والله ما نهرها (لم يصرخ عليها)،"

و"مرّة، أمّي حكت له: أعطِ أختك تنكة زيت، وبين...يمكن بعد 10 سنين، حكى لي: في تنكة زيت، أعطاني إياها، وما هان عليها مرته، ومن هناك الوقت، يمكن مرّة، ولّا مرّتين، جابهن من وقت ما توفّي أبوي، مع إنّه حصّتنا عالّصّ".

وكما عبّرت (التأثرات على التقاليد)، عن فقدان مظاهر الدّعم الاجتماعيّ والعاطفيّ؛ فقد ركّزت النّساء، ممّن عانين من وضع مادّي سيء، على الممارسات المتّصلة بفقدان الدّعم المادّي للإخوة؛ بوصفه عملاً قاربياً، فها هي هديل، قد وصفت تجربتها في هذا المجال، وما كانت تعانيه من وضع مادّي صعب جدّاً؛ جعلها غير قادرة على دفع فواتير الماء والكهرباء المتراكمة عليها، ومن ثمّ قطع الخدمة عنها، واضطّارها إلى العمل، وعدم اكتراث إخوتها بانقطاع الكهرباء عن منزلها، أو حتّى التّفكير في مساعدتها، على الرّغم من معرفتهم بذلك خلال زيارة لها؛ ما جعلها تعيش حالة من الحزن: "ليش أنا زعلت منهم؟ تيجوا عنّا، والكهرباء مقطوعة!! النّاس بحسّوش، زمان كانوا النّاس فش أحلى منهم. هلاّ فش حدّ داري عن حدّ"، وتتابع: "تفاجأت فيهم؛ لأنهم مش سائلين"، كما توكّد هديل في سردّها، عدم قيام إخوتها بمساعدتها، عندما علموا ببدها العمل تحت ضغط الحاجة: "...لمّا صرت بدّي أشتغل، لا مش عيب، أتعب أنا، ولا إنّي أقعد أترجّي، وأنا حاولت، ما لقيت حدّ وقف معي؛ عشان ما أطلعش"، ولكن، لم تلمس هديل (مرونة الحدود) (Joseph 1996)، بينها وبين إخوتها؛ فهم لم يلتزموا بأعمال القرابة، وفوّق المخطوطة القرابية، التي نشأت عليها، كما أنّهم لم يوفّروا لها الحماية الاقتصاديّة، على الرّغم من إدراكهم حاجتها المادّيّة وفقرها؛ حتّى عندما علموا بأمر انقطاع النّيّار الكهربائيّ عن منزلها؛ ما يجعلهم أبعد ما يكونون عن توفير أيّ مصدر للدّعم والحماية والأمان لها، وبخاصّة في ظلّ قيامهم بتجنيدها للقيام ببعض أعمال القرابة، التي تشمل التّنازل عن الميراث، والقيام بمهامّ رعاية الوالدين -التي أصبحت تقوم بها البنات في كثير من الأحيان- على الرّغم من كونها من أعمال القرابة الموكلة للأبناء الذّكور، في إطار المخطوطة التّقليديّة؛ إذ تنازلت هديل عن حقوقها الإريثيّة من والدتها مرّتين، لصالح أخويها، عندما كانا محتاجين، وفي المقابل، لم يقف هذان الأخوان إلى جانبها عندما ضاقت أمورها: "في واحد من إخوتي، طلّع لي من أمّي (ميراث)، لمّا بقيت مش معتازة، قلت له لأخوي: خذها بدّيش إياها، وحكيت لهم الحكي هذا.... طبّ وقفوا معي... ونفس الإشي مع أخوي، تضايق هو وعمّي... قال: تنازلي عن غرفة؛ عشان أعطيها لعمّي، وأفرّج على حالي... وتنازلت لك.... ليش أنت هيك بتساوي!! تنازلت أول؛ لأنّي كنت مش محتاجة، تفاجأت فيهم؛ لأنهم مش سائلين"، ولم يتوقّف إخوتها عند هذا الحدّ، بل طلبوا منها رعاية والدها، عندما مرض، وأصبح عاجزاً عن الحركة: "إخوتي مش كثير كثير معنا،

أبوي قبل ما يتوقّى أجنه جلطة قويّة، وصار معه شلل، قالوا لي: بطلع لك دور في أبوك، قلت لهم: لمّا أبوي ارتمى، صار أبوي، صار مش عيب إنّي أفوت على أبوي، وأغيّر له، وأشطّف له، كان أبوي، لمّا صرت أقول: بدّي حقّي، بطلّ أبوي، بس لمّا قلت لكم: أنا متضايقه، بدّي حقّي، بدك تبيعي أرض أبوك".

وبكلمات أخرى، فإنّ التزام هديل بعمل القرابة الموكل إليها، وفُق المخطوطة التقلّديّة، وتنازلها عن حقوقها الإرثيّة، عندما لم تكن بحاجة للمال، لم يؤدّ إلى التزام الإخوة بهذه المخطوطة، أو توفير الدّعم لها عند حاجتها له، كما أنّ قيامها بعمل القرابة الموكل للأبناء الذكور، وفُق المخطوطة التقلّديّة، المتمثّل في رعاية الأهل، لم يؤثّر في التزام الإخوة بهذه المخطوطة، أو دعمها عند الحاجة؛ ما أدى إلى ظهور فجوة بين التّوّعات، والممارسة الشّخصيّة، وعدم المعاملة بالمثل.

ثالثاً: روايات (التأثرات على التّقاليد) حول العلاقة بين المعايير والممارسات والتزامات الإخوة ونهج المطالبة بالميراث

بيّن سرد (التأثرات على التّقاليد)، أنّ عدم وفاء الإخوة بعمل القرابة الموكل إليهم، بموجب المخطوطة المعياريّة، وتغيّر العلاقات بين الإخوة والأخوات، وسوء المعاملة في بعض الأحيان، قد أدّى إلى شعور هؤلاء النّساء بالقهر، والاستغلال، واللامساواة في العائلة؛ ما شكّل عامل دفع لهنّ بعيداً عن المخطوطة التقلّديّة، فيما يتّصل بالميراث، ومن ثمّ المطالبة بحقوقهنّ الإرثيّة، بغضّ النّظر عن النّتائج المتربّبة على ذلك؛ فالمخطوطة التقلّديّة لها منطقتها الخاصّة، وإذا لم تكن المعاملة بالمثل وشيكة، أو إذا لم يكن هناك احتمال واضح لها، ولا أزمة أو خسارة تفسّر عدم القدرة على المعاملة بالمثل، وعدم وجود أخلاق أخرى في العلاقة؛ فإنّ (النّيّة الحسنة) تستند أيضاً (Pariwala 1994).

ولم تركّز (التأثرات على التّقاليد)، ممّن تمثّعن بوضع مادّي فوق المتوسّط، على التزامات الإخوة بالدّعم المادّي، بينما ركّزت الأخريات، ممّن كان وضعهن المادّي سيّئاً، على أهمّيّة الدّعم المادّي، وبتدقيق سرد نساء هذه المجموعة، يتبيّن أنّ عدم الحصول على ذلك الدّعم المادّي، لم يكن العامل الأهمّ في تحديّ المخطوطة، إلّا في حال ترافقه مع عدم الحصول على الدّعم الاجتماعيّ والعاطفيّ، بينما كان عدم الحصول على الدّعم الاجتماعيّ والعاطفيّ من العوامل المهمّة في تحديّ

المخطوطة القرآنية، وهذا ما نجده ماثلاً في سرد النساء في هذه المجموعة، بغض النظر عن الوضع المادي، ومستوى التعليم، والالتحاق بسوق العمل.

وهكذا، فإن إدراك (الثأرات على التقاليد)، قيمة التقارب التي يسعى إليها الإخوة، وأنها لا تتمثل في قيمة العلاقات الاجتماعية، بل في قيمة المواد المادية التي يمكن جلبها أو الحصول عليها من المخطوطة التقليدية، قد أدى إلى تساؤلهم عن الدوافع التي تجعلهم يحافظون على مخطوطة قرآنية، يتنازلن بموجبها عن حقوقهم الإرثية، ويفتقدن فيها الدعم والحماية، وفي المقابل، لا يلتزم الإخوة بأدوارهم، وهذا ما يتضح من سرد أمل؛ فعلاقتها السيئة مع أخيها وزوجته وابنهما، وعدم وفاء أخيها بالتزاماته المعيارية، وفق المخطوطة التقليدية، كانت الدافع الرئيس للمطالبة بالميراث؛ إذ تؤكد أمل (65 عاماً، متزوجة)، أن معاملة أخيها وزوجته وابنه لها ولوالدتها، هي التي دفعتها إلى التمسك بالمطالبة بحقوقها الإرثية كافة، ولو أنها عولمت هي ووالدتها بصورة أفضل؛ لكانت التزمت بالمخطوطة التقليدية، وتنازلت عن جزء من حقوقها الإرثية: "لو أنها بحررت على أمي، (لو كانت ترعاها)... ليش بتعامل الواحد منيح، اللي بكون معي منيح، عيوني بعطيه إياهم، لو مرت أخوي كانت منيحة مع حياة أمي، مش بعطيتها؟ لو أعطوني شو ما أعطوني، كان بقبل"، وتتابع: "قلت: والله غير اللي بطلع لي والله الحصنة اللي إلي في الدار، إلا آخذها...هم مش مناح، ومع حياة أمي كانوا مش مناح"، وتتفق إسراء (32 عاماً، متزوجة، جبع)، مع الأمر نفسه؛ إذ ترى أن التزامها بالمخطوطة التقليدية، وعدم مطالبتها بالميراث، لم يكفلا لها حسن المعاملة، أو الدعم المعنوي والاجتماعي والمادي من الإخوة، ومن ثم، فإنهم لم يتركوا لها خياراً آخرًا: "أنا معطيك حقّي ونصّ، وبدك تتعدى علي؟! هيك بتصير، أنا وخواتي، السبب إننا طالبنا، نسوان إخوتي، تعدّين علينا، وضلّوا بيربروا عنا، وما احتراموش"، وتؤكد أن تمسكها بالحصول على حقوقها الإرثية كافة، إنما كان نتيجة لعدم قيام الإخوة بالتزاماتهم المعيارية تجاهها وتجاه والدتها، (زوجة أبيهم): "لا، إحنا بدنا نأخذ حقنا، حتّى باب دارهم، هاي الأرض الزيادة الوسيعة، اللي فش فيها بناء، إحنا ما بنيجي نأخذه، بس بنأخذ بداله، وهم لما بلشوا يحكوا: إنّه بدنا نأخذ باب دورهم، اه، بدنا نأخذ باب دارهم، مش خواتنا بنراضيهم، جدينا الزيتون، بنطعم خواتنا، بنراضيهم، الجيران بطعموا بعضهم، أخذوه جدّوه كلّ، ولا إشي بنعطيهم، ولا مرت أبوهم".

وبكلمات أخرى، لقد أصبحت النساء في هذه المجموعة، تتعامل مع المخطوطة القرآنية كدوكسا، أو كتقاليد صامتة، ولكن، من منظور تعاقدية؛ إذ يلتزم الإخوة بتقديم الدعم المادي والمعنوي والاجتماعي للأخوات، وفي المقابل، يلتزم بالتنازل

عن الميراث كله، أو جزء منه، ومن ثمَّ فإنَّ عدم قيام الإخوة بالجزء المرتبط بهم من (العقد)، أو الإخلال به، سيؤدِّي حتماً إلى لحظات (الأزمات)، التي تتجلى فيها حرِّيَّة الطَّرف الآخر في الإخلال بهذا (العقد)، وعدم القيام بالالتزامات الموكلة إليه؛ فيعمد إلى التَّشكيك في حدود الدَّوكسا، والعمل على دفعها للوراء من جهة (غير الأوثونكسية heterodoxy).

وفي ضوء ما تقدَّم، فقد حاولت (التأثرات على التَّقالييد)، تفسير أسباب عدم قيام النِّساء جميعاً بالمطالبة بحقوقهنَّ الإرثيَّة، وأعدن ذلك إلى وفاء إخوتهنَّ بالتزاماتهن، وُفَّق المخطوطة القرابيَّة: "الوحدة بتمشِّي، كلَّ شي بتمشيَّه، كلَّ وحدة بتمشيَّ، ولا وحدة بتقول: أخوي منيح، إلَّا بكون مسوي معها إشي، بغلب المنيح، ويتغطرش عن الإشي اللي مش منيح"، (إسراء، 32 عاماً، متزوَّجة)، وربَّما كان السَّبب متمثلاً في الخشية من إزعاج الإخوة، و/أو التَّسبُّب بمشاكل معهم، و/أو والخشية من ردَّة فعل المجتمع؛ إذ أكَّدت النِّساء أنَّ علاقة أبة امرأة مع إخوتها، تسوء حتماً، حالما تطالب بحقوقها الإرثيَّة، وقد جزمنا بمقاطعة الإخوة مباشرة: "لما طالبت عفاف؛ انقلبوا"، الو طالبت بميراثها، ولا حدَّ بحكي لها السَّلام، أيَّ وحدة، في نفسيتها، ولا وحدة بتكون بدهاش ميراث" (إسراء، 32 عاماً، متزوَّجة)، وهذا ما سأنترِّق له لاحقاً، عند الحديث عن (المتناقضات).

ولم تغفل المشاركات (التأثرات على التَّقالييد)، دور زوجات الإخوة في إساءة العلاقة بين الإخوة والأخوات، وقد يفهم هذا السُّرد، الذي يلوم زوجات الإخوة بإحدى طريقتين: أمَّا الأولى؛ فتمتثل في دفاع النِّساء عن سرد الأبويَّة؛ إذ يفلن عبء كسر الالتزامات القرابيَّة إلى زوجات الإخوة؛ بوصفه سبباً لعدم تنفيذ الأخ التزاماته، بدلاً من لومه، أو الذَّهاب إلى أنه لم يفِّ بها، وأمَّا الطَّريقة الأخرى لفهم هذا السُّرد؛ فتمتثل في ممارسة الإخوة (الارتباط الرُّوجي) مع زوجاتهم؛ ما يجعلهم يستثمرون أكثر في الأسرة الرُّوجيَّة، وينسحبون من الالتزامات الممنوحة لدعم الأخوات والقربيات، وهو ما سأوضِّحه في الفصل التَّالي.

رابعاً: روايات (التأثرات على التَّقالييد) حول ردود فعل الإخوة على مطالبة المرأة بحقوقها في الميراث

لقد أظهر سرد (التأثرات على التَّقالييد)، أنَّ الدَّعم العاطفي والاجتماعي والمادي، ممَّا تحصل عليه المرأة، مشروط، وقد يُسحب منها، فور المطالبة بالحقوق الإرثيَّة، على الرِّغم من أنَّ توقُّعات النِّساء في هذه المجموعة، قد تمتلَّت في اشتغال المخطوطة التَّقليديَّة على وقوف الإخوة إلى جانب المرأة، دون قيد أو شرط، وفضلاً عن ذلك، كشف هذا السُّرد الصِّلة الوثيقة

بين الالتزام الرّسمي من جانب الأخوة بدعم الأخوات مدى الحياة، وتنازلهنّ عن حقوقهنّ الإرثيّة؛ إذ أظهرت الرّوايات أنّ مطالبة (الثّائرات على الثّقاليد) بحقوقهنّ الإرثيّة؛ قد أدت إلى إشعال الإخوة الحرب عليهنّ؛ ما يفسّر معاناتهنّ، في ظلّ مقاطعة الإخوة وأولادهم لهنّ، عقب مطالبتهنّ بحقوقهنّ الإرثيّة: فلا زيارات، ولا دعوات، ولا مشاركة في المناسبات الاجتماعيّة، وما هي هديل تذكر ذلك: "لما أخوي يمرّ وما يردّ عليّ السّلام، ويحاربوني، وما يحكوا معي، ما يبجوا، لا في عيد، ولا في رمضان"، والأمر نفسه يتكرّر في سرد إسرائ: "أولاد إخوتي جميعهم على نفس المنوال، معارضين طبعاً، بمرق عن عمّته بقوللهاش السّلام".

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ سرد إسرائ يؤكّد شمول المقاطعة الأشخاص المهمّين في حياة المرأة؛ إذ طالّت المقاطعة والدتها، ولم يعد الإخوة يسألون عنها، أو عن احتياجاتها: "مقاطعين أمّي، ما يقولوا إلنا مرت أب، أو من شان أبوي، الله يرحمه"، ولم يكتفِ إخوة إسرائ بذلك، بل لم يمنحوا أمّها شيئاً من الرّيتون، كما أنّهم لم يساعدها في قطفه أو عصره؛ ما أزعج الأمّ، وأشعر إسرائ بالقهر: "... حتّى أمّي، اللّي هي مرت أبوهم، ما أعطوهاش، رفضوا، اتّصلت فيهم، وحكت معهم: تعالوا جدّوا الرّيتونات، دشّروها أسبوع أسبوعين، ولما ما أجوش، راحت على وحدة قريبة عليهم، جارة إلهم، صاحبتهم، بعد ما صارت المعاصر بدها تسكّر".

ولا تختلف رواية ربي من البيرة عمّا تقدّم؛ إذ تسرد فشل مطالبتها الوديّة بالميراث، وكيف لمثل هذه المطالبة أن تسفر عن أيّة نتيجة، في ظلّ امتناع الإخوة، ومعارضتهم حصولها على حقوقها؟! الأمر الذي حدا بها إلى اللّجوء إلى القضاء، وهو الأمر الذي لم تتفقّ معه أختها ووالدتها؛ ما اضطرّها إلى رفع الدّعوى على الورثة جميعهم، بمن فيهم والدتها وأختها، وبينما استمرّت علاقتها بوالدتها وأختها بصورة جيّدة، قاطعها أخوها، وامتعا عن زيارتها، وتسبّب لها ولزوجها بمشاكل عديدة.

وهكذا، فإنّ المقاطعة التي تحياها (الثّائرات على الثّقاليد)، تؤثّر بعد المطالبة بحقوقهنّ الإرثيّة عليهنّ كثيراً: "الجرح كثير كبير، مهو أنا هديك اليوم بحكي لزوجي يسأل المحامي، لما ابن أخوي بحكي عنّي معه، بحكي اسمي ولا بحكي عمّتي... بحكي يا الله أنا شو سانجة، أشياء بسيطة... مش طبيعي... هذا أول حفيد من ناحية إخوتي، وإحنا أولاد إخوتي... أولاد خواتي مش طبيعيّ العلاقة بيّنا" (ربي، 40 عاماً، متزوّجة، البيرة)، وهذا ما تذكره إسرائ (32 عاماً، متزوّجة، جبج) في قصّتها، التي أوردتها أعلاه، في وصفها تأثير مرور شهر رمضان عليها، دون أن يقوم إخوتها بدعوتها لتناول طعام

الإفطار في بيوتهم، وكيف تأثرت بوسائل التواصل الاجتماعي، التي تظهر كيفية تجمُّع باقي العائلات، بينما لم يفكّر إخوتها بدعوتها، إلى جانب وصف ما نالها من تأثير؛ نتيجة مقاطعة إخوتها والدتها، وشعورها بالقهر؛ لعدم قيام إخوتها بواجباتهم تجاه والدتها.

ولكن، مقابل الاستراتيجيات التي اتبعتها الإخوة؛ للمحافظة على المخطوطة التقليدية، التي يهيمنون فيها على مجال نقل الملكية، من مقاطعة، وفرض عزلة اجتماعية، اتبعت (الثائرات على التقاليد) استراتيجيات التصميم على الحصول على حقوقهم الإرثية بالكامل، دون أي انتقاص؛ إذ فقدت المخطوطة التقليدية، وفق رؤيتهم، أحد أهم أسسها، المتمثل في الحماية الاجتماعية والعاطفية القائمتين على (الارتباط الأبوي) (Joseph 1996)؛ ما جعل المخطوطة التقليدية تصبح (عقداً) خالياً من العاطفة والحدود المرنة، ومن ثم، فإن النتيجة الحتمية لعدم قيام الإخوة بعمل القرابة، وفق المخطوطة التقليدية، عدم قيام الأخوات بعمل القرابة، وفق ذات المخطوطة، بل الإصرار على المعاملة بالمثل، وكسر المخطوطة من طرفهم، كما كسرها الإخوة، وهذا ما أكدته إسرائ في سردها أعلاه، وكذلك هديل: "قلت لأولادي: حتى بعد عمر طويل، اللي إلي ما تسامحوا فيه"، ولم يختلف سرد ربي عما سبق، بما فيه من إصرار وتحذير: "كأنه عضّ عالىدين، كلّه هذا الإشي بي بي بكسر كسر، كل ما تتكسري بصير عندك إصرار أكثر... لا، بدّي آخذ. لا، بدّي آخذ، ومش رح أسامحهم، ولا أسامح أولادهم"، وبكلمات أخرى، فإن عدم التزام الإخوة بالمخطوطة التقليدية، وقسوتهم تجاه الأخت، التي كانت تعدّهم مصدراً للأمان، والدعم، والحماية؛ ما يجعلها أكثر تصميماً على إنهاء النزاع حول الميراث بالطريقة التي ترتضيها، وليس وفق المخطوطة الأبوية التي نشأت عليها، وهذا ما تؤكده ربي: "أنا خلص، أنا، هذا تحدي، مش تحدي، يعني حياتي صارت هذا الإشي... لأنّه إذا أنا أخوي بساوي في هيك، شو أنا أتوقّع من أي حد... أصلاً علاقة خرابانة، تخرب بشروطي أنا، مش بشروطك أنت".

وعلى الرغم من سوء العلاقات بين الإخوة والأخوات (الثائرات على التقاليد)، وبخاصة بعد المطالبة بالميراث، كما يتضح من سرد إسرائ أعلاه، وكذلك ربي: "بتعرفي آخر عرس رحنا عليه... لما دخلوا الرجال، بتعرفي كيف، شو بدّي أحكي لك، إنّه ويني أنا، أنا وبن، أنا... يعني، أنا بدّي إياهم"، وهذا ما ذكرته إسرائ: "المرأة قويّة، بس بنفس الوقت ضعيفة، أي إشي برضيها؛ لأنّه يرجع طبع الحنّية، إجمالاً هم قاطعين، بس بتظلي تتابعي أخبارهم وظروفهم، وما بهونوا عليك".

وهكذا، فقد أتضح من سرد (التأثيرات على التقاليد)، أن الدافع لمطالبتهنَّ بإرثهنَّ، يتمثل في سوء العلاقة مع الإخوة، قبل المطالبة بالإرث، واختلافها عن توقُّعاتهنَّ، وإن ساءت أكثر بعد المطالبة بالإرث؛ ما يجعل أساس مطالبة النساء في هذه المجموعة بحقوقهنَّ الإرثية، نابعاً من الفجوة الواضحة بين توقُّعاتهنَّ من المخطوطة التقليدية، وممارساتهنَّ قبل المطالبة، ولكن، يبدو أن ردّة فعل الإخوة نحوهنَّ، عقب المطالبة بالميراث؛ قد زادت من تصميمهنَّ على مقاومة الدوكسا، وتحدي المخطوطة القربية، والمطالبة بحقوقهنَّ كاملة.

وفضلاً عن ذلك، فقد تبين للنساء (التأثيرات على التقاليد)، أن سعي الإخوة للتقارب، لم يعد لقيمة العلاقات الاجتماعية، بقدر سعيهم للمواد المادية، التي يمكن جلبها أو الحصول عليها من المخطوطة التقليدية؛ ما جعل عدم التزام الإخوة بالمخطوطة التقليدية؛ سبباً في التقليل من استعداد النساء للاعتماد على الإخوة؛ بوصفهم مصادر حماية ودعم اقتصادي، وعكس في الوقت ذاته، انخفاض استعداد النساء للتنازل عن حقوقهنَّ الإرثية؛ ما جعلهنَّ يجازفن في توقُّعاتهنَّ المتصلة بعلاقات الدعم العاطفي، التي ركزت النساء في سردهنَّ، على كونها أهم عناصر المخطوطة التقليدية؛ بسبب الممارسة التي أثبتت عدم توافر هذه العلاقات في المخطوطة المعاشة أصلاً.

(المتناقضات)

تمثل مجموعة (المتناقضات) خمس نساء من جبع، وسادسة من البيرة، وهنَّ ممن يدعمن المخطوطة التقليدية أيديولوجياً، لكنهنَّ يزعمن أن لديهنَّ ظروفًا استثنائية، جعلتهنَّ يقطعن هذه المخطوطة؛ إذ انسجمت توقُّعات ثلاث منهنَّ، مع ممارساتهنَّ، لكنَّ حصول مشاكل مع الإخوة أو أبنائهنَّ، قد أدت إلى مطالبة اثنتين منهما بحقوقهما الإرثية، و/أو الحصول على حصصهما في جزء من التركة، فيما امتنعت الأخيرة عن المطالبة؛ نتيجة الخوف من ردّة فعل الإخوة، ومقاطعتهم، وعزلها اجتماعياً، وعلى الرغم من عدم انسجام توقُّعات النساء الثلاثة الأخريات، مع ممارسات المخطوطة التقليدية، إلا أن مطالبة إحداهن بالميراث، كانت نتيجة لضغط الزوج، بينما احترمت اثنتان منهنَّ البعد الأبوي للمخطوطة التقليدية، من خلال إيجاد طريق بديل للتقيد به، ووافقتا على الحصول على أقل من حصصهما الإرثية، لصالح أبناء الأخ، وبخاصة في ظل عدم انسجام

تجربتهما مع المخطوطة القرابية التقليدية وتوقعاتهما، وعدم قيام الأخ بعمل القرابة الملقى على عاتقه، بموجب المخطوطة القرابية.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن النساء (المتناقضات) جميعهن متزوجات، ولديهن أبناء، باستثناء واحدة أرملة، وجميعهن غير عاملات، فيما عدا واحدة منهن، تعمل في الخياطة، وأما أعمارهن؛ فتتراوح بين 46-71 عاماً.

وفيما يأتي، سأعرض قصص هؤلاء النساء، التي توضح توقعاتهن وممارساتهن؛ إذ يمثل سردهن في هذه المجموعة، تناقضاً بين الممارسة الشخصية، والالتزام بمخطوطة القرابة التقليدية، من ناحية المطالبة بالميراث، أو التنازل عنه.

مها

بدأت مها حديثها، بعد أن عرفت هدف الدراسة: "...حتى لو مش هي، بصيروا أولادها، ممكن احتياجات الدنيا، والإشي زمان ما كان يسوى، اليوم، كل شي بسوى، والحياة غالية، زمان، كان يحط الأخت على راسه، اليوم، شو مساوي لها، والله العظيم"، "كانت الوحدة تستحي، تقول: بعزمني، بروح ع داره، بعيدني، اليوم، بعد ما يموت أمها وأبوها، ما حدش بتعرف عليها"، "في الوقت الحاضر، اللي بطلع لها إشي تأخذه، اللي خلفه أبوك، إلك ولأخوك، يعني ليش؟! مش غلط، مش عيب...".

تبلغ مها، التي أنهت الصف السادس، قبل أن تتزوج، 55 عاماً من العمر، وأما إخوتها الذكور؛ فيعملون جميعاً في الولايات المتحدة الأمريكية، ويمكن استخلاص توقعاتها بخصوص الأدوار المعيارية للإخوة، بموجب المخطوطة التقليدية، من سردها حول ما تعدّه علاقة صحيّة بين الإخوة والأخوات، أو ما وصفته في سردها: "كنا أحلى إخوة"؛ بما في ذلك من تبادل الزيارات، وزيارة الآخرين معاً، والدعوات المتبادلة، إلا أنها ترى الإخوة قديماً، أفضل ممّا هم عليه في الوقت الحالي؛ إذ ينشغل الأفراد عن بعضهم بعضاً، ولدى كلّ منهم مشاكله ومسؤولياته الكبيرة. "الإخوة زمان كانوا مليحين، اليوم، الناس بتظل مشغولة، وكل واحد عليه على قده، يا دوب شايل مسؤوليّة حاله".

وقد تزوجت مها عام 1979م، من أحد أقاربها، الذي كان يعمل نجاراً، وعلاقتها به جيدة؛ إذ تصفه بالحنون، وبخاصة على بناته، وأمّ والدها؛ فقد توفي عام 1984م، تاركاً قطعاً أرض كثيرة مزروعة بالزيتون، تقع في جبع وغيرها، وتقدر مها حصتها الإرثية بما لا يقل عن دونم، يُقدر سعره في جبع، بحوالي 75 ألف دولار.

ولعل الأمر اللافت للانتباه، أنّ مها في بداية حياتها، قد عرفت انسجاماً بين توقعاتها من المخطوطة التقليدية، وممارساتها؛ ما أدى إلى التزامها بالمخطوطة التقليدية، من جهة، وتنازلها عن حصصها الإرثية، عندما باع إخوتها قطعة أرض بعيدة عن مركز القرية، بين عامي 1994-1999م، من جهة أخرى؛ إذ عرض الإخوة على أخواتهن الحصول على حصصهن، فلم يكن من مها إلا أن رفضت، على الرغم من وضعها المادي البسيط آنذاك: "أهلي باعوا شقة أرض، قبل حوالي 15-20 سنة، بدهم يعطونا حصصنا، أنا قلت بديش"، "أنا قلت بديش، خواتي اللي في أمريكا والله بدهم، لما قلت بديش؛ قطعت نصيبهم، ما حدا أخذ، إحنا 4 بنات، و4 أولاد، خواتي بقولوا: أنت اللي قطعتي نصيبنا، وبحكي لهم: إذا إنتو يا أهل أمريكا هيك، وإحنا حالتنا في هذاك الوقت ما كانتش هيك، ولا ربع اليوم، شو كان وضعنا... يعني شو بدك تقولي، يعني عيب، أختي اللي في الأردن، عملت وكالة عامّة لأخوي اللي هون، القاضي بحكي لها: أنت عارفة إيش هاي؟ هاي وكالة عامّة... بقدر يجرمك من كل إشي، وكان زوجها معها، لما باعوا القطعة الأولى، خلص ما بعرف.... أنا وأختي الكبيرة ما أخذناش، مش اتفاق، هي قالت: بديش، وأنا قلت: بديش"، وقد فضلت مها إعطاء حصتها للأخ الأصغر؛ لصغر سنّه آنذاك: "كان أخوي الصّغير صغير، وكان بيني، أعطيت حصّتي إله، في هذاك الوقت"، كما أكّدت مها في سردها، التزام إخوتها في ذلك الوقت بالمخطوطة التقليدية، ومعاملتها باحترام وودّ: "وصدقي إخوتي مليحين، بناخدش في هذاك الوقت"، ولم يكن ثمن الأرض مرتفعاً؛ إذ كانت حصّة البنت تُقدّر بحوالي 700-800 دينار: "وقت ما بعنا الأرض الأولى، جاب أخوي المصاري، وقسمهم، وعدّ حصّة كل واحد فينا، وخباهم معه، لما سافر أخوي على أمريكا، اشترى ليّ قالوا بديش "خيربي" (ذهب) لكل وحدة فيهم، وهم كانوا بدهم يأخذوا، وأنا اللي ما خليتهم يأخذوا، قلت له: ليش ما اشتريت لي...؟".

وهكذا، فإنّ موقف مها في تنازلها عن الميراث، يتشابه مع مواقف الفئة الأولى من النساء (المدافعات عن التقاليد)، اللواتي حصلن على الدّعم المادي والاجتماعي والاقتصادي، والتزمّن بدورهنّ في المخطوطة القرابية، وتنازلن عن حقوقهنّ الإرثية، على الرغم من أوضاعهنّ المادية المتوسطة والضعيفة، ولعلّ الدافع الأكبر للالتزامهنّ بتلك المخطوطة القرابية، هو

الارتباط الأبوي القائم على ذوبان الحدود بين الإخوة، حتى في مجال الحقوق، والرغبة في الحفاظ على العلاقة الجيدة معهم، ومحبتهم، والرغبة في مساعدتهم.

وقد أطرت لها دوافعها للتنازل عن ميراثها -بالإضافة إلى الارتباط الأبوي- بأكثر من دافع؛ إذ تحدتت عن انخفاض قيمة الأرض في ذلك الوقت؛ ما يجعل تقييم الفائدة من التنازل أكبر من المطالبة، ومن ثم، كان اختيارها متمثلاً في الحفاظ على العلاقة مع الإخوة، الذين يعدون الملاذ الوحيد لها، في حالات سوء معاملة الزوج أو الطلاق (Kandiyoti 1987)، فضلاً عن عامل (العيب، الذي طرحته لها في سردها: "يعني شو بدك تقولي، يعني عيب".

ولاحقاً، حصلت مشكلة بينها وإخوتها، نتصل بتقسيم التركة؛ إذ يتضح من السرد، أن الإخوة والأخوات، كانوا قد اتفقوا على التقسيم بطريقة معينة، إلا أن أحد إخوتها، قد أخذ بذلك، وباع بيتاً من تركة والدها لإخوة زوجها: "حبال المحاكم طويلة، كنا بدنا نقسم مع أخوي، وأخذ المصاري للمحامي مني، على أساس نطالب من شان نقسم بسرعة، والشغلة انقلبت ضدّي، ولهلا، ظلينا زي ما إحنا، أخذنا الأوراق للمحامي، المحامي قال له: بسبب إنك موجود، وأخذنا بسيارته، ورحنا عالمحامي، واتدخلوا أولاد عمّي، وصاروا بدهم يشتروا أرض، وانقلبت على راسي"، "في دار لأهلي... بايعينها لأولاد عمّي، إسلافي، تدخلنا نشترينها، إلي أخ في أمريكا، مش بهالفصاحة، شبكونا في بعض، وخبصونا أولاد عمّي خبصة مع بعض، تمشكلنا الإخوة، وتحاربنا... أولاد عمّي طاحوا بينا، وأخوي مش فصيح، صارت مشاكل. مش عاوزين دور، لكن ما هان علينا ببيعها"، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تجاوزه إلى قطيعة بينها وإخوتها.

وفي عام 2014م، باع الإخوة بيتاً مسجلاً باسم والدهم، في مدينة البيرة، وأعطوا لكل وريث حقه الشرعي، دون أيّ خلاف أو مشاكل، وهنا، لم تلتزم بها بالتنازل عن حصصها الإرثية، وفق المخطوطة التقليدية، وتفسر ذلك بقسوة قلبها على إخوتها؛ في ضوء المشكلة العائليّة، التي حصلت بينها وبينهم، وبخاصة أن إخوتها الذكور جميعاً، كبار السنّ حالياً، وهم يعملون، والميراث لا يغضب الله، والمرأة ينبغي عليها ألاّ تحجل من الحصول على حَقّها: "المرّة الثّانية ما تنازلت؛ لأنّه صار زعل وقت شغلة الدّار مع دار عمّي، وقلبي قسي على إخواني، وحقّي، المهمّ الواحد ما يغضبش ربّنا، طالما مش مساوي إشي حرام، واليوم مش زيّ زمان، كانوا زمان يستحوا، اليوم لا، الوحدة ما بهون لها في أخوها، وخيره لمرته، وشره عليها، الوحدة ما

بهون لها في أخوها...بظلّ زوجي يحكي لي، كنت تظلي تطلعي على فرندتهم، لحدّ ما يناموا"، ولعلّ الأمر اللآفت للانتباه في سرد مها، أنّها أكّدت عدم معارضة الإخوة حصول الأخوات على حصصهنّ، في قطعة الأرض التي بيعت.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ مها قد امتثلت للمخطوطة المعيارية، في المرة الأولى، منتصف التسعينيات، على الرّغم من وضعها المادّي البسيط؛ لأنّ توقّعاتها قد توافقت مع ممارسات المخطوطة المعيارية، فكان الإخوة: "أحسن إخوة"، وكانت العلاقات داعمة اجتماعياً ومعنوياً.

وأما في عام 2014م؛ فقد خالفت مها المخطوطة المعيارية، وحصلت على حصتها الإرثية، وفقّ التقسيم الشرعي للميراث، على الرّغم من تحسّن وضعها المادّي؛ ما يجعل سلوكها مخالفاً للمنطق، لكنّها تعيد السبب في ذلك، إلى عدم وفاء الإخوة بما اتّفقوا عليه بخصوص تقسيم الميراث، وتفضيل غيرها عليها، عند محاولة بيع جزء من التركة؛ ما أدى إلى قطيعة في العلاقات بينها وبين إخوتها، وبكلمات أخرى، فإنّ السبب في تحديها المخطوطة القرابية، يتمثّل في نشوء فجوة بين توقّعاتها من مخطوطة القرابة، وتجربتها الذاتية؛ ما دفعها إلى تحدي المخطوطة التقليدية، والحصول على حصتها الإرثية.

وتستذكر مها في سردها التغيّر في مخطوطة القرابة التقليدية، في سياق جبع بصورة عامّة؛ إذ تصف العلاقات بين الإخوة والأخوات قديماً: "الإخوة زمان كانوا مليحين، اليوم الناس بتظلّ مشغولة، وكلّ واحد عليه على قدّه، يا دوب شاييل مسؤوليّة حاله... كلّ واحد بلتهي في داره، ومشاكله، وهمومه، اللي بظن لأخته يخلف عليه".

كما تعدّد مها بعض توقّعات الأخوات من الإخوة، بموجب هذه المخطوطة: "زمان كان يحطّ الأخت على راسه، اليوم شو مساوي لها؟!"، وتتوقّف عند امتثال النساء للمخطوطة القرابية؛ بسبب وفاء الإخوة بالتزاماتهم، ثمّ تصف تغيّر الإخوة تجاه الأخوات، مع استمرارهنّ في تقديرهم وحبّهم، مبيّنة أنّ مطالبة النساء بحقوقهنّ الإرثية، إنّما تتجم عن الإخلال بالمخطوطة القرابية التقليدية من جانب الإخوة: "كانت الوحدة تستحي، تقول: بعزمني، بروح ع داره، بعيدني، اليوم، بعد ما يموت أمها وأبوها، ما حدّش بتعرّف عليها".

وتحدّثتُها عن علاقتها بزوجها، وهو من العائلة نفسها، وتقول: "علاقتي مع زوجي، الحمد لله، تمام، ما في مشاكل"، وتصفه بالحنون على بناته: "لما يسافر زوجي، بناتي يحكوا: ما بدنا مصاري، بدنا أبونا، حنون وعالبنات زيادة"، وتذكر أنّه لا يتدخّل في حصولها على حصصها الإرثية مطلقاً: "بتدخّلش، أخذت ولا ما أخذت، بقول: إنت حرّة".

وعلى الرّغم من أنّها، قد تبنّت في سردها وجهة النّظر، التي تتحدّى التّقاليد، بتبرير مطالبة النّساء بحقوقهنّ الإرثية، وحصولهنّ عليها، انطلاقاً من كون الميراث حقّاً للمرأة: "اللي خلفه أبوك، إلك ولأخوك"، وحصولها فعلياً على حصّتها الإرثية من جزء من التّركة، إلّا أنّها في نهاية المقابلة، وتحديدأ عند سؤالها عن إمكانية اعتراضها، في حال قيام الإخوة بتسجيل الأراضي بأسمائهم، قد قالت: "إذا سجّلوا الأرض باسمهم، ما بعترض، ولا على بالي، بحطّ راسي بين الرّوس، وبقول يا قطع الرّوس، مثلي مثل خواتي، بدو يطلع لي دونم أرض في هالبلد، بلا منه، مش في حاجته، مش قصّة يزعلوا، هم قالوا: بدنا نقسم، واللي بطلع له إشي بياخده، ما أنكروا، حتّى مرّة قالوا لي: بنعطيك الزيتونات، زوجي قال لي: لا، ما تاخذي في الزيتون، مثلي مثل خواتي، أنا بدّي أقاتلهم لحالي؟! أنا اللي موجودة هون، أطلّ قاعدة للوساخة!!! مش مضطّرة، شو ما سوّوا منيح، ما حدا ماخذ معه إشي"، وفضلاً عمّا تقدّم، فإنّه يتبيّن من سردها، أهميّة موافقة الأخوات جميعهنّ على مطالبة الإخوة بإرثهنّ، وبخاصّة في ظلّ دعم هذه الموافقة موقف المرأة في مواجهة إخوتها.

ويكشف سردها انسجامها مع المخطوطة القرابية؛ إذ تماثلت تجربتها مع ممارسات المخطوطة القرابية المعيارية، ودعمتها، والتزمت بالتنازل عن حقوقها الإرثية؛ نتيجة للارتباط الأبويّ مع الإخوة، من جهة، والتزام الإخوة بالعمل القرابيّ المتوقع منهم، في إطار المخطوطة التّقليدية، من جهة أخرى، كما في الدّعم العاطفيّ والاجتماعيّ والماديّ للأخوات، ولكن، بمرور الوقت، وتغيّر ممارسات المخطوطة التّقليدية عن توقّعاتها، اتّبعَت منها استراتيجية جديدة، تتناسب مع ازدياد قوّة رأسمالها، المتمثّل في قوّة ارتباطها الرّوجي، وتحسّن وضعها الماديّ؛ ما يفسّر عدم تنازلها عن حقوقها الإرثية في المرّة الثانية، التي حدث فيها البيع.

ولعلّ رفضها فكرة الاعتراض، في حال تسجيل الإخوة الأراضي بأسمائهم، نابع من إطار استراتيجيات الصّفقة، التي تكون رهينة بحجم رأسمالها وبنيتها؛ فعندما تحسّنت لديها قوّة الارتباط الرّوجي، وتحسّن وضعها الماديّ، تمكّنت من

الاختيار بين المحافظة على المخطوطة القريبية التقليدية، وكسرها، ومن ثم المطالبة بالميراث؛ إذ اختارت في النهاية رأس المال الاجتماعي، ومجموع العلاقات، التي تمنحها قدرًا معينًا من المكانة الاجتماعية، وبخاصة في ظلّ شعور النساء بالألم؛ لمقاطعة إخوتهنّ؛ ما يؤثّر على مكانتهنّ الاجتماعية بين الناس، عن طريق نبذهنّ اجتماعيًا.

عفاف، وسميرة، وفادية: أهميّة الارتباط بأبناء الإخوة

تعرض قصص عفاف، وسميرة، وفادية، جانباً من تصرّفات النساء في المخطوطة التقليدية، التي لا تركز على تقييم العلاقات مع الإخوة فحسب، وإنما تمتد لتشمل سلوك أبناء الإخوة، ففي حالة عفاف، وعلى الرغم من وجود علاقة جيّدة مع الإخوة، إلا أنّ كسر الالتزام من ابن الأخ، هو ما دعاها للمطالبة بحقها، وأمّا في حالة سميرة، وفادية؛ فقد تحوّلت الاثنان في إحساسهما بالالتزام، من الأخ إلى أبنائه، وإن كانت العلاقة معه عقيمة؛ وبذلك، فإنّ هذه الحالات، تقترح على النساء القراءة المرنة للمخطوطة التقليدية؛ إذ يمكن أن تتضمن، في بعض الأحيان، التزاماً ودعمًا من أبناء الإخوة؛ بوصفه بعداً مهمّاً في توفّعات النساء من المخطوطة القريبية.

وعفاف، امرأة من جبع، تبلغ من العمر 55 عاماً، ولها سبعة إخوة ذكور، تصفهم بـ(محترمين): "في حالهم في بالهم"، ولها ثلاث أخوات، وأمّا تعليمها؛ فقد أتمته حتى الصفّ السادس؛ لتتزوَّج من أحد شباب القرية، وتتجب ثماني بنات وولدين.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ والد عفاف، باع قطعة أرض أثناء حياته، وأعطى كلّ واحدة من بناته حصّتها، ومن ثمّ، توفّي عام 1990م، وقام إخوتها ببيع قطعة أرض أخرى في العام نفسه، وأعطوا أخواتهم حصصهنّ.

ولم تذكر عفاف توفّعاتها من المخطوطة القريبية التقليدية، غير أنّ سردها تجربتها مع تلك المخطوطة، كان إيجابياً جدّاً؛ إذ أسهبت في وصف علاقتها الجيّدة بإخوتها، في ظلّ دعمهم المادّي لها ولعائلتها؛ كيف لا، وقد ساعدها في تعليم بناتها الجامعيّ؟! "مع إنّنا المادّيّة مش ولا بدّ، بس بناتي كلّهنّ درسن، والله بمساعدة أخوالهم، والله ساعدونا، والله بالألف دولار بيعنوا لنا، كانت تصدف بنتين، ثلاثة، مع بعض في الجامعات، يعني لو مواصلات... مصروف، عارفين أنّه عتّا بنات، أمانة الله، عمرهم ما قصّروا... كانوا يساعدوا"، ولم يتوقّف دعم إخوتها عند حدّ تعليم البنات، بل إنّهم أسهموا في نفقاتها لأداء

فريضة الحج: "حتّى حجّتي أنا على حساب أخوي، الله يرحمه، والله جاب لي إياهم هون، حجّتي مع مصروفي، ونفقات أداء العمرة"، و"أول عمرة، لما اعتمرت، أخذنا 12 واحد، روحة، جيّة، مع مصروف"، فضلاً عن العيديّات المرسلّة من أمريكا: "إمبارح، أخوي مودّلي 500 دولار عيديّة، عيديّتي بتتطّ 2000 دولار، بوّوا من أمريكا".

ولم يكن هناك خلاف بين عفاف وإخوتها على الميراث، لكنّها طالبت هي وأخواتها بميراثهنّ في قطعة أرض؛ بسبب مشكلة مع ابن أحد إخوتهنّ، الذي رفض السّماح لإحدى عمّاته، التي لا تملك أرضاً في القرية، من البناء عليها، على الرّغم من كونها جزءاً من ملكيّة والدها؛ إذ تصرّف فيها دون الرّجوع لباقي الورثة؛ ما جعل عفاف وأخواتها يشعرون بإساءته لهنّ، بعد أن استخفّ بهنّ، متجاهلاً أنّهنّ مالكات من الورثة: "أجت أختي الكبيرة، طول عمرها في أمريكا، هي وعيلتها مش كثير، ما أعطوهاش قطعة أرض، بدها تبني لأولادها، إخوتي قالوا لها: ابني في هاي القطعة الفوقا، اللي هي أرض أبونا للكلّ، قالوا لها: عيلتك ما أعطوك أرض، ابني هون، صارت بدها تبني فيها، مين اللي اعتراض؟ ابن أخونا، طيب، ما بطلعلكش، إخوتنا طيبين"، "أولاد إخوتنا ما شاورونا، وما سوّوا لنا اعتبار"، وهنا، توكّد عفاف أنّ سبب المطالبة المباشر، لا يتّصل بعدم قيام الإخوة بالتزاماتهم، وفقّ توقّعات الأخوات، وإنّما بسبب المشكلة مع ابن الأخ: "الميراث، والله إحنا صار زعل بيننا، وبين ابن أخونا، مش إخوتنا".

وهكذا، فإنّ عفاف توكّد إصرارها على الحصول على حقوقها الإرثيّة، نتيجة لموقف ابن أخيها، على الرّغم من تجربتها الإيجابيّة مع المخطوطة التّقليديّة: "بدي أخذ ميراثي، في الدين، في الشّرع، التّنفقة هاي بالذّات لا بتصلح لا إلي ولا لأولادي، بس جكر في الولد، ويمكن تضلّ 100 سنة، بدون ما نعمل إشي؛ لأنهم لما ببيعوا، بيعطونا حصّتنا، إذا في تسوية، وما تسجّل اسمي، رح أعترض".

وبكلمات أخرى، فإنّ حالة عفاف مختلفة عن (الثّائرات على التّقاليد)؛ إذ إنّها التزمت بالمخطوطة التّقليديّة، فيما يتّصل بالتزامات الإخوة والأخوات، ودافعت عنها، كما كانت ممارسات الإخوة منسجمة مع المخطوطة القرآنيّة، ومع ذلك، فقد طالبت بحقوقهنّ الإرثيّة.

وبيّن موقف عفاف اشتمال الالتزامات، بموجب المخطوطة القرآنية، على موقف الإخوة وأبنائهم من المرأة ذاتها، ومن الأشخاص المهمين لديها، الذين قد يكونون من الأخوات والأمهات؛ إذ تلتزم المرأة بالمخطوطة القرآنية، التي يلتزم فيها الإخوة تجاهها، و/أو تجاه والدتها، و/أو أخواتها، بالأعمال القرآنية المتوقعة منهم؛ ما يجعل المخطوطة القرآنية بمثابة (عقد)، يمثّل الإخوة الذكور وأبنائهم أحد طرفيه، فيما تشكّل الأخوات الإناث والدتهنّ الطرف الآخر منه، ويُعفى الإخوة الصّادر عن أيّ أحد من الطرفين، الطرف الثاني كلّ من التزاماته، بموجب المخطوطة، ويجعله في حلّ منها، ولعلّ هذا التفسير يوضّح مطالبة عفاف بحقوقها الإرثية من إخوتها، الذين لاقت تجربتها الشخصية معهم انسجاماً مع توقّعاتها من المخطوطة القرآنية؛ بسبب إخلال أبناء الإخوة بهذه التوقّعات مع أختها، مسبباً كسراً للمخطوطة القرآنية المؤسسة في الأصل على الارتباط الأبوي؛ إذ شعرت عفاف أنّها لم تعد تكمل إخوتها، وأنّ مصلحتها لم تعد مصلحتهم، وأنّ المرونة في الحدود بينهم قد توقّفت، ومن ثمّ، قامت بتحدّي المخطوطة التقلّدية، وطالبت بحقوقها الإرثية.

وأما سميرة وفادية؛ فهما أختان من جبع، أولاهما أرملّة، تبلغ من العمر 71 عاماً، وتقيم في بيت حنينا، بينما تبلغ فادية 63 عاماً، وهي إحدى أخوات سميرة غير الشقيقة، ولهما أخ غير شقيق.

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ علاقة سميرة بأختها كانت قويّة؛ فقد عانين معاً من حياة صعبة، وعشن معاً فترة طويلة، أمّا علاقتها بأخيها؛ فضعيفة جداً؛ إذ كان لا يزورها، إلّا في العيد، ولعلّ السبب في ذلك، كما تراه، يتمثّل في والده ووالدته، اللذين لم يسمحا له بممارسة حياته بصورة طبيعيّة؛ ما جعله ينشأ انطوائياً، سلبيّاً، غير اجتماعي، لا يركّز إلّا على عمله: "علاقتنا بأخوي كثير ضعيفة... بيحي يوم العيد، بيعطينا هال 100 شيكل، ويوم يموت حدّ، بجيش، قال: بحدّوا"، ومع ذلك، فإنّ سعاد تحيل السبب في سلوك أخيها، إلى أمور ذات صلة وثيقة بشخصيته، وتربيته؛ كونه ابناً وحيداً لوالدته، التي أنشأته بعيداً عن والده: "والله، أخوي ما حكى، ولا إله بهالطبخة كلّها، أخوي مسكين"، وهذا ما ذكرته زوجته: "والله، زوجي ما بتدّخل، زوجي من يوم ماتت أمّه بتدّخلش في إشي، لا بروح، ولا بيحي، بشتغل وبس، أنا وأولادي ماسكين الموضوع، بكون قاعد عالإشي، بس برفضش، لو ياخذوا الدار، بزعلش"، "بس بظلّ شويّ خفيف عقل؛ لأنّه مرت أبوي ربتّه تحسيس في تحسيس؛ لأنّه أبوه في أمريكا، كثير دلّلته، بس في الشغل، بروحش، عقله زي الحيط، فش عنده حياة اجتماعيّة".

فتجربة سميرة مع أخيها، في إطار المخطوطة القرآنية التقليدية، لا تتسجم مع توقعاتها، ولا تدعم علاقات الارتباط الأبوي، لكن أبناءه لعبوا دوراً أكبر في علاقتهم معها ومع أخواتها؛ ما جعلها تعدّهم أحسن من والدهم، وتصفهم بالمحترمين: "بس أولاده أحلى منّه، أولاده محترمين"، ولا تكتفي بذلك، بل تؤكد دورهم في العلاقة بينهم، مظهرة محبتها واحترامها لهم، حتى إنها تذكر أهميتهم في منحها وأخواتها حصّة أكبر من الزيت، من أرض والدهن، عندما كبروا: "دار أبوي فش بكلّ جبع أحلى منها، كانوا يعملوا 35 تنكة زيت، مرت أبوي، كانت تعطينا جلن صغير، من 5-6 سنين، صاروا الأولاد يجدّوا، صارت مرت أخوي، تعطينا تنكة لكلّ وحدة".

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ والد سميرة وفادية، قد توفّي عام 2018م، لكنّهما لم تطالبا بميراثهما، ومع ذلك، فقد تدخل بعض أهل القرية؛ لإعطائهما حقهما الإرثي، فضلاً عن إلحاح زوجة أخيها على حصولهما على الميراث، وتنازلهما الرّسمي، وهذا ما عبّرت عنه كلّ من سميرة وفادية، حين أظهرتا إصرار أبناء أخيها على قسمة التّركة، ومنحهما حقوقهما الإرثيّة: "أولاد أخوي، لزو علينا على أخذ الأرض بعد ما توفّي أبوي، رفضنا، ضلّوا كلّ يوم يجوا هون، إجا الكبير في أولاده، قال: ما بشرب القهوة، إلّا تعطوني كلمة، قلت له: تشرب ولا حر، بكرة بنشربها في داركم، بس زلمتي حكي له: اشرب، قال له: خلص يا عمي بنمون؟"، "من كثر ما لحو، راحوا عالمحامي، وسوّوا وعملوا 3 أوراق، ومضيت".

وهكذا، فإنّ حالتنا سميرة وفادية مختلفة عن (المدافعات عن التّقاليد)؛ إذ إنّهما التزمتا بالمخطوطة التقليدية، فيما يتّصل بالقبول بأقلّ من حصصهما الشرعيّة، لكنّهما لم تدافعا عن المخطوطة التقليدية، فيما يتّصل بالتزامات الإخوة والأخوات؛ فقد وافقت سميرة وفادية على ما عرض عليهما من حصصهما الإرثيّة، على الرّغم من قناعتها بأنّ ذلك أقلّ من حقوقهما الشرعيّة، وتذكر سميرة أنّها وافقت على الحصول على جزء من تلك الحقوق؛ حباً بأبناء أخيها غير الشقيق.

فالمخطوطة القرآنية القائمة على الارتباط الأبوي -كما ذكرت سابقاً- تشتمل على التوفّعات والممارسات بين طرفين، الأوّل يشمل الإخوة وأبناءهم، والثّاني يشمل المرأة والأخوات والأمّهات، وكما تبين في سرد عفاف أعلاه، أنّ إخلال أيّ فرد من أيّ طرف بالتزاماته في مواجهة الطرف الآخر، يعفي من التزام الطرف الآخر بالمخطوطة التقليدية، كما تبين أنّ وفاء أيّ فرد من الطرف الأوّل بالأعمال القرآنية المتوقّعة منهم، في مواجهة الطرف الثّاني، وبخاصّة الدّعم العاطفي والاجتماعي،

يعدُّ وفاءً بالتَّوَفُّعات المعيارية للإخوة، من ناحية، ويجعل الطرفَ الثاني يلتزم بدوره في المخطوطة القرابية التقليدية، من جهة أخرى.

وهذا ما توكَّده سميرة في سردها؛ فقبولها بأقلِّ من حصصها الشرعية، إنَّما كان لأجل أبناء أخيها: "والله، ما أخذت حقِّي الشرعي، رضيت من شان أولاد أخوي الصغار، من شان الأولاد، لا من شان أم ولا أب"، كما توكِّد قلة قيمة ما حصلت عليه، هي وأخواتها، بالموازنة مع ميراثهنَّ: "شفنتي دار أهلي، ما أحرزناش منهم غير في الغرس اللِّي عند اليهود، وبين الحاجز، إحنا لقبله، ويجوز اليهود يأخذوا الجبل هداك، أعطونا إياه دار أهلي"، "الأولاد مناخ، بس ما أعطوا عدل، ما حدَّ أعطى عدل، قلة دين لا توصف في بلدنا، وبين ما كان، بدهم يعطونا هالزيتون، عشان نتنازل".

والأمر نفسه يمكن أن يقال عن فادية، التي لم تحصل على حقوقها الإرثية بصورة كاملة؛ حباً في أولاد أخيها: "قلت له: يا محمَّد، فكَّ عنا، إحنا بدنناش إشي، والله، عبرتكم، وطلعتكم علينا بالدنيا".

سمر وجميلة: المخطوطة التقليدية وأشكال الوكالة المقيدة

تظهر حالتا سمر وجميلة كيفية تشكيل وكالة المرأة تناقضاً في كيفية تتقلهما بين موقفهما من المخطوطة التقليدية، من جهة، وأفعالهما، فيما يتصل بإنكار الميراث أو المطالبة به، من جهة أخرى.

وفيما تبدو قصَّة سمر للوهلة الأولى، شبيهة بـ(المدافع عن التقاليد)، من حيث وجود ارتباط واضح بين وفاء الإخوة بالتزاماتهم، وتراجع الأخوات عن المطالبة بالميراث، وفوق المخطوطة التقليدية، إلا أنَّ الاختلاف بين القصتين نابع من تفضيل سمر المطالبة بحقها، (وهو ما ذكرته صراحة)، ولكنها، تنازلت عن ذلك؛ لرغبتها في الحفاظ على علاقة جيِّدة مع إخوتها في المستقبل.

وفي المقابل، فإنَّ قصَّة جميلة، تبدو شبيهة بـ(الثائرات على التقاليد)، من حيث وجود ارتباط واضح بين عدم وفاء الإخوة بالتزاماتهم، ومطالبتها بالميراث، وفوق المخطوطة التقليدية. إلا أنَّ الأمر المختلف، يتمثَّل في موقف جميلة، وتحديدها المخطوطة التقليدية، غير النَّابعين من نفسها؛ لخضوعها لإرادة زوجها، الذي ألزمها بالمطالبة.

فسمر البالغة من العمر 46 عاماً، من جبع، ولديها إخوة أشقاء، وآخرون غير أشقاء، وعلاقتها بهم جيدة: "علاقتي مع إخوتي كثير منيحة، يعني ممتازة، أول إشي أنا، أبوي متزوج على أمي، علاقتي في إخوتي أولاد أبوي، متساوية أو أكثر، عمرنا ما أفرقنا إنهم مش إخوتي الأشقاء...إحنا بنفس الحارة، ما شفتهمش الصبح، بشوفهم المغرب".

وقد تحدّثت سمر عن توقّعاتها من الالتزامات والأدوار المعيارية للإخوة، التي تتمثل في الدّعم المعنوي، والماديّ: "الزوج بنخلّي عن المرة، لو وراها 3-4، بس الأخ، ملزوم في أخته"، كما أشارت إلى توقّعات الدّعم الاجتماعيّ، الذي فسّرتة بقولها: "شو بدّي أزود من أني لما أحتاجك لأفيك"، ولم تكن سمر لتكتفي بذلك، بل ذكرت أمثلة للأمان الاقتصاديّ، الذي وفّره إخوتها لها، وبخاصّة في مساعدتها مادياً، في حالة الحاجة، دون طلب منها، "إحنا مزنوقين، وعلينا شيكات؛ عشان بدنا نزوج ابني، أخوي من أبوي جاب لي 2000 شيكل، وقال لي: ثوبك لعرس ابنك عليّ، بدون ما أقول...عاداتا، إنه الوحدة بتبليش تحضّر الثوب لعرس ابنها، في نسوان، بتدفع مرّة وحدة، وما بتسأل، الوحدة بتوفّر، وبتنتج. أنا مش متوقّعة منه هذا الإشي، لقيتها قدّ الدنيا"، وترى سمر أنّ الأمان الاقتصاديّ، يشمل الإسهام في توفير حياة كريمة للأخوات، بالمال أو العمل: "أنا ما صرّش معي مشكلة، بس أنا زمان بقيت عند العيلة، 14 سنة مع دار حماي، لما نزلت، نزلت على تحت، سكنت في تسوية تحت الدار، ما بقتش كثير مزبطة، لما كانت الدنيا تشتي تعبر المي علينا، ما بقاش وضعنا كثير، لسوينا هالدار، وقفوا معاي، صدقي، أخوي الكبير، ضلّ وراي لقعدي فيها، القصاره وقّف عليها، البلاط وقّف عليه، كان يشتغل في إيده، هو بليط، هو اللّي عمل لي، شو أدفع له، لحاله منه، بطلّ أقول: ما حدّ قعدني في هالدار إلا هو"، وفضلاً عن ذلك، فإنّ الأمان الاقتصاديّ وفّق سمر، يتضمّن المساعدة في حلّ المشاكل الماديّة، التي تتعرّض لها الأخت، أو زوجها، أو أحد أبنائها، والمشاركة في الإنفاق على بيتها، وتعليم أبنائها، وهذا ما تحدّثت عنه سمر: "صارت مع أختي مشكلة كبيرة، دفعوا عنها نصّ مليون، مبينين إنهم بوقفوا وقفة منيحة، إخوتي اللّي في أمريكا وضعهم منيح، قايمين في حالهم، ومع إنهم خسروا في شغلهم، ظلّوا واقفين مع الوليّة، عندهم الوليّة غير"، "إخوتي كثير كثير مناح، صارت مع أختي مشكلة كبيرة، إنداناو للبدو، صارت معها مشكلة كبيرة، إنداناو بـ 800 ألف، باعوا كلّ أرضهم للسّداد، أمانة الله، أخوي بقي يصرف عليها، صابون الغسيل، الزيت، الخضار، كلّ شي... كانت مدخلة بنتها علمي، راحت ترجّعها، قال لها: ترجعيهاش، أنا بدفع، مصروفها عليّ".

وهكذا، فإنَّ سرد سمر، يؤكِّد أنَّ وجود إخوة أشقاء وغير أشقاء لها، لم يؤثر في توقُّعاتها من المخطوطة القرآنيَّة؛ فعلاقتها بهم جيِّدة، لا فرق بينهم.

وعلى الرِّغم من وجود عوامل مشتركة، بين قصَّة سمر وقصص (الداعيات الى التَّقاليد)؛ من حيث سوء الأوضاع الماديَّة، وعدم تأثيرها على مدى التزام النِّساء بالمخطوطة القرآنيَّة، إلَّا أنَّ سمر، قد أكَّدت في سردها أحقيَّة المرأة بالميراث، ولكنَّها، لم تطالب به، ولا تفكَّر حتَّى بذلك أبداً؛ لتوقُّعاتها بأنَّ مطالبته بالميراث لن تروق للإخوة: "ما بفكَّر أطلب بميراثي، بتوقُّع إنَّه الواحد أكيد بزعل على أخته، إذا طالبت، مع إنَّه حقّ، أنا بعرف إنَّه حقّي، وموجود في القرآن الكريم، بس أنا بطالبش فيه".

كما تعترف سمر برغبتها الداخليَّة في الحصول على خاتم؛ للذِّكري، من ذهب والدتها بعد وفاتها، الذي لا يمثِّل قيمة ماديَّة، بقدر ما يمثِّله من قيمة معنويَّة كبيرة لها، لكنَّها، ومع ذلك كلِّه، لم تتمكَّن من المطالبة؛ لعلمها أنَّها قد تثير غضب إخوتها: "أنا أمِّي توقَّت، إنسانة بسيطة، وزاهدة، وما معهاش إشي، معها شويَّة مصروف، كان بيعث لها إيَّاه أخوي من أمريكا، كان نفسي آخذ خاتم من أمِّي، ولا إشي، كان نفسي، وما قدرت أفتح تمِّي، إذا بدها تقوم ضجَّة على هالشغلة؛ بديش إيَّاه، بس كنت بدِّي إيَّاه للذِّكري".

ولعلَّ سمر في سردها كلِّه، تحاول إظهار ردَّة فعل المجتمع، عند مطالبة المرأة بحقوقها الإربيَّة: "إحنا في بلدنا اللِّي بتطالب بحقِّها، بصيروا يحكوا عليها: بتستحيش، لو بتستحي على حالك؛ بتروحش تطلب".

وعلى الرِّغم من وفاء إخوة سمر بالتزاماتهم، من دعم ماديّ وعاطفي واجتماعي تجاهها، وانسجام تجربتها مع المخطوطة القرآنيَّة التَّقليديَّة مع توقُّعاتها، ووضعها الماديّ البسيط، إلَّا أنَّ سردها، قد كشف أنَّ امتناعها عن المطالبة بالميراث، لم يكن ناجماً عن التزامها بدورها، بموجب المخطوطة التَّقليديَّة، وإنَّما انطلق من إدراكها موقف إخوتها من مطالبة النِّساء الأخريات بالميراث، الذي يمكن إدراجه في إطار العنف الرَّمزيّ؛ الذي يكون بوساطة اللُّغة، والهيمنة، والأيديولوجيَّات السائدة، والأفكار المتداولة، أو حتَّى عن طريق السَّبِّ، والقذف، والشتم، والعنف الدَّهنيّ، الذي يمثِّل عنفاً ناعماً خفياً غير مرئيّ، يوظَّف

أدواته الرمزية، من مثل: اللغة، والصورة، والإشارات، والدلالات، والمعاني (حمداوي 2015م)؛ حتى اعتاد الناس عليه، وقبلوا به.

ووفق هذا التصور؛ فإن العنف الرمزي، ما هو إلا شكل من أشكال العنف الذكي، القادر على التواري، الذي يمكن ممارسته من الوصول إلى غايته، وتحقيق ما يصبو إليه، من سيطرة، وهيمنة، دون اللجوء إلى القوة الواضحة والمعلنة؛ بتوليد حالة من الإذعان والخضوع عند الآخر، استناداً إلى عملية فرض نظام من الأفكار والمعتقدات الاجتماعية (وظفة 2020م).

وهكذا، فقد وضع هذا العنف الرمزي سمر تحت ضغط نفسي، غير أنها لم ترفضه أو تقاومه، بل عدته فعلاً عادياً، مركزةً على تأثير المخطوطة التقليدية، في تمكين نفسها في حياتها اليومية، وكيف تجعلها تلك المخطوطة تشعر (Burke 2012م).

وقد استندت سمر، في ذلك، إلى القيمة المتصورة لإسهامات مختلف الأفراد في المخطوطة التقليدية، وتقسيم الأدوار، والمسؤوليات، والموارد، بين أفراد الأسرة، على أساس: العمر، والجنس، والحالة الاجتماعية، التي تديرها قوة الأعراف الاجتماعية، ونقل من قيمة عمل النساء في الأسرة؛ ما جعل وكالتها تأخذ شكل الصمت، والموافقة الواضحة على الترتيبات القائمة، لا شكل المساومة العلنية للمخطوطة القروية؛ نتيجة لتكيفها مع وضعها، ووعيها بتكاليف الاحتجاج (Agarwal 1997م).

وبدلاً من التركيز على كيفية تغيير الجوانب القمعية للمخطوطة التقليدية، استخدمت سمر مشاركتها في تلك المخطوطة؛ للحصول على مزايا في حياتها، مع التأكيد على المزايا الخارجية الناجمة عن المشاركة في المخطوطة التقليدية، كالحفاظ على العلاقة مع الإخوة، وعلاقة الأخوال بالأبناء (Burke 2012).

ومن ناحية أخرى، وبالتوازي مع العنف الرمزي، فقد جاء موقف سمر من المطالبة، منسجماً مع الصفة الأبوية لكانديوتي (Kandiyoti 1988)؛ إذ إن تقييمها الفائدة العائدة عليها من علاقتها بإخوتها، أكبر من الفائدة التي ستحقق لها من المطالبة بالميراث، وخير دليل على ذلك، تأكيدها المستمر: "فش إشي محرز".

ومن ثمّ، فقد حرصت سمر على المراهنة على تحصيل رأس المال الاجتماعيّ، ومراكمته، بما يمنحها قدراً معيّناً من المكانة الاجتماعيّة، وبخاصّة أنّ قرارها بعدم المطالبة، كان نابعاً من الشّعور بالقلق إزاء تأثير اختياراتها على تماسك الأسرة، واستمراراً في تقييم المخاطر المرتبطة باختياراتها، مقابل شعورها بالمسؤوليّة تجاه الأسرة (Sa'ar 2001).

وأما جميلة من البيرة (72 عاماً)؛ فقد تزوّجت من أحد أقاربها، عندما كانت تبلغ (15.5 عاماً)، وكانت علاقتها به سيّئة؛ إذ كان بخيلاً، وشكّاكاً، وكثيراً ما يعمد إلى تعنيفها لفظياً: "زوجي كان يشكّ في أيّ حركة، أيّ حركة أتحركها، يشكّ فيّ، الجرس، لما عملت الباب أيام اليهود، لما حظّيت الإنترنت، حكى لي: عشان اللّي بيجوا عندك، تعرفي مين أجا، عشان أنا ما أعرفش، تبع الجريدة اللّي كان يجيب لي الجريدة، كان يشكّ فيه، الحلاب يشكّ فيه، مشينا، ما كان يضرب، بس حكى وصياح".

وبعد عامين من الزّواج، استقرّ زوجها في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وعادت جميلة إلى البيرة؛ لتعيش مع والديه، وتعمل على خدمتهما: "هو كان في أمريكا... رحّت سنتين ونصّ، بعدين دار أبوه، حكوا له: إحنا من حالنا، ابعثها، رجعت عند دار حماتي 18 سنة، وكنت عند حماتي خدامة، بتعرفي شو يعني خدامة؟ خدامة جوا وبرّا، بس الحمد لله ربّ العالمين، مشينا، وعشنا مستورين، الحمد لله ربّ العالمين".

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ والد جميلة كان ميسور الحال، وبعد وفاته، ضغط زوجها وأزواج أخواتها عليهنّ؛ حتّى يطالبن بحقوقهنّ الإرثيّة: "أزواجنا أتعبونا كثير كثير، بدهم إحنا نجيب حقوقنا، روجي، وإحكي، وبدهم إيّانا نعادي، وبدهم إيّانا... كلّ أزواجنا"، وتسرد جميلة أنواع الضّغط، الّتي كان يمارسها عليها زوجها؛ للمطالبة بحصصها الإرثيّة، من ذمّ والدتها وإخوتها: "كان كثير يؤكّد عليّ إيّني أطلب بالميراث: أكلوكم... أخوتك أكلوكم... هذه أمك الخنزيرة"، "ثرنا، إحنا البنات ثرنا، وجيزانا ورانا، يدفعونا، والله، جيزانا جتنونا... كانوا بدهم الورثة، شو؟ أبوي كان مليونير"، وفضلاً عن ذلك، فإنّ زوجها لم يكن لينفق على البيت والأولاد؛ ما اضطرّها إلى الإنفاق، حتّى إنّها قامت ببناء البيت، الّذي تسكنه حالياً، من المال الّذي حصلت عليه من تركة والدها، ومع ذلك، فقد سجّله زوجها باسمه، وكان ينوي تسجيله لاحقاً، بأسماء أبنائه الذّكور، واستثناءها هي

ويناتهما: "أنا بنيت هاي الدّار، بس سجّلها باسمه"، "بلا مؤاخذه، أنا الدّار هذه، أنا بنيتها من مصاري، أنا اللي عفّشت، ساعدت أولادي، في أواخر السبعينات، منهم، من مصاري البترول، والحمد لله، وظلّوا أزواجنا يدعوا لحدّ ما نشف".

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ علاقة جميلة مع إخوتها، لم تكن تتشابه مع توقّعاتها من المخطوطة التّقليديّة، لكنّ موقفها بتحدّي تلك المخطوطة، لم يكن نابعاً من كونها من (الثّائرات على التّقاليد)؛ إذ لم ينبع قرارها بالتّحدّي من نفسها، ولا من ارتباطها الرّوحيّ القائم على المحبّة، بل حدّدته علاقتها بزوجها، التي لم تكن تتدرج في إطار علاقات الارتباط الرّوحيّ، الذي ألزمها بالمطالبة بحقوقها الإريثيّة، ومن ثمّ، فقد كانت وكالتها مقيّدة بسياقها الاجتماعيّ، خاضعة لإرادة زوجها؛ إذ لم تكن تمتلك القدرة على مقاومة سياقها الاجتماعيّ، أو إعادة صياغته، وفي ظلّ عدم وجود الدّعم الاجتماعيّ من الإخوة، والاعتماد الاقتصاديّ الكامل على زوجها؛ فإنّ قدرتها على اتّخاذ القرار، بشأن المطالبة بالميراث أو الامتناع، عنه كانت مقيّدة.

دور شبكات الأقارب

أظهر سرد النّساء جميعاً، بغضّ النّظر عن موقع المرأة من المخطوطة التّقليديّة، أنّ علاقتها بالإخوة، كانت في إطار شبكة معقّدة من علاقات الأقارب؛ إذ شملت المخطوطة التّقليديّة، التي سردتها النّساء، واجبات الإخوة تجاه الأمّهات والأخوات.

ففي الوقت الذي عارضت فيه الأخوات المخطوطة التّقليديّة، فيما يتّصل بالميراث، واجهن اللّوم الاجتماعيّ من شبكة الأقارب الأوسع، من الذّكور والإناث، على حدّ سواء، بينما أدّى البقاء في إطار تلك المخطوطة، فيما يتّصل بالميراث، إلى ظهور المرأة بصورة إيجابيّة، في إطار شبكة الأقارب الأكبر.

وكما أشرت، في فصل مراجعة الأدبيّات، فإنّ شبكات الأقارب، تنظّم علاقات الأفراد داخل المجموعة القرابيّة، وترتبط التزامات أعضاء المجموعة القرابيّة وحقوقهم، باتّفاقيّات معيارية، تشير إلى المسؤوليّة الأخلاقيّة لمساعدة الأقارب، وحلّ النزاعات في أوقات الحاجة؛ فهي نظام أمان ذاتيّ كامن، يوفّر الأمور غير الملموسة، والمساعدة في أوقات الحاجة

(Palriwala 1994)، وتلتزم شبكات الأقارب فيما بينها، بنسق من الواجبات والالتزامات المطلوبة من أعضائها، كالمشاركة المعنوية والمادية في الأفراح والأتراح، والتزاور بين الأقرباء، وبخاصة في الأعياد والمناسبات الدينية، ونصرة الأقارب في حال حصول اعتداء عليهم (سرحان 2005م)، بينما فقدت هذه الشبكات كثيراً من أهميتها؛ بوصفها مصدراً للدعم الاقتصادي (Taraki 1997).

ويتبين من خلال سرد (المدافعات عن التقاليد)، أن شبكات القرابة، لم يكن لها دور يذكر مع الفئة من جعب، كما لم يكن لها دور يتصل بـ(المدافعات عن التقاليد)، اللواتي لم ينجبن؛ ويعود ذلك إلى عدم وجود إشكاليات بين الإخوة والأخوات تستدعي التدخل، وقد تحدثت سابقاً عن تفاعل النساء، اللواتي لم ينجبن، مع المخطوطة التقليدية، وحرصهن على التقيد بهذه المخطوطة؛ لعلمهن بأن أموالهن ستعود إلى الإخوة وأبنائهم بعد وفاتهن، وهو ما يتأكد في سردهن عن كيفية إجراء القسمة مع الإخوة، التي اتسمت بالتراضي، والقبول، والاتفاق على بنودها دون مشاكل، تستدعي التدخل من شبكة الأقارب، ودون تهديد هذه المخطوطة بمشاكل الميراث، والتراضي على الحلول، التي لا تقطع المخطوطة القرابية التقليدية.

وفي الوقت نفسه، نجد أن دور شبكات الأقارب، قد حصر في الإسهام في القسمة الرضائية بين الإخوة والأخوات (المدافعات عن التقاليد) في البيرة، من حيث تنظيم عملية القسمة، والتراضي على بنودها؛ فقد تركّز دور شبكات القرابة وفق سرد هؤلاء النساء، في التدخل؛ لتقسيم الميراث رضائياً؛ إذ كان الورثة يلجؤون إلى أحد وجهاء المدينة، أو كبار العائلة؛ لتقسيم الميراث؛ فيقوم بحصر التركة، وتخمين قيمتها، ومن ثم إجراء القسمة بين الورثة بالقرعة، ولأن هؤلاء الوجهاء يحظون بالثقة؛ فإن الورثة يرضون بالقسمة دون إشكاليات: "لما توفى والدي، الله يرحمه، إحنا 10 إخوة، من 3 نساء، أمي هي الزوجة الأخيرة، 6 ذكور، و4 إناث، إنا أخت، توفت في حياة والدي، لما جينا نقسم الإرث، متعارف في البيرة إنه بعملوا قسمة رضائية، بطلعوا مخمنين، وبخمنوا التركة الموجودة، وبقسموها حسب حصص البنات والأولاد، وعملوا قرعة، وبيجوا بسألوك: إنه هيك قسمنا، واللي قدروا فلان وفلان، وهم ناس معروفين، والتقدير ما يكون بالقيمة الحقيقية، بس يكون لكل الأرض، ما بتشعري بالظلم، وهذا اللي صار في حالتنا، أنا وأختي، وإخوتي التنين اللي كانوا مسافرين، وكلونا إنه نسحب القرعة عنهم، وإحنا متفقين، وهذا اللي صار، عملوا القرعة، وقسموا... وما كان عنّا مشاكل" (ولاء، 45 عاماً، متزوجة)، والأمر نفسه مائل

في سرد أسمان (73 عاماً، البيرة، غير متزوجة)، وهي ابنة عمّة ولاء، التي سردت كيفية تسجيل خالها حصصها الإرثية، بعد وفاة والدها، عندما أجريت عملية تسوية الأراضي، في مدينة البيرة.

وتشير هذه الفئة من (المدافعات عن التقاليد)، في سردهنّ، إلى كيفية تدخل شبكات الأقارب في نزاعات الميراث، دون أن يكون ذلك دائماً لصالح المرأة؛ فقد ذكرت سناء سابقاً، محاولات القسمة الرضائية بين والدتها وأخوالها، وعرضهم عليها نسبة قليلة من حصصها الشرعية؛ ما يظهر عدم الرضى عن دور شبكات القرابة في نزاعات الميراث، بين بعض المشاركات في هذه المجموعة؛ إذ تلتزم هذه الشبكات في حلولها نزاعات الميراث، بالمخطوطة القرابية التقليدية، التي لا تمنح النساء حقوقهنّ بالكامل.

ومن جهة أخرى، عملت (الثائرات على التقاليد)، على تجديد شبكة الأقارب؛ للقيام بعمل القرابة المتمثل في التدخل لحلّ النزاعات بين الإخوة، كآلية مهمة للتفاوض على المخطوطة التقليدية؛ ما جعلهنّ يتوجّهنّ إلى شبكات الأقارب، بعد المطالبة بحصصهنّ الإرثية، ورفض طلبهنّ بالتقسيم الرضائي للميراث، ومقاطعة الإخوة لهنّ؛ من أجل التوصل إلى حلول دون اللجوء إلى المحاكم، تقول أمل (65 عاماً، جبع، متزوجة): "حطيت عند محامي، بدّيش إيّاها تطول، قلت: يمكن بالتفاهم والصلح أحسن؛ سحبتها، وناس قالوا لي: خلص، بنفاهم... ودّيت ناسين... ثلاثة، وودّى ناس، وأجا هو بحاله عنّا"، كما تذكر ربي (41 عاماً، البيرة، متزوجة): "أنا رحيت عليهم، وأول ناس دخلتهم أولاد خالي، وأولاد عمّي، وبعدين، عمّي".

ولكنّ السرد، يظهر الدور السلبي المتناقض، الذي تقوم به شبكات الأقارب، في موضوع النزاعات المتصلة بالميراث، في أعقاب توجه النساء لهم؛ فقد انصبّ تدخلهم على تقريب وجهات النظر، ومحاولة رأب الصدع، وإيجاد حلول توفيقية بين أفراد العائلة المتخاصمين، بما لا يتحدى المخطوطة القرابية، ومن ثمّ، فإنّ شبكات الأقارب تعتمد إلى محاولة الضغط على النساء؛ للقبول بأقلّ من حقوقهنّ الشرعية.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ السرد، يبيّن عجز الأقارب عن التأثير على الإخوة، واقتصار دورهم على التفاوض على الحقوق الإرثية، بما لا يلبّي طموحات النساء، وهذا ما حدث مع أمل، التي عرض عليها مبلغ لا يتجاوز ربع قيمة حصتها الشرعية: "أجوا شيوخ من بيتين، بدّي أختصر، قلت: بنتازل، من شانهم، ولّا هو بدّه يعطيني 20، وأنا بطلع لي 70-80 ألف".

ومن جهة أخرى، تراوحت مواقف النساء في شبكات الأقارب بين التأييد، ومحاولة التوفيق على حساب المرأة، والمعارضة؛ فقد تحدّثت ربي عن وقوف عمّتها إلى جانبها في مطالبتها: "لا أذكر حدّ، اللهم إلا عمّتي..."، كما روت كيفية تدخّل نساء من العائلة؛ لكي تقبل بما هو أقلّ من حقّها الإرثي: "من العيلة، سنّات من العيلة، بالخمسينات، والسّتينات، وهم نفسهم، إخوتهم أخذوا 6 أضعاف حصصهم، وأنا بعرف الناس والعيل تماماً، خلص يا خالتي، خلص بكّفي، بلاش الناس تسمع فيكم، هي إحنا شوفي، حتّى ذهب أمّي، إخوتي شاركونا فيه، والأراضي، ولا إشي يعني شو 6/1؟".

وأما النساء في جبع؛ فقد كان موقفهنّ من مطالبة النساء من (التأثرات على التقاليد)، سلبياً، مسيئاً لهنّ؛ بوصفهنّ مطالبات حقوقهنّ الإرثية، بل إنّه كان ضاعطاً نفسياً عليهنّ؛ إذ يظهر سردهنّ إساءة النساء الأقارب ونساء القرية للواتي يطالبن بميراثهنّ، ويشكّلن ضغطاً نفسياً عليهنّ مما قد يؤثّر في بعض الأحيان على قرار المرأة بالمطالبة، أو يجعلها توافق على ما تعتبره أقلّ من حقّها الإرثي بكثير. "النسوان كانوا ضدنا"، "وعلمك الناس وأهل البلد. ردة الفعل إنّه لا لا مش لازم. وما حدا طالب، أنت أول وحدة". (هديل، 41 سنة، متزوجة). "الناس اللي حولينا، أنتن ليش؟ أخوتكن وضعهم مش كثير... بدكم تقاسموا اخوتكم، وهم وضعهم مش كثير!!"، "وفي ناس يحكوا حقكم... هيك، مجرد حكي، وبخافوا حتى الحكي يوصل إنّه حقنا. إلا ناس قليلة اللي عندها مخافة رينا اللي بقولوا هذا حقكم". "والناس بتترفزك، بتروحي تباركي للناس وأنت قاعدة في دارهم بتحكيك أنتن ليش سويتن هيك في أخوتكن" (إسراء، 32 سنة، متزوجة).

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ موقف شبكة الأقارب، ونساء المجتمع المحليّ، في البيرة وجبع، ينسجم مع مفهومي بورديو (دوكسا Doxa)، والعنف الرمزيّ؛ إذ يسود المجتمع في مجال نقل الملكية مجموعة القواعد العرفية، التي تحدد ما يمكن قوله أو التفكير به في مجال الميراث، والسرد يكشف طبيعة شبكات الأقارب، التي كانت تميل إلى الضغط على (التقاليد)؛ للتنازل عن حقوقهنّ، أو القبول بأقلّ من حصصهنّ الشرعية، والعمل على شرعنة ذلك؛ بوصفه ضرورة لحفظ المجتمع، وتكريس السلطة الرمزية للهيمنة، أما النساء، في إطار شبكات الأقارب، فكنّ يستبطنّ الاعتقادات والممارسات المجتمعية المتصلة بالميراث، التي صارت عادة غير معلنة، وعادية، ومسلماً بها، ولا ينبغي مساءلتها؛ ما يفيد الرجال؛ بوصفهم طبقة مهيمنة، ويلحق الضرر بالنساء؛ بوصفهنّ طبقة مهيمن عليها، وفيما يتّصل بالعنف الرمزيّ؛ فيظهر بالضغط على النساء؛ لإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية، التي تتّسم بسيطرة الرجال، على مجال نقل الملكية.

ولم تقتصر ردّة فعل المجتمع المحليّ، على استنكار مطالبة المرأة بحقوقها الإرثيّة، بل امتدّت لتجعل هؤلاء النّساء (قويّات)، بصورة غير محمودة؛ ما قد يؤثّر على قرار أهل القرية مستقبلاً، حول الزّواج من بناتهنّ، ومن ثمّ، فإنّ هناك عقاباً بعد الاستنكار، في ظلّ النّظر إلى المطالبة على أنّها وصمة بحق النّساء، يأخذنها بعين الاعتبار؛ حرصاً منهنّ على الحفاظ على التّوازن بين القوّة والضعف، وإلّا؛ فإنّهن سيعانين من العقوبات، التي قد تصل إلى أبنائهنّ؛ إذ يُضمّم أطفال النّساء القويّات جدّاً، إلى عدم الشّرعيّة العامّة المحيطة بأمّهاتهم، ليكون التّفكير فيهنّ؛ بوصفهنّ غير مسؤولات، وغير أهل للثّقة، وغير أخلاقيّات (Sa'ar 2001)، وهذا ما تذكره إسرائ، حول خشيتها على سمعة بناتها، وعدم زواجهنّ؛ لوصف أهل القرية لها بـ "قويّة جدّاً": "... قد ما تكون الوليّة مسوية، ربّنا قال: إنهم ما يقطعوها، لما يضلّوا يهاجموا فيك، يهاجموا فيك، أنت إن ما دافعتيش عن حالك، في عنّا عواقب للأمر، وعنّا بنات، وأهمّ إشي إحنا بنفكر فيه بناتي، بكرنا بحكوا: أمهنّ هيك، بدناش نأخذهم" (إسرائ، 32 عاماً، جبع).

وقد أدت تجارب النّساء الشّخصيّة، إلى عمل شبكة الأقارب، في إطار المخطوطة التّقليديّة، وفشل هذه المخطوطة في الوفاء بتوقّعات النّساء، وإنصافهنّ، ورفع الظلم عنهنّ، إلى مضاعفة شعور النّساء -اللّواتي لجأن إلى الأقارب- بالظلم؛ ما شكّل صدمة لديهنّ.

فالمخطوطة القرابيّة التّقليديّة السّائدة، تتضمّن تواجد شبكات الأقارب؛ بوصفها مصدراً للأمان والحماية، لكنّ الممارسة الحاليّة لشبكة الأقارب، قد أفقدتها دورها في حياة المرأة، ولم تعد نظام أمان، وهذا ما تؤكّده ربي من البيرة (41 عاماً، متزوّجة) "شوفي كلّ العيلة، هاي صدمتي كمان في العيلة، بحكي لزوجي، بحكي له: تخيل -لا سمح الله- أنا زوجي استشهد، وبدهم يهدموا بيتي، وأنا... طبّ وين العيلة؟! وين العيلة؟! وين العيلة؟!"، "أحكي لك إيّاها بصراحة: إذا البنّت بتطالب بالميراث فشّ عندها، مثلاً، في حالتي، عمّي كثير منيح معاي، بس مش قادر يعمل إشي، خالي مطنّش، أنا رحّت عليهم، وأوّل ناس دخلّتهم أولاد خالي، وأولاد عمّي، وبعدين عمّي، وحياة الله، مرّة عمّي أجا عندي عالي بيت بيكي؛ من كثر ما هو متضايق، شو عمّ بصير، بس الكلّ رفع إيده، ما طلع بإيدهم، ويمكن في تقصير، لو بدهم يعملوا إشي...أحكي لك: يحرقوهم اجتماعياً، ميروحوش عندهم عالي بيت الععيد، ميروحوش عندهم عبيوتهم".

وأما التَّحوُّل في عمل القرابة لشبكات الأقارب، في إطار المخطوطة التَّقليديَّة، وعدم التَّقة فيها؛ بوصفها مصدرًا من مصادر الأمان للمرأة، في ظلِّ تضاؤل تدخُّل الأقارب الإيجابيِّ والمؤثِّر في النزاعات الإربيَّة؛ فقد أثر على لجوء النِّساء إلى الأقارب؛ إذ أدت معاناة النِّساء من الخضوع لمخطوطة قرايبيَّة غير منصفة، إلى شعورهنَّ بالقهر واللامساواة في المجتمع، ومن ثمَّ قاومن القواعد التي تسهم في معاناتهنَّ، ورفضنها دون اكتراث بأيَّة قوى، مهما كان حجمها، في محاولة منهجاً فرض المقاومة على المجتمع؛ إذ تبيَّن من السرد رفض كلِّ من إسرائ (32 عاماً، متزوَّجة، جبع)، وهديل (41 عاماً، متزوَّجة، جبع) من المجموعة التَّانية، اللُّجوء إلى الأقارب؛ لحلِّ النزاع مع الإخوة، أو إشراك أحد منهم في المطالبة بالميراث؛ لعدم التَّقة في مشاركتهم الفاعلة في ذلك الحلِّ، من جهة، وشعورهنَّ بأنَّ تدخُّل الأقارب، لا يكون لحلِّ النزاع، بقدر ما يكون لكسب الوقت لصالح الرِّجال، ولا يمكن لهذا التَّدخُّل أن يكون لصالح النِّساء، من جهة أخرى: "لما صار الزَّل، وصار ناس بدهم يتدخَّلوا من قرايينا...حسبينا موضوعهم بس مجرد حكي"، "قعدنا مع بعض، صرنا نفكَّر، إنَّه نوصيَّ على حدِّ بقرب إنا، يروح عند إخوتي يقول لهم: إنَّه بدنا ميراثنا، صرنا نقول: لا، بلاش". (إسرائ، 32 عاماً، جبع، متزوَّجة).

وعلى الرُّغم ثبوت عدم جدوى تدخُّل الأقارب في نزاعات الميراث، وفُقَّ سرد (التَّأثرات على التَّقليد)، إلاَّ أنَّ بعض الأقارب، يقومون بذلك التَّدخُّل من تلقاء أنفسهم؛ لتخفيف المقاطعة على النِّساء، اللَّاتي طالبن بحقوقهنَّ الإربيَّة، ومن ثمَّ، فكَّ العزلة الاجتماعيَّة عنهنَّ، وهذا ما حدث مع هديل (41 عاماً، جبع، متزوَّجة)، التي لم تكن تنوي حضور حفل زفاف ابن أخيها؛ بسبب مقاطعته لها، إلاَّ أنَّ احترامها لحضور بعض الأقارب، الَّذِينَ حرصوا على أن تصحبهم إلى حفل الزِّفاف، جعلها تذهب معهم: "أجوا قرايينا، وحكوا لنا: من شانا تعالي عالعرس، قلت: مش مفشلكم، وفي المقابل، لما حكوا لسنوان إخوتي، قالت وحدة: بدناش يجوا، سمعنا هيك، وقلنا: مش مشكلة؛ احتراماً للنَّاس اللَّي أجونا، رحنا أنا وأختي".

وفضلاً عن ذلك، فإنَّ سرد هديل، يؤكِّد مواقف شبكات الأقارب، وأنَّ عدم القيام بعمل القرابة، فيما يتَّصل بالميراث، لم يكن تنصلاً من التزامات المخطوطة التَّقليديَّة كافَّة؛ إذ استمرَّ الأقارب في محاولات تجنيد الإخوة للقيام بعمل القرابة؛ بالطلُّب منهم الوقوف مع الأخوات في مشاكلهنَّ، وما ذاك، إلاَّ لأنَّ حماية الأخوات واحدة من الأدوار المعياريَّة للإخوة، وهذا ما حصل مع هديل (41 عاماً، جبع، متزوَّجة)، عندما حصلت مشكلة مع ابنتها، استدعت حضور أهل القرية إلى منزلها في وقت متأخَّر من اللَّيل، فما كان من ابن عمِّها إلاَّ أن أخبر إخوتها بضرورة الحضور، وذلك في ظلِّ مقاطعتهم لها.

وأما موقف الأقارب من نزاعات الميراث للنساء (التأثرات على التقاليد)؛ فقد كان في الغالب، سلبياً، ومتناقصاً، يهدف إلى حثّ النساء على الالتزام بالعادة غير المعلنة المتصلة بالميراث، والعدول عن المطالبة به، أو القبول بأقلّ من الحصة الإرثية الشرعية، وبذلك ينسجم هذا الموقف مع النظام الأبوي؛ بوصفه أساساً تقوم عليه علاقات الأقارب في السياق الفلسطيني؛ إذ تشكّل مطالبات النساء بتحدّي المخطوطة القرابية، التي تقوم على النظام الأبوي، تهديداً لهذا النظام، ولذلك، غالباً ما تواجه النساء في هذه المجموعة بالردع عن المضيّ قدماً في المطالبة بحقوقهنّ؛ بسبب الخوف من العزلة عن الأقارب.

ويعزّز انسجام موقف شبكات القرابة من نزاعات الميراث، مع المخطوطة القرابية، استمرار تدخّل الأقارب في موضوع حصول النساء على الحماية الاجتماعية والدعم العاطفيّ من الإخوة، ومن ثمّ، فإنّ شبكات الأقارب لا تزال تتعامل مع المخطوطة القرابية القائمة، بوصفها وحدة واحدة، يلتزم بموجبها الإخوة بأدوار الحماية الاجتماعية، والدعم العاطفيّ، فيما تلتزم الأخوات بموجبها، بالتنازل عن الميراث، و/أو الحصول على جزء منه فقط.

وفيما يتّصل بسرد النساء (المتناقضات)؛ فقد كانت الفكرة الرئيسية، التي سردها تتمثّل في الحديث عن موقف الأقارب من نزاعات الميراث، الذي كان في الغالب سلبياً ومتناقصاً، ويهدف كما هو الحال مع النساء (التأثرات على التقاليد)، إلى حثّ النساء على الالتزام بالعادة غير المعلنة المتصلة بالميراث، والعدول عن المطالبة به، أو القبول بأقلّ من الحصة الإرثية الشرعية، وهذا ما ينسجم مع النظام الأبوي، الذي تقوم عليه علاقات الأقارب.

وقد تحدّثت عفاف (55 عاماً، جبع، متزوّجة)، عن لجوئها إلى شبكة الأقارب؛ للتدخّل مع باقي الورثة، وإيقافهم عن التصرف في التركة أو قطع الأراضي محلّ النزاع: "في شيخ... إحنا قلنا: هاي القطعة لأبونا، وإحنا أولاد أخوي تصرفوا فيها، وما شاورونا... أولاد إخوتنا ما شاورونا، وما سوّوا لنا اعتبار. وصلهم، وحكى لهم: عماتكم هيك هيك، وضلّت الشغلة موقفة".

كما روت سميرة (71 عاماً، جبع، أرملة)، وكذلك فادية (63 عاماً، متزوّجة، جبع)، من مجموعة (المتناقضات) عن سعي شبكات الأقارب نحو حلّ إشكاليّتهما بخصوص الميراث؛ لكونهما حرمتا من والدتهما مبكراً: "الناس قالوا: حرام هدول انحرموا أمهاتهم، لازم تبرّوا ذمة أبوكم، أعطوهم"، وإلى جانب ذلك، فقد تحدّثنا عن الضغوطات التي تعرّضت لها من النساء في

القرية: "جبع بحكوا، وبقرقروا، وبدعين النسوان"، "في عيون الناس، إنّه كيف أخذنا من أهلنا، بغلطن، وبدعين، يعني كيف بدها تأخذ تعب أخوها وأبوها".

ولعلّ هذا الأمر، هو ما جعل سميرة وفادية، توافقان على الحصول على ما هو أقلّ من حصصهما الشرعيّة: "والله ما أخذت حقّي الشرعيّ"، "والله، ما حدّ حكى معنا، ولا أفنعنا... قلنا: ماضيين، ماضيين... زي ببلاش. شو بدنا نسوي"، وهذا ما أكّدت عليه سمر (46 عاماً، جبع، متزوجة)، من مجموعة (المتناقضات)، التي تنازلت عن ميراثها؛ خشية من ردّة فعل الإخوة على مطالبتها بحصصها الإرثيّة: "إحنا في بلدنا، اللي بتطالب بحقّها، بصيروا يحكوا عليها: بتستحيش، لو بتستحي على حالها بتروحش تطلب".

ويأتي تدخّل الأقارب في حالة سميرة وأختها فادية؛ للحصول على جزء من حقوقهنّ الإرثيّة، منسجماً مع استمرار تعامل شبكات القرابة مع المخطوطة القرابيّة القائمة كوحدة واحدة، يلتزم بموجبها الإخوة بأدوار الحماية الاجتماعيّة، والدّعم العاطفيّ، فيما تلتزم الأخوات بالتنازل عن الميراث، و/أو الحصول على جزء منه فقط؛ ففي حالتها، يقع على عاتق الإخوة المسؤوليّة عن دعمهنّ اقتصادياً، واجتماعياً، وعاطفياً؛ بوصفهنّ أرامل حرمن من أمهما مبكراً، ومن ثمّ جاء ضغط الأقارب؛ من أجل حصولهما على جزء من حقوقهما الإرثيّة، بينما استمرت نساء القرية في عنفهنّ الرمزيّ المتمثّل في الدّعاء عليهما؛ للضّغط عليهما، وإعادة إنتاج علاقات اجتماعيّة، تتسم بسيطرة الرّجال على مجال نقل الملكيّة، إضافة إلى ردهما عن المضيّ قدماً في تحصيل حقوقهما كافّة؛ بسبب الخوف من العزلة عن الأقارب.

خلاصة الفصل

أظهر السرد ارتباط الأفراد داخل الأسرة وتفاعلهم وفق المخطوطة القرابيّة التّقليديّة، التي تعدّ تمثّلات ذهنيّة، وأدلة عائليّة محدّدة، ترشد أداء أعضاء الأسرة أدوارهم التّبادليّة التّفاوضيّة، للدّعم والتّعاون على مدار الحياة، وبموجب هذه المخطوطة القرابيّة، يدرك الأفراد ما يفترض أن يفعلوه من أجل الأقارب، ومتى يجب عليهم فعله.

وقد كانت أدوار الإخوة وفقً لمخطوطة القرابية التقليدية، تتمحور حول تقديم الدعم الاجتماعي، والعاطفي، والمادي للأخوات، دون سؤال أو طلب، والتأكيد الضمني للدعم؛ فيشعرها بأنه معها وحريص على مصلحتها، ويبادر إلى مساعدتها، وفي المقابل، كانت أدوار الأخوات تتجلى في الحفاظ على صلة الرحم مع الأخ، وزيارته، والسؤال عنه، وتمني الأفضل له، فضلاً عن تأكيدها الضمني له، بالتنازل عن حقوقها الإريئة؛ حباً، وطواعيةً، وحرصاً منها على عدم انزعاجه من مطالبتها.

وقد أظهر السرد الوضع المادي للنساء (المدافعات عن التقاليد)، الذي كان أقل من المتوسط للفئة الأولى من هذه المجموعة، فبينما كان فوق المتوسط للفئتين: الثانية، والثالثة، ولعل هذا هو السبب في التزام النساء من (المدافعات عن التقاليد) بالمخطوطة القرابية التقليدية؛ إذ شكّل التزام الإخوة بدعم الاخوات مادياً، وعاطفياً، واجتماعياً، عاملاً من عوامل الأمان الاقتصادي، ودافعاً للالتزام بالمخطوطة؛ حتى لا تفقد النساء أيّاً من أشكال الدعم السابقة، التي تتوافر لهنّ من المخطوطة القرابية، ولعل الأمر اللافت للانتباه، أن استقرار الوضع المادي للنساء في الفئتين: الثانية، والثالثة، قد أسهم في تجاوزهنّ عما قد يخسرهنّ بالتزامهنّ بالمخطوطة القرابية، التي تعمل على تسوية الميراث رضائياً، والقبول بأقل من الحصص الشرعية.

ومن جهة أخرى، فقد أظهر السرد أن ممارسات النساء تتسجم وتتماثل مع المخطوطة التقليدية للعلاقات الأخوية، وأنّ التزام الإخوة بالأدوار المعيارية، قد أدى إلى قيام خبرتهنّ الفردية بتحديد ردود أفعالهنّ الفردية تجاه المجتمع، ومن ثمّ، نشأت مجموعة من النساء، تجسّد المخطوطة التقليدية، وتدافع عنها، وتتمسك بعلاقات النظام، وتقبلها على أنها بديهية، مسلم بها، ولا ينبغي مساءلتها، وهو ما أطلق عليه بيير بورديو مصطلح DOXA (بورديو 1984).

وقد توافقت (المدافعات عن التقاليد)، بطريقة عفوية، دون أن يعلمن، مع الأخريات، اللواتي يفكرن، ويشعرن، ويخترن مثلهنّ، ولما كانت هذه المجموعة تستظهر المستبطن، وتمارس الاستعدادات، التي قولبتها، وجعلت سلوكياتها واتجاهاتها ممكنة؛ وما تملكه من إحساس بوهم الاختيار في الممارسات، والتمتلات، وحقل انتقال الملكية في السياق الفلسطيني؛ فإنّ DOXA السائدة هي المخطوطة القرابية، التي تتضمن حقّ الذكور بالتمتع بالميراث، وتنازل النساء عن هذه الحقوق، و/أو عدم المطالبة بها، أو القبول بأقل من حصصهنّ الشرعية في جعب، وقسمة الميراث رضائياً بين الورثة في البيرة، مقابل حصولهن

على الدعم، والحماية، والأمان، ومن ثمّ، فإنّ النساء في هذه المجموعة يستبطنّ الخصائص المتّصلة بنقل الملكية، التي أصبحت تشكّل العادة غير المعلنة (الدوكسا)، ويدافعن عنها، وبكلمات أخرى، كانت استراتيجياتهنّ تصبّ في مصلحة الطبقة المهيمنة (الرجال) وتلحق الضرر بالطبقة المهيمن عليها (النساء).

وفضلاً عما تقدّم، فقد أظهر السرد مجموعة من النساء، تقف إلى جانب (المدافعات عن التقاليد)، اللواتي يجسّدن المخطوطة التقليديّة، ويدافعن عنها، وقد تمثّلت هذه المجموعة، في من لاحظن وجود فجوة بين النموذج المتخيّل أو المعياري لمخطوطة القرابة، والنموذج الحقيقيّ المعاش على أرض الواقع؛ إذ اختلفت ممارساتهنّ الواقعيّة، عن توقّعاتهنّ من المخطوطة التقليديّة، ولم يلتزم الإخوة في مواجهتهنّ بالمخطوطة التقليديّة، إلّا بقيمة الموادّ الماديّة، التي يمكن الحصول عليها من تلك المخطوطة؛ ما أدى إلى وجود آثار ممتدّة لأسباب منتهية، وتشكيل اختلال بين ظروف إنتاج المخطوطة التقليديّة، والظروف التي تعمل فيها، لدى هذه المجموعة من النساء، وانتفاء مصلحتهنّ من المخطوطة التقليديّة، ومن ثمّ قمن بمراجعة هذه المخطوطة، واتّخذن ترتيبات جديدة للعمل القرابي، و/أو التفاوض على تنظيمه بصورة مختلفة، وتحديّ التقاليد، وعدم الالتزام بالعادة والافتراضات غير المعلنة في مجال نقل الملكية.

ولعلّ هذا الأمر هو ما يفسّر اتّباع (الثأرات على التقاليد)، استراتيجيات التدمير Heterodoxy؛ انطلاقاً من مصلحتهنّ في دحر حدود العادة غير المعلنة Doxa، ومقاومة علاقات القوة السائدة داخل مجال نقل الملكية؛ لتوقّع كسب القليل من الطبقة المهيمنة (الإخوة)؛ فالمخطوطة التقليديّة كالاتزامات التعاقدية، فإذا ما تبين أنّ المعاملة بالمثل ليست وشيكة، أو أنّه لا يوجد احتمال واضح لها، ولا يوجد ما يفسرها من أزمة أو خسارة، فإنّ (النّيّة الحسنة) (Palriwala 1994) تستنفد، وتؤدّي إلى تحديّ المخطوطة القرابية التقليديّة، والمطالبة بالحقوق الإريئة.

وقد قاومت (الثأرات على التقاليد) ضغط المجتمع، الذي تعرّضن له، وشعرن بقوة تجاه الإخوة والمجتمع؛ لتقتنن بأنّ ما يقمن به لا يخالف الشرع؛ ما منحهنّ بعض القوة؛ كيف لا، والدّين خطاب موثوق يؤمّن صلابة وشرعيّة لتحقيق مفاهيم الذات والنقوى؟! فالدين في نظر غالبية المشاركات في هذه المجموعة، مهمّ، وواحد من الخطابات التي صاغت ممارساتهنّ وهويّاتهنّ، في ظلّ استخدام النساء الفاعلية الأداةيّة؛ للمشاركة في الدّين Instrumental Agency، وتحقيق مزايا في الجوانب

المادّية أو العلائقية (غير الدينيّة) من حياتهنّ، كالحصول على الميراث، وتحرير أنفسهنّ من الثقافة الأبويّة (Burke 2012)، وصنع الأعدار للاستثناءات، والتفاوض حول الاختلافات في المعاني والتفسير، وإعادة شرعنة ما يقمن به من مقاومة علنيّة للأنوثّة المعياريّة، أو حتّى المناورة خارج النّظام الجنديّ المعياريّ، التي تأتي بوصفها إجراءات انتحاريّة ذات تكلفة عالية من مقاومة غير مباشرة، وسريّة، وإلحاق ضرر بالسمعة، وفقدان الحرّيّات (Bruner 1990).

وبالإضافة إلى ذلك، فقد ظهر من السرد وجود بعض النّساء اللواتي صنّفن (متناقضات)، وتشمل هذه المجموعة ثلاث فئات، جاءت توقّعات الفئة الأولى منها منسجمة مع ممارساتهنّ، لكنّ حصول مشاكل مع الإخوة أو أبنائهم، قد أدّى إلى مطالبة بعضهنّ بحقوقهنّ الإرثيّة، و/أو الحصول على حصصهنّ في جزء من التركة، بينما امتنعت بعضهنّ عن المطالبة؛ نتيجة الخوف من ردّة فعل الإخوة، ومقاطعتهم لهنّ، وعزلهنّ اجتماعيّاً، وأمّا الفئة الثّانية؛ فتمثّل عدم انسجام التوقّعات مع ممارسات المخطوطة التّقليديّة، والمطالبة بالميراث؛ نتيجة لضغط الزوج، وفيما يتّصل بالفئة الثّالثة؛ فإنّها تشتمل على النّساء اللواتي احترمن البعد الأبويّ للمخطوطة التّقليديّة، وتقيّدن بها، على الرّغم من عدم انسجام الممارسات مع التوقّعات.

ولعلّ الأمر الّلافت للانتباه، ما اتّضح من سرد (الثّائرات على التّقاليد) و(المتناقضات)؛ إذ كشف القراءة المرنة للمخطوطة التّقليديّة، وجعل تقييمهنّ الالتزام بالمخطوطة التّقليديّة، يمتدّ ليشمل أدوار أبناء الإخوة، وتوقّعاتهنّ منهم: تجاههنّ، وتجاه الأشخاص المهمّين لديهنّ، من أخت أو أمّ، وبخاصّة أنّ هؤلاء النّساء، قد تعاملن مع المخطوطة القرابيّة؛ بوصفها (عقداً)، يشكّل الإخوة الذكور وأبناؤهم أحد طرفيه، فيما تشكّل الأخوات الإناث ووالدتهنّ الطّرف الآخر، وبينما قد يُعفي إخلال أيّ أحد من الطّرف الأوّل، الطّرف الثّاني ككلّ من التزاماته، بموجب المخطوطة، ويجعله في حلّ منها، فإنّ وفاء أيّ فرد من الطّرف الأوّل بالأعمال القرابيّة المتوقّعة منه، يشكّل وفاءً بالتوقّعات المعياريّة، ويجعل الطّرف الثّاني يلتزم بدوره في المخطوطة القرابيّة التّقليديّة.

ويمكن القول: إنّ العنف الرّمزيّ لدى بعض (المتناقضات)، اللواتي تنازلن عن حقوقهنّ الإرثيّة؛ نتيجة الخشية من المطالبة، وليس من منطلق الارتباط الأبويّ، قد تجلّى بصورة واضحة؛ إذ شكّل إدراكهنّ موقف الإخوة من مطالبة النّساء

بالميراث في القرية، عنفاً رمزياً: "إحنا في بلدنا، اللي بتطالب بحقها، بصيروا يحكوا عليها: بتستحش، لو بتستحي على حالك؛ بتروحش تطلبي".

كما بدا العنف الرمزي واضحاً، في موقف شبكات الأقارب تجاه (الثأرات على التقاليد)؛ إذ أظهر السرد كيفية تشكيل هؤلاء النساء ضغطاً على (الثأرات على التقاليد)، وميلهنّ إلى إعادة إنتاج علاقات اجتماعية، تتسم بسيطرة الرجال على مجال نقل الملكية؛ فقد التزمت هؤلاء النساء بمزيج القواعد والمعتقدات المقررة في حقل انتقال الملكية؛ اعتماداً على سلسلة من العوامل، التي تتراوح بين التوافقات الاجتماعية العريضة، والاعتماد الاقتصادي، والضغوط الاجتماعية (Jackson 2010)، التي تعاملن معها بوصفها مسلمات ذات طبيعة لا نهائية، وقبلتها انطلاقاً من كونها مشروعة، من جهة، وحقائقية، من جهة أخرى، كما أسهم في تكريس السلطة الرمزية للهيمنة، من خلال القبول الضمني لتأثيرها عليهنّ (أعراب 2015).

ولما كان العنف الرمزي عنفاً شفافاً هادئاً، يخترق عتبة البصر، دون أن تقع عليه العيون، أو تراه الضحايا؛ فإنه يظهر على صورة ممارسات، يعمل الفاعلون الاجتماعيون على شرعنتها؛ بوصفها ضرورة لحفظ المجتمع، ووقايته من الفتن والشّرور، وفي الوقت نفسه، يحصل هذا النوع من العنف على موافقة ضمنية من أولئك الذين يمارس عليهم.

وعلى الرغم من إدراك النساء هذا العنف، إلا أنهنّ لم يرفضنه أو يقاومنه؛ بسبب وعيهنّ بتكاليف الاحتجاج؛ ما جعلهنّ ينظرن إليه على أنه فعل عاديّ، ويتوافقن مع الترتيبات القائمة، ويؤكدن المزايا الخارجية للمشاركة في المخطوطة التقليدية، كالحفاظ على العلاقة مع الإخوة، والأحوال بالأبناء، والحصول على مزايا في الحياة (Burke 2012).

وكشف السرد معاناة (الثأرات على التقاليد)، من مقاطعة الأهل، والعزلة الاجتماعية، وإشعال الإخوة الحرب عليهنّ، وهذا ما يندرج في إطار استراتيجيات الإخوة المحافظة Orthodoxy، والسعي نحو استعادة النظام الذي كان مستتباً من خلال علاقات الهيمنة، والسلطة، والامتيازات، والتحكّم، والعمل على تأييده؛ فالإخوة -بوصفهم فاعلين مستقرين في مواضع السيادة- يتمتعون بالأقدمية في حقل انتقال الملكية، يقومون باتباع استراتيجيات المحافظة على الممتلكات، بأقلّ تسرب ممكن Orthodoxy، وابتداءً، يفرضون نظرتهم نحو حقل انتقال الملكية على الجميع؛ فيمتنعون عن منح أخواتهم حقوقهنّ الإرثية، وقد يضغطون عليهنّ؛ للتنازل عنها، أو يمنحونهنّ جزءاً من حقوقهنّ الإرثية، مقابل التنازل عن الباقي.

غير أنّ الصّراع من أجل الحصول على الموارد الرّمزيّة والماديّة في الحياة اليوميّة، يلحق الضّرر بالأخوات؛ بوصفهنّ طبقة مهيمن عليها، ويؤدّي إلى نشوء مظاهر التوتّر بين المخطوطة التّقليديّة، والهيمنة المضادّة؛ بسبب تغيّر مخطوطة القرابة بتغيّر الأدوار، والواجبات، والارتباطات داخل الأسرة، فضلاً عن الفجوة الناشئة عن التحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، بين ما تقدّمه النّساء في المجتمع لأخوتهنّ الذّكور، وما يحصلن عليه، إلى جانب تموقع النّساء في ظروف اجتماعيّة مختلفة، وارتباطهنّ الأساسيّ بالزوج، والوحدة الرّوجيّة، والأبناء.

ولعلّ ذلك كلّه، قد وُلد لدى النّساء -بوصفهنّ فئات أو مجموعات مهيمن عليها- مصلحة موضوعيّة في دفع حدود الدّوكسا في هذا المجال، وإعادة بناء الهابيتوس باستخدام استراتيجيات Heterodoxie، المتمثّلة في المطالبة بالحقوق الإريثيّة، والتّعارض مع الإخوة في هذا الإطار؛ لتدمير البنية القائمة، والقضاء عليها، أو مقاومة علاقات القوّة السائدة، وصياغة أشكال ونماذج من القواعد، تتماشى مع رغباتهنّ ومجتمعهنّ، مع محاولة الحصول على تأييد المجتمع لممارساتهنّ؛ بوصفه المانح لرأس المال الرّمزيّ.

وهكذا، يبدأ صراع النّوع الاجتماعيّ مع معايير المخطوطة التّقليديّة؛ إذ يحاول الإخوة الحفاظ على السّلطة، والامتياز، والموارد، على حساب الأخوات؛ كيف لا، وهم يمثّلون المجموعة المهيمنة، والأخوات هنّ المجموعة التّابعة؟! ويقاثلون، مثل أيّة مجموعة أخرى، تتمتع بميّزة القوّة أو الثروة؛ من أجل الدّفاع عن سلامة Doxa، والحفاظ على سيطرتهم على الموارد في حقل انتقال الملكيّة، انطلاقاً من عدم وجود مجال لانتهاك الدّوكسا أو تقويضها أو مخالفتها، كما يكافحون من أجل إبعاد المنافسين على موقعهم بوصفهم مُبدعين Heterodoxie، غير أنّ افتقادهم إلى رأس المال؛ يجعلهم يحاولون فرض الأدوار التّقليديّة للجنسين، ويعاقبون ويهينون من يرفض ممارسة توفّعات دور النّوع الاجتماعيّ، وهذا ما يندرج في إطاره موقف الإخوة، الذين يقاطعون أخواتهم؛ لمطالبتهنّ بحقوقهنّ الإريثيّة، ويفرضون عليهنّ العزلة الاجتماعيّة، ويزيدون المشاكل فيما بينهما، في إطار ما يطلق عليه بورديو استراتيجيات المحافظة Orthodoxy (1972).

وأخيراً، كان دور شبكات الأقارب في النزاعات المتصلة بالميراث، يركّز على الالتزام بالمخطوطة التّقليديّة؛ ومن ثمّ، فقد عملت هذه الشّبكات على ممارسة الضّغط على النّساء؛ من أجل عدم المطالبة بميراثهنّ، أو التنازل عن حقوقهنّ الإرثيّة، بالإضافة إلى حمل الإخوة على الالتزام بأدوارهم، وفق هذه المخطوطة، وبخاصّة أدوار الحماية الاجتماعيّة.

وقد أظهر سرد المشاركات زيادة درجة طابع التّهميش الاجتماعي والاقتصادي للمرأة، في المخطوطة التّقليديّة؛ ما أدّى إلى معاناة النّساء، وقهرهنّ، ومن ثمّ، حرصهنّ على عدم تدخّل الأقارب في مطالبتهنّ بحقوقهنّ الإرثيّة، بينما شكّل عدم تدخّلهم في نزاعات الميراث صدمة لبعض المشاركات؛ ما جعلهنّ يغيّرن من مفهوم الأقارب بوصفهم مصدرّاً من مصادر الدّعم، والحماية، والأمان.

الفصل السادس: التغير في هويات النساء الزوجية والأمومية: نماذج جديدة من الارتباط

الزوجي

Chapter 6: Changes in Women's' Marital and Maternal Identities:

New Models of Conjugal Connectivity

أجادل في هذا الفصل ظهور نموذج إنهورن للارتباط الزوجي في فلسطين، وقيام الأزواج بالاستثمار في الأسرة والعلاقات مع الزوجات، وكيف أدى ذلك إلى ظهور نموذج للارتباط الزوجي خاص بالنساء، يرتبط بصعود المفاهيم الجديدة للأمومة الصالحة، وما قدمناه من بديل للنساء عن المخطوطة القريبية التقليدية، يقوم على روابط الدعم والعاطفة للنساء؛ بوصفهن زوجات، وأمّهات.

ووفق منظور التفاعل الرمزي، يرتبط الأفراد ببعضهم بعضاً بالأدوار العلائقية التي يشغلونها؛ فمثلاً، ترتبط الزوجة بالزوج أو الأبناء، وترتبط الأم أو الأب بالابن أو الابنة (هوية الأدوار)، ويصنف أفراد المجتمع أنفسهم، كما يصنفون بعضهم بعضاً بهذه الأدوار، التي يعطونها مجموعة من المعاني، التي تحدد معنى أن يكون الفرد ذاته في هذا الدور، وتصبح هذه التصنيفات والمعاني والتوقعات المرتبطة بها (الهويات) هي التي تشكل الذات (Burke 2007).

وقد تكون معاني الذات مرتبطة بالمعايير الإلزامية، التي تمثل المعاني التي تضعها الهياكل الاجتماعية للسلوك، والتوقعات الثقافية المرتبطة بالأدوار، تلك التي تمنح الفرد الإحساس بالمسؤوليات الكامنة لهوية الدور في الوضع الاجتماعي الذي يشغله، أو المعايير المثالية التي تمثل السلوكيات المختلفة، مما يشارك الفرد بتجربتها؛ لتتبلور مفاهيمه عن نفسه؛ بوصفه

شاعلاً دوراً معيناً، بما يعكس بصورة أو أخرى ما يفصله (Burke and Stets 1999; Stryker 1980, 1994; Cast 2003).

وسأقوم في هذا الفصل، بفحص المعاني التي استخدمتها النساء المشاركات لهوية الارتباط الزوجي والأمومة الصالحة، التي تمثل المعايير المثالية لأدوارهن، وكيفية تعبيرهن عن هذه الهويات، ومن ثم، سأناقش العلاقة بين هذه التغيرات، والمطالبة بالحقوق الإرثية؛ نتيجة للارتباط الزوجي، وهويات الأمومة الصالحة.

ارتباط هويات الأمومة الصالحة بنموذج الارتباط الزوجي للنساء

أجادل فيما يأتي ظهور الارتباط الزوجي -من جهة الأزواج- الذي ترافق مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، وكيف أدى إلى تغيير توجهات الزوجات بخصوص العائلة، ونشوء ارتباط زوجي من جهتهن، الأمر الذي ارتبط بصورة مباشرة بقيام النساء بأدوار غير تقليدية داخل الأسرة، من جهة، ونشوء هويات الأمومة الصالحة في السياق الفلسطيني، من جهة أخرى.

ومن ثم، تغير دور المرأة عن ذي قبل؛ فبعد أن كانت توقعات الأسرة الأبوية تضعها موضع التبعية، بما فيه من طاعة الزوج، وأداء المسؤوليات المنزلية، واقتصار عالمها التقليدي على المجال المنزلي الخاص، أصبحت المرأة تستثمر -بصورة إرادية- في عائلتها بعمق، كما أصبحت تظهر الحب للزوج والأطفال، مشافهة وممارسة، وتحرص على نجاح زوجها، وتشارك في الأنشطة، التي كانت تُعدُّ خروجاً على السلوكيات التقليدية لأدوار المرأة داخل الأسرة؛ إذ تكمل الزوجة ما لا يستطيع الزوج القيام به من مهام، كما تتحمل المسؤولية عنه، عند عجزه عن إتمام واجباته، إلى جانب ما تقوم به الزوجات من عمل الأمهات؛ ما يفسر دمج ممارسات الأمومة اليومية الخاصة بهن، في سردهن عن أنفسهن، بصورة تعكس التزامهن بالأمومة الصالحة، التي تتسجم مع الأعراف، والمعايير الاجتماعية، في السياق الفلسطيني.

ووفق ما وضحته بخصوص الارتباط الزوجي، في فصل مراجعة الأدبيات والإطار النظري للدراسة، سأستخدم مفهوم مارسيا إنهورن (الارتباط الزوجي)؛ لتحليل كيفية أداء الارتباط العاطفي، وألوية العلاقة مع الأزواج، ونظيرتها داخل الوحدة

الرَّوْجِيَّةَ ومع الأبناء، دوراً في ديناميكيات تغيير مخطوطة القرابة التَّقْلِيدِيَّةِ؛ إذ تختلف معظم حياة النساء الحقيقيَّة تماماً، عن الصُّور النَّمطِيَّةِ؛ فهنَّ يقمن بتشكيل طرقهنَّ الشَّخصِيَّةَ ليكنَّ زوجات، وأمَّهات صالحات، ويملن عند الرِّوْاج إلى تكوين عائلة، ومشاركة الأزواج مسؤوليَّات الأسرة والأبناء؛ إدراكاً منهنَّ أنَّ مستقبلهنَّ يكمن في العائلة الرَّوْجِيَّة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنَّ تركيزي قد انصبَّ على ما إذا كان الارتباط الرَّوْجِيَّ يحفِّز (الثَّانرات على التَّقالييد) بخاصَّة، على المطالبة بالميراث، على حساب المخطوطة التَّقْلِيدِيَّةَ للالتزامات تجاه الإخوة، من خلال النَّظر في الطَّرْق التي دمجت بها المشاركات، في سردهنَّ عن أنفسهنَّ، ممارسات الارتباط الرَّوْجِيَّ، والأمومة الصَّالحة؛ بوصفها تعبيراً عن الارتباط الرَّوْجِيَّ، وفي أدوار الأزواج ومواقفهم تجاه مطالبة النساء بحقوقهنَّ الإريَّة.

فالأمومة مؤسَّسة اجتماعيَّة رمزيَّة، وهي جزء لا يتجزأ من النَّظم النَّقَافِيَّةَ والاقتصاديَّةَ والقانونيَّةَ، التي تستخدم لتنظيم السلوك الإنساني، من خلال الأعراف النَّقَافِيَّةَ والنَّصوص الاجتماعيَّةَ (Mack 2018)، ولما كانت الأمهات يحاولن الاستقرار في هُويَّاتهن ك(أمهات)؛ فإنَّ الانطلاق في بحر المعلومات المتصلة بالأمومة، في هذه الفترة من الحداثة المتأخِّرة -التي تمتاز بتبادل الأفكار والمعلومات- يُوْدِي إلى قيامهنَّ بإعادة ضبط وجهات نظرهنَّ بأنفسهنَّ؛ لاستيعاب مجموعة جديدة من الأهداف وممارسات الحياة المتوقَّعة؛ إذ يبحثن باستمرار عما يناسبهنَّ، في مجتمع يتَّجه نحو النَّزعة الفرديَّة، وتتخلَّه أيدولوجيَّات الأمومة والشبكات الاجتماعيَّة (Moore 2013)، فضلاً عن ذلك، فإنَّ التَّغيُّرات والاختلافات في التَّعليم والتَّوظيف والسياسة والموارد المتاحة، تساعد كلَّها في إنشاء أشكال مختلفة من الأمومة والمثَّل المتصلة بما يشكِّل أمومة صالحة (Fitriani 2018)؛ ففي تلك المجتمعات التي لا تمتلك بنية تحتيَّة قويَّة، من المرجَّح أن تستثمر الأمهات طاقاتهنَّ في تلبية احتياجات أطفالهنَّ الأساسيَّة، وبمجرَّد تلبيةها، يمكنهنَّ الاهتمام بالحفاظ على الذات الاقتصاديَّة المستقبلية لأطفالهنَّ، ومن ثمَّ، ينقلن المهارات والقيم (Foucault & Schneider 2009).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنَّ وجود اختلافات في كفيَّة بناء الأمومة الصَّالحة، واختلاف الممارسات الاجتماعيَّة لمعاني الأمومة الصَّالحة ثقافيًّا وسياقيًّا، وتأثرها بالتوقَّعات المفروضة على النساء اجتماعيًّا وثقافيًّا، والموارد المتاحة، قد أدَّى إلى قيام النساء المشاركات في هذه الدِّراسة، بنسج هُويَّة تعكس مدى التزامهنَّ بالأمومة الصَّالحة، في ضوء ممارسة الأمومة

اليومية، ومحاولتهن تقديم أنفسهن على أنهن يستوفين المتطلبات اللازمة للأمومة الصالحة، فيما يتصل بالأعراف والمعايير الاجتماعية، في السياق الفلسطيني، التي تغلب عليها أخلاقيات رعاية الأطفال العاطفية والجسدية، وتنظيم المعايير الاجتماعية للسلوك، والصحة، والنظافة، والتربية، بالإضافة إلى تصوير الأمهات أنفسهن شخصيات مركزية في العائلة؛ كيف لا، وهي قلب الأسرة، ومرساها العاطفي، والرباط الذي يحافظ على بقائها متكاملة متماسكة!؟

وفضلاً عما تقدّم، فإنني أجادل في هذا الفصل، اختلاف محتوى الارتباط الزوجي وعلاقات القوة المؤسسة عليه، وتحولها من علاقة أبوية قائمة على السلطة والهيمنة انطلاقاً من الحب، إلى علاقة أخرى، ذات أبعاد عاطفية ومادية، تقوم على استثمار الزوجات والأزواج بعمق في عائلاتهم، وإظهار الحب للشركاء والأطفال، ورؤية الأزواج الزوجات شريكات، لا ملحقات، يحقّ لهم توجيه حياتهن، والإشراف عليها، وتنظيمها، ومن هنا، فإنّ الافتراض الشائع حول مطالبة بعض النساء بالميراث؛ لتعرضهن لضغوط من أزواجهن، لا يمثل ارتباطاً زوجياً، بل هو دلالة على هشاشة وضع المرأة (Moors 1995)، من جهة، وعدم تمتعها بالوكالة، من جهة أخرى.

علاقة الزوجات بالأزواج وأدوار الأزواج داخل الأسرة

كانت (الثائرات على التقاليد)، وبخاصة صغيرات السنّ منهنّ، أكثر عرضة للحديث على نطاق واسع، عن علاقتهنّ بالأزواج، واختلاف حياتهم عن الصور النمطية، ومشاعر المودة والمحبة، والرعاية، والإحساس بالاعتناء، والارتباط بالوحدة الزوجية، واستثمارهنّ العميق في عائلتهنّ، وهذا ما غاب عن النساء (المدافعات عن التقاليد)، و(المتناقضات)؛ إذ لم يرغبن في الحديث عن الأزواج، وعلاقتهنّ بهم.

ولغايات تحليل سرد المشاركات، حول الارتباط الزوجي، وقياس جودته؛ اعتمدتُ تقييم المشاركات الشخصي للعلاقات الزوجية، وتصنيفهنّ المناخ العاطفي السائد بين الزوجين، ومدى الرضا والاستقرار الزوجي؛ بتوجيه السؤال: "كيف تقيمين علاقتك بزوجك؟" ومن ثمّ فحص إجابات النساء المشاركات، التي تصف التأثيرات الزوجية من: سعادة، أو حبّ، أو تعاسة... بالإضافة إلى الممارسات والمعاني، التي سردها النساء؛ للتعبير عن الارتباط الزوجي.

ومن جهة أخرى، اعتمدتُ في قياس عدم وجود ارتباط زوجي، سرد المشاركات حول وجود مشاكل وخلافات زوجية، وتكرارها، وشدتها، ومدى سهولة التغلب عليها، واستراتيجيات المواجهة، التي تشير إلى طريقة تصرف الزوجات والأزواج عند حدوث مشكلة ما، وما إذا كانوا يمارسون الضَّغط، أو التَّهديد، أو التَّفاوض، أو الاستماع بحقَّ بعضهم بعضاً.

وفي ضوء تحليل السرد؛ استناداً إلى ما ذكرته أعلاه، كان سرد (المدافعات عن التقاليد)، و(المتناقضات)، حول علاقتهنَّ مع الأزواج مقتضباً، وادّعت غالبيةنَّ أنها "منيحة"، بينما تحدّثت بعضهنَّ عن علاقة سيئة، ولعلَّ الأمر اللَّافت للانتباه، أنه حتَّى المشاركات اللَّاتي كان يتَّضح من سردهنَّ عدم مثاليَّة علاقتهنَّ مع أزواجهنَّ، لم يرغبن في الحديث عنها بصورة مفصلة، "زوجي مش كثير فرق بالعمر، علاقتنا منيحة، خَلفنا 12"، (فادية، 63 عاماً، جبع، من (المتناقضات))، "بستحي أحكي عن زوجي، تزوجنا في 1975م، الحمد لله، مستورين، منيح معي هول"، (جيهان، 68 عاماً، البيرة، من (المدافعات عن التقاليد))، "زوجي مش من قرايبي، أنا من عيلة، وهو من عيلة، فرق بينا 8 سنين، علاقتنا... منيحين، هو منيح، بس إنّه في خصلة مش منيحة، بحبّش الشَّغل، بحبّش يسوي... كان معلّم بناء، بيني، بس ما عمل مثل الواحد ما بدو... لا، لا، لا... الحمد لله، مستورة، علّما الأولاد، وجوزنا الأولاد والبنات، وحجينا، واعتمرنا"، (عفاف، 55 عاماً، جبع، من (المتناقضات)).

وفيما يتَّصل بوجود مشاكل وخلافات زوجية، فقد صرّحت جميلة (72 عاماً، البيرة، من (المتناقضات))، عن سوء علاقتهنَّ بزوجهنَّ: "علاقتي مع زوجي كانت زفت، بعيد عنك"، كما لمحت بعض المشاركات من (الدّاعيات إلى التقاليد)، و(المتناقضات)، إلى وجود مشاكل وخلافات زوجية، وإن لم ينظرنَّ إليها بعمق، "زوجي دارس هندسة معمارية، دبلوم، بس للأسف، ما اشتغل فيها، اشتغل في إسرائيل، راحت الشَّهادة، ما استفدنا منها، هو ابن خالي، بعدين، فتح محلّ في جبع، باب الدّار، علاقتي معه منيحة، نوعاً ما، منيحة، ما في مشاكل بيني وبينه، أولها مع الحماة، وهلاّ عالولاد، بجوز نتناقر... هو شويّ عصبّي"، (سهاد، 55 عاماً، جبع، من (المدافعات عن التقاليد))، "أنا تزوجت في 1979م، أبو زوجي وأبوي أولاد عمد، علاقتي مع زوجي، الحمد لله تمام، ما في مشاكل، زوجي نجّار، بس حالياً قاعد، بروح على أمريكا زيارات على الأولاد... يعني يزيد عنّي 7 سنين، تزوجنا... بلشنا هلاّ 41 سنة، حياتنا منيحة بس بتخلّاش شغلّات أوقات بتبقى تافهة"، (مها، 55 عاماً، جبع، من (المتناقضات)).

واستناداً إلى ما تقدّم، فإنّ الارتباط الزوجي كان أكثر وضوحاً في علاقة (الثّائرات على التّقاليد)؛ ما يجعل هذا القسم يركّز على الأدوار العائليّة المتغيّرة للأزواج والزّوجات، كما وردت في سرد نساء هذه المجموعة، في البيرة وجبع، وفضلاً عن ذلك، فإنّه يقيّم تلك التّغيّرات الطّارئة في مشاركة المرأة الفلسطينيّة في الأسرة، والمسؤوليّات الأسريّة، وحقّها في الاختيار في المقام الأوّل، وبخاصّة فيما يتّصل بالمطالبه بالميراث.

إسراء

تنتمي إسراء إلى مجموعة (الثّائرات على التّقاليد)، وتعيش من جبع، وتبلغ من العمر 32 عاماً، وقد طالبت بميراثها عام 2018م؛ بسبب إساءة زوجات الإخوة لها ولأخواتها؛ ما جعلهنّ يلاقين معارضة شديدة من الإخوة والمجتمع المحليّ، امتدّت لتصل إلى حدّ مقاطعتهنّ من الإخوة وأبنائهم، والمعاناة نفسياً، والشّعور بالانزعاج من انقطاع العلاقة، وبخاصّة في شهر رمضان، الذي يتقرّب فيه الأهل من بعضهم بعضاً.

وقد تزوّجت إسراء، وهي في عمر 16 عاماً، وكان زوجها تقليدياً؛ إذ ارتبطت بشابّ يكبرها بثلاث سنوات، يعمل عاملاً داخل الخطّ الأخضر، وأنجبت ثلاثة أولاد وابنتين، وهي امرأة غير عاملة.

وفي البداية، عاشت إسراء في منزل العائلة مع أهل زوجها، وكانت علاقتها بزوجها قويّة، وبخاصّة في ظلّ حرصه على مشاعرها: "بدت علاقتي أنا وإياه قويّة، اتّفاق، صحّ صغار، بس اتّفقنا، بعرفش اليوم كيف بتصرفوا، بس اتّفقنا: مشاكلنا في غرفتنا؛ بما إنّنا في دار عيلة، مناقشاتنا إذا أنا غلّطت ما يحكيش معي وهم قاعدين، يحاسبني، وين؟ لحالنا، حتّى لو تزاعلت أنا وإياه، بنحكي مع بعض، بنفوت عالغرفة، بنحارب بعضنا، قضيناها ممشيين أمور الحياة هيك كم سنة، سكنت في دار العيلة فترة، على أساس إنّ بيت العيلة إنّنا".

وهكذا، فقد عاشت إسراء في منزل أهل الزوج، وعملاً معاً على إدخال التّحسينات عليه؛ بوصفه منزلها المستقبليّ: "وفي دار العيلة عشت عندهم... زبّطنا بيت العيلة، قديمة إليها عمر، صار زوجي، شو رأيك نبلّط هالدار؟ اه نبلّطها، بتحكي عن بنت صغيرة...معك مصاري؟ أعطيه مئّي.... بلّطنا دار كاملة، المطبخ، الحيطان، الكهرياء، باب دار سوينا، صارت الدار مثاليّة، ولو أنّها قديمة".

ثم اتفق الزوج مع أخيه على مبادلة البيت؛ فتأخذ إسرء وزوجها بيتاً قيد البناء، ويأخذ الأخ بيت العائلة: "رحلنا على الدار، بلا مطبخ، وبلا أبواب"، غير أن إسرء وزوجها عملاً معاً على استكمال بناء البيت، وتجهيزه، وتأثيثه: "شوي شوي زدنا غرفة تحت، وطلعنا عليها الطابق الثاني، وبلطنا حول الدار، سور، وهلا أصريت عليه نعمل نافورة، كل الدنيا اعترضت عليها هاي النافورة... أحواض، شجراتي"، ويبدو أن الزوج كان حريصاً جداً على أن تضع لمساتها في كل ما يخص منزلهم الجديد: "لما عملنا هاي الدار، كان محسنني إنه بدك تحطي كل شي على ذوقك، من المطبخ، لألوان الطراشة، البلاط، غرفة الأولاد رسمت له إيها".

وتستمر إسرء في سردها حول مشاركتها زوجها في عمله في المنزل: "كان كل طاقتي وتفكيري متركزين عالدار، لا في روحة، ولا في جينة؛ لأنه زوجي اشتغل كل شي فيها: البلاط، الكهرباء، الطراشة، بس كنت أفكر في الدار، كان يشتغل في الشغلة، وأنا مش مدشترته، لكل بلاطة، لكل لون، كثير شغلات، كنت أغيرهم آخر لحظة، البلاط فتحته من الصناديق، وكنت أرتبه نفس الرسمة، كنا نساعد، لولا أنه هو بليط، وبشتغل كل الأمور، بنقدرش نسوي كل الدار".

وتتابع إسرء سردها، في معرض حديثها عن علاقتها بزوجها، ومدى تغيرها: "بنت صغيرة، تزوجني صغيرة، كنت أرضى شو ما بحكي لي، اليوم، شخصيتي انعكست تماماً، اليوم، ما بمشي ورا آراء زوجي، اليوم، بدافع، وبحكي...وما بهتم، وعندني آراء، لدرجة إنه رحنا ناقشنا مع... أجت وحدة أعطتنا عن إنه المرأة بتأخذ قرارات في حياتها ولا لا، أنا ما بقاش عندي أي نوع، أخذ أي قرار؛ لأنني بقيت صغيرة، اليوم، كثير قرارات بقدر آخذهن، بقدر أقرر، على أي شغلة بسيطة، بقدر أقرر، إنه هذا الإشي أو هذاك الإشي، ما بقى عندي الشخصية هاي مطلقاً، واحد من القرارات أنك تيجي عندي، وتسجلي شو أنا بدّي أقول، هذا قرار ولا مش قرار؟ ولا بني آدم في الدنيا بعرف عن هذا الإشي، بس أنا، فكّرت إنه صحّ هالإشي اللي بدّي أعمله، بس أنا، فكّرت في هذا الإشي، ما دام أنك بدك تستفيدي منه، ليش لا؟!".

وقد تحدّثت النساء (الثائرات على التقاليد)، على نطاق واسع، عن علاقتهنّ بالأزواج، من حيث اختلاف حياة الأزواج الحقيقيّة عن الصّور النمطيّة المحليّة؛ فبينما يُقال إنّ الرجال الشّرق أوسطيين، يمارسون السّلطة الأبويّة على الزّوجات وغيرهنّ من الإناث، ويفتقرون إلى الحنان تجاه زوجاتهم، ويسعون نحو إنجاب الأطفال، وبخاصّة الذّكور، ويستبدّون بقوة في

محيط الأسرة، فقد أشار سرد (الثائرات على التقاليد) إلى واقع مختلف تماماً؛ ففي كلّ من البيرة وجمع، تحدّثت النساء عن إبداء الأزواج المحبّة، والودّ، والحنان، للزوجات والأبناء، فضلاً عن كشف مشاعرهم العميقة حيال الارتباط الزوجي، وميل الأزواج إلى تكوين عائلة، ورغبتهم في أن يُعرفوا بوصفهم أزواجاً، وآباء لطفاء ومحبين، وهذا ما أطلقت عليه Inhorn (2012) مفهوم "الارتباط الزوجي"، الذي يرى فيه الزوج والزوجة نفسيهما جزءاً من الآخر؛ فتكون الحدود بينهما مرنة، وترتبط حاجة كلّ منهما للآخر؛ لاستكمال الشعور بالذات والأمن، والهوية، والتقدير للذات.

وقد دمجت (الثائرات على التقاليد) ممارسات الارتباط الزوجي بسردهنّ عن أنفسهنّ، ووصفنّ معانيه الخاصة بهنّ، ففي الوقت الذي سردت فيه النساء أدوار الأزواج في الأسرة، أظهرن وفاء الأزواج ببعض الأدوار والالتزامات، التي اعتاد الإخوة الوفاء بها، من ممارسات الدعم العاطفي، والاجتماعي، وهذا ما يتّضح في سرد إسراء (32 عاماً، جبع) السابق، الذي أكّدت من خلاله، وجود علاقة قويّة مع زوجها، على الرّغم من صغر سنّها عند الزواج، وحرصه على دعمها عاطفياً، والمحافظة على علاقة جيّدة معها، وعدم مضايقتها، والأمر نفسه أكّده ربي (41 عاماً، البيرة)؛ إذ عبّرت عن علاقتها القويّة الدّاعمة مع زوجها.

مواقف الأزواج من مطالبة الزوجات بحقوقهنّ الإرثيّة

وهكذا، فقد تباينت مواقف الأزواج من مطالبة الزوجات بحقوقهنّ الإرثيّة، بين محايد، وفاعل، وملزم زوجته بالمطالبة؛ إذ أظهرت غالبية النساء في المجموعات الثلاثة -باستثناء امرأة واحدة- استقلالهنّ عن أزواجهنّ، في مجال المطالبة بالميراث، على الرّغم من وصفهنّ علاقتهنّ معهم بأنّها جيّدة، وأنّهم، في كثير من الأحيان، قد امتنعوا من تلقاء أنفسهم عن التّدخل في المطالبة أو التنازل، في حين طالبت بعض النساء أزواجهنّ بعدم التّدخل.

وقد كشفت ولاء، من (المدافعات عن التقاليد) (45 عاماً، البيرة)، عدم تدخّل زوجها في تقسيم الميراث: "يوم القسمة ما تدخّل (زوجها)، ولا سألني، ولا بعرف، هو أبدأ، أبدأ، ما حاول يتدخّل. هو... الإخوة، عارفة كيف، قسّمنا، وانتهى الموضوع، عمره ما سألني... هو أبدأ، أبدأ، ما تدخّل في الموضوع. يعني قطعة الأرض اللي طلعت لي... لما بنمر، بحكي له:

هاي قطعة الأرض التي طلعت لي من أبوي، عمره ما تدخل، وطلع لي كم دونم في جبل الطويل، تقديره بكون قليل"، كما روت سهاد، من (المدافعات عن التقاليد) (55 عاماً، جبع)، ومها، من (المتناقضات) (55 عاماً، جبع)، أحداثاً عن عدم استشارة زوجها أو تدخلها في قرارهما بالتنازل عن الميراث؛ إذ تعدُّ سهاد هذا الأمر لا يعنيه؛ فهو أمر خاصّ بينها وبين أهلها: "لما تنازلت، ما استشرته، ولا سألته، مش شغله، مش شغله، ما استشرته، إشي خاصّ فيّ وفي أهلي، ما دخله"، وأما مها؛ فقد منحها زوجها الحرّية الكاملة للتصرّف فيما آل إليها من حقوق إرثية، عندما باع أهلها قطعة أرض، وهذا ما تؤكدّه الزوجة، التي تنازلت في المرّة الأولى، حين باع إخوتها قطعة أرض من التركة، بينما حصلت على حقوقها في المرّة الثانية: "زوجي ما تدخلش، قال: إذا بدك تأخذي، خذي، بدك تسامحي، سامحي، أنا بتدخلش"، "زوجي بتدخلش، أخذت ولا ما أخذت، بقول: أنت حرة".

وهكذا، لم يتدخل أزواج كلّ من (المدافعات عن التقاليد)، و(المتناقضات)، عندما اتفقت الزوجات مع المخطوطة القرابية التقليدية تجاه الميراث (لا فرق في ذلك بين جبع والبيرة)؛ لافتراض الأزواج والزوجات خصوصية مسألة الميراث بين المرأة وإخوتها، وفق المخطوطة التقليدية، ومن ثمّ، لم يكن للزوج صوت داخل هذا النظام، وجاء موقف الأزواج منسجماً مع المخطوطة القرابية، المستتبّة، والمسلم بها، ولعلّ عدم تدخلهم نابع من طاعة القواعد السائدة في مجال حقّ نقل الملكية، والسير على هديها، وعدم مخالفتها؛ ما يجعل موقف الأزواج، المتمثّل في الالتزام بالمخطوطة القرابية التقليدية، لا يندرج في إطار الارتباط الزوجي؛ إذ إنّه لا يقوم على ما ينطلق منه الارتباط الزوجي، من نوبان الحدود بين الأزواج، وتوفير الدّعم والحماية، وما دورهم هنا، إلّا إقرار للزوجات بالتزامهنّ بالمخطوطة القرابية التقليدية.

وأما أزواج (الثائرات على التقاليد)؛ فقد تباينت مواقفهم، وتأرجحت بين من لم يتدخل في مطالبة زوجته بالميراث، ومن أعلمته زوجته بقرارها ورغبتها في عدم تدخله، وآخر تدخل في المطالبة، وساند زوجته.

فقد كانت هديل، من (الثائرات على التقاليد) (41 عاماً، جبع)، تعاني من وضع مادّي سيء، وبخاصّة أنّ عمل زوجها لم يكن يكفي للإنفاق على البيت نهائياً، غير أنّه لم يتدخل في مطالبتها الإرثية؛ لأنّه يراها تمتلك كامل الحرّية في قرارها: "بالنسبة للدين، قال لي: أنت حرة فيه"، وتذكر أمل، من (الثائرات على التقاليد) (65 عاماً، جبع): "أنا بدّي آخذ،

زوجي ما إله دخل في هالشي، أنا حرّة فيه"، وتوكّد إسرائ، من (التأثرات على التقاليد) (32 عاماً، جبع)، أنها لم تستشر زوجها قبل المطالبة بميراثها، بل أعلمته برغبتها في ذلك؛ حرصاً منها على ألا يسمع من الآخرين، كما أعلمته برغبتها في عدم تدخّله في هذا الأمر، وهو ما استجاب له: "أنا لما إجيت على زوجي، قلت له: بدّي أقول لك شغلة، أنا بدّي أطالب أهلي بميراثي، قال: شو اللّي بتقولي فيه، قلت له: أنا بعطي فيك في علم... ما بشاور فيك، ولا بسأل فيك، تقول لي اه، ولا لا، قال: بما إنك هيك بتحكي معاي، روجي أنا ماليش علاقة، قلت له: أنا هيك، بدّيش يكون لك علاقة"، وتبرّر إسرائ عدم استشارتها زوجها؛ بعدم رغبتها في تدخّله بينها وبين إخوتها: "أنا حكيت له؛ لأنّه محبّيتش يعرف من الناس إنّه مرته طالبت أهلها، مش حلوة بحقي، في نفس الوقت، ولا مرّة بسمح لزوجي يتدّخل بيني وبين إخوتي؛ لأنّه أنا طبيعتي كانت دايماً هيك، في كلّ أمور الحياة".

وهكذا، فإنّه يتّضح ممّا سبق، أنه في الوقت الذي قد يثير قيام الزوجة بالعمل المأجور، والإسهام في الأدوار غير التقليدية داخل الأسرة، أزمة لدى بعض الأزواج؛ فإنّ هذه الممارسات والأدوار، قد تعزّز مشاعر الارتباط الزوجي في بعض الحالات؛ إذ ينظر كلا الزوجين إلى إسهامات الزوجة على أنّها "عمل حقيقي"، ومن ثمّ فإنّهما لا يقلّان من قيمة تلك الإسهامات، وبخاصّة في الحالات التي يكون فيها عمل الزوجة ضرورياً؛ لإعالة أسرهم، إن كان كسب الأزواج قليلاً غير كاف، وإدراكهم أنّهم ربّما لن يكونوا قادرين على إعالة الأسرة بصورة أفضل.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ المعنى الذي يعطيه الأزواج لإسهامات الزوجة، يترك أثراً عليها؛ فتكتسب الزوجة مزيداً من القوّة من الزوج، الذي يقدر ما تقوم به زوجته، ولا يستبعد إسهاماتها من الامتنان؛ إذ يؤدّي اعتماد الزوج على هذه الموارد إلى إضعاف قاعدة سلطته، ومنح الزوجة التي تجلب قدراً أكبر من الموارد، قوّة زوجية أكبر (Pyke 1994).

وقد تبين من مواقف أزواج النساء (التأثرات على التقاليد) السابقة، أنّهم لم يقلّوا من قيمة إسهامات زوجاتهم، بل، قاموا بتشكيل طرقهم الشخصية؛ ليكونوا رجالاً، بتحدّي فكرة السيطرة على النساء في الأسرة، والموافقة الضمنيّة على استقلاليّة الزوجات في بعض الأمور والقرارات، التي تعود فائدتها عليهنّ؛ ومن ثمّ شكّلت مواقف أزواج (التأثرات على التقاليد)، مظهراً أساسياً من مظاهر وكالة المرأة، التي حصلت عليها وفق مفهوم إنهورن للارتباط الزوجي؛ نتيجة للتغيّرات التي طرأت على

أدوار الزوجات داخل الأسرة، وارتباطهنّ الزوجي، وتغيّر ولاهنّ لأسرتهنّ المعيشية، ومساندتهنّ الأزواج في القيام بالأدوار الموكلة إليهم تقليدياً.

ومن الجدير ذكره في هذا المقام، أنّ تكيف موقف أزواج (الثّائرات على الثّقاليد)، يختلف عن تكيف موقف أزواج (المدافعات عن الثّقاليد)؛ فبينما ينحصر دور أزواج (الدّاعيات إلى الثّقاليد)، في إقرار الخضوع للعادات غير المعلنة بشأن الميراث، والالتزام بالمخطوطة القرابية، والتّسليم بها، فإنّ موقف أزواج (الثّائرات على الثّقاليد)، اللّاتي تحدّين المخطوطة الثّقليديّة، وموافقتهنّ على موقفهنّ، والاستجابة لاحتياجاتهنّ، وإعطائهنّ الاستقلاليّة في اتّخاذ القرار بشأن السّعي وراء الميراث، ودعمهنّ في تحقيق مصالحهنّ الموضوعيّة في تغيير المخطوطة القرابية الثّقليديّة، من جهة، والإبقاء على علاقات، قد تبدو معيبة وفق المعايير الاجتماعيّة المعياريّة، من جهة أخرى؛ (نظراً لقيام الزوجات بتحدّي المخطوطة القرابية السّائدة)، كيف لا، وهي تخلق توتراً بين التزاماتهم الشّخصيّة بوصفهم أزواجاً، وبين المخطوطة القرابية الثّقليديّة، اللّتي يترتّب عليهم التزامات اجتماعيّة أخرى (Inhorn 1996).

وفي مقابل عدم تدخّل بعض الأزواج في مطالبة زوجاتهم من (الدّاعيات إلى الثّقاليد)، و(الثّائرات على الثّقاليد)، يقوم بعض الأزواج بدور مركزيّ في دعم الزوجات؛ للحصول على حقوقهنّ الإرثيّة، وهو ما تسرده ربي، من (الثّائرات على الثّقاليد)؛ إذ تعدّه عنصراً أساسياً للدّخول في معركة المطالبة بالميراث، اللّتي تخوضها المرأة، لصالح أسرتهنّ المعيشيّة.

والأمر اللّافت للانتباه، أنّ أشكال الدّعم الزوجيّ للمرأة في مطالبتها بحقوقها الإرثيّة، تتعدّد وتتنوّع، وتشمل الوقوف إلى جانبها ومساندتها: "إذا الوحدة بدّها تقرّر تأخذ الميراث، وفش عندها هالدّعم من الدّائرة: أعمام، أخوال، أولاد أعمام، وأولاد خوالها، هي مشكلتها مع إخوتها، طب إخوتها إكس، والأب أكيد متوفّي، فمين أقرب لها عائليّاً؟ أولاد عمّها، وأولاد أخوالها، وأعمامها، وأخوالها، بتروح بتراجع عزوجها، إذا علاقتها مع زوجها مش كثير قويّة بينها وبين زوجها، تنسى الموضوع؛ لأنّه ممكن، مش صحّ... مش صحّ، إذا أنت ما فش عندك ظهر، لأنّه أنت ظهرك، لأنّه ظهرك بدّو يكون زوجك، وإذا زوجك متردّد... أحسن ما تدخليش بالمعركة"، زوجي صار نصّ محامي، ونصّ مخبر، ونصّ مسّاح... أنت كيف تحكي عنهم؟ أنت بدّك تتخلّى عني، وأنت مستكتر على زوجي يوقّف معاي!!"

وتمثل قصة ربي حالة الارتباط الزوجي، وفق مفهوم (إنهورن)؛ إذ لا يكتفي الزوج بمنح زوجته الاستقلالية في مطالباتها، بل يساندها في ذلك، عبر المتابعة مع المؤسسات الرسمية، والقيام بالأنشطة، التي قد لا تستطيع القيام بها بمفردها، فضلاً عن القلق، والتفاني، والتعلق في هذه العلاقات الأسرية (Inhorn & Naguib 2018; Joseph 1996).

ولعلّ المميّز في قصة ربي، اختلاف علاقة زوجها بها، عن الصور النمطية للعلاقات مع الزوجات؛ من حيث تقديمه إسهامات، تؤكد مساندة الزوجة في تحدي المخطوطة التقليدية، وتعزز موقفها؛ ما يشكل اختلافاً عن النموذج الاجتماعي المثالي للزواج الأبوي، القائم على التسلط، من جهة، والتبعية والخضوع، من جهة أخرى، وبذلك، فقد حلّ زوجها محلّ الإخوة، وما يمثّونه من مصادر الأمان، وحلّت العلاقات القائمة على الشراكة والولاء للوحدة الزوجية، محلّ علاقات هيمنة الإخوة القائمة على الحب، وبذلك، يكون الزوج شريكاً في تغيير النظام الأبوي؛ وما هي ربي، تصف نفسها: "أنا مش متعودّة... لا أروح على خضرجي... ولا أروح على لحام، لا أروح على سوبرماركت زيّ الناس، أنا إنسانة بيتوتية، أنا إنسانة ست بيت، ومبسوطة هيك، مش فارقة معي، هادية، في حالي، في بالي، بنحطّ في مواقف، لازم: روجي هون، وإحكي هون، وسوي هون، ولازم أسوي هيك"؛ وهذا كلّ، يجعلها ترى ضرورة مرافقة زوجها في الذهاب إلى المؤسسات: "في حالي، أول حكي علينا، إته زوجها بظلّ يروح معها على الدوائر، وبروح معها عالبديّة، وبروح معها عالأراضي، ولّا مين بدو يروح؟ مين بدو يروح؟! يعني أنا أروح لحالي؟... أنا زوجي بخليّنيش أروح لحالي، بس لا، مش إشي سهل".

وأما الحالة الأخيرة، التي تبيّن موقف الأزواج من مطالبة النساء بالميراث؛ فتتضح في سرد جميلة، من (المتناقضات) (72 عاماً، البيرة، أرملة)، التي طالبت بحقوقها الإرثية؛ نتيجة لضغط الزوج؛ وأظهرت كيفية ضغطه عليها، وتحكمه بها وبقدراتها؛ ما يدلّ على هشاشة وضعها (Moors 1995)، وعدم قدرتها على مقاومة السياق الاجتماعي، الذي وجدت نفسها فيه، وخضوعها لإرادة زوجها، كيف لا، وقد اعتمد الضّغط عليها؛ للمطالبة بحقوقها الإرثية بطرق عديدة، من مثل عدم الإنفاق على البيت والأولاد، وشتماها وشتّم أهلها!؛

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ جميلة تمثّل الحالة، التي يفرض فيها السياق الاجتماعي قيوداً كبيرة على فرص ممارسة الوكالة؛ إذ كانت محاصرة بين اللهب والنار؛ فمن ناحية، يبيّن السرد أنّ علاقتها بإخوتها لم تكن لتتشابه مع توقعاتها من

المخطوطة التقلّيدية، ومن ناحية أخرى، فإنّ علاقتها بزوجها، لم تكن تندرج في إطار الارتباط الزوجي، ومن ثمّ، فإنّ توقّعاتها بالحصول على دعم الإخوة المادّي، أو الاجتماعي، أو العاطفيّ في حال الحاجة، كانت ضئيلة جداً، بينما لم تكن علاقتها بزوجها، تؤمّن لها الإحساس بالدعم الذي تفقده من إختوتها.

ولكن، في سياق اعتماد جميلة بصورة كاملة على زوجها؛ من أجل بقائها الاقتصاديّ وبقاء أطفالها، ووضع القواعد الاجتماعيّة لها؛ بوصفها تابعة وخاضعة لزوجها، وقبولها سيطرته اجتماعياً؛ بسبب دوره المعيشي، فقد مالت جميلة إلى الظهور بمظهر المسؤولة عن الحفاظ على الوثام الأسري، وكرامة الأسرة، من خلال الصّمود الصّامت في المنزل، دون تحدّي الزوج، في ظلّ أولويّة حياتها، المتمثّلة في مواصلة العيش معه، بأكبر قدر ممكن من السّلام؛ ما قلّل من احتمال تحدّيها زوجها، أو اختيار عدم المطالبة بالحقوق الإرثيّة، الذي سيكون سبباً للعوز الاقتصاديّ الكامل، من جهة، والعزلة الاجتماعيّة، من جهة أخرى.

وهكذا، فإنّ جميلة لم تكت تملك القدرة على مقاومة السيّاقات الاجتماعيّة، التي وجدت نفسها فيها، أو إعادة صياغتها؛ ما جعلها تخضع لإرادة زوجها، وهنا، لم تكن مطالبتها بحقوقها الإرثيّة ممارسة لحقّها في الاختيار، وإنّما كانت مدفوعة بمخاوف خارج الوضع المباشر، محفّقة أهداف زوجها.

أدوار الزوجات داخل الأسرة وفق نموذج إنهورن للارتباط الزوجي

أظهر سرد إسرائ وجود نقلة من المخطوطة التقلّيدية، نحو مفهوم إنهورن للارتباط الزوجي، التي تتّضح بعض عناصرها في قصّة إسرائ؛ فقد أدّى استثمار الأزواج في الأسرة والعلاقات مع الزوجات، إلى ظهور نموذج للارتباط الزوجي خاصّ بالنساء، مرتبط بصعود المفاهيم الجديدة للأمومة الصّالحة؛ إذ أصبحت النساء ترتبط زوجياً بقوة، وأصبحن يقمن بأدوار لم تكن تقليدياً من مهامهنّ؛ فقد كانت أدوارهنّ في هذا السيّاق الاجتماعيّ الاقتصاديّ التقلّيدي، تنحصر في الرّعاية، والإنجاب، والتّدبير المنزلي، بينما كانت أدوار الزوج تنحصر في تأمين المال اللازم للأسرة، ولكن، تغيّرت الطّروف، وأصبح هدف الزواج المعياريّ يتمثّل في تعزيز الارتباط، الذي يعتمد عليه نجاح الزواج؛ إذ يتوقّع الأزواج احتياجات بعضهم بعضاً، ويشعرون أنّهم

جزء من بعضهم بعضاً؛ ما يجعلهم يلبّون هذه الاحتياجات دون طلب، كما تغيّرت معاني التدبير المنزلي؛ لتشمل بعض المهام التي لم تكن تُعدّ من أدوار النساء داخل الأسرة.

وبكلمات أخرى، لقد ارتبطت هويّات الأمومة الصّالحة، بقوة ارتباط النساء الرّوجي، بوصفه مظهراً من مظاهر الارتباط الرّوجي؛ إذ أصبحت النساء تقوم بممارسات الأمومة الصّالحة مع أبنائهنّ، وتوفير الحماية والأمان لهم، وتعزيز روابط الدّعم والعاطفة للنساء، بوصفهنّ زوجات وأمّهات؛ ليصبح ما تقدّم بديلاً عن المخطوطة القرآنيّة التّقليديّة.

هديل

هديل، البالغة من العمر 41 عاماً، من جبع، وهي من النساء اللّواتي صنّفن في الفصل السّابق، في إطار (الثّائرات على التّقاليد)، ولها خمسة إخوة، وأربع أخوات، واحدة منهنّ غير شقيقة.

وقد تزوّجت هديل من ابن عمّها، عندما بلغت 18 عاماً، وكان ذلك عام 1997م، وكان زوجها عاملاً، إلّا أنّ عمله لم يكن يدرّ دخلاً يكفي لأبسط الاحتياجات، كما أنّه كان يخرج للدّعوة؛ (ليعلّم النّاس ويدعوهم إلى الدّين الإسلاميّ)، لفترة قد تصل أحياناً إلى أربعين يوماً في السّنة، يقيم أثناءها في المساجد؛ ما يعني غيابه عن المنزل والأسرة، ومنحه الأولويّة للدّعوة، وتجاهل القيام بواجباته بوصفه معيلاً للأسرة؛ ما يضطر والده إلى الإنفاق مكانه؛ بسبب إقامة هديل مع أهل الرّوج.

ولم يكن والد هديل ليغضّ النّظر عن مساعدتها، وبخاصّة أنّها أنجبت أربع بنات وولدين، فكان يساعدها، واستمرّ في ذلك، إلى حين وفاته، عام 2015م؛ إذ أخذت تعاني من أوضاع مادّيّة سيّئة للغاية، لكنّها، وعلى الرّغم من معاناتها وعائلتها من الفقر الشّديد، وانقطاع الماء والكهرباء عن المنزل، وعدم إمكانيّة توفير الطّعام للعائلة، في كثير من الأحيان، إلّا أنّها لم تطالب بميراثها بسبب ذلك كلّه، بل يبدو أنّ ما جعلها تفكّر في مطالبة أهلها بحقوقها الإرثيّة، هو نجاح ابنتها في التّانويّة العامّة، ورغبتها في الالتحاق بالجامعة، فضلاً عن مرض ابنتها الأخرى، وحرصها على توفير علاج جيّد لها، عند طبيب متخصص: "شو أقول لك، الرّيت، الكهرباء، انقطعت، والمي انقطعت، قعدت على العدم، العدم، نهائياً، الوضع سيّء سيّء، لو

بدّي أحكي تفاصيل... بدّي فترة وأنا أحكي، ناديت عليهم، على إخوتي، أقول لهم: أنا وضعي، إنّه هيك هيك، والبنت نجحت، لو عالأكّل والشرب، مش مشكلة، بس هلقيت جدّ جديد، إنّه البنت حابّة تدرس، لو تساعدوني، أو تعطوني إشي".

وهكذا، فقد تأثرت معاني الأمومة الصالحة لدى هديل بالموارد المتاحة؛ إذ أدى رفض إخوتها منحها حقوقها الإرثية، وعدم قيام زوجها بدور المعيل، وعدم كفاية دخله لاحتياجات الأسرة، إلى قرار هديل بتحمّل المسؤولية عن توفير احتياجات المنزل كافة، إلى جانب تلبية احتياجات أطفالها الأساسية، والبحث عن عمل؛ ما يفسّر عملها لدى إحدى العائلات، وتحسّن وضعها، واستثمارها في الاهتمام بالحفاظ على الذات الاقتصادية المستقبلية لأطفالها، وتمكّنها من تسجيل ابنتها في الجامعة، وعلاج ابنتها الأخرى، وإدخال تحسينات على بيتها.

ولعلّ شعور هديل بعاطفة كبيرة لبناتها؛ ناجم عن فقدانها والدتها، وهي في عمر الزابعة، وأمّا حرصها على تعليم بناتها؛ فنابع من شعورها بأهميّة التعليم في حياة البنات؛ لأنها لم تكمل تعليمها المدرسي: "قلت لأولادي وبناتي: بدنا نطلّ في إطار بيتنا، نكمل دراستنا؛ فهي تنظر إلى التعليم بوصفه عاملاً من عوامل تحسين الوضع الاجتماعي، ومفتاح الحصول على مستقبل أفضل، والحماية من ظروف المجهول.

ويبيّض من سرد هديل وغيرها من (الثائرات على التقاليد)، قيامهنّ ببعض الأدوار غير التقلّيدية للزوجات، من جهة، ودمج بعض ممارسات الأمومة الصالحة بسردهنّ، من جهة أخرى، وهو ما سأعرضه فيما يأتي:

أدوار الزوجات غير التقلّيدية

تحدّثت (الثائرات على التقاليد) عن أدوارهنّ، التي تُبيّن حصول تحولات إرادية، قمن بها، في سبيل الحفاظ على زوجهنّ، والتعاون مع الأزواج لبناء المنازل، والإنفاق على الأسرة، وتوفير متطلّباتها؛ فقد شكّل التعاون في بناء المنزل وتجهيزه، الوارد في سرد إسراء أعلاه، أحد عناصر ارتباطها الزوجي؛ فإسراء التي تزوّجت بعمر 16 عاماً، وبنت علاقة قويّة

مع زوجها، وعملت معه على بناء بيت خاص، وتجهيزه، تؤكد أنّ زوجها كان يحرص دوماً على مشاركتها في كل ما يخصّ بناء بيتهما وتجهيزه، كما حرصت هي الأخرى، على مشاركته في التفاصيل كافة.

وفضلاً عن ذلك، فإننا نجد التعاون بين الزوجين، في نفقات المنزل والأسرة، الوارد في سرد هديل، من (التأثرات على التقاليد) (41 عاماً، جبع)، قد شكّل أحد المعاني الجديدة للتدبير المنزلي، بوصفه أحد عناصر مفهوم إنهورن للارتباط الزوجي؛ فهديل نموذج للزوجة الحريصة على توفير مستلزمات البيت، ومتطلبات الأسرة، التي يعجز الزوج عن توفيرها؛ بسبب انخفاض دخله، وعدم كفايته؛ فقد وصفت هديل علاقتها مع زوجها بأنها جيّدة: "علاقتي مع زوجي، الحمد لله، تزوّجت وعمري 18 سنة، تزوّجت سنة 1997م"، كما أشادت بزوجها، ووصفته بأنه: "محترم، متدين، عاقل كثير، هادي جداً، مسكين"، لكنّها أكدت أنّ دخله من العمل منخفض جداً: "... الرزق... فش... مادياً يعني... بشتغل في البلاط، عامل، مش هلقد وضعه"، وبخاصة مع انقطاعه للدعوة: "فترة ما يضلّ يروح ويطول، قلت له: ما بصير إنك تظلّ تروح، اشتغل يوم يومين، الدين ما بقول أترك بيتي وأولادي... زلمتي كان مركن إنّه عمي قايم في الواجب، وما يفلق، راح مع الشيوخ"، وفضلاً عن ذلك، فإنّ مجموع دخله، لم يكن يكفي للإنفاق على المنزل، إلا فترة قليلة من الشهر: "زوجي بصرف أشياء بسيطة جداً، يمكن ما تمشيكي يوم... وشغل العرب، بقول لك: ب 200 شيكل، ولما تشتغل 7 أيام، بقول لك: فش مصاري، استنتي، استنتي، وبدك تعبّي كهرباء، وبدك تعبّي مي".

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ هديل أمضت فترة من حياتها تعاني من الفقر الشديد؛ نتيجة لانخفاض دخل زوجها، من جهة، وتوجهه للدعوة، من جهة، وعندما زادت المتطلبات الناجمة عن التعليم، وضرورة توفير رعاية صحيّة لإحدى بناتها، أخذت تبحث عن مصدر دخل آخر: "قبل ما يبيلشوا البنات دراسة، قلنا مش مشكلة، بنعيش هالحياة، كيف ما مشت هالحياة بتمشي، صاروا الأولاد يكبروا، صار في متطلبات زيادة".

ولكن، وعلى الرغم من أنّ الوضع المادي السيء لهديل، قد دفعها إلى المطالبة بحقوقها الإريثية، وبخاصة في ظلّ حاجتها إلى تعليم واحدة من بناتها، وعلاج أخرى، إلا أنّ امتناع إخوتها عن إعطائها حقوقها الإريثية، قد اضطرّها إلى العمل؛ لتوفير متطلبات البيت، والأسرة، ونفقات التعليم والعلاج: "ألف ألف، لما سألت قالوا لي: بتاخذي، بس بدها وقت، وأنت في

أمس الحاجة لإشي سريع، وصرت أفكر، وأدور، بالصدفة، رحت على محلّ ورد، قلت له: يخوي، أنا بدور على شغل، أنا بنت عالم وناس، بس الدنيا ضاقت عليّ، وبدّي أركن على ذراعي"، وهنا، تؤكد هديل أنّ العمل لتوفير ما تحتاجه الأسرة، أفضل من التسوّل من الآخرين: "نفس الموّال، لما صرت بدّي أشتغل، لا، مش عيب، أتعب أنا، ولا إني أقعد أترجّي"، فضلاً عن ذلك، فإنّها تعدّ الإنفاق على البيت، وتعليم الأبناء والبنات، وتوفير العلاج لهم، من مسؤوليّتها: "تخيلي، لما بدك نفوتي عالجامعات، بدك أفساط، لما تكوني مسؤولة عن البيت، من القشة، لكلّ شي، ينطلب منّي أنا شخصي، ما يزيط...".

وأما سرد (التأثرات على التقاليد)، الأصغر سنّاً؛ فقد أظهر سردهنّ ظهور مفهوم إنهورن للارتباط الزوجي للنساء، وارتباطه بتغيّر أدوار المرأة، وإسهامها في تمويل الأسرة؛ تعزيزاً لارتباطها بزوجها، وحرصاً على وحدتها الزوجية، على الرغم من عدم وجود ما يلزمها بذلك؛ فالنموذج المثاليّ للزواج قد تغيّر، ودخلت فكرة الرغبة في الارتباط الزوجي، الذي يتضمّن الإحساس بالارتباط والانتماء، وما له من أهميّة متزايدة، كما زادت الروابط بين الشريكين في الزواج أهميّة، وأصبح التركيز على هذه الروابط بين الزوجة والزوج أقوى.

وبينما كانت الزوجات، من الأجيال الماضية أيضاً، تسعى إلى أن يكنّ زوجات وأمّهات محبّات، كان الجديد في الطريقة، التي ترتبط بها هذه المثلّ بالتوقّعات، التي تخلق توتراً بين الالتزامات الشخصية للمرأة بوصفها زوجة وأمّاً، والالتزامات الاجتماعية الأخرى.

ممارسات الأمومة الصّالحة

لقد أشرت في مقدّمة هذا الفصل، إلى توسّع محفظة التزامات الأمومة، ورعاية الأطفال في حياة المرأة؛ نتيجة لتغيّر معاني الإيثار، وانتقالها من العمل العاطفيّ، ورعاية الأطفال وأفراد الأسرة الآخرين، وامتدادها لتشمل الإيثار الماديّ، وقيام النساء بتزويد أفراد الأسرة المعيشية بالغذاء، والوفاء بتوقّعات التّديبير المنزليّ والأمومة، فضلاً عن الإيثار الاقتصاديّ؛ إذ تتركّس المرأة الجزء الأكبر، من دخلها (أو كلّها)؛ للإنفاق الأسريّ (Brickel and Chant 2010).

وقد ظهر بين (الثّائرات على التّفاليد)، وعددهنّ ستّة، وجميعهنّ متزوّجات، ولديهنّ أبناء، ارتباط قوّة الارتباط الرّوحيّ، بهويّات الأمومة الجديدة، وبخاصّة لدى الأصغر سنّاً منهنّ؛ إذ أظهرت غالبيّتهنّ كلا النوعين من السلوك، كما صنعت هذه الغالبية روايات الأمومة الصّالحة، مع التّركيز على تفاصيل العلاقة مع الأبناء بصورة كبيرة، إلى جانب ممارسات الأمومة الصّالحة، دون التّركيز على الإيثار المادّي، وتوقّعات التّدبير المنزليّ؛ بوصفه جزءاً أصيلاً من مهامّ الأمومة التّقليديّة، في حين، تحدّث عن الإيثار الاقتصاديّ بصورة خاصّة، والإنفاق على التّعليم، مضيفات بعداً إيثارياً جديداً، يرتبط بالإيثار العاطفيّ، ويهدف إلى الدّفاع عن وكالة البنات على وجه الخصوص، كما ربطن مطالبتهنّ بحقوقهنّ الإريّية، بممارسات الأمومة الصّالحة.

كما سردت (الثّائرات على التّفاليد)، روايات عن دور وجود الأبناء في مطالبتهنّ بحقوقهنّ الإريّية، وتكاتف ممارسات الأمومة الصّالحة، من وجهة نظرهنّ، في الإيثار الاقتصاديّ والعاطفيّ، باستثناء أمل (65 عاماً، جبع، متزوّجة)، التي اكتفت في سردها بالتأكيد على أنّها تريد الميراث لنفسها: "بديّ أعيش فيها، حصّتي... لما أخذ المصاري، بديّ أعيش فيهم، بدريش الواحد شو بصير فيه، مزبوط ولّا؟ بمرض... بصير فيه إشي، الأولاد، الله يرضى عليهم، مناح، بس خطرات الواحد بكون معوش، الواحد بعرفش ظرفه، يبقى معاه قرشه أحسن".

وأما (المدافعات عن التّفاليد)، و(المتناقضات)؛ فقد ركّزن بصورة أقلّ على ممارسات الأمومة الصّالحة؛ إذ تركّزت أدوارهنّ تجاه الأبناء على الإيثار الاقتصاديّ، دون ارتباط هذه الممارسات بالحقوق الإريّية.

الإيثار الاقتصاديّ: تكاليف التّعليم والمعيشة

تحدّثت بعض المشاركات عن دورهنّ في الإنفاق على أسرهنّ، وتغطيتهنّ تكاليف الحياة اليوميّة والتّعليم، في ظلّ عدم قيام الأزواج بدور المعيل؛ بسبب نقص الرّعاية، أو نقص الإمكانيات؛ إذ التزمت الأمّهات بالإيثار الاقتصاديّ للأبناء والبنات، وتحملن تكاليف المعيشة والعلاج والتّعليم، بغضّ النّظر عن قوّة ارتباطهنّ الرّوحيّ.

وعلى الرغم من عدم ارتباط إيثار الأمهات الاقتصادي، بقوة الارتباط الزوجي، إلا أن الدافع وراء الإيثار الاقتصادي للأبناء، كان يتمثل في الحفاظ على الأسرة، والحرص على نجاح الزواج، واستكمال دور الزوج، بوصفه معيلاً، في حال قوة الارتباط الزوجي، بينما كان الإيثار الاقتصادي ناجماً عن عدم وجود بدائل أمام المرأة، في حالة ضعف الارتباط الزوجي.

وفضلاً عن ذلك، فقد تبين من سرد (الثائرات على التقاليد)، وجود عامل مشترك بين روايات المشاركات، يتمثل في ضعف ارتباطهن الأبوي؛ بسبب التباين بين توقعاتهن، وممارساتهن في إطار المخطوطة التقليدية، ولجوءهن إلى تحدي المخطوطة التقليدية، والمطالبة بالحقوق الإرثية؛ للقيام بممارسات الإيثار الاقتصادي، لصالح الأبناء والبنات.

فقد طالبت هديل (41 عاماً، جبع، متزوجة)، بحقوقها الإرثية، وعندما تبين لها أن الأمر سيطول، التحقت بالعمل؛ من أجل تأمين النفقات المعيشية للأسرة، وتوفير العلاج والتعليم لأبنائها، في ظلّ عدم قيام زوجها بدوره، بوصفه معيلاً؛ لغيابه كثيراً؛ بسبب خروجه للدعوة.

وكانت هديل -التي قدّمت قصتها في بداية هذا الفصل- قد أظهرت في سردها قوة الارتباط الزوجي لديها، وحرصها على مساعدة زوجها، والوقوف إلى جانبه، على الرغم من معاناتها من وضع ماديّ صعب جداً، عقب وفاة والد زوجها، الذي كان ينفق على الأسرة، وعدم كفاية دخل زوجها لتغطية نفقات الحياة: "قبل ما يبلّشوا البنات دراسة، قلنا: مش مشكلة، بنعيش هالحياة كيف ما مشت، هالحياة بتمشي".

ولكن هديل ، وجدت نفسها مضطرة للعمل؛ لتأمين نفقات الأسرة المتعددة، وبخاصة مع خروج زوجها إلى الدعوة: "من الدوافع اللي خلّتني إني أشتغل، مش مجرد أنك مش لاقى تاكل، صار الواحد في عدّة أشياء"، وفضلاً عن ذلك، فقد أشارت إلى إنفاقها على المنزل، وتحسن حياة أسرتها؛ نتيجة لعملها.

وبكلمات أخرى، فإن سرد هديل، يبيّن أن قوة الارتباط الزوجي، ومحبتها لزوجها، وشعورها بأنهما وحدة واحدة، وحرصها على نجاح زوجها، قد أدّى إلى تغيير توجهاتها بخصوص العائلة، واستثمارها في أبنائها، وقيامها بهذه الممارسات الأمومية، والمشاركة في الأنشطة، التي كانت تعدّ خروجاً على السلوكيات التقليدية لأدوار الأسرة، من استكمال ما لا يستطيع زوجها القيام به من مهام، وتحملها المسؤولية عنه، عند عجزه عن إتمام واجباته.

ولعلّ الأمر اللافت في سرد هديل، أنها تقدّم روايتها السردية لأفعالها، وتوظّف القصص، التي تجعل سلوكها يتوافق مع التّوّعات الثقافيّة، مجسّدة التزامها بالمعايير الاجتماعيّة للأمم، في السّياق الفلسطينيّ، ومبيّنةً، من جهة أخرى، ممارسات الأمومة المطلوبة منها، من مثل: التّعليم، والرّعاية، وتوفير الحماية والأمان، ودورها جميعاً في مطالبتها بحقوقها الإرثيّة.

كما تسرد هديل دورها في تقليص المخاطر المحتملة على صحّة ابنتها؛ بوصفها إحدى ممارسات الأمومة الصّالحة، وسعيها نحو توفير العلاج الأفضل لمرض ابنتها، التي تحتاج إلى علاج مستمرّ، على الرّغم من إمكانيّة الوصول إلى العلاج الحكوميّ بالمجان: "الليّ كان صعب عليّ قبل الدّراسة نسيت أقول لك: تقاجأت في البنت، تعبت، عندي بنت تعبت، الليّ خلّنتي دافع قويّ إنّي أتحرّك، وأشوف شو بدّي أسويّ، البنت هاي معها صرع، تشنّجات، حطّيت قدامي إنّه لازم البنت تتعالج، لازم تتعالج، برميهاش، برميهاش لو شو ما صار، أسأل، يقولوا لي: دواء الصّحة بخرب بيت البنت، لو بتجيها النوبة مرّة كلّ سنة، بتصير تجيها كلّ شهر، طلعت عند محمود سحويل، وسجّلت عنده، والحمد لله ربّ العالمين، البنت بتاخذ دواء، ودواء غالي، حقّه 170 شيكل، وممنوع تنساه".

فقد دفعت رغبة هديل الأمّ في توفير العلاج الأفضل لابنتها، إلى العمل؛ لعلّها تساعدها قدر المستطاع، وتوفّر لها ما تحتاجه من علاج؛ لكي تكمل حياتها على أكمل وجه، وبخاصّة أنّ ما تصرفه وزارة الصّحة من علاج، غير مفيد في الحالات جميعها؛ ما جعل هديل تتعامل مع هذا الأمر، انطلاقاً من كونه دورها ومسؤوليّتها؛ بوصفها أمّاً: "من الدّوافع الليّ خلّنتي إنّي أشتغل، مش مجرد إنك مش لاقى تاكل، صار الواحد في عدّة أشياء، والحمد لله، هيها البنت حالياً، أمورها تمام، من الصّعب الشّفاء، بس بنسيطر، وبطمح إنّها تصير زيها زيّ خواتها".

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ ممارسات الإيثار الاقتصاديّ للأمّهات، من (الثّائرات على التقاليد)، قد شملت الإنفاق على التّعليم؛ بوصفه عاملاً من عوامل تحسين الوضع الاجتماعيّ، والحصول على مستقبل أكثر إشراقاً، وحياة أفضل من الحياة التي عاشتها الأمّهات؛ إذ كشفت بعض الأمّهات، تقديمهنّ دعماً ضمّنيّاً وصريحاً لتعليم أبنائهنّ؛ ما جعل المشاركة في نفقات التّعليم العالي، وفق سرد الأمّهات، تشكّل دافعاً مهماً لمطالبتهنّ بحقوقهنّ الإرثيّة، وحتّى في الحالات التي لم تكن نفقات التّعليم العالي، هي الدّافع الأساسيّ للمطالبة بالميراث، أفاد الأبناء من الميراث فعليّاً، في نفقات التّعليم.

وأما فايقة (64 عاماً، جبع، متزوجة)؛ فتحدثت عن كيفية الإسهام في الإنفاق على تعليم أبنائها الجامعي، ودوره في مطالبتها بحقوقها الإريئية: "كانوا أولادي يدرسوا في مصر، أقول: لو يطلع لي 10-15 ألف، أوديعهم لأولاد، واحد دكتور، وواحد هندسة"، وبالفعل، عندما حكمت لها المحكمة؛ استخدمت حصتها في تعليم الأبناء: "وحكمت المحكمة إلي بثلاثين ألف دولار، وأجوا بميعادهم...بدي لأولادي... أعطيت البنات منهم عمرة، أخذتهم عمرة هم وأبوهم، والباقي أعطيتهم لأولادي، وديتهم، واحد كان مخلص، والثاني كان إله سنتين ولأ ثلاثة".، وحتى إن فايقة، عندما تشاجرت مع عمها، بخصوص الميراث، أبدت حاجتها له؛ لتعليم أبنائها، بينما كان أبناؤه غير متعلمين، أو مستحقين الميراث: "أنا في احتياجه؛ بعلم في دكاترة ومهندسين، أنت أولادك حرامية ونصابين... بروح هيك".

وهكذا، فإنه يتضح من سرد كل من هديل، وأمل، وفايقة، حرصهن على توفير احتياجات الأسرة المعيشية، ونفقات العلاج، والتّعليم العالي للأبناء، وعلى الرّغم من أنّ هذه الممارسات، ليست ملزمة للأمّهات، بحكم الشريعة الإسلامية، أو العرف، إلا أنّ (الثّائرات على التقاليد)، قد أبدين حرصهن على إيثار أبنائهن اقتصادياً، بغضّ النظر عن قوّة الارتباط الزوجي للمرأة المشاركة؛ إذ تباينت علاقة الارتباط الزوجي بين المشاركات، وغالباً ما ارتبط الإيثار الاقتصاديّ للأبناء، بتحدّي المخطوطة التقليديّة؛ إذ هدفت مطالبه الأمّهات بالحقوق الإريئية، إلى تغطية تكاليف المعيشة، والتّعليم، وعلاج الأبناء والبنات.

وكما كانت تكاليف التّعليم العالي للأبناء، في إطار ما عالجه أعلاه، من ممارسات الإيثار الاقتصاديّ؛ فإنني سأعالج ممارسات الأمّهات المتّصلة بالتّعليم العالي للبنات، في إطار ممارسات الأمومة الصّالحة، في الدّفاع عن وكالة البنات.

الإيثار العاطفيّ والدّفاع عن وكالة البنات

تعمل السيّاقات الاجتماعيّة الأبويّة -التي تتعامل مع البنات؛ بوصفهنّ تابعات وخاضعات لرجل في الأسرة- بالإضافة إلى شحّ الموارد الماديّة المتاحة للبنات، واعتمادهنّ بصورة كاملة على الرجال؛ من أجل بقائهنّ الاقتصاديّ، على تقييد فرصهنّ في مواجهة تحديات الحياة.

وبينما لم تتطرق النساء الأكبر سناً من (الثائرات على التقاليد)، للحديث عن دورهن في الدفاع عن وكالة بناتهن الحالية والمستقبلية، سردت النساء الأصغر سناً، ممن تراوحت أعمارهن بين 32، و41 عاماً، اللواتي امتزن بقوة الارتباط الزوجي، الدور المهم الذي يقمن به في مجال الدفاع عن وكالة بناتهن؛ بما في ذلك من تشجيع البنات على أن يصبحن وكلاء لمصيرهن، إلى جانب الترويج لطموحات البنات، والاستثمار فيهن، بما يتجاوز النضال التقليدي والأمومة، بدلاً من القيمة الاجتماعية، التي تمنح للمرأة في البقاء هادئة، دون تحدي الجرائم الاجتماعية؛ بإظهار مستوى عال من الإيثار العاطفي، والإسهام في نمو بناتهن الشخصي وتطورهن، من خلال معالجة مخاوفهن، ومشاركة حياتهن، والحفاظ على منظور بناء؛ إذ تعمل هذه الممارسات في السياقات الأبوية، بوصفها استراتيجيات خفية وغير مرئية لمقاومة البنات، وانخراطهن في تحقيق أولويات حياتهن، والحفاظ على كرامتهن ووضعهن الاجتماعي، عبر توفير الموارد اللازمة، وبخاصة في مجال التعليم العالي، والتربية الصالحة، وتطوير الشعور بالدعم الاجتماعي (Campbell & Mannell 2015).

وهذا ما أظهرته هديل (41 عاماً، متزوجة، جبع)، في سردها، حول دورها المركزي في دعم ابنتها، وحرصها على الدفاع عن وكالة ابنتها، التي تعرضت لمشكلة؛ فلم تكثرث لموقف المجتمع المحلي، ووقفت إلى جانبها، وأخذت على عاتقها مسؤولية الدفاع عنها، واشتكت إلى الشرطة، دون أن تأبه بالمجتمع الفلسطيني، الذي يعدّ مثل هذه الشكوى في المسائل المتصلة بالنساء (وصمة)، ويفضّل (الطبّبة) على هذه القضايا؛ بوصفها مسائل خاصة، لا يجوز نشرها، أو الحديث عنها؛ لأنها تسيء إلى المرأة، أكثر ممّا تفيدها: "في رمضان، صارت معي مشكلة، البنت، واحد تعرض للبنت، أجا هو عالبيت في الليل، أخوها أصغر منه، بس جدع، ضربه، صاروا القرايب يقولوا لنا: عيب، كيف بدك تشكي من شان بنت، طب البنت شو عملت، ما غلّطت... المفروض، إني أسكت، أسكت، أسكت!!! أجوا عندي، ما خلّيت ابني يطلعه نهائياً، وفي لفّ ودوران، اتصلت عالشرطة، وأجوا بدهم يأخذوه، إخوته هزبوه، بتحسّي اللّي إله حدّ بتوقّفش، اللّي ما إله بتروح عليه، ثاني يوم، طلعت عالشرطة، شكيت عليه، صاروا يجوا يساوموني، أنت خلص تنازلي، قلت: لازم يدخل السّجن؛ عشان آخذ حقّي، قالوا لي: أنت ضربتيه، يعني أخذتي حقك، قلت لهم: لا، في إله حقّ، وفي للقانون حقّ، بعد كم يوم، أخذوه حبسوه، قلت لهم: احترام إله، احتراموني، خليه ينحبس شهر زمان، خليه يتربّي؛ لأنّه الولد هامل، قلت لهم: إذا بدكمش القانون، رح أروح عشائرياً، قلت لهم:

حقّي، وبدّي آخذه، بتنازلش، رحت لواحد بدوي، قال لهم: ممنوع إنّه يتعرّض للبننت، وإذا بتطلع منه كلمة؛ يدفع عشر آلاف، بدهم يحطّوا الحقّ عالبننت، تفاجأوا، بقولوا عنيّ: قويّة، قويّة على حقّ".

وبكلمات أخرى، يتّضح من سرد هديل، أنّه لم يكن أمامها خيارات أخرى، سوى قيام بنفسها بدعم ابنتها، والدّفاع عنها، وبخاصّة أنّ زوجها: "عاقل كثير، هادي جدّاً، مسكين، لما صارت مشكلة البننت، أجوا عليه بدهم يتنازل، أنا قلت لهم: الشكوى باسمي، ما قدروش يتصرفوا، استغلّوا إنّه مسكين وهادي، قال لهم: أنا بقدرش أعمل إشي"، ولم تكن هديل بذلك، بل عبّرت عن خشيتها من ظلم المجتمع لها ولأبنائها؛ نتيجة هشاشة وضعهم، وفقدهم، واضطرارها إلى العمل؛ لإعالة أسرتها، فضلاً عن شعورها بضرورة توفير الحماية لأبنائها وبناتها، من المجتمع الذي يعيشون فيه، ووضع حدّ لأيّ تجاوز بحقهم: "بدّي أكون صريحة معك، صاروا الناس يستوطوا حيطي، إنّه مسكينة، أو إنّه بتشتغل، قبل فترة، صارت معي مشكلة، إنّه الناس صارت بدها تحكي على بنتي، وقفت لهم، وشكيت، وبهدلتهم، حتّى لو ظروف صعبة، ما بسمح إنك تتجاوز حدودك معي، أو تقرب على بناتي"، وهنا، أبدت هديل ثققتها الكبيرة بابنتها وتربيتها لها: "ما ليش في الناس، بنتي صحّ، لو إنّها غلط؛ بخليهاش تطلع من الباب وبرّا، وفش إنسان معصوم عن الخطأ، بنتي أجت، وحكت لي إيش صار معها".

وهكذا، فقد أظهر سرد هديل دفاعها عن وكالة ابنتها، من جهة، وتعزيز قدراتها على العمل على اختياراتها، حتّى عندما كانت علاقات القوّة تعارض مثل هذه الخيارات بصورة مباشرة، من جهة أخرى؛ بتحدّي العلاقات الاجتماعيّة غير العادلة أو غير المرغوب فيها، والقيام بممارسات الأمومة، التي تؤمّن لابنتها في المستقبل، القدرة الاجتماعيّة-الثقافيّة للتّصرف، وتعزّز قدرتها على الاختيار.

وأما ربي، من (الثّائرات على الثّقاليد) (41 عاماً، البييرة، متزوّجة)؛ فقد كشف سردها حرصها، بوصفها أمّاً على الاستثمار في ابنتها، بما يتجاوز النّضال الثّقليديّ للأمومة، الذي يركّز على توفير الرّعاية للأبناء والبنات، والقيام بأعباء التّدبير المنزليّ، إلى تشكيل قُدوة لابنتها، والإسهام في نموّها الشّخصيّ وتطوّرها، من خلال التّفاعّل المباشر معها، والأمثلة التي تضعها بمواقفها وسلوكها داخل الأسرة وفي العالم الخارجيّ، وكذلك عبر حرصها على تحسين نفسها، والالتزام بالسلوك

الأخلاقي، ومن ثم إلهام ابنتها؛ للسعي والتطور وفق نماذج الأدوار، والصفات الشخصية، والإنجازات، الموضوعة موضع الإعجاب والتقليد (Bloom 2019).

فبعد أن طالبت ربي بحصصها الإرثية من إختوتها، لاقت رفضاً ومقاطعة ومشاكل لا حصر لها، من جهة إختوتها؛ ما جعلها تشعر بوجود مسؤولية لديها تجاه ابنتها، التي ينبغي أن تكون قوية من أجلها، وأن تكون قدوة لها؛ بإصرارها على الحصول على حقوقها الإرثية، وعدم السكوت عن الظلم: "بتحسني إنه صار تحدّي لذاتي، حتّى أحكي لك إياها بصراحة، بنتي بدها إنه أمها تكون قوية؛ لأنها شافت الظلم، إنه ماما: لا، أوعك، ليش؟ بدنا نأخذ حقنا، إنه ما تسكتي، أنا صرت مسؤولة أمام بنتي، إنه بدّي أثبت لها، وأكون نموذج إله، إنه ما تسكت عن حقها".

وفي الوقت، الذي يُتوقع من البنات، وفق الثقافة الفلسطينية، تعلم المهام المنزلية لأمهاتهن، والالتزام بنظام صارم للقيم التقليدية، التي تعكس ثقافتهم، ظهرت ممارسة أخرى للدفاع عن وكالة البنات، تركّز على التنمية الشخصية، والاستقلالية، والتحكّم في النفس، والتركيز على السلوك اللائق، والتحلّي بالاحترام والمحبة، وقد ركّزت إسرائ (32 عاماً، جبع، متروجة)، على التزامها بتحمل المسؤولية الشخصية لرعاية بناتها، وتجنّب إهمالهنّ، وتربيتهنّ بوصفهنّ بنات صالحات في المستقبل، حتّى وإن قست عليهنّ أحياناً، مع تأكيدها على أهميّة تعليمهنّ، وتأخير زواجهنّ؛ حتّى يكملن تعليمهنّ الجامعي؛ لكي تكون شخصيتهنّ أكثر قوة، وتفتنّ بأنفسهنّ أكبر، وتفخرن، في الوقت نفسه، بامتداح أهل القرية تربيتها لهنّ: "هلاً أنا بستوعب احتياجات بناتي، بستوعب إنه في صداقة بيني وبينهم، صحّ يكون قاسية عليهم، مع إنه أمّي ولا مرّة كانت قاسية عليّ، بس أنا قاسية عليهم... الظروف اللي الواحد بتعرض لها بصير أقسى، بحسهم شخصيتهم قوية، عكس شخصيتي لما كنت في عمرهم، هنّ يمكن من القسوة، الحمد لله، مؤدّبات، مربيّات."، "أنا بضغط عليهنّ كثير كثير، قبل فترة إيدي كانت مكسورة، البنات الكبيرة، طبيخ، شغل الدار كلّه، مش ملحقات... أمّا أهمّ شي يكملن قرابتهم".

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ الاهتمام الكبير بتعليم البنات؛ بهدف حمايتهنّ من المستقبل، وتعزيز شخصيتهنّ -حتّى لو كانت ظروف الأهل الماديّة صعبة- يمثّل إحدى ممارسات الأمومة الصّالحة، والأكثر بروزاً في سرد الأمهات (الشابات) من (الشائرات على التقاليد)؛ فطريقة تشكيل الفقر، والعمر، والجنس، والثقافة، في سياق المعايير الاجتماعية الأبوية، تحدّ من فرص

البنات في الوكالة، بينما يساعد التّعليم العالي على الحفاظ على الكرامة، ويمنحهنّ القدرة على ممارسة خيارات الحياة، ومنحهنّ بعض البدائل، بوصفهنّ نساء مؤهلات.

وتتدرج المسؤوليّة عن تعليم البنات، في إطار حرص الأمّهات على الدّفاع عن وكالة البنات؛ إذ تحدّثت الأمّهات الأصغر سنّاً (الثّائرات على التقاليد)، عن تغطية و/أو الإسهام في نفقات تعليم البنات، بينما تحدّثت الأمّهات الأكبر سنّاً، عن مشاركتهنّ في نفقات تعليم الأبناء، ما يعكس استمرار الأسر الفلسطينيّة، في إبداء التزام عال بالتّعليم، انطلاقاً من رؤيته واحداً من الأصول الدائمة، والسبيل الرّئيس لتحقيق دخل، ومكانة، وحياة كريمة، في عالم متغيّر وغير مستقرّ (Abu Nahleh & Johnson 2002).

وعلى الرّغم من أنّ التّعليم العالي للبنات، لم يكن تاريخياً في إطار ممارسات الأمومة الصّالحة، في السّياق الفلسطينيّ، أو أنّه استثمار، أو شكل من أشكال الضّمان الاجتماعيّ، كتعليم الأبناء الذّكور (The Royal Academy of Science International Trust 2008)، إلّا أنّ تضاؤل الموارد، قد شكّل عاملاً حاسماً في الاهتمام بالتّعليم؛ كونه وسيلة أساسيّة لتحسين الوضع الاجتماعيّ، وبخاصّة للنساء؛ إذ تتمتع المتعلّقات بوصول أفضل إلى سوق العمل، والصّحة، ويكنّ بذلك، أقلّ عرضة للزّواج المبكر، والأمومة المبكرة، كما يكنّ أقلّ فقراً، بل أقلّ عرضة للوقوع ضحايا للعنف المنزليّ، والأهمّ من ذلك كلّها، أنّهنّ يقدّمن التّعليم لكلّ من أبنائهنّ وبناتهنّ (The Royal Academy of Science International Trust 2008)، وهذا ما ركّزت عليه الأمّهات المشاركات (الشّابات)، في حديثهنّ عن دوافع اهتمامهنّ بتعليم البنات؛ ما يعكس رغبة الأمّهات في بناء هويّات قيّمة، وجعل البنات يعين حياتهنّ (Kabeer 1999 in Campbell & Mannel 2015)، ومن النّاحية العمليّة، فإنّ ذلك يعدّ بمثابة دليل على وكالة الأمّهات أنفسهنّ.

وقد أبدت هديل (41 عاماً، جبع، متزوّجة)، اهتماماً كبيراً بحصول بناتها على التّعليم العالي، وسردت روايات كثيرة حول مطالبتها بالميراث، أكّدت من خلالها أنّ الفقر، والعوز، وعدم إمكانيّة توفير الطّعام للأسرة أحياناً، لم تكن الأسباب الرّئيسة، التي دفعتها للمطالبة بحقوقها الإرثيّة، بل رغبة ابنتها في إكمال تعليمها الجامعيّ: "تجحت بنتي، السنّة الجاي بتتخرّج إن شاء الله، قعدت تبكي، تقول: يمّا، ليش البنات يدرسوا، وأنا لا؟"، ولم يكن أمام هديل إلّا أن تطالب بميراثها، غير أنّ إخوتها

رفضوا طلبها؛ ما جعلها تدرك أنّ حصولها على الميراث يأخذ وقتاً طويلاً، فقرّرت العمل، على الرّغم من صعوبة تقبّل هذه الفكرة، في مجتمع قرية جبع.

وتوكّد هديل مراراً وتكراراً أهميّة الاستثمار في تعليم الأبناء: "قلت لأولادي وبناتي: بدنا نطلّ في إطار بيتنا، نكمّل دراستنا"، كما تركّز، بصورة خاصّة، على أهميّة تلقّي البنات تعليماً عالياً، حتّى لو كانت ظروف الأهل الماديّة صعبة؛ لدوره في حمايتهنّ من المستقبل، وتعزيز شخصيتهنّ: "أنا تعلّمت لأول إعدادي، شوفي، بدّي أكون صريحة معك، قلت: لو أنا متعلّمة... (تقصد ما كان حصل معها ما حصل)... عشان هيك صار عندي حافز إنهم يتعلّموا، وتكون شهاداتهم بإيديهم، بدّيش يصير معهم زيّ ما صار معي، أنا بأيدّ إنّه البنات، لو شو ما كانت الظروف، إنّه لازم تتعلّم".

وهكذا، يتبيّن من سرد هديل، أنّ الاهتمام بالتعليم العالي، إنّما ينطلق من سعيها نحو إعداد أبنائها وبناتها للحياة؛ بمنحهم مزيداً من تكافؤ الفرص، وليس نتيجة لحساباتها الاستراتيجية، كيف لا، وهو في نظرها مفتاح الأبناء والبنات للحصول على مستقبل أكثر إشراقاً، وحياة أفضل من الحياة التي عاشتها، ومخرجاً من أيّة مشاكل عانت منها، وقد يواجهها الأبناء والبنات مستقبلاً؟!!

ويكاد ما تقدّم أن يكون حاضراً في سرد إسراء (32 عاماً، جبع، متزوّجة)، التي توكّد أهميّة التعليم العالي للبنات من وجهة نظرها، وأهميته في وكالتهنّ المستقبلية؛ إذ ترسّخ رغبتها في تعليم بناتها في الجامعة؛ لتصبح شخصيتهنّ أقوى: "قليل نسوان في مجتمعنا أو حوالينا عايشين مثل ما أنا عايشة، بس مستحيل مع بناتي، خليهنّ يتعلّمنّ، شخصيتهنّ بتصير أقوى"، وتصرّ إسراء على تعليم بناتها في الجامعة، وتأجيل زواجهنّ إلى ما بعد إتمامها، ولعلّ حرصها على تعليمهنّ، نابع من رغبتها في أن تكون شخصيتهنّ أقوى؛ لمواجهة الحياة: "بدّي أعلم بناتي في الجامعة، بنتي في صفّ عاشر، في الفصل الأول، معدّلها كان 89، عندها طموح تتعلّم صيدلة، بدّي أودّيها علمي...أما هم صغار حالياً، لا، لو بدّي أخطبها، كان صرت مخطّبها، بطلّ أقول: يا ربّ، ما حدّ يجي علينا؛ لأني بخاف، زوجي، يجي حدّ بقريله، وحتّى أنا، لو في حدّ منيح، فرصة، بقول: خليهنّ يتعلّمنّ؛ بتقوى شخصيتهنّ".

وبكلمات أخرى، فإن ممارسات الأمهات، المشار إليها أعلاه، تتسجم مع الإيثار العاطفي، والدفاع عن وكالة البنات، وزيادة العناصر الإيجابية المحتملة، في قوة البنات، وصنع القرار، وأدوارهن؛ بوصفهن مواطنات ومشاركات في الحياة العامة، ويمكن القول، إن هذه السلوكيات ما هي إلا ممارسة أخلاقية للأمهات تجاه البنات، وهي غير تقليدية؛ إذ تصرّ فيها الأم أن تكون نموذجاً وقوة لبناتها، وبذلك فإنها تتجاوز معاني الأمومة التقليدية، التي تشمل تقاني الأمهات، وتقديم الرعاية العامة، لتشمل تحمّل المسؤولية الشخصية عن التصرف، بطرق تعزّز الإدماج المستقبلي لأطفالهن، من مثل مقدمات رأس المال الثقافي والاجتماعي والمعرفي المطلوب لمساعدة بناتهن، بما في ذلك من تعليمهن الدروس الأخلاقية، ورعاية أمنهن، ومساعدتهن على فهم ثقافتهن وطقوسهن (Lavee 2015)، ولعلّ سرد الأمهات من (التأثرات على التقاليد)، اللواتي امتزن بقوة الارتباط الزوجي، يكشف هذه الممارسات بصورة جلية، بينما لم تكن واضحة لدى كلّ من الأمهات من (الداعيات إلى التقاليد)، أو (المتناقضات).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ اختيار الأمهات التركيز على الدفاع عن وكالة بناتهن، يعدّ دليلاً آخر على وكالة الأمهات، التي تبين من السرد مدى ارتباطها القوي بالارتباط الزوجي؛ فعالية (التأثرات على التقاليد)، قد مارسن علاقات الارتباط الزوجي، وفق مفهوم إنهورن، وتمتعن بعلاقة داعمة مع الأزواج، ووكالة كبيرة فيما يتصل بمطالبتهن بحقوقهن الإرثية؛ إذ تصرّفن باستقلالية ومعزل عن الأزواج في هذا المجال، وبذلك، فإنّ قرار المرأة بالدفاع عن وكالة البنات، ذو علاقة قوية في التقليل من المخاطر والأذى، لأنفسهن وأطفالهن، على حدّ سواء.

وبينما ركّزت الأمهات (التأثرات على التقاليد)، على دورهن في الإيثار الاقتصادي، والدفاع عن وكالة البنات، بما في ذلك من نفقات التعليم العالي، لم ترو (المتناقضات)، (خمسة نساء من جبع، وواحدة من البيرة، وجميعهن متزوجات، ولديهن أبناء، باستثناء واحدة أرملة، وجميعهن غير عاملات، فيما عدا واحدة منهن، تعمل في الخياطة، وتتراوح أعمارهن بين 46-71 عاماً)، كثيراً عن دورهن تجاه الأبناء، باستثناء سميرة (71 عاماً، جبع، أرملة)، التي ركّزت، بصورة خاصة، على دورها في الإيثار الاقتصادي؛ نتيجة لعدم قيام زوجها بدوره في إعالة الأسرة.

فقد تزوجت سميرة في عام 1974م، من رجل يكبرها بـ 40 عاماً، ولا يعمل؛ ما جعلهما يعيشان من النِّقمة، التي كان يرسلها ابن زوجها، من الولايات المتحدة الأمريكية كل فترة: "الله يرحمه، جبت منه هالولدين، بسوا كل بيت حنينا، ثلاجة فش عنده، وكهرباء فش، صبرت سنة، وأنا مش مسترجية أحكي ولا أتخرّف، قلت: بلكي ببيع أرض، وبنني في باب الهوا هون، قال: أنا ببنيكش، قلت له: ليش؟ حرام عليك، الله أعطاني هالولد، أنت ما ثمرتش، وأنا ما أثمرلوش...".

وقد توقّي زوج سميرة، وترك لها ولدين، دون أن يوافق أن يبني لهم منزلاً يقيمون فيه؛ فعملت في الخياطة، وتردّدت على عدد من القرى، حتّى استطاعت أن تؤمّن حياتهما، وتبني لهما بيتاً: "في حجّات من دار شومان، بقولوا: هاي الجبعية بتخيّط، صاروا يجيبوا لي خياطة، صرت ثوب أصرفه عالدار، أجبب كل أغراض الدار، والفواكه، أروح على الجانية، وراس كركر، وخرينا بني حارث، وشقبا، وخرينا بني مصباح، 15 بلد، كنت ألف مع وحدة"، وما أن كبر ابناها، حتّى قامت بالبناء لهما، وتزوجهما: "كبروا هالأولاد، تعلموا كهرباء، زوجتهم من الخياطة، كل شي أشتريه، شوي، شوي، أقول: بكرة بأخذ بنات الحلال ببادل فيه"، أنا اللّي صرفت، أنا اللّي ربّيت، مات زوجي وإحنا في الوعر، مش راضي ببني لي، لما مات في 1992 جيت بنيت هون، أنا اللّي بنيت الدار التّحتا، زوجت أولادي من تعبي والله، تعرّفت على كنانيني من زوجة عمّهم، كنت أحيّط لها".

ويبدو، أنّ علاقة ارتباط سميرة الزّوجيّة لم تكن قويّة، لكنّ حرصها على توفير احتياجات الأسرة المعيشيّة للأبناء، وتكاليف العلاج والتّعليم، قد كان ناجماً عن الضّرورة والحاجة، التي وجدت نفسها فيها؛ نتيجة عدم قيام الرّوج بدوره في إعالة الأسرة، والفقر النّاجم عن ذلك؛ ما يجعل سلوكها الإيثاريّ نتيجة لعدم وجود خيارات.

وعندما واجهت سميرة القرار المتّصل بتحمّلها تكاليف المعيشة؛ بسبب غياب دور المعيل وإهماله، كانت مقيدة بطروفها الثقافيّة والاقتصاديّة الخارجيّة، التي جعلت احتمالات تحديّ المخطوطة التّقليديّة، غير متصوّرة في نظرها؛ فما كان منها إلا أن أظهرت كثيراً من قوّة الشّخصيّة؛ برفضها قصص الوصمة، النّاجمة عن تحديّ المخطوطة التّقليديّة الشّائعة، كما بدأت في تشكيل هويّات أمومة إيجابيّة لنفسها؛ بارتجال ممارسات الأمومة الصّالحة، التي شكّلت بدايات هويّة متغيّرة، دون أن تعارض هويّات الأمّ الصّالحة انسجاماً مع مخطوطة القرابة التّقليديّة؛ ما يفرض النّظر إلى قرارها، بالامتثال للمخطوطة

التقليدية، دون الشعور بالظلم، على أنه وكالة، تستمدّها من خبرتها وحياتها اليومية، بالطرق التي تختارها، لا فرق في ذلك إن اختارت الامتثال للمخطوطة التقليدية أو قاومتها (Burke 2012).

ومن ثمّ، فقد قامت سميرة بالتنازل عن جزء من حقوقها الإرثية، لصالح أبناء أخيها؛ للمحافظة على المخطوطة القريبية التقليدية؛ بكونها أختاً جيدة، دون أن تلجأ إلى تحدي تلك المخطوطة، أو المطالبة بحقوقها الإرثية، كما فعلت جميلة من (الثأرات على التقاليد)، بل تحوّلت إلى مانحة للأمان الاقتصاديّ للأبناء؛ بالتوجّه إلى سوق العمل؛ للاستثمار في أبنائها، وممارسة الأمومة الصالحة، وفق المعايير، والتوقعات الثقافية والاجتماعية، في السياق الفلسطيني.

وأما جميلة (72 عاماً، البيرة، أرملة)، التي تبين من سردها في الفصل السابق، ضعف ارتباطها الزوجي، وسوء علاقتها مع زوجها، وعدم قيامه بالإنفاق على أبنائه، من مأكّل، أو ملبس، أو تعليم؛ فقد شمل إيثارها الاقتصاديّ استنفاذ أبنائها من حصصها الإرثية؛ لتغطية نفقاتهم اليومية، وتكاليف الإقامة، والعلاج، والكسوة؛ لعدم قيام زوجها بدور المعيل.

وتوظّف جميلة القصص، التي تجعل سلوكها يتوافق مع التوقعات الثقافية للأهّات، وتبين التزامها بالمعايير الاجتماعية للأمومة، في السياق الفلسطيني، كما تكشف دور ممارسات الأمومة المطلوبة منها، في مطالبتها بحقوقها الإرثية: "كانت حالتنا بالمرّة، من ورثة أبوي أنا سوّيت حالي، وسوّيت أولادي"؛ إذ كانت تنفق عليهم ممّا آل إليها من ميراث والدها: "يوم العيد، لمّا يجي العيد، أهمل همّ: كيف بدّي أشترى لهم أواعي جداد، أبوهم كان في أمريكا، بس ما يهنّمش"، فضلاً عن ذلك، فقد عملت على بناء البيت، الذي يقيمون فيه، وتأثيثه، ومساعدة أبنائها، وكلّ ذلك من حصّتها في البترول، الذي اكتشف في أرض والدها في الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

والأمر اللافت للانتباه في قصّة جميلة، أنّ ممارساتها الأمومة الصالحة، لم تنطلق من قوّة الارتباط الزوجي، بل، على العكس من ذلك؛ إذ كان ارتباطها بزوجها ضعيفاً، ومن هنا، نبع إيثارها الاقتصاديّ لأبنائها من عدم وجود خيارات أمامها، وتجاهل زوجها دوره في إعالتهم، ومن ثمّ وقوعها في ظروف الفقر؛ ما دفعها إلى الخروج عن المخطوطة التقليدية، والمطالبة بالميراث؛ من أجل توفير الاحتياجات اللازمة للأبناء، والاستثمار فيهم، متحوّلة بذلك إلى مانحة الأمان الاقتصاديّ للأبناء والبنات.

وفضلاً عن ذلك، فإنَّ السرد يكشف قيام بعض النساء (المتناقضات)، بالتمييز بين الأبناء والبنات في الميراث، ورفضهنَّ الحصول على ميراثهنَّ في منزل العائلة، وهذان الأمران ينسجمان مع توجّهات النساء في المجموعة، والتزام غالبيةهنَّ بالمخطوطة التقليديّة؛ ففي ظلّ الإقامة الأبويّة المحليّة، حيث يعيش الأبوان في كنف الأبناء في شيخوختهما، وغياب أيّ نظام حكوميّ يوفرّ الأمان في هذه المرحلة، يُنظر إلى الأبناء الذكور -تقليدياً- على أنّهم أمان للمرأة، وتمنح الممارسات الاجتماعيّة قيمة للأبناء، تفوق القيمة الممنوحة البنات، وتلقي هذه القيمة المتصوّرة بظلالها على عمليّة الأبوة والأمومة داخل الأسرة؛ فهم مهمّون للبقاء على قيد الحياة، بل هم الأكثر احتمالاً لضمان الرفاهية في سنّ الشيوخوخة؛ ولذا فإنّ الآباء والأمّهات يمنحون معاملة تفضيليّة لأطفالهم الذكور، ويستبعدون البنات من الموارد والملكيّة؛ وبخاصّة أنّهم لا يتوقّعون أيّ دعم مادّيّ منهنَّ (Palriwala 1994)، كما تظهر المصلحة الذاتيّة للمرأة، واحتياجها للذكور في المجتمع، واعتمادها على الأبناء، في حالات التّرمّل أو الشيوخوخة؛ ما يدفعها إلى إيثار الأبناء أكثر من البنات؛ لظنّها أنّه ليس لديها خيار آخر، سوى تفضيل بعض أفراد الأسرة على نفسها (Agarwal 1997)؛ لضمان ولاء أبنائهنَّ مدى الحياة، والمعاملة بالمثل عندما يحتجن ذلك الإحسان (Allison 1992).

فها هي فادية (63 عاماً، جبع، متزوّجة)، قد استهجنت منح البنات ميراثهنَّ في منزل العائلة؛ مبرّرة ذلك بأنّه لا يوجد لديهم أملاك أخرى: "شو بدّي أعطيهنّ (لبناتهنّ)، هي هالدّار، أكتبلهنّ إياها؟! أرض، والله ما فيه، أخذوها اليهود، سوّوا فيها مستعمرة"؛ ولعلّ موقفها نابع من نظرتها لقيمة منزل العائلة، الذي يحتلّ أهميّة كبيرة في الميراث في نظر كلّ من الأبناء الذكور، والأمّهات، وحتّى المشاركات، وبعدّ من (المحرّمات) إن جاز التّعبير؛ فهو للأبناء الذكور، وفق العُرف، وبموجب اتّفاق ضمّنيّ، وتدافع بعض الأمّهات عن ذلك، ويرفضن منح البنات أيّة حصص في منزل العائلة، أو تعويضهنَّ عن قيمة بيت العائلة، الذي يمثّل جزءاً من التّركة، بل إنّه قد يُقسّم في حياة المورث على أبنائه الذكور فقط: "هاي الدّار لعبد الرّحمن، اللّي بدّها تيجي على دار أخوها، أهلاً وسهلاً".

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ معظم المشاركات (المتناقضات)، قد أبدين رفضهنَّ الحصول على حقوقهنَّ الإرثيّة، في بيت العائلة: "أنا لا، بدّيش في الدّور؛ لأنّي وأنا في المقاصد عنده، قال: بابا، خدوا وين ما بدكم، بس تاخذوش في الدّور" (سميرة، 71 عاماً، جبع)، "إحنا في الدّور بناخذش، أعوذ بالله" (فادية، 63 عاماً، جبع، تاريخ المقابلة 2019/5/29)، "أمهم

(زوجة أخواها) بنقول: بدمك في الدور؛ حيّاكم الله، طبّ أنا بقبل بنتي تيجي تأخذ في دور إخوتها؟ أعوذ بالله!!" (فادية، 63 عاماً، جبج).

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، في سرد الأمّهات (المدافعات عن التقاليد)، (وعددهنّ عشرة، ومعظمهنّ متزوّجات أو أرامل، وستّ منهنّ لديهنّ أبناء)، أنّه لم يقدّم كثيراً عن ممارسات الأمومة الصّالحة، وارتباطها بالميراث؛ غير أنّ الممارسات المروية، تركّزت في إسهام الأمّهات في الإنفاق على الأسرة، والتّعليم، من عمل الأمّ، كما هو الحال في سرد سهاد (55 عاماً، جبج، متزوّجة)، التي عملت أكثر من 31 عاماً في التّدريس، وشاركت في الإنفاق على أولادها، ومصروف البيت، وشراء الأثاث، وزواج الأبناء: "الله يرضى عليهم، إلي 31 سنة في جبج، وإلي 20 سنة معلّمة في المدرسة، و10 في الرّوضة، كلّ شغلي وتعبلي لأولادي، مصروف بيت بساعد، أثاث بيت بساعد، مصروف للأولاد بساعد، في جيزتهم، في سكنهم بساعد، وهم صغار، وهم كبار للجامعات، وفي جيزتهم، وفي سكنهم، في كلّ شي، الأمّ اللي قاعدة في البيت بجوز تستفيد أكثر، دخلي كلّ رايح، بس، الله يرضى عليهم"، ولم تكتفِ سهاد بذلك، بل أنفقت ما حصلت عليه من حقوقها الإريثية؛ لتعليم أحد أبنائها، الذي كان في الجامعة: "كان في قطعة أرض إلنا، اشترتها وحدة من خواتي، اللي في كندا، قيّمت ثمنها، وأعطت كلّ واحد قديش بدو، وزّعت الثمن علينا، حصّتي راحت لأولادي، عالتّعليم، يمكن كانت قسط للجامعة لواحد فيهم".

وكما ذكرت سابقاً، فإنّ (المدافعات عن التقاليد)، لم يبدین في الغالب، ارتباطاً زوجياً قوياً؛ وسهاد، التي التزمت بالمخطوطة التّقليدية، من ناحية الميراث، حرصت على توفير تكاليف التّعليم، والمشاركة في الإنفاق على الأبناء؛ نتيجة عدم قيام الرّوج بدوره في الإعالة؛ لضعف قدرته الماليّة، دون اللّجوء إلى المطالبة بحقوقها الإريثية، بل إنّها تحوّلت إلى مانحة الأمان الاقتصاديّ للأبناء؛ باستثمار دخلها في تعليم أبنائها، انطلاقاً من ممارسات الأمومة الصّالحة، وفقّ المعايير والنّوّعات التّقافية والاجتماعية في السّياق الفلسطينيّ، ومن هنا، يعدّ قرار سهاد بالامتثال للمخطوطة التّقليدية وكالة متوافقة؛ لأنّها تستمدّ وكالتها من خبرتها، وحياتها اليومية، بالطّرق التي تختارها، لا فرق في ذلك بين الامتثال للمخطوطة التّقليدية، ومقاومتها (Burke 2012).

تأكيد الأهل على حصول البنات أثناء حياتهم على جزء من أموال الأهل

لعلّ واحدة من ممارسات الأمومة الصّالحة، التي سرّدها النّساء في البيرة، على وجه الخصوص، قيام الأهل بتسجيل أراض بأسماء البنات قبل الوفاة، وعدم اعتبارها جزءاً من الميراث؛ إذ تحصل البنات بعد الوفاة، على حصصهنّ الإرثيّة، وفقّ المخطوطة القرابيّة التّقليديّة، بالإضافة إلى ما سجّل باسمها سابقاً، دون أن يترك ذلك أدنى تأثير على حصصهنّ الإرثيّة. وتتمثّل قيمة هذه الممارسة في خصوصيّةها؛ إذ تشتمل على البنات، غير المتزوّجات، أو المتزوّجات من أشخاص من خارج المدينة، وتمنحهنّ نصيباً من أموال الأهل أثناء الحياة، على صورة أراض، وبذلك، تُعدّ هذه الممارسة شكلاً من أشكال التّحدّي لمخطوطة القرابة التّقليديّة؛ إذ تخصّص الأموال للبنات، دون تخصيص ما يساويها للأبناء، حيناً، وتخصيص ما يساوي قيمتها، (وليس الضّعف وفقّ أحكام الميراث) للأبناء، أحياناً، وتكون هذه الأموال بمثابة هديّة، لا جزء من الميراث. وبكلمات أخرى، فإنّ هذه الممارسة، من الجهة الأولى، تشتمل على تأكيد الأهل حصول البنات أثناء حياتهم، على جزء من أموال أهلهن، بعد أن كان التنازل عن الميراث، لصالح الإخوة، وعدم الحصول على كامل الحصص الإرثيّة، جزءاً من المخطوطة التّقليديّة، ومن الجهة الأخرى، تنسجم هذه الممارسة مع مرونة تطبيق المخطوطة القرابيّة لمعالجة الاحتياجات الفعلية؛ فغياب الإخوة في البيرة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة غالباً؛ نتيجة الهجرة، قد جعل الآباء يدركون أنّ الإخوة غير موجودين دائماً للوفاء بالتزاماتهم تجاه أخواتهم؛ ما جعل هؤلاء الآباء ينكّفون مع غياب الإخوة، وعدم قيامهم بالتزاماتهم القرابيّة؛ فقاموا بتوفير الأمن والدّعم للبنات في حياتهم، بدلاً من الاعتماد على دعم الإخوة الغائبين للأخوات. وقد ظهر من السرد استنفادة مشاركتين من (المدافعات عن التّقاليد)، ومشاركة من (التّأثرات على التّقاليد)، وجميعهنّ من البيرة، من آباءهنّ وأمّهاتهنّ، ممّن طبّقوا هذه الممارسة، فيما أبدت مشاركة واحدة من (المتناقضات) رغبتها وحرصها على القيام بمثل هذه الممارسة؛ لصالح إحدى بناتها.

فقد سردت كلّ من ولاء (45 عاماً، البيرة، متزوّجة)، وشقيقتها غير المتزوّجة سناء (49 عاماً، البيرة، غير متزوّجة)، من (المدافعات عن التّقاليد)، رواية حول قيام والدهما بتسجيل قطعة أرض باسمهما، قبل وفاته، دون أن تحتسب من الميراث؛ فقد تربّت ولاء وسناء في أسرة لا تميّز بين أبنائها، على أساس الجنس: "إحنا ربينا في أسرة ما بتميّز بين البنات والولد، بل بالعكس، أنا من تجربتي الشّخصيّة، كنت أحسّ إنّه أبوي، الله يرحمه، بحنّ عالبنات أكثر من الولد، يعني هاي حقيقة، هو كان

زلمة مقتدر، ووضعه المالي منيح، لما إجوا إخوتي يتزوّجوا، حكى لهم: إنّه أنا ما بدفع جيزة ولد؛ لأنّه إذا أنا دفعت، ما رح تقدّر زوجتك، أنت بدك تشتغل، وتحوش، وتزوّج، بس البنات، دللنا، أنا مثلاً، لما تخرّجت من الجامعة، جاب لي سيّارة، فما كنت أحسّ إنّه في تفرقة بين البنات والولد، وتوكّ سناء، أنّ عمّتها طلبت من والدهما، أن يؤمّن مستقبل بناته: "عمّتي أخت أبوي، لعبت دور إنّه تنازلت لحياة أبوي عن ميراثها من أبوها، بالتّالي قعدت هي قبل ما يكتب البيت بشوي، حكى له: إنّه أمّن البنات، بالأخصّ أنا، (لكونها غير متزوّجة)"، ولم يكن من والدها، إلّا أن سجّل قطعة أرض لابنتيه في حياته، دون أن تحسب لاحقاً من تركته: "أنا مثلاً، في حياة الوالد، تزوّجت، واستأجرت بيت، كان زوجي وضعه المادّي عادي، موظّف، وأنا موظّفة، وأبوي كان مقتدر، عنده كثير أراضي، أعطاني قطعة أرض، كتب لي قطعة أرض باسمي واسم أختي؛ لأنّه أختي أكبر منّي، ومش متزوّجة، وأنا وفقاً لمفاهيم أهل البيرة، أخذت واحد من طولكرم، فإنّه بدناش إيّاها تطلع من البيرة، كتب الأرض باسمي واسم أختي، فبنيت، هاي غير حصّتي، وفي حياة الوالد، وهو سأل حدا بالشرع: إنّه هل أوّثم أم لا؟ قالوا له: لا، كتبها باسمي واسم أختي، وبنينا عليها...لما جينا نقسم، هاي ما انحسبت، عادي أخذنا حصّتنا"، (ولاء).

وعلى الرّغم من الإشكاليّات التي أثارها الإخوة غير الأشقاء في الأسرة، إلّا أنّ الأب أصرّ على موقفه، بضرورة تسجيل قطعة أرض باسم ابنتيه بجانب منزل العائلة؛ لتكونا قريبتين من والدتهما: "لما أبوي كتب لنا الأرض، صار في شويّة clashes، ومع الأيام راحت، وهلاّ علاقتنا عادية تماماً تماماً... بس يوم ما كتب الأرض، صار في إشكالية كبيرة بالموضوع" (ولاء)، "كان التّوجّه إنّه أبوي يكتب البيت اللي أختي فيه باسمها، وهذا البيت إلي، بس... صارت المشاكل كثيرة، وجمعوا أبوي، وكانوا يتصلّوا برجال الحمولة، حكى لهم: أنا لسا بكامل قواي العقلية، وحكى لهم: أنت يا فلان، كنت تببيع أراضيكم، وتبعث لابنك، اللي بلعب قمار في أمريكا، أنا بدّي أمّن بناتي، أنا ما جيت قلت لك، إنك بتبيع عشان تسكّر عن أولادك لعب القمار، وبالتّسبة لأولادي، اللي منهم كان بيعث لي دولار، يحكي لي عنه، وأنا مستعدّ أرجع له إيّاه، بس أنا عمره ما حدّ منهم بعث لي إشي، من المشاكل، توجّه أبوي إنّه يكتب البيت إلي ولأختي، في حياة الوالد، قال لهم: ما حدا إله عندي". (سناء).

وهذا ما أكّدته حسنيّة (75 عاماً، البيرة، أرملة)، من (المدافعات عن التّقاليد)، وهي والدة المشاركتين: ولاء، وسناء، وعبرت عن رغبتها في حصول بنتيهما، على حصصهما الشرعيّة من والدهما، إلى جانب حصصها الإرثيّة كلّها من أهلها،

وبخاصة أن إحداهما غير متزوجة، والأخرى متزوجة من شخص من خارج مدينة البيرة، فضلاً عن الوضع المادي الممتاز لأبنائها: "إذا بأخذ ميراثي، الكبير (ابنها) مش عاوز حدا... مليونير، ورثتي من أهلي لبناتي".

وهذا ما حصل مع ربي، من (الثأرات على التقاليد)، (41 عاماً، البيرة، متزوجة من شخص ليس من البيرة)، التي تنازلت والدتها لها عن قطعة أرض في حياتها كهدية: "قبل ما يتوفى، لما صارت فكرة إنه أمي بدها تعطينا أراضي، وهيك، أبوي يعني، اتصل علي بقول: ... كم مرة بدّي أحكي لك: بدنا نروح على بيت إيل، عشان نسجل الأرض في سطح مرحبا باسمك، يومها أبوي أصرّ إصرار شنيع".

وعلى الرغم من أن والدي ربي، كانا يرغبان في إهداء الأبناء والبنات، بعض قطع الأراضي أثناء حياتهما: "أمي أعطتا أنا وأختي الوسطى، سمّت إنه هي بدها تعطينا قطعتين أرض، وأبوي يعطي الباقيين من أملاكه، زي إنه هدية متساوية، بلشوا فيّ؛ لأنّي كنت في البلاد"، إلا أن هذا التنازل قد أثار أخواها؛ فطالب بالحصول على ضعف قيمة الأرض، التي حصلت عليها: "يومها، أخوي الصّغير يبجي ويعمل مشكلة كبيرة لأبوي، إنه كيف بتسمح بهيك إشي، لازم تسجل لنا قطعتين أرض"، "يومها، أخوي عمل مشكلة، إنه حتّى الهدية في حياة أمي وأبوي، لازم تكون للذكر مثل حظّ الأنثيين"، ومع ذلك، تنازل الأهل لربي.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن هذه الممارسة، التي تحمل في طياتها تحدياً للمخطوطة التقلّيدية، تتناسب مع هويّات (الأمومة الصّالحة)؛ إذ تقوم الأمّهات، على وجه الخصوص، بالدفاع عن وكالة البنات، والإنفاق عليهنّ، وتأمين مستقبلهنّ، ويمكن القول، إنّ الترتيبات المتّصلة بهذا التقلّيد، قد اتّضحت في سرد جميلة (72 عاماً، البيرة، أرملة)، من (المتناقضات)؛ إذ تحدّثت، عن خصوصية البنات غير المتزوجات، ودافعت عن حقّها وحقّ ابنتها في تأمين نفسيهما في منزل العائلة، عندما قرّر زوجها أن يكتبه باسم أبنائه الذكور؛ فقد خشيت على ابنتها، التي بلغت من العمر 34 عاماً، دون أن تتزوج، وطالبته بتسجيل حصص لها ولابنتها في البيت: "كانت عندي بنت، طوّلت لتزوجت، صار عمرها 34 سنة، يوم جاب المحامي، وأنا معيش خبر ليش جاييه، قلت له: خاف الله، خاف الله، يعني بنتك، وأنا اللّي بنيت، وأنا اللّي حطّيت مصاريّ، حطّ لنا حصص أنا وإياها في هاي الدار، أنا بنيت هاي الدار، بس سجّلها باسمه".

العلاقة بين دعم الزوج للمطالبة بالميراث وممارسات الأمومة الصالحة والارتباط الزوجي

يُتضح من سرد (التأثيرات على التقاليد) وجود علاقة تفاعل ديناميكية بين الارتباط الزوجي والنظام الأبوي، فقد لَبِي ارتباط الأزواج رغبة النساء في الحصول على حقوقهن الإريئة بصورة وثيقة، ومكّنهن من تحدي المخطوطة القرابية؛ عبر تلبية إحساسهن بالاعتناء، والمحبة، وحاجتهن إلى الدعم العاطفي، واستكمال شعورهن بذواتهن، وأمنهن وكرامتهن، من ناحية، والعمل، من ناحية أخرى، على تعزيز دور المرأة، ووكالتها داخل الأسرة، من خلال زيادة الاعتماد على إسهام الزوجة في الأسرة، وتخلي الأزواج عن بعض الصلاحيات؛ ما شكّل عامل دفع، بعيداً عن الارتباط الأبوي.

والأمر اللافت للانتباه، أن التضامن الأساسي المائل بين المرأة وإخوتها، قد تغيّر، وتناقصت إمكانية الاعتماد على الإخوة، وأصبحت العلاقة معهم لا تلبّي احتياجات المرأة، من الدعم العاطفي؛ فانخفض اعتمادها على الأهل والعائلة الممتدة لتلقي الدعم والحماية الاجتماعية والاقتصادية، كما تناقصت القيمة المعنوية للعلاقات بين الإخوة، وبخاصة في ظل وجود علاقات سيئة، وحرمان من الحقوق.

وفي المقابل، فإن الارتباط الزوجي، وفق مفهوم إنهورن، إلى جانب نمو السرية والاعتمادية داخل الوحدة الزوجية، وتنامي مكانة الزوج؛ بوصفه مصدراً للأمان، والحماية الاجتماعية والاقتصادية للمرأة، قد أثروا في ازدياد أهمية الروابط بين الأزواج، وحدث تحول في البنية الهرمية للعلاقات بينهم، نحو أشكال أكثر مساواة، بعد أن كانت تلك العلاقات تنطوي على الحفاظ على علاقة قوة غير متكافئة.

ويسهم سرد ربي -بصورة خاصة- في توضيح مفهوم الارتباط الزوجي، بصورة أكثر تركيزاً على النساء، مقابل الارتباط الزوجي لـ Inhorn؛ إذ ترى ربي نفسها جزءاً من زوجها، وتصف الحدود بينهما بالمرنة، وتؤكد أنها تحتاج إليه؛ لاستكمال شعورها بذاتها، وأمنها، وهويتها، وسلامتها، وكرامتها، وتقديرها لذاتها، وذلك كله مرتبط بزوجها وهويته وكرامته، مع إعطائها الأولوية للتضامن في أسرتها المعيشية، والنظر إلى زوجها؛ بوصفه مصدر الأمان، وبخاصة عندما أصبح الوضع الاجتماعي الخارجي، والعلاقة مع الإخوة والأهل، غير مؤكدة؛ فقد أكدت ربي مراراً وتكراراً أهمية الدعم، الذي تحتاج إليه المرأة

في حال مطالبتها بالميراث، وأنَّ الشَّخص الوحيد الَّذي سيقف معها ويدعمها، هو زوجها، في ظلَّ غياب دعم أقاربها، من أعمام، أو أخوال.

كما بيَّين سرد ربي، تأثير المخطوطة القائمة على الارتباط الزوجي، على المخطوطة القائمة على الارتباط الأبوي؛ إذ تشرح طبيعة الروابط بينها وبين زوجها، التي أصبحت أكثر أهميَّة، فيما ابتعدت عن الحديث عن علاقتها بإخوتها، وبخاصَّة في ظلَّ وصفها تلك العلاقة، بعد مطالبتها بالميراث بال(حرب)، وأنَّ المرأة تخوضها؛ لصالح أسرتها المعيشية، فإن لم تجد الدعم والمساندة من زوجها؛ فلا جدوى من دخولها هذه المعركة، وبخاصَّة في حالة عدم مساندة أحد من الأقارب لها، وهذا ما يؤكِّد التحوُّل في ولاء ربي إلى أسرتها المعيشية، وتفضيلها زوجها وأبنائها على علاقتها بإخوتها؛ لسوء العلاقة مع الإخوة: "لأنَّه أنا على قول الرُّوج والأولاد... كأنَّهم حطوني إنَّه اختاري بين زوجك وأولادك وبيننا إحناء، وإحناء خيارنا إنَّه أنت بدنا نأخذ ميراثك، وبدنا ندعس عليك، بدناش نعطيك كرامتك، فصقيت بحارب عشان عيلتي I'm fighting for my family".

وتستنكر ربي الهجوم، الَّذي تعرَّض له زوجها (من أخوتها)؛ لأنَّه يقف معها في مطالبتها بحقوقها الإرثية، ووفق سردها، فإنَّ أخاها تخلَّى عنها، وأخذ يتحدَّث عن زوجها، ويسيء له؛ لأنَّه يدعمها: "... أنت بدك تتخلَّى عني، وأنت مستنكر عليّ زوجي يوقِّف معاي"، وترى أنَّ زوجها أحقَّ من أخيها بأموالها، وتبدي استعدادها لمنحه حقوقها الإرثية كافة، على ألا يأخذ إخوتها أيَّ شيء منها: "بحكي (أخوها) الصَّغير: هدول اللي بياخذوا من ورا النسوان، أنا كنت حاكية لزوجي: إنَّه أنا بدِّي أروح عليه في المحكمة، أحكي له: أنا بدِّي أحطَّ كلَّ حصَّتي تحت إجرين زوجي، يعني، اه، اه، اه، بالزبط، هو بدو مصاري مرتة، وأنا رح أعطيه مصرياتي، أنت شو اللي بتحكي فيه، وآخر إشي... آخر إشي، زوجي يأخذهم، ولا أخوي يأخذهم".

وقد أدَّت هذه المشاكل إلى شعور ربي بالقلق على حياتها الزوجية؛ فباتت تخشى أن يملَّ زوجها من التوتُّر، الَّذي يعيشانه، وكثرة الضَّغوط التي يتعرَّضان لها؛ بسبب الميراث، وتشعر بأنَّ كلَّ هذا الضَّغط، الَّذي تتعرَّض له من أخيها، إنَّما هو للتأثير على حياتها وعلاقتها مع زوجها: "واحد زيّ زوجي... بقول لك: شو هالحياة هذه؟ بدك تعمل شرح بيني وبين زوجي؟!"، وهذا إشي دمار، حتى الرَّجل أحياناً، بدو ينهي، أحياناً بملّ".

وأما العلاقة بين ممارسات الأمومة الصالحة والارتباط الزوجي؛ فقد كانت روايات الأمومة الصالحة الأكثر صرامة والأكثر بروزاً، لدى النساء (التأثرات على التقاليد)، اللواتي امتزن بقوة الارتباط الزوجي؛ وهو ما يتضح من سرد ربي، التي رجحت لديها كفة الزوج والأولاد والأسرة المعيشية، على كفة الإخوة، الذين يحرمونها من حقوقها الإرتئية، وبذلك، فقد ارتبط الاهتمام باحتياجات الأبناء والبنات لديها، بالارتباط الزوجي، في ظل صورة إجابية.

والأمر اللافت للانتباه، اختلاف ممارسات الأمومة الصالحة، وفق سرد الأمهات (التأثرات على التقاليد)، عن التوقعات التقليدية لممارسات الأمومة، كما وردت في الأدبيات؛ فقد انصبّت ممارسات الأمومة الصالحة، لدى هؤلاء النساء على نشوء مخطوطة قرابية جديدة، ترتبط فيها الأم بأبنائها، وتهتم بالاستثمار فيهم، وتتبع نهجاً فردياً مستقلاً للأمومة الصالحة. ويفصح سرد الأمهات من (التأثرات على التقاليد)، عن تحوّل في المخطوطة القربية، إلى مخطوطة، تمنح فيها الأمهات الأمان للأبناء والبنات، بعد أن كنّ متلقيات له، في ظلّ المخطوطة التقليدية، وبخاصة أنهنّ كنّ بحاجة إلى من يوفرّ لهنّ المعاني المختلفة من الأمان، من مثل الدعم، والحماية، والأمان الاقتصادي، لا فرق إن كان ذلك مع الزوج، أو عائلته، أو في حالات الشيخوخة؛ ما جعلهنّ يقمن بتحدّي مخطوطة القرابة التقليدية، والمطالبة بحقوقهنّ الإرتئية؛ للاستثمار في أبنائهنّ.

ويبدو أنّ ممارسات الأمومة الصالحة، قد كانت بدافع الإيثار، ودون انتظار مقابل، وشملت الحرص على دعم الأبناء والبنات مادياً، ورعايتهم عاطفياً وجسدياً، والسعي الحثيث؛ لتوفير الحماية والأمان لهم، بالإضافة إلى الإيثار العاطفي، والدفاع عن وكالة البنات بخاصة، وتنظيم المعايير الاجتماعية لسلوكهنّ، وتمتيعهنّ الشخصية، وتحليهنّ بالسلوك اللائق، والاحترام، والمحبة.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ مشاعر الارتباط الزوجي، قد عززت قيام الزوجات بالأدوار غير التقليدية داخل الأسرة، وأدّت إلى اعتماد الزوج على هذه الموارد، من جهة، وإضعاف سلطته، من جهة أخرى، ومنح الزوجة التي تجلب قدراً أكبر من الموارد والإسهامات للزوج قوة زوجية أكبر، وموافقة الأزواج الضمنية على استقلالية الزوجات ببعض الأمور؛ ما يعني تشكيل مظهر أساسي من مظاهر وكالة المرأة، التي حصلت عليها وفق مفهوم إنهورن للارتباط الزوجي؛ نتيجة التغيرات التي طرأت

على أدوار الزوجات داخل الأسرة، وارتباطهن الزوجي، وولائهن لأسرتهن المعيشية، ومساندتهن الأزواج في القيام بالأدوار الموكلة إليهم تقليدياً.

وأما (المدافعات عن التقاليد)، و(المتناقضات) -وغالبيةهن من كبيرات السن- اللواتي كان ارتباطهن الزوجي ضعيفاً؛ فقد اقتصر سردهن على دورهن في الإيثار الاقتصادي لأسرهن، وتكريس الجزء الأكبر (إن لم يكن الكل) من دخلهن للإسهام في تكاليف المعيشة، والعلاج، والتعليم، في حالة عدم التزام المعيل بهذه التكاليف، أو ربما بسبب ما يعشنه من فقر وحاجة؛ ما جعلهن يتحولن إلى مانحات الأمان الاقتصادي للأبناء؛ باستثمار دخلهن في الإنفاق عليهم، وتوفير علاجهم، وتعليمهم، في إطار ممارسات الأمومة الصالحة، دون الإخلال بالمخطوطة القرابية التقليدية من نواحي الميراث، وذلك على الرغم من عدم توافق الإخوة مع بعض المشاركات، وبخاصة في مجموعة (المتناقضات).

كما حرصت (المدافعات عن التقاليد)، على الحفاظ على المخطوطة التقليدية، التي تمتاز فيها علاقة الأخ مع الأخت وأبنائها، بمحبة متبادلة، لا توجد في العلاقات الأسرية الأخرى؛ فتكون العلاقة مع الأخوال ذات أهمية اجتماعية خاصة، يقوم فيها الأخوال بالأدوار المهمة العديدة، طيلة حياة الطفل، وتمتد حتى التفاوض على الزواج والمشاركة فيه؛ إذ يقوم الأخ، بوصفه خالاً، بدور هيكلية مهم راع لأطفال أخته "الخال والد"، وينظر إليه على أنه حنون، ومحب ودافئ، وممتع (Joseph 1994)، وبهذا استمرت النساء (المدافعات عن التقاليد)، في توقع استمرار العلاقة مع الأخوال وفق المخطوطة التقليدية؛ من خلال التمسك بها، بينما تخلت (التأثرات على التقاليد)، عما كان من المفترض أن يفعله إخوانهن لأطفالهن نظرياً.

وقد امتاز إيثار الأمهات (التأثرات على التقاليد)، بكونه إيثاراً أساسياً طوعياً قصدياً؛ لفائدة الأبناء والبنات، دون توقع أية مكافأة خارجية، بينما كان إيثار الأمهات (المتناقضات)، مدفوعاً بالاستفادة من الآخرين؛ إذ ميّزت الأمهات بين الأبناء والبنات في الميراث؛ لضمان ولاء أبنائهن مدى الحياة، والمعاملة بالمثل، عندما يحتجن إلى ذلك الإحسان (Piliavin et al. 1990).

خلاصة الفصل

مما تجدر الإشارة إليه، أنّ التّغيّرات في العلاقات الأخويّة، التي أشارت إليها (الثّائرات على التّقاليد)، واستمرار محاولات الإخوة في الحفاظ على علاقات قوّة غير متكافئة مع الأخوات، قد ترافقت مع التّغيّر في أنماط الحياة، واعتماد الأزواج بصورة متزايدة على بعضهم بعضاً، وانخفاض الارتباط بالعائلة الممتدّة، وتنامي مكانة الرّوج؛ بوصفه مصدراً لأمان المرأة، وازدياد أهميّة الارتباط الرّوجي.

وفي الوقت، الذي تباينت فيه علاقة (الثّائرات على التّقاليد)، مع الأزواج، واختلفت أدوار الأزواج ومواقفهم من مطالبة النّساء بحقوقهنّ الإرثيّة، أظهر السّرد انطباق مفهوم إنهورن للارتباط الرّوجي، على علاقات الأزواج في بعض الحالات، وارتباطهم المبنيّ على المحبّة والمصلحة المشتركة؛ ما أسهم في تلبية إحساس المرأة بالاعتناء، والمحبّة، والدّعم العاطفي، ومن ثمّ، نشوء علاقات الارتباط الرّوجي من جهة الرّوجات، التي أدت إلى استثمار النّساء في العلاقات داخل الوحدة الرّوجيّة، ومع الأزواج والأبناء؛ إذ أصبحت النّساء تقوم بأدوار غير تقليديّة داخل الأسرة، وتحرص على القيام بممارسات الأمومة الصّالحة تجاه الأبناء والبنات.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ العلاقات الرّوجيّة القديمة، التي كانت تضع النّساء موضع التّابعات والخاضعات للأزواج في الأسرة، وبخاصّة في الأماكن التي تكون فيها النّساء معتمدة بصورة كاملة على الرّجال؛ من أجل بقائهنّ الاقتصادي، ويتمتّع فيها الذّكور بنفوق كبير؛ بوصفهم الوسيلة الوحيدة للوصول إلى العمل والمال والأرض؛ ما يجعل السّياق الاجتماعي، يقيّد فرص ممارسة الوكالة بصورة كبيرة، فضلاً عمّا ينطوي عليه عدم استشارة الرّوج، أو مطالبته بعدم التّدخّل في المطالبة بالميراث، في مثل هذه السّياقات، من مخاطر، في مقدّماتها تدمير الرّواج.

وفي ضوء ما تقدّم، فإنّ نشوء مفهوم إنهورن للارتباط الرّوجي، قد شكّل عامل دفع، بعيداً عن الارتباط الأبوي؛ بانطوائه على منح وكالة أكبر للرّوجات والأمّهات، إلى جانب قدرة اجتماعيّة-ثقافيّة أكبر؛ للتّصرّف وممارسة الاختيار؛ فقد توجّهت غالبيّة (الثّائرات على التّقاليد)، و(المتناقضات)، إلى تفضيل عدم تدخّل الأزواج في مطالبتهنّ الإرثيّة، وحرص الأمّهات على ممارسات الأمومة الصّالحة، بما فيها من منح بناتهنّ الوكالة للتّصرّف؛ ما أدى إلى تنازل الأزواج عن جزء من

وكالتهنّ لصالح الزوجات، ومن ثمّ، تمكّنت الزوجات من التصرف بصورة مستقلّ عن الأزواج، والاختيار في ضوء أهدافهنّ (التي قد تكون مدفوعة بالمسؤولية عن الحفاظ على الوثام الأسريّ)، ووفق فهمهنّ خياراتهنّ وأولوياتهنّ، بالإضافة إلى إعادة إنتاج أو العلاقات الاجتماعية الأبوية، التي تؤطر علاقاتهنّ، أو تغييرها..

وقد أظهرت النساء (الثّائرات على التقاليد)، ارتباطاً زوجياً قوياً، وقمن بتحدّي المخطوطة التّقليديّة، والمطالبة بالميراث؛ لصالح أبنائهنّ وأسرهنّ المعيشيّة، كما أبدت النساء في هذه المجموعة، مرونة وثباتاً ملحوظين؛ من خلال تبني أدوار جديدة، وتحمل مسؤوليات جديدة في حياتهنّ اليوميّة، وعملن على إنشاء مخطوطة جديدة، تؤدّي فيها المرأة دوراً بارزاً في منح الأبناء والبنات الأمان في أوسع صوره، وتأمين تكاليف المعيشة، وتغطية ما لا يتمكّن الزوج المعيل من القيام به، كما انفرادن دون غيرهنّ بالعمل على الدفاع عن وكالة البنات.

وهكذا، فقد منحت قوّة الارتباط الزوجيّ المرأة، إلى جانب المهامّ التي تؤدّيها؛ بوصفها أمّاً، إمكانيّة توسيع وكالتها الفاعلة في عمليّات التفاوض على المخطوطة التّقليديّة وتحديّها، وبكلمات محدّدة، فإنّه يمكن للمرأة أن تجادل أنّها بحاجة إلى حقوقها الإريثيّة؛ للقيام بممارسات الأمومة الصّالحة، وضمان حياة أسريّة يوميّة فاعلة، وتقديم العناية الجيدة للأطفال؛ إذ زاد الارتباط الزوجيّ من قدرة المرأة على تحديّ المخطوطة التّقليديّة؛ ما جعل النساء ذوات الارتباط الزوجيّ العالي، يحققن مستويات أعلى من الوكالة الفاعلة، بالموازنة مع النساء ذوات الارتباط الزوجيّ المنخفض؛ فكان من الأسهل على النساء المرتبطات زوجياً استخدام موارد الأمومة؛ لتوسيع دورهنّ الفاعل، ومن ثمّ تحقيق زيادة في الوكالة، أعلى من النساء الأقل ارتباطاً زوجياً، وذلك بالبحث عن تعبيرات تتصل بأدوارهنّ وهويّتهنّ داخل القرابة والعائلة، تتمثّل في الاندماج في الارتباط الزوجيّ، وهويّات الأمومة الصّالحة.

وقد حاولت روايات هؤلاء النساء وأفعالهنّ اليوميّة، تحقيق نسق جنديّ جديد لمخطوطة القرابة؛ لتظهر ذواتهنّ الأنثويّة الحديثة، التي يرين أنفسهنّ فيها فاعلات فرديّات، ويطالبن بالاعتراف بهنّ، فضلاً عمّا يتّضح من السرد من مطالبة الأمّهات (الثّائرات على التقاليد)، بالاعتراف بيناتهنّ؛ بوصفهنّ فاعلات فرديّات.

وبصورة عامّة، فقد توصلت في هذا الفصل، إلى أنّ تعزيز الارتباط الزوجي، قد يؤدي إلى تطوير وكالة المرأة إيجابياً، الأمر الذي لا يقود إلى تعزيز دور المرأة داخل الأسرة وخارجها فحسب، بل يعمل أيضاً على تحسين وكالة البنات؛ إذ تعمل هذه الدّوات الناشئة الحديثة، على إحداث تغييرات تحويليّة، في العلاقات بين الجنسين، على مستوى الأسرة والمجتمع، وتعزيز المساواة بينهما؛ من خلال تعزيز البيئة التمكينية أمام البنات؛ لممارسة حقوقهنّ بالكامل، والتعبير عن وكنتهنّ، والقيادة، والمشاركة بحريّة في المجتمع، دون أيّة قيود.

Chapter 7: Conclusion

هدفت هذه الدراسة - باستخدام عدسة ميراث المرأة- إلى التقاط صورة مصغرة للتحوّلات الاجتماعية الطارئة على العلاقات، والهويّات العائليّة في السّياق الفلسطينيّ، وفهم كيفية إنتاج التّغيّرات في العلاقات بين الإخوة والأخوات، وداخل شبكات القرابة، وبين الأزواج، مقاربات مختلفة لأنظمة الميراث، واستكشاف آليّة تعبير النّساء عن التّراجع التّدرّجيّ لدور شبكات القرابة والإخوة، بوصفها مصدر دعم وأمان للمرأة، ومن ثمّ الوقوف على دور ذلك كلّه في تشكيل حافز للنّساء؛ للبحث عن بدائل للمخطوطة القرابيّة التّقليديّة، التي تحكم مجال انتقال الملكيّة في الأسرة، التي تقع في إطار المسلّمات.

ولمّا كان التّغيّر في العلاقات، هو الصّورة المركزيّة في هذه الدراسة؛ فقد عمدت إلى مقارنة موضوع ميراث المرأة من جانب الهويّات الأسريّة المتغيّرة، في إطار مخطوطات القرابة والمبادئ التّنظيميّة، التي تحكم التزامات أفراد الأسرة ومسؤوليّاتهم، تجاه بعضهم بعضاً.

وقد بدأت بطرح الأسئلة الآتية: ما العلاقة بين التّغيّرات، التي طرأت على المخطوطة القرابيّة، والعلاقة بين الإخوة والأخوات، وشبكات القرابة في السّياق الفلسطينيّ، وبين مطالبة المرأة الفلسطينيّة بالميراث؟ وكيف أثّرت هذه التّغيّرات على تحوّل الأفكار والولاءات لدى النّساء من العائلة الممتدّة، إلى الوحدة الزوجيّة؟ وما العلاقة بين التّغيّر في المخطوطة القرابيّة، وزيادة الارتباط الزوجيّ، والانتماء بين الأزواج؟ وكيف أثّر ذلك على زيادة مطالبة النّساء بحقوقهنّ الإريثيّة؟ وكيف عبّرت النّساء عن (هويّات الأمومة الصّالحة)؟ وما الواجبات التي أصبحت المرأة تعدّها واجباتها تجاه أسرتها وأبنائها؟ وكيف أثّرت التّغيّرات في المخطوطة القرابيّة على معاني الأمان لدى النّساء في السّياق الفلسطينيّ؟ وكيف أثّر ذلك على خيارات النّساء وقراراتهنّ في استراتيجياتهنّ لتحسين دخل الأسرة؟ وما العلاقة بين الارتباط الزوجيّ، ووكالة الرّوجات والأمّهات والبنات؟

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ الأدبيّات المتوافرة حول موضوع الدّراسة، وبخاصّة في السّياق الفلسطينيّ، لم تكن حاسمةً في بعض الأسئلة المهمّة المتّصلة بميراث المرأة؛ ما يفسّر ما قمت، من إعادة نظر في الافتراضات السابقة، ونتائج الدّراسات الأكاديميّة الصّادرة قبل عام 2000م، التي سعت إلى تفسير أسباب تخليّ النّساء عن الميراث، باستراتيجيّات تهدف إلى تحقيق أقصى قدر من الأمان (الصّفقة الأبويّة) (Kandiyoti 1988)، أو رويتهنّ بعض المزايّا في التّنازل عن الملكيّة (Moors 1996)، أو الارتباط الأبويّ (Joseph 1996)، وكيف لا أدقّق في مثل هذه الدّراسات، في ظلّ ما توصّلت إليه نظيراتها الأحدث، التي تؤكّد وجود توجه ناشئ في الفترة المعاصرة، يتمثّل في ممارسة غالبيّة النّساء حقوقهنّ في الميراث الآن؟! (Johnson and Hammami 2013).

ومما لا شكّ فيه، أنّ السّرد قد شكّل مصدراً غنياً ومتنوعاً لروايات النّساء، حول الذات، والتّغير في العلاقات والهويّات العائليّة، كما كشف مدى أهميّة دراسة الميراث، بوصفه ممارسة لنقل الملكيّة؛ في محاولة لتفسير العلاقة بين مطالبة النّساء في فلسطين بحقوقهنّ الإرثيّة، والتّغير في المخطوطة القرابيّة، والعلاقة مع الإخوة والأزواج والأبناء، فضلاً عن توضيح آليّة رؤية الأفراد داخل الأسرة علاقاتهم الشّخصيّة، وتفاوضهم عليها، والكشف عن كفيّة صياغة العلاقات الداخليّة، وديناميّات الأسر، وما فيها من توترات، وبخاصّة في ظلّ إعادة إنتاج الأسرة والتّغير في دور شبكات القرابة.

وهكذا، كشفت هذه الدّراسة أنّ تغيّر الأدوار والواجبات والارتباطات، داخل الأسرة ومعها، قد أدّى إلى نشوء توجه يتمثّل في مطالبة النّساء بحقوقهنّ الإرثيّة، من جهة، وأسهم في تحوّل قضية الميراث إلى قضية أكثر قتالاً ومحاربةً، من جهة أخرى.

وفيما يتّصل بمجتمع الدّراسة، فقد ركّزت على مجتمع قرية أساسيّ واحد (قرية جبّع)، ومجتمع مدينة ثانويّ (مدينة البيرة)؛ للموازنة بينهما، مع اتّباع نهج أخذ العينات التّدرجيّ (النّهج التكراريّ) لعينة الموقع.

ولعلّ اختياريّ الموقع الأوّل في قرية جبّع، نابع من تلك الأدبيّات حول ميراث المرأة، التي تؤكّد أنّ نساء القرى يتخلّين تاريخياً عن ميراثهنّ، وهذا ما توصّلت إليه الدّراسة فيما بعد؛ إذ اتّضح أنّ المخطوطة التّقليديّة كانت لا تزال تُعرّز، ويدافع عنها الرّجال والنّساء، على حدّ سواء، ولكنّ ممارسة النّساء الفعليّة لها، كانت أكثر تنوعاً ومثاراً للنّساؤل، وبخاصّة أنّ قاعدة التّنازل

عن الحقوق الإرثية في جبع، كانت تعيش حالة انتقالية من عادة غير معلنة (دوكسا)، إلى مقاومة للعادة غير المعلنة (الأرثوذكسية).

وأما مدينة البيرة؛ فقد جاء اختيارها بوصفها مركزاً حضرياً ديناميكياً، يمتاز بارتفاع أسعار الأراضي، ومستويات الهجرة العالية؛ لتكون نظيراً في الدراسة لقرية جبع، المعزولة عن مدينة القدس، وما تشهده من تأثيرات إسرائيلية، تتمثل في مصادرة الأراضي، وإقامة الجدار؛ لمعرفة ما إذا كان تأثير ارتفاع أسعار الأراضي، أقوى من التأثيرات الإسرائيلية، وما إذا كانت مستويات الهجرة العالية، قد تؤثر في توجه النساء للمطالبة بالميراث.

وفي ضوء هذه الدراسة، تبين أن المخطوطة التقليدية السائدة في مدينة البيرة، والعادة غير المعلنة فيها حول الميراث، تتضمن التقسيم الرضائي له؛ إذ تحصل الأخوات على نصيب معين من التركة، لا يمثل حقهن الكامل، فضلاً عن ذلك، أكدت الدراسة أن ارتفاع أسعار الأراضي، قد أسهم في توجه النساء للمطالبة بحقوقهن الإرثية، وبخاصة في ظل إخلال الإخوة بالتزاماتهم، وفق المخطوطة القرابية التقليدية؛ ما جعل النساء تتحدى الدوكسا القائمة، وتطالب بمزيد من الإنصاف في الحصول على نصيبهن كاملاً، وليس ما كنّ يحصلن عليه وفق العرف التاريخي.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن هذه الدراسة، قد بينت أن المخطوطة القرابية التقليدية في نظر النساء، كانت تعني التزام الإخوة و/أو أبنائهم بأعمال القرابة، التي تشمل الدعم العاطفي، والاجتماعي، والمادي، للأخوات شخصياً، و/أو لأزواجهن، و/أو لأبنائهن، و/أو لأمهاتهن، و/أو لأخواتهن.

وأما الدعم العاطفي؛ فيشمل الود والاهتمام بسعادتهن، في حين يمثل الدعم الاجتماعي تبادل الزيارات، والدعوات، والهدايا، والمساندة في المناسبات الاجتماعية العائلية والنزاعات، إلى جانب الحفاظ على صلة الرحم، وعدم مقاطعة الأخت اجتماعياً، وأما الدعم المادي؛ فيعني مساعدة الأخت مادياً عند حاجتها، ومنحها جزءاً من حقوقها الإرثية في حالة عدم حاجة الأخوة، و/أو في حالة المطالبة بالميراث.

ومقابل هذه الالتزامات كلها، تقوم الأخوات بأعمال القرابة، التي تشمل على جانب اجتماعي، وآخر مادي؛ إذ تلتزم بصلة الرحم من ناحية، والتنازل عن جزء من حقوقها الإرثية، و/أو جميعها، من ناحية أخرى.

ولعلّ الأمر اللافت للانتباه، أنّ مواقف النساء من المطالبة بالميراث في جبع والبيرة، قد جاءت متباينة؛ ففي الوقت الذي شهد موجة عامّة أو حركة باتجاه مساواة النساء المخطوطة التقليديّة وتحديّها، فإنّ بعض النساء، لا تزال تدافع عن المخطوطة التقليديّة بنشاط، ولكن، تبقى غالبيةنّ متموقعات في مكان ما في الوسط: لا يدافعن عن المخطوطة التقليديّة، ولكنهنّ غير قادرات على العمل ضدّها تماماً، وإلى جانب هاتين الفئتين، تقف أقلية من النساء، تنتقد المخطوطة التقليديّة وتتحدّاهنّ بنشاط.

ويبدو أنّ النساء، في مواقفهنّ من المخطوطة القرآنيّة التقليديّة، قد تأثرنّ بعدد من العوامل، التي كانت بمثابة عوامل جذب ودفع في علاقتهنّ بالمخطوطة التقليديّة؛ ووفقَ هذا الإطار الأساسي، فإنّ التزامهنّ بمخطوطة القرابة التقليديّة، أو تحديّها، إنّما كان نتيجة مجموعة من الأسباب، التي تحرّض المرأة، أو تجبرها على تحديّها وتدفعها بعيداً عنها؛ بسبب الضيق الذي تسببه (عوامل الدفع)، والأسباب التي تجذب المرأة إليها (عوامل الجذب).

ويمكن القول إنّ عوامل الجذب، قد شكّلت عاملاً مهماً في التزام النساء بطاعة المخطوطة القرآنيّة التقليديّة، وما يحدث بموجبها من ضمان حقّ الذكور بالتمتّع بالميراث، وتنازل النساء عن حقوقهنّ، و/أو عدم المطالبة بها، أو القبول بأقلّ من حصصهنّ الشرعيّة في جبع، وقسمة الميراث رضائياً بين الورثة في البيرة، وبخاصّة في ظلّ قيام الإخوة بتوفير الأمان، والحماية، والدعم للأخوات، وانسجام توقعاتهنّ من المخطوطة التقليديّة مع الممارسات المعاشية.

وبذلك، فقد اكتسبت هذه المجموعة رأسمال رمزيّ، يتمثّل في توفير الإخوة الدّعم المعنويّ والمادّي والحماية للأخوات، اللواتي حاولن الحفاظ عليه، عبر الالتزام بالقيام بالأدوار المحدّدة لهنّ بموجب المخطوطة القرآنيّة التقليديّة، والاستمرار في طاعتها؛ لما لها من نتائج إيجابيّة عليهنّ، أكثر من عصيانها وتحديّها، كيف لا، وانسجام الممارسة مع القاعدة يجلب ربحاً رمزياً لهنّ، أو رأسمال نوعي؟!

وهكذا، نشأت مجموعة من النساء، تجسّد المخطوطة التقليديّة، وتدافع عنها، وتتمسك بعلاقات النظام (الدوكسا)، وتقبلها على أنّها بدهيّة، مسلّم بها، لا ينبغي مساءلتها؛ ما جعلهنّ يساهمن في الحفاظ على الدوكسا السائدة في حقل نقل الملكيّة، التي تتمثّل في سيادة الرجال عليه، وحرصهم عليه من أيّ تسريب.

وفضلاً عما تقدّم، شكّل عدم الإنجاب عاملاً آخر مهماً في جذب النساء نحو الالتزام بالمخطوطة التقليديّة، والالتزام بعدم المطالبة بالميراث، أو القبول بأقلّ من الحصص الشرعيّة؛ فمن ناحية، تعرف النساء أحكام الميراث في الشريعة الإسلاميّة، وأنّ مالهنّ سيؤول إلى إخوتهنّ وأبنائهم بعد وفاتهنّ، ومن ناحية أخرى، ترى المرأة نفسها خاضعة للأعراف الاجتماعيّة، التي تعود بموجبها، كلّ من لم تتجب، للعيش مع الإخوة، في حالة وفاة الزوج أو الطلاق.

ومن جهة أخرى، أدت قلة قيمة التركات دوراً مهماً، وكانت عامل جذب للمخطوطة القرآنيّة؛ إذ تقيّم النساء الفائدة التي تعود عليهنّ من علاقتهنّ بالإخوة، ويعقدن موازنة بينها وبين ما ستحقّقه المطالبة بالميراث؛ فيتوافقن مع المخطوطة القرآنيّة من منطلق الصّفات الأبويّة، وحاجتهنّ إلى عائلة الولادة، عند الحاجة إلى الدّعم.

وفي الجهة المقابلة، تقف عوامل الدّفع؛ بوصفها الأضداد القطبيّة لعوامل الجذب، وفي مقدّمتها قيام الإخوة بكسر الرّوابط الأبويّة، الذي شكّل عامل دفع للابتعاد عن المخطوطة التقليديّة، وبخاصّة في ظلّ عدم انسجام توقّعات الأخوات مع ممارسات الإخوة، وشعور النساء بالقهر وعدم المساواة، وبانتفاء مصلحتهنّ من الالتزام بتلك المخطوطة.

ولكن، على الرّغم من تعقيد العلاقة بين الإخوة والأخوات، إلّا أنّ سرد النساء، قد أظهر (عقداً عاطفياً) يتشكّل من مجموعة من التوقّعات، التي يتبادلها الإخوة والأخوات، وتكون في الغالب ضمنيّة أو مفترضة أو غير معن عنها، ولكنها ذات تأثير قويّ على تحفيز النساء على الالتزام بالمخطوطة التقليديّة، وقد بدا أنّ هذا العقد العاطفيّ على قدر موازٍ من أهميّة العقد الماديّ، (أو ربّما كان أكثر أهميّة منه)؛ ما يجعل النّتائج المترتّبة على كسره، أو الإخلال به، سيّئة؛ فعدم قيام الإخوة بتقديم الاهتمام والدّعم العاطفيّ والاجتماعيّ للأخوات، أو غيابهم عن المشاركة في المناسبات الاجتماعيّة، وغيرها من أعمال القرابة الموكلة إليهم بموجب المخطوطة التقليديّة، قد جعل النساء تتعامل مع المخطوطة القرآنيّة، بوصفها تقليداً صامتاً، ولكن، من منظور تعاقدّي؛ فأصبحن يشعرنّ بأنّه قد أن أوان مقاومة القواعد، التي تسهم في معاناتهنّ ورفضها، ومراجعة المخطوطة التقليديّة، وتحديّ بعض مكوناتها، وتحقيق مصالحهنّ الشّخصيّة.

كما بيّنت الدّراسة أنّ المخطوطة القرآنيّة تمتاز ببعض المرونة؛ فهي ليست أيديولوجيا ثابتة، وإنّما جاءت لمعالجة الاحتياجات الفعلية، فمن ناحية، تبين أنّ الالتزام بالمخطوطة التقليديّة لا يتّصل بفكرة حصول النساء على الميراث، بقدر ما

يتصل بواجب الأخ نحو أخته، وتقديم الدعم لها، في حال كانت في وضع مالي سيء، ومن ناحية أخرى، أدى غياب الإخوة في دولة أخرى إلى تكيف الآباء مع عدم وجودهم، وقيامهم بتوفير الأمن والدعم للبنات حال حياتهم؛ عبر تسجيل جزء من أموالهم بأسماء البنات، وبخاصة غير المتزوجات.

وعلى الرغم من توجه غالبية الدراسات السابقة نحو القبول بفكرة الالتزام الرسمى بحماية شبكة الأقارب للنساء، واستحقاقهن حقوقهن بالحماية والدعم، في إطار أسرة الولادة مدى الحياة، والتأكيد على كيفية مناورتهن، وتصوير مخطوطة القرابة على أنها التزامات جماعية متبادلة بالتماسك، والتضامن، وتشمل ضمناً التعاطف والدعم، إلا أن هذه الدراسة، قد بينت أن المخطوطة التقليدية أشبه بالاتفاق التعاقدى، وأن استحقاق النساء الحماية والدعم، كان مشروطاً بولاء المرأة لأسرة الولادة، وإيثار الإخوة إيثاراً نقياً خالياً من المصلحة الذاتية، وإذعانها للمخطوطة القرابية -بغض النظر عن التكاليف وفي الظروف كلها- والتنازل عن الحقوق الإرثية.

ولعل الأمر اللافت للانتباه، أن هذه الدراسة كشفت الرد الأبوي على تحدي النساء المخطوطة التقليدية؛ فمن ناحية، لوحظ تخلف شبكة القرابة الأوسع عن دعم المرأة ومساندتها، وتدخّلها للدفاع عن المخطوطة الأبوية التقليدية؛ إذ كان تدخّلهم غالباً بعدم الدفاع عن النساء؛ لأن قوة (القرابة الأوسع) بطبيعتها، تقوم على السلطة الأبوية، وتجسد قيمها، وما تحدي النساء المخطوطة التقليدية إلا كسر للأساس، الذي بنيت عليه علاقات التضامن بين الأقارب، المتمثل في المبادئ الأبوية، ومن ناحية أخرى، استخدم الإخوة الوسائل جميعها، (باستثناء العنف الجسدي)؛ للتغلب على مطالب أخواتهم؛ ما جعل المخطوطة القرابية تشكل قبضة عائلية، تؤدي إلى عكس الدعم والحماية، وتتضمن مواجهة عقوبات من الإخوة وعائلاتهم، كما في النبذ الاجتماعي، والعزلة، والتجاهل.

ومما تجدر الإشارة إليه، أمر آخر مهم في جعب، (وربما يتصل بقري أخرى)، يتمثل في تداخل الاستعمار مع الأبوية، في قمع النساء، وإهدار حقوقهن، والتأثير على علاقات النوع الاجتماعي؛ فقد أدى فقدان الأراضي؛ بسبب السياسات الإسرائيلية، من مثل المصادرة، وإقامة الجدار على أراضي القرية، وتقسيمها إلى (أ)، و(ب)، و(ج)، وما أعقبه من اختلاف في قيمة الأراضي، وإمكانية استغلالها، والبناء عليها، إلى تمسك الرجال بهذه الأراضي والاحتفاظ بها لهم ولأولادهم من بعدهم، ولم

يعودوا يُقبلون على بيعها، أو حتّى يفكرون في ذلك؛ إذ أصبح عدم بيع الأراضي يستخدم حجّة للإخوة لعدم منح الأخوات حصصهنّ الإرثيّة، ولعلّ هذا الأمر تفسير لما تكرّر في سرد النّساء، عن منح بعض الإخوة أخواتهنّ تلك الأراضي، الّتي يمكن وصفها بأنّها غير منتجة؛ لا لشيء، سوى للتخلّص من التزامهم بتوزيع الميراث؛ ومن ذلك، منحهنّ الأراضي الواقعة في مناطق (ج)، أو الواقعة بجانب الجدار، ممّا تعدّ مهدّدة بالمصادرة، ويصعب الحصول على تراخيص بناء فيها، و/أو يصعب الوصول إليها؛ بسبب الاجراءات الإسرائيليّة.

وكما أفاد بعض الرّجال في جبع، من الإجراءات الإسرائيليّة، في التخلّص من عبء الحقوق الإرثيّة، فقد أفادوا أيضاً من عدم وجود سلطة تنفّذ القانون في مناطق (ج)، وترتبط بتقسيمات الأراضي والصّلاحيّات عليها؛ فأوفوا النّساء حقوقهنّ الإرثيّة؛ بمنحهم تلك الأراضي، الّتي يضع البدو أيديهم عليها، ويقومون فيها دون وجه حقّ.

ولعلّ إشكالية إقامة البدو في هذه الأراضي، نابعة من صعوبة تخليتهم وطردهم منها؛ لأنّها ذات قيمة منخفضة أساساً؛ لبعدها عن الخدمات، وخلوها من المخطّطات الهيكلية الّتي تسمح بالبناء، وفي أحسن الأحوال، يرتبط البناء فيها بموافقة الجهات الإسرائيليّة المختصّة؛ ما يجعل من السّهولة بمكان على البدو، الإقامة في أراضي القرية التّابعة لمناطق (ج)، والسيطرة عليها، وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى صعوبة تطبيق القانون عليهم، لأنّه حتّى في حالة إقامة دعوى عليهم في محاكم السّلطة الفلسطينيّة، لا يمكن تنفيذ هذه الأحكام وفرضها على الأرض، إلّا بقوة تنفيذيّة، تتطلّب التنسيق مع الإدارة المدنيّة.

ومن ناحية أخرى، فإنّ البدو يشكّلون خطراً وقوة مسلّحة تتأبّط شرّاً، لكلّ من يحاول استعادة أرضه، وقد يلحقون به الأذى في حال المطالبة؛ لأنّ إقامتهم في مثل هذه الأراضي الخاصّة الّتي لا يملكونها، يخلق لدى أصحابها نوعاً من الرّيبة والخوف تجاه البدو؛ ما يجعل بعض الملاك يسمحون لهم بالإقامة في أراضيهم، ولكن، دون توصيل الخدمات، من مثل المياه والكهرباء؛ خشية من تثبيت حقوقهم في الأرض.

وفي مواقع أخرى، لا يتبنّى أصحاب الأراضي موقفاً واضحاً من وجود البدو في أراضيهم؛ فمن ناحية، يخشى الملاك من مصادرة الأرض؛ إن طلبوا من البدو الانتقال من أراضيهم، ومن ناحية أخرى، فإنّهم لا يقدّمون لهؤلاء البدو أيّة أوراق تساعد في حقّ التصرّف بالأرض لمساعدتهم في المحاكم الإسرائيليّة؛ خوفاً من أن تكون هذه الأوراق حجّة لهؤلاء البدو،

تمكّنهم من التصرّف بالأرض، وفي الوقت ذاته، يخشى أصحاب الأراضي من أن تكون هذه الأوراق غير كافية؛ ما يجعلها حجة كافية لمصادرة الأرض (حنيطي 2020).

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ هذه الدراسة، قد كشفت نموذجاً من مفهوم إنهورن للارتباط الزوجي للنساء، ظهر في فلسطين، وكان أقوى بين النساء الأصغر سناً من الثّائرات على التقاليد؛ إذ اختلفت حياة الأزواج عن الصّور النمطية المحليّة، من حيث إبداء المحبة والحنان، ووفاء الأزواج ببعض الأدوار والالتزامات، التي اعتاد الإخوة الوفاء بها؛ ما جعل توجهات الزوجات بخصوص الوحدة الزوجية تتغيّر، لتستثمر المرأة -بصورة إرادية- في أسرتها المعيشية بعمق، وتحرص على المشاركة في الأنشطة، التي كانت فيما مضى، تعدّ خروجاً عن السلوكيات التقليدية لأدوار الأسرة، وتكمل ما لا يستطيع الزوج القيام به من مهامّ، وتتحمّل المسؤولية عنه، عند عجزه عن إتمام واجباته، وفضلاً عن ذلك، تنامت مكانة الزوج، بوصفه مصدراً لأمان المرأة، كما تنامي إسهام الزوجات في الأسرة، انطلاقاً من الارتباط الزوجي، واستجابة لانخفاض الأجور الحقيقية للرجال، و/أو عدم قيامهم بدور المعيل؛ ما يفسّر اعتماد العائلات على مشاركة الزوجة في الأسرة، بصورة غير مألوفة، من جهة، وتخلي الأزواج عن بعض الصّلاحيات، ومنح الوكالة للزوجات، من جهة أخرى.

وأشارت الدراسة، من جهة أخرى، إلى علاقة تفاعل ديناميكية بين العلاقات المتنامية مع الأزواج، بناءً على الوضع الهيكلي، والنماذج الثقافية، وبين التغيّر في مخطوطات القرابة التقليدية، ومطالبه النساء بحقوقهنّ الإرثية، وإن كانا غير مرتبطين، بصورة مباشرة دائماً.

فقد بدت النساء -اللواتي لم يكن يملكن أشكالاً أخرى من علاقات الارتباط يلجأن إليها- أكثر ميلاً إلى عدم تحدي المخطوطة التقليدية، حتّى لو أصبن بخيبة أمل منها، وكان لإطار عوامل الجذب والدفع دور مهمّ في شرح التفاعل بين علاقات الارتباط الأبويّ ونظيرتها في الارتباط الزوجي؛ إذ يمثّل الارتباط الزوجي، الذي يعدّ بحياة أسهل، ويلبّي حاجة المرأة من الدّعم العاطفيّ، عامل دفع بعيداً عن الارتباط الأبويّ، جاعلاً التّعامل مع خيبة الأمل من الإخوة أقوى؛ بسبب وجود بديل هو (الارتباط الزوجي).

وهكذا، فإنّ العلاقة مع الزّوج، القائمة على التقارب العاطفيّ، والمودّة، والرّعاية، وبخاصّة في ظلّ تنامي مكانته، بوصفه مصدراً للأمان، أصبحت واحدة من عوامل الجذب، نحو مفهوم إنهورن للارتباط الزوجيّ، بعد أن باتت المرأة ترى نفسها جزءاً من زوجها، بحدود مرنة بينهما، وتستكمل معه شعورها بذاتها، وأمنها، وهويّتها، وسلامتها، وكرامتها، وتقديرها لذاتها، وارتباط ذلك كلّها بزوجها وهويّته وكرامته.

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ الانخفاض في الأدوار والمسؤوليات التي يضطلع بها الإخوة، في إطار المخطوطة التقليديّة، قد شكّل واحداً من عوامل الدّفع بعيداً عن المخطوطة التقليديّة، وبخاصّة في ظلّ الافتقار إلى التّرابط والتّضامن، والتّحوّل في الأدوار والالتزامات، التي اعتاد الإخوة الوفاء بها، كما في الدّعم العاطفيّ والاجتماعيّ، وقيام الأزواج بها، إلى جانب عدم تأكيد العلاقات مع الإخوة والأهل وتناقص القيمة المعنويّة فيما بينهم.

وأما النّساء اللّواتي افتقدن الارتباط الزوجيّ والأبويّ؛ فكنّ في حال أسوأ ووضع أكثر هشاشة؛ فمن ناحية، كانت توقّعاتهنّ بالحصول على دعم الإخوة الماديّ أو الاجتماعيّ أو العاطفيّ ضئيلة جدّاً، ومن ناحية أخرى، لم تكن علاقاتهنّ بأزواجهنّ تؤمّن لهنّ ذلك الإحساس بالدّعم، الذي يفقدنه من الإخوة؛ ما جعل سياقهنّ الاجتماعيّ يفرض قيوداً على فرص ممارسة الوكالة لديهنّ بصورة كبيرة، ومن ثمّ الاستسلام لإرادة الأزواج؛ بسبب الاعتماد الاقتصاديّ عليهم، والخضوع لقواعد النّظام الأبويّ الاجتماعيّة، وألويّة مواصلة العيش مع هؤلاء الأزواج، بأكبر قدر ممكن من السّلام.

ويمكن القول: إنّ التّحوّل المهمّ والانتقال من علاقات الارتباط الأبويّ، إلى علاقات الارتباط الزوجيّ؛ قد شكّل تحدياً للمخطوطة التقليديّة، وليس استبدالاً لأشكال السّلطة الأبويّة القديمة؛ إذ سمحت جودة العلاقات بين الأزواج، أو الارتباط الزوجيّ، باستكشاف مضمون ذلك وعلاقته بوكالة الزّوجة، وبخاصّة أنّ هذا التّحوّل لم يقتصر على استبدال النّساء مجموعة الولاءات للإخوة بالولاءات للأزواج، وإنّما أضحت فكرة الارتباط الزوجيّ الأساسيّة، تتمثّل في (الشّراكة)، مقابل ما كان لدى النّساء من هيمنة للإخوة بالحبّ، إضافة إلى أنّ جزءاً من الارتباط الزوجيّ، يتّصل بالاعتراف بالزّوجات، بوصفهنّ فاعلات مستقلّات، وبعكس علاقة أكثر تماثلاً، وبخاصّة في نواحي القدرة على ممارسة الاختيار، والمشاركة في صنع القرار في المطالبة بالميراث.

وبكلمات أخرى، فإنّه وفق الارتباط الأبويّ، وعلاقة الإخوة والأخوات، في إطار مخطوطة القرابة التقليديّة، تعدّ المودّة العميقة والحبّ، من جهة، وممارسة الإخوة السُلطة، والاهتمام بالأخوات، من جهة أخرى، وجهين لعملة واحدة، يجري فيها الحفاظ على علاقة سلطة غير متكافئة في علاقات الإخوة والأخوات، وإعادة إنتاج عدم المساواة بين الجنسين.

ولكن، بتحوّل المرأة من المخطوطة القرابية القائمة على الارتباط الأبويّ، نحو مفهوم إنهورن للارتباط الزوجيّ، اختلف محتوى الارتباط، وعلاقات القوّة المؤسّسة عليه، من علاقة أبويّة قائمة على السُلطة، والهيمنة القائمة على الحبّ، إلى علاقة ذات أبعاد عاطفيّة وماديّة، تقوم على استثمار الزوجات والأزواج بعمق في عائلاتهم، وإظهار الحبّ للشركاء والأطفال، ورؤية الأزواج زوجاتهم شريكات، لا ملحقات، يحقّ لهم توجيه حياتهنّ، والإشراف عليها وتنظيمها.

وقد تزامن ذلك كلّهُ، مع التغيّر في دور الزوجات، الذي أثار على علاقات القوّة داخل الأسرة؛ فقد أعلنت (الثائرات على التقاليد)، نوات الارتباط الزوجيّ القويّ، ابتعادهنّ عن المفاهيم التقليديّة لأدوار الزوجة في الزواج، وتعدّدت معاني الارتباط الزوجيّ في نظرهنّ، وأعلنّ مسؤوليتهنّ عن الإنفاق على المعيشة، والعلاج، والتّعليم لأسرهنّ، وأبدین حرصهنّ على الدفاع عن وكالة بناتهنّ، وتضامنهنّ الأساسيّ مع الوحدة الزوجية.

وهكذا، لم تعدّ غالبية النساء تقبل سلطة الزوج، بوصفها مُطلّقة، وبخاصّة فيما يتّصل بمطالبتهنّ بالميراث، كما أصبحن يعبرن عن أفكارهنّ ومواقفهنّ تجاه القضايا الأسرية العديدة، كيف لا، وقد غير أسلوب الحياة الحديث، والتّوقّعات الثقافيّة، مواقف بعض الأزواج، الذين لم يعودوا يطالبون بالسُلطة والمسؤوليّة الحصريّة، بل أخذوا يقبلون وكالة زوجاتهم!؟

وإضافة إلى ما تقدّم، فقد شكّل الارتباط الزوجيّ جزءاً من هويّات أنثويّة ناشئة؛ بارتباطه بأمال الزوجات والأمّهات ورغباتهنّ المستقبلية، وقابليّة هويّة المرأة الدانيّة للتفاوض والتّعديل وفق الالتزامات الاجتماعيّة، التي تواجهها في حياتها، والأدوار التي تقوم بها، ودور الوعي المتزايد بالعلاقات الشخصيّة، واتّخاذها وجهات نظر متغيرة، حول ما يجب أن تكون عليه بوصفها أمّاً وزوجة.

وعلى الرّغم من وجود نموذج قويّ للهويّات الأنثويّة لدى الزوجات، مرتبط بدور الرّعاية، إلّا أنّ تعاملهنّ مع الزواج وفق مفهوم إنهورن للارتباط الزوجيّ، قد أدّى إلى كفاهنّ؛ للارتقاء إلى فكرة ما يجب أن تكون عليه الزوجة والأمّ، وإيجاد

مساحة عمل إضافية لأنفسهنّ، تتمثل في الانخراط في بعض الممارسات، التي ربّما ينظر إليها جيل أمهاتهنّ على أنّها غير مؤنّثة، فضلاً عن تأسيسهنّ تقاليد وممارسات وأنشطة جديدة في أسرهنّ الخاصّة؛ فأصبحن زوجات وأمّهات بمفهومهنّ الخاصّ، الذي يؤكّد استقلالهنّ وذواتهنّ الجديدة، بوصفهنّ فاعلات مستقلّات في الاستثمار في البنات، إلى جانب تحمّلهنّ المسؤوليّة الماديّة، ومرافقتها المسؤوليّة العاطفيّة عن رفاهيّة الأطفال، ولكن، مع قبول الأزواج بذلك، دون الشّعور بالتهديد أو التحدّي، على الرّغم من النظرة الذكوريّة لهذه الهويّات والأدوار في الماضي؛ ما يعني التحوّل نحو الشراكة، وزيادة الأعباء والمسؤوليّات، التي تتحمّلها النّساء.

بالمجمل، شكّل الرّبط بين التّغير في المخطوطات القرابيّة والأدوار والعلاقات والنّماذج الناشئة، والمطالبه بالميراث أهميّة كبيرة، حيث كشفت مطالبة المرأة بحقوقها الإريثية عن التغيّرات في الأولويات العائليّة والأولويات الاجتماعيّة بين الجنسين؛ وقد أظهرت النتائج بشكلٍ واضحٍ أنّ العلاقات العائليّة لها آثار مهمة على المطالبة بالميراث، إلا أنّ جودة العلاقات تُحدث فرقاً، وبالتالي يجب أن تكون حذرين من القطع بأنّ الإخلال بالمخطوطة التقليديّة، أو جودة العلاقات بين الأزواج والزوجات هي أسباب مباشرة للمطالبه بالميراث؛ حيث تبيّن ترشيد بعض النساء في المطالبة حرصاً على الحفاظ على العلاقات مع الأخوة، وكذلك الأمر بالنسبة للارتباط الزوجيّ.

Bibliography

- Abu Nahleh, L. & Johnson, P. (2002). Choices, Preferences and Aspirations for Male and Female Children. In R. Giacaman & P. Johnson (Eds.), *Inside Palestinian Households: Initial Analysis of a Community-based Household Survey*. Birzeit, Palestine: Institute of Women's Studies in cooperation with the Institute for Community and Public Health. Doi: <https://urlshortner.org/VdNkg>
- Abu Nahleh, L. (2006). Women's Participation in Economic Activity. *Institute of Women's Studies*.
- Abudi, D. (2011). Mothers and daughters in Arab women's literature: the family frontier. Leiden: Brill.
- Abu-Lughod, L. (2016). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Oakland, California: University of California Press. Retrieved from www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctv1wxrvj
- Abu-Saad, I., & Champagne, D. (2006). Introduction. *American Behavioral Scientist*, 49(8), 1035-1051. Doi:10.1177/0002764205284717
- Adely, F. (2016). A Different Kind of Love: Compatibility (Insijam) and Marriage in Jordan. *ARAB STUDIES JOURNAL*, XXIV (2), 102-128.
- Agarwal, B. (1997). "Bargaining" and Gender Relations: Within and Beyond the Household. *Institute of Economic Growth, University of Delhi Feminist Economics* 3(1), 1-51
- Agarwal, B. (2003). Gender and Land Rights Revisited Exploring New Prospects via the State, Family and Market. *Journal of Agrarian Change*, Vol. 3 Nos. 1 and 2, January and April. 184-224.
- Al-Haj, M. (1989). Social Research on Family Lifestyles among Arabs in Israel. *Journal of Comparative Family Studies*, 20(2), 175-195. doi:10.3138/jcfs.20.2.175
- Allison, P. (1992). How Culture Induces Altruistic Behavior. Annual Meetings of the American Sociological Association, Pittsburgh, PA. <https://www.sas.upenn.edu/~allison/AltruCult.html>

- Allouche, S. (2019). Love, Lebanese Style. *Journal of Middle East Women's Studies*, 15(2), 157-178. Doi: 10.1215/15525864-7490953
- Alqasis, A., & al Azza, N. (2013). *Israeli land grab and forced population transfer of Palestinians: a handbook for vulnerable individuals and communities*. Bethlehem: BADIL. Doi: <https://urlshortner.org/aL67I>
- Al-Thakeb, F. T. (1985). The Arab Family and Modernity: Evidence from Kuwait. *Current Anthropology*, Vol. 26, No. 5 (Dec), pp. 575-580. The University of Chicago Press on behalf of Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. <http://www.jstor.org/stable/2743079> Accessed: 24-03-2016 10:27 UTC
- Asmare, B. A. (2016). Rural women's access to and control over land in East Gojjam during the Derg and EPRDF. *Environmental Systems Research*, 5(1). Doi: 10.1186/s40068-016-0062-5
- Assaf, S., & Khawaja, M. (2009). Cosanguinity trends and correlates in the Palestinian territories. *Journal of Biosocial Science*, 41(1), 107-124. doi:10.1017/s0021932008002940
- Ata, I. W. (1986). *The West Bank Palestinian family*. London: KPI.
- Barakat, Halim. The Arab Family and the Challenge of social transformation. In *Women and Islam: Social conditions, obstacles and prospects*, Volume 2. By Haideh Moghissi. Taylor & Francis
- Bindra, S. (2005). The Effect of The Israeli Occupation on The Palestinian People. doi:<https://web.stanford.edu/class/e297a/THE%20HOLY%20LANDS.htm>
- Bird, K. (2011). *Reflections on using life history approaches*. [PPT]. London: Chronic poverty research Centre. <https://urlshortner.org/ZzZmL>
- Bloom, S. (2019, October 17). The Importance of Parents as Role Models. Retrieved January 9, 2020, from <https://urlshortner.org/nSLy6> Bose, P., Larson, A. M., Lastarria-Cornhiel, S., Radel, C., Schmink, M., Schmook, B., & Vázquez-García, V. (2017). Women's rights to land and communal forest tenure: A way forward for research and policy agenda in Latin America. *Women's Studies International Forum*, 65, 53-59. doi:10.1016/j.wsif.2017.10.005
- Botmeh, S. (2011). *Israeli-Imposed Movement Restrictions Wreak Havoc on Palestinian Labor Market. A DANGEROUS DECADE*. The 2nd Gender Profile of the Occupied West Bank & Gaza (2000–2010). Institute for Women's Studies. Birzeit University. Ramallah
- Boyce, C., & Neale, P. (2006). *Conducting in-depth interviews: a guide for designing and conducting in-depth interviews for evaluation input*. Watertown, MA: Pathfinder International.
- Brickell, K. and Chant, S. (2010). *The unbearable heaviness of being: reflections on female altruism in Cambodia, Philippines, The Gambia and Costa Rica*. *Sage Journal*. Volume:

10 Issue: 2, page(s): 145-159. Article first published online: April 12, 2010; Issue published: April 1, 2010. <https://doi.org/10.1177/146499340901000204>

- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Burke, K. C. (2012). Women's agency IN Gender-Traditional religions: A review of four approaches. *Sociology Compass*, 6(2), 122-133. doi:10.1111/j.1751-9020.2011.00439.x
- Burke, P. J. (2006). Identity Change. *Social Psychology Quarterly*, 69(1), 81–96.
- Burke, P. J. (2007). Identity Control Theory. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Doi: 10.1002/9781405165518.wbeosi002
- Burton, L. M., & Stack, C. B. (1993). *Conscripting kin: Reflections on family, generation, and culture*. In A. Lawson & D. L. Rhode (Eds.), *the politics of pregnancy: Adolescent sexuality and public policy* (p. 174–185). Yale University Press.
- Campbell, C., & Mannell, J. (2015). Conceptualising the agency of highly marginalised women: Intimate partner violence in extreme settings. *Global Public Health*, 11(1-2), 1-16. doi:10.1080/17441692.2015.1109694
- Cast, Alicia D. "Identities and Behavior." In *Advances in Identity Theory and Research*, 41–53. New York: Kluwer Academic, 2003.
- Chaban, S., Daraghmeh, R., Steller, G., Ebnother, A. H., & Abu-Khalaf, I. (2010). *Palestinian women and security: why Palestinian women and girls do not feel secure*. Geneva: Geneva Centre for the Democratic Control of Armed Forces (DCAF).
- Charles, N., Davies, C. A., & Harris, C. (2008). *Families in Transition Social change, family formation and kin relationships*. Great Britain.
- Chun Tie, Y., Birks, M., & Francis, K. (2019). Grounded theory research: A design framework for novice researchers. *SAGE Open Medicine*, 7, 205031211882292. Doi: 10.1177/2050312118822927
- Dana, K., & Walker, H. (2015). Invisible disasters: The effects of Israeli occupation on Palestinian gender roles. *Contemporary Arab Affairs*, 8(4), 488-504. doi:10.1080/17550912.2015.1090100
- Davies, B. (2000). *The Concept of Agency A Body of Writing 1990-1999*, AltaMira Press. p 55-68
- Deere C. and Magdalena Leon. (2001). Institutional Reform of Agriculture under Neoliberalism: The Impact of the Women's and Indigenous Movements. *Latin American Research Review*, Vol. 36, No. 2 (2001), pp. 31-63. <http://www.jstor.org/stable/2692087>. Accessed: 02-03-2017 11:25 UTC
- Dhakal, S. (2016). *BARRIERS TO WOMEN'S LAND AND PROPERTY ACCESS AND OWNERSHIP IN NEPAL* (Rep.). Kathmandu: International Organization for Migration. Doi: <https://urlshortner.org/3FY4O>

- Di Bartolomeo, A., Thibaut Jaulin and Delphine Perrin. (2011). CARIM – Migration Profile Palestine the Demographic-Economic Framework of Migration the Legal Framework of Migration the Socio-Political Framework of Migration. European University Institute. <https://urlshortner.org/bo48H>
- Donner, H. (2006). Committed Mothers and Well-adjusted Children: Privatisation, Early-Years Education and Motherhood in Calcutta. *Modern Asian Studies*, 40(2), 371-395. Doi: 10.1017/S0026749X0600196X
- Doss, C. R., Tsikata, D., Tsikata, D., & Summerfield, G. (2014). Land, Gender, and Food Security. *Feminist Economics*, 20(1). doi:10.1080/13545701.2014.895021
- Douglas, S. J., & Michaels, M. W. (2004). *The mommy myth: The idealization of motherhood and how it has undermined all women*. Free Press.
- Doumani, B. (1998). Endowing Family: Waqf, Property Devolution, and Gender in Greater Syria, 1800 to 1860. *Comparative Studies in Society and History*, 40(01). Doi: 10.1017/s001041759898001x
- Doumani, B. (2017). *Family Life in the Ottoman Mediterranean: A Social History*. Cambridge: Cambridge University Press. Doi: 10.1017/9780511989605
- Doumani, B. (Ed.). (2003). *Family history in the Middle East: Household, property, and gender*. Albany: State University of New York Press.
- Ennab, W. R. (1994). *Population and demographic developments in the West Bank and Gaza Strip until 1990*. Geneva: United Nations.
- Escribano, M., & El-Joubeh, N. (1981). Migration and Change in a West Bank Village: The Case of Deir Dibwan. *Journal of Palestine Studies*, 11(1), 150-160. doi:10.1525/jps.1981.11.1.00p0353r
- Faier, E. (1997). Looking in/acting out: Gender, modernity, and the (re)production of the Palestinian family. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 20(2), 1-15.
- Fitriani, Siti Rohmanatin. (2018). "Cultural Mothering." *Israel Journal of Social Policy* 103 (March).
- Fortier C., Kreilll, A., & Maffi I. (2016). The Trouble of Love in the Arab World: Romance, Marriage, and the Shaping of Intimate Lives. *ARAB STUDIES JOURNAL*, XXIV (2), 96-102.
- Foucault, D. C., & Schneider, B. H. (2009). Parenting values and parenting stress among impoverished village and middle-class small city mothers in the Dominican Republic. *International Journal of Behavioral Development*, 33(5), 440-450. Doi: 10.1177/0165025409340094

- Frank, A. W. (2002) 'Why Study People's Stories? The Dialogical Ethics of Narrative Analysis', *International Journal of Qualitative Methods* 1(1): 1–20.
- Fraser, N. (2017). Feminism, capitalism and the cunning of history. *Citizenship Rights*, 393-413. doi:10.4324/9781315260211-17
- From the 1948 Nakba to the 1967 Naksa - BADIL. (2004, June). Retrieved March 8, 2020, from <https://urlshortner.org/NzGB3>
- Fuller-Iglesias, H. R., Webster, N. J., & Antonucci, T. C. (2015). The complex nature of family support across the life span: Implications for psychological well-being. *Developmental Psychology*, 51(3), 277–288. Doi: 10.1037/a0038665
- Giacaman, R. (2002). Households: Housing Arrangements and Conditions, Amenities and Property, Patterns of Assistance and Giving. In R. Giacaman & P. Johnson (Eds.), *Inside Palestinian Households: Initial Analysis of a Community-based Household Survey*. Birzeit, Palestine: Institute of Women's Studies in cooperation with the Institute for Community and Public Health. Doi: <https://urlshortner.org/TLeGO>
- Giacaman, R. (2011). *NO PALESTINIAN IS SAFE Population Dynamics and the Well-Being of Men, Women and Children through Objective Measures and Subjective Indicators. A DANGEROUS DECADE*. The 2nd Gender Profile of the Occupied West Bank & Gaza (2000–2010). Institute for Women's Studies. Birzeit University. Ramallah
- Giacaman, R., & Johnson, P. (2002). Population: Demographic Characteristics and Labor- Force Participation. In R. Giacaman & P. Johnson (Eds.), *Inside Palestinian Households: Initial Analysis of a Community-based Household Survey*. Birzeit, Palestine: Institute of Women's Studies in cooperation with the Institute for Community and Public Health. Doi: <https://urlshortner.org/VdNkg>
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity*. Cambridge: Polity Press.
- Goffman, E. (1971) *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Haj, S. (1992). Palestinian Women and Patriarchal Relations. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 17(4), 761-778. Doi: 10.1086/494763
- Hammami, R. (2004). On the Importance of Thugs: The Moral Economy of a Checkpoint. *Middle East Report*, (231), 26. Doi: 10.2307/1559433
- Hammami, R. (2011). *Introduction: A Decade of Catastrophe. A DANGEROUS DECADE the 2nd Gender Profile of the Occupied West Bank & Gaza (2000–2010)*. Institute for Women's Studies. Birzeit University. Ramallah
- Harker, C. (2012). Precariousness, precarity, and FAMILY: Notes from Palestine. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 44(4), 849-865. doi:10.1068/a4478

- Harker, C., Sayyad, D., & Shebeith, R. (2019). The Gender of Debt and Space: Notes from Ramallah-al Bireh, Palestine. *Geoforum*, 98, 277-285. doi:10.1016/j.geoforum.2018.04.018
- Hays, S. (1998). *The cultural contradictions of motherhood*. New Haven: Yale University Press.
- Heiberg, M. (1994). Palestinian society in Gaza, West Bank and Arab Jerusalem: a survey of living conditions. Oslo: FAFO.
- Henderson, A. C., Harmon, S. M., & Houser, J. (2010). A New State of Surveillance? Applying Michel Foucault to Modern Motherhood. *Surveillance & Society*, 7(3/4), 231–247. Doi: 10.24908/ss.v7i3/4.4153
- Hernández-Albújar, Y. (2012). *NARRATIVES OF IDENTITY AND MOTHERHOOD AMONG LATIN AMERICAN MIGRANT WOMEN* (Unpublished PHD thesis). University of Pittsburgh. Doi: <https://urlshortner.org/hKhRO>
- Hilal, J. (2006). Class Formation, Conservatism and Palestinian Emigration (1421847472 1034510286 L. Tarākī, Ed.). In *Living Palestine: Family survival, resistance, and mobility under occupation*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Hoodfar, H. (1997). *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo*. Berkeley: University of California Press.
<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft0f59n74g/>
- Hopkins, N. S. (2003). *The new Arab family*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Hudson, M.V. et al. (2016). *Women and National Security; Kin Groups, Environments, and Security*. <https://urlshortner.org/IP9yw>
- Iborra, A. (2007). A content analysis of narratives from a categorical and holistic point of view to study changes after a rite of passage. A. Born and M. Watzlawik (Eds) *Capturing Identity: Quantitative and Qualitative Methods*. University Press of America, Pp. 39-52.
- Inhorn, M. C. (1996). *Infertility and patriarchy: The cultural politics of gender and family life in Egypt*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Inhorn, M. C. (2008). Loving your Infertile Muslim Spouse: *Love and Globalization*, 139-160. doi:10.2307/j.ctv17vf5w8.11
- Inhorn, M. C., & Naguib, N. (2018). *Reconceiving Muslim men: love and marriage, family and care in precarious times*. New York: Berghahn Books.
- Inhorn, M. C., & Wentzell, E. A. (2011). Embodying emergent masculinities: Men engaging with reproductive and sexual health technologies in the Middle East and Mexico. *American Ethnologist*, 38(4), 801-815. doi:10.1111/j.1548-1425.2011.01338.x
- Jaba', Jerusalem. (2020, December 09). Retrieved May 11, 2021, from <https://urlshortner.org/TuCe2>

- Jackson, C. (2003). Gender Analysis of Land: Beyond Land Rights for Women? *Journal of Agrarian Change*, 3(4), 453-480. doi:10.1111/1471-0366.00062
- Jackson, C. (2012). *Introduction: Marriage, Gender Relations and Social Change*. *Journal of Development Studies*, Vol. 48, No. 1, 1–9, January 2012
- Jackson, E. (2010). *Feminism and Contemporary Indian Womens Writing*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jackson, S.(2010). Self, Time and Narrative: Re-thinking the Contribution of G. H. Mead, *Life Writing*, 7:2, 123-136, DOI: 10.1080/14484520903445255
- Jacobs, S. (1996). Structures and Processes: Land, Families and Gender Relations. In C. Sweetman (Ed.), *Women and the Family*. Oxfam Focus on Gender.
- Jad, I. (2009). The Politics of Group Weddings in Palestine. *Journal of Middle East Women's Studies*, 5(3), 36-53. doi:10.2979/mew.2009.5.3.36
- Jad, I. (2010). Islamist Women of Hamas: Between Feminism and Nationalism. *Revue Des Mondes Musulmans Et De La Méditerranée*, (128). doi:10.4000/remmm.6971
- Jad, I. (2018). Palestinian Women's Activism. doi:10.2307/j.ctv14h56f
- Japan International Cooperation Agency (JICA) Kokusai Kogyo Co., Ltd. (2016). *Gender Profile: Palestinian Territories Final Report*.
- Jean-Klein, I. (2017). Mothercraft, statecraft, and subjectivity in the Palestinian intifada. *Ethnography and Law*, 415-442. Doi: 10.4324/9781351158848-16
- Jin, Park So. (2007). Educational Manager Mothers: South Korea's Neoliberal Transformation. *KOREA JOURNAL*. AUTUMN 2007. Pp.187-213
- Johnson, P. & Islah Jad (2018). All in the Family. This week in Palestine. November. <http://thisweekinpalestine.com/all-in-the-family/>
- Johnson, P. (2010). Unmarried in Palestine: Embodiment and (dis)Empowerment in the Lives of Single Palestinian Women. *IDS Bulletin*, 41(2), 106-115. doi:10.1111/j.1759-5436.2010.00129.x
- Johnson, P., & Hammami, R. (2013). *Change & Conservation Family Law Reform in Court Practice and Public Perceptions in the Occupied Palestinian Territory (Rep.)*. Ramallah, Palestine: Institute of Women's Studies, Birzeit University.
- Johnson, P., & Joseph, S. (2009). Introduction. *Journal of Middle East Women's Studies*, 5(3), 1-10. doi:10.2979/mew.2009.5.3.1

- Johnson, P., & Kuttub, E. (2001). Where Have All the Women (and Men) Gone? Reflections on Gender and the Second Palestinian Intifada. *Feminist Review*, 69(1), 21-43. Doi: 10.1080/014177800110070102
- Johnson, P., Nahleh, L. A., & Moors, A. (2009). Weddings and War. *Journal of Middle East Women's Studies*, 5(3), 11-35. doi:10.2979/mew.2009.5.3.11
- Johnston, D. D., & Swanson, D. H. (2006). Constructing the “Good Mother”: The Experience of Mothering Ideologies by Work Status. *Sex Roles*, 54(7-8), 509–519. Doi: 10.1007/s11199-006-9021-3
- Jones, M., & Alony, I. (2011). Guiding the use of grounded theory in doctoral studies – an example from the Australian film industry. *International Journal of Doctoral Studies*, 6, 095-114. Doi: 10.28945/1429
- Jordan Department of Statistics. (1967). Study of Internal Migration and Full Enumeration for Amman, Jerusalem, Zarka, Irbid, and Aqaba Cities, Amman.
- Jørgensen, U. (2001). Greening of technology AND ECOTECHNOLOGY. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 6393-6396. doi:10.1016/b0-08-043076-7/04181-4
- Joseph, S. (1993). Connectivity and Patriarchy among Urban Working-Class Arab Families in Lebanon. *Ethos*, 21(4), 452-484. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/640580>
- Joseph, S. (1993). Gender and Relationality among Arab Families in Lebanon. *Feminist Studies*, 19(3), 465-486. Doi: 10.2307/3178097
- Joseph, S. (1994). Brother/Sister Relationships: connectivity, love, and power in the reproduction of patriarchy in Lebanon. *American Ethnologist*, 21(1), 50–73. Doi: 10.1525/ae.1994.21.1.02a00030
- Joseph, S. (1994). Gender and Family in Arab World. In *Women in the Middle East: Images and Reality*. MERIP. Washington. <https://urlshortner.org/dDvWV>
- Joseph, S. (1996). Patriarchy and development in the Arab world. *Gender & Development*, 4(2), 14–19. Doi: 10.1080/741922010
- Joseph, S. (2000). Civic Myths, Citizenship and Gender in Lebanon. In *Gender and citizenship in the Middle East* (pp. 107–136). Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Joseph, S. (2011). Political Familism in Lebanon. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 636, 150-163. Retrieved March 19, 2020, from www.jstor.org/stable/41328556
- Joseph, S. (2018). *Arab family studies: Critical reviews*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

- Kanaaneh, R. A. (2002). *Birthing the nation: Strategies of Palestinian women in Israel*. Berkeley: University of California Press.
- Kanaaneh, R. A., & 'Ašrāwī, H. A. (2010). *Birthing the nation strategies of Palestinian women in Israel*. Berkeley, CA: Univ. of California Press.
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2(3), 274-290. Retrieved from www.jstor.org/stable/190357
- Kelly, S., & Breslin, J. (2010). *Womens rights in the Middle East and North Africa progress amid resistance*. New York: Freedom House
- Kocobicak, E. (2018). What excludes women from landownership in Turkey? Implications for feminist strategies. *Women's Studies International Forum*, 69, 115-125. doi:10.1016/j.wsif.2018.06.005
- Kreill, A. The Price of Love: Valentine's Day in Egypt and It's Enemies. *ARAB STUDIES JOURNAL*, XXIV(2), 128-148.
- Kreill, A. The Price of Love: Valentine's Day in Egypt and its Enemies. *ARAB STUDIES JOURNAL*, XXIV (2), 128-148.
- Kuttab, E. (2011). *Education under Occupation: A Gender Perspective*. A Gender Perspective. A DANGEROUS DECADE. The 2nd Gender Profile of the Occupied West Bank & Gaza (2000–2010). Institute for Women's Studies. Birzeit University. Ramallah
- Lackey, C. (1992). Giddens's "Modernity and Self-Identity". *Berkeley Journal of Sociology*, 37, 181-185. Retrieved from www.jstor.org/stable/41035460
- Lastarria-Cornhiel, S., & García-Frías, Z. (2005). *GENDER AND NATURAL RESOURCES MANAGEMENT Gender and land compendium of country studies* (Rep.). Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations. Doi: <https://urlshortner.org/gAqMk>
- Lavee, E. (2015). "The neoliberal mom: how a discursive coalition shapes low-income mothers' labor market participation". *Community, Work & Family*, 19:4: 501-518. DOI: [10.1080/13668803.2015.1078288](https://doi.org/10.1080/13668803.2015.1078288)
- Lee, J. W. (2005). *Gender roles*. Hauppauge, NY: Nova Science.
- Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R., & Zilber, T. (1998). *Narrative research: Reading, analysis, and interpretation*. Thousand Oaks: Sage.
- Livesey, C., & Lawson, T. (2008). *As sociology for Aqa*. London: Hodder Arnold. Doi: http://www.sociology.org.uk/notes/AS4AQA_textbook_v2_2e.pdf
- Macfarlan, S. J., & Quinlan, R. J. (2008). Kinship, Family, and Gender Effects in the Ultimatum Game. *Human Nature*, 19(3), 294–309. Doi: 10.1007/s12110-008-9045-1

- Mack, A. N. (2018). Critical Approaches to Motherhood. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. Doi: 10.1093/acrefore/9780190228613.013.579
- Mannon, S. and Kemp, E. (2010). Pampered Sons, (Wo)manly Men, or Do-nothing Machos? Costa Rican Men Coming of Age under Neoliberalism. *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 29, No. 4, pp. 477–491
- May, V. (2008). On Being a `Good Mother. *Sociology*, 42(3), 470–486. Doi: 10.1177/0038038508088836
- McNeeley, S. (2012). Sensitive Issues in Surveys: Reducing Refusals While Increasing Reliability and Quality of Responses to Sensitive Survey Items. In L. Gideon (Ed.), *Handbook of Survey Methodology for the Social Sciences* (pp. 377-396). Springer. Doi: 10.1007/978-1-4614-3876-2_22
- Meler, T. (2018). “Contemporary Motherhood in Palestinian Society in Israel: Between Joseph’s Connectivity and Anthias’s Negotiation.” *Israel Journal of Social Policy* 103 (March).
- Miller, T. (2005). Frontmatter. In *Making Sense of Motherhood: A Narrative Approach* (pp. I-IV). Cambridge: Cambridge University Press.
- Moghadam, V. (2004). “Patriarchy in Transition: Women and the Changing Family in the Middle East”. *Journal of Comparative Family Studies* 35 (2). Dr. George Kurian: 137–62. <http://www.jstor.org/stable/41603930>.
- Moore, S. (2013). The Moral Landscape of Modern Motherhood: Ideology, Identity, and the Making of Mothers. George Mason University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy Sociology
- Moors A. (1996). Gender relations and inheritance: person, power and property in Palestine. In: *Gendering the Middle East: emerging perspectives*, edited by Deniz Kandiyoti. Syracuse, New York, Syracuse University Press. 69-84.
- Moors, A. (1994). Women and Dower Property in Twentieth-Century Palestine: The Case of Jabal Nablus. *Islamic Law and Society*, 1(3), 301-331. Doi: 10.1163/156851994x00093
- Moors, A. (1995). Women, property and Islam: Palestinian experiences 1920-1990. Cambridge University Press.
- Moors, A. (1996). Gender relations and inheritance: person, power and property in Palestine. In: *Gendering the Middle East: emerging perspectives*, edited by Deniz Kandiyoti. Syracuse, New York, Syracuse University Press. 69-84.
- Moors, A. (1996). Women, Property and Islam. Doi: 10.1017/cbo9780511558085
- Moors, A. (1999). *Women, property, and Islam Palestinian experiences, 1920-1990*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Moors, A. (2003). "Women's Gold: Shifting Styles of Embodying Family Relations": Property and Family in the Hills Facing Palestine. In *Family history in the Middle East: Household, property, and gender* (pp. 101-119). Albany: State University of New York Press.
- Moors, A. (2007). Gender Relations and Inheritance: person, power and property in Palestine. In D. Kandiyoti (Ed.), *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives* (pp. 69–85). London: Tauris & Co LTD.
- Muhanna. A. (2010). *Changing Family and Gender Dynamics during the Siege against Gaza: Spousal Relations and Domestic Violence*. REVIEW OF WOMEN'S STUDIES. V. 6. Birzeit University. Ramallah.
- Nahleh, L. A. (2006 b). Six families: Survival mobility in times of crisis. In Taraki (Ed.) *Living Palestine: Family survival, resistance, and mobility under occupation* (pp. 103-184). Syracuse: Syracuse University Press.
- Nahleh, L. A., & Giacaman, R. (2002). Preferences for numbers and sex of grandchildren and expectations in old age. In R. Giacaman & P. Johnson (Eds.), *Inside Palestinian Households: Initial Analysis of a Community- Based Household Survey* (pp. 125-131). Institute of Women's Studies, Birzeit University: Birzeit, Palestine.
- Nahleh, L.A. (2006 a). The Rise and fall of a Patriarch: A Palestinian Household in Cooperation and Conflict. <https://urlshortner.org/rDmpT> , accessed October 1, 2012.
- Nakhleh, K. (1977). Anthropological and sociological studies on the Arabs in Israel: A critique. *Journal of Palestine Studies*, 6(4), 41-70. Doi: 10.2307/2535777
- Neale, B. (2000). Theorising Family, Kinship and Social Change: Workshop Paper 6: Statistics and Theories for Understanding Social Change". Doi: <https://www.leeds.ac.uk/cava/papers/wsp6.pdf>
- Newcomb, R. (2007). From the 'Unseen' to the Visible: Transformations in Women's Kinship Practices among the Urban Middle Class in Fes, Morocco. *Anthropology of the Middle East*, 2(1). doi:10.3167/ame.2007.020104
- Nicolai, S. (2007). *Fragmented foundations: education and chronic crisis in the Occupied Palestinian Territory*. UNESCO. Paris. https://unispal.un.org/pdfs/UNESCORpt_30092010.pdf
- Nicolini, D. (2017) Practice Theory as a Package of Theory, Method and Vocabulary: Affordances and Limitations. In: Jonas M., Littig B., Wroblewski A. (eds)
- Nooteboom, G. (2015). Bonds of Protection; Structures of Exclusion Social Security in East Java. In: *Forgotten People: Poverty, Risk and Social Security in Indonesia*. Brill. Doi: <https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76wtp.7>

- Norbakk, M. (2014). *Love and Responsibility: An ethnography of Masculinities and Marriage in Urban Egypt*. University of Bergen
- O'Reilly, A. (2016). Teaching Motherhood Studies: From Normative Motherhood to Empowered Mothering. In *Matricentric Feminism: Theory, Activism, and Practice*. Demeter Press. Doi: <https://urlshortner.org/UE3rX>
- Oghia, M. J. (2014). Different Cultures, One Love: Exploring Romantic Love in the Arab World. *Intercultural Communication with Arabs*, 279-294. Doi: 10.1007/978-981-287-254-8_16
- Oksala, J. (2014). "Neoliberalism and the Feminine Subject". Public Seminar. <http://www.publicseminar.org/2014/12/neoliberalism-and-the-feminine-subject/#.V9iprfrK00>
- Orgad, S., & Benedictis, S. D. (2015). The 'stay-at-home' mother, postfeminism and neoliberalism: Content analysis of UK news coverage. *European Journal of Communication*, 30(4), 418-436. Doi: 10.1177/0267323115586724
- Ortiz Rodríguez, J., Pillai, V. K., & Ribeiro Ferreira, M. (2016). The impact of women's agency and autonomy on their decision-making capacity in Nuevo Leon, Mexico. *Acta Universitaria*, 26(5), 70-78. doi:10.15174/au.2016.976
- Palestinian Central Bureau of Statistics, 2010. Migration's Survey in the Palestinian Territory, 2010 Press Release. Ramallah - Palestine.
- Palriwala, R. (1994). *Changing kinship, family, and gender relations in South Asia: Processes, trends, and issues*. Leiden: Women and Autonomy Centre (VENA), Leiden University.
- Panda, A. K. (2005). *Elderly women in megapolis: status and adjustment*. New Delhi: Concept Publishing Company.
- Peteet, J. (autumn, 1997). Icons and Militants: Mothering in the Danger Zone. *Signs*, 23(1), 103-129. Doi: <http://www.jstor.com/stable/3175154>
- Peters, B. J. (1998). *The head start mother: low-income mothers' empowerment through participation*. New York: Garland Pub.
- Philips, A. (2003). Stridhanam: Rethinking Dowry, Inheritance and Women's Resistance among the Syrian Christians of Kerala. *Anthropologica*, 45(2), 245-263. Doi: 10.2307/25606144
- Piliavin, J. A., & Charng, H.-W. (1990). Altruism: A Review of Recent Theory and Research. *Annual Review of Sociology*, 16(1), 27-65. Doi: 10.1146/annurev.so.16.080190.000331
- Pyke, K. D. (1994). Women's employment as a gift or burden? *Gender & Society*, 8(1), 73-91. doi:10.1177/089124394008001005

- Reckwitz, A. (2002). Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5(2), 243–263. <https://doi.org/10.1177/13684310222225432>
- Robinson, G. E. (2008). Palestinian Tribes, Clans, and Notable Families. *Strategic Insights*. Doi: <https://urlshortner.org/UuguN>
- Rosenfeld, H. (1968). Change, Barriers to Change, and Contradictions in the Arab Village Family. *American Anthropologist*, 70(4), new series, 732-752. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/670555>
- Rosenfeld, M. (2002). Power Structure, Agency, and Family in a Palestinian Refugee Camp. *Int. J. Middle East Stud.*, 34, 519-551. Doi: 10.1017.S0020743802003057
- Rothenberg, C. E. (2017). A Review of the Anthropological Literature in English on the Palestinian "Ḥamūla" and the Status of Women. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2(0), 24. doi:10.5617/jais.4549
- Sa'Ar, A. (2001). Lonely in your firm grip: women in Israeli-Palestinian families. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(4), 723–739. Doi: 10.1111/1467-9655.00086
- Saleh, S. (1972). WOMEN IN ISLAM: THEIR STATUS IN RELIGIOUS AND TRADITIONAL CULTURE. *International Journal of Sociology of the Family*, 2(1), 35-42. Doi: <http://www.jstor.org/stable/23027836>.
- Sarkar S. (2007). Globalization and Women at Work: A Feminist Discourse. International Feminist Summit, Townsville AUSTRALIA. "Women of Ideas: Feminist Thinking for a New Era". Southbank Convention Centre
- Saunders, B., Sim, J., Kingstone, T., Baker, S., Waterfield, J., Bartlam, B.,... Jinks, C. (2017). Saturation in qualitative research: Exploring its conceptualization and operationalization. *Quality & Quantity*, 52(4), 1893-1907. Doi: 10.1007/s11135-017-0574-8
- Scharff, C. (2014), Gender and Neoliberalism: Exploring the Exclusions and Contours of Neoliberal Subjectivities. Theory and Culture society. <https://www.theoryculturesociety.org/christina-scharff-on-gender-and-neoliberalism/>
- Scholz, B. (2006). Inheritance Rights in the Middle East and North Africa (MENA) Region. Centre on Housing Rights and evictions (COHRE) Geneva, Switzerland,
- Shehadeh, R. (1982). The Land Law of Palestine: An Analysis of the Definition of State Lands. *Journal of Palestine Studies*, 11(2), 82-99. Doi: 10.2307/2536271
- Singerman, D., & Hoodfar, H. (1996). *Development, Change, and Gender in Cairo: A View from the Household (Indiana series in Arab and Islamic studies)*. Indiana University Press.
-

- Spellings, C. R., & Barber, B. K. (2014). *The role of family in wellbeing and quality of life among palestinian adults* (Unpublished doctoral dissertation). University of Tennessee, Knoxville.
- Stack, C. (2001). Frameworks for Studying Families in the 21st Century. In N. S. Hopkins (Ed.), *the New Arab Family (Cairo Papers in Social Science)* (Numbers 1/2, Vol. 24, pp. 5–20). Cairo: American University in Cairo Press.
- Stets J.E. (2006) Identity Theory and Emotions. In: Stets J.E., Turner J.H. (Eds) *Handbook of the Sociology of Emotions. Handbooks of Sociology and Social Research*. Springer, Boston, MA
- Tarākī, L. (1997). *Palestinian society: Contemporary realities and trends*. Birzeit, Palestine: Women's Studies Program, Birzeit University.
- Taraki, L. (1997). *Palestinian Society: Contemporary Realities and Trends* (Palestinian Society). Ramallah: Birzeit University
- Tarākī, L. (2006). *Living Palestine: Family survival, resistance, and mobility under occupation*. Syracuse (N.Y.): Syracuse University Press.
- Taraki, L. (2008). Enclave Micropolis: The paradoxical case of Ramallah/Al-Bireh. *Journal of Palestine Studies*, 37(4), 6-20. doi:10.1525/jps.2008.37.4.6
- Taraki, L. (2008). Urban Modernity on the Periphery: A New Middle Class Reinvents the Palestinian City. *Social Text*, 26(2), 95th ser. doi: 10.1215/01642472-2007-029
- Taraki, L. (2004). *Palestine through the Lens of the Family: An Introduction*. Review of Women Studies. V. 2. Birzeit University. Ramallah
- The 1967 Census. (n.d.). Retrieved March 8, 2020, from <http://www.levyinstitute.org/palestinian-census/>
- The Applied Research Institute –Arij. (2012). Al Bireh City Profile. Jerusalem <https://urlshortner.org/i4toX>
- The Royal Academy of Science International Trust. (2008) .Women and Education in Palestine: Is Education Improving the Status of Women? <https://urlshortner.org/OSM12>
- Toktas, S. (2013). How Do Women Receive Inheritance? The Processes of Turkish Women's Inclusion and Exclusion from Property. *Asian Women*, 25-50. doi:10.14431/aw.2013.12.29.4.25
- Tremayne, S. (2017). Introduction. *Anthropology of the Middle East*, 12(2), 1-7. doi:10.3167/ame.2017.120201
- Velloso, A. N. (1996). Women, society and education in Palestine. *International Review of Education*, 42(5), 524–530. Doi: 10.1007/bf00598518.

- Vollstedt, M., & Rezat, S. (2019). An introduction to grounded theory with a special focus on axial coding and the coding paradigm. *ICME-13 Monographs*, 81-100. Doi: 10.1007/978-3-030-15636-7_4
- Woodiwiss, J., Smith, K., & Lockwood, K. (Eds.). (2017). *Feminist Narrative Research Opportunities And Challenges*. Springer Nature.
- Yount, K. M., & Rashad, H. (Eds.). (2011). *Family in the Middle East: Ideational change in Egypt, Iran and Tunisia*. London: Routledge.

المراجع باللغة العربية

- أبو نحلة، لميس. (2004). الأسرة-العائلة الفلسطينية في زمن الاحتلال وظروف الحرب. *دورية دراسات المرأة*. المجلد 2. جامعة بيرزيت. رام الله
- احجيج، حسن. (2016). (مترجم). ما هو الحقل؟ بيير بورديو. <https://urlshortner.org/9lbYn>.
- اسبوزينو، ميشال. (2005). انتفاضة الأقصى-العمليات العسكرية والخسائر والهجمات الاستشهادية والاعتقالات خلال الاعوام الاربعه الاولى (مقتطفات) ملف مرجعي. *مجلة الدراسات الفلسطينية*. المجلد 6، العدد 63، ص 191. <https://urlshortner.org/f7rlo>
- أشقر، احمد. (2010). منهجية واساليب تدمير الأسرة العربية. الأسرة الفلسطينية: دورها ومستقبلها. تحرير شريف كناعنة. ص 87-115. *بحوث المؤتمر السنوي الرابع الذي عقده مركز دراسات التراث والمجتمع الفلسطيني في جمعية إنعاش الأسرة*. 20-22/3/2009.
- الاعرج، تحرير. (2005). مواقف النساء والرجال من حصول النساء على ميراثهن في الريف الفلسطيني دراسة حالة: قرية عابود. جامعة بيرزيت.
- بتسليم. (2017). سياسة التخطيط في الضفة الغربية. https://www.btselem.org/arabic/planning_and_building
- براغثي، ساجدة. (2018). توثيق التطور الحاصل على مدينة البيرة منذ عام 1880-2017م باستخدام برنامج انظمة المعلومات الجغرافية (GIS).
- بركات، حليم. (1998). *المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي*. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية. ط6
- بركات، حليم. (2000). *المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الاحوال والعلاقات*. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بركات، حليم. *المجتمع العربي المعاصر-بحث استطلاعي اجتماعي*. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان. ط1
- بروكمبير، ج ودونال كريبو. (مترجم). (2015). *السرود والهوية: دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة*. القاهرة، مصر: المركز القومي للترجمة. ط1

- بلدية البيرة. (2021). تم الدخول إلى الموقع بتاريخ 2021/5/11، من <https://al-bireh.ps/>
- البلوشي، راشد ومحمد البشير إبراهيم. (2015). إرث المرأة والرجل في الاسلام. الدورة التاسعة للهيئة الدائمة المستقلة لحقوق الانسان لمنظمة التعاون الاسلامي. <https://oic-iphrc.org/ar/data/docs/studies/321815.pdf>
- بوترعة، بلال. (2018). التحليل الموضوعي للمقابلات البحثية في العلوم الاجتماعية. مجلة البحوث والدراسات الانسانية. العدد 16-2018. ص 217-238. <https://urlshortner.org/mBi0L>
- البيرة (رام الله). (2021). تم الدخول بتاريخ 2021/5/18، من <https://urlshortner.org/7sf2y>
- تراكي، ليزا. (1997). المرأة الفلسطينية: الوضع الراهن. المجتمع الفلسطيني: واقع وتوجهات معاصرة. جامعة بيرزيت، رام الله: برنامج دراسات المرأة
- جاد، اصلاح. (2007). الحركة النسوية والموازنة بين مبدأي المساواة والاختلاف. دورية دراسات المرأة. المجلد رقم 4، 2007، معهد دراسات المرأة. جامعة بيرزيت. رام الله
- الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. (1999). مسح الملكية والوصول إلى المصادر. رام الله -فلسطين
- الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. (2009). النتائج النهائية للتعداد-تقرير السكان-محافظة القدس. رام الله-فلسطين.
- الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. (2009). مشروع النشر والتحليل لبيانات التعداد، الهجرة الداخلية والعائدة في الأراضي الفلسطينية. رام الله-فلسطين
- الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. (2011). كتاب محافظة رام الله والبيرة الإحصائي السنوي. رام الله. فلسطين.
- الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. (2012). التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت 2007: النتائج النهائية للتعداد في الأراضي الفلسطينية - ملخص (السكان والمساكن). رام الله -فلسطين .
- الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. (2018). النتائج الاولية للتعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت 2017. رام الله -فلسطين.
- الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. (2019). التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت 2017: ملخص النتائج النهائية للتعداد- رام الله والبيرة. رام الله. فلسطين
- الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. نيسان (2019). التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت 2017 ملخص النتائج النهائية للتعداد-محافظة القدس. رام الله-فلسطين.

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، (2010). *فجوات النوع الاجتماعي في الضفة الغربية من واقع بيانات التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت، 2007*. رام الله-فلسطين.

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، (2011). *كتاب محافظة رام الله والبيرة الإحصائي السنوي (3)*. رام الله-فلسطين

الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، (2018). *المستعمرات الاسرائيلية في فلسطين-التقرير الاحصائي السنوي 2017*. رام الله-فلسطين.

جيران، عبد الرحيم. (2018). *الهوية والتنظيم الذاتي والتأويل. القدس العربي*. <https://www.alquds.co.uk/>

الحسيني، جلال ومريم عباسية. (2013). *الأردن والفلسطينيون*.

<https://books.openedition.org/ifpo/7763?lang=en>

حطب، زهير. (1983). *تطور بنى العائلة العربية: العائلة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة*. معهد الانماء العربي. ط3

حمودة، سميح. (2019). *البيرة في فترة الاحتلال والانتداب البريطاني 1917م-1948م دراسات تاريخية*. مركز الأبحاث. منظمة التحرير الفلسطينية. <https://www.prc.ps/>

حنفي، ساري. (2010). *عودة اللاجئين الفلسطينيين: نحو فهم سوسولوجي لدور الأسرة والرأسمال الاجتماعي. الأسرة الفلسطينية: دورها ومستقبلها. في كناعنة، شريف (محرر ص 25-65)*. *بحوث المؤتمر السنوي الرابع الذي عقده مركز دراسات التراث والمجتمع الفلسطيني في جمعية إنعاش الأسرة. 2009/3/22-20*.

حنيطي، أحمد. (2020). *التجمعات البدوية في الضفة الغربية: نمط حياة يقاوم التمدد الاستيطاني الصهيوني*. حوار مع وكالة القدس للأنباء. <http://alqudsnews.net/post/149919>

حنيطي، هديل. (2010). *التغيرات التي طرأت على البنى الاجتماعية والاقتصادية لقبيلة الجهالين جراء الاحتلال وسياساته (منذ النكبة وحتى يومنا الحاضر)*. *الأسرة الفلسطينية: دورها ومستقبلها. في كناعنة، شريف (محرر ص 161-198)*. *بحوث المؤتمر السنوي الرابع الذي عقده مركز دراسات التراث والمجتمع الفلسطيني في جمعية إنعاش الأسرة. 2009/3/22-20*.

الحيالي، قيس عبد الوهاب. (2010). *ميراث المرأة في الشريعة الإسلامية والقوانين المقارنة*. دن.

خالد، وليد وفراس القواسمة. (2019). *واقع الاستيطان في محافظة رام الله والبيرة*. مركز رؤية للتنمية السياسية. <https://urlshortner.org/OjRsJ>

خضر، مجد. (2016). *مفهوم ثقافة العيب*. موضوع. كوم. <https://urlshortner.org/x0GB7>

خوaja، مصطفى. (2015). الخصائص الديمغرافية للفلسطينيين تحت الاحتلال. في شحادة، امطانس وعميد صعبانة (محرر) ملفات مدى: التحولات الديمغرافية في إسرائيل والمناطق الفلسطينية المحتلة عام 1967. ملف رقم 6، 2015. حيفا.

دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية. (1999). *التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت-1997. النتائج النهائية للتعداد- ملخص (السكان، المساكن، المباني والمنشآت) - محافظة رام الله والبيرة. رام الله-فلسطين*

دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية. 1999/3/10. *النتائج النهائية للتعداد-ملخص (السكان، المساكن، المباني والمنشآت) - 1997 محافظة القدس. رام الله-فلسطين.*

دائرة الإحصاء المركزية الفلسطينية، 1998. *التعداد العام للسكان والمساكن والمنشآت-1997، النتائج النهائية للتعداد- ملخص: (السكان، المساكن، المباني والمنشآت). رام الله-فلسطين.*

الدجاني، أمين حافظ. (1993). *المدينتان التوأمتان رام الله والبيرة وقضاؤهما-دراسة شاملة لمدن وقرى اللواء. دن.*

دواس، أمين. (2013). *قانون الأراضي. المعهد القضائي الفلسطيني. رام الله.*

الرجبي، عماد. (2017). في 1967، قبضة إسرائيل على اقتصاد فلسطين: حصار الزراعة والصناعة. ناهيك عن مسألة العمال! <https://www.palestine-studies.org/ar/node/1635787>

رفيدي، وسام وآخرون. (2010). *الأسرة الفلسطينية: تغيرات في الدور ووثبات في تحولات المعنى. الأسرة الفلسطينية: دورها ومستقبلها. في كناعنة، شريف (محرر، ص 13-24). بحوث المؤتمر السنوي الرابع الذي عقده مركز دراسات التراث والمجتمع الفلسطيني في جمعية إنعاش الأسرة. 2009/3/22-20.*

سرحان، باسم. (2005). *تحولات الأسرة الفلسطينية في الشتات-دراسة سوسيولوجية مقارنة. بيروت، لبنان: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.*

سقاريني، علي. (1994). *مسألة الأرض في المفاوضات: حقوق ملكية الأراضي الأميرية في فلسطين. مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 5، العدد 17 (شتاء)، ص 13*

الشافعي، فاطمة الزهراء علي. (2012). *ثقافة العيب في حياتنا اليومية "دراسة في تمثيلات القوة". الاهرام للنشر والتوزيع. <https://urlshortner.org/SFZsl>*

شرارة، رندة. (2011). *مشكلة العمال الفلسطينيين في إسرائيل. مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 22، العدد 86. ص 199*

شركس، عثمان وريم بعيرات. (2018). *أسباب وآثار ظاهرة تريفيف المدن، وتمديد الريف رام الله، والبيرة، وبيتونيا، وبتين - كحالة دراسية (Sharkas Othman) International Journal of Planning, Urban and Sustainable Development. Page38 Vol 5, Issue 2. ISSN 2311-9004. <https://urlshortner.org/TMyqZ>*

شكارنة، موسى. http://lwsc.ps/sliderinfo.php?page_id=121

صالح، محسن محمد. (2012). *القضية الفلسطينية: خلفياتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة*. بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات.

عبد الجواد، صالح. (2009 ربيع). *تأثير الهجرة الفلسطينية في ملكية الأراضي والزراعة المحلية حالة مدينة البيرة (1909 - 1948)*. مجلة الدراسات الفلسطينية، مج. 20، ع. 78. ص 81

عمار، بوحوش واخرون. (2019). *منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية*. المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية. برلين

غنيم، امين عبد الحافظ. (2019). *عين على البيرة. البيرة-فلسطين*

الفاو. (2010). *قاعدة بيانات الجندر والحقوق في الأراضي* <http://www.fao.org/gender/landrights>

الفاو. (2011). *حالة الغذاء والزراعة 2010*. روما. <http://www.fao.org/docrep/013/i2050e/pdf.i2050e>

فراج، احمد. (2013). *البيرة: المدينة التوأم*. <http://palestine.assafir.com/Article.aspx?ArticleID=2545>

كانديوتي، دينيز. (مترجم) (2016). *التفاوض مع النظام الأبوي. دراسات*. <https://urlshortner.org/1fd9z>

كتاب، ايلين. (2008). *الوجه الآخر لعمل المرأة: التكيف والازمة وبقاء العائلة. الحياة تحت الاحتلال في الضفة والقطاع: الحراك الاجتماعي والكفاح من أجل البقاء. في تراكي، ليزا (محرر، ص 275-325)*. بيروت، لبنان: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

كتاب، ايلين. ونداء ابو عواد. (2004). *الحركة النسوية الفلسطينية: اشكاليات وقضايا جدلية. دورية دراسات المرأة*. جامعة بيرزيت. معهد دراسات المرأة. مج 2

كناعنة، شريف. (2011). *دراسات في الثقافة والتراث والهوية*. مواطن. المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية. رام الله، فلسطين.

المالكي، مجدي وحسن لدادة. (2019). *تحولات المجتمع الفلسطيني منذ سنة 1948: جدلية فقدان وتحديات البقاء*. مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

المالكي، مجدي وياسر شلبي وحسن لدادة. (2004). *المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال-سوسيولوجيا التكيف خلال انتفاضة الاقصى*. مواطن. المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية. رام الله، فلسطين.

مركز الابحاث الاسرائيلية. (دت). الاستيطان في محافظة رام الله والبيرة. (منظمة التحرير الفلسطينية).

<https://www.prc.ps/>

مشعل، طلال. (2019). حق الأخ على أخته في الإسلام. موضوع. <https://urlshortner.org/fYNtJ>

معهد ابحاث السياسات الاقتصادية (ماس)، (2012). جلسة طاولة مستديرة حول السوق العقاري في الأراضي الفلسطينية: هل

<https://www.mas.ps/files/server/20141111125315.pdf> هناك فقاعة عقارية؟

معهد الأبحاث التطبيقية أريج. (2012). دليل قرية جبع (يشمل التجمع البدوي جبع). القدس.

http://vprofile.arij.org/jerusalem/ar/pdfs/vprofile/Jaba_Ar.pdf

ملحيس، غانية. (2003). جدار الفصل العنصري الإسرائيلي. مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 14، العدد 55، ص 66.

<https://oldwebsite.palestine-studies.org/sites/default/files/mdf-articles/>

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. دائرة الاعلام والثقافة بمنظمة التحرير الفلسطينية. قصة مدينة رام الله والبيرة.

<https://urlshortner.org/lwtlQ>

مؤسسة الدراسات الفلسطينية. (2006). إسرائيل والمنطقة "ج" في الضفة الغربية: أطماع دونها تحديات أمنية كبيرة.

<https://oldwebsite.palestine-studies.org/ar/resources/special-focus/>

مؤسسة الدراسات الفلسطينية. (2011). أوراق عائلية: دراسات في التاريخ الاجتماعي المعاصر لفلسطين. مؤتمر المصادر

الأرشيفية والتاريخ الاجتماعي في فلسطين (2008: بيرزيت). في زكريا، محمد ... وآخ؛ مراجعة صالح عبد الجواد.

القدس. ط2

https://www.al-bireh.ps/aboutcity/general_information/9 الموقع الالكتروني لمدينة البيرة.

النمر، نمر محمد الخليل. (2009). إنصاف المرأة في أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية. المنارة، المجلد 15، العدد 2

هس-ببير، شارلين وبارثيشيا ليفي. (مترجم) (2011). البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية. (هناك الجوهرية). المركز القومي

للترجمة. القاهرة. ط1. (2006)

هلال، جميل. (2008). الهجرة الخارجية وانتاج السلوك المحافظ والتشكل الطبقي في الضفة الغربية وقطاع غزة. الحياة تحت

الاحتلال في الضفة والقطاع: الحراك الاجتماعي والكفاح من أجل البقاء. في تراكي، ليزا (محرر، ص 227-275).

بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

هلال، جميل. (2016). رام الله المدينة... الى اين؟ جدلية. <https://www.jadaliyya.com/Details/33665>

هبيغ، ماريان. (1994). في "المجتمع الفلسطيني في غزة والضفة الغربية والقدس العربية: بحث في الأوضاع الحياتية". بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

هيومان رايتس واتش. (2012). "انسوه، فهو ليس هنا" السيطرة الإسرائيلية على إقامة الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة. <https://www.hrw.org/ar/report/2012/02/05/256296>

هيئة تسوية الأراضي والمياه. دليل الاجراءات الموحدة لأعمال التسوية. (2018). http://lwsc.ps/about_mun.php?page_id=13

ياسين، عبد القادر. (2012). نساء فلسطين في معترك الحياة. مصر الجديدة: مكتبة الشروق الدولية. ط1