

تمثلات السلطة والمعرفة في الخطاب النسوي الليبرالي



أشجان عجور

تمثلات السلطة والمعرفة في الخطاب النسوي الليبرالي

أشجان عجور

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

رام الله - فلسطين

٢٠١٤

قدمت هذه الدراسة استكمالاً لمتطلبات الماجستير في برنامج دراسات النوع الاجتماعي والتنمية
كلية الدراسات العليا - جامعة بيرزيت

Representations of Power and Knowledge in the Discourse of Liberal Women's Organizations

Ashjan Ajour

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine
2014

ISBN: 978-9950-312-83-8

This book is published as part of an agreement of cooperation
with Oxfam Novib, Netherlands

جميع الحقوق محفوظة
مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين

هاتف: ١١٠٨ ٢٩٥ ٢-٩٧٠+ ، فاكس: ٢٨٥ ٢٩٦ ٢-٩٧٠+
البريد الإلكتروني: muwatin@muwatin.org

٢٠١٤

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة أوكسفام نوفب، هولندا

تصميم وتنفيذ مؤسسة ناديا للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع

رام الله - هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ ٠٢ -

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

إهداء

أهدي هذا البحث إلى مدينتي «غزة» التي رغم قسوة الضربات ما زالت تملك القدرة على الحياة والمقاومة. ستظل غزة بالنسبة لي محطة وجدانية، وتجربة فردية تتفتح على سؤال معرفي كبير. غزة تفجر سؤال فلسطيني خاص على المستوى الذاتي بالعلاقة مع سؤال الجدوى ضمن السؤال الوجودي الكبير.

إلى الأهل في غزة أقول: رغم البعاد، وربما بسببه، كانت صورة غزة، وبحرها الواسع والمكافح ورائحة برتقالها، مشهدا رافقني طوال رحلة البحث. لعل واقع غزة المقاوم هو الدافع لانتقالي من منهج فوكو التفكيكي، حيث دفع التجريد والمتعة المعرفية، إلى صلاية الواقع وقسوة المستعمر، فأدخلني في جدلية مع منهج قانون في كون المقاومة حالة إنسانية وجودية بالضرورة.

كانت تجربة فيها لحظة إضاعة، عندما مررت على حاجز «إيرز/ بيت حانون» لزيارة غزة بعد غياب تسع سنوات، واجهت فيها المعاناة والإحساس بالقهر بسبب رفض الكيان الإسرائيلي إصدار تصاريح لأطفالي وحرمانهم من لقاء أهلهم في غزة ومعرفة جذورهم. لحظة توصلت من خلالها إلى أنه لا معنى للانحصار في متعة التفكير والتحليق عاليا بالمعرفة بمعزل عن الآخرين الذين يعانون الواقع المرير. سبقى هناك من يفسر ويفلسف الظلم وأنظمة السلطة، وهناك من يريد مقاومته وتغييره، وقد يدفع حياته ثمنا لذلك. وغالبا ما يفضل الكثير من المثقفين الترف الفكري والتجريد الذي يبعدهم عن النضال الميداني.

بالنسبة لي لا أظن أن الفكرة الرومانسية التي يؤكدُها سعيد «بأن تقول الحقيقة في وجه السلطة» وأن تخلق الأسئلة المقلقة للسلطة كافية ولها وقعها إذا ما تم مقارنتها بالمعرفة التي تنتجها الممارسة الثورية التي تقول «يجب أن تقاوم السلطة». إن الممارسة الثورية هي التي تجر إلى وتفرز وتولد تنظيرات معرفية ومن هنا كانت مصداقية فكر فرانز فانون، وغسان كنفاني، ومهدي عامل كنماذج جسدت الالتحام بين الفكر والممارسة. طالما أحببت مقولة مهدي عامل «الثقافة، في تعريفها، مقاومة. فإذا ساوت بين القاتل والقتيل انهزمت في عدميتها، فانتصر

القاتل وكانت في صمتها شريكة» ومقولة مالكولم اكس «إن لم تكن مستعدا لدفع حياتك ثمنا للحرية فلا تضع هذه الكلمة في قاموسك».

افتتاحية وشكر

هذا البحث هو نتاج بداية لمسار معرفي، وصيرورة في سياق زماني ومكاني محدد، بدأت وتشكلت فيها أدواتي المعرفية من خلال الحفر في الخطابات والتفاعل مع الواقع المادي. لذا فهي أدوات قابلة للتغير والتحول وهذا ما نتج عنها بكل من التناقض والنقد، وصولاً إلى تجاوز ما بدأت معتمدة عليه، وربما تجاوز ما انتهيت به.

كان هناك تحديات من حيث اختيار الموضوع والبحث عن الأدوات والمنهجية، التي لم يكن الوصول لها بالأمر اليسير. حينما بدأت العمل وجدت أن نقد الليبرالية قضية شائكة تتطلب الإلمام بالنظريات النقدية المختلفة مما خلق لدي تحدٍ البحث والقراءة والتساؤل والتطرق لنظريات ومقولات كبرى. فكان البحث تمريناً على الاحاطة النظرية بأفكار لتوظيفها في التحليل.

خلال العمل في البحث وبعد الانتهاء منه تجلت آفاق أرحب تضجُّ بقلق جديد وتغري بالذهاب إلى أعماق معرفية تشترط تجديد المنهج وأدوات البحث، مما أكد لي أن إنتاج المعرفة التحريرية يفرض تطوير مناهج جديدة، أطمح بالعمل عليها في بحث آخر.

تكشف المسارات المعرفية عن نفسها وتتوسع نحو اللانهاية، والترحال المعرفي أشبه بالسير على مجموعة دروب بنفس الأقدام. إن قلق الأسئلة والبحث عن المعنى حالة معرفية لا تتوقف، وهي جزء من صيرورة التاريخ بل هي حياة متواترة إلى ما لانهاية.

يقول النفري* «كلما قويت في الجهل، قويت في العلم، فأختمت علمك بالجهل دائماً». لذا فالبحث لا يدعي الكمال، لا ولن يبلغ الحقيقة المطلقة أحدٌ منا مما يُبقي الأفكار في شكل مستمر وصيرورة أبدية للإحاطة بالوجود والحياة التي ستبقى أكبر من الأفكار حولها.

* محمد بن عبد الجبار بن حسن النفري (ولد في العراق «غير محدد» وتوفي في القاهرة العام ٩٦٥ ميلادية بحسب أغلب الروايات) ومن أشهر أعماله المواقف والمخاطبات.

أُتقدم بالشكر الجزيل لمشرفة البحث الدكتورة إصلاح جاد التي كان لها الفضل في تماسُكي البحثي، ومساندتي في مفترقات مررت بها في حياتي الأكاديمية والعملية، وإلى أعضاء لجنة النقاش الدكتور إسماعيل الناشف والدكتور وليد الشرفا اللذين استقدت من معرفتهما النظرية وملاحظتهما القيمة على العمل. كما أُتقدم بالشكر لكل من دعمني في الجامعة وأخص بالذكر: الدكتور عبد الرحيم الشيخ الذي وضع جهداً مقدراً في بدايات العمل لتطوير مقترح البحث الذي حصل على منحة مؤسسة مواطن. والشكر للدكتورة سامرة سمير حيث كان حضوري الطوعي لمساقها المميز نقطة مفصلية ساعدت على تطوير وعيي النقدي لخطاب الحقوق الليبرالي، كما أشكرها على النقاشات المثيرة التي فتحت لي آفاقاً واسعة، وذلك خلال إشرافها الجزئي في بدايات البحث والذي للأسف انقطع بسبب السفر، والدكتورة لينا ميعاري على نقاشاتها الغنية والعميقة. كما أشكر الدكتورة ريماً حمامي التي قامت بتدريسي معظم المساقات، فتعلمت منها أسس التفكير المنهجي والكتابة الأكاديمية الرصينة.

والشكر موصول كذلك للأصدقاء الأعزاء الذين استقدت من النقاش معهم خلال رحلة البحث وأخص بالذكر: سلام حمدان، نادية حجل، تمارا تميمي، الصديقات الرائعات ذوات العقول الجميلة والقلوب الدافئة اللواتي لم ييخنن بمحبتهن ودعمهن المستمر. والصديق صبيح صبيح على مساعدته في بعض قضايا البحث، والدكتور أباهر السقا، والدكتور عادل سمارة الذي كان دوماً «نبع الماء» للآخرين على حد وصف دكتور إسماعيل الناشف له.

ولكن، أُسدي شكريّ للامحدود لأفراد عائلتي في غزة خاصة أمي وأبي اللذين أسسا قوتي الداخلية منذ الصغر، فلولا ثقتهما وتشجيعهما لما كنت ما أنا عليه. والعرفان والمحبة الخاصة لأخي رياض الذي طالما شجعني لأكون أنا ذاتي وأقاتل من أجل ذلك.

أخيراً لا يسعني إلا أن أعبر عن محبتي غير المشروطة لأفراد أسرتي الجميلة زوجي إحسان وأبنائي تالا وكريم، الكنز الأجل والأثمن. الحب والدفاء والندى الذي لا يستطيع التحصيل والتراكم المعرفي إنتاجه بل هو الحافز له. الحب من أجل المعرفة.*

أختتم بالقول إن المعرفة والوعي حالة سمو إنساني يجب أن يخرج للناس وأن يقود للعطاء وإنارة الطريق للآخرين طوعاً ومتعة ومحبة.

* «الحب من أجل المعرفة» أحد مبادئ منهجية «البحث المحارب» التي تعرفت عليها من الباحث في العلوم الاجتماعية خالد عودة الله. يقوم مشروع الباحث المحارب على حب المجتمع الذي يعيش بهمن خلال إقامة علاقات الصداقة والمحبة مع الفئات المقاومة في المجتمع وهي المشترك الإنساني، ومحاولة الوصول لمرحلة المحاربة من أجل الفكرة التي تصبح مشروع حياة عند الباحث.

المحتويات

١١	مقدمة
١٩	الفصل الأول: المقاربة النظرية النقدية لليبرالية والنسوية الليبرالية
٢٢	المبحث الأول: مقارباتٌ نقديةٌ في الليبرالية (للأسس المفاهيمية، وللهيمنة الاستعمارية)
٢٤	المقاربة النقدية لليبرالية المركبة من نظريات ثلاث (الماركسية، ما بعد الحداثة، ما بعد الاستعمار)
٥٢	المبحث الثاني: سرديّة المجتمع المدني في المستعمرات وهيمنة الليبرالية الجديدة
٥٣	المنظمات غير الحكومية في العالم الثالث: تمرير أجندات سياسية للهيمنة أم ثقافة عالمية للتنمية
٥٩	فلسطين كحالة استعمارية: علاقات القوة وأنماط التبعية بين الممول الليبرالي والمنظمات غير الحكومية
٦٢	المبحث الثالث: توجهات نقدية في النسوية الليبرالية وخطاب الحقوق الليبرالي
٦٢	مداخلة نقدية في النسوية والنسوية الليبرالية
٦٥	النسوية في السياقات ما بعد الاستعمارية - مآزق النسوية بين آليات الهيمنة الاستعمارية والبطركية
٧٦	منظومة الحقوق النسوية الليبرالية: هل تحرر أم تضطهد؟
٩١	الفصل الثاني: المقاربة المنهجية
٩٤	حول المنهجية: التحليل النقدي للخطاب
٩٦	منهج فوكو في تحليل الخطاب

- ١٠٣ نقد منهج فوكو وحدود استخدامه في الدراسة
- ١٠٥ منهج الدراسة وأسلوبها لتحليل الخطاب النسوي الليبرالي
- ١٠٧ تحديات الدراسة وصعوباتها
- ١٠٩ الفصل الثالث: الحالة المبحوثة: قراءة نقدية لخطاب المنظمات النسوية
- ١١١ المبحث الأول: المنظومة الفكرية للنسوية الفلسطينية: ليبرالية مهادنة، أم مقاومة للحالة الاستعمارية؟
- ١١٣ النسوية الفلسطينية: من وطنية المنطلقات إلى ليبرالية الأجندات -
قراء في الظروف التاريخية
- ١٢٦ المنطلقات الفكرية للنسوية الفلسطينية بالعلاقة مع الأجندة الليبرالية والوطنية
- ١٣٦ المبحث الثاني: تمثيلات السلطة والمعرفة في الخطاب (الثقافة
المشرعنة والأخرى المُقصاة)
- ١٣٧ التمثيلات للخطاب الليبرالي المُشرعَن (الثقافة العالمية لحقوق المرأة
وبناها الاستعمارية)
- ١٣٨ الثنائيات والتعارضات مع الموروث لشرعنة الخطاب الليبرالي
- ١٤٦ تصنيف التابع لخطاب حقوق المرأة كقيم عليا تكتسب منها الكرامة
والحرية والإنسانية
- ١٥٦ التمثيلات للخطاب الآخر المقصي من الليبرالية: الثقافتان المقاومتان
(الوطنية والإسلامية)
- ١٥٦ الإيديولوجيا الإقصائية الليبرالية، والثقافة الوطنية المقاومة
- ١٦٨ الإقصاء للمنظومة الإسلامية، ولما هو خارج القيم الليبرالية
- ١٧٩ المبحث الثالث: تشكيلات خطاب التابع استعماريًا (فواعل الخطاب
ومفاعيله)

١٨٢	القسم الأول: مفاعيل الخطاب التمثيلات للنساء مواضيع الخطاب وهندسة وعي التابع
١٨٣	التمثيلات وعلاقات القوة بين النساء: صيغة مرآتية للتحرر وإعادة إنتاج المرأة كضحية
١٩٤	تشكيل وعي التابع وهندسته في إطار ثقافة الحقوق الليبرالية الحديثة
٢٠٢	القسم الثاني: فواعل الخطاب - الازدواجية وفصام الخطاب
٢٠٤	حدود تمثل و/أو تكيف و/أو نقد الخطاب الليبرالي ومقاومته
٢٢٢	حدود النقد الذاتي ومعارضة الخطاب: النقد والنقد المقابل
٢٣٣	استخلاصات وخاتمة
٢٣٦	ملاحظات استخلاصية على الحالة المبحوثة
٢٤٢	الخاتمة: سؤال النسوية البديلة والانعتاق/التحرر من الهيمنة الليبرالية
٢٧٥	قائمة المراجع
٢٧٥	المراجع باللغة العربية
٢٨٢	المراجع باللغة الانجليزية

مقدمة

أخضعت فلسطين لهجمة استعمارية مزدوجة،^١ تمثلت في استعمار إسرائيلي مباشر من جهة، وتأسيس على ارتباطاته الخارجيّة من استعمار غربي ومركزة أورو-أمريكية من جهة ثانية، وذلك ضمن سيطرة المركز الرأسمالي على محيط النظام العالمي، أو جنوبه، سيطرة سياسية واقتصادية وثقافية.

إن هذه الخصوصية الاستعمارية لفلسطين، تجعلها في موقع إشكاليّ لإنتاج المعرفة بشكل عام، وإنتاج مساهمة نسوية محلية - كحالة معرفية ونضالية - بشكل خاص في الحالة الاستعمارية، كما تجعلها موضوعاً للسيطرة من خلال معرفتها؛ إذ يقوم فيها المستعمر بتطوير أساليب من الاستعمار المعرفي من أجل الاستلاب والاحتواء لإمكانات التحرر والانعتاق الذاتي، مؤسساً حالة من السيطرة والتبعية تترك آثارها السلبية على الفلسطينيين، ما يجعل تجاوز هذه الحالة مهمة صعبة، لأنها تفرض تحديات جمة من أجل تحليل وتفكيك أنظمة القمع الاستعمارية الظاهر منها والخفي، ومن ثم تجاوزها. وإضافة إلى ذلك؛ فإن هذا الموقع لفلسطين يوفر أرضية معرفية خصبة للمقاومة، وحافزاً للعمل لإنتاج معرفة مقاومة من شأنها أن تساعد الفلسطينيين على تحررهم.

لذا، فوضع المرأة في السياق الفلسطيني متعلق بين أشكال مختلفة من أنظمة السيطرة والسلطة، وكل نظام له آلياته المعرفية. وعليه، فإن إشكالية الدراسة تتضمن بحثاً في مقارنة السؤال المتعلق بأشكال السلطة الاستعمارية وأنظمتها المعرفية، إذ هناك، إلى جانبها، النظام الأبوي كسلطة اضطهاد داخلية. كما أن تطابق الأبوية والاستعمار إشكالية إضافية هنا، فهي حالة مركبة يجتمع فيها التحرر والاستعمار معاً على تناقضهما، الأمر الذي يقود إلى ارتباك في التحديد يليق بظلاله على كل من الخطاب والممارسة.^٢

المعرفة النسوية في السياق الفلسطيني ذات بُنى معقدة، لأنها تقبع بين ثلاثة أشكال من السلطات، وما يتبعها من أنظمة معرفية، هي: النظام الأبوي الكلاسيكي المحلي، الاحتلال الإسرائيلي الصهيوني المباشر، الاستعمار الغربي المتمثل في

المركزانية الأوروبي-أمريكية في مرحلة العولمة. وبالتالي، فإن تحليل هذه الأنظمة السلطوية وآلياتها المعرفية، وفهم تأثير هذه الأنظمة وتفكيك آليات عملها، ضرورة للوصول إلى فهم شامل ومعمق ما أمكن لتمثيلات السلطة والمعرفة التي تشكل بُنية مركبةً لفواعل الإكراه من استعمار وتوابع ووسطاء،^٢ وإنتاجهم خطاباً إكراهياً يجعل النسوية الفلسطينية عالقةً بين هذه الأشكال من أنظمة السيطرة، التي يجب أن يُرد عليها بتدشين نسوية بديلة، أساسها رصد آليات الهيمنة، وتعرية سلطات القمع التي تنتج معرفة إكراهية تُعيق تحرر المرأة.

تهدف الدراسة إلى تحليل الخطاب الليبرالي النسوي لدى المنظمات النسوية المبحوثة، بتفكيك علاقات القوة المخفية التي ينسجها ويشرّعها الخطاب من خلال التشكلات الخطابية لرسم تمثيلات للثقافة الفلسطينية، وللنساء الفلسطينيات، في إطار استراتيجيات الخطاب وقواعده التي يعمل وفقها لإخفاء السلطة المركبة/المزدوجة لهذا الخطاب؛ سلطته الاستعمارية الخارجية، وسلطة المؤسسة الوسيطة ونخبته، وتحالفهما معاً لإقصاء أي منظومة ثقافية خارج النمط الليبرالي الحداثي.

تبين الدراسة أن ما يتخفى وراء الخطاب الليبرالي في الحالة المبحوثة، نظام وسيطرة المؤسسة التي تمارس خطاباً يُخفي الرغبة والمصلحة، ويُخفي هدفها السياسي بالمعرفة، بغطاء شعاراتي بما يسوّقه محلياً، وحسب ميشيل فوكو، فإن الدافع لأي نشاط إنساني على مستوى الفرد والمؤسسة هو الرغبة. والخطاب الذي يدّعي الحقيقة والصدق ما هو إلا الحقيقة التي تريدها الرغبة والسلطة، وهو إرادة الحقيقة التي ينجح الخطاب في إخفائها. «خطاب الصدق هو ذلك الخطاب الذي يستجيب للرغبة، ويمارس السلطة، إرادة الحقيقة تفرض بدورها ذاتها علينا هي الحقيقة، ولا تترك إرادة الحقيقة دون قناع، الحقيقة تأتي من الرغبة في الحقيقة» (فوكو، ٩٨: ١٩٨٨).

فرضية هذه الدراسة هي أن خطاب الحقوق الليبرالي العالمي ومنظومة حقوق المرأة الليبرالية في السياق الاستعماري، لا يشكلان حالة انعكاسية تحررية، بل هما نفي لها. وفي تحليل الخطاب الليبرالي، سيتم تفكيك البنى الكولونيالية واستراتيجيات الهيمنة والإقصاء التي يستخدمها لإخضاع النسوية الفلسطينية في المنظمات النسوية، وإحاقها بالتبعية لتعزيز السيطرة، والمصالح السياسية الاستعمارية للنظام الرأسمالي الغربي في حقبة العولمة، بوجود قوى سياسية مهيمنة، تعمل على فرضه لتأسيس وتكريس علاقة تبعية^٣ بين المستعمر والمستعمر. وعليه، ستتم مساءلة الخطاب الليبرالي، بما هو في خطاب الأساس وعد بالحرية والتحرر، ستتم مساءلته فيما إذا عزز خطاب ومواقف المنظمات المتأثرة به تجاه التحرر الوطني عامة، وتحرر النساء خاصة؛ أي تقويتهم لمواجهة السيطرة الاستعمارية.

إذ أن هذا الخطاب الليبرالي فصل، بشكل ممنهج، إشكالية تحرر المرأة وعزلها عن الإشكالية الكبرى؛ أي التحرر الوطني من الاستعمار.

يفتح هذا الادعاء باب فرضية أعمق؛ أي اختبار إلى أي مدى تحول الخطاب النسوي المحلي في المستعمرات (الحالة الفلسطينية) الذي تتيناه المنظمات والنخب المحلية، إلى خطاب اشتقاقي من الخطاب الغربي الاستعماري (Chatterjee, 1986)، الذي يقوم بترسيخ المركزية الغربية وحداثتها الليبرالية، ويستخدم الأدوات نفسها؛ أدوات السيد الأبيض المستعمر التي كانت السبب في إقصائه والسيطرة عليه (Massad, 2001; Fanon, 1967). وإذا توصل البحث بنا إلى دقة هذا الطرح، فإن الفرضية تقتضي الذهاب لما هو أبعد مما أوصلنا قانون في قراءة الوضع في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث أشار إلى انحراف البرجوازية المحلية بعد استلام السلطة عن المشروع الوطني. هذا مع ضرورة التذكر أن الحالة الفلسطينية لم تصل إلى هذه المرحلة، بما هي، بعد، حالة ما بين الاحتلال والاستقلال.

هذه الفرضية تستدعي مناقشة مسألة الاستعمار نفسها من حيث الادعاء الليبرالي بوجود «استعمار إيجابي»، وتورط ماركس نفسه في الاعتقاد بدور الدول الرأسمالية المتقدمة في توفير مناخ لحاق الهند مثلاً ببريطانيا (Young, 2001)، وما أثبتته واقع الحال أن الاستعمار قاد إلى احتجاز التطور (Amin, 1977). مقصدي هنا؛ أن هذه التجارب في الخطاب والواقع، كان لا بد أن تؤثر على حدود قبول النسويات الفلسطينيات لليبرالية. هذه الأبعاد والمقتربات هي قوة إضاءة على مدى صحة ملائمة الحقوق والمساواة التي يشرعنها الخطاب الليبرالي، والكيفية التي يقوم بها لبناء معرفة وثقافة عن المرأة تحقق هدف الخطاب في السيطرة، وهيمنة نظام الخطاب وسلطاته بدل أن تنقضه.

بذا تشرح الدراسة منطق الخطاب الليبرالي الذي يستغل معرفة ما ويوظفها، ومن خلالها يحل ويحرم، يمثل ويقصي، ويحدد ما هو صالح من أجل فرض قوته وسيطرته التي تحتم استبعاد وإقصاء ثقافة أخرى، حيث أن استهلاك الثقافة الليبرالية يحتم إقصاء؛ لا بل نفي مقومات البنية الثقافية الوطنية، وتتمظهر الأيديولوجية الإقصائية لليبرالية، من خلال إقصاء وتهميش المنظومات الأخرى المقاومة: (الثقافة الوطنية والإسلامية)، لإحلال ثقافة ليبرالية حديثة جديدة باسم المعرفة الصحيحة التي يصدرها ويحملها الغرب بمهمة التحضيرية، لإدخالها للسياق الفلسطيني، لتمحي الثقافة القديمة، وتشرعن لنفسها خطاباً جديداً وفقاً لعلاقات القوى والمصالح في الاتجاهين، بين البلاد المستعمرة والمستعمرة، وعلاقات القوى الداخلية بين تابع الاستعمار (النخبة المحلية فاعل الخطاب وممثلها) المسيطرة سياسياً وثقافياً، والمتحالفة مع المستعمر، وبين تابع التابع وهن النساء موضوع الخطاب، وذلك لخلق ثقافة وامرأة جديدة تكون نسخة

عن الغرب الأصل المعيار، لكنها تصبح نسخة مزيفة لا تاريخية، مشوهة عبر إسقاطها على السياق المحلي.

تتكون الدراسة من ثلاثة أقسام رئيسية كما يفصل في التالي:

القسم الأول: «المقاربة النظرية»، ويتكون من ثلاثة مباحث:

يُقدم المبحث الأول مقارنة نقدية للأسس المفاهيمية لليبرالية ولهيمنتها الاستعمارية، والمركبة من نظريات ثلاث نقدية كبرى: الماركسية، ما بعد الحداثة، ما بعد الاستعمار. كما يتطرق إلى المسألة القومية في المستعمرات، ودور البعد الوطني القومي في التحرر من الاستعمار بشكل عام، وتحرر المرأة بشكل خاص، وذلك بأخذ قانون نموذجاً تحررياً.

يتطرق المبحث الثاني إلى مفهوم المجتمع المدني وهيمنة الليبرالية الجديدة، حيث أن الحالة المبحوثة هي المنظمات النسوية غير الحكومية، إذ تفترض الدراسة أن المنظمات غير الحكومية في العالم الثالث هي أدوات للهيمنة ولخدمة النظام الرأسمالي العالمي، من حيث منطلقاتها الليبرالية، ويتم من خلالها تشكيل أنماط تبعية بين الممول الليبرالي والمنظمات (Carapico, 2002; Scott, 1999)، ما يطرح تساؤلاً حول أهليتها واستعدادها لتكون عاملاً للتحرر الوطني والاجتماعي.

يُركز المبحث الثالث على التوجهات النقدية للنسوية، والنسوية الليبرالية، وخطاب الحقوق الليبرالي، حيث يناقش مأزق النسوية بين آليات الهيمنة الاستعمارية والبطركية في السياقات ما بعد الاستعمارية، ويؤكد على ضرورة تقويض الادعاءات الاستعمارية من خلال تدشين خطاب يطرح السلطة البطركية في إطار علاقات الاستعمار، ويُناقش خطاب الحقوق الليبرالي مركّزاً على فرضية أن منظومة الحقوق النسوية الليبرالية لا تُشكل حالة تحرر وانعتاق، بل تقوم بتكريس الاضطهاد.

القسم الثاني: المنهج

التحليل النقدي للخطاب هو المنهج الذي تستخدمه الدراسة بوصفه آلية تحليلية لتفكيك أساليب الهيمنة ومنهجيات الإخضاع، هذا الخطاب له أنساق خفية مضمرة وإيجاءات مختبئة خلف سلطة اللغة والشعار، وخطورته في تشكيل الوعي اللاشعوري، فالخطاب تتعاقب عنده المعرفة والسلطة لشرعنة كل ما هو قمعي ولا إنساني. ومن هنا أهمية تحليل الخطاب كمنهجية خاصة، وفرضيتها هي أن الخطاب الليبرالي يتقنع بالصفة الحقوقية، وبالحرية، لشرعنة أهدافه التي تقوم على السيطرة والقمع.

تحليل الخطاب كمنهج هو القراءة النقدية للباحث، التي من خلالها يقوم بتحليل العناصر المؤسسة لبنية الخطاب؛ سعياً إلى إعادة بنائها من جديد من أجل كشف سلطة الخطاب، وتناقضاته الكامنة في الأنساق الخفية، وعلاقات القوى التي يكتنفها.

تعتمد الدراسة أدوات تحليلية أخرى إضافةً إلى الخطاب، لأن الليبرالية ليست فقط خطاباً نظرياً، بل مؤسسات أوسع من اللغة، تشمل ممارسات ومؤسسات لها علاقة بإعادة إنتاج الخطاب وممارسته، إلى جانب علاقات قوى وسيطرة مرتبطة بالمعرفة، فلا يمكن الحديث عن معرفة غير مسيسة. إن السياسي يمتطي الخطاب من أجل واقع على الأرض هو ميدانه ومصالحه. وتبادلياً، فإن الخطاب يمتطي السياسي، حيث يغذيه بما يرغب صاحب الخطاب في تمريره. لقد أشار فوكو إلى أن المعرفة مرتبطة سياسياً بنظام المعرفة، فإن ما يتخفى وراء نظام المعرفة هو السياسي في المؤسسة التي تحمله (فوكو، ١٩٨٨).

إن البحث ليس قراءةً في الخطاب فحسب، بل قراءته ونقده واستخدامه كأداة تحليل لواقع معين فيه الحضور الاستعماري والحضور المحلي بمكوناته السياسية والاجتماعية. وهنا لا بد من الإشارة إلى أنني بدأت البحث بالارتكاز على منهج فوكو، ومع مواصلة العمل والتحليل والقراءات والمقابلات، وجدت نفسي أن هناك واقعا يتطلب عدم الانحصار في الخطاب، بل بعلاقته مع هذا الواقع الاجتماعي والسياسي، ومن هنا بحثت عن منهج آخر مكمل. وهكذا تطور البحث من خلال التعاطي مع الواقع. لذا تستند الدراسة إلى أدوات أخرى من المدرسة الماركسية،^٦ وبشكل كبير أيضاً من مدرسة ما بعد الاستعمار،^٧ حيث ارتكز إدوارد سعيد في تحديد عمل الهيمنة على مفاهيم فوكو عن أنظمة الخطاب، وصيغ تفاعل القوة بالمعرفة لبحث الخطاب الاستعماري المهيمن، والآخر الواقع تحت الهيمنة. استخدام نموذج قانون مناسب لتشخيص الحالة، فقد ركز على مواجهة الاستعمار في إطار كفاحي، إضافةً إلى تنظيراته المهمة حول الكيفية التي تشكل فيها وعي المستعمر وخضوعه لخطاب الهيمنة بطريقة غير واعية (Fanon, 1967)، بتحويله إلى صديق يتم استلابه بتثريته معرفة الخطاب كنموذج يحتذى به،^٨ ليعري الهيمنة الاستعمارية واستخدامها من قبل المستعمر.

القسم الثالث: الحالة الدراسية - تحليل الخطاب الليبرالي في

المنظمات النسوية،

تحلل الدراسة الخطاب النسوي في المنظمات غير الحكومية في حقبة ما بعد أوسلو وتأسيس السلطة الوطنية في ثلاثة مباحث رئيسية:

في المبحث الأول تقدم الدراسة قراءة في الحركة النسوية وتحولاتها من المنطلقات الوطنية إلى الليبرالية، وتحليلاً لمضمون المنظومة الفكرية للنسوية في المنظمات بالعلاقة مع الأجندة الوطنية والليبرالية. تشرح الدراسة الظروف التاريخية والعوامل المحلية والعالمية التي أدت إلى هيمنة الخطاب الليبرالي في المنظمات، وعلاقة هذا الخطاب مع الخطاب الوطني التحرري، وذلك من خلال تحليل تاريخي لنشأة المنظمات النسوية غير الحكومية وعملها، ووضع الحركة النسوية في إطارها التاريخي مع الحركة الوطنية الفلسطينية.

في المبحث الثاني: يتم الدخول إلى قلب الدراسة بتحليل الخطاب النسوي الليبرالي؛ بالارتكاز على الخطاب كمنهج تحليل. فلا تقوم الدراسة بمجرد عرض لمضمون الخطاب النسوي في المنظمات وتوجهاته وعلاقاته بالليبرالية، بل تهدف إلى تفكيك ورصد إشكالات الخطاب الليبرالي النسوي في المنظمات غير الحكومية، من خلال تحليل لغة الخطاب النسوي الليبرالي واستقصاء سلطة المعرفة التي ينتجها في نصوص مكتوبة، وبرامج عمل، ومواقف فكرية، وممارسات اجتماعية.

في تحليل الخطاب، تم تفكيك أنظمة السيطرة والبُنى الاستعمارية وعلاقات القوى، والممارسات التي يُسقطها الخطاب والثقافة والمرأة التي يمثلها، والأخرى التي يُقصيها من خلال خطابات المنظمات وفواعلها.

ركز هذا المبحث على قواعد الخطاب الليبرالي، والكيفية التي من خلالها يبنى معرفته بمفاهيم وحقائق، وهل يحتم ذلك استبعاد ثقافة أخرى وإقصاءها، وتناول الكيفية التي يُهيمن بها الخطاب الليبرالي بتفكيك البُنى الاستعمارية لثقافة المرأة وحقوقها العالمية، ممثلةً بخطابها الليبرالي، وفحص إمكانات الإقصاء التي يتضمنها للثقافتين المقاومتين الوطنية والإسلامية.

المبحث الثالث: يُعتبر تواصلاً لتحليل الخطاب والقراءة النقدية، حيث يُركز هذا المبحث على منطق فاعلي الخطاب في آليات التكيف، وإعادة إنتاج الخطاب الليبرالي الغربي عبر التمثيل المحلي للخطاب الوافد، وفهم الذوات التي ينتجها الخطاب، والمنتجة في الوقت نفسه للخطاب، كتشكيلات خطابية وفق استراتيجيات الخطاب وقواعده. فإن قوة هذه التشكلات لفواعل الخطاب ومواضيعه مُحددة بأفكار ومواقف يفرضها الخطاب على الذين يمارسونه (Foucault, 1994). تحلل الدراسة القواعد الخطابية للثقافة والمرأة التي يمثلها الخطاب، والأخرى التي يقصّيها، من خلال تحليل علاقات القوة بين النساء الفلسطينيات بين الذات الليبرالية العارفة التي يمثلها الخطاب، وبين المرأة الذات الموضوع، وهن جمهور النساء من الطبقات الشعبية تحت مسمى «مستفيدات».

ستتم دراسة حدود تمثّل أو تكيف أو مقاومة النساء الفلسطينيات فواعل الخطاب الليبرالي المحلي كتشكلات لهذا الخطاب، أما بالنسبة للنساء مواضع الخطاب، فيتم التركيز على التمثيلات لهن في الخطاب، وكيف يظهرن في خطاب المنظمات، وإلى أي مدى يتم رسم صورة دونية للمرأة التابع تُعيد إنتاج اضطهادها. تناقش الدراسة في هذا القسم كيف تكون النساء الفلسطينيات موضوعاً لجلب التمويل، ومسرحاً تطبيقياً لتنفيذ التبعية الليبرالية في شكل من إعادة الهندسة في إطار المفاهيم الحداثيّة الليبرالية، تبعاً لعلاقات القوة مع الفاعل الغربي؛ ما يدحض مقولات أن المؤسسات تمثل احتياجات النساء وأولوياتهن.

الفصل الأول

المقاربة النظرية النقدية لليبرالية وللنسوية الليبرالية

الفصل الأول

المقاربة النظرية النقدية لليبرالية والنسوية الليبرالية

يقتضي عرض الإطار النظري للدراسة ضرورة التأسيس لنقد الليبرالية من أجل دخول سلس إلى المنهج الخاص بالدراسة، ومن ثم إقامة صلة بين المقاربة النظرية والمنهجية لتحليل الحالة قيد الدراسة.

قدمت مدارس فكرية كبرى؛^١ الماركسية، وما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، مقاربات نقدية للأسس المفاهيمية لليبرالية ولهيمنتها الاستعمارية، وإشكالية أن تعتمد لتكون نصاً مؤسساً ومرجعياً كبرى للحرية والحق، وهي في الوقت ذاته أيديولوجيا للقهر والإكراه والهيمنة.

ولتأسيس نقد لليبرالية، هناك مقولة تفرض نفسها في البدء؛ مفادها أن كل فكر يتضمن عدم اكتماله، وداخل كل منظومة خطابية، تناقضات وتصدعات. تقوم إحدى المنهجيات، وهي التي تتبعها الدراسة، على تفكيك المنظومة من داخلها، وتبيان الشقوق الداخلية وإسقاطات علاقات القوة والاستبعاد التي تتضمنها، ففي عملية التفكيك، تظهر التناقضات والمصالح ما يهز علاقات القوة. وهناك نمط نقدي آخر، وهو رؤية المنظومة من خارجها، وإعطائها حيزاً آخر، من خلال تفكيكها من خارجها، والقضاء على علاقات القوة التي تقوم عليها من خلال الترويج لمنظومات أخرى.

يجب أن نؤكد هنا، أن الحداثة الأوروبية بما هي ليبرالية ثقافياً، وفلسفياً، وسياسياً كما أسس لها جون لوك^{١٠} (Locke, 1960)، ورأسمالية اقتصادياً كما أسس لها آدم سميث^{١١} (Smith, 1776)، فإن الليبرالية هنا هي نتاج الرأسمالية ومسوّغها، وتحديدًا من حيث قيامها وارتكازها وتقديسها للملكية الخاصة. وعليه، فإن الحداثة الليبرالية هي الحاوية النظرية للرأسمالية (العظم، ١٩٩٢)،^{١٢} بما تمثله من استغلال، وإن بدرجات، وصولاً إلى الصيغة الأشد استغلالاً وهي اليوم الليبرالية الجديدة،^{١٣} القائمة على أيديولوجيا السوق الحرة التي قلصت تدخل الدولة إلى الحد الأقصى. بكلمة، فإن الليبرالية النسوية، وخطاب الحقوق، والديمقراطية، هي تمفصلات الحداثة الغربية والنظام الرأسمالي الغربي. وإن نقدي لليبرالية بوصفها خطاب النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي وفلسفته، والغطاء الفكري والأخلاقي له، وهذه البنية هي دافع الاستعمار والاستغلال في إطار علاقات القوة بين بلدان الشمال والجنوب. فالنقد لليبرالية يشمل الحداثة والمركزانية الأوروبية التي استعمرت واحتجرت^{١٤} أي تطور للمستعمرات في المجتمعات الجنوبية (Amin, 1977)، بل أوقعتها في حالة من الإلحاق والتبعية (سعيد، ١٩٩٧). ومن هنا، تتناول حالة الدراسة، النسوية الفلسطينية، وتفحص إلى أي مدى وقعت في هذه التبعية بالعلاقة مع الخطاب الغربي الاستعماري.

المبحث الأول: مقاربات نقدية في الليبرالية (للأسس المفاهيمية، وللهيمنة الاستعمارية)

الانتقادات لليبرالية من قبل المدارس الثلاث: الماركسية، ما بعد الحداثة، ما بعد الاستعمار، توفر الكثير من الأسس النظرية والمنهجية التي تعتمدها الدراسة في مرتكزين أساسيين: ١. الأسس المفاهيمية والمعرفية لليبرالية الذي ينتقد الأسس الأيديولوجية والمفاهيم المؤسسة لليبرالية، كاشفاً محدّداتها الفكرية وتناقضاتها الداخلية، وبُسائِلها من حيث علاقتها بالحرية والحقوق. ٢. الهيمنة الاستعمارية التي يركز عليها نقد ما بعد الاستعمار، الذي يفكك البنى الاستعمارية وأساليب الهيمنة لليبرالية وآثارها وتبعاتها على الشعوب المستعمرة.

لن أفصل بين المرتكزين، بل سيتم المزج بينهما، حيث أجادل هنا أنهما مترابطان ترابطاً عضوياً، وأن الأسس المعرفية الليبرالية أسست للاستعمار وشرعنته. وفي هذا السياق، يركز إدوارد سعيد (١٩٩٧) في الإمبريالية والثقافة على دور الثقافة والمعرفة الغربية في تبرير الإمبريالية وتزويدها بوسائل شرعية، حيث يُساءل ثقافة الغرب أخلاقياً، ويكشف العلاقة بين المعرفة والإمبريالية لتوليد حالة استعمارية، كما أن مشروع الاستشراق نفسه، هو قراءة في ثنائية المعرفة والقوة مطبقة على الشرق والغرب. أي عملية قيام الغرب بإنتاج الشرق ضمن رؤية معرفية

مرتبطة بمصالح أورو-أمريكية أتاح الاستعمار، وعملت على شرعته فيما يسمى «بالمهمة التحضيرية»، أو «الاستعمار الإيجابي»، أو «التدخل الإنساني».^{١٥} كما يؤكد صادق جلال العظم أن الاستشراق^{١٦} نشأ من أجل التوسع الأوروبي المرتبط بمصالح اقتصادية واستراتيجية لإخضاع المستعمرات ونهبها، وقد اكتسب هذا التوسع بنياناً فكرياً وأيديولوجياً ينطوي على تشكيلة لا بأس بها من الفرضيات والنظريات والتسويغات التي تعزز مؤسسة الاستشراق (العظم، ١٩٩٢).

وعليه، تمكن الاستعمار بوجهه الرأسمالي الاستغلالي من توفير غطاء معرفي وأخلاقي. وبحسب ما أكده سعيد في الثقافة والإمبريالية (سعيد، ١٩٩٧)، فإن الأفكار الليبرالية، في محاولة عولمتها وفرضها على بلدان العالم الثالث، تعتبر استعماراً ثقافياً. كما أن مدرسة ما بعد الاستعمار بمجملها تعتبر قراءة نقدية في هيمنة الرواية المعرفية الغربية، وبما قامت به الأنظمة الغربية في تبرير قيامها بالاستعمار ومحاولتها نشر ثقافة الرأسمالية الغربية على حساب الثقافات الأخرى.

تروج الليبرالية بأن الإشكالية ليست في أفكارها وقيمها، بل في تطبيقها. ويدحض أودي مهتا هذا الادعاء، ويؤكد أن إشكالية الليبرالية في الإقصاء الموجود أساساً في الفكر الليبرالي، وبالتالي فإن الإشكالية تكمن في تكوينها وخطابها وليست فقط في تطبيقها، مؤكداً أن المنظومة الليبرالية نفسها تخلق إمكانات إقصاء كجزء مكون في أفكارها وتناقضاتها التي تحملها إلى الممارسات الاستعمارية (Mehta, 1999). وتعتمد المنهجية التي يستخدمها مهتا على تفكيك النص النظري الليبرالي، لاكتشاف البؤر الإقصائية، وذلك بكشف المعاني المتناقضة التي لا علاقة لها بالحرية والتحرر، بل تعمل على الإقصاء وتؤسس للاستعمار.

يرى مهتا أن الفكر الليبرالي يحتوي على تناقضات، فهو واعدٌ في المساواة والكونية والاندماج، ولكنه في الوقت نفسه، يعمل نوعاً من الإقصاء، فالدمج والإقصاء يسيران سوياً بخط مستقيم؛ فمثلاً من السمات الإشكالية للأسس المعرفية للأيديولوجية الليبرالية، هي طرح قيم مجردة كونية، ترتبط بالطبيعة البشرية، وتعتمد على قدرات أنثروبولوجية إنسانية مثل التأكيد على أن كل البشر متساوون وأحرار بالطبيعة، لأنهم يتقاسمون القدرات الطبيعية نفسها، وهذا الادعاء أسسه فلاسفة ليبراليون مثل جون لوك.

يرى مهتا أن ذلك من البؤر التي تؤدي إلى الإقصاء، فإذا كانت القدرات الإنسانية تجعل البشر متساوين بالطبيعة، وهذه الطبيعة كونية وتحدد حريتنا ومساواتنا، بينما لا يوجد توصيف للظروف الاجتماعية التي تؤكد غياب هذه المساواة، بل تغييرها. فهناك بُنى اجتماعية تقرر حدود الحرية والمساواة، فالى أي مدى يكون البشر متساوين، فهم لا يعيشون حياةً متساويةً، وظروفهم غير متشابهة. وهناك

عدم قدرة على تطبيق وتحقيق المساواة الطبيعية في الواقع المادي، وهناك دائماً فجوة بين قدراتنا وإمكانات تحقيقها سياسياً، وفي هذه الفجوة يكمن التناقض (Mehta, 1999).

تؤسس الليبرالية الكلاسيكية، منذ عصر التنوير، لحرية وحق التملك للرأسمالية وللتوجهات النيوليبرالية التي لا تهدف إلى تحرير الإنسان، بل تحرير رأس المال ومالكة. فالأفكار الليبرالية لم تكن سوى انعكاس لاقتصاد السوق الرأسمالي. وهنا يرى ماركس أن جميع الحقوق الليبرالية تختزل في حق الملكية. فالحرية هي حرية التملك، والمساواة هي تساوي الأفراد في سعيهم نحو التملك، والأمن هو المناخ الذي يضمن للفرد حمايته لملكيته والحصول على مزيد منها (Marx, 1844). بذا، فإن الليبرالية الجديدة ما هي إلا استعادة الليبرالية الكلاسيكية مع تعزيز البعد المنفعي، حيث بدأت بحرية الكائن، وانتهت بالتأسيس للفرد المالك للقوة الاقتصادية ولرأس المال. يؤكد ذلك على مسألة مفصلية وهي قوة الخطاب، أو المعرفة كقوة، بمعنى أن نجاح الليبرالية في تسويق خطابها إلى الدرجة التي تتمكن معها من إخفاء حضورها المادي وما يترتب عليه من واقع الاستغلال والاستعمار، هذا النجاح يؤكد قوة الخطاب والسيطرة الفكرية بجانبها المخفي.

وعليه، فإن نقاشي للتطبيقات المختلفة التي تنتقد الليبرالية، يؤكد أنها ليست تلك الأفكار التحررية، وما هي إلا جهدٌ فكريٌّ ونظريٌّ للسيطرة الحديثة في داخل المجتمع الأوروبي الغربي الواحد - حسب فوكو - لما بعد حداثي (فوكو، ١٩٨٧؛ ١٩٨١)، وما هي إلا لتبرير وأنسنة وحشية الاستعمار بوجهه الرأسمالي الاستغلالي (سعيد، ١٩٩٧؛ العظم، ١٩٩٢). نستنتج أنه على الرغم من تمظهر الليبرالية التي ولدت من رحم الحداثة الغربية بكونها نظرية الحرية والعقلانية والحقوق الطبيعية والقانون الإنساني، فإنها أفكار أنتجت الرأسمالية والاستعمار، وآليات من العنف والسيطرة الحديثة. فالليبرالية ليست مجرد نظرية، بل منظومة تمت تأسيسها وشرعنتها لتصبح نظاماً يرتكز على قاعدة صلبة لقوى إمبراطورية مهيمنة، تفرضها عبر السيطرة في ظرفٍ ما، والهيمنة في آخر.

المقاربة النقدية لليبرالية المركبة من نظريات ثلاث (الماركسية، ما بعد الحداثة، ما بعد الاستعمار)

قراءتي النقدية لهذه النظريات تكون من حيث مساهماتها في نقد الفكر الليبرالي الغربي الأبيض الرأسمالي، واشتباكات النظريات في سياق علاقتها ببعضها البعض. إن نقاشي للنظريات الثلاث أساسه تطوير مقارنة نقدية لليبرالية خاصة بالدراسة، بالعلاقة مع هذه النظريات المختلفة، للخروج بمرتكزٍ نظريٍّ ومنهجيٍّ لتحليل الحالة الدراسية، ورسم ملامح لمنهجٍ نقديٍّ يتخطى الليبرالية.

تاريخياً، أبدأ بالماركسية، ومن ثم ما بعد الحداثة، بالتركيز على فوكو، وصولاً إلى ما بعد الاستعمار، بالتركيز على سعيد كحالة نقدية لمدرسة ما بعد الاستعمار، وصولاً إلى فانون بتناوله البُعد القومي الثقافي المقاوم.

أولاً. النظرية الماركسية .. إسهامها ومحدداتها في نقد الليبرالية

تطرقت الماركسية في نقدها للرأسمالية إلى قضية الاستغلال الرأسمالي، واصفة الفكر الليبرالي بأنه استغلالي طبقي^{١٧}، وركزت على الطبقة والواقع المادي والبُنية التحتية. وهكذا يرى النقد الماركسي أن الليبرالية قناعٌ لإخفاء توحش الرأسمالية، وأن الواقع يثبت أن السعادة في ظل الرأسمالية وهمٌ، فهناك تناقضٌ بين القيم والأفكار التي تطرحها، وبين الواقع الذي أنتجته. إلا أن مهتا يجادل -كما أوضحنا أعلاه- بأن الإشكالية ليست فقط في تطبيق الليبرالية، بل في الأفكار والقيم التي تحمل إمكانات الإقصاء (Mehta, 1999).

بدل التركيز على الفرد، وملكيته، وحرية الخاصة -كما جادل لوك- تركّز الماركسية على الطبقة باعتبار أن النضال الطبقي الواعي مدخل للتحرر الاجتماعي^{١٨} (لوكاتش، ١٩٨٢). لقد كرّس نيكوس بولنتراس (١٩٦٨) كتاباً لتوضيح أهمية الطبقة في الصراع الاجتماعي والتحول. إن مساهمة بولنتراس الأساسية هنا، هي في تأكيده أن الطبقة لا تكتسب وجودها ودورها الحقيقي دون الوعي السياسي الطبقي؛ بمعنى أن وجود الطبقة ودورها في الإنتاج لا يكسبها معناها الحقيقي في غياب الوعي الطبقي، لأنه هو الذي يقودها إلى النضال السياسي.

كما تنتقد الماركسية مبدأ المنفعة الفردية التي هي أيديولوجيا واضحة في الليبرالية، باعتبارها ضرورية لتطوير المجتمع، والتي تؤكد مقولة آدم سميث في رفاهية الأمم: «السعي الفردي الأناني يساهم في تحقيق رفاهية المجتمع بأجمعه» (Smith, 1776) التي تؤسس للرأسمالية بإدخال عنصر الملكية وحق التملك، وفي سياق هذا الطرح، فإن الأنظمة والمجتمعات الرأسمالية تُعتبر من تطبيقات الليبرالية. الهوس الظاهري لليبرالية هو حماية «الحرية»^{١٩} التي هي حرية مالك رأس المال من استبداد السلطة السياسية لمراكمة المزيد منه (Marx, 1877). ولعل ماركس يؤكد لنا هنا، خطاب آدم سميث الأب المؤسس لليبرالية الاقتصادية التي ترى أن دور الدولة هو حماية أصحاب رأس المال، وعدم التدخل في الاقتصاد، وتركه ليد الخفية التي تنظمه (Smith, 1776).

مرتكزات وأدوات نظرية من الماركسية:

هنا سنربط مرتكزات مهمة للماركسية تفيد في الحالة بعلاقتها مع الليبرالية، من حيث تناولها النظام الرأسمالي العالمي، والمسألة الطبقيّة، والاستعمار. نقطة البدء

في التحليل الماركسي هي النظام الرأسمالي العالمي، الذي يؤخذ كوحدة التحليل الأساسية بشقيها المركز والمحيط. وهذا المدخل ينتقد بالضرورة الليبرالية بما هي الإطار الفكري والفلسفي والسياسي للرأسمالية^{٢٠} الغربية. النظام العالمي؛ هو وحدة التحليل عند الماركسية، والمقصود به النظام الاقتصادي الرأسمالي في المركز؛ كونه مركزاً يستغل المحيط.^{٢١} في تحليل للواقع الفلسطيني، نبدأ من كون فلسفة النظام الرأسمالي وخطابه الليبرالي هو الذي قاد إلى استعمار فلسطين، كون المناطق الفلسطينية خاضعة للنظام الرأسمالي وللاحتلال الاستيطاني الإسرائيلي.^{٢٢}

المرتکز الأساسي الذي يمكن إدخاله لتحليل الحالة، أن الماركسية تقدم قراءة نقدية للرأسمالية كنظام استغلال معمق ومعولم على أساس العامل المادي والاقتصادي الذي تنكره الليبرالية.

ويتبين إلى أي مدى كرس الفكر الليبرالي الطبقة ونقل الهيمنة الطبقيّة الموجودة في الفكر الليبرالي إلى المستعمرات، وسيتم تحليل إلى أي مدى اتبعت المنظمات الفلسطينية المبحوثة الفكر الليبرالي، ونقلت الخطاب والممارسة بتقسيم طبقي للنساء؛ أي إلى شريحة نخوية مستلبة من الغرب، وإلى طبقة شعبية مَخضعة لأيدولوجيا النخبة النسوية على ضوء تبعيتها للمركز الرأسمالي.

كما أن المرتکز المهم الآخر الذي يُمكن الاستناد إليه من الماركسية، عامل التغيير، لذا يؤكد ماركس أن الفلاسفة قاموا بتفسير العالم، ولكن علينا تغييره، بينما ينتهي فوكو إلى نفي المقاومة وموت السياسة^{٢٣} (العظم ١٩٩٠). ما أركز عليه هو الخطاب الثوري المقاوم الذي يُناسب دراسة أي حالة استعمارية للتحرر. فإن القوة والسيطرة في مفهومها الماركسي المادي، هما إطراراً ونمطاً من الإنتاج الرأسمالي يسمح لمن يمتلكه أن يمتلك السيطرة والقوة، باختصار هي اشتباك مع الواقع الاستغلالي الذي يتشكل مع الملكية الخاصة والانقسامات الطبقيّة والاستغلال، ومن وجود بلاد مهيمنة مضطهدة وأخرى مضطهدة.

انتقادات الماركسية، واشتباكها مع مدرسة ما بعد الاستعمار

يُعتبر النقد الماركسي أساس المدارس النقدية الأخرى، ويؤكد روبرت يونغ (٢٠٠١) أن أصل نظرية ما بعد الاستعمار هي الماركسية، شارحاً العلاقة التاريخية بينهما، فالهدف مشترك، وهو تحقيق العدالة الإنسانية، والآلية واحدة، وهي المقاومة. أما الاختلاف، فإن الماركسية تؤكد على الصراع الطبقيّ مستخدمة الاقتصاد السياسي كأداة تحليل، حيث تضع قراءتها لهما دوماً في الإطار التاريخي، زاعمة أنها فلسفة التاريخ بامتياز، بينما نظرية ما بعد الاستعمار مهتمة بالإرث التاريخي والبُعد الثقافي والسياسي، وبموضوع التمثيلات، والعلاقات بين المستعمر

والمستعمر، وكيف قام المستعمرون بخلق تصورات عن الشعوب المستعمرة. بالنسبة ليونغ، فإن المصدر النظري لما بعد الاستعمار ليس فقط نظريات إدوارد سعيد حول الخطاب الاستعماري وجياتري سبيفاك، وهومي بابا،^{٢٥} بل يرى أن نقد المشروع الحدائي الغربي بدأ من قبل نظريات غربية منها الماركسية، والاشتراكية التي انتقدت الثقافة الغربية الرأسمالية. وعلى الرغم من هذا الانتقاد، لم تقم الاشتراكية بتقديم رؤية خاصة بالشرق. وبرأيه، فإن الاشتراكية نفسها منتج غربي المنطلقات. كما يرى روبرت يونغ في كتابه *ميثولوجيات بيضاء*؛ كتاب التاريخ والغرب (٢٠٠٣)؛ أن هناك جوانب من الفكر الماركسي تتضمن الخطاب الاستعماري حينما أكد ماركس أن هناك جوانب إيجابية للاستعمار البريطاني تجاه الهند من ناحية التعلم من الغرب المتطور. وهنا ينتقد إدوارد سعيد في *الاستشراق أطروحة* ماركس القائلة إن بريطانيا تحفز ثورة اجتماعية في الهند، وتقوم بدور الأداة التاريخية غير الواعية بالتمهيد للثورة، حيث يرى أن أطروحته استشرافية بامتياز. من جهته، يرى صادق جلال العظم أن لا علاقة لمقولة ماركس بالاستشراق من قريب أو من بعيد، بل تشهد على تماسك فكره النظري وعلى واقعيته في تحليل ظرف تاريخي معين، وبخاصة أن ماركس يقوم بتفسير التحركات التاريخية من خلال القوى والصراعات الاجتماعية والتناحرات والتناقضات المصلحية والنزعات الطبقيّة (العظم، ١٩٩٢: ٤٤).^{٢٥}

في كل الأحوال، يرى يونغ، على الرغم من أن ماركس لم ينتقد الاستعمار، فإن نقده للرأسمالية التي اعتبرت الإمبريالية أعلى مراحلها، كان ملهماً لنظرية ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار (Young, 2001).

انتقادات نظرية ما بعد الاستعمار على الماركسية تقوم أساساً على تاريخية الماركسية،^{٢٦} وعمومية التجربة الأوروبية (Prakash, 1994)، وبخاصة ما تمت الإشارة إليه حول نظرة ماركس المركزية للاستعمار بأنه وسيلة لإدخال الحداثة في المجتمعات المستعمرة. كما ترى أن الفكر الماركسي تم فرضه لنقل الحضارة التي بررت استعمار العالم الثالث.

يرى يونغ أن الماركسية قدمت الإلهام النظري للممارسة السياسية ومقاومة الاستعمار بأنها الطريق للنضال ضد الإمبريالية. ولكن المركزية الغربية، كأيدولوجيا استعمارية في الماركسية، تؤكد أن الغرب هو الفاعل، وأن الشعوب المستعمرة غير قادرة على أن تقوم بثوراتها دون الفكر الماركسي بدلاً من مفاهيم أخرى خاصة بهم، القومية والثقافة مثلاً (Young, 2001). وتجدر الإشارة هنا إلى أن فرانز فانون قد رأى ضرورة المسألة القومية، فانطلق في قراءة الواقع الجزائري بالتأكيد على دور الثقافة والمسألة القومية في مقاومة الاستعمار الفرنسي (Fanon, 1967).

إن مسألة الدور الذي أدته الماركسية لا يتوقف عند قول يونغ. فالماركسية لم تنف الثقافة ولا القومية، وتعاملت بالأساس مع القومية في أوروبا الاستعمارية التي استخدمت المسألة القومية في استعمارها، لكن هذا لا يعني أن المسألة القومية هي دائماً مسألة استعمارية وخاصة في دول الجنوب المستعمرة.^{٢٧}

من الانتقادات الأخرى أن الماركسيين ركزوا بشكل كبير على التحليل الطبقي المادي لعلاقات الاستعمار، حيث يرى براكاش أن الرأسمالية لم تتم فقط على استغلال طبقي، بل كانت بحاجة إلى استغلال شعوب أخرى، وهذا الاستغلال لا يمكن أخزاله في نهب المصادر والمواد الخام، فانتشار رأس المال الغربي كان مرتبطاً بتحويل الشعوب المستعمرة إلى أخرى متدنية الثقافة، ويبرر استعبادها واستغلالها وتدمير بناها الاجتماعية والثقافية، إضافة إلى الاقتصادية بما يخدم أهدافه (Prakash, 1996).

يعتبر سمير أمين من أهم المنظرين الماركسيين، وبخاصة في طرحه لفك الارتباط بالنظام العالمي،^{٢٨} باعتبار هذه استراتيجية تتجاوز الارتباط بالسوق العالمية بما هي مسيطر عليها من الرأسمالية الغربية (Amin, 1990).

إلا أن انتقادات الماركسيين للاستعمار هي تلك المتعلقة بممارساته المادية فيما يتعلق بالطبقة والاستغلال الرأسمالي، دون التركيز -كما فعلت ما بعد الاستعمار- على العامل الثقافي (Ahmad, 1992; Young 2001)، حيث انتقدت ما بعد الاستعمار تركيز الماركسيين على علاقة الاستغلال الرأسمالي والعوامل الاقتصادية، التي، على الرغم من أهميتها، فإنها ليست الوحيدة التي تشكل علاقات السيطرة الاستعمارية، كما أن علاقات الاستغلال الرأسمالي نفسها في المجتمعات المستعمرة ليس نفسها في المجتمعات المستعمرة (Spivak, 1999)، وارتباط النوعين من الاستغلال لا يعني وجود نضال مشترك عالمي موحد بين الطبقات المهيمنة في كل المجتمعات، حيث يرى الماركسيون أن التحليل الماركسي يعطى أسساً لنضال عالمي ضد الاستعمار (Dirlik, 1994). البعد الطبقي، على الرغم من أهميته في فهم علاقات الاستغلال في المجتمع المستعمّر، غير كاف كمرتكز أوحدهم للتحليل، لأن الطبقة لا تأخذ الجماعات والفئات الاجتماعية الأصغر منها بالاعتبار، ما يقلل من مصداقية التحليل الطبقي. وتفسير العلاقة الاستعمارية، أي لفهم علاقات المستعمرين والمستعمرين، يجب توسيع التحليل الماركسي عند الحديث عن القضية الاستعمارية (Fanon, 1963). إن الاضطهاد بين الفئة نفسها، سواء أكانت عمالاً، أم نساءً، أم طبقة، لن يؤدي إلى تحالف عام بين المستعمرين والمستعمرين. فتبني هذه العالمية أو العمومية يؤدي إلى تجاهل وقمع الاختلاف، بل يعزز علاقات القوة، ويحمل النضال المشترك في ثناياه الإخضاع (Butler, 1997). بذاً، فالمجادلون أعلاه يرون أن الوحدة العالمية التي تطرحها كل من الأيديولوجية الماركسية والليبرالية، تتجاهل الاختلاف والعلاقات الاستعمارية في المجتمعات المستعمرة.

ثانياً. مساهمات ما بعد الحداثة وانتقاداتها

نقد ما بعد الحداثة يرتبط بأزمات الحداثة الغربية، وتقويض مفاهيمها وقيمها الليبرالية في الحرية الفردية، وتشكيك مفاهيم العقلانية والشمولية الغربية التي أصبحت موضع تساؤل (Lyotard, 1984)، ولم يعد الفرد مستقلاً، بل خاضعاً لمؤسسات عملاقة وخطابات تشكله أيديولوجياً؛ أي نفي للذات الفردية على حد مفهوم فوكو «موت الإنسان» (باروت، ١٩٩٧).

ميشيل فوكو نقد الحداثة والعقل الغربي بأنه ليس معرفةً محضةً، بل متورطٌ في ممارسات هيمنة السلطة، حيث درس فوكو الأشكال الحديثة للمعرفة وتاريخ الفكر الحديث، ورأى أنها مرتبطة بالسلطة التي تستخدم المعرفة من أجل الهيمنة والسيطرة (فوكو، ١٩٨٧). ويعتبر نقد فوكو تحطيماً لأفكار الليبرالية حول الفرد الليبرالي الحديث، الذي هو من صنع السلطة، من أجل التحكم والسيطرة. ويتجاوز نقد فوكو أيديولوجية الفرد الذرية، فالليبرالية ليست أيديولوجياً، بل ممارسات للسلطة الحديثة التي تخلق مواضيعها في إطار تكنولوجيا إنتاج الفرد وصناعته، الذي يخضع فيها لعمليات مراقبة، وأنظمة ضبط، ولا وجود لفرد سابق التكوين، فالمؤسسات والبُنى المجتمعية تعمل على تكوين الفرد. نقد فوكو للمعرفة والسلطة^{٢٩} التي تتموضع عندهما الليبرالية بوصفها إطاراً معرفياً عن الإنسان والمجتمع، تجسّد في نظريات معرفية وحقوقية، فهي ليست خطاباً إنسانياً، وحقوقاً وتحرراً، بل رأى أن الليبرالية بمفاهيمها ضرورية لإنتاج الفرد الحديث في إطار آليات السلطة (فوكو، ١٩٨١، ١٩٨٧).

لم يكتب فوكو عن الاستعمار، بل عن الحداثة الليبرالية، وأشكال القمع التي ترافقت معها من علوم ومعارف ومؤسسات، وكشف عن جوانب القمع الجديدة التي ترافقت مع الحداثة مثل السجن، والمدرسة، والمستشفى، كمؤسسات مرتبطة بالسلطة (فوكو، ١٩٩٠)، وإمكانات العنف التي تتضمنها الحداثة من خلال آليات تحكم حديثة، لخلق ذوات ليبرالية جديدة. ويصف طلال أسد المأساة بأن هذه القيم والأخلاقيات أنشئت كقيم كونية في إطار مشروع أخلاقي استخدمها الاستعمار ليس لاستغلال الشعوب اقتصادياً فحسب، بل لخلقها من جديد (Asad, 1992). إن هذا الخلق الجديد يحتم إعادة صياغتها أو إنتاجها بما يتوافق مع تخليد تبعيتها للمركز.

انتقادات مدرسة ما بعد الحداثة الغربية

الفكرة الأساسية في نقد ما بعد الحداثة هي على حد تعبير فريدريك جيمسون أن نظرية ما بعد الحداثة تعزز منطق هذا المجتمع الحداثي أكثر مما تتحداه (Jameson, 1991) كما سماه «نمط إمبريالية عليا»، وهو ما يُسمى اليوم «بالعولمة» (باروت، ١٩٩٧). نقد جيمسون هذا يأتي استكمالاً للنقد الغربي للحداثة الذي أسسه ليوتار (Lyotard, 1984).

تركز ما بعد الحداثة على نقد فشل الحداثة في ما يتعلق بإنهاء الحروب في المجتمعات، وانعدام الصراع؛ بمعنى أن فترة الحداثة شهدت الاستعمار والصراعات بين الدول.

وعلى الرغم من أهمية أدواتها في تفكيك الحداثة الغربية، وكشف إمكانات السيطرة والعنف للمشروع العقلاني الغربي، فإن هذه الأدوات التي فككت وفتت الكثير، ولم تصب النظام الرأسمالي الغربي -مصدر هذا العنف- بأي أذى، لأنها لم تؤسس لمشروع تغيير يكاظم النظام الرأسمالي، وانحسرت في التجريدات الفلسفية والتفكيك، وفي لامركزية المعنى التي تعني بالضرورة لا مركزية التغيير. ولا يقتصر الأمر على هذا، بل قامت بتفكيك أدوات أخرى مهمة قد تساعد في تحطيم هذا النظام؛ ألا وهي الحكايات الكبرى، وفصل الناس عنها، ومنها القومية. وترفض ما بعد الحداثة أي سرديّة شمولية للتاريخ؛ بمعنى أن أي سرديّة مطلقة للتاريخ تخفي أهدافاً أيديولوجية، ولكن في رفضها هذا قد تستسلم للنظام الرأسمالي وللسوق. فلم تقدم قراءة للرأسمالية في علاقاتها الخارجية في حقبة الإمبريالية والعمولة، وهنا كانت مركزانيتهم التي تعزز من الهيمنة والاستعمار في إطار علاقات القوة مع الثقافات الأخرى.

إن نقد أطروحات ما بعد الحداثة يجب أن يأتي في إطار قراءة الحداثة والرأسمالية في علاقتها مع مجتمعاتنا المستعمرة في حقبة العمولة، ما يتطلب موقفاً مقاوماً، حتى لا يكون استخدام ما بعد الحداثة بمثابة الاستمرار في التبعية للغرب، الاستهلاك منه، وإعادة إنتاج أدوات الهيمنة.

الطرح هنا أن استخدام فكر ما بعد الحداثة في حالة استعمارية يعيد إنتاج الليبرالية أكثر ما يتحداها، كونه مفرغاً من التغيير، وهذا لن يؤسس لقيم تحررية وللفعل إنساني للتحرر من الاستعمار، وهنا يبقى السؤال عن مدى جدوى المسير على ما توصل له فكر ما بعد الحداثة في المجتمعات الرأسمالية الغربية، ومن موقعنا أيضاً كتابعين للنظام الرأسمالي العالمي سياسياً ومعرفياً. وهنا يمكن استحضار سؤال جمال باروت عن التشكيك في جدوى استخدام أفكار ما بعد الحداثة في المجتمعات العربية: «فهل نظرية ما بعد الحداثة العامة هي نظرية لهذا الوضع ما بعد الحدائي الذي يوحد فيما يشئت، ويقوض التاريخانية الميتافيزيقية فيما ينتج ما وراثيات جديدة تعزز سيطرته؟ وماذا يعني ذلك بالنسبة لعالمنا الذي لا حداثة فيه؟ تعالوا نتحاور من جديد» (باروت، ١٩٩٧: ١٤١).

إن دخول المستعمر والعربي والفلسطيني في خطاب ما بعد الحداثة هو تحد، لأن نقدنا للحداثة من منظور ما بعد الحداثة يكون منجرّاً وتابعا لنقد الحداثة الليبرالية نفسها، وبأدواتها نفسها. إذن، فالفجوة تكمن في عدم وجود مشروع مقاوم للنظام

الرأسمالي وللهيمنة الاستعمارية، والتغاضي عن المسألة القومية والطبقية، ما يُجيد التغيير، وهذا ما تؤكدُه أطروحات الحداثة الليبرالية نفسها موضع النقد حول الحرية الفردية المطلقة بالتغاضي عن المجتمع، والطبقة، والعامل القومي. بذا، طالما نقد الدراسة مخصص لتفكيك الواقع المحلي الفلسطيني، لا بد من استخدام أدوات أخرى إلى جانب مدرسة ما بعد الحداثة وأدواتها. ينقلنا ذلك إلى الحديث عن إشكالية اعتماد منهج فوكو كمنهج أوحده. إن ما أستخدمه من هذه المدرسة الأدوات المهمة التي قدمها فوكو في تحليل أنظمة السيطرة والقوة مع التحوير عليها، حتى لا ينتهي البحث إلى إعادة إنتاج الفكر الليبرالي الحداثي، الذي هو قيد النقد. وضرورة عدم الاقتصار على عملية التفكيك لأجل التفكيك، وترك المهمة هناك، مردهما أننا لا نريد للبحث أن يكون عديمياً، بل يفتح الأفق لملامح الاستنهاض والتغيير.

ثالثاً. مساهمات مدرسة ما بعد الاستعمار وانتقاداتها

يؤكد نقد ما بعد الاستعمار أن الحداثة الغربية بشكلها الليبرالي كرست هيمنة معرفية من صنع الغرب، وفرضت نوعاً من التدخل الاستعماري في تاريخ ثقافات أخرى، من خلال احتكار صنع الهويات، وتأليه الذات، وشيطنة الآخر بممارسات هيمنة ثقافية وسياسية، تحمل معالم قوى وعلاقات استعمارية.

ينتقد توماس ميتشل الكيفية التي تم فيها انتقاد الحداثة من خلال موقعها، فيرى أن موقعها ليس الغرب، بل كان استقلال الشرق. كما يرى أن إدوارد سعيد في الخطاب الاستشراقي يفترض شيئاً اسمه غرب وشرق، إلا أن فكرة الشرق والغرب هي نتاج الخطاب الاستعماري الذي أنتج الشرق والغرب (Mitchell, 2002).

يؤكد ميتشل أن الحداثة والاستعمار مرتبطان؛ فالحداثة تطورت عبر الاستعمار، بمعنى أن عملية الاستعمار، بما احتوته من استقلال المستعمرات، عملت على تسريع وتأثر التطور الاقتصادي وتراكم رأس المال في البلدان المستعمرة. إن الأشكال الجديدة للسيطرة لم تكن لتحدث لولا اللقاء بالمستعمرين الذي خلق هاجس الحفاظ على الهوية ونقاء الجنس الأبيض. انتقاد ميتشل للحداثة ليس لموقعها بل لتاريخها ولمنشئها الذي يرى أنه يعود للمستعمرات، فالحداثة هي الفكرة والممارسة التي بنى من خلالها الغرب، والتي أنتجت الغرب واللا-غرب كمفهوم وجغرافيا (Mitchell, 2002).

وما توصل إليه إدوارد سعيد في الاستشراق، هو أن الاستعمار ليس سيطرة عسكرية فحسب بل خطابية أيضاً (Said, 2003). كما يرى أن الخطاب آلية للسيطرة، إنتاج وبناء نمط معين من المعرفة تحقق هدف الخطاب، وهي القوة وهيمنة نظام الخطاب المرتبط بعلاقات سياسية واقتصادية واجتماعية.

يعتبر جرامشي أول من تناول مفهوم الهيمنة كنظام يفرض تصوراً واحداً للعالم يسود، حيث يهيمن مشروع ثقافي ويدمر الثقافة الخاصة، ويحدث نوعاً من التبعية الفكرية، بحيث يصبح هذا النموذج مصدراً ونموذجاً يسعى التابعون إلى تقليده (Gramsci, 1971). وتفرض الإمبريالية الثقافية مفاهيمها، وتبدو كحتمية تاريخية تجبر على استهلاك منتجاتها، ضمن آليات خفية تتحكم لا شعورياً في وعي المستهلك. يُعرف هربرت شيلر الهيمنة الثقافية بـ «مجموعة العمليات التي تستخدم لإدخال مجتمع ما للنظام العالمي الحديث، ولاستئالة الطبقة المهيمنة فيه، والضغط عليها وإجبارها ورشوتها أحياناً كي تشكل نسق المؤسسات الاجتماعية مع قيم وبُنى المركز المهيمن، والترويج لها (Shiller, 1976). وتتضمن الهيمنة المعرفية أشكالاً خفية، حيث تقوم بتدوين الأفراد على نسق كامل من المعايير والقواعد يتم تصديرها كميّار لأنموذج كوني على حد مصطلح ماكدونالد وكوكلة العالم، حيث أصبح الماكدونالد الأمريكي ميّاراً لطعم الهامبرغر (Barber, 1995).

انتقادات مدرسة ما بعد الاستعمار

لنقد نظرية ما بعد الاستعمار، سأقوم بمراجعة علاقاتها ونقدها للماركسية، وسأقوم بأخذ فكر إدوارد سعيد كحالة نقدية لمدرسة ما بعد الاستعمار، ومن ثم أقوم بإبراز قانون كنموذج تحرري يجمع معظم المراكز في النظريات الثلاث، وبخاصة بالتركيز على البُعد القومي التحرري والطبقي.

رفض الماركسيون انتقادات ما بعد الاستعمار على تاريخانية ومركزانية الماركسية (Ahmed, 1992). ويرى دريليك أن نقد ما بعد الاستعمار على المركزية الأوروبية، ما هو إلا إعادة إنتاج وتواطؤ مع الرأسمالية المتأخرة، وبخاصة أنهم ظهروا في حقبتها (Dirlik, 1994). بالتالي، فإن نقدهم للماركسية جاء لتبرير وجودهم للوقوف على حدود الليبرالية (Juan, 1998). فانتقاد ما بعد الاستعمار للماركسية باتهامها بالمركزانية والشمولية والتاريخانية، غالباً ما ينتهي إلى فلسفة ما بعد الحداثة التدميرية التي قد تصل إلى اللا-مقاومة.

وعليه، أصبحت ما بعد الاستعمار بمثابة التوسط بين ثقافتين مستعمرة ومستعمرة عبر التهجين، حيث شكل المثقفون الما بعد استعماريين حلقة وصل بين المستعمر والمستعمر؛ أي بين الضحية وبين مضطهدها، فالمطلوب في الحالة الاستعمارية معركة ومقاومة وليس توطئاً، على حد تعبير قانون، حيث أن الاستعمار لا ينهار إلا بالعنف (Fanon, 1967).

ولقد ناقش قانون الكيفية التي ينظر بها المستعمر إلى المستعمر الغربي على أنه نموذج التقدم الحضاري الذي يريد الوصول له، ولا يشعر بقيمة أو تقدير ذاتي إلا

من خلال الآخر (Fanon, 1967). ويرى فانون أن المستعمر بثورته يعيد خلق نفسه وخلق المستعمر على شاكلة أخرى، وهذا يعني التخلص من الإرث القديم، ولكنه تخلص شرطه التاريخي هو بالعنف (Fanon, 1963).

كما ناقش الخطيبي (١٩٨٤) حالة الازدواجية أو الفصام التي يعيشها المثقف المستعمر بين ثقافته المستعمرة وبين الثقافة الغربية المستعمرة. المثقفون المستعمرون لم يُعتبروا منتجين ثقافة جذرية أصلية بقطيعة تامة عن المعرفة الغربية، ويبقون محددين بالأدوات الغربية واعتماد منهج غربي في التعامل مع مجتمعاتهم المستعمرة (العظم، ١٩٩١). وهذا ما يعالجه فانون كما أشرت، أي ضرورة الثورة للتخلص من الإرث الاستعماري القديم.

حول إنتاج المعرفة في الشرط الاستعماري، وبالتركيز على الحالة الفلسطينية، فإن مقاربة إسماعيل الناشف (٢٠١٠) في العتبة في فتح الإبتيم، تعتبر محاولة تأسيس مشروع معرفي. المقولة الأساسية للناشف أننا بحاجة للغة كبديل لإجهاض لغة المعرفة الحداثية الغربية المهيمنة من جهة، وتأسيس معرفة بديلة غيرية من فلسطين من جهة أخرى.

يرى الناشف (٢٠١١، ٢٠٠٦) أن المجتمع الفلسطيني لم يزل يخفق في إنتاج معرفة حداثية عن ورطته الآخذة بالتكرار، حيث يخفق في إنتاج وتوليد معرفة حداثية تكرس ورطته الأساس، كونه مجتمعاً تحت استعمار استيطاني. ما يحضر فيه الناشف هو فحص آليات الاحتمال/التحقق من خلال تفكيك أشكال الإخفاق. ويرى أن الإخفاق هو حالة معرفية وليست إخفاقاً في إنتاج المعرفة، فالمجتمع الفلسطيني يُخفق في توليد ذاته، حيث أنه لم يتجاوز ورطته ليحكيها وكأن التجربة لا تترك مكاناً إلا للبحث عن البقاء بكل ما تعنيه أولية المعرفة في السياق الفلسطيني، حيث توجد فجوة بين التجربة والإنتاج المعرفي.

يشير سريعاً إلى ثلاثة عوامل أنتجت هذا الحال المعرفي. الأول: العلاقة بين السياسي والمعرفي، فالمشروع السياسي الفلسطيني، كمشروع تحرر وطني، لم يترك للمشروع المعرفي التحقيقي سوى مشهد يتيم يبحث عن أب، فمن هذه الدينامية بدأ التمويل المغرض وهو العامل الثاني، حيث يؤكد أن ألباحث يقرأ العامل الاجتماعي وتفاصيل فلسطينيته من قبل من يمولها. أما العامل الثالث، فهو غياب النقد غياباً شبه تام كمفهوم وكممارسة، وغيابه كنص وهو المأزق الأصعب.

الاستنتاج الذي توصل له الناشف أن المشهد الفلسطيني حامل معرفياً، والتحدي يكمن في توليد هذا الحمل وصياغته كأدوات معرفية ذات أبعاد إنسانية عامة دون أن يعتمد على شوفينية قومية. والكيفية هي في إنتاج منهج ذي طرق وأدوات جديدة لإنتاج المعرفة، حيث يُنقذ استخدام أطر معرفية حداثية استعمارية، كما أنه يؤكد،

في الوقت ذاته، أن المعرفة مرتبطة بالنظام الرأسمالي العالمي وبمصالح السوق، وبالتالي المجتمعات المستعمرة تنتج معرفة لا تختلف بنيويًا بعلاقاتها التفاضلية مع السلطة (الناشف، ٢٠٠٦).

بكلمة موجزة، يرى أن مفترق فلسطين، وأحوال إنتاج المعرفة التي تميزه داخلياً، هو تبعية مشروعه المعرفي لمشروع سياسي أفضل، وفشل القدرة على توليد مشاريع منتجة سياسياً ومعرفياً على السواء، وبين التبعية والتوليد تكمن إنسانيته (الناشف، ٢٠٠٦؛ ٢٠١٠). التساؤل إن كانت أدوات المعرفة التي يجب توليدها لم تولد بعد، فكيف بوسعها نقد المعرفة الجارية. يمكن القول إن الناشف في نقد الأطروحات المعرفية الغربية حاول إنشاء أدوات أولية لإنشاء معرفة غريبة أخرى في قطيعة مع الأدوات الاستعمارية، بما فيها أدوات فوكو نفسه حول المعرفة والقوة. ولكنه، من جهة أخرى، لم يتناول الخطاب العربي الإسلامي كمحاولة يمكن أن تفتح طريقة لإيجاد أدوات لبلورة المشروع المعرفي الفلسطيني الذي ينحّت فيه، مؤكداً رفضه أدوات الحداثة المهيمنة. فالتجاوز والتخطي يجب أن يشمل قطيعة ما لهذه الحداثة، وأن لا تكون آلية الفهم الوحيدة للعالم بما هي مشروع فكري يتم توظيفه في خدمة النظام الرأسمالي. إلا أن الناشف يدعو في أحدث كتاباته حول دراسة النظم الاستعمارية، إلى العودة إلى الذات العربية الإسلامية كمرجع في مقاومة النظام الاستعماري كما جاء: «على الذات الغوص في ذاتها العمودية وعدم الاتكاء على الآخر كمرجعية في التعريف من هنا تبرز أهمية الخروج الفعلي والرمزي من النظام الرأسمالي بموازاة إعادة الفتح لما هو العربي الإسلامي الراكن في قاع الذات الفلسطينية» (الناشف، ٢٠١٢).

يتطلب هذا الخروج، سواء الفعلي أو الرمزي، توضيحاً لما يقصده الناشف. هل هي قطيعة سوربالية^{٢٠} أم موقف نقدي يبدأ من عدم التسليم للحداثة في طبيعتها الرأسمالية والمركزانية الأوروبية ورفض إملاءاتها. وهناك أسئلة عن أكثر من اتجاه، وكيف يجب أو يمكن أن يكون موقفنا منها؟ وحتى بصدد الذات، هل فتح صندوق الذات العربية الإسلامية من أجل قبولها تماماً أم فرزها نقدياً في الفقرة التالية يؤسس للمعرفة «الأصيلة» بالانعتاق من النظام الرأسمالي.

«إن المعرفة الأصيلة التي تغرف من مادة الحياة، لا يمكن لها أن تكون نسخة، فهي حدث الحياة بامتياز. في السياق الاستعماري، فإن الانعتاق ضرورة بنوية من الطبيعة التاريخية لهذه الأنظمة. فهذا النوع من الأنظمة، وبحيوية على مقولة ماركس تجاه النظام الرأسمالي، يحمل مقومات تناقضية هي كمون إحداثيات تقويضه. إن إخراج هذا الكمون من حيزه إلى تحققه هو حدث الحياة في السياق الاستعماري. والملفت للنظر، أن حدث الحياة الاستعماري يُنهى حالة الاستعمار التي هي كحدثٍ منها. والمعرفة الأصيلة هنا هي تلك التي تستخلص المقومات

علاقاتها وأشكال كمونها كأحداثيات تقويضية، لترسمها، من ثم في صياغة خطائية وأدائية محددة كنوع من تركيب العمل المعرفي» (الناشف، ٢٠١٢).

هنا يرى الناشف، مرتكزاً على ماركس بل على قوانين الديالكتيك والمادية التاريخية، أن كل حدث تاريخي يحمل في داخله توليد نقيضه، وهكذا الحالة الاستعمارية التي تفترض نقيضها الذي يقتلها من سياق تاريخي معين، وفي سياق التقويض هذا تتم عملية تركيب معرفي. واضح من نص الناشف أن الزمان مفتوح مهما تعددت الأمكنة، وأن التاريخ يسير طالما محركه هو التناقض، أو كما يحاول تسميته التقويض كآلية داخلية في الحياة، آلية حية في الحياة.

أخيراً، ركزت نظرية ما بعد الاستعمار بالأساس على الخطاب والبعد الثقافي في الأدب والكتابة الرمزية مع التقليل من أهمية العوامل المادية والعامل المجتمعي، تحديداً استغلال النخب الوطنية المحلية، والتبعية السياسية والاقتصادية للمركز الرأسمالي. وتجدر الإشارة إلى أن ما بعد الاستعمار ليست متفقة على كل شيء بين منظرها، وهناك اختلافات وفوارق، وسأتعرض إلى نموذج الاختلاف بين قانون وسعيد.

إدوارد سعيد كحالة نقدية لفكر ما بعد الاستعمار

استعار سعيد من فوكو أدواته في مفهوم الخطاب لدراسة الاستشراق بأنه الطريقة التي بها يعرف النظام الآخر بهدف الهيمنة،^{٢١} فكان تصوير الشرق للغرب كنوع من السيطرة. وحسب فوكو وسعيد، فإن خلق الآخر البربري هو الأصل المنتج للهيمنة. يحمل خطاب السلطة صورتين: الذات العليا؛ والآخرى البربرية النقيضة التي يصفها ميشيل فوكو في المراقبة والعقاب بأنها في عداوة دائمة مع الحضارة (فوكو، ١٩٩٠).

هنا يمكن التقاط خلل ما، فخلق البربري، أو المستعمر «إنسان المستعمرات» غير القادر، كما ترى الليبرالية الغربية، على الانتقال من ما قبل الرأسمالية إلى الرأسمالية، هو امتياز للغرب فقط. هذا الوصف للبربري أو التصوير هو تبرير للاستعمار من جهة، كما يؤكد طرح فوكو وسعيد، ولكنه ليس هو المنتج للهيمنة فحسب، بل تم استخدامه لتسويقها؛ بمعنى أن السيطرة والهيمنة هما من مكونات الليبرالية التي بحضورها التجسدي في النظام الاقتصادي الرأسمالي تشترط الحرب والاستغلال، وتشترط الحرب بين الرأسماليات الغربية نفسها من أجل مصالحها، وليس من أجل إعادة خلق «البربري» على شاكلتها. بمعنى آخر، توصيف الآخر البربري في الخطاب ليس لخلقه وإثبات استعلائية الأبيض فحسب، بل لاستغلاله، ومن ثم التغطية على الاستغلال الذي يخدم النظام الرأسمالي. ما قصده أنهم وقفوا واكتفوا عند خلق الآخر؛ أي بوصف الخطاب، ولكن المشروع الليبرالي الرأسمالي يحمل في بُنيته أو يتكون من ضرورة الاستغلال والتوسع خارج

الإطار القومي بالاستعمار. وبالتالي، فإن وصف الآخر في البربري ليس شرطاً أن يكون ذلك الآخر بربرياً، وإنما الهدف الرئيسي هو القيام ببربرة الآخر لتبرير المشروع الاستغلالي. في هذا الصدد، يرى العظم أن سعيد لا يميز بين مؤسسة الاستشراق المرتبطة بمصالح اقتصادية وبين الاستشراق بمعناه الأكاديمي الثقافي الضيق. فالصورة الشمولية، بينائها الثقافي عن الشرق، تنطوي ليس على مواقف عنصرية على الشرق نفسه، وعلى أحكام قيمية فحسب، ولكن أيضاً على آثار المصالح المادية،^{٣٢} النابعة من منافع إخضاعه واستغلاله (العظم، ١٩٩٠: ١٨).

تمثلت مساهمة سعيد في كشف المستشرقين والسيطرة في الخطاب، وبخاصة أنه تأثر بمفاهيم فوكو فانتقد الغرب من خلال الخطاب كمنهج وكحقل لعلاقات القوة. ولكنه لم يكتفِ المبنى الاستعماري المعلوم الذي يخدمه الاستشراق؛ ألا وهو النظام الرأسمالي.^{٣٣}

يرى منتقدو سعيد أنه وقف على الحواف بين الماركسية والليبرالية، وبخاصة أنه يسمح نصه بأطروحات ماركسية، وهنا انتقد إعجاز أحمد (١٩٩٦) رفض سعيد للمادية التاريخية وتعاطيه مع الليتوبيا الأخلاقية في كتابه الثقافة والإمبريالية، ما أبقاه مفكراً مثالياً إنسانياً^{٣٤} ما بعد حدثي في إطار البنى العالمية المهيمنة. يبين إعجاز أحمد الضعف في تفسير سعيد واستخدامه الانتقائي للكلاسيكيات الماركسية، حيث يتبنى سعيد استراتيجية ذات توجه غير مقاوم، مشتقة من كل من فوكو وهيدجر (Ahmed, 1996).

ويرى سان خوان (١٩٩٨) أن منتقدي سعيد أمثال رودسون وصادق جلال العظم وسمير أمين (١٩٨٩)، يرون انحصار سعيد وعجزه عن موقف واضح للمركزانية الأوروبية، ففي كتابه الثقافة والإمبريالية استخدم سعيد، جرامشي حتى يعطي مساحة يسارية للنص الذي كتبه، وتوظيفه لجرامشي في نصه حول الهيمنة، هو لتحويله إلى متفلسف مثالي وتعددي (Juan, 1998:30).

إنما الهيمنة عند جرامشي يجب عدم تقزيمها إلى هيمنة الثقافة والبنية الفوقية، بل مشروطة بالتناقضات المادية. إن ما يميز جرامشي أنه متجذر طبقياً بالمقارنة مع مثقف ما بعد الاستعمار المجرد من الانتماء الطبقي، الذي يعمل كوسيط يسوي التناقضات بين المستعمر والمستعمَر (Juan, 1998). وممن انتقد سعيد فلسطينياً؛ أمثال عادل سمارة، يرى أنه قام بتفكيك أدبيات الاستشراق دون الدخول في بنية الشرق، وتفكيك الإمبريالية والمركز والهامش وبخاصة الولايات المتحدة وإسرائيل كبنى عسكرية، حيث يري سمارة أن نموذج إدوارد سعيد وفكره، هما حالة مثالية لاعتناق الرومانسية الوطنية، وعدم ربط الاستعمار بالنظام الرأسمالي، فالانتقائية النظرية تدفع إلى حالة التماثل، وتوصل إلى العالمية والإنسانية والتسامح مع المستعمر (سمارة، ٢٠١٠).

كما ينتقد العظم أن سعيد في الاستشراق لا يعترض على التبعية للولايات المتحدة، بل على الشكل والأسلوب الذي تمارس فيه، فهو يريد تحسين شروط التبعية، والتخلص من جوانبها السيئة، وليس التخلص منها كلياً، حيث يؤكد سعيد في الاستشراق «يشكل العالم العربي اليوم تابعاً فكرياً وسياسياً وثقافياً للولايات المتحدة. لا تبعت هذه العلاقة على الأسى بحد ذاتها، لكن الشكل المحدد الذي تتخذه هذه العلاقة هو الذي يبعث على الأسى» (الاستشراق ص ٣٢٣ في العظم، ١٩٩٢: ٧٤).

يدرس منتقدو سعيد أمثال إعجاز أحمد (١٩٩٢)، بتوسع، الكيفية التي قام بها سعيد باستخدام جرامشي والمقارنة بينهما. وعلى الرغم من أن سعيد استند إلى جرامشي في دور الوعي في الهيمنة، فإن جرامشي نسب الوعي للواقع، وبالأخطار في الصراع والتحالف الطبقي لتفكيك الهيمنة. إن أصل الهيمنة عند جرامشي في التناقض الطبقي بين هيمنة السلطة البرجوازية وهيمنة البروليتاريا، حيث يرى أن السياسة هي ميدان نضال من أجل الوعي ضد الهيمنة بالارتكاز على المجتمع المدني، أو ما سمّاه حرب الموقع (Gramsci, 1971). وبالمقارنة، فإن سعيد في قراءته للاستشراق اعتبر السياسة بعيدة عن الحقيقة، وأن المعرفة الحقيقية هي جوهرياً لا سياسية^{٣٥} (سعيد، ٢٠٠٦). وهنا نرى مخرجاً للمثقف الإنساني الذي يدعو إليه سعيد، فالقضية ليست تأسيس ثقافة إنسانية في المستعمرات فحسب، بل النضال ضد الاستعمار.

يختلف سعيد مع جرامشي في صور المثقف (٢٠٠٦) بأن كل الناس مثقفون، ولكن ليس كلهم يلعبون دور المثقف. من هنا نرى مبالغة سعيد في العامل الثقافي في البنى الثقافية العليا التي لا تكشف التناقضات في البنى الاجتماعية والسياسية والطبقية. قد يأخذنا التحليل إلى التفكير بأن كلفة النضال الوطني عالية، وهناك من يحمل عبئها، ونستحضر هنا في الحالة الفلسطينية كلا من ناجي العلي، وغسان كنفاني كنموذجين لتواشج المناضل والمثقف. فكان ثمن عبء النضال الوطني في الثقافة ما دفعه كلاهما، وكان الخيار الآخر لعدم التوسط والاستتباع هو الموت على حد قول مهدي عامل -الذي بدوره دفع ثمن هذا الموقف بموته اغتيالاً- والذي يؤكد في محاضراته حول الثقافة والمقاومة «الثقافة، في تعريفها، مقاومة. فإذا ساوت بين القاتل والقتيل انهزمت في عدميتها، فانتصر القاتل وكانت في صمتها شريكته». بدا نرى في نماذج هؤلاء الاشتباك بين النضال الفكري والسياسي، بين الثقافة والمقاومة، بين نضال السيف والقلم.

وعلى الرغم من ذلك النقد، فإن سعيد في الثقافة والإمبريالية ابتعد عن خطاب فوكو حول ثنائية المعرفة والقوة، منتقداً فوكو لأنه يتجاهل الطبقات والاقتصاد وإمكانيات المقاومة، أو دور الثورات في المجتمعات (سعيد، ٢٠٠٠: ٢٠٠٢).^{٣٦} وقد أعاد الاعتبار إلى أبعاد الاستعمار المادية والاستغلالية والمصالح الاقتصادية

للاستشراق، بما هو عملية «سيطرة على الأسواق والمواد الأولية واليد العاملة الرخيصة والأراضي المدرة لأعلى معدلات الربح» (سعيد، ١٩٩٧: ١٣-١٤). كما ينضم سعيد إلى فرانز قانون في التأكيد على دور الثقافة المقاومة في النضال ضد الاستعمار، وفي الدعوة إلى تحويل الوعي القومي، الذي ساد فترة النضال ضد الاستعمار، إلى وعي اجتماعي بعد الاستقلال والتحرر الوطني والانتقال إلى التحرر الاجتماعي الداخلي على أنقاض ثقافة المستعمر (سعيد، ٢٠٠٠: ٢٠٠٢). إلا أن سعيد عندما ينتهي بالتحرر الاجتماعي الإنساني، ينتقل من ثنائية شرق غرب إلى اكتشاف عالم ليس مبنياً على جواهر محددة، وبذا ينتقل إلى الإنسانية العالمية. لذان يمكن القول إن هناك ثلاث محطات في فكر سعيد، بدأت بالاستشراق دون أن تتطرق إلى الجوانب الاجتماعية والاقتصادية للاستعمار، ثم محطة الثقافة والإمبريالية التي لم يقتصر فيها فقط على الخطاب الثقافي للاستشراق، بل أخذ الأبعاد الاقتصادية، وكأنه بهذا العمل جسر بعض الثغرات التي انتقده عليها الماركسيون، ومن ثم انتهى إلى المحطة الأخيرة بأنه يعلن نفسه إنسانياً وعلمانياً، وقد تكون الإشكالية في محدودية تقدم سعيد من الإنسانية العمومية إلى الإنسانية التي تتنقد الإمبريالية والاستغلال الرأسمالي.

مرتكزات من مدرسة ما بعد الاستعمار

على الرغم من النقد الذي عرضناه لما بعد الاستعمار ولسعيد، فإن أهمية نظرية ما بعد الاستعمار تكمن في نقد تجربة الاستعمار، فترى أنها تقدم مفاتيح مهمة للحالة من مساهمات سعيد الذي استطاع فيها قراءة الفكر الغربي في خلقه للشرق وبلدان المستعمرات، إلا أنه -كما أوردنا أعلاه- لم ينقد البنية الرأسمالية للغرب، ومن هنا جاء نقد نظرية ما بعد الاستعمار بالتماثل مع الفكر الغربي الاستعماري، حيث أنهم نقدوا وحاربوا الاستعمار ثقافياً، ولم يتطور النقد ليصل لفكر ثوري ومشروع تحرري في نموذج قانون التحرري الذي حارب الاستعمار كفاحياً، حيث تعتمد الدراسة نموذجاً ومنهجاً تحررياً للحالة الاستعمارية قيد الدراسة. وعلى الرغم من إسهامها في رفع صوت التابع استعمارياً، فإن ما تم رفعه هو صوت نخبة التابع؛ أي شهرة مجموعة مثقفي ما بعد الاستعمار في الأكاديمية الغربية من سعيد، وهومي بابا، وسبيفاك.

لا بد من الإشارة إلى أن كلاً من قانون وجرامشي وماركس قدّم منهجاً، تغييراً وانتفاءً، أي فلسفة ثورة، وتغيير العالم، وليس فقط تفسيره وتأويله كما جاء بفكري فوكو وسعيد. وقد قام مثقفو ما بعد الاستعمار بالارتكاز على قانون أمثال سبيفاك في كتابها نقد ما بعد الاستعمار (١٩٩٠)، وهومي بابا في موقع الثقافة (١٩٩٤). إلا أن ما يميز قانون عن مفكري ما بعد الاستعمار، أنه قاوم الاستعمار كفاحياً وميدانياً، بينما قاومه مثقفو ما بعد الاستعمار خطائياً، حيث باعدوا بين السياسية

بالوصول إلى اتخاذ موقف إنساني عالمي. فإننتاجاتهم تشرح الاستعمار وتأثيراته، ولكن لم تتحول لنموذج تحرري؛ أي لمشروع فكري نضالي. فالمطلوب محاسبة الاستعمار والنضال ضده لإسقاطه. الطرح أن قانون دخل في تركيبة المجتمعات المستعمرة، وفي الطبقة، وفي المسألة القومية ضد الاستعمار، واستطاع أن يشكل نفسه كقومي وطني باتجاه مثقف جرامشي العضوي. لذا، تحدث قانون عن تثوير العالم المستعمر، مؤكداً أن الفعل الثوري ينزع الطمأنينة من المستعمرين، حيث وصف التبدلات التي طرأت على المجتمع الجزائري بفعل الثورة التي أعادت إنتاجه من جديد (Fanon, 1967). بذلك، سأقوم بالتركيز على قانون بأخذه البعد القومي الوطني والطبقي في المداخلات التالية التي تتعلق بالمسألة القومية الوطنية، وضرورة أخذ البعد القومي في تحرر المرأة في الحالة الدراسية بالربط مع قانون كنموذج تحرري.

المسألة القومية في المستعمرات، ودور البعد الوطني القومي في التحرر (فانون نموذجاً)

تختلف منظومة العلاقات التي تؤسس لثقافة قومية.^{٢٧} بين المجتمعات الغربية الرأسمالية المستقرة، وبين المجتمعات التي وقعت تحت شرط استعماري، ومنها العالم العربي وفلسطين، التي لا تزال في إطار التبعية بين مجتمعات الشمال والجنوب.^{٢٨}

تشكك الدراسة بالمقولة التي تؤكد أن المسألة القومية هي نتاج للاستعمار، وأن الحركات القومية في المستعمرات هي نتاج وتقليد للحدثة الأوروبية، وبالتالي هي مسألة مستوردة، وصناعة أوروبية يتم تصديرها للدول غير الغربية، وذلك مرتبط بشكل كبير بمفهوم الحدثة؛ بمعنى أنه إن لم تتبن الدول المتأخرة أفكار الحدثة والرأسمالية، لن تتشكل دول قومية (Chatterjee, 1986).

الطرح أن وجود الاستعمار هو تحد للهوية، ولذلك تتطور الهويات في حالة الصدام مع الاستعمار؛ بمعنى أنه لو لم يوجد الاستعمار لاتخذت المسألة القومية في المستعمرات، بما فيها الوطن العربي والوطنية الفلسطينية، طريقاً آخر؛ أي طريق التنمية والتطوير المجتمعي، لا طريق المقاومة والدفاع عن الذات. لذلك، يتم استخدام الشعار القومي في المستعمرات للتجنيد لمقاومة الاستعمار ومواجهته. ومن هنا، فإن مشروعية المسألة القومية كرافعة تحرر وطني من الاستعمار في بلدان عرضة للاستغلال والسيطرة من الدول الغربية الكبرى. في هذا المستوى، يؤكد فانون بما أن الاستعمار سياسة عنف وفقر، فكان لا بد من النضال القومي كفاحياً بالعنف، وهو الأمر الذي بلوره فانون في أن الاستعمار لا يعرف سوى لغة القوة والعنف، ولا يفهم من الخاضعين سوى لغة الرد بالقوة (Fanon, 1963; 1967).

بذا، فإن الاستعمار قد استدعى دوراً محدداً ومعيناً للقومية؛ العنف بالنقد الثوري والكفاح، وانخراط الرجل والمرأة في الكفاح كمثال الجزائر وفلسطين، وضرورة المواصلة باتجاه أن مشروع التحرر القومي هو المقدمة الضرورية للتحرر.

ما بعد الحداثة، والمسألة القومية

يعتبر بندكت أندرسون من أهم المنظرين الذين نقدوا المسألة القومية. المنطلق الأساسي لأندرسون هو أن القومية منتج ثقافي متخيل له أبعاد عاطفية، حيث يرى القومية والأمم جماعات سياسية متخيلة تشكلت نتاج تقاطع أسباب كثيرة تجمعت وأنتجت الثقافة القومية (Anderson, 1983). يرى أن البعد العاطفي في القومية أنها تخلق متخيلاً بأننا نتشارك في الفضاء نفسه والزمان نفسه، ويرى أن فكرتها قومية وشوفينية لأنها تجمع الاختلافات بين المجموعات في الدين والعرقية والإثنية، وتجعلنا نعيش الأحداث التي تلغي الاختلافات الهائلة في حيوات الناس. لذلك، فكرة القومية شيء متخيل، (Anderson, 1983). ولكن من جهة أخرى، يرى فانون أن القومية والثقافة القومية تفتح إمكانية أمام القوى السياسية المناضلة لاستخدامها ضد الاستعمار كمحركات كفاحية. لكنه يحذر من أن هذه القوى يمكن أن تنحرف بعد التحرر الوطني لتتحول إلى نخب تتصالح مجدداً مع المستعمر الذي طرده؛ بمعنى أنه بعد التحرر الوطني يصبح الصراع في المجتمع القومي الواحد؛ أي بين البرجوازية والطبقات الشعبية (Fanon, 1967). أما فيما يخص الشوفينية، فربما تحتوي كل نزعة قومية على تصور ذاتي استعلائي، ولكن هل شرط مطلق أن كل شعور قومي هو عنصري وشوفيني كما يدعي أندرسون.

المسألة القومية نضجت باكراً في أوروبا الغربية؛ أي في منتصف القرن التاسع عشر الذي سُمي عصر القوميات، ولا بد من التنويه هنا بأن القومية في الغرب وصلت حالة من الاستقرار؛ بمعنى أن هذه المجتمعات لا تتعرض لتحديات تستوجب استنهاض الشعور القومي. أي لم تعد هذه الأمم الأوروبية بحاجة لاستثمار الشعور القومي لأجل الاستقلال، بل أخذت تستغله لأجل الاستعمار الذي هو تنفيذاً لمصالح الطبقات الحاكمة. أما في المجتمعات المستعمرة فإنه في رفض سرديّة القومية لن يتكلم الناس للنضال المشترك في مشروع جماعي ضد الاستعمار ومن ثم التحرر الاجتماعي.

وعليه، تفحص الدراسة إلى أي مدى يعمل الخطاب الليبرالي على إقصاء النضال الوطني^{٢٩} عن النضال النسوي، عبر التركيز على الحقوق الفردية، وتجاهل وجود الاستعمار الاستيطاني ودوره. إن بعض المنظرات النسويات،^{٣٠} أمثال ماكيلونتك، ارتكزن على أندرسون الذي يرى أن القومية والوطنية مجموعة متخيلة، وحاولن أن يظهرن دور النوع الاجتماعي في هذا التخيّل؛ أي أن النساء تلعب دوراً أساسياً في صياغة المخيلة الوطنية. وفي داخل المجموعة الوطنية الواحدة، توجد اختلافات

وصراعات وعلاقات قوة قائمة على أساس العرق والطبقة والنوع والإثنية، وبالتالي لا يمكن أن تشكل وحدة في الحركات الوطنية لمحاربة الاستعمار (McClintock, 1997).

مدرسة ما بعد الاستعمار والبعد الوطني القومي بالتركيز على قانون

تطلق مدرسة ما بعد الاستعمار من أفكار ما بعد الحداثة نفسها في موقفها من المسألة القومية، وبشكل عام تلتقي مدرسة ما بعد الاستعمار في الأرضية المعرفية مع ما بعد الحداثة في البعد الثقافي (Dirilik, 1994; Juan, 1998; Ahmed, 1996).

ينطلق هومي بابا بتأثره بالأدب من أن فكرة القوم كالرواية يتم بناؤه من خلال الروايات التي تحكى عن قوم معين، فهذه الرواية تؤسس لفكرة القوم كبنية خطاب؛ أي أن القوم يتم تأسيسهم بناءً على خطاب ما، حيث ينفي وجود شيء موضوعي جوهرى اسمه قوم متجانس، بل يرى القوم نتاجاً ثقافياً متخيلاً ولا يوجد له جوهر حقيقي (Bhabha, 1990). وفي هذا يلتقي إلى حد كبير مع أندرسون. القوميون يفترضون أن التاريخ مستمر، ولكن بابا يقول إنه شيء متغير ومتحول متبدل، فالتاريخ يبني فكرة عن القومية كشيء له أصول وجذور، مع أنه شيء متحول ومتغير على أرض الواقع، والذي يبني إرثه التاريخي هو الخطاب عنه، فالقوم يتأسسون من خلال إضفاء معان معينة عن فكرة القوم. كما يرى أن الرواية القومية تخفي تناقضات كثيرة، لأن أي قوم داخله تناقضات هائلة وجماعات إثنية مختلفة (Bhabha, 1990). بابا متأثر بما بعد البنيوية، ويرفض فكرة الشمولية للقوم؛ أي يرفض النظر للأمة ككتلة واحدة متشابهة، بل يراها تحتوى على تناقضات وتجزؤات.

أما بارثا تشاتيرجي، فيرى أن القومية لها معايير محددة تبنى على أساسها القومية الغربية والشرقية. وبالنسبة له، يرتبط مفهوم القومية بالتحديث، ما يجر وراءه مفاهيم أخرى مثل العقلانية والتقدم والتنوير، حيث خرجت الحداثة الغربية بمعايير عالمية يصبح قياس تقدم الشعوب وحدائهم بناءً عليها، وهذا مرتبط بالمركزانية الأوروبية. ويرى أنه لم يتم تحليل مفهوم القومية من حيث هو مفهوم إغائي وإقصائي ومدمر للبشر، وأن المشكلة ليست في المفهوم، بل في كيفية استخدامه، فالمفهوم تحدد في الغرب وتحددت معاييرها معه، ومشكلة القومية هي في المركزية الأوروبية بعدم انفصالها عن الحداثة ومفاهيمها. وعليه، فإن الشعوب التي لم تصل إلى مرحلة الحداثة، لا يوجد إمكانية للقومية عندها، فالغرب جاهز لتقبل القومية، أما الشرق فغير جاهز، فهو متخلف، ويجب أن يتبنى الثقافة الغربية، وينفي ثقافته الجاهلة لتصبح عنده قومية، وسيساعده الاستعمار على ذلك (Chatterjee, 1986). كما تناول تشاتيرجي فكرة الخطاب الاشتقاقي التي تبنتها النخب الوطنية والتي تقوم على الأسس المعرفية للاستعمار الغربي، حيث يرى أن النضال القومي في الهامش هو خطاب اشتقاقي استعماري. نقاشنا مع تشاتيرجي هنا متعلق بجوهر الثقافة الغربية؛ أي الثقافة الليبرالية من جهة،

والرأسمالية من جهة ثانية، وإلغاء الثقافات الأخرى من جهة ثالثة، ولا يعتبر ذلك إلا تبريراً للاستعمار أو التبعية له؛ بمعنى أن النخب الوطنية في المستعمرات لم تخرج من إطار التبعية الفكرية للخطاب الاستعماري، وهذا تقليل من قدرتها على نحت خطاب قومي يناسب واقعها وثقافتها بعيداً عن الاشتقاق من الغرب.

وفي الحالة الفلسطينية، يقع نقد الناشف (٢٠١٢) للبُعد القومي في مقارنة تشاتيرجي نفسها حول فكرة الخطاب الاشتقاقي عن المستعمر، بتأكيد أن حركات التحرر الوطني خلقت نماذج قومية على الطريقة الاستعمارية. في مقالته «حول إمكانية دراسة النظم الاستعمارية»، يؤكد الناشف على أن المستعمر يتماهى مع النظام الاستعماري، حيث يرى أن التبعية في نموذج دولة القومية الذي نتج عن حركات التحرر الوطنية من الاستعمار الغربي، هي شكل من علاقات التماهي مع النظام الاستعماري «إن ما يحدث الآن فلسطينياً هو إلى حد بعيد سيناريو مشتق من طبيعة النظام ذاته، وليس تطويراً أو خروجاً على العلاقات التي تضبطه. فمثلاً، إن الحديث الشاكي عن القمع والاستغلال اللذين يمارسهما المستعمر، هو جزء داخلي من آليات القمع والاستغلال ذاتها، وهي ضرورية لعمل هذه الآليات؛ أي أنه ممارسة فلسطينية مشتقة من بنية النظام». ويضيف «هذا التوجه يؤدي إلى تحويل المحتمل الانعتاقي لدى المستعمر إلى شكل محدد من صورة المستعمر، ما يكرّس التبعية بمستويات قد تحمل لحظة الانعتاق اللا-حادثة. في نموذج دولة القومية الذي نتج عن حركات التحرر الوطنية من الاستعمار الغربي، نلاحظ، مرة تلو الأخرى، تكرار هذه التبعية النافية، ضرورة لاحتمال الانعتاق الكامن في لا حداثة الثقافات المستعمرة وتاريخها. والحالة الفلسطينية ملفتة للنظر من حيث أنها لم تتجح، لغاية الآن، حتى في ممارسة إتقان الحداثة العلمية وتسخيرها في مشروع الانعتاق الوطني» (الناشف، ٢٠١٢).

سيتم التوسع لاحقاً في انتقادات الناشف للأيديولوجيا الوطنية بشكل عام، وللمشروع الوطني الفلسطيني بشكل خاص، وأيضاً نقده لتنظيرات قانون، وذلك في معرض نقاشنا للمسألة القومية في الحالة الفلسطينية.

بخلاف الناشف، يرى سمارة (٢٠٠٩، ٢٠٠٣) أن القومية العربية كالكثير من قوميات الأمم القديمة، ليست اشتقاقاً أو صناعةً أوروبية، فهي أسبق من مرحلة الرأسمالية تاريخياً فالأمم القديمة كالصينية والهندية والفارسية هي أسبق من الأمم الحديثة، الأوروبية تحديداً، التي نُسب تبلورها إلى المرحلة الرأسمالية، وهذه الأمم القديمة تبلور وعيها القومي في العصر الحديث، والمهم أن القومية ليست شوفينية في مواقعها الجغرافية ومراحل نضالاتها كافة، بل هي متكيفة طبقاً للشرط التاريخي الذي تمر به. فالقومية العربية والوطنية الفلسطينية جزءٌ منها، هي حركة مضادة للاستعمار والتبعية في الشرط التاريخي الممتد من ما قبل سايكس-بيكو إلى زمن قادم ليس بوسعنا تحديده بعد، كما يزعم سمارة، وبخاصة

أنه ينتمي للمدرسة الماركسية، أنه ليس على الماركسي أن يتقيد بحرفية موقف ماركس من القومية في أوروبا، حيث يجادل بأن القومية عموماً تنقسم إلى قومية الطبقة البرجوازية الحاكمة؛ بمعنى أن الطبقات البرجوازية في القطر العربي ترفع شعار الانتماء القومي؛ ولكنها تتمترس في حدود الدولة القطرية، ما يؤكد أن طرحها للقومية هو مجرد شعار أمام الجماهير، بينما الطبقات الشعبية العربية لها مصلحة في الوحدة، ولكن قوميتها كامنّة؛ بمعنى أنه قد حيل دونها ودون ممارسة مصلحتها في الوحدة العربية، وهو الأمر الذي تجلّى في مرحلة معينة في دعم هذه الطبقات للقيادة الناصرية في فترة صعودها. أطروحة سمارة في قراءة الأنظمة الوطنية الحاكمة هي أن القومية شعار وخطاب، وأن الطبقات القومية العربية التي حكمت في هذا القطر أو ذاك هي نماذج على القومية الحاكمة، وهي لا تمثل المسألة القومية المتمثلة في قومية الطبقات الشعبية.

من جهته، يرى سعيد في الثقافة والإمبريالية، أن القومية معيقة لقيم التسامح والتحرر العالمية؛ بمعنى أن التعصب القومي يحول دون اللجوء إلى السلام والحلول، لذا تكون القومية مثاراً للحروب. كما ينتقد أيديولوجيات الانتماء والهوية بأنها من مخلفات الاستعمار، مؤكداً أن الإمبريالية هي عملية تصدير الهويات. بذاً، يرى أن الاستعمار وأنظمة القومية وجهاً لعملة واحدة (سعيد، ١٩٩٧)، خلافاً لفانون الذي لا يرى أن الاستعمار يقوم بتصدير الهويات، بل هو يستفزاها ويتحدى وجودها، ولذلك فإن المستعمرات تدافع، كما يرى فانون، عن هويتها بثقافتها ومصالحها القومية، وهي ضرورية لمواجهة الاستعمار (Fanon, 1967).

إن قراءة سعيد للقومية هي قراءة إنسانية في عالم يقوم على الاستعمار وعلاقات القوة والمصالح. بوسع الفرد أن يكون مفكراً إنسانياً، ولكن التساؤل إلى أي مدى يمكن جسر الهوة بين الإنسانية العامة والقضية الوطنية الخاصة، وإلى أي مدى يمكن للشعوب المستعمرة أن تحرر نفسها بالإنسانية والتسامح مع الاستعمار.^١ وتجدر الإشارة هنا إلى أنه منذ ستينات القرن الماضي حتى اليوم، لم يتضح أن التصالح مع المستعمر في الحالة الفلسطينية أوصلنا إلى التحرر، بل إلى ويلات لحقت بالشعب الفلسطيني، وهذا ما سأطرق إليه بالتفصيل لاحقاً.

يمكننا أن نلاحظ من اتجاه مدرسة ما بعد الاستعمار، أن فانون، هو ربما الوحيد من بين هؤلاء، المؤسس لضرورة النضال القومي، حيث تناول القومية من مدخل نضالي في مرحلة الاستعمار، ولم يغب عنه أن البرجوازية يمكن أن تتخلى عن المصلحة القومية بعد الاستقلال لصالح مصلحتها الطبقية. الإسهام الذي قام به فانون، هو أنه أسس للنقد الثوري، ومارس النضال الوطني ضد الاستعمار، ومن هنا أعطى أهمية للمسألة القومية، ونقد وحذر من تخلي البرجوازية عن المصلحة القومية العامة عبر اتباع سياسات رسمية كطبقة حاكمة تخدم مصالحها. بمقارنة

فانون مع مثقفي ما بعد الاستعمار، فإنهم أخذوا من فانون نقد الاستعمار، ولكن ليعودوا للمسألة الثقافية. أما فانون، فحافظ على أدواته النقدية لنقد الاستعمار والبرجوازية الوطنية معاً بمدخل قومي وطبقي.

فانون كنموذج تحرري: البعد القومي والوطني عند فانون

فلسفة العنف عند فانون: يرى فانون أن العنف يلعب دوراً مركزياً في التحرر، لأن الاستعمار قام على العنف ولن ينتهي إلا به. محو الاستعمار بالضرورة هو حدث عنيف، فتغيير المستعمر للعالم الاستعماري ليس معركة ثقافية وفلسفية بين وجهتي نظر، وليس خطاباً في الحقوق والمساواة، وإنما تأكيدٌ عنيف، حيث ينظر فانون للعنف كقوة تطهيرية تحرر المقهورين والمضطهدين من العجز وعقدة النقص (Fanon, 1963). ومن هنا، يرى فانون العلاقة بين المستعمر والمستعمر علاقة تناحرية قائمة على العنف؛ عنف المستعمر الذي يفرض سيطرته وهيمنته، وعنف المستعمر للتحرر من السيطرة الغربية. وعليه، من الصعب أن يتفق المستعمر والمستعمر على قيم مشتركة، سوى استخدام العنف ربما.

الكفاح المسلح عند فانون: يرى أن فكرة الكفاح المسلح جاءت نتيجة كل أشكال القمع والقهر الاستعماري المادية والفكرية ضد الثقافة الوطنية. ويقول «إن في الكفاح المسلح شيئاً يصح أن نسميه النقطة التي لا عودة بعدها، وهذا تحققه أعمال القمع الواسعة. إن الإنسان يتحرر في العنف وبالعنف، ففي الجزائر جميع الرجال، تقريباً، الذين دعوا الشعب إلى الكفاح الوطني محكومون بالإعدام، وهنا نلاحظ أن الثقة تتناسب مع مقدار ما في كل حالة من يأس» (Fanon, 1963: 34).

يرى فانون أن العنف الكامن في ذات الإنسان المستعمر نتيجة العنف الممارس يخرجه عبر الكفاح المسلح ضد المستعمر، لذا يذكر في معذبو الأرض، حالات عينية في فصل بعنوان «من الاندفاع إلى الإجرام لدى أهل شمال أفريقيا إلى حرب التحرير الوطني»، ويستنتج أن الكفاح المسلح نظم العنف الذي كان ينفلت عشوائياً (Fanon, 1963). لكن هذا لا يعني أن فانون يؤكد أن مختلف حركات التحرير الوطني سوف تستأنف النضال وتصمد حتى طرد المستعمر، فبعضها ينحرف ويساوم، وهذا حال فريق من حركة التحرير الوطني الفلسطينية. فالعنف -كما يؤكد فانون- هو «النقطة التي لا عودة بعدها»، وهو لم يتحقق في الحالة الفلسطينية، لأنه بعد ممارسة العنف؛ أي الكفاح المسلح، تمت العودة إلى التفاوض والخنوع لإرادة المستعمر. وربما من هنا أهمية قراءة فانون، ليس لأن حركة المقاومة الفلسطينية ناضلت بما يتطابق مع أطروحة فانون، بل لأنها اتخذت اتجاهاً معاكساً، ما يضفي على أطروحته معنىً خاصاً للمستقبل.

الثورة عند فانون: هي الوسيلة الوحيدة للتحرر من الاستعمار لإعادة إنتاج المجتمع ولبدء بدورة حياة جديدة. وعليه، فإن عالم الاستعمار لا ينهار إلا عندما يتحرر المستعمر ثقافياً من قيم المستعمر، وحين يموت الاستعمار يموت معه كل من المستعمر والمستعمر، وتبدأ دورة حياة جديدة (Fanon, 1971; 1963).

يدرس فانون التغيرات التي طرأت على بُنية المجتمع الجزائري بعد اندلاع الثورة التي غيرت جذرياً عالم المستعمرين، ويثت الخوف عند المستعمرين. وحسب فانون، فإن الكفاح والثورة يهدفان إلى إعادة إنتاج الذات من جديد، ناهيك عن سعيهما إلى إزالة الاستعمار، حيث يؤكد: إن التحرير لا يُزيل الاستعمار فحسب، بل يُزيل المستعمر أيضاً (Fanon, 1963). وعن الثورة يقول فانون: «هي ثورة في الأعماق، حيث إن الثورة الحقيقية تكون متقدمة جداً، وهي ولادة إنسان جديد، ومجتمع جديد، فهذا الأكسجين الذي يبدع إنسانية جديدة وبعدها، إنه هو كذلك الثورة الجزائرية». ويضيف: «إن الفكرة التي تتطلب من الناس أن يتبدلوا في ذلك الوقت الذي يبدلون فيه العالم» (فانون، ١٩٧٠).

تنظيرات فانون حول البرجوازية الوطنية المثقفة: يؤكد على وطنية البرجوازية خلال النضال ضد الاستعمار، ولكن حين تصل إلى الحكم، يحذر من أنها تتحرف، وتقوم بتحويل الوعي السياسي طبقاً لمصالحها عبر غطاء من القمع والفساد، حينها تفقد قوة الدفع القومي الثوري.

يعتبر فانون من أهم من حلل الظاهرة الاستعمارية وعملية الانتقال إلى مرحلة ما بعد الاستعمار. وكيف يعمل المستعمر على تقويض الثقافة عامة، وثقافة المقاومة خاصة لدى المستعمر، دافعاً إياه للتماهي مع ثقافة المعتدي، وإيصاله إلى حالة الهزيمة، أو بالأصح «استدخال الهزيمة» أمام المستعمر، بحيث تبدو الهزيمة أمراً طبيعياً بما يوصل المستعمرين إلى الإيمان بأهمية المستعمر وحتمية خضوعهم له. وفي ظل ذلك، يولي فانون أهمية كبيرة للثقافة كقوة إجماع وطني ضد الاستعمار الذي يعتمد إلى ضرب الثقافة الوطنية واختراق الثقافة والمثقفين المحليين الذين يقبلون خطابات المستعمر، ويروجون له، ويعملون على أسنة وحشيته، فتصبح ممارسته الدموية وعنفه شرعية، ووحشيته مبررة. وبذلك، فإن الاستعمار لا يزول ولا يتم التحرر منه، ويعزو ذلك إلى النخب التي هي من المفترض أن تكون الطليعة والوعي والقوة الفاعلة التي يعول عليها، ولكنها لا تمارس دورها الحقيقي، بل تتخاذل وتصبح مجموعة انتهازية وقيادة رديئة تتصرف حسب المصلحة، وتستخدم الثقافة الوطنية أداة من أجل الوصول للسلطة، وبذلك تتحول هذه النخب إلى نخب مضادة. وبالتالي، أدت هذه المنظومة إلى نشوء نخبة من البرجوازيين الوطنيين خلقها الاستعمار، ولجأت إلى استخدام الإكراه والقهر في مواجهة مخالفاتها ومنتقديها.

يؤكد فانون أن المثقف المستعمر تم حشوه بالثقافة الغربية، ويؤكد أن الثقافة الفردية من أهم هذه القيم، فقد غرزت البرجوازية الاستعمارية في ذهن المستعمر مجتمعاً ينزوي كل فرد في ذاتيته. يتناول فانون في كتابه *بشرة سوداء بأقنعة بيضاء* (١٩٦٣)، الآثار التي يتركها الخطاب الاستعماري على المستعمرين، وما يتعرض له المستعمر حين يتبنى قيم المستعمر. يرى فانون أن البرجوازية الوطنية ليست منتجة، بل مندرجة في أعمال الوساطة، ويرى نفسية البرجوازية الوطنية هي نفسية رجال الأعمال، وهو نظام أوجده الاستعمار كأداة لرأس المال. كما يرى أن مهمتها التاريخية أن تكون وسيطاً بين البلاد وبين رأسمالية تضع على وجهها قناع الاستعمار الجديد. ويرى أيضاً أن الاستعمار يحاول احتواء أي مقاومة من المستعمرين، وأن مقاومتهم لذلك ستؤدي إلى نزع الحضارة الاستعمارية وعودة المستعمرين إلى البدائية (Fanon, 1963).

ولقد استنتج مهدي عامل (١٩٧٤) في كتابه *أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟* «أن المشكلة هي مشكلة الفكر الحاضر الناظر في الماضي وفي التراث، وأن مشكلة الحاضر هي مشكلة تحرره الوطني. المقصود هنا في أزمة البرجوازية هو أنها برجوازيات تابعة، ولم تأت من خلفية حركة تحرر وطني جذرية، بل كانت قدرتها الكفاحية ضعيفة، لذلك كانت مهياً وجاهزة للتبعية. العامل الذاتي توزع ما بين الولاء للفكر السلفي من جهة، والتبعية للخطاب الليبرالي الغربي من جهة ثانية، فأصيب بفصام يحاول الجمع ما بين الأصالة والحدثة. هذه المشكلة عند البرجوازية في حمل المشروع الوطني في الواقع الحالي، ولم يكن جذرياً، بل احتجز في العامل الذاتي والموضوعي، الخارجي والداخلي.

الثقافة الوطنية والكفاح الوطني: يرى فانون أن الممارسة الاستعمارية هي التي تخلق الثقافة الوطنية في لحظة تاريخية للمجتمع؛ يبدأ فيها عملية النضال للتحرر وإزالة التبعية بأشكالها السياسية كافة، والاقتصادية، والنفسية. التحرر من الاستعمار هو محرك قيام ثقافة وطنية تلم شمل الشعب، وتكسبه وعياً بذاته. يقول «إذا كانت الثقافة هي التعبير عن الوعي القومي، فلن أتردد في التأكيد أنه في الحالة التي نتعامل معها، فإن الوعي القومي هو الشكل الأكثر نضوجاً للثقافة» (Fanon, 1967: 51).

كما يقول فانون في كتابه *البشرة السوداء في أقنعة بيضاء*: «أولئك الرجال والنساء الذين يقاتلون الاستعمار الفرنسي في الجزائر بقبضات أيديهم العزلاء، إنما يقاتلون جميعاً في سبيل الثقافة الوطنية الجزائرية» (Fanon, 1976)، وهنا تبدو العلاقة الجدلية بين الثقافة الوطنية التي يتبناها الشعب وبين النضال الوطني الذي يجب أن يولد من رحم هذه الثقافة، فالثقافة الوطنية - حسب فانون - إنما هي تلك المقاومة التي يقوم بها الشعب عن طريق النضال والكفاح

المستمر، ويعبر فانون عن هذا: «ليست الثقافة الوطنية ذلك الفلكلور الذي حسب من ينظرون إلى الأمور نظرة مجردة أنهم يكتشفون فيه حقيقة الشعب، إنما الثقافة الوطنية مجموعة الجهود التي يبذلها شعب من الشعوب على صعيد الفكر من أجل أن يصف وأن يبرز وأن يُغني النضال الذي به يتكون الشعب ويبقى» (Fanon, 1963:34).

يؤسس النضال الوطني والكفاح المسلح لذاته ثقافة وطنية خاصة تستمد من أهداف هذا الكفاح ومبادئه، حيث يمزج فانون بين الثقافة والوعي الوطني،^{٤٢} كما أن تشكيل القيم الوطنية يؤول إلى اكتشاف قيم عالمية إنسانية، يقول فانون: «هفي قلب الوعي القومي إنما ينهض الوعي العالمي ويحيا، وليس هذا البزوغ المزدوج في آخر الأمر إلا بؤرة كل ثقافة» (Fanon, 1963:52). كما يؤكد «وإذا ما كان يُعرف الإنسان بأعماله، فإن بوسعنا القول إن الأمر الأكثر إلحاحاً هذه الأيام فيما يخص المثقف هو أن يبني أمته. إذا كان هذا البناء حقيقياً، أو لنقل إذا كان يفسر الإرادة المعلنة للشعب، ويكشف عن تَوْق الشعوب الأفريقية، عندها فإن بناء أمة يغدو ضرورة مصحوبةً باكتشاف القيم العالمية وتشجيعها. وبعيداً عن انفصالها عن الأمم الأخرى، فإن التحرر الوطني هو الذي يقود الأمة كي تلعب دورها على مسرح التاريخ. إن الوعي الأممي يعيش وينمو في قلب الوعي القومي، إن هذا البروز المزدوج هو في النهاية مصدر كل ثقافة» (Fanon, 1967:52).

يؤكد فانون على أن النضال القومي التحرري ضد الاستعمار هو في جذوره نضال من أجل عالم أممي يُسقط الاستغلال والاستعمار من أجل حياة إنسانية أفضل. ومن الواضح أن وصول فانون إلى هذا الربط بين القومي والأممي هو نتاج تحديات الواقع، ونضال الإنسان من أجل إنسانيته في بلد ما، وصولاً إلى تقاطع النضالات كافة على صعيد عالمي، وربما كانت تجربته النضالية هي التي قادته إلى التحذير من البرجوازية الوطنية في فترة ما بعد الاستعمار كي تلعب دوراً مضاداً.^{٤٣}

البُعد الوطني/ القومي في الحالة الدراسية بالربط مع فانون كنموذج تحرري

يرى فيصل درّاج أن الصهيونية هي التي خلقت الحالة الفلسطينية، وفرضت الاقتلاع والقتال والموت والأمل، وأن الصهيوني خلق الفلسطيني أكثر من مرة، وهو يعطيه اسم اللاجئ و«عرب إسرائيل»، وخلقته وهو يُسميه بالمعرب والإرهابي، وعدو السلام (درّاج، ٢٠٠٢). يتوافق ذلك مع طرح إيلان باييه بأن الصهيوني خلق الفلسطيني بقوله «الحركة الصهيونية كانت أبرع حركة قومية شهدتها التاريخ، لأنها تأسست لخلق شعب واحد، فإذا بها توجد شعبين: واحد إسرائيلي، والآخر فلسطيني» (Pappe, 1998) (موثق في الشيخ، ٢٠٠٨).

في هذا الصدد، يؤكد عبد الرحيم الشيخ (٢٠٠٨)، أنه يجب نقد المقولات التي تؤسس أن الهوية الفلسطينية ظهرت إلى الوجود بعد ظهور الحركة الصهيونية، وكنيجة للآخر الصهيوني. نجادل أنه لم تخلق الوطنية «القومية» المقاومة الفلسطينية من الاحتلال، بل من الحضور الاجتماعي التاريخي للوجود الشعبي العربي في فلسطين كامتداد للوجود التاريخي العربي، ومن ثم العربي/الإسلامي. إنه لمن الضروري أن نفرّق بين الحضور الفلسطيني في الزمان والمكان قبل الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، وبين ظهور المقاومة الفلسطينية ضد هذا الاستعمار، وهي في هذه الحالة رد طبيعي على الصهيونية، وليس من الدقة نسبتها إلى الصهيونية، لأن حضورها وحصولها أمر طبيعي قائم على الوجود والحضور الفلسطيني الأسبق من هذا الاستعمار.

من جهته، يرى الناشف أن فلسطين والفلسطينيين هم اشتقاق للنظام الاستعماري بقوله: «يشمل النظام الاستعماري في فلسطين مختلف التشكيلات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية التي تُشَقُّ، بكليتها أو جزء منها، من علاقاتها به. بهذا مثلاً؛ فالحركة الصهيونية هي جزء من النظام كما الفكر الفلسطيني الذي يُحاصر الحدث الفلسطيني في مستوى رد فعل ناف ومباشر للصهيونية، لأن كليهما يتم تشكيله بعلاقاته بالنظام الاستعماري ككل» (الناشف، ٢٠١٢). الحديث هنا عن النظام وليس عن الناس والمكان.

وعلى الرغم من أن تنظيرات الناشف تركز على ضرورة القطع مع الآخر المستعمر، فلماذا لا يرى أن الفكر والحدث الفلسطيني هما أساساً قوة المقاومة التي يفرزها الوجود التاريخي الفلسطيني، وهما لا يتشكلان في علاقتهما بالنظام الاستعماري بقدر ما أنهما يقومان بتكييف نضالهما كفكر وفعل، للتمكن من هزيمة هذا الاستعمار. وهذا لا يعني أن لا تأثير للاستعمار عليهما أو فيهما، فهو على الأقل المحرك. كما يرجع الناشف انسداد العمل الثوري والمأساة المتكررة في الحالة الفلسطينية إلى التموضع في النظام الرأسمالي كما جاء: «إن انسداد مسالك العمل الثوري الانعقادي في فلسطين هو في واقع الأمر هيئة ظهور تُعبّر عن تموضع النظام الاستعماري في فلسطين في النظام الرأسمالي العام. فلقد أخذ هذا النظام الاستعماري دوراً أساسياً في البناء الرأسمالي العالمي، ما جعل الحفاظ عليه مهمة عليا في أولويات نخب هذا النظام العالمي على الأقل. وقد تكون هذه لعنة فلسطين، وقد تكون نعمتها، وعلى الأغلب تركبت اللعنة والنعمة معاً لتشكلا تاريخ المأساة الفلسطينية في تكرارها الذي لا يمل» (الناشف، ٢٠١٢).

إن هذا سياق تاريخي، فالتكرار الناجم عن تهاافت الحركة الوطنية الفلسطينية، وعن قوة الاستعمار الاستيطاني المرتكزة إلى حد كبير على النظام الرأسمالي العالمي هل يكون أبدياً؛ بمعنى أن النظام الرأسمالي، ممثلاً بسيطرة نمط الإنتاج

الرأسمالي، هل يبقى إلى الأبد؟ على الأقل، طبقاً للتاريخ، فإن كل شيء يتغير ويتحول. وأيضاً طبقاً للتقويض والتناقض الذي يتحدث عنه الناشف، فإن الشرط الاستعماري يستفز المجتمع، بما يقود إلى مقاومة تتبلور خارج التوضع في الشرط الاستعماري نفسه، وهذا الوضع يقود الشعوب للمقاومة للتحرر من الاستعمار؛ أي هو التطور الذي لا بد أن يفرض نفسه عبر مقاومة مختلفة تنبهننا إلى أهمية العمق العربي الإسلامي الذي ركز عليه الناشف. كما أن النظام الاستعماري لم يتموضع في النظام العالمي، بل هو وليد هذا النظام، أي مخلوق هذا النظام. والمقصود هنا أن النظام الاستعماري هو في العصر الحديث نتيجة لتطور النظام الرأسمالي في البلدان الأوروبية الغربية، التي بناءً على فيض الإنتاج المحلي الزائد عن حاجة البلد، كان لا بد من فتح أسواق جديدة خارج البلد، وهو ما خلق ظاهرة الاستعمار (Hobson, 1960).

إن ما طرحه فانون - كما أشرت سابقاً حول ترابط الثقافة الوطنية مع النضال الوطني ضد الاستعمار - يحض أدعاء كل من دراج، وبايه، فالممارسات الاستعمارية هي التي تفرض الطابع المقاوم في الثقافة القومية التي هي موجودة بطبيعتها، وهذا ما يؤكد فانون بقوله: «إن الكفاح المنظم الواعي الذي يخوضه شعب من الشعوب لاسترداد سيادة الأمة، هو أكمل مظهر ثقافي ممكن، ليس نجاح الكفاح وحده هو الذي يهب للثقافة قيمةً وصدقاً وقوةً، بل إن معارك الكفاح نفسها تُمي، في أثناء انطلاقتها، مختلف الاتجاهات الثقافية، وتخلق اتجاهات ثقافية جديدة» (فانون، ١٩٧٠).

وعلى الرغم من عقد قيادة منظمة التحرير تصالحاً مع إسرائيل، فذلك لم يُوقف المقاومة، ما يعني انقسام الفلسطينيين إلى مقاومة ومساومة. وهنا نقف في البحث على عتبة الربط بين الإطار النظري الذي حاولنا فيه تبيان أن المقاومة كنتاج إنساني ذاتي يأخذ دوراً ضد الاستعمار. جاءت تطورات موقف القيادة الفلسطينية على الأرض مطابقة لتوقعات فانون فيما يخص استعداد البرجوازية الوطنية للمساومة بعد الاستعمار، علماً بأن الاستعمار لم يرحل بعد من فلسطين، خلافاً للمجتمع الجزائري، ما يجعل الإشكالية أعمق. في الحالة الفلسطينية، لم يستطع المشروع الوطني الذي قادتته منظمة التحرير الفلسطينية بفصائلها، أن يقوم بمهمة التحرير، فلجأ في اتفاق أوسلو إلى المصالحة بالمفاوضات؛ أي بالمساومة، وستفحص إذا ما كانت الحالة المبحوثة، أي النسوية الفلسطينية في المنظمات، اتبعت هذا الموقف، وإلى أي مدى شكلت حالة مقاومة أو مهادنة.

من جهته، يركز الناشف على مداخله فرانز فانون لتناول اتفاق أوسلو، بوجود برجوازية وطنية تتحالف تبعياً مع المستعمر لترسخ علاقات السيطرة بينها وبين المجتمع الفلسطيني من جهة، وعلاقاتها بالغرب عامةً، من جهة أخرى. إلا أن

الناشئ ذهب أبعد من ذلك، وعلى الرغم من أنه يأخذ روح مداخلات قانون، فإنه يرى أنها تحصرنا في السياسي، ولا تأخذ الحالة الفلسطينية في سياق الطور المتأخر من الكولونيالية الغربية، أو العولمة عصر الإمبراطورية الجديدة، ومفاهيم السيادة، والسيطرة، والمقاومة (الناشئ، ٢٠١١). لكن الناشئ لم يستدرك أن قانون رحل باكراً قبيل دخول حقبة العولمة والليبرالية الجديدة، وليس بالضرورة أن يتنبأ بعصر الإمبراطورية، فلا ينبغي محاسبته على فترة لم يعيش فيها، ومع ذلك جزء كبير من أدبيات قانون هي استشراف للمرحلة الحالية، وكانت لدى قانون رؤية مبكرة لتوحش إمبراطورية الولايات المتحدة. كما أن لفانون رؤية في رفضه للنموذج الليبرالي الرأسمالي، وفي تحذيره من النخبة المضادة ما بعد الاستعمار.

أما فيما يتعلق بنقد الناشئ^{٤٤} بأن مداخلات قانون تحصرنا في السياسي، فقد يكون ركز على السياسي، ولكن لم يحصرنا فيه. إن نقد قانون للدول الأفريقية المستقلة حديثاً في فترة حياته، هو نقد اجتماعي سياسي فكري، حيث رأى أن الطبقة الحاكمة تقلد المستعمر طبقاً، وتتحول إلى نخبة مضادة، وتعجز عن التنمية (Fanon, 1967).

يرى الناشئ أن تحليل فرانز قانون حول العلاقة بين البرجوازية الوطنية وتحالفها مع المنظومة الاستعمارية الغربية، مدخل جيد لنقد انحراف البرجوازية الوطنية، إلا أنه يضيف: «وكأنّ الأسود من المارتينيك كان قد وضع السيناريو بنفسه في لحظة من هذيان مستعر، من توالي الأحداث التي أفضت إلى الاتفاقيات، ومن نصوص المعاهدات ومما تلاها من أحداث سياسية واجتماعية، ستشغل بال المؤرخين بلا شك، من هذا ندرك أنّ ما حدث هو عبارة عن إزاحة بؤرة التناقضات الاستعمارية بين الطرفين إلى فضاءات جديدة/ قديمة، وليس حلاً أو تفكيكاً/ بناءً لهذه التناقضات المكوّنة للشروط التاريخية للحالة الاستعمارية في فلسطين» (الناشئ، ٢٠٠٦).

لا أحد ينكر البلاغة الشعرية اللغوية لدى الناشئ التي تتصف بها لغته، وفي ما سماه هذيان مستعر لدى قانون لا نعرف لماذا لا يُسميه توقعات أو نبوءات قانون، وهي استنتاج منطقي لقراءة علمية مادية مجتمعية بتحول برجوازية ما بعد الاستعمار إلى نخبة مضادة. إن قانون يمثل حالة انتصار على الاستعمار؛ أي أن أطروحة قانون تجسدت على أرض الواقع في مشروع قومي حر وطنياً؛ أي الجزائر، ففانون أخذ حالة كفاحية اشتغل عليها، وقال بالنضال والعنف والكفاح المسلح ستحرر الجزائر وقد تحررت.

يرى الناشئ أن أطروحة قانون لم تتطرق إلا على نحو إصلاحي إلى بُنى التناقضات في عدد كبير من الحالات الاستعمارية، وذلك يعود لتركزه داخل المنظومة الوطنية، دون أن يحاول رؤية شرطها وحدودها التاريخية. وهنا، فإن الناشئ يرى

أن قانون ظل مجرد مفكر ضمن الأفق الوطني أو القومي، مع أن قانون أكد على انتهاء المسألة والمرحلة القومية إلى النضال الأممي (Fanon, 1967:52). كما يرى الناشف أن الأيديولوجيا الوطنية في نهاية المطاف منتوج تاريخي سيزول بزوال شروط إنتاجه؛ أي أن القومية مرحلة في التطور التاريخي.^{٥٥}

ينتقد الناشف المفهوم الخطي للتاريخ -على حد قوله- «في حركة الدلالات القانونية» كجزء من التناقض بين الحداثة الأوروبية والثقافات الأبوية المستعمرة، الذي يري أن ذلك سيؤدي إلى الفعل الجماعي المنظم، ويؤدي إلى ذات كيان سياسي مستقل حسب نمط دولة القومية. «حركة الدلالات القانونية هي ذات طابع حديث، بمعنى أنها جزء من التناقض بين الحداثة الأوروبية والثقافات الأبوية المستعمرة، حيث تقول لنا إن مرور الزمن والفعل الجماعي المنظم داخل هذا الزمن، بالضرورة الحتمية، سيؤديان إلى تنوير أصحاب الأرض، وبالتالي تطويرهم كجماعة بشرية ذات كيان سياسي مستقل حسب نمط دولة القومية. هذا المفهوم الخطي للتاريخ هو جزء من التكوين الأيديولوجي للجماعة القومية، وعليه يجب فحصه ودراسته، لا إعادة إنتاجه بالخطاب الفكري التحليلي كما فعل قانون» (الناشف، ٢٠١١).

ارتكاز قانون على الثقافة والقومية في النضال ضد الاستعمار، هو ارتكاز على إبداع المستعمر في مواجهة المستعمر، وهذا إبداع لا يمكن نسبه إلى الاستعمار، أي ليس توليداً من خطاب الاستعمار، بل إنه نتاج الضرورة التي يحكمها قانون خلق النقيض لنقيضه، ومن ثم صراع الأضداد. ما يدل ذلك ليس فقط طرح صراع الأضداد الماركسي، وإنما لأن الشعوب المستعمرة تثور وتقاوم، وبالتالي تصارع نقيضها المستعمر. صحيح أن ما نتج بعد سحق الاستعمار هو الدولة الوطنية/ القومية، ولست أدري ما هو الشكل الذي كان يمكن توليده في تلك الظروف. ومع ذلك، فإن قانون لم يتوقف هناك، علماً بأنه لم يكن رجل دولة، بل أكد قانون أن النضال القومي هو تمهيد للأمية؛^{٥٦} بمعنى أن قانون يرى أن القومية مرحلة في التاريخ، وأنها سوف تفضي طبقاً للتحليل الماركسي إلى مرحلة جديدة تندمج فيها القوميات في ما يسمى بالأممية. في حقيقة الأمر، فإن أطروحة قانون ليست وطنية/قومية بحتة، كما يراها الناشف، فقانون يدعو إلى تحويل الوعي القومي، الذي ساد فترة النضال ضد الاستعمار، إلى وعي اجتماعي بعد الاستقلال، كما ينتهي إلى موقع أممي ليس فقط في كونه من المارتينيك، ناضل لصالح فرنسا في الحرب العالمية الثانية، واكتشف دورها الاستعماري فانتمى للثورة الجزائرية على الرغم من اختلاف الأصل وحتى اللون، بل لأنه رأى أن نهاية النضال هي في النضال الأممي.

بتطبيق المقاربة القانونية في القومية على الحالة الدراسية، سنفحص إلى أي مدى قام الخطاب الليبرالي في مصادرة نضال النساء في المجتمعات

المستعمرة، وإخضاعها لأن تبقى في إطار النسوية الغربية الليبرالية كجزء من خطاب استعماري يصادر أي نضال نسوي آخر. ونفترض أن ما تجلى في التجربة الفلسطينية في علاقاتها مع الليبرالية النسوية الغربية، التي طالما أكدت على النسوية الفلسطينية بوجود فصل تحرر النساء عن النضال الوطني (سلمي، ٢٠٠٩)، مخالف تماماً لأطروحة قانون، إذ أن ابتعاد المرأة عن النضال الوطني يعزز التبعية الذكورية، ويحرمها من النضال الحقوقي ومواجهة الذكورية كي تحصل على حقوقها كامراً؛ أي بمعنى فرق-تسد، أي يبقى ضمن الإطار الذي رسمه الخطاب الاستعماري.

هذا ما سنحاول استخدامه لجعل نقاشنا لخطاب المنظمات الليبرالية النسوية المحلية ومواقفها أكثر غنى وعمقاً، حيث سنختبر أين وقف نضال النسويات الفلسطينيات في المنظمات، عند تنظيرات خطاب فوكو، أم إنسانيات سعيد، أم نضال قانون. ولعل أفضل عمل يؤكد أطروحتنا فيما يخص ترابط النضالين النسوي والقومي هو عند فرانز قانون، الذي ركز على تضاد المستعمر من جهة، والمستعمر من جهة ثانية، لقد ميز قانون بين أدوار القوى الاجتماعية والطبقية تجاه الاستعمار وليس بين الجنسين. فقد ربط بين النضالين الوطني والاجتماعي والطبقي، حيث ركز على الاستعمار، واعتبر أن النضال الوطني الجزائري، لأنه بطبيعته ثوري، فهو رجالي ونسائي، والتقط إلى أي مدى يكون المستعمر معادياً للكل، وبالتالي فإن قانون تحدث عن النضال الجزائري دون أن يميز. ولأنه لا يميز، فقد ركز على موقف الاستعمار من المرأة الجزائرية والمقاومة بشكل عام.^{١٧}

المبحث الثاني: سردية المجتمع المدني في المستعمرات وهيمنة الليبرالية الجديدة

لا يمكن تناول مسألة المجتمع المدني بمعزل عن كونها جزءاً أساسياً من الخطاب الليبرالي الغربي من حيث هيمنته على صعيد عالمي. لا بد من قراءة التطور التاريخي للمفهوم، ومساهمة جرامشي المهمة^{١٨} فيه التي تم إفراغها من هدفها الأساس، وجعلته مسألة في خدمة الهيمنة الليبرالية الغربية على صعيد عالمي.

يقول هيلموت أنهبير: «يعرف المجتمع المدني المعولم بأنه حقل الأفكار والقيم والمؤسسات والمنظمات لشبكات وأفراد متواجدة في الأسرة والدولة والسوق، وتعمل خارج نطاق المجتمعات القومية» (Anheier, 2007:56). ينقلنا هذا الخلط إلى إشكالية المجتمع المدني من صعيد الدولة القومية إلى الصعيد المعولم. ويقتضي هذا الخلط المقصود ضرورة قراءة مسألة المجتمع المدني عبر اختلاف الجنوب والشمال، وحتى قراءة المجتمعات الجنوبية بتنوعاتها بين دول مستقلة حديثاً، ومدى جدية استقلالها، ومواقع لا تزال تحت الاستعمار، أي حالة بحثنا.

المنظمات غير الحكومية في العالم الثالث: تمرير أجندات سياسية للهيمنة أم ثقافة عالمية للتنمية

تؤكد أطروحات الليبراليين أن منظمات المجتمع المدني هي ثقافة عالمية وتطور طبيعي لعملية التنمية والديمقراطية في العالم الثالث، بينما تراها أخريات، كالتى تركز عليها الدراسة، جزءاً من مشروع استعماري يتم استخدامها كأدوات فعالة لتمرير سياسات الليبرالية الجديدة.^٩ وهنا نستند إلى جدلية مفادها أن المنظمات غير الحكومية في العالم الثالث تقوم على أسس ومبادئ ليبرالية، وقد وجدت أساساً لخدمة النظام الرأسمالي العالمي والإبقاء عليه، من منطلق أيديولوجيا للهيمنة تخفي خلفها أهدافاً سياسية لخدمة مصالح الدول الكبرى المهيمنة. بكلمات أخرى، فإن المنظمات غير الحكومية أداة لترويج الاستعمار الجديد تحت اسم التنمية وحقوق الإنسان؛ أي مستورة بمفردات الديمقراطية والحقوق. والتساؤل، في حالتنا الدراسية: إلى أي مدى يمكن أن تكون المنظمات غير الحكومية الفلسطينية، من حيث منطلقاتها الليبرالية، حاملاً للتحرر الوطني والاجتماعي؟

يقدم بيكمان الأراضية الفكرية للمشروع الليبرالي في التنمية، ويرى أن الفصل ما بين المجتمع المدني والدولة هو أيديولوجيا لها أجندات مسبقة، وليس شيئاً تاريخياً أو قضية تفرضها التنمية في العالم الثالث. ويرى أن المشروع الليبرالي يبيث رؤية أيديولوجية للعلاقة بين دول متقدمة ومتخلفة، أساسها نزع الشرعية عن الدولة^{١٠} كممثل للمصالح الوطنية، والنظر لها كمؤسسة سياسية غير قادرة على إحداث التنمية، بل تعكس المصالح الرأسمالية، لذلك يجب تفكيك دور الدولة، والتركيز على المجتمع المدني كعنصر فعال يناصر قضايا الفئات المهمشة، ويلعب دور المناصرة والضغط. أما الدولة، فمسؤوليتها خلق بيئة تشريعية لتطوير المؤسسات غير الحكومية، الأداة الوحيدة للتنمية التي أنشئت لحماية حقوق المواطن الفرد من قوة الدولة وتدخلها (Beckman, 1993). هذا الدور لمنظمات المجتمع المدني لا يوجد ما يسند في واقع بلدان العالم الثالث، بل إلى حد كبير، بالعكس، بمعنى أن هذه المنظمات تلعب دور أداة بيد المركز الغربي^{١١} (Carapico, 2002).

بناءً على هذه الرؤية الأيديولوجية، احتلت منظمات المجتمع المدني مكانة مهمة في الخطاب التنموي، وكان خيار السوق وإعادة الهيكلة هو الوصفة الجاهزة التي تقدمها الوكالات الدولية.^{١٢} فأصبحت أولويات السياسة الجديدة في الوكالات الدولية المانحة، تركز على ثلاثة مكونات، وهي اقتصاد سوق تنافسي، ودولة ذات إدارة وحكم صالح، ومجتمع مدني ديمقراطي (حنفي وطبر، ٢٠٠٦)، حيث تم استخدام المؤسسات والوكالات الدولية مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، كأدوات تستخدمها القوى الغربية للهيمنة الجديدة (Scott, 1999). والسؤال الذي

يطرح نفسه هنا: إلى أي مدى استطاعت منظمات المجتمع المدني في العالم الثالث أن تكون بديلاً فعالاً للدولة في التنمية.^{٥٣}

من جهته، يدحض ماركوسن (Marcussen, 1996) مقولة أن الدولة غير ناجعة، ويجب أن تستبدل بمنظمات المجتمع المدني كما تم الترويج إليها من خلال دراسة امبريقية تهدف إلى تقييم مشاريع المنظمات غير الحكومية في أفريقيا. واستند على فرضيات تقول إن من أهم ميزات المنظمات غير الحكومية أنها تلعب دوراً فاعلاً ومركزياً في التنمية، ومن ميزاتها أنها تستطيع أن تصل أفقر الفقراء، وتعتبر عن احتياجات الفئات المهمشة، وتحفز مشاركتهم، ولا توجد فيها بيروقراطية الدولة. ومن ميزاتها الأخرى أسلوب المشاركة من القاعدة إلى القمة، وأن لديها حلولاً إبداعية وبدائل جديدة، وتقدم مساعدات تنمية، وهي محرك أساسي لعملية الديمقراطية. ولكن؛ أكدت نتائج الدراسة أن المنظمات فشلت في الوصول إلى أفقر الفقراء، وكانت تركز على منطقة محددة، ولم تكن لدى المانحين معرفة بالمجتمع المحلي، وبالإطار الثقافي والاجتماعي، وكان تأثيرها سلبياً على الناس بدعم شريحة على حساب أخرى، إضافة إلى أن التوجه كان تقليدياً إغاثياً، ولم يتمثل بالتشاركية، ولم تعمل على تحديد الرؤية والأجندة التنموية بمشاركة الناس، بل كانت مجرد وصفات جاهزة يتم إسقاطها.

يفتح نقاش هذه المسألة على أمر أوسع بكثير؛ مفاده أن حقبة العولمة قد اشتملت على ترويج من بلدان المركز الرأسمالي بأن دور الدولة، وبالتالي السيادة القومية، ليسا ضروريين. ولكن حقيقة الأمر أن ما جرى هو محاولة تقويض دور الدولة^{٥٤} في المحيط، دون المساس بدورها في المركز، وفي هذا المستوى تم استخدام منظمات المجتمع المدني (Robinson, 2004).

بدوره يرى بيتر جيبون أن ضعف الدولة يساهم في تقوية المجتمع المدني. ويرى أن التجربة البرازيلية نموذج مختلف؛ فيه فسحة من الأمل، وأثبت قدرة المجتمع المدني على إحداث نقلة في مشروع الدولة الوطنية. ويشرح جيبون كيف أن الفوضى الداخلية في الدولة خلقت قادة محليين التحموا بالمتقنين، ما أدى إلى ضخ فكر ثوري وتكوين مؤسسات قاعدية في المجتمع المحلي، وخلق مساحة من الديمقراطية الخاصة. فالعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني علاقة متغيرة بالنسبة لطبيعة المجتمع (Gibbon, 1998).

في سياق سيطرة المركز الغربي على العالم الثالث، بأدوات عدة بما فيها المنظمات غير الحكومية، نبه زيجنيو بريجنسكي إلى أن مواصلة اختراق العالم الثالث تشترط ضرورة مواجهة ثالث مناهض لليبرالية الغربية، والمكون من القوميين، والجمهور الواعي، والمتقنين (Brzezinski, 1975).

تؤكد جيسكا فيفيان من خلال دراستها للمؤسسات غير الحكومية في زمبابوي، التي يركز فيها الممولون على سماع قصص النجاح فقط، أن الوصفات الجاهزة وقصص النجاح لا يمكن أن تحدث تنمية، ويجب أن توضع بناءً على دراسة البنية المجتمعية وفهم البيئة المحلية (Vivian, 1994).

نتناول هنا حالات دراسية حول تجارب المنظمات غير الحكومية في دول العالم الثالث بتنفيذ الأجندة الليبرالية عبر مشاريعها؛ تبين فيها أن هدف دعم الممولين ترويج للأجندة الليبرالية، وليس تلبية الاحتياجات ومصالح الناس، وهي التجربة الأفريقية دراسة جولي هيرن (٢٠٠١)، والتجربة العربية شيلا كراييكو (٢٠٠٠)، والتجربة الفلسطينية دراسة كل من ساري حنفي وليندا طبر (٢٠٠٦).

في التجربة الأفريقية، تؤكد هيرن أن أهداف الممولين من وراء المبادرات لدعم المنظمات غير الحكومية هو ترويج للاقتصاديات الليبرالية والسوق الحرة، بما يخدم مصالح الممولين وأهدافهم على حساب إهمال جماعات وقطاعات كبيرة في المجتمع، حيث تعمل المنظمات على تنفيذ رؤية الممول بغض النظر عن تلبية احتياجات الناس. في غانا، كان هدف الممول الأمريكي رفع معدل النمو الاقتصادي من خلال الإصلاح الهيكلي والخصخصة، وقامت المنظمات بتسويق هذه الأجندة من خلال نشاطات تقنع الجماهير بتقبل هذه التغييرات دون غضب. وفي جنوب أفريقيا كان التمويل يدعم الإجراءات الديمقراطية وتحقيق الحكم الصالح وحل النزاعات العنصرية من قبل السكان البيض ضد السود. وقامت خلالها المنظمات بالترويج لديمقراطية ليبرالية إجرائية شكلية، لا تضمن العدالة الاجتماعية للسود، والمساواة الحقيقية مع السكان البيض. وفي أوغندا، تركزت أجندة المانحين حول تخفيض الفقر، وتنفيذ العديد من ورش العمل التي صرف عليها التمويل في مواضيع المراقبة، والمساءلة، والشفافية. وفي النهاية لم يساهم ذلك في خفض الفقر، بل بتثبيت الوضع القائم (Heren, 2001). ولكن هذه التجارب، شأنها شأن قرابة مائة تجربة في المجتمعات الجنوبية، انتهت إلى إخفاقات اجتماعية واقتصادية وحتى سياسية.^{٥٥}

في التجربة العربية، تؤكد كراييكو: إن التمويل ينصب لدعم أجندة الديمقراطية الليبرالية والسلام التي قدمت للوطن العربي بالتركيز على مشاريع حول الانتخابات الديمقراطية والتشريعية، والسلوك القضائي، وحقوق الإنسان، وتم إهمال أي أجندة لتحسين مستوى التعليم، أو الصحة، أو غيرها من الاحتياجات الأساسية للعالم العربي. وترى كراييكو أن هذه الأجندة تفرض الشكل الليبرالي للديمقراطية من نظم انتخابية دورية. لم يقد تنفيذ هذه الديمقراطية الإجرائية إلى تعزيز الثقافة الديمقراطية، وتغيير الهياكل القائمة من تسلط، وفساد، وزيائنية. فهدف الأجندة الليبرالية ليس تحقيق ديمقراطية حقيقية، بل تحقيق نوع من السلام في المنطقة

وتهدئة ثورة المعارضة، وهذا أساس المصالح الاستراتيجية للأجندة الليبرالية (Carapico, 2000).

في التجربة الفلسطينية، يرى حنفي وطبر أنه في أجندة المرأة كان سلوك المنظمات موالياً للأجندة الليبرالية التي حصلت على تمويل هائل لمشاريع المساواة في الحقوق الاستراتيجية التي لم تحز إلا على اهتمام النخبة النسوية، وكان ذلك على حساب إهمال الاحتياجات العملية للمرأة الفلسطينية، وتحسين وضعها المعيشي، وفي تمكين المرأة الاقتصادي، من خلال المشاريع المدرة للدخل. كان التركيز على تمكين المرأة كفرد بناء على النهج الليبرالي، دون أخذ السياق المحلي وهيكلية السوق بعين الاعتبار. كما حصلت مشاريع الديمقراطية والمساواة بين الجنسين في المجال العام، ومشاركة النساء في صنع القرار، على تمويل عال دون أخذ الهيكلية التي تعمل بها النساء. أما في أجندة العمل الصحي، فتركز الدعم على مشاريع الصحة الإنجابية، وبخاصة مشاريع تنظيم الأسرة، التي تؤكد على أن يكون للمرأة الحق الفردي من منطلق أرضية ليبرالية في قرار تنظيم الأسرة، دون الاعتبار لكونه جماعياً يحوز على اهتمام الأسرة ككل (حنفي وطبر، ٢٠٠٦).

هذا لم يتم بالشكل الطبيعي تطوير دور المنظمات غير الحكومية بتقديم الخدمات والمساهمة في التنمية، بل جاء كاشتراط من الدول الغربية والمؤسسات الدولية لتقديم المساعدات. وكانت دول العالم الثالث مجبرة على تنفيذ سياسات الإصلاح الاقتصادي وتقليص دور القطاع العام، وما شجع اتساع عدد هذه المنظمات توفير التمويل الخارجي من أجل تنفيذ سياساتها الخارجية. لذا، تنتشر المنظمات في العالم الثالث لترويج الأجندة الليبرالية بدعم مالي وفير، وباستخدام خطابات وبرامج لا تتناسب مع احتياجات هذه الدول ومصالح الناس فيها. وما يتعلق بالدولة في العالم الثالث، يتم تقويض دورها وإضعافه بناء على التوجه النيوليبرالي، وذلك مختلف عن العالم الأول في الدول الغربية الصناعية التي ما زالت فيها الدولة تحتل مكاناً كبيراً في مناحي الحياة كافة، وما حصل هو فقط تغيير في الدور وليس إضعافاً له، حيث تقويض سيادة الدولة في المحيط والحفاظ على سيادة الدولة في المركز.

في الحالة الفلسطينية، يؤكد جميل هلال أن المجتمع المدني دخل ضمن إسقاط أجندة الليبرالية الجديدة، وتم فرضه من باب الحاجة إلى الديمقراطية، ومن مدخل المجتمع المدني في مواجهة الدولة، وليس من مدخل إعادة تنظيم الدولة والمجتمع المدني كونهما ركيزتين أساسيتين للتنمية أو لإرساء الديمقراطية (هلال، ٢٠٠٤). وبما أن رؤية الليبرالية لتقليص دور الدولة، وتغظيم دور مؤسسات المجتمع المدني، يبقى التساؤل: لماذا ما يحدث على الأرض هو عكس الرؤية الليبرالية تماماً، حيث يتم دعم الدولة لكسر القوى الداخلية في المجتمع المدني بحركاته الاجتماعية ومجتمعه السياسي كما يحدث في الحالتين اللبنانية

والفلسطينية، ما يؤكد أن المصالح الاستراتيجية تخدم الهيمنة، فالمجتمع المدني ليس كما تروج له المقولة الليبرالية أنه تعبير عن القوى الاجتماعية الفاعلة في بنائه، وتشكيل قوى حية في إطار صراعها ومعارضتها للدولة.

يتناول تشاتيرجي المجتمع المدني كمفهوم غربي وإشكالية إسقاطاته ومدى التقاط مفاهيمه لواقع مجتمعات العالم الثالث بعد التحرر والفوضى الذي يحدثه. ويرى أن إسقاط مفاهيمه التي تروج للديمقراطية يخفي وراءها قوة استعمارية للسيطرة، تهدف إلى اختراق المثقفين وتحويلهم إلى وسطاء محليين للاستعمار. هذا ما جادل من أجله بريجنسكي كما اشرنا أعلاه. وينتقد تشاتيرجي المجتمع المدني الذي هو من حقبة الحداثة في الحالة غير الغربية، حيث لم يمر بالظروف التاريخية لنشأته الحداثية، ومن الصعب تطبيق المفاهيم التي تأسست في الغرب في مجتمعات غير غربية. ويؤسس تشاتيرجي أنه في حالة ديمقراطية الهند، لا توجد قيم الحداثة والثقافة، ولم تتأسس الديمقراطية والمجتمع المدني في الهند على الإطار القيمي لهذه المفاهيم، ما أدى إلى إفراز الديمقراطية كنظام حكم؛ ولكن دون ثقافتها ومتطلباتها. لذا، الديمقراطية الهندية هي غير راسخة وغير قائمة على سيادة القانون (Chatterjee, 2001). ينحى عزمي بشارة الاتجاه نفسه بأنه في العالم الثالث، والعربي، هناك إشكالية في الأسس التي يقوم عليها المجتمع المدني، ويشكك بديمقراطيته لأن مقومات الديمقراطية وثقافتها غير متوفرة فيه، حيث يتم اعتبار البنى التقليدية في هذه المجتمعات مجتمعاتاً مدنياً. كما يرى أن المجتمع المدني في الدول العربية، قائم لتكريس النخب الحاكمة، ولم يكرس للديمقراطية. وأن الواقع السياسي أصبح مشوهاً مع فوضى الحداثة المستوردة التي تحاول خلق حيز المجتمع المدني مقابل الدولة (بشارة، ١٩٩٦).

أما كوليت تشابوت، فتقدم وجهة نظر مختلفة عن الأدبيات السائدة، تنتقد فيها ربط انتشار المنظمات غير الحكومية بالهيمنة، ولا توافق على أن المنظمات الدولية أداة لتنفيذ الأجندة الليبرالية، وأنها تعكس بشكل أوتوماتيكي أجندات سياسية لدولها. تناقش جدليتها بأن العديد من المنظمات الدولية تختلف عن بعضها. ولا ترى تشابوت العلاقة بين المنظمات الدولية والمحلية في إطار تابع ومتبوع، لكنها علاقة تحددها النخبة التي تقدم لها تعريفاً إجرائياً بأنها جماعة من المهنيين تلقوا علومهم في مؤسسات أكاديمية عالمية، وتفاعلوا مع ثقافتها، ومن ثم أنتجوا ثقافتهم الجديدة حول آلية عمل المنظمات. تعتقد أن منفذي التنمية المحليين في العالم الثالث تجمعهم ثقافة معينة مع نخبة عالمية من المهنيين الدوليين، ويلتقون سواها من خلال تشابه ثقافتهم التي هي انعكاس للانتشار العالمي للثقافة العالمية عن التنمية التي أنتجتها العولمة، حيث أصبحت قضايا التنمية على مستوى العالم متشابهة، وليس بالضرورة تنفيذاً لأجندة النيوليبرالية في إطار الهيمنة والتبعية.

بل ترى أن الذي يحدد الخطاب التنموي هم النخبة المحلية، الذين يجب ألا نراهم طرفاً خاضعاً؛ بل لديهم استقلالية في دولهم القومية، وبالتالي تُلقى عليهم مسؤولية كبيرة في تكوين الخطاب التنموي، وتؤكد أنه على الرغم من أن ميزان القوى يكون لصالح الممولين، فإن هناك مساحة لدى متلقي الدعم من المنظمات المحلية لأن يكونوا فاعلين في العملية التنموية دون تبعية لأجندة الممول (Chabbott, 1999).

يشارك تشابوت رأياً من فلسطين مصطفى البرغوثي (٢٠٠٠)، حيث يُرجع انتشار المنظمات غير الحكومية إلى أسباب لا علاقة لها بالتأثيرات الخارجية أو هيمنة الأجندة الليبرالية، فهو يرى أن انتشارها على الصعيد العالمي يعود إلى الثورة الهائلة في الاتصالات، وإحباط الناس من التنظيمات السياسية التقليدية في العالم، بما فيها أوروبا، وعدم قدرتها على التعاطي مع الاحتياجات المتزايدة للفئات المهمشة، إضافة إلى فشل الاستراتيجيات التنموية التي اعتمدت الطرق التقليدية للتنمية من أعلى إلى أسفل. ولكن من حسنات ما جاءت به المنظمات، التوجهات التشاركية في التنمية بمشاركة السكان المحليين والفئات المهمشة في تحديد الاحتياج والتخطيط. وعلى الرغم من ذلك، كان قد حذر البرغوثي (١٩٩٤) من المخاطر التي قد تتعرض لها منظمات المجتمع المدني بالابتعاد عن أهداف العمل لاعتبارات تتعلق بأهداف التمويل الخارجي، وهو ما سماه «فقدان الاتجاه»، حيث تأثرت أعداد من المؤسسات بالتمويل الخارجي من خلال وجود برامج وأهداف تتعارض مع أولويات المجتمع المحلي.

بالنسبة لتشابوت، الأجندة؛ لا يضعها منعزلون؛ بل من لهم سمات مشتركة مع عالميين آخرين ليس بالضرورة لديهم معرفة مهيمنة وأجندات سياسية لحكومات بلادهم. والتساؤل هنا: هل النخب المحلية التي تلتقي مع العالمية لها القدرة على المشاركة والتأثير في الأجندة العالمية والأطر المعرفية لها؟ ساري حنفي وليندا طبر (٢٠٠٦) لا يتفقا مع تشابوت، فبالنسبة لهما النخبة هي «معوّمة»، وليست «عالمية»، لأنها على الرغم من معرفتها بالأجندة العالمية، فإنها لا تشارك في وضع أجندتها، وهي متلقية وغير مؤثرة، لأن هناك اختلالاً في موازين القوى، فالعولمة تتضمن علاقات قوة، وفيها تبني نموذج ومرجع ثقافي سياسي اقتصادي يجب الاحتذاء به. وبذا، هي لا تمتلك تلك المساحة التي تحدثت عنها تشابوت.

فلسطين كحالة استعمارية: علاقات القوة وأنماط التبعية بين الممول الليبرالي والمنظمات غير الحكومية

في الحالة الفلسطينية حصلت تحولات على المجتمع المدني^{٥٦} الذي ظهر غير ميسس في فترة ما بعد أوسلو، فلم تول المنظمات أي انتباه للقضية الوطنية، حيث

كانت هناك ضبابية فيما لو كانت هذه المرحلة بناء دولة أم استكمال تحرر. واعتبرها كل من المانحين والمنظمات غير الحكومية أنها فترة انتقالية لبناء الدولة واعتبارها مناطق ما بعد الاستعمار. وعليه، جاءت الأجندة العالمية لدعم هذه المنظمات في إطار عملية السلام وبناء الدولة، ولكن في الواقع الفلسطيني لم يكن هناك سلام ولا بناء. وبدأ العمل في برنامج مختلف وصياغة قوانين من الدولة التي شكلت عملية إجهاض سياسية خلافاً لوضع ما قبل اتفاق أوسلو، حيث ارتبطت منظمات المجتمع الأهلي ارتباطاً وثيقاً بالحركة الوطنية، وكان لخدماتها منحى وطني وشعبي لخدمة المجموعات المهمشة وتعبئتها سياسياً، حيث تشكلت جمعيات ومنظمات شعبية ولجان نسوية واتحادات عمالية ومبادرات للعمل التطوعي (البرغوثي، ١٩٩٤).

وفي حين تدهور وضع الحزبية السياسية للقوى الوطنية إثر توقيع اتفاقات أوسلو، تصلب عود الحركة السياسية الدينية، ممثلة بحركة حماس التي بتركيزها على النضال ضد الاحتلال شغلت معظم الفضاء السياسي، وهو ما دفع الطرف الآخر لمحاولة إقصائها.

تطور المجتمع المدني في فلسطين في نهاية الثمانينيات والتسعينيات مع ضعف في التوجهات السياسية رافقته هجرة كوادر الأحزاب السياسية لإقامة مؤسسات غير حكومية (بشارة، ١٩٩٦). وكان من تأثيرات ذلك تراجع الدور الوطني والسياسي للمجتمع المدني، وأصبح يتجه إلى اللاتسييس، والانتقال إلى المؤسسة (بشارة، ١٩٩٦). يرى جميل هلال، أنه تم في فلسطين الاهتمام بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان التي تدعم المنظمات على أساسها، وتهميش منظمات المجتمع المدني القاعدية التي تهتم بتنظيم الناس وتعبئتهم مثل الأحزاب السياسية، والنقابات، والحركات الاجتماعية (هلال، ٢٠٠٤). لكن حديث بشارة وهلال لم يركزا فيه على التبعية التي تميز المنظمات وارتباطها بعلاقات سيطرة استعمارية، والكيفية التي تمارس بها سياسة المانحين وشروطهم السيطرة من خلال الفرضيات المعرفية للمشاريع الممولة التي تقوم بإسقاط الوصفات العالمية بناءً على المفاهيم والتجارب الغربية. وهنا تؤكد جوان سكوت أنه يتم إسقاط نظم وبنى مؤسساتية في مجتمعات ما بعد الاستعمار لتتخذ أشكالاً جديدة (Scott, 1999). كما تطرق تشاترجي (Chatterjee, 2001) إلى الإرباك والفوضى اللذين تحدثهما المفاهيم الغربية على شعوب الجنوب، فالمجتمع المحلي يتلقى هذه الأفكار، في إطار معرفي ناتج من طريقة تلقي المجتمع المحلي وتفاعله.

أشار حنفي وطبر (٢٠٠٦) إلى أن ما حدث في الحالة الفلسطينية من إسقاط برامج ليبرالية تم التحول فيها من شكل التبعية والارتباط بالقاعدة والجماهير إلى المؤسسة الحديثة؛ ارتبطت فيها النخبة بالحدثة والمهنية، وذلك في إطار معضلة أشمل بهيمنة نمط معرفي كجزء من رسالة التحضير الغربية، حيث يظهر

المانحون بأنهم يقدمون أطراً معرفية متفوقة عن المعرفة المحلية تركز على نظرية التحديث، التي، للمفارقة، يسميها كثير من الفلسطينيين بـ «التنمية». وهذا ما تدحضه دراسة صبيح صبيح (٢٠١١) مقاتلو التنمية: بين خرافة التطبيق وعقائدية الخطاب والتصوير، التي تؤكد أن فلسطين لم تشهد تحريراً ولا تنمية. ما يحفر فيه صبيح هو التطبيق الكاذب للتنمية الذي سماه «الوهم»، متحدثاً عن التنمية كعقيدة وكمصدر جديد للشرعية السياسية من خلال حمل هذه العقيدة وترويجها عبر من سماهم بمقاتلي التنمية. فيقدم لنا تعريفاً لمقاتلي التنمية وهم الفاعلون المحليون والدوليون في شبكة علاقات التنمية المعولمة، مؤكداً أنه لم ولن تشهد فلسطين تنمية في ظل التبعية، وفي ظل تنمية تقوم بتحويل المناضلين إلى «خبراء»، أو حتى على حد قول الناشف بتحويل الثوريين إلى مهنيين (الناشف، ٢٠١٢).

لقد عرض صبيح في مقاتلو التنمية علاقات القوة والهيمنة التي تركز التبعية المزدوجة من خلال الممول الغربي، موضعاً التبدلات والتحول في المفاهيم ما بعد أوسلو من صياغة وطنية في السابق، إلى خطاب مهني مؤسسي، فمأسسة التحول في العمل من لجان شعبية قبل أوسلو، إلى العمل في منظمات غير حكومية كنسق جديد من العمل، تم فيه استدخال عالم جديد كامل من المفاهيم المهنية باسم خطاب التنمية كما جاء: «خطاب باسم اللاسياسة يقوم بالفعل السياسي، وباسم التعددية يفرض نظاماً شمولياً معيارياً، تقترب أركانه من أركان العقائد الإيمانية، كيف أصبحت التنمية «كفاية مشروعة نبيلة» عقيدة تم بناؤها على حقل من الأوهام، وترتكز على خطاب يتغنى بالمعرفة، لكنه يخفي أكثر ما يقول، إقصائي يدعي الإشراك والاندماج، المأسس للفساد والشخصنة باسم الشفافية، وبناء المؤسسات، يجسد الفتوة على الرغم من لونه التعددي، تناقضات واجب إظهارها لوقف حالة الوهم والاغتراب التي يعيشها الفلسطيني ولكسر هذه الأصنام الجديدة» (صبيح، ٢٠١١).

وعليه، يمكن القول إن نتاج عمل المنظمات في حقل التنمية هو الوهم، فلم تستطع أن تربط المنظمات بين علاقاتها مع المانح وبين تحقيق الأهداف السياسية للشعب الفلسطيني، فالتمويل يفرض أجندة تملئها مؤسسات الدعم الغربي الرأسمالية؛ أراد لها أن تعولم بغض النظر عن احتياجات الشعوب وهمومها وأولوياتها. فمن خلال الحالات الدراسية التي تناولتها دراسة حنفي وطبر (٢٠٠٦) في القطاعات الثلاثة، اتضح، فيما يخص أجندة المرأة، أن المشاريع لم تعبر عن أولويات النساء، وكانت حول قضايا الحقوق الاستراتيجية التي تعبر عن أجندة فردانية نفعية، تركز على الفرد، وتتغاضي عن المفهوم المجتمعي. على أثر ذلك، تحولت الكوادر النسوية الوطنية في الأحزاب والأطر السياسية إلى موظفات مدفوعة الأجر، في المنظمات

تتخذ أجندة ليبرالية لا تتماشى مع الواقع المحلي، بل هي عبء على مجتمع يعاني من الاحتلال (جاد، ٢٠٠٨). وفي الأجندة الصحية، تتحدد المشاريع بناءً على أجندة الممول بغض النظر عن الاحتياجات، حيث تقلصت الهموم الصحية الفلسطينية في موضوع تنظيم النسل، دون الانتباه إلى أولويات صحية تم غرض الطرف عنها، مثل التأمين، والإعاقات الجسدية، والجرجى. وفي أجندة حقوق الإنسان، كان هناك معارضة لتأطير حقوق الإنسان عالمياً، حيث تدعو إلى الحقوق الفردية على حساب الجماعية لشعب يرزح تحت الاحتلال، وكان من الصعب تعبئة الجماهير بسبب تشكيل الفلسطينيين في المجتمع الدولي، والتمويل الغربي لهذه الأنشطة، ما يمنع نشوء ثقافة حقوق الإنسان العالمية على المستوى الشعبي. واقتصر دور هذه المؤسسات على إعداد التقارير والبيانات الصحافية حول انتهاكات حقوق الإنسان.

لقد أنتجت العلاقات الديناميكية بين الممولين والمؤسسات، التقسيمات الثنائية بين الحدائي العصري والتقليدي، المهنيين التكنوقراط والمناضلين الوطنيين، مؤيدي أوسلو ومعارضيه. يذكر حنفي وطبر ثلاثة معايير لإعطاء المنح، وهي معيار سياسي يتعلق بالتأييد لعملية السلام، وفي هذا السياق حُجبت كثير من مصادر التمويل أي مساعدات للبلديات التي فازت فيها حركة حماس، ومعيار قطاعي يتعلق بمجالات الاهتمام للممول، ومعيار المهني الذي فيه اشتراطات على مستوى المهنية (حنفي وطبر، ٢٠٠٦). وهذا كله ما يؤكد أنماط التبعية بين المانح والمنظمات غير الحكومية.

وبذلك، يمكن القول إن المساعدات الدولية فشلت في إيجاد مؤسسات أهلية مؤثرة وفاعلة في الوضع الفلسطيني (نصر عبد الكريم، ٢٠٠٥). فلم يكن التمويل من باب التعاون والتنمية، بل تمويل ميسر مشروط^{٥٧} يتعارض مع الأجندة التحررية. وبقي الدعم الخارجي تاريخياً لفلسطين دعماً إنسانياً ومالياً عوضاً عن الدعم السياسي؛ لحل المشكلة السياسية الأكبر في الحق في التحرر والاستقلال، بل هدف إلى شل القوى المجتمعية وإعاقة تنظيمها للمقاومة والتحرر. الأجندة الليبرالية التي تطرحها المؤسسات، لم تنجح بتجذير عملية تنمية يكون الاحتلال والاستعمار^{٥٨} لها بالمرصاد. وعليه، لم تستطع المنظمات غير الحكومية الربط بين متطلبات التنمية وأجندة التحرر الوطني ضد الاستعمار، ولم تحدث سوى وهم التنمية والديمقراطية في فلسطين.

المبحث الثالث: توجهات نقدية في النسوية الليبرالية وخطاب الحقوق الليبرالي

نتناول في هذا المبحث الانتقادات العميقة للنسوية الليبرالية ولمنظومة الحقوق الليبرالية لتحرير المرأة، بالتركيز على النقد النسوي الغربي الجديد الذي يشكك بمنظومة الحقوق كوصفة للتحرر، ويكشف إمكانات الاضطهاد التي تتضمنها.

مراجعة التنظيرات التي تُشكل خطاب الحقوق الليبرالي، تعتبر أدوات مفاهيمية ونظرية تستخدمها الدراسة لتحليل الكيفية التي تتناول فيها النسوية الفلسطينية منظومة الحقوق الليبرالية في السياق الفلسطيني كحالة استعمارية، يصبح فيها استخدام توجه الحقوق الليبرالي معضلة شائكة بالغة التعقيد. وعلى الرغم من أن نسويات من الغرب يشككن بوعد الحقوق الكوني كآلية لتحرير المرأة، ليس من ناحية هيمنة غربية، بل كجزء من مشروع دولة، فإنه من المثير في هذه الدراسة تحليل الكيفية التي تتعامل فيها النسوية الفلسطينية مع خطاب الحقوق الليبرالي، وكيف تؤسس المؤسسات النسوية لحقوق المرأة كحقوق إنسان؟ وهل تضع قدميها على الطريق للوصول إلى حالة بدأت ترى الغريبات نواقصها، فالنسوية الليبرالية والمذهب النسوي بمجمله يعاني من أكثر من مأزق، وله محدداته، فأين النسوية الفلسطينية في الحالة الدراسية من كل هذا؟

مداخلة نقدية في النسوية والنسوية الليبرالية

تأسست النسوية^٩ على مفاهيم الحرية والعقلانية، حيث تضرب جذورها في المشروع الحداثي الغربي، ولكنها تأثرت لاحقاً بفكر ما بعد الحداثة الذي يُولد حالة بحثية تشكيكية. وعلى الرغم من أن النسوية محملة بالأيديولوجيات، فإنها أصبحت في مسيرتها مشروعاً نظرياً معرفياً يصل إلى التعدد والتناقض. مفكرات نسويات مثل جوديث بتلر، وجوان سكوت، وجوليا كريستيفا، قمن بالتنظير لهذا التوجه بنقد هوية النوع ورفض فكرة الذات المستقلة والتصنيفات القائمة على جوهرانية ثابتة مثل «المرأة» و«الرجل»، وذلك بالارتكاز على استراتيجيات تفكيكية ما بعد بنوية تزعم ثنائيات الذكر والأنثى (Butler, 1990; Scott, 199).

تشكك بتلر في مقولة أن الجنس ذو طبيعة ثابتة، وترفض التقسيم الحاد بأن الجنس والجندر ثابت ومؤسس اجتماعياً (Butler, 1999). ادعاء بتلر أن الهوية والجنس ما هو إلا أثر لخطاب حوله، ولا يوجد هناك أجساد وذوات خارج المعاني والأفعال التي تؤسس واقعها، وما يحدث هو فبركة أجساد هويات، أي مجرد عملية «فبركة» نتاج لخطاب ما (Butler, 1990). وخلقت هذه المفاهيم مأزقاً مفصلياً للمذهب النسوي في نقد هوية النوع «الهوية النسوية»، ويمثل اتجاه ما «بعد النسوية»^{١٠} انهياراً للفكر النسوي السياسي بانتقاد فكرة المرأة كضحية التي يتم إعادة إنتاجها فيه. تجمل سارة جامبل نقد تيار ما بعد النسوية بأنه نقد نخبوي، وساخر للفكرة النسوية التي أصبحت قوة منهكة بإعلائها من شأن المرأة الضحية كبنية خطابية أحادية تخنق المعارضة (جامبل، ٢٠٠٢). كما تعرّض مفهوم ما بعد النسوية لهجوم من النسويات الراديكاليات اللواتي اعتبرنها تدميراً لنضال النساء، وتقليصاً للفاعلية السياسية للحركة النسوية، حيث تؤكد جيرمن

جرير أن النسوية في ظلّه أصبحت ترفاً فكرياً نخبياً في الغرب، متجاهلة القمع الذي تتعرض له النساء، وبعد أن كانت مشروعاً سياسياً ثورياً من أجل التغيير والتصدي للافتراضات الذكورية، أصبحت جدلاً نظرياً معقداً لا يفهمه سوى المثقفون (جرير، ١٩٩٩). من جهتها، تؤكد بل هوكس أن النسوية لم يصبح لها معنى محدد، ما أدى إلى تعريفها من محتواها (Hooks, 2000).

ليس بالضرورة اعتبار أفكار ما بعد الحداثة تراجعاً للحركة النسوية، وتدميراً للعمل السياسي الاجتماعي الهادف للتغيير، بل شكل جديد للنسوية التي تتميز بالتغيير والتعدد، ما أدى إلى إثراء النظرية النسوية. من إيجابياتها أن النسويات أصبحن يقبلن التعدد وعدم الثبات على أيديولوجية واحدة، حيث أصبحت النسوية هي نتاج لكل الاختلافات والتعريفات المتناقضة. ومن أهم تأثيراتها استخدام مناهجها من قبل نسويات ما بعد استعماريات لهدم فكرة الأخية العالمية والنخبوية الغربية، والتأكيد على أن ما يشكل اضطهاداً لامرأة قد لا يكون بالضرورة لأخرى، إضافة إلى مساهمتها المهمة في نقد الحركة النسائية الليبرالية موضوع الدراسة التي هي حصيلة تحرر وعقلانية الحداثة الغربية (الصدّة، ٢٠٠٢).

لقد تعرض المشروع الليبرالي النسوي لانتقادات عميقة وشاملة، فلم ينجح بخلق المساواة، لذا سعت النسويات إلى تطوير نظريات نسوية تأخذ بعين الاعتبار النواحي التي أغفلتها الليبرالية. وعلى الرغم من ذلك، بقيت الأسس الفكرية للنسوية الليبرالية مهيمنة على الفكر النسوي على اختلافه وتعدد، فاعتمدت معظم الحركات النسوية في العالم كله على أفكار الليبرالية النسوية. ويقوم الخطاب العالمي النسوي على أسس ليبرالية. وترى جوان سكوت أنه لا وجود للفكرة النسوية تاريخياً إلا في الفكر الليبرالي، حيث ظهر النضال النسوي منذ الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان ضمن الانتقال إلى عصر تقدمي أنتج قيماً ليبرالية حول الحرية والمساواة. وهذه فترة مؤسسة للفكر الليبرالي، حيث استنف منظومة الحقوق النسوية الليبرالية: هل تحرر أم تضطهد أدت النساء من الحراك السياسي فيها لتحسين مكانة المرأة وتحقيق المساواة. وعلى الرغم من ذلك، يفشل المشروع النسوي الليبرالي في التطبيق (Scott, 1997). وتعارض سكوت الافتراض بأن الفشل يعود لأن هناك فكرة رائعة تحاول تحقيق ذاتها، وتشغل بسبب الإشكاليات خارجها، أي للواقع ولتطبيق الفكرة التي لا تمارس سياسياً. وادّعاؤها أن الفكرة النسوية نفسها تحمل تناقضاتها من داخلها، في كل من الفكرة الليبرالية والنسوية نفسها، فالمثير هو التناقضات داخل الفكرة النسوية الليبرالية وليس قيودها.

وتشرح سكوت كيف يتم العمل السياسي النسوي الليبرالي داخل تناقضات مؤسسة من خلال مطالبة النساء بحقوق المواطنة التي فيها النموذج هو الذكر، حيث

أوضحت باقمان التحيز الذكوري، بأن النموذج الليبرالي للفرد هو الذكر، كما ترى روث ليستر أن المرأة حرمت من مفهوم المواطن في التاريخ القديم والحديث، من خلال إقصاء النساء وتحييدهن من المواطنة (ليستر، ١٩٩٧). الطرح أنه على الرغم من انتقاد مفهوم المواطنة، فإن النسويات الليبراليات طالبن في الدخول في المواطنة، وهنا يكمن التناقض في رفض نموذج المواطن الذكر، وفي الوقت نفسه يدخل النضال السياسي في منظومة المواطنة القائمة على قيم ذكورية. مأزق الليبرالية النسوية وتناقضها يكمنان في مبدأ المساواة مع الاختلاف.^{١١} ادعاء سكوت هو أن الحركة النسوية متناقضة لأنها تتحدى الاختلافات الجنسية التي يتم إقصاء النساء على أساسها، وفي الوقت نفسه، يتم تمثيل فكرة الاختلاف بين الجنسين للمطالبة باحتياجات النساء الخاصة. فالنسوية الليبرالية بنيت على إقصاء النساء لاختلافهن بناءً على الجنس، ولكن ما يحدث هو إعادة إنتاج هذا الاختلاف، حيث يتم الافتراض أن المرأة والرجل مختلفان، وفي الوقت نفسه تضطر النسويات للحديث عن الاختلاف، فكيف يتم المساواة بين المختلفين، وهل فكرة المساواة تفترض التشابه أم الاختلاف. الورطة في الفكرة النسوية في إنتاج وإعادة إنتاج صورة النساء كخاضعات لاختلافهن عن الرجال، وتعزيز ثنائية الرجل والمرأة، ما جعل النساء ونضالهن يتمحور حول قبولهن لهذه الصورة الدونية، دون خروجهن عن هذه الافتراضات، وهذا ما يعيد إنتاج إخضاعهن والسيطرة عليهن (Scott, 1997).

انطلقت النسوية الليبرالية من مبدأ العقلانية الذي يشكل أساساً للفلسفة الليبرالية، وتصدت النسويات لفكرة أن العقلانية يتميز بها الذكور فقط، وكان همهن يتمحور على التأكيد على عقلانية النساء، والدفاع عن عقل النساء، ولم يبحثن عن بديل خارج هذه الافتراضات. يؤسس ميل هذه الثنائيات وربط العقلانية بالرجال وما على النساء إلا الوصول لها، فالموقف الفكري للنسوية الليبرالية ظل على ارتباط وثيق بانتقادات الأبستمولوجيا التقليدية.

تطالب النسويات الليبراليات بالمساواة بين الرجل والمرأة كمواطنين في ظل النظام المجتمعي الذكوري نفسه، وبالتالي هن لسن ضد النظام نفسه، ولكن هن يطالبن بالتقاسم المتساوي مع الذكر في النظام. وفيما تتحرك الليبراليات تحت سقف النظام نفسه، فإن بتلر تذهب بعيداً خارج النظام، في عملية رفض لمجمل الخطاب النسوي، داعية إلى انفصال كلي بين خطاب خارج ثنائيات الرجل النسوي. وترفض بتلر، هذا التقسيم الحاد على مستوى الجنس، الذي هو أساس للحركات النسوية، فالجنדר المؤسس اجتماعياً هو أثر لخطاب حوله (Butler, 1999). وترى أن ما يحدث هو تأدية أدوار جنسية محددة، ومن الصعب تخطيها والتلاعب في الهوية التي تم رسمها وزعزعتها. وترى ألسون جاغار (١٩٨٣)، أن

الليبرالية تركز على القدرات العقلية مقابل الجسد، وتتمسك بالثنائيات التقابلية، وتؤكد أن: «الليبرالية تركز على قيم الإنسان وحقوقه، وتخفي الصراع الحقيقي حول مصالح القامع والمقموع، وبخاصة مصالح الرجل والمرأة، لذا فإن وجهة النظر الليبرالية غير نزيهة، ولا تتسجم مع خبرات عدد كبير من جماعات نسوية، وهي لذلك لا تناسب النظرية النسوية» (Jaggar, 1993) (في العيزي، ٢٠٠٥). تبعا للمبادئ الفردية الليبرالية، يتصارع الأفراد من أجل تحقيق مصالحهم الفردية، ويرجع ذلك لجهد كل فرد، وبذا المرأة تنافس في عالم صنعه الرجل، لتصل لمواطنة الرجل الكاملة. في حالة دراسة تعكس مثالب النسوية الليبرالية، تنتقد نوبيا راملت الأجندة النسوية الليبرالية في إسرائيل في نقاشها لحالة خدمة المرأة في الجيش «بالتجنيد الإلزامي»، حيث أصبح دخول المرأة للجيش رمزاً لتحقيق المواطنة الكاملة، وعلى الرغم من أن الجيش جزء من عقد إثني، فالمرأة في الجيش لا تمثل النساء كافة، وتتجاهل فئات كالعرب والمتدينين في إسرائيل (Rimalt, 2003). كما تنتقد جين إليشتين موقف الليبرالية بوضع حدود فاصلة بين العام والخاص، وبأن العمل في المجال العام هو الذي يحرر المرأة، والتعميم على أن كل امرأة ترغب في أن تكون أمّاً هي ضحية للبطركية (Elshtain, 1992). وتوجه سيلفيا نقداً عميقاً للنسويات الليبراليات في أمريكا اللواتي ركزت أجندتهن على توجه ضيق لدخول المرأة إلى المجال العام والمهن الذكورية، على الرغم من أن هناك ما يقارب أربعين بالمائة من النساء أجورهن متدنية، ولا توجد لديهن ضمانات وحضانة أطفال وتأمين صحي (Hewlett, 1987).

النسوية في السياقات ما بعد الاستعمارية - مآزق النسوية بين آليات الهيمنة الاستعمارية والبطركية

نتطرق إلى التنظيرات النسوية من سياقات ما بعد استعمارية تتعالق فيها النسوية بين سلطتين: الاستعمارية، والبطركية. يقصد بالأولى التوجهات الاستعمارية للخطاب النسوي الغربي الذي يتبع المناهج الإمبريالية لتفوق الغرب والمركزية الأوروبية.^{٦٢} وهنا سناقش مساهمة النظرية النسوية ما بعد الاستعمارية لمنظرات مثل سبيفاك، وموهانتي، وإيلا شوهات، التي تتضمن توجهات نقدية لاستعمارية النسوية الليبرالية الغربية ولخطاباتها المهيمنة التي تعكس علاقات القوى بين الغرب والهامش. أما السلطة البطركية كسلطة اضطهاد داخلية، يقصد بها بطركية الخطاب الوطني، والسياسات التي طبقتها دول ما بعد الاستعمار تجاه النساء. وفي هذا الإطار، سأتطرق إلى كتابات نسويات يناقشن مآزق النسوية بين الاستعمار والوطنية في السياقات غير الغربية؛ تحديداً العالم العربي، في خطابين مختلفين، أحدهما ينطلق من الأرضية الليبرالية لنقد البطركية بطريقة منفصلة عن التأثيرات الاستعمارية.

أما الخطاب الآخر، فيقوم بتقويض الادعاءات الاستعمارية للنسوية وللحادثة الغربية من منظور فكر ما بعد الاستعمار ومناهج ما بعد البنيوية.

النظرية النسوية ما بعد الاستعمارية، السلطة الاستعمارية وآليات هيمنتها

تلتقي النظرية النسوية مع نظرية ما بعد الاستعمار، لأن كلا منهما يفند الخطاب المهيمن بطرح أسئلة حول الهوية والاختلاف، وتشكيل الذات التابعة للاستعمار والبطيركية. النقد ما بعد الاستعماري يشجع النقد النسوي، حيث تتشابه الإمبريالية الاستعمارية والبطيركية كونهما أيديولوجيات سيطرة. الإمبريالية مركزية عنصرية ذكورية تجعل ما هو غير غربي تابعا، وبالتالي فإن النساء غير الغربيات هن تابعات استعماريات. وتنتقد منظرات نسويات مثل جياتري سيبفاك، وتشاندرا موهانتى، وأوما نارايان هيمنة النظرية النسوية الليبرالية الغربية وفرض أجندتها على نساء العالم، من خلال مفاهيم الأختية، باعتبار كل النساء مجموعة متجانسة. ويتجاهل الأصوات النسوية غير الغربية التي تناضل ليس فقط ضد الاضطهاد الذكوري في ثقافتهم المحلية، بل ضد النسويات الغربيات اللواتي يساهمن في علاقات القوة بين الغرب والثقافات غير الغربية من خلال رسم صورة سلبية للمرأة المستعمرة، في إطار خطاب عنصري استعماري أساسه سياسات التمثيل (Mohanti, 2003).

ويمكن النقد الأساسي لمنطلقات النظرية النسوية الغربية، في مبدأ وجود اضطهاد جنسي مشترك بين كل النساء، وأن معاناة النساء في كل بقاع الأرض واحدة، وإغفال قضايا أكثر حدة، كقضية العرق والطبقة والانتماء الوطني، فقد تم تجاهل هذا الاختلاف، والتغاضي عن علاقات القوى المتضمنة بين النساء (Mohanti, 2003; Shohat, 2001; Spivak, 2001). فمن الصعب تقليص علاقات القوة بين النساء إلى نوع واحد من الاضطهاد، حيث تؤكد جودث بتلر، أنه ليس أهم شيء في هوية المرأة أن تكون قبل كل شيء فقط امرأة، بينما هناك هويات متعددة للنساء، قد تكون أكثر أهمية مثل الهوية العرقية والطبقية والوطنية الجغرافية، فإن هذا الفصل في الهويات وتقليصها بالهوية الجنسية على أساس أنها أرضية تجمع كل النساء، هو فرض علاقات من القوة تتضمن تعنيفا وهيمنة بين مجموعات النساء المختلفة (Butler, 1990).

نرى من الخلل أن تكون المرأة أولاً امرأة. إن البدء بأنها امرأة لا ينفي قط الهوية الوطنية، والعرق، واللون، والموقع الجغرافي الثقافي. من هذا المنطلق، فإن النساء السود في أمريكا هن أول من بدأ بمقاومة الفكر النسوي الغربي المهيمن الذي صاغته النساء البيض. تؤكد بل هوكس الأفرو-أمريكية (٢٠٠٠)، ضرورة نقد الفكر النسوي الأبيض، واستكشاف أبعاد جديدة للنظرية النسوية التي ليست حكرًا على البيض من الطبقة الوسطى، بل النسوية للجميع، للرجال والنساء،

من الأطياف والطبقات والانتماءات العرقية والوطنية كافة. إن نقد هوكس تأثر بموقعها ويكونها تنتمي إلى فئة عرقية مهورة كامرأة سوداء من الطبقة العاملة لها تجربة خاصة من القمع والاضطهاد الذكوري. فالوعي النسوي يتشكل من الظروف والتجارب الاجتماعية الخاصة بالمرأة التي تنتمي إلى سياق أبوي محدد، ويشكل الاضطهاد المختلف وعياً نسبياً مختلفاً، وأجندة نسوية واستراتيجيات مقاومة مختلفة. تؤكد هوكس أنه تم استخدام «الاضطهاد المشترك» بما يخدم مصالح الليبراليات من الطبقة الوسطى، ويضعها كأساس في الحركة النسوية، فعلى الرغم من أن الهدف من صياغة نظرية نسوية هو تحرير النساء من الاضطهاد، فإنها تحولت إلى أداة لتحقيق مصالح النخبة من فئة النساء اللواتي يتمتعن بمواقع من النفوذ والسيطرة كونهن كاتبات، ومفكرات في المؤسسات التعليمية والأكاديمية. وبذلك؛ فقد استطاعت النساء البيض عزل فئات أخرى من النساء من أعراق وطبقات وثقافات مختلفة، ولم يتم تشجيع أي نقد من مجموعة من النساء خارج هذا الخطاب، بل قامت النساء البيض، بحكم موقعهن، بالتحدث عن غيرهن من النساء، وتحويل النساء السود إلى موضوع لخطاب النسوة البيض (هوكس، ٢٠٠٠).

تطرح جياتري سبيفاك مفهوم التابع في صيغة السؤال الاستكاري لمقالتها «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟»؛ أي هل تتيح السلطة الاستعمارية الفرصة للتابع أن يتكلم ويُسمع صوته؟ وهذا الصوت هو الطريقة التي يقوم فيها التابع بتأسيس معرفة عن وعيه ووجوده، إذ وعي التابع خاضع لهيمنة النخبة والاستعمار، والنخبة تقوم بتمثيله وصياغته ضمن قوى وسلطات واستراتيجيات الخطابات التي تطمس حقيقته وتشوه وعيه (Spivak, 1988). من خلال مفهوم التابع، توضح سبيفاك الطريقة التي تفرض فيها نساء العالم الأول الصمت والسلبية على نساء من ثقافات أخرى تجعلهن متلقيات سلبيات لأفكار الغرب. كما ترى سبيفاك أن المرأة المستعمرة التابعة في العالم الثالث، حُرمت من أن تتكلم مرتين: الأولى وهي رهينة المحبس الأبوي، والثانية وهي رهينة المحبس الإمبريالي. في هذا السياق، تناقش طقوس حرق النساء لأنفسهن بعد موت أزواجهن، وكيف تعلق المرأة بين هيمنات وسلطات قمع مختلفة؛ هيمنة النصوص الدينية الهندوسية، والهيمنة الذكورية، إضافة إلى الهيمنة الاستعمارية التي تتضافر جميعها لقمع المرأة.

أما موهانتي، فتري أن الكتابات النسوية الغربية تنطوي على ممارسة «استعمار خطابي» حول النساء في «العالم الثالث»، يعمل على إنتاج صورة مصممة للمرأة في العالم الثالث تحمل، ويتقاطع البحث النسوي الغربي مع الإمبريالية الغربية بالاعتماد على فرضيات عدة، هي: النساء مجموعة متجانسة ومصالحهن متطابقة بغض النظر عن مواقعهن الطبقية والعنصرية والعرقية، وأن مفهوم النوع

الاجتماعي يمكن تطبيقه وتعميمه في كل مكان، وافترض مفهوم متجانس للقهر الواقع على النساء، ونموذج واحد للقوة والصراع. وهذا كله يؤدي، إلى إنتاج صورة للمرأة في العالم الثالث بأنها جاهلة، وفقيرة، ومقيدة بثقافتها، ومستضعفة، على نقيض المرأة الغربية المتعلمة والمتحكمة في جسدها (موهانتى، ١٩٩١). فالنسويات الغربيات هن «الذوات» الحقيقية، ونساء العالم الثالث هن «الموضوع». وعليه، ترى موهانتى أهمية التأكيد على اختلاف «العالم الثالث» وعلاقات القوى بين العالم الأول والثالث.

بالربط مع الحالة الفلسطينية، وبتطبيق إطار موهانتى هذا حول ممارسة الاستعمار الخطابى حول النساء في العالم الثالث، قامت أميرة سلمى (٢٠٠٩)، بتحليل خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، بإظهار كيف يعمل خطابهن على إعادة صياغة حياة النساء الفلسطينيات ونضالهن وفقاً لقواعد وأحكام خطابية مؤسسية، تعكس علاقات سيطرة استعمارية، وتعمل على تعزيزها، بحيث يؤكد الخطاب الغربي على التغيرات الإيجابية التي أدخلها الاستعمار على حياة النساء الفلسطينيات، وأن خضوعهن سببه دونية ثقافتهم، التي تعززها مقاومتهن ونضالهن في الحركات الوطنية ضد الاستعمار. وهذا ما نتعمق فيه، حيث تقوم الدراسة على إظهار كيف تقوم الليبرالية بتحييد الحركات الاجتماعية بالفصل بين تحرر المرأة والتحرر من الاستعمار؛ أي بفصل المعركة من أجل مساواة وحرية المرأة عن المعركة ضد الهيمنة والاستعمار.

حاولت النسويات المستعمرات في العالم الثالث، إثبات أن المعرفة التي ينتجها الغرب عند الشعوب المستعمرة نابعة من عنصرية وتمثيلات نمطية تعمل على تأكيد دونية الآخر، وقمن بانتقاد الفكر النسوي الليبرالي الذي يعزز النخبوية المعرفية لهذا الفكر، ودونية المعرفة التي ينتجها المستعمرون. وعليه، حاولن إعادة صياغة النظرية النسوية من خلال موقعهن الثقافي والجغرافي، وإعادة صياغة تمثيلات هوياتهن كتابعات «موضوعاً». إلا أن تنظيراتهن تعرضت لانتقادات وجدالات حتى من قبل بعض ما بعد الاستعماريات أنفسهن، أهمها أن التأكيد على الاختلاف والسياق الجغرافي والثقافي، يعمل على إعادة إنتاج الاضطهاد، والدونية التي تؤكد عليها افتراضات الخطاب الاستعماري. وقد كان تجاوز الصياغات الاستعمارية المهمة الصعبة التي وضعت النساء في مأزق، وهو تعريف أنفسهن من خلال الصياغات والمفاهيم نفسها التي صاغها لهن الخطاب الغربي المهيمن. فقد رفضت سولاري تعريف النساء المستعمرات من منطلق العرق والقومية والطبقة، لأنها تعتبر أن التركيز على الاختلافات الثقافية يعمل على إعادة إنتاج هويات النساء في العالم الثالث، وعلى قبولية النساء وسجنهن في اختلافهن وثقافتهم، وأن ذلك هو اتباع للتعميط الغربي الذي يعمل على خلق تمثيلات نمطية للنساء في العالم

الثالث موضع الانتقاد، إضافةً إلى أن هذا التركيز على الاختلاف يحبس النساء ضمن فئة محددة، ويحرمهن من المساواة مع النساء الغربيات، أو المشاركة في نضال نسوي عالمي (سولاري، ١٩٩٢). وتجادل سولاري كلاً من سيففاك وموهانتي في موضوع سياسات الهوية والتمثيل وشرعية من يتحدث باسم من، وترفض أن لا يتحدث عن السود سوى شخص أسود، وأنه لا يمكن لأحد سوى امرأة نسوية ما بعد استعمارية الحديث عن تجارب المرأة. وتنتقد سولاري أعمال بيل هوكس، لأنها تعتمد على الآخر كنقطة انطلاق لصياغة الهوية الأصلية. كما ترى أن مشروع النقد هذا هو ضيق الأفق في إطار الخطاب الغربي نفسه. وحجة سولاري، هنا، أن النظرية النسوية الغربية حينما وقفت على أرضية أفكار ما بعد الحداثة، أكدت أن الذات يمكن هندستها وتشكيلها، وبناء على ذلك يجب ألا يتم تجميد الهوية في قالب محدد يخلق تمييزاً مصمتاً. وتطرح سولاري هنا تساؤلاً: مَنْ يأتي قبلاً: النوع أم الانتماء الثقافي، والتاريخي والمجتمعي؟ وترى أنه ليس من الخطأ إذا تضاعلت الخصوصية التاريخية والثقافية والاجتماعية، فإن هوية المركز الجامد ستظل تكتم أصوات المهمشين حتى يتمكن منظرو ما بعد الاستعمار من أن ينتقدوا الأخطاء الفكرية التي تصاحب خطابات التابعين. وعليه؛ ترى سولاري أن الخطاب النسوي الحالي يعكس ذاتاً مضطربة لصوت المرأة ما بعد الاستعمارية، ويجب على الخطاب النسوي ما بعد الاستعماري ألا يفضل البقاء محدود النطاق بدرجة تجعله عاجزاً عن إدراك ما به من إمكانات من ناحية الواقعية والارتقاء بالهوية إلى النظرية. ما تقوله سولاري عن الذات المضطربة، يؤكد حقيقة ذلك الاشتباك بين تطلعات الخطاب النسوي بتلويثاته، وبين تحقيق إنجازات اجتماعية في التحرر للمرأة، وبخاصة في مجتمعات ما بعد الاستعمار. ومع ذلك، فإن التحرر الحقيقي لم يتجسد كذلك للمرأة في البلدان المتقدمة، وهذا ما تفاضت عنه سولاري. وهذا يؤكد أن هناك قوة كامنة واحتمالية عالية للتطور لدى النساء ما بعد الاستعمارية، ولكن -برأي سولاري- فإن المشكلة هي أنهم لم يكتشفن القوة الكامنة.

وفي المقابل، ترى إيلا شوحات أن تأكيد الاختلاف ليس بالشيء السلبي، بل إن من شأن ذلك أن يثري النظرية النسوية ويضيف لها بُعداً جديداً. وتقترح شوهات في هذا الإطار؛ النظرية النسوية متعددة الثقافات التي تؤيد الاختلاف الثقافي والاجتماعي بين النساء. وتشجع شوحات الحوار والتحالف بين النساء القائم على تحدي القمع والسلطة. والتحالف عند شوحات هو إشكالي وجدلي، حيث يمكن أن تتحالف النساء لتحدي الهيمنة مع التركيز على اختلافهن (شوحات، ٢٠٠١). وفي هذا السياق، تتطرق جوان سكوت إلى مسار النظرية النسوية، ولا توافق على اعتبارها منتوجاً غربي الصناعة، وتصل لفكرة أساسها تفاعل الاختلاف لا تصادم الاختلافات كأساس للتواصل. وترى أن هناك إمكانية لأن تتجاوز النساء الاختلافات بينهن، وأن يؤسسن حركات نسوية موحدة من أجل النضال النسوي

العالمي، وقد تضم هذه الحركات نساء من ثقافات مختلفة. وتؤكد أن هذه الحركات يجب ألا يتم تسييسها (Scott, 2002). هناك ما هو مشترك على مستوى عالمي مما يبرر نضالاً نسوياً مشتركاً، ولكن هذا يظل محصوراً في نطاق التجريد بالتفاضي عن مسألة التسييس التي هي واقع يفرض نفسه.

وعودة على جوديث بتلر، في هذا السياق، فإنها تنتقد تجاهل اختلاف النساء وعلاقات القوة بين فئات النساء المختلفة، وترى أن هذه الحركات التي تضع النضال النسوي في بوتقة واحدة، قد تكون مهددة بتضارب المصالح وبالصراعات. ومن المتوقع أن يكون النضال الموحد لصالح مجموعات نسوية على حساب مجموعات أخرى، لأن هناك علاقات قوة متضمنة بينهما، يجب ألا يتم التفاضي عنها. فشعار توحيد النضال النسوي، يعمل على إخفاء السيطرة والهيمنة بين النساء. من جهة أخرى، تعود بتلر لتؤكد على إمكانيات لتحالف نسوي قائم على الموافقة والقبول والحوار على أسس ديمقراطية؛ قبول الاختلاف والاعتراف بالآخر (Butler, 1990).

مأزق النسوية بين آليات الهيمنة الاستعمارية والبطركية في دول ما بعد الاستعمار

تناولت الكثير من الأدبيات حالة النساء في دول ما بعد الاستعمار الواقعات تحت علاقات قوة معقدة، حيث تتأثر أدوارهن بالمشاريع الوطنية وبلاستعمار (McClintock, 1997)، والتحديات التي تواجه الموضوع النسوي هو التعامل مع ادعاء الاستعمار بأنه جاء لتحرير النساء من الثقافة البطرورية، الذي خلق مأزقاً للنساء المستعمرات اللواتي يظهرن كأنهن متعاونات مع الاستعمار لتحرير النساء، حيث تصبح الإمكانية الوحيدة للتصدي للاستعمار عبر الأصالة والتمسك بالتقاليد. وعليه، يجب رفض النسوية لاعتبارها «تقسيماً استعمارياً»، يؤثر سلباً على الأجندة الوطنية العليا، فلا يمكن لمشروع التحرر أن يتضمن أداة معرفية مهيمنة.

سأتناول هنا خطابين مختلفين للتعامل مع هذا المأزق الذي تتعالق فيه النسوية بين الاستعمار والبطركية الوطنية؛ الأول خطاب نسوي يتحدى بطركية الخطاب الوطني والدولة الحديثة،^{٦٣} دون نقد الإشكاليين الاستعماري والأبوي معاً، والثاني خطاب آخر لم ينتقد السلطة البطرورية بمعزل عن الاستعمارية، فالاستعمار يتضمن القيم البطرورية والعنصرية.

أولاً. خطاب نسوي يتحدى بطرورية الخطاب الوطني دون نقد الهيمنة الاستعمارية

تؤكد كاندوتي أن هناك تناقضات في المشاريع الوطنية الحديثة لدول ما بعد الاستعمار تجاه قضية النساء كرموز للحداثة، والأصالة الثقافية،^{٦٤} حيث تم استخدام الهوية الوطنية، والاختلاف الثقافي، كأداة لممارسة السيطرة على

النساء (Kandiyoti, 1993). وتتناول ميرفت حاتم مصطلح «نسوية الدولة»^{٦٥} في نقاشها لعلاقة النساء بدولة ما بعد الاستعمار التي ساعدت في تكريس البطريركية، علي الرغم من أن الحداثيين الوطنيين دعموا تحرر النساء، ولكن ذلك كان مرتبطاً بمدى ما يحقق من مصالح وطنية للدولة، وكانت قضايا النساء في موقع وسط بين النخب الوطنية المحافظة والنخب الحداثية. وترى أن قضية المرأة خطيرة على المصلحة القومية لأنها ترتبط بالثقافة الغربية والإمبريالية الهادفة إلى إضعاف المجتمع العربي بالتغلغل للمرأة رمز الثقافة وحاملة القيم الوطنية (Hatem, 1992). وتكس هذه الكتابات هشاشة حقوق النساء، والتوتر بين قضية المرأة والمشاريع الوطنية، فكانت الدولة تقوم بنوع من «حل الوسط» لجميع القوى المحافظة أو الحداثية، أو فرض توازنات بين الدولة والمجتمعات المحافظة (Hatem, 1992). ويظهر ذلك جلياً في القوانين والتشريعات، حيث ترى نادية حجاب أن القوانين كافة علمانية، ما عدا القوانين التي تتعلق بالأسرة، والأحوال الشخصية بسبب وجود قوى وتيارات متعددة معارضة ومؤيدة لحقوق المرأة (Hijaab, 1988). وترى النسويات في العالم العربي أنه إن كانت مواطنة المرأة في الغرب تقوم على مساواة في الحقوق وتمييز في الواقع، فإن مواطنة المرأة العربية، هي تمييز في الاثنين، فالنساء في الغرب قطعاً مراحل متقدمة، وما عليهن إلا ممارسة هذه القوانين، أما النساء العربيات فلم يزلن يعشن في مرحلة الإصلاح القانوني، وتطبيق مبدأ المساواة، ويجدن أسباب هذا التمييز متعددة، منها بطريركية الدولة، ودور الحركات الإسلامية، وطريقة بناء الذات الذكورية التي يشعر فيها العربي أن رجولته مرتبطة بالسيطرة (إمام، ٢٠٠٤) (موثق في جاد ٢٠٠٧). وكون الدول العربية تعيش في حقبة ما بعد الاستعمار، فهي لا تزال تعاني من قضايا التحرر والتنمية والفقر والعدالة الاجتماعية وضعف القوانين والديمقراطية. وهنا، يؤكد بشير نافع أن هناك كوابح معيقة لمبدأ المواطنة المساوية للمرأة في الواقع العربي؛ أهمها ضعف دور الدولة والقانون، وتدهور الحياة المعيشية، وارتفاع نسبة الفقر، وغياب ثقافة الديمقراطية، والبنية المجتمعية التقليدية، وتغليب الأعراف والتقاليد، إضافة إلى تسلط الدولة، ووجود أنظمة حكم غير ديمقراطية (نافع، ٢٠٠١). فالعقد الاجتماعي لم يزل أبوياً، ولم يصل إلى الأخوية التي تطرقت إليها باتمان في حقبة المجتمع الحديث، فالنساء لم يزلن يخضعن لسلطة الذكور، فالدولة لا تتعامل مع المرأة كفرد مواطن مستقل، ولكن يتخلل العلاقة وصاية الرجال (جوزيف، ٢٠٠٣)، وستظل النساء قاصرات وخاضعات لوصاية الذكور فيما يتعلق بالكثير من الحقوق في الزواج، والسفر، وإعطاء الجنسية لأطفالهن (كانديوتي، ٢٠٠٣). كما تؤكد جوزيف أن «البُنى العائلية أبوية، فيها الرجال مواطنون أوليون من خلال رئاستهم للعائلة، ووضعت الدول العربية النساء في هيكلية أبوية كأمهات خاضعات وزوجات وبنات

وأخوات». ففي الواقع العربي، تتداخل العائلة والدولة، ويتشابك العام بالخاص، ويتأصل الدين بالدولة. كل هذه المواضيع قامت بتغذية المواطنة التي تعطي تفوقاً للذكر على حساب المرأة (جوزيف، ٢٠٠٣).

ويتم ذكر الدين الإسلامي كعامل مساعد للأبوية، حيث يتم رفض فكرة التعاقد بين الأفراد والدولة، وأن الشريعة يجب أن تكون المصدر للحكم، فالدين يتشابك مع البنى التقليدية للقواعد الأبوية للعائلة العربية، ما يكرس دونية النساء وخضوعهن (جوزيف، ٢٠٠٣: ٥٢). وعلى الرغم من محاولات الدولة العربية والنخب الوطنية بالتوفيق مع القوانين الليبرالية، فإنه لم يتم إحداث تغيير جدي لصالح النساء في العلاقات الأبوية القائمة، والمتجذرة في البنى العربية، والسبب محاولات التوفيق مع التراث الديني (Hatem, 1992، كانديوتي، ٢٠٠٣، Ahmed, 1992). في هذا السياق كان هناك تناقض في دساتير هذه الدول، حيث تقرر الدساتير بالمواطنة المتساوية، ولكن الحقوق الشخصية خاضعة للشريعة. وقد أقرت هذه الدساتير أن الأسرة وليس الفرد هي الوحدة الأساسية للمجتمع (كانديوتي، ٢٠٠٣). وفي ظل البنى الأبوية والأحكام القانونية القائمة، كان من الصعب تطوير مفهوم مواطنة مساوية للمرأة تتمتع فيه بحقوق متساوية، وتملك القدرة على ممارستها. وبالتالي، بقيت النساء كأدوات لسلطة الذكور؛ سواء في المجتمع الأبوي أو في الدولة القومية.

تنطلق هذه الكتابات من أرضية ليبرالية، وتدعو إلى التحرر من خلال منظومة الحقوق الليبرالية التي ترى أن تحرر المرأة يتحقق من خلال الدولة الحديثة التي يحكمها القانون بالاستشهاد بالدول الغربية، بينما تنتقد السلطة في الشرق للعائلة والقبيلة. وهنا تظهر الثنائيات، الحداثة التي تنقل لحالة التحضر والتحرر، والعادات والتقاليد التي تؤدي إلى حالة الاستعباد. هناك انتقاد للثقافة البطريركية والخطاب الوطني بمعزل عن علاقات القوة الاستعمارية، ولا يوجد تحليل للبنى الاستعمارية التي أعادت إنتاج «العادات والتقاليد والأبوية». هذه قواعد الخطاب الاستعماري في إثبات دونية ثقافة غير الغرب، وتأكيد اضطهاد الثقافة للمرأة، ما يشرعن التدخل الاستعماري، ويؤكد المقولة الاستعمارية بأن الشعوب الواقعة تحت الاستعمار، يأتي إليها الاستعمار بمنظومته الليبرالية ليخلص النساء ويحررهن. كما يتضح في هذا الخطاب خضوع المثقف للسلطة في تمثيلاتها الاستعمارية، والأبوية، وكيف يعيد الخطاب النسوي المحلي-في إطار سلطة المثقف- الخطاب الاستعماري.

ثانياً. خطاب نسوي يقوض الادعاءات الاستعمارية

هناك أدبيات اتخذت منحى آخر، لم تبحث قضية المرأة من خلال الثقافة؛ بل في إطار العلاقات مع الغرب والاستعمار بحداثته بوصفه المعضلة الأساسية للتوتر في المسألة النسوية. وينتقد هذا الطرح استعلائية المركزية الغربية

وإدعاءات ومعايير الحداثة للتعامل مع الشرق والمرأة، وذلك بنقد ثنائية الحدائي والأصيل، وتقويض الادعاءات الغربية حول المرأة العربية بوصفها تابعة مضطهدة من الثقافة؛ كجزء من خطاب استعماري يعزز النموذج الغربي الذي يحسن حياة النساء والرجال في المجتمعات البدائية التي لم تتطور إلا بفضل حداثة الغرب. وتعاملت النسويات مثل ليلي أحمد (١٩٩٢) في النساء والإسلام، ويلي أبو لغد (١٩٩٨) في إعادة صنع النساء مع قضية المرأة، وهل هي منبثقة من الدعوات الوطنية أم أنها من قيم الحداثة المستقدمة من الغرب، وإلى أي مدى الحركات النسوية ونخبها متأثرة بالفكر الغربي الليبرالي، وتقوم بدور الوسيط للمهمة التحديثية المرتبطة بالغرب. تم التعامل مع هذه المعضلة بالتأكيد على أنه من الصعب تناول المسألة النسوية دون التطرق إلى الحداثة والأصالة، من خلال إعادة النظر بالحداثة نفسها، وبالنشكك في أفكار الحداثة، والتحديث فيما لو كانت تقدمية في صالح النساء، وإلى أي مدى تم تحقيق حقوق النساء في ظلها، وهل جاءت لتقديم نماذج تحررية أم تم استخدامها لأهداف استعمارية من جهة، وللسيطرة والضبط الاجتماعي من قبل النخبة من جهة أخرى.

يُعتبر كتاب ليلي أحمد (١٩٩٢) المرأة والجنوسة في الإسلام، مرجعاً مؤسساً حول المسألة النسائية بين التقليد والتحديث بتأسيس معضلات أساسية شغلت النسويات فيما بعد، وفتحت مجالات للبحث. وتؤكد أحمد أن المستعمرين حاولوا تقويض الثقافة المحلية، ما جعل الخطاب في الشرق الأوسط ثنائية ثقافية غربية وشرقية. وتكشف أحمد التوجهات الاستعمارية الغربية؛ فليس الأساس مناصرة حقوق النساء، بل الهدف تأكيد أن الثقافة الإسلامية بطرقية وهي سبب دونية المرأة في الشرق، ويجب محاربتها. وتذكر كيف أن اللورد كرومر في مصر كان يدعو إلى تحرر النساء والتخلص من الحجاب الذي اعتبره رمز التخلف والقمع، ولكنه كان يجارب الحركة النسوية في بريطانيا عندما طالبت بحق التصويت، حيث يظهر التناقض أنه كان في الغرب ضد الحركة النسوية، وفي الشرق مسانداً لها. يمكن قراءة موقف الاستعمار كذلك في ما ناقشه قانون حول الحجاب وموقف المستعمر الفرنسي منه لتدمير ثقافة الشعب الجزائري وأصالته، وتفتيت وجوده. فالمستعمر الفرنسي رفض الحجاب، ليس دفاعاً عن المرأة، وإن حاول زعم ذلك، بل رفضه لأنه رمز ثقافي من جهة، وقوة وسلطة ثقافة وخطاب من جهة أخرى، وكذلك لأنه يساعد المرأة على المقاومة عبر استخدام الزي المحلي كما جاء: «إذا أردنا أن نضرب المجتمع الجزائري في صميم تلاحم أجزائه، وفي خواص مقاومته، فيجب علينا قبل كل شيء اكتساب النساء، ويجب علينا السعي إلى البحث عنهن خلف الحجاب حيث يتوارين، وفي المنازل حيث يخيفهن الرجل» (فانون، ١٩٧٠)، فالمستعمر لم يقصد تحرير جسد المرأة الجزائرية، بل كان يقصد الحيلولة دون نجاح الثقافة التي تقدس الجسد في استخدام المقدس هذا لصالح المقاومة.

بالعودة إلى ليلي أحمد، فإنها تقارن بين وضع المرأة قبل الإسلام، وكيف أن الإسلام منح المرأة إمكانيات من الحرية والفاعلية، حيث تنتقد الربط بين تحرير النساء وانتهاك الثقافة الإسلامية الأصيلة (Ahmed, 1992). طرحت أحمد حداثة بديلة نابعة من الثقافة المحلية، مثل الكثير من منظري ما بعد الاستعمار للخروج من ورطة الاستعمار، واستخدم البعض مصطلح الهجين (Bhabha, 1994)، فلا توجد ثقافة غربية أو شرقية، بل يوجد هجين من الثقافات، ويمزج المصلحون مثل قاسم أمين (١٩٠١، ١٨٩٩) المطالب الحديثة بالدين الإسلامي. أما الشكل الآخر لمحاولة الخروج من ورطة الاستعمار، فيتمثل في تفكيك ثنائية الشرق والغرب باعتبارها منتجا استعماريًا (Said, 2003).

تنتقد ليلي أبو لغد (١٩٩٨) غالبية الدراسات في الشرق الأوسط بأنها تركز على الثقافة والدين، وتتجاهل عوامل أخرى في إطار ثنائية الشرق والغرب. وكان التحديث من قبل المصلحين الاجتماعيين باسم «المرأة الجديدة» يتناسب مع الدعوات والتطلعات القومية، ما يعكس ظهور أشكال من السيطرة والضييق القومي تم فرضها على النساء؛ وهي فترة مشروعات التحديث التي شهدتها القرنان التاسع عشر والعشرون؛ بداية لقاء الشرق مع الغرب، وخطاباتها المختلفة كانت تأسيسية لما نحن عليه الآن. وترى النخب الحداثية تحرر النساء بطرق معقدة تحاول فيه التوفيق مع كل من قيم الغرب وروح الثقافة الأصلية، وأحياناً يتم إضفاء شرعية لذلك بتأكيد أن تحرير النساء تضمنه الثقافة الأصيلة (كانديوتي، ١٩٩٣)، حيث كان طرح قضية النساء ضمن الطرق المعقدة التي حاولت فيها دول ما بعد الاستعمار تحديث نفسها بهوية مختلفة عن المستعمر من جهة، ومختلفة عن التقاليد من جهة أخرى، فالسياق المحلي أنتج شكلاً محدداً من الحداثة عبارة عن هجين من الثقافات. وحسب تشاتيرجي، فإنه على الرغم من أن النخب في الحركات الوطنية كانت ضد الاستعمار، فإنها تبنت مفاهيمه الغربية من خلال الحداثة والقومية التي ترتبط بالمركزية الأوروبية (Chatterjee, 1986). وفي دراسته عن الهند، يوضح تشاتيرجي كيف تعاملت الدول المستعمرة مع قضية المرأة لمواجهة الاستعمار، وكيف تعامل القوميون مع التبرير الاستعماري بأن استعمار الهند جاء للتخلص من الممارسات البربرية ضد المرأة التي ترتبط بالتقاليد الدينية، حيث كان رد فعل القوميين هو إجراء إصلاحات على العادات والتقاليد حتى تصبح حديثة، وخلقوا صورة جديدة للمرأة مختلفة عن الغربية، ولكنها مختلفة أيضاً عن التقليدية، فاهتموا بالتعليم، ولكن حسب الأدوار التقليدية. وعلى الرغم من التحديث حسب مفاهيم الغرب المادي، فإنه يتم الحفاظ على الشرقي الروحاني، وبالتالي فقد أنتجت البطريركية الجديدة للدولة أدواراً هرمية مختلفة للرجال والنساء، وخلقت القومية معايير جديدة للمرأة في الخاص والعام؛ أي تحديث المرأة في العام حسب حداثة الغرب، ولكن المحافظة على تقاليد الشرق وروحانيته، فأفكار التحديث

بمسألة النساء بكل تناقضاتها وتعقيداتها لم تؤدّ إلى تحريرهن على الطريقة الغربية، حيث أنتج السياق المحلي شكلاً محدداً من الحداثة، فالطرق المعقدة للتحديث من قبل الوطنيين بهوية مختلفة عن المستعمر، وعن التقاليد، جعلت النسويات تتعامل مع معضلة شائكة؛ وهي العلاقة مع الحداثة والغرب.

تكشف ليلي أحمد تناقضات الخطاب التحرري للمصلحين الاجتماعيين الذين يدعون فيه إلى تحرير المرأة؛ مثل كتابات قاسم أمين (١٨٩٩، ١٩٠١)، التي دعا فيها إلى الحداثة والانعتاق من الماضي والعادات والتقاليد، مستشهداً بالدول الغربية، فتحرر المرأة مرهون بدولة الحداثة الضامنة لحقوقها. رؤية أمين لدور الأوروبيين في الشرق لا تختلف عن نظرة الاستعمار الأوروبي لنفسه؛ إنه جاء لنقل الحداثة إلى الدول وإيصالها إلى حالة الحضرة. وعلى الرغم من أنه في تحرير المرأة يشيد بالشريعة، فإن الأمثل هو الوصول إلى النموذج الحداثي الغربي. توجهات أمين كلاسيكية وتحتوي تناقضات، ومحملة بالثنائيات التي تعتمد على الكثير من النسويات في الحركة العربية والإسلامية، وهي التوفيق بين منظومتين مختلفتين؛ الاعتماد على الشريعة والنظرية الحداثية في الوقت نفسه. تداعيات هذا الجهد تشكل عوامل الانعتاق للمرأة عن طريق الدولة الحديثة ومنظومة الحقوق التي ستقذف المرأة.

إن عبء الحضارة والحداثة تشكل بأخلاقياتها وتعمل على تذوينا من جديد على حد قول أسد (Asad, 1992). وعليه، فإن التعامل النقدي للحداثة من خلال نقد ما بعد البنيوي، ونقد ما بعد الاستعمار، يضيء جوانب تساعدنا على فهم واقع نساء الشرق الأوسط، ويساعد على فهم مسألة تحديث النساء، وفهم الدور الذي يؤديه الغرب والنخبة الوطنية والإسلام في إطار السياسات بين الشرق والغرب.

انتقد ميشيل فوكو (٢٠٠٥) المشروع الحداثي الغربي، وكشف عن الجوانب المعتمنة فيه، وعن القمع الجديد الذي ترافق مع الحداثة؛ مثل السجن، والمدرسة، والمستشفى. أما ميتشل (Mitchel, 2000)، فيدمج بين الحداثة والاستعمار الذي لن تقوم بدونه، منتقداً فوكو لأنه لم يتناول الاستعمار. من جهته، يرى إدوارد سعيد (Said, 2003) أن الخطاب الاستشراقي هو الذي خلق الغرب والشرق الذي لا وجود لهما. وثنائية شرق وغرب، وحديث ومتخلف، هي تقسيمات استعمارية للتغطية على سياسات تمييزية، والمحليون في المستعمرات أصبحوا يستخدمون لغة الاستعمار ويعللون التأخر بالعادات والتقاليد، فعدم تحرر المرأة يعود دائماً إلى الثقافة، وهذا جزء من خطاب استعماري، وبذا، فإن الخطاب الوطني هو خطاب اشتقاقي للخطاب الاستعماري (Chatterjee, 1986).

بالاعتماد على هذه الأطر النظرية لانتقاد الحداثة، تحلل ليلي أبو لغد (Abu Lughod, 1998) وضع النساء في الشرق الأوسط في خضم مشروعات التحديث،

وتشكك في اتجاه الحداثة التحرري، وضرورة إعادة النظر في أطروحات الحداثة التي وفرت إمكانيات جديدة للنساء، فهي تتمثل بالمشاركة في الحياة العامة من تعليم، وعمل، ومشاركة سياسية، ولكنها أحضرت أشكالاً جديدة من السيطرة والقمع والتحكم بالنساء. فالحداثة قد تكون محررة ومقيدة في الوقت نفسه، وهذا الفهم ما بعد البنيوي للمفاهيم. وبدلاً من تعريف الحداثة، تبحث في التفسيرات لما هو حديث، وكيف قامت بلاد ما بعد الاستعمار بالتحديث. وهنا تشير أبو لغد إلى أنه يمكن انتقاد الحداثة دون تمجيد ما قبل الحداثة، والانحراف إلى الماضي. فالمعضلة الشائكة هي كيف يمكن قبول الروح التقدمية للتحديث والاستفادة من وجود فرص للتقدم ولتحسين النساء دون الرجوع والتوق إلى حنين الماضي. هنا تعتبر أبو لغد الحنين للماضي رومانتيكية تقليدية، وتوصيفها هذا نعتيره إعادة لإنتاج أفكار الحداثة نفسها التي تنتقدها. فهل بالضرورة أن يحمل الماضي دائماً تقليدية، ولا يوجد فيه روح التقدم. وهذا يرجعنا إلى أطروحة الناشف المعاكسة لتقزيم الماضي، حيث يردنا إلى وجوب قراءة التجربة العربية الإسلامية بعمق، والتحوير عليها (الناشف، ٢٠١٢). أبو لغد انتقدت الحداثة؛ ولكنها لا تريد تمجيد الماضي، بمعنى مثلما يوجد في الحداثة جوانب يمكن البناء عليها، كذلك الماضي دون رفض أحدهما للآخر بشكل مطلق.

من هذا النقاش نتساءل بتشكيك: هل الحداثة دائماً بالضرورة تقدمية؟ وهذا ما نبخته في القسم التالي، وبخاصة فيما يتعلق بقانون الدولة الذي هو جزء من الحداثة، وإلى أي مدى يشكل القانون حالة انعتاق وتحرر للإنسان بشكل عام وللمستعمر بشكل خاص. وبالتخصيص والربط مع الحالة المبحوثة، إلى أي مدى يشكل خطاب الحقوق الليبرالي الذي تعتمده المنظمات حالة تحررية للمرأة بشكل عام، وللمرأة الفلسطينية بشكل خاص؟

منظومة الحقوق النسوية الليبرالية: هل تحرر أم تضطهد؟

مدخل نقدي في خطاب الحقوق الليبرالي^{٦٦}

يوجد خطان أساسيان لنقد خطاب الحقوق الليبرالي الغربي؛ الأول نقد للمنظومة الفكرية الداخلية وتناقضاتها، أي هيمنته كجزء من مشروع دولة وليس كهيمنة غربية، بالتركيز على النقد الماركسي للحق بصفته وهما صورياً مجرداً، وعلى النقد النسوي الغربي الذي اعتمد ماركس وفوكو بأن خطاب الحقوق يتضمن السيطرة ويشكل ذوات خاضعة في اللحظة التي يعد بحمايتها وتحريرها، وعليه ينقلب مشروع الحقوق إلى ضده (Brown, 1995). وبالتالي فالحقوق الليبرالية لا تؤدي إلى التحرر الحقيقي، بل التحرر السياسي الشكلي المجرد.

أما الخطل الثاني لنقد خطاب الحقوق، فيقع في مقارنة الهيمنة الاستعمارية في إطار علاقات القوة مع المجتمعات المستعمرة، حيث يحول المستعمر القتل والعنف إلى مبادئ قانونية موجهة للمستعمرين بعولمتها، وهذه السياسة تؤسس للتبعية والإلحاق بين المستعمر والمستعمر. في الحالة الفلسطينية، نجادل أن خطاب الحقوق الليبرالي لا يشكل حالة انتقافية، بل هو أداة فعالة في فرض أجندة الليبرالية الجديدة على المجتمع الفلسطيني من منطلق أيديولوجي للهيمنة والاستعمار، خطابها الظاهر الحرية والتحرر وحقوق الإنسان، ولكنها تخفي دوافع وأهدافاً سياسية لخدمة مصالح النظام الرأسمالي التي تستمد أيديولوجيا الحقوق مفاهيمها منه.

يركز النقد الماركسي للحق على إشكالية التحرر السياسي في كنف الدولة، ولا يعتبره الشكل الأخير للتحرر الإنساني الذي يتطلب ثورة وفاعلية سياسية، بالنسبة لماركس، الإنسان الحر في مشروع حقوق الإنسان الليبرالي لم يولد بعد.

في نقاشه المسألة اليهودية في ألمانيا، ينتقد ماركس مفهوم المواطنة الذي ظهر مع نشوء الدول القومية الحديثة. ولا يتفق مع باور بأن اليهود في ألمانيا حتى يتحرروا ويصبحوا مواطنين، عليهم التحرر من دينهم ويهوديتهم (Marx, 1844). تبعا لوصفة التحرر السياسي، يجب أن يتخلى ويتجرد الإنسان من خصوصياته ليصبح مواطناً في الدولة. وينتقد ماركس التحرر السياسي، لأن الدين سيبقى في الحياة الخاصة لليهود، ولن ينفكوا نهائياً عن اليهودية. ويتساءل من الذي يتحرر، الدولة من الدين أم اليهود من يهوديتهم؟ فالإشكالية تكمن في الدولة وليس في الدين، ويذكر ماركس نماذج لدول فصلت الدين عن الدولة، ويرى أن الدولة «اللا دينية» هي أكثر دولة فيها تدين. وهنا يكمن جوهر الاغتراب والتناقض، فتفكيك الإنسان إلى يهودي ومواطن، إلى إنسان متدين ومواطن، هو التحرر السياسي، وما هو سوى عملية تجريد وتعميم لهوية عامة، ولكن توجد هناك هويات خاصة في الحياة الحقيقية للإنسان. ويرى أن التحرر السياسي في الدولة محمل بقيم مجردة، نموذجها المواطن السياسي المجرد المصطنع الذي لا يتعرف على الإنسان الحقيقي في وجوده المحسوس المباشر في الواقع المادي. وعلى الرغم من أن ماركس يؤكد أن الدولة مرحلة ضرورية للانتقال من المجتمع الإقطاعي، فإن ذلك ينطوي على تناقضات، أهمها حالة التجريد والاغتراب والاستلاب الذي يعيشه الإنسان في المجتمع الرأسمالي، التي تسلب منه حياته الفردية الحقيقية ليصبح مواطناً مجرداً، حيث تظهر الدولة بمثل روحانية ككيان وهمي فوق الجميع، خارج المجتمع وتناقضاته، وتدعي أنها ألغت الفروق بين المواطنين في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان حياة مزدوجة، حياة سماوية وأخرى أرضية (Marx, 1844).

يرى ماركس أن الحقوق التي جاءت في إعلان حقوق الإنسان والمواطن (١٧٨٩)، شكلية وهمية في ظل مجتمع ليبرالي لا يوجد فيه إنصاف، فما قيمة الحقوق إذا لم تتحقق ولا تتم حمايتها. يتساءل ما هي الحاجة لحق الحرية في ظل التبعية لرب العمل؟ ما جدوى الحق في الملكية لمن لا يملك شيئاً؟ ما الحاجة إلى الحق في ضمان الأمن لمن يموت جوعاً؟ في التحرر السياسي من الدولة، الإنسان لم يتحرر من الملكية، وإنما حصل على حرية الملكية. لم يتحرر من الدين، وإنما حصل على الحرية الدينية.

ينتقد ماركس منظومة الحقوق الليبرالية من خلال القوانين التي تسنها الدولة الرأسمالية، على أنها علاقة وهمية للمواطنة تتضمن علاقة تجريد وليست تحرر بعدم التعامل مع الظروف التاريخية والاجتماعية التي يكمن فيها الاضطهاد. خطاب الحقوق مجرد يطرح قيمةً كونيةً مجردة لا تاريخية، ويدعي أن هناك رغبة طبيعية في التحرر. بذا، هناك تجريد للحق، وتقنيته؛ كونه لا يعترف بالتاريخ، ولا يكشف عن الظروف الاجتماعية وأنماط القوة التي تنتجها (فوكو، ١٩٨٩؛ Brown, 1995).

كما ينتقد ماركس الادعاء الليبرالي بأن البشر متساوون وأحرار بالطبيعة، ما يؤسسه لوك في نظرية الحق الطبيعي أن على الدولة حماية الحقوق لأنها تتعلق بطبيعة الإنسان، وأن كل البشر أحرار حسب القانون الطبيعي الذي يحدد حريتهم ومساواتهم (Locke, 1967). يعارض هيغل^{٦٧} فلسفة الحق، ولا يعتبر الحقوق ناشئة من الطبيعة البشرية، بل البشر يكتسبون حقوقهم نتيجة النضال التاريخي والاجتماعي في إطار صراعاتهم مع ظروفهم (Smith, 1989). كان نقد هيغل هذا لفلسفة الحق الليبرالية ملهماً لماركس الذي يرى الطبيعة البشرية كبنية مجردة، تتحدد من واقع الظروف والعلاقات الاجتماعية. فمن الصعب أن تعطى الحقوق بالطبيعة، بل تتكون من خلال صراعات سياسية تاريخية، وهناك فرق بين الصفات الطبيعية التي تخلق فينا وإمكانات تحقيقها في الواقع المعاش (Mehta, 1999).

كما يرى ماركس أن الحقوق تستخدم للدفاع عن قيم أنانية للطبقة البرجوازية، وهي واجهة للحفاظ على مصالح هذه الطبقة المدافعة عنها. مواطن الدولة، إنسان وحقوق الإنسان، هل تجريد للفرد الأناني البرجوازي المهتم بمصلحته، ويعيش حالة صراع لأنه يريد أن يستقل ويتحرر. يشرح ماركس أن حق الملكية ما هو إلا الحق في الأنانية، لأن هذا الحق يمنح الفرد التمتع بالملكية الشخصية دون الاهتمام بالآخرين الذين لا يملكون، والحق في الحرية هو حق الفرد في عدم الاهتمام بالآخرين والحق بالانعزال والتفرد. مبدأ أهمية الفرد على الجماعة هو الخط الرئيسي للفكر الليبرالي الذي ينظر للأفراد كذرات متنافرة. فحقوق الإنسان منظورها فردي حسب فلسفة العقد الاجتماعي، بعد أن كان الأفراد يعيشون حالة الطبيعة؛ تم الاتفاق على تكوين مجتمع سياسي ذي سلطة سياسية لا تتعارض

مع حرية الأفراد، ودور الدولة هو حمايتهم. في ظل الفردية الليبرالية، الإنسان فرد منعزل عن صيرورة التاريخ. وبالنسبة لماركس، لا وجود لحقوق الإنسان إلا في إطار حقوق المجتمع، فحقوق الفرد وحرياته لا تكون لإنسان فردي مجرد لا تاريخي؛ بل لمجموعة من الأفراد وعلاقاتهم معاً وظروفهم الاجتماعية.

النقد الماركسي للحقوق الليبرالية كان الأساس لأي نقد جاء بعده، وتعتبر المسألة اليهودية (Marx, 1844) حالة مناسبة، والنقد الأوسع يمكن ترجمته على المسألة النسوية في التساؤل حول تحرير النساء من خلال الإصلاحات القانونية ومطالبة الدولة بسن القوانين.

بالارتكاز على النقد الماركسي، تنتقد ويندي براون^{٦٨} وعد الحقوق الكوني بالانعتاق والحماية كمشروع تحرري. وتهتم بسؤال التحرر الإنساني الذي يطرحه ماركس فيما لو تحققت منظومة الحقوق للتحرر الإنساني. وترى أن منظومة الحقوق غير معرفة، ويجب فحصها في سياقها التاريخي الذي يحدد قدرة الحقوق واستخداماتها، فتاريخ انبثاقها منذ الثورة الفرنسية فيه لحظة انعتاقية تحررية، بالتحرر من استعباد الملك، وأخرى استبدادية كرسست سلطة الطبقة البرجوازية. وتجد براون خطاب الحقوق مرتبطاً بالتاريخ، ويختلف في الستينيات عن الأجواء النيوليبرالية، فالمشروع السياسي التقدمي وتحقيق حلم الديمقراطية باللجوء إلى الدولة لحماية حقوق المهمشين، لم يعد يقوم على ممارسة ديمقراطية سياسية، بل على توزيع مصادر القوى؛ سواء أكانت دخلاً أم أمناً أم حقوقاً. وتشكك براون في خطاب الحقوق السائد كسبيل للتحرر، وترى أن الحقوق والممارسات الديمقراطية التحريرية هي انعكاس لعلاقات القوى التي يراد مقاومتها، ففي عملية اللجوء للدولة نطلب حماية، ولكن نخضع لها (Brown, 1995). وتعتمد براون في ذلك على كل من ماركس وفوكو، وتستخدم فكرة ماركس أن خطاب الحقوق مجرد ولا يعالج الاضطهاد في البنى التحتية، وأن الحق شكلي ومجرد يعمل على تغطية واقع الاضطهاد (Marx, 1844). كما تستند على فوكو في أن القانون الذي يعد بالحماية والتحرر يشكل ذوات خاضعة في اللحظة نفسها، فالمنظومة نفسها التي تحميك هي نفسها التي تعيد تنظيم وإنتاج هويتك (Foucault, 1994). وتشرح كيف يصبح الاعتراف القانوني بهوية وشخصية قانونية آلية للاضطهاد والتأديب. فالحقوق ممثلة للهويات، ولكن في الوقت نفسه قاهرة، لأنه من الصعب التفكير في هويتنا خارج الهوية القانونية. ادّعاء براون هو إذا كانت منظومة الحقوق تشكل علاجاً للإصابات الناتجة من الاضطهاد ولكنها تكرسها، ويجب أن نعيد فحصها فيما لو أنها تضطهد أم تحرر. حجة براون أن الحقوق تخضع هويات تم تسييسها، وكان من المفترض أن تحميها، والوعد من منظومة الحقوق الانعتاق والحماية، وما يحدث تكريس الاضطهاد، فيصبح الاعتراف القانوني بهوياتنا ليس آلية تحرير، بل تنظيم وإدارة لها.

من جهته، يفكك طلال أسد آليات السيطرة لخطاب القانون الحديث منتقداً تحولات الحداثة الذي كان أهمها ابتداء الدولة الحديثة وقانونها (Asad, 1992)، حيث يبحث في قوة العيز القانوني الذي أصبح آلية لهندسة العلاقات الاجتماعية، بطريقة تسيطر على الإنسان الحديث لا شعورياً، تذوته وتخلق فيه أخلاقاً جديدة للدخول في الحداثة والخضوع لقانون الدولة. يبحث أسد إمكانات العنف وآليات التحكم الحديثة لقانون الدولة، من خلال خلق ممارسات وأنماط تحكم تشكل المواطن الحديث. والعنف ناتج عن الرغبة في أن يصبح الإنسان حديثاً يخضع للقانون، حيث يحدد لنا القانون ذواتنا وظروف معيشتنا، وهنا تكمن قوته في خلق آليات تحكم تخلق شرعية لسلطته بتذويت الناس، وخلق قيم وأخلاقيات؛ أنشأت -كقيم عالمية- شرعنة الاستعمار من خلال مهمة التحضير، والتدخل في المجتمعات غير الغربية لمساعدتها في تطوير المؤسسات والقانون. والقانون الذي يرى أسد أن الدولة تفرضه، ليس شرطاً أن ينفذه المواطن، حتى وإن أعلن إذعانه للقانون تجنباً للوقوع تحت طائلة القانون. فمثلاً القانون الأمريكي يحظر التفرقة العنصرية، ولا يستطيع أي مواطن إعلان عنصريته دون أن يعاقب. ولكن المواطن الأبيض عنصري في ثقافته وفتاعاته؛ أي أن القانون يُرغم، ولكن ليس شرطاً أن يُقنع.

من جهته، يتناول وائل حلاق سلبات القانون الوضعي الحديث الناتج عن نشوء الدول العلمانية الذي تكون فيه الحقوق الوضعية استبدادية تقلص من حرية التعبير والاجتهاد (Hallaq, 2009). حجة حلاق أن الشريعة ماتت بعلمنتها، عندما تحولت من منظومة أخلاقية إلى علمانية تم فيها استبدال سلطة الفقهاء بسلطة الدولة، ما أدى إلى الاستبداد. فالسلطة الإلهية «برأيه» على الأقل تسمح بأنماط عدل وتحليلات واجتهادات مختلفة، أما في غيابها فتسيطر الدولة وتكون سلطة واحدة يختفي فيها التعدد والإبداع. نقد القانون الوضعي من حلاق هو نقد سياسي لاستبداد القانون الوضعي، وليس دعوة لإعادة الشريعة. كما ترى بتلر أن الخطاب يُخلق من ممارسات نعيدها ونكررها، فهو غير موجود، بل نحن نخلقه من خلال أفعال ورغبات وممارسات، ولا توجد هناك حقيقة خارج المعاني التي نعطيهها، والأفعال التي تؤسس واقعها (Butler, 1990)، وهذه فلسفة ما بعد البنيوية، فالخطاب ما هو إلا أداة، ومن الممكن زعزحته وتغييره. والتساؤل إلى أي مدى يمكن زعزعة خطاب الحقوق وإعادة تفسير الحق؟ بالنسبة لأسد، لا توجد إمكانات لمقاومة القانون الحديث، حيث يصف أسد المأساة التي حدثت بأنه أصبحت لدينا أخلاق جديدة، وتم خلق قوة شكلتنا من جديد، فالحداثة وقانونها مشروع أخلاقي يجبر على الحذو على طريقه، فهو صادم، ويعطي خيارين؛ إما أن نتقبله وإما يتم نفيك (Asad, 1992).

منظومة الحقوق النسوية الليبرالية

تتضمن الانتقادات لمنظومة الحقوق النسوية الليبرالية توجيهين: الأول، إصلاحي يقترح توسيع نهج الحقوق بتطبيقها، والثاني، هو نقدي يشكك في خطاب الحقوق كأداة للتحرر.

في إطار النقد الإصلاحي لتوسيع نهج الحقوق، انتقدت النسويات ليستر (١٩٩٧)، وفوت (١٩٩٨)، (ومولينو N.D) التوجه الليبرالي للحقوق، واستندن إلى جدلية مفادها أن المساواة في حقوق المواطنة القانونية لا تضمن وحدها مواطنة كاملة للمرأة، حيث لم تستطع النساء ممارسة حقوقهن القانونية بالدرجة التي يمارسها الرجال. تجمع المنظرات على أن النهج الليبرالي لحقوق المرأة الذي يدعو إلى المساواة في الديمقراطيات الغربية، يقدم مواطنة سلبية للمرأة؛ لأن التركيز كان فقط على المساواة في الحقوق، وتم تجاهل المساواة في المشاركة في الواقع (ليستر، ١٩٩٧؛ فوت، ١٩٩٨). وما زالت النساء مضطهدات ومهمشات، وعلى الرغم من كافة الإنجازات في نطاق دولة الرفاه، والمساواة التامة في الحقوق الرسمية، فإن المرأة لم تزل مواطنة من الدرجة الثانية، حيث لم تتجسد هذه المساواة الرسمية على أرض الواقع الذي تتكشف فيه أشكال التمييز، وبقيت مشاركتهن ضعيفة في مجالات عدة، ومنها مثلاً المشاركة السياسية، حيث لم تتجاوز معدلات تمثيل النساء في البرلمانات ٦٪ (فيليب، ١٩٩٣؛ موثق في جاد، ٢٠٠٧). وعليه، فإن المواطنة المتساوية للمرأة لن تتحقق على الرغم من أهمية هذه الحقوق التي ناضلت النساء من أجل تشريعها وتجسيدها في القوانين، لأن الأهم هو ممارستها والتمتع بها، وتحويلها من حبر على ورق ونصوص جامدة في دساتير الدول، إلى ممارسة من أجل تحقيق مواطنة مساوية. وتعتقد الراديكاليات أن الحقوق أصلاً بطريكية، ومن صنع الرجال، ويرين الإشكالية في الإطار الليبرالي أنه ركز على الحقوق المجردة، وتم تهميش النساء على مستوى اقتصادي وسياسي (ليستر، ١٩٩٧).

المساواة القانونية هي مساواة فارغة، لأنها تعمل على اختلال في التوازن بين الجنسين في تطبيقاتها، وتؤدي إلى انشقاق في العام والخاص، بما لا يسمح لكثير من النساء أن يتغلبن على المشكلات في النطاق الخاص الذي يقبع فيه التمييز (فوت، ١٩٩٨). حيث «لن تحقق الحقوق المتساوية والمعاملة المتساوية سوى إدامة اللامساواة فقط» (١٩٩٨: ١٢٠). وكان هناك جدال حول مفهوم المساواة والاختلاف، حيث أن النساء متساويات في الحقوق والواجبات، ولم يتم الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف الذي يتطلب حقوقاً إضافية وفرض واجبات متكافئة على الطرفين؛ مثل مهام رعاية الأطفال، والحق في الإجازة بالنسبة للأب (جاد، ٢٠٠٧؛ فوت، ١٩٩٨: ١٢١).

وتؤكد ليستر فيما يتعلق بالمعوقات لممارسة حقوق المواطنة المتساوية، أن «هناك فرقاً بين المواطنة كنظرية وبين المواطنة كممارسة» (١٩٩٧: ٤١)، حيث تتضح التفرقة في مستوى مشاركة المواطنين؛ النساء والرجال وليس في مستوى الحقوق. والسبب هو أن النساء يحتجن إلى القدرة اللازمة لاستخدام الحقوق وممارستها (فوت، ١٩٩٨). ومن الرؤى النسوية لتحقيق المواطنة المساوية، تقترح النسويات توسيع المواطنة بشكل أبعد من الحقوق، وذلك بالتأكيد على المساواة في المشاركة من خلال مفهوم المواطنة الفعالة. فالمواطنة أكثر تعقيداً من حقوق وواجبات، وعلى الرغم من أنه من المهم أن تكون هناك حقوق تؤخذ من الإطار الليبرالي، فإن الحقوق غير كافية، لأن هناك فروقاً لن يمكن من التمتع بهذه الحقوق (ليستر، ١٩٩٧). «تمثل المواطنة، كفعل مشاركة، تعبيراً عن الفاعلية الإنسانية العامة في حلبة السياسة، أما المواطنة بوصفها مجموعة من الحقوق، فتحول الناس إلى مجرد وسائل» (١٩٩٥: ٨).

تري ماكسين (مولينو ND) أن المطلوب ليس فقط تجنيس المواطنة ودمج المرأة في مجالات الحياة، بل المطلوب بالمعنى الأوسع المتعلق بالممارسة والالتزام بحقوق المواطنة من أجل نزع «المساواة الزائفة». وتؤكد «أنه إذا كان يراد للمواطنة أن تعني شيئاً أكثر من مساواة شكلية، فإنها يجب أن ترتبط بإجراءات لتحقيق مساواة حقيقية، وأن تتسم بقدر أكبر من المشاركة والمسؤولية الجماعية». كما ترى فوت «لكي نحصل على مواطنة متساوية، تحتاج النسويات لخلق مفردات أخرى للمواطنة وهي ليست لغة المساواة فحسب، بل لغة الحرية والمشاركة السياسية» (١٩٩٨: ١٥٤). وتؤكد أنه يجب أن تتوفر الشروط اللازمة التي تجعل الرجل والمرأة متساويين وقادرين على المشاركة في كل من المجالين العام والخاص. مشروع فوت هو التأكيد على أن مواطنة المرأة والحركة النسوية ليست مجرد حركة من أجل الحقوق، ولكن من أجل تعزيز المشاركة الحقيقية أو دمج الاثنين معاً؛ أي توجه حقوق مع توجه مشاركة (فوت، ١٩٩٨). كما تحاول ليستر تفسير الأطر التي بُنيت عليها نظرية المواطنة، وتؤكد أنه يجب الاتفاق على الحقوق والمسؤوليات المقابلة والموازنة بينهما. ويجب أن يكون هناك إقرار بالحقوق السياسية والتمتع أيضاً بالحقوق الاجتماعية، وذلك بطرح مشروعها «المواطنة الفعالة» أو «المواطنة بالممارسة» الذي تؤكد فيه على أنه توجد حقوق، ولكن توجد مشاركة لتشمل مستويات تشاركية في المجتمع على مستوى القاعدة، وليس فقط في مراكز عليا في سلطات الدولة. وعليه، فإن اكتساب النساء مواطنة حقيقية يتيح لهن توسيع حقوقهن المدنية والاجتماعية، الأمر الذي يتطلب حريات سياسية، إضافة إلى مشاركة نسائية ناشطة ومستقلة في الحياة العامة (ليستر، ١٩٩٧؛ فوت، ١٩٩٨؛ مولينو ND). لو أردنا دفع هذا الطرح إلى مداه الضروري، لقلنا إن المطلوب للمرأة ليس المساواة بل التحرر.

أولاً. النقد الجذري لمنظومة الحقوق

في النقد الجذري، لم يعد السؤال هل تضمن الحقوق مساواة حقيقية؟ بل أصبح تشكيكاً في المنظومة كلها باعتبارها أداة للانعتاق فيما لو أن منظومة الحقوق تُحرر أم تُضطهد؟ وهل تُعالج الاضطهاد أم تعيد إنتاجه وتكرسه؟ يرى هذا النقد أن الوعد من خطاب الحقوق بالانعتاق والحماية وعد كاذب؛ لأنه يعد بالحماية ولا يحققها، وما يحدث تكريس للاضطهاد. والتساؤل على الرغم من أن خطاب الحقوق لم ينجح بتحقيق التحرر، فلماذا له هذه القوة؟

في إطار هذا النقد، سناقش ثلاثة نصوص وهي لفرانسيس أولسون (١٩٨٤)، وويندي براون (١٩٩٥) في جدالها لنسويات مثل باتريشيا وليام (١٩٩١)، وكاثرين ماكن (١٩٨٩)، إضافة إلى سامرة سمير (٢٠٠٦، ٢٠١١).

تستكشف أولسون قيود خطاب الحقوق وتناقضاته، وادّعاؤها أن خطاب الحقوق إشكالي لأنه متغير وغير محدد، ومفتوح على إمكانات عدة، ويمكن أن يؤدي إلى نتائج سلبية إذا تم تطبيقه على الواقع. وتطبق ذلك على قوانين الاغتصاب التي تشكل معضلة للنسويات، فعلى الرغم من تأييدهن لهذه القوانين، أصبحن من أكثر النقاد لها لاعتبارها تدخلاً حكومياً مستبداً لحرية النساء الجنسية التي لا يمارسها تماماً مثل الرجال، إضافة إلى أنها تعزز الفكرة الجنسية التقليدية للرجال كمعتدين؛ والنساء كضحايا مفتقرات للحكم الذاتي الجنسي. كما أنها تؤكد التقسيمة الثنائية الأخلاقية الجنسية التي تمجد عفة النساء بتصنيفهن إلى عذراوات عفيفات من الممكن استغلالهن جنسياً أو «عاهرات» سيئات. بناءً على هذه الافتراضات، لا تمنح الدولة الحكم الذاتي للنساء، وتقيّد سلوكهن الجنسي، وتحميهم بالطرق التي لا يتم فيها حماية الرجال، فالدولة تعامل أجسادهن بأنهن يجب أن تحرس، أما أجساد الرجال، فخاضعة لسيطرتهم.

قوانين الاغتصاب، كحالة تعكس تناقضات توجه الحقوق، هي، من جهة، تحمي من الاستغلال، ولكن تقيّد النشاط الجنسي وتعزز أنماطاً تقليدية شائعة. وفي هذا الإطار، تطرح أولسون التوتر في العلاقة بين الحرية والأمن، فقد يكون الفرد مضطهداً بسبب عدم حماية الدولة له بالقوانين، وفي الوقت نفسه يكون مضطهداً من قبل تحكم الدولة بحريته. وعلى الرغم من أن القوانين تديم الأفكار الجنسية الشائعة، وإلغاؤها سوف يتفادى فكرة النساء كضحايا، فإنها تسمح بالعدوان الذكوري، وبخاصة أن جنسوية المرأة مبنية اجتماعياً لخدمة مصالح الرجال (Olsen, 1984). المعضلة في إطار الحقوق هي أن النساء في كل الأحوال مضطهدات من جهتين: من قبل الدولة، ومن المجتمع والعدوان الجنسي، من الحرية الجنسية ومن السيطرة الاجتماعية الحضارية للجنس. لذلك، تبقى الأسس التي توّظف في تحليل الحقوق، مجردة، فكل جهد لحماية النساء يقع بين اضطهاد

الدولة والرجال. فتحليل الحقوق يقع حول الحد بين الحرية الجنسية والسيطرة الاجتماعية، والمآزق في حماية الحقوق هو الوقوع بين الحقوق كحرية وكأمن.

نظرياً، يتظاهر التحليل النسوي للحقوق بضرورة المساواة بالحقوق، ولكن الواقع فيه اضطهاد، ويجب البدء بالعلاقات المادية (Marx, 1844)، وعلاقات القوى التي تنتج الضحية (فوكو، ١٩٨٩). وهنا تتبع ألسون النقد الماركسي للحقوق بصفتها تجريدية غير مرتبطة بواقع الاضطهاد، وعلى الرغم من أنها تقترح تدشين تشريعات بناءً على الواقع الذي تضطهد فيه النساء، فإن الحقوق تعيد إنتاج هذه التناقضات، ولا توجد فيها حتمية. فالمسألة هي علاقات اجتماعية مضطهدة في البنى التحتية في المجتمع. والجنسانية فيها علاقات قوى، ومفاهيمها مشكلة اجتماعياً، وتعيد إنتاج هيمنة الرجال على النساء. وفي هذه الحال، ما هو نفع القانون؟ وكيف يمكن أن يحرر الضحايا؟

تبدو منظومة الحقوق متناقضة ومفككة، فيها العلاقات الجنسية علاقات اضطهاد، وتفترض أنها تحمي النساء، وهناك رغبة في المساواة في الجنس، لكن في الواقع لا توجد مساواة، وحتى لو كانت هناك تعديلات قانونية، ستظل تجريدية مرتبطة بالبنى الفوقية في الدولة. فعلاقات القوى موجودة في الواقع المادي، ولا توجد ذوات خارجها (فوكو، ١٩٨٩)، وفيها تتم إعادة إنتاج ذوات النساء «الضحية»، لأن جنسوية المرأة مخلوقة من الاضطهاد، ومنظومة العلاقات الجنسانية تخدم الرجل. لذلك، تظهر منظومة الحقوق متناقضة ومفككة، لا تعمل على تحرير المرأة، بل على إعادة إنتاجها كضحية. قد نخلص من هذا الجدل، على ما فيه من محاولات نقد وإبداع لتجاوز سلطة القانون، إلى سؤال: هل لا بد من تجاوز النص القانوني حتى لو رفع المرأة من أغلال الضحية؟ وهل الأصح هو تغيير بنية المجتمع المادية من حيث سيطرة الرجل التي تسمح له بسن القوانين التي تخدمه؟ إذا لم ينفعنا خطاب الحقوق، أو لأنه هش ومتناقض، فهل الأصح هو تهشيم التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية الرأسمالية؟ نترك هذا لدفاع الماركسيين عنه، ومدى قبول الراديكاليات به أو نقضه.

من جهتها، تُؤشك ويندي براون الطاقة التحررية لخطاب الحقوق، وتحلل العلاقة ما بين خطاب التحرر والحقوق. وتتعلق من أسئلة فيما لو أن لغة الحقوق الكونية تحمي أم تضطهد؟ وهل الحقوق الموجهة لحماية هويات هي في نهاية المطاف تؤدب وتضطهد، وتعيد إنتاج علاقات القوة التي أنتجت التهميش والاضطهاد؟ (Brown 1995). وتطبق براون هذه الأسئلة على أعمال نسويات ناقشن وأثرن جداً حول الحقوق، وهما باتريشيا وليام (١٩٩١)، وكاثرين ماكنن (١٩٨٩).

تبدأ بمقولات وليام التي ينطلق مشروعها النقدي للقوانين من موقعها كامرأة سوداء تطرح فيه توسيع خطاب الحقوق دون رفضه كلياً، لأن الحقوق -برأيها- ضرورية

لتحامي من خصخصة العالم الذي أصبح لصالح جماعات معينة، فالحقوق تساعد على مشاركة الجماعات المهمشة في هذا العالم (Williams, 1991). وتجادل براون كيف يمكن التوفيق بين الصراع السياسي ضد الخصخصة والخطاب الليبرالي للحقوق الذي فيه الملكية الخاصة ركن أساسي؟ وحسب التوجهات الماركسية التي تتبناها براون، ترى أن الذات التي ينتجها ويدافع عنها الخطاب الليبرالي هي الذات الأنانية المستقلة التي يهتمها مصالحها. دفاع باتريشيا وليام عن خطاب الحقوق، ينطلق من موقعها الثقافي كامرأة سوداء تعاني من الإقصاء والعنف الذي يمارس ضدها، ويرأى أنها لأن خطاب الحقوق مجرد، فهو ملائم للسود، لأن هذا التجريد مطلوب بين السود والبيض، فالعلاقة بين غرباء مجردين أفضل من علاقات عينية من الاستعباد، لأن هذه الذوات مستغلة على مدى تاريخ علاقات استعباد بين السود مع البيض، فالعقد القانوني أفضل لأن التاريخ عنيف (Williams, 1991). وتتفق براون مع وليام بأن التاريخ عنيف، ولكنها ترى أن الحل بتوسيع الحقوق يعيد إنتاج الأشياء التي يحمي ضدها، فالحقوق لا تكشف عن هذا التاريخ من العلاقات السائدة والعنف، وما تفعله منظومة الحقوق هو تقنيع لهذا الخطاب وتجريده، من خلال إخراجها من سياقه، وعدم التطرق إلى تاريخ الاستعباد الطويل. ولأن خطاب الحقوق عام مجرد ولا تاريخي، فإنه لا يتعامل مع علاقات القوة التي تحدد مكانة البيض والسود في المجتمع، فكيف له أن يوفر الحماية للمضطهدين. وهذا يمنع إمكانيات خوض معارك سياسية للتغيير؛ فالحقوق لا تعطي النساء السود فاعلية للتعامل مع ذلك. وبالتالي، هناك عدم تسييس للحق، بل تجريده وتقنيته من خلال تجاهل الوضع الاجتماعي الذي يكمن فيه الاضطهاد والتهميش.

خطاب الحقوق المجرد واللاتاريخي، يجعله ضبابياً، لأنه لا يكشف عن الظروف وعلاقات القوة التي هي الأساس للحصول على شخصية مستقلة. وما يوفره هو التعامل السياسي مع التاريخ العنيف الذي أنشأنا، فهو يعطينا شخصية قانونية يتم فيها تقنين لحالة الاضطهاد التي يعيشها السود والمهمشين. لذلك، فإن خطاب الحقوق يخرجنا من سياق الوعي السياسي، ولا يعترف بالتاريخ وبأنماط القوة التي تشكلنا، فالسؤال كيف يمكن لخطاب الحقوق أن يحمينا ويحررنا ويمكننا كنساء، وحتى كفلسطينيات؟ بمعنى لو نقلنا هذا الإطار التحليلي إلى الحالة الفلسطينية، نجد أن خطاب الحقوق أصبح عند الفلسطينيين الحل السحري الوحيد للتحرر، ما يخلق وعياً كاذباً يمنع أي فاعلية سياسية للتغيير. وهذه الثقافة السياسية هي التي يخلقها الخطاب عند المضطهدين المستعمرين. سنتطرق خلال تحليل الحالة المبجولة إلى الكيفية التي تنادي فيها المنظمات غير الحكومية بتحرير المرأة والوطن من خلال القانون الدولي، لنرى إلى أي مدى يتم تقويض إمكانيات المقاومة. وهذا أساس نظريات براون؛ بأن وعد الحق وهمي، لأن ما يتم الوعد به لن يتحقق، ويصبح مثل أي أسطورة «وهمية»، من ناحية النوع الاجتماعي عند

تطبيق خطاب الحقوق، يكون مجرد تنظيرات، وما يقدمه مخرجاً شكلياً ومجرداً لعلاقات النوع الاجتماعي، وقد يترك العلاقات على أرض الواقع غير متساوية، ومن الممكن أنه يساعد البعض.

كما تجادل براون كاثرين ماكنن التي هي من النسويات الراديكاليات والتي تؤيد استخدام الحقوق بإجراء تعديلات على القانون من خلال فهمها لنقد ماركس للحقوق المجردة (Mackinnon, 1989). ادعاء ماكنن هو أن القانون يجب أن يتدخل في العلاقات الاجتماعية، وأن يكشف عن علاقات القوة السائدة بين الرجال، وعلاقات الاضطهاد في الطبقة؛ أي أن يعالج الواقع المادي، ويعبر عن النساء المضطهدات والمعتقات، بدلاً من تحريرهن بطريقة مجردة من خلال أفكار الجنسانية. ترى أن على خطاب الحقوق أن يكشف الظروف ويسيئها، فحق النساء أن يتحررن ليس بالمجرد، بل في حياتهم العينية. لذلك، تطالب ماكنن القانون بتطبيق وعده الكوني بالعمل على تغيير علاقات الاضطهاد، وأن يكشف عن السيطرة الاجتماعية وأن لا يخفيها ويقتننها. وبرأيها، إذا نجح القانون بذلك وقدم الحماية من السيطرة الجنسية، فإن منظومة الحقوق لها فاعلية، وستحقق المساواة (Mackinnon, 1989).

تنتقد براون رؤية ماكنن لكونية خطاب الحقوق، وتتساءل إذا أرادت ماكنن أن يعترف خطاب الحقوق بتجربة «النساء» المضطهدات، فعن أي نساء نتحدث؟ ولماذا يضم خطاب الحقوق النساء كافة؟ وهل تجربة النساء هي كونية وموحدة؟ ولماذا يتم الحكم على أن كل النساء مضطهدات، فهناك نساء لا يشعرن بأنهن مضطهدات، فهي ليست تجربة كل النساء. تنتقد أخذ تجربة عينية لنساء معينات وتحويلها إلى تجربة كونية كحقيقة دائمة، بتوصيف النساء، كل النساء، وإعطائهن هوية شاملة كضحايا مضطهدات، وعلى الرغم من ذلك، تتساءل: هل تعريف النساء المضطهدات جنسياً يعمل على تحريرهن من الاضطهاد أم يُعيد إنتاجهن كمضطهدات؟ هل خطاب الحقوق ضد التحرش الجنسي يحرر النساء أم ينتج صورة الضحية المضطهدة جنسياً؟ ترى أن ماكنن من خلال الحقوق تعظم الهويات المجندرة وتكرسها، وإنتاج فكرة الضحية. والقضية أن تعريف النساء كضحايا في علاقات جنسية يخلق وعياً عند النساء أنهن ضحايا، ويجب حمايتهن، ما يقلل من فعاليتهم. وهنا، من خلال خطاب الحقوق، نحاول أن نعالج الإصابات، ولكن ما يحدث هو إعادة إنتاج هذه الإصابات. بذا، لا يتم تحدي الفكرة، بل هي تعيد إنتاج نفسها، الحقوق ليست مساواة، والاعتراف فينا قانونياً ليس تحريراً، يجب أن نفكر هل إذا تم تصميم خطاب حقوق فهل هذا يعني أننا تحررنا؟ برأي براون الحقوق لا تحرر، بل تعيد إنتاج هويات النساء المضطهدات. فالقانون ينتج ويشكل الذات التي يدعي القانون أنه يحررها.

من جهتها، تدحض سامرة سمير الادعاء الليبرالي بأن منظومة الحقوق القانونية تحمي الإنسان، فالقانون لا يحمي، بل يحول الإنسان إلى مكانة قانونية؛ أي يمنح «إنسانية قانونية»، وذلك يؤكد مقولة التجريد من الإنسانية، لأنه إذا تم الإقصاء من القانون، فإنه يعني تجريداً من الإنسانية (Esmeir, 2011; 2006). تؤكد سمير أن سلطة القانون في منحه الإنسانية، فإذا لم يتم الاعتراف بالإنسان من خلال القانون، لن يؤسس ذلك لإنسانيته، ولا يوجد شرعية للإنسان في غياب القانون، ما يعكس إمكانات الاضطهاد وعلاقات القوة التي ينتجها. تتساءل إلى أي مدى العلاقة بين الإنسان والقانون سيطرت على حقوق أخرى؟ وهل هناك إمكانيات أخرى لتعريف الإنسان خارجه، فقد تكون الإنسانية في منظومات أخرى خارج القانون؟ يحتكر القانون الإنسانية ولا يفتح المجال لتعريف آخر خارجها، فهو لا يسيطر فقط، ولكن لا يعترف بإنسانية خارجه (Esmeir, 2011).

لو طبقنا إطار سمير النظري هذا على مقولة «حقوق المرأة حقوق إنسان» التي تعتمد المنظومات النسوية في الحالة المبحوثة، نجد أن هناك جهداً كبيراً من الخطاب الليبرالي لتأسيس إنسانية المرأة، وكأن القانون هو الذي يحقق إنسانيته، حيث تصبح الإنسانية هي مكانة مكتسبة عن طريق الدولة الحديثة ومنظومة الحقوق، فالقانون الليبرالي الحديث هو الذي يشكل إنسانيته، وبنيتها، وهي التي تشكل أداة الانعتاق للإنسان. كما أشارت سمير إلى أن إنسانية الإنسان تتحدد من مكانته القانونية، حيث يتم ربط القانون والحقوق بالأنسنة، وهذه جوهر الإنسانية القانونية، حيث تصبح هناك مساواة بين مصطلح الإنسان ومكانته القانونية. الليبرالية القانونية تتضمن حالة من التجريد من الإنسانية؛ كونها تساوي الإنسانية بالدخول بالقانون، لأن الإنسانية دون مكانة قانونية هي مكانة مهمشة فيها تناقض، وفي اللحظة نفسها المرأة هي إنسان وليس إنساناً، ففي اللحظة التي يتحقق فيها إنسان حقوق الإنسان تنتهي إنسانيته (Esmeir, 2011; 2006). وعليه، فإن مواطنة الإنسان السياسية مشروطة بانتهاء إنسانيته، كما أشارت إلى أنه يحدث تجريد للإنسانية لأن المواطنة السياسية لا تعترف بأي أنماط أخرى للإنسانية خارجها، وهنا يكمن الاضطهاد على يد القانون الذي يدعي أنه يحررنا.

هناك من طرح منظومات تحررية أخرى على غرار نموذج قانون التحرري، وهو الخيار الثوري للتحرر من الاستعمار ولتحقيق الأنسنة بل لاستعادتها. وفي هذا السياق، الادعاء الآخر لسمير أن هنالك علاقة تربط الإنسان، بين منظومته القانونية والاستعمار الحديث، فالمشروع الاستعماري شبيه بحقوق الإنسان، فهذه المكانة الإنسانية التي تمنح على يد القانون، هي المكانة نفسها التي تمنح على يد الاستعمار. هناك تقسيم في العالم ما بين الإنسان والمواطن؛ فمثلاً في إطار نشاط الأمم المتحدة «المواطن» في الغرب، و«الإنسان» في العالم الثالث. يتم

الترويج لحقوق الإنسان في الخارج، ولا يتم تطبيقها في الغرب، فيصبح حقوق مواطن في الداخل، وحقوق إنسان في الخارج. ويصبح هناك إخضاع الإنسان إلى تكنولوجيات أنسنة، وذلك منطلق الاستعمار نفسه. إن قوة القانون على التأسيس والتشكيل وسيطرته، لا تؤديان إلى أي تعريف آخر للإنسان، وإذا تم تجريد الشخص من الإنسانية، فأى إمكانات أو ذوات فاعلة تبقّت؟ بإيجاز، إن نقد سمير لبني وعلاقات القوة للقانون، وأدعاءها للرئيس، أن مشروع حقوق الإنسان فيه تحكم وهيمنة أكثر من تحرر. ما نركز عليه في الدراسة، هو أن اضطهاد القانون في السياق الاستعماري باحتكاره الإنسانية، لأنه مصاغ لصالح من يضع القانون، ومن يقف وراءه من الأنظمة الاستعمارية الكبرى والطبقات الحاكمة البرجوازية التي هي نفسها تقبض على السلطة، وتسيطر وتهيمن بها على شعوب أخرى. ولكنه يستدعي كذلك النقد الماركسي الذي يقيم تحليله على الأساس المادي التاريخي، فمن يقبض على القانون هو الطبقة الحاكمة/المالكة.

ولقد غطى الناشف هذه الناحية، حيث يلفت النظر إلى شيوع المهن القانونية عند المستعمرين في عملية التحرر والانعقاد من الاستعمار، ويرى أن استخدام القانون في السياق الاستعماري للمساواة بين المستعمر والمستعمر، أو كما سمّاه بين الضحية والجاني كما جاء: «يتم استخدام القانون في السياق الاستعماري للمساواة بين الضحية والجاني على أمل ترسيخ علاقات القوى القائمة وتحديث صيانتها. عنصر أساسي من عملية الترسّخ هذه هي المعرفة القانونية، من حيث إعادة موضعيتها كأرضية مؤسّساتية يقف عليها «المتنازعون»، من جانب، وكسقف لما يمكن أن يطمح إليه المُستعمر، من جانب آخر. أما المستعمر، في امتلاكه لوسائل الإنتاج المادية والمعرفية، فهو بالضرورة لا يخضع لهذه الإجراءات، وإنما يُفَعِّلها عند لقائه الرمزي العنيف بالمستعمر. من هنا، فالقانون في السياق الاستعماري، على الأقل، أبداً لا يشكل معرفة انعتاق، القانون هو نفي لحالة الانعتاق في حومها كمعرفة ممكنة» (الناشف، ٢٠١٢).

هذه الفرضية الأساسية التي تعتمد عليها الدراسة بأن القانون في السياق الاستعماري لا يشكل حالة الانعتاق والتحرر. وهذا ما أشرنا إليه أعلاه، بأن هناك طريقاً آخر غير القانون للانعتاق، أي طريق التغيير الثوري، فالإنسانية لا بد أن تبعد، بل تبعد دوماً، خياراتها بنضالها. إشكالية خطاب القانون في المستعمرات هو في نفي أي فاعلية سياسية للمستعمرين للتحرر من خلال الثورة، حيث تثقل الليبرالية المعركة من معركة نضال ومقاومة إلى معركة قانون يتساوى فيها الضحية والجاني. وما يخص حالتنا الدراسية إشكالية خطاب حقوق المرأة في المنظمات هو أنه ينادي بالتحرر من البطركية بالتفاوضي عن الهيمنة الاستعمارية المتضمنة فيه، وهذا الخطاب الكامن هو صرف النظر عن المسألة التحررية من الاستعمار؛ أي الفصل

بين تحرر المرأة والتحرر من الاستعمار. هذا ما نتعرض له في تحليل خطاب المنظمات الليبرالي.

القسم التالي من الدراسة حول المنهج الذي هو طريقة التعاطي مع المرتكزات النظرية التي تمت مراجعتها واستثمارها منهجيا في التحليل. بالعلاقة مع فرضية الدراسة، تناولنا في الإطار النظري التوجهات النقدية لليبرالية عامة، والنسوية الليبرالية خاصة، وألية استخدام الإطار النظري هي الاستفادة من مختلف التوجهات النقدية لليبرالية من مدارس فكرية مختلفة، كمرتكزات لتحليل الحالة الدراسية، وللاستفادة منها في تركيب منهج خاص بالدراسة.

الفصل الثاني

المقاربة المنهجية

الفصل الثاني

المقاربة المنهجية

«الخطاب الظاهر في نهاية المطاف ليس سوى الحضور المانع لما يقوله، وهذا المانع لا يقال هو باطن يلغم، ومن الداخل كل ما يقال» (فوكو، ٢٠٠٥: ٢٥).

«تحليل الخطاب يعني إخفاء التناقضات، وكشفها ثانية؛ يعني إخراج لعبتها إلى وضوح النهار، وإبراز الكيفية التي يفصح بها الخطاب عنها أو يسترها عن الأنظار» (فوكو، ٢٠٠٥: ١٤٠).

التحليل النقدي للخطاب هو المنهجية التي تتبعها الدراسة لتحليل الخطاب الليبرالي النسوي، لتحديد أنماط السيطرة والإقصاء داخل المنظومة الليبرالية. ما يراد ببيان هذه الدراسة، هو تحليل الخطاب الباطن، ورصد الأنظمة القمعية التي يُعزّزها، وفهم الكيفية والاستراتيجيات التي يعمل بها، ويمارس من خلالها الاضطهاد.

بعد إعطاء لمحة حول منهجية التحليل النقدي في هذا القسم، سأقوم بتوضيح منهج فوكو في تحليل الخطاب، للوصول إلى تعريف للخطاب «كمنهج تحليل». كما سأتطرق إلى منهج وأسلوب الدراسة الخاص الذي يعتمد أدوات تحليلية تم استنباطها من منهج فوكو لتحليل علاقات القوة المخفية التي يُسقطها ويُشرعنها

الخطاب. ولا بد من الإشارة إلى أنه، إضافة إلى استخدام منهج فوكو، تعتمد الدراسة منهجاً خاصاً بتركيب مجموعة من المقاربات تم استنباطها من الإطار النظري من مدارس نقدية عدة لليبرالية؛ كالماركسية، وما بعد الاستعمار. فلقد أجزت لنفسي استثمار الجوانب المتمفصلة مع بعضها البعض؛ من المقاربات النظرية التي تمت مراجعتها لتطوير منهج تراكمي، أقصد أجزاءً، من المناهج.

وجدت من المناسب في المنهج افتتاح النقد بفوكو كمنهج في الخطاب، وليس كتحليل متكامل، حيث أرى أنه يُعطي مداخل مهمة في مفاهيم السيطرة والقوة في الخطاب كمنهج وأدوات في إطار النظرية النقدية، ولكن لم يقدم تحليل فوكو رؤية لمقاومة الاستعمار والطبقة كعناصر أساسية للسيطرة والهيمنة، إلا أنه يمكن استخدام مفاهيمه العامة في السيطرة، وفي الكيفية التي ينتج بها الخطاب، والتحوير عليها لتناسب مع أشكال السيطرة كافة من استعمار، وطبقة... الخ. هذا مع وجوب الإشارة إلى أن بحثي ليس امبريقياً في أساسه، وهذا تحديداً ما يُتيح مرونة قراءة فوكو بمفاهيمه النظرية المجردة على مستوى الخطاب، وإجراءها على سياق الدراسة، ومن ثم عدم الانزياح عن الاستعمار والعامل القومي والتحليل الطبقي، وعن ما يترتب عليه مشروع نقدي مقاوم للاستعمار الذي لا يخفي دوماً توسعه إلى جانب تحليل الاستغلال، والتواطؤ المحلي في الحالة الفلسطينية. ومن هنا يمكن إضافة عناصر التحليل والمتغيرات التي بيّنت أن منهجية فوكو لا تجيب، بشكل كامل، عن أسئلة الحالة الميدانية.

بكلمة أخرى، لقد أرشدتني المقاربة النظرية التي تم تركيبها لنقد الليبرالية من ثلاث مدارس، إلى مسألة جدلية مهمة، فرضت وجوب استخدام منهج فوكو في تحليل الخطاب؛ بينما تحليل تحديات الواقع الاجتماعي الاقتصادي ومقاومته، يتطلب استخدام مناهج أخرى من المدرسة الماركسية، ونظرية ما بعد الاستعمار، استنبطها واضعوها من الاشتباك مع الواقع من استغلال، واستعمار، وصراع اجتماعي طبقي.

حول المنهجية : التحليل النقدي للخطاب

التحليل النقدي للخطاب كمنهج بحثي يتم بموجبه الكشف عن خفايا ودوافع تقع وراء نص أو بُنى خطابية، فهو قراءة تفكيكية^{٦٦} للنص تمكننا من فهم وتفكيك المعضلة قيد الدراسة، والافتراضات المرتبطة بها، والمتسببة بوجودها، بالاستناد إلى فكر ما بعد البنيوية الذي يركز على فهم الطرق التي تصاغ بها البنى الخطابية بدلاً من وصفها.

تحليل الخطاب لا يطرح مواقف حول العالم، ولا يُعتبر نظاماً تفسيرياً، بل يطرح قراءات متعددة تهدف إلى تفكيك المفاهيم والمعتقدات والأنظمة والافتراضات.

ولا يُقدم أجوبة، ولا يتوصل إلى حل، بل يُؤشر إلى علاقات القوة، ويسعى إلى فهم الذوات التي تتجها الظاهرة، ويُساعد على إدراك خفايا الفواعل الخطائية ومصالحها. يتم استخدام التحليل النقدي للخطاب للتعاطي مع أي نص كان ولأي أيديولوجيا، ومن خلاله يتم تطبيق الفكر النقدي في دراسة المواقف الاجتماعية والأيديولوجيات، والكشف عن السياسات وعلاقات القوة المخفية.

يرتبط التحليل النقدي للخطاب بالنظرية النقدية^{٧٠} التي تدرس مفهوم السلطة والخطاب، ويركز على دراسة علاقات السلطة والهيمنة في الأيديولوجيا، والممارسة في المجتمع، ويستخدم في مواضيع دراسية يمكن أن يطبق فيها قضايا التمييز العنصري، والتمييز ضد الأقليات والفئات المهمشة في المجتمع (Van Dijk, 1997).

يتم من خلال التحليل النقدي للخطاب، كشف آليات التسلط بمستوياتها الظاهرين لنا حتى اللحظة؛ أي السيطرة والهيمنة بدراسة النصوص، واللغة والخطابات المؤسسة بناءً عليها؛ من خلال تقصي فحوى النص وبُنيته اللغوية، وعمليات إنتاج أنماط معرفية وأيديولوجية من قبل أفراد أو مؤسسات، ومن ثم خلق واقع وممارسة لها. تركز على اللغة، وعلى الكيفية التي يساهم بها النص في خلق سلطة اجتماعية وسياسية. الأيديولوجيا^{٧١} لها دور في التحليل النقدي، فالخطاب ممارسة ذات طابع أيديولوجي من حيث التكوين والتأثير. لقد استخدمت مدارس تحليل الخطاب مفهوم السيطرة الأيديولوجية التي لم تعد تعتمد على الإكراه في المجتمعات الحديثة. ولقد سمحت الأيديولوجيا بما لها من قوة بلاغة، وإخفاء خطاب وحتى معان، لكثير من القوى، بأن تتجاوز اعتماد الإكراه الفيزيائي، ومن هنا وجوب البحث الدقيق في ثنايا المخفي.

التحليل النقدي للخطاب منهجية راديكالية/ جذرية تذهب إلى العمق، لأنها تعمل على تعرية أشكال الهيمنة وعدم المساواة المجتمعية، وتعتمد على انتهاك القوى المجتمعية، والسيطرة، وعدم المساواة، وإعادة إنتاجها ومقاومتها، من خلال فحص ودراسة محتوى النصوص والخطاب الاجتماعي السياسي (Van Dijk, 1997).

لا يُعتبر التحليل النقدي للخطاب بحثاً ذا توجه محدد، لذلك لا يوجد له إطار نظري، بل يعرض نموذجاً مختلفاً ابتداءً من الجانب التظليلي، والتحليلي، وصولاً إلى الجانب التطبيقي. والهدف العام لتحليل الخطاب هو الذي يشكل الإطار النظري للتحليل. ويعتمد على أسلوب طرح الأسئلة عن طريق صياغة تركيب خطابي، واستخدامه في إعادة إنتاج السيطرة الاجتماعية. وبذلك، فإن المصطلحات الدارجة للعديد من باحثي منهجية التحليل النقدي للخطاب هي القوة، والسيطرة، والهيمنة، والأيديولوجيا، وطبقية النوع الاجتماعي، والعرق، والتمييز، والمصلحة،

والمؤسسات، والبنى المجتمعية. ومن يعتمد منهجية التحليل النقدي، يجب أن يعي دوره وموقعه في المجتمع، ويرفض المقولة السائدة إن المعرفة محايدة وموضوعية. كما أن التحليل النقدي للخطاب يأخذ بعين الاعتبار مدى العلاقة بين السياسي والاجتماعي (Van Dijk, 1997).

يلخص فيركلو و وداك،^{٧٢} (Fairclough and Wodak, 1997) تعاليم منهجية التحليل النقدي للخطاب، بأنها تناقش، بالأساس، علاقات القوة، وتشرح كيف يشكل الخطاب بالمجتمع والثقافة، وأن الخطاب يعكس أيديولوجيا ما، وهو شكل من الفعل الاجتماعي، وأن العلاقة بين النص والمجتمع هي علاقة وساطة. والتحليل النقدي للخطاب يكسر الهوية بين المناهج الكلية ومفاهيم القوة، والسيطرة، وعدم المساواة، والجزئية، الاستخدامات اللغوية، والمحادثات الشفوية، والاتصال.

الخطاب يمثل قوة اجتماعية، سيطرة ما لأفراد أو مجموعات أو مؤسسات؛ لممارسة السيطرة للتحكم في أداء المجموعات الأخرى وعقولها. إن القوة ليست بالضرورة أن تمارس دائماً بشكل واضح أو عنيف من قبل هذه المجموعات المسيطرة، بل قد تمارس وكأنها ممارسة حياتية وسلوك طبيعي. بقول آخر، هي عملية استدخال لإدخال قسري أو حتى مصلحي. قوة المجموعات المسيطرة قد تؤثر في صياغة القوانين، والأحكام، والعادات، التي تأخذ شكلاً كما يُسميها جرامشي بالهيمنة. إن سيطرة الطبقة، والتمييز الجنسي، والعنصرية هي نماذج لهذه الهيمنة، والقوة التي تفترض وصولهم لامتيازات الوصول إلى المصادر الاجتماعية مثل السلطة، والمال، والمكانة، والشهرة، والمعرفة، والمعلومات، والثقافة (Van Dijk, 1997). إن آليات الوصول إلى أنواع محددة من الخطاب هي بعد ذاتها مصادر للقوة، وهي ممارسات تتحكم بالعقول، وهذه المفاهيم الخطابية التي تتعلق بالسيطرة والوصول إلى الخطاب هي عامة جداً، وهي إحدى مهام الباحث الذي يعتمد تحليل الخطاب للتعرف على أشكال القوة ونقدها (Van Dijk, 1997).

منهج فوكو في تحليل الخطاب

سأعتمد في تحليل منهج الخطاب لميشيل فوكو^{٧٣} ما أوضحه بأن «الخطاب في المؤسسة هو نظام قوانين، وأن إنتاج الخطاب داخل كل مجتمع مراقب ومنقّ، ومنظم، ويعاد توزيعه بموجب إجراءات لها دور في إبعاد سلطاته ومخاطره» (فوكو، ١٩٨٨: ٨٥). يؤسس فوكو مفهوماً للخطاب يعتمد على المعرفة، والسلطة، وهما التركيبة الأساسية للخطاب. يقوم مفهوم السلطة على علاقات القوة التي تكون المعرفة عنصراً أساسياً فيها، حيث تقود حفريات المعرفة فوكو إلى تحليل الخطاب، فالمعرفة منتوج للسلطة، ومن هنا نقد فوكو للمعارف الحديثة ولإبستمية الثقافة الغربية التي تعكس آليات السلطة في المجتمعات الحديثة التي جاءت كآليات

للمراقبة، والضبط، لتبرير السيطرة والإخضاع. الخطاب كنظام مؤسساتي نمط من تشكيل القوة، فنظام الخطاب نظام معرفة، يعكس تقنيات السلطة. بالنسبة له، فالمقولتان متلازمتان تعيدان تقوية بعضهما ببعض. الخطاب عند فوكو هو أنظمة من اللغة، والرموز، والمصطلحات التي تشكل أنماطاً معينة من المعرفة لتشريع السلطة، فلا يمكن الحديث عن معرفة حيادية. وللخطاب منطق داخلي وارتباطات مؤسسية، فهو ليس نتاجاً بالضرورة عن ذات فردية يعبر عنها أو يحمل معناها أو يحيل إليها، بل قد يكون خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي ما (فوكو، ١٩٨٨). الخطاب كمصطلح يتجاوز اللغة كمجموعة أقوال، بل هو أحداث ذات صلة ببعضها الآخر، وممارسات فكرية وأفعال؛ سواء أكان الخطاب، منطوقاً أم مكتوباً، فردياً أم جماعياً، ذاتياً أم مؤسسياً.

فهم الخطاب حسب منهج فوكو يكون من خلال القواعد والإجراءات الخطابية. الخطاب نظام مؤسساتي يكشف عن مجموعة من علاقات القوة الكامنة فيه، علاقات قوة سياسية، واجتماعية، واقتصادية. يرى فوكو أن كون الخطاب نظاماً مؤسسياً هو السلطة ذاتها، وليست أداة لها تعكس السلطة، ويكون محدداً بالقواعد التي يفرضها على ممارسي الخطاب.

الخطاب الممأسس له قواعد وأحكام تقرر اللغة، والقول؛ أي تقرر ما يقال وكيف يقال (فوكو، ١٩٨٧). الخطاب في سياقه التاريخي والاجتماعي هو الذي يعطي شرعية، لذلك يمكن فهم السياق من الخطاب نفسه، بحيث يكون الظاهر «شكلاً من القوة ونمطاً من تشكيل القوة، والعلاقات الاجتماعية والممارسات المادية، والمؤسسات، والمعتقدات» (فوكو، ١٩٨٧).

حسب فوكو «كل خطاب ظاهر، ينطلق سرّاً وخفية من شيء ما تم قوله، وهذا الما سبق قوله، ليس مجرد جملة تم التلفظ بها، أو مجرد نص سبقت كتابته، بل هو شيء «لم يقل أبداً»، إنه خطاب بلا نص، وعلى هذا النحو، يفترض أن كل ما يُعبر عنه الخطاب، تم التلفظ به في هذا الصمت شبه المطلق، السابق عليه، والذي يحاكيه بإصرار، ولكنه في الوقت نفسه يخفيه ويخرسه» (فوكو، ٢٠٠٥ : ٢٥).

الخطاب كمنهج تحليل - التشكلات الخطابية

الخطاب عند فوكو منهج تحليل؛ أسس فيه مفهوماً للخطاب يقوم على التشكلات الخطابية. ينتج الخطاب مصطلحات كتشكيلات خطابية، وهي منظومة من القواعد التي تميز مجموعة من المنطوقات تنظم داخل الممارسة الخطابية، «يتحدد بصورة نهائية كمجموعة من العبارات التي تنسب إلى نظام التكون نفسه» (فوكو، ١٩٨٧ : ١٠٠). منظومة التكون هي مجموع قواعد الممارسة الخطابية «هي تلك

المجموعة المعقدة من العلاقات والروابط التي تقوم بعمل قاعدة، هي التي تقرر ما كان يجب أن يرتبط بعلاقة ما داخل ممارسة خطابية معينة» (فوكو، ٢٠٠٥: ٦٩).

التشكلات الخطابية هي الطريقة التي يُنتج فيها الخطاب المتضمن للعلاقات المتبادلة بين السلطة والمعرفة، تعمل فيها السلطة من خلال التشكل الخطابية الذي لا يُمثل ادعاء الحقيقة، بل يدعم نظام حقيقة مهيم. الخطاب له قوة تنطلق من داخله، فهو يخلق حقيقة ما تدعم رغبة وسلطة ما، تدعم نظام الخطاب نفسه. «الخطاب ليس هو الذي يعلن رغبة أو يخفيها، إنه موضوع الرغبة، والخطاب ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة، بل هو الأداة التي بها، ومن أجلها يقع الصراع، إنه السلطة التي تسعى إلى الاستحواذ عليها» (فوكو، ١٩٨٨: ٨٥).

يقوم الخطاب بخلق الحقيقة التي يرغب فيها ضمن قواعد معينة تخفي إرادة الحقيقة. «إرادة الحقيقة» تكون عبر الخطاب، وتستند شأنها شأن منظومات النبذ إلى دعامة قانونية تعززها وتستند إلى عقلنة، وتأسيس وتبرير، وتبحث عن مسوغات، ولكنها سلطة إكراه» (فوكو، ١٩٨٨). وعليه، لم يهتم فوكو بما إذا كان الخطاب يمثل حقيقة، أو واقعاً، ولكن بالطرق والآليات التي تنتج الخطاب، أي بالسيروية أكثر من النتائج المجسدة التي تتحدث عن نفسها، ويهتم بالكيفية التي يبنها ويشكل فيها المعرفة وإنتاج علاقات القوة. فتحليل الخطاب لا يبحث في مدى صحة النص وحقيقته، بل عن الطريقة والكيفية التي يتم تشكيلها وإنتاجها. حسب فوكو، يجب التعامل مع المحيط البراني للخطاب وليست نواته الداخلية وصلب فكره، بل الشروط الخارجية للإمكان (فوكو، ١٩٨٨). تحليل الخطاب هو تحليل أركيولوجي جنيولوجي يتعلق بالسلطة والمعرفة، لا يبحث عن أصل المعنى، بل يحرر شروط وجود المعنى وأسس إنتاجه في البنى الخطابية، فهو يتجنب التفسير، ويركز على دور الممارسات الخطابية. إن تحليل الخطاب لا علاقة له بالتحليل المنطقي، فتحليل الفكر هو كشف المعنى الحقيقي وراء المعنى، أما تحليل الخطاب، فيهمل الكلمات والتفسير، ويستكشف ما يتصل بما قبل الخطاب وما بعده.

يصف فوكو مبادئ التحليل الحفري، كمنهج، بأنه لا يسعى إلى تحديد الأفكار والمفاهيم والموضوعات التي تختفي وتظهر، بل تحديد الخطابات نفسها، وإبراز القواعد التي تخضع لها الخطابات، دون أن ترتبط بما يسبقها، أو إرجاعها إلى شيء آخر. «فهي ليست دراسة هدفها البحث في الآراء صحيحة، وسقيمتها، بل غايتها تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه» (٢٠٠٥: ١٢٩). كما «أن حفريات ليست أكثر من كتابة ثانية: أي تحويلاً منظماً لما كُتب، لا يتعدى الشكل البراني، فهي ليست عودة أو رجوعاً إلى سر الأصل ذاته، بل هي وصف منظم لخطاب يجعل منه موضوعه» (٢٠٠٥: ١٢٩).

وعليه، فتحليل الخطاب لا يبحث في واقعية النص وتمثيله للحقيقة، بل عن التمثيلات التي يقيمها للواقع ضمن قواعد يتم فيها إنتاج علاقات القوة التي يقوم عليها. الخطاب ليس فقط مجموعة من الرموز، بل ممارسات تشكل موضوعات، فهو كما يشير فوكو «ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من العبارات وتشير إليها (فوكو، ١٩٨٧: ٧٦).

يجب التعامل مع التشكلات الخطابية، والعبارات كوظيفة وليست كبنية (فوكو، ١٩٨٧) «وظيفة وجود تنتمي برمتها إلى الأدلة، وانطلاقاً منها واعتماداً عليها، نستطيع البث فيما بعد عن طريق التحليل أو الحدس، فيما إذا كان لتلك الأدلة «معنى» أم ليس لها، والوقوف على قاعدة تتاليها وترابطها، ورصد مدلولها ونوع الفعل الذي تنجزه وتصوغه شفويّاً أو كتابيّاً» (فوكو، ١٩٨٧: ٨٢).

التشكلات الخطابية تعمل وفق قواعد واستراتيجيات مثل التعارضات، والاستثناءات، والانتقائات لبناء معرفة معينة يرسمها الخطاب، حتى تبقى هذه المعرفة مرتبطة بعلاقات القوة. يعمل الخطاب على إثبات سلطة رواية أو نمط محدد من المعرفة، من خلال الربط والعلاقة بين أنواع أخرى من السلطات. ولا يوجد لذلك منهج، بل يقوم الخطاب بهذه المهمة. فالتشكلات الخطابية فيها انشاقات عديدة، ومجموعة تعارضات متباينة يجب وصف مستوياتها وأدوارها، وفي التحليل بدل أن يعيد إنشاء طريقة تسلسل الحجج والفروق، فإنه يعتمد إلى وصف أنظمة التبثر (٢٠٠٥: ٣٧).

في تحليل الخطاب، لا يتم البحث عن المعاني ودلالاتها الأيديولوجية، بل في الكيفية التي تظهر فيها العبارات حتى تؤدي وظيفة معينة، حيث يعمل الخطاب على تنظيم حجج، وتهميش أنماط من الحجج الأخرى من أجل إثبات أن هذه المعرفة التي ينتجها هي الصحيحة، ضمن قواعد خطابية كمدلولات لعلاقات القوة، دون البحث عن معان تستدعي تأويل المعنى الخفي، فحفريات المعرفة ليست مبحثاً تأويلياً ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب. ولا تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً مجازياً (٢٠٠٥: ١٢٨)، بل ما يمكن عمله هو كشف علاقات القوة، والقواعد، والأيديولوجيات التي تشكل سلطة الخطاب المرتبطة بعلاقات اقتصادية وسياسية، «إن الخطاب عنف نوقعه في الأشياء، وممارسة نفرضها على الأشياء، وفي إطار هذه الممارسة وحسب، تجد حوادث الخطاب مبدأ أطرافها» (فوكو، ١٩٨٨: ١٠١).

يؤكد فوكو أنه يجب إعادة تفسير التأويلات العنيفة التي يفترض علينا أن نقبلها بناء على أن هناك أيديولوجيا متضمنة، وهي جزء من الخطاب، وأن العبارات في النص تحمل دلالات أيديولوجية. «هناك دائماً النسيج العظيم من التأويلات

العنيفة تحت كل شيء يتكلم، لهذا السبب هناك إشارات، إشارات تقضي علينا تفسيرها، ما يفرض علينا أن نقبلها كإشارات» (Foucault, 1994: 276).

في تحليل الخطاب، لا يتم فيه التأويل، بل يتم تأويل التأويلات نفسها. يؤكد فوكو أن «الاقتصاد الداخلي للخطاب طريقة مغايرة لمناهج التأويل التقليدي ولمناهج الشكليات الألسنية، بل تحولات الخطاب والعلائق» (فوكو، ١٩٨٨: ١٠٨) «يجب أن نتعامل مع الخطابات باعتبارها ممارسات قائمة على الانفصال، قد تتقاطع وقد تتجاوز، لكنها تتبادل، وتتبادل فيما بينها عدم الاعتراف» (فوكو، ١٩٨٨: ١٠١).

في تحليل الخطاب، يتم البحث في العبارة الظاهرة فقط، ولا يتم البحث في مدى تمثيل النص للواقع، يتم استخراج الذي لم يُقل دون التفكير في بدايات، وهو ما يسميه حفريات، ولن يكون البحث عن الأصل الذي بدأ منه الخطاب والتعامل فقط مع ما هو موجود، «الخطاب ليس في واقع أمره سوى لعبة، لعبة كتابة في المرحلة الأولى، ولعبة قراءة في مرحلة ثانية، ولعبة تبادل في مرحلة ثالثة. هذا التبادل وهذه القراءة، وتلك المتابعة، لا تعتمد سوى على الرموز. وهكذا يُلغى الخطاب ذاته حالما يصنع نفسه ضمن نظام الدال» (فوكو، ١٩٨٨: ١٠٠).

منهج فوكو في تحليل الخطاب

ترتكز الدراسة على فوكو في تعريفه للخطاب «كمنهج للتحليل»، باعتباره نظاماً معرفياً مرتبطاً بآليات السلطة، والقوى التي تستعمله، والتي تحدد قواعده، وأساليبه عمله. حسب فوكو، الخطاب نظام مؤسساتي مرتبط بقوى سياسية يعمل وفق آلياتها وقواعدها، والمنظومة الخطابية تحمل شيئاً أوسع من اللغة؛ مثل ممارسات ومؤسسات، والليبرالية ليست فقط خطاباً، بل تشمل مؤسسات تقوم بإعادة إنتاج الخطاب وممارسته التي تتضمن علاقات قوة.

وبناءً على هذه القراءة النظرية لفوكو، سأقوم باستخدام تحليلاته كأدوات منهجية لتحليل ورصد أشكال تموضع السلطة في الخطاب، ولفهم الكيفية التي يعمل بها لإنتاج أنماط معينة من المعرفة تحقق غرضه بالسيطرة. وذلك بكشف منطق الخطاب الليبرالي الذي يتخفى بالمعرفة ليحلل ويحرم ويمثل ويقصي. تعتمد الدراسة مفهوم فوكو للخطاب باعتباره بنية مؤسسية تقوم على علاقات سيطرة، وإخضاع، وهي بُنى القوة التي فرضته، لدعم نظامها. بما أن الخطاب إنتاج للمعرفة من أجل تشريعها والإقناع بها، فلا توجد معرفة دون استبطان لسلطة ما؛ تكمن في نظام إنتاج المعرفة.

منهجية تحليل الخطاب تتناول الأنظمة التي تتخفى وراء الخطاب الليبرالي، وتعمل بنوع من الآلية الداخلية التي تخفي سيطرتها، حيث بين فوكو أن المعرفة هي حيلة

من حيل السلطة، وأن المعرفة تكون في مصلحة السلطة التي تخلقها وتستخدمها/توظفها، وتسيطر عليها وبها. وعليه، تعمل الدراسة على تحليل الأنظمة الداخلية للخطاب، وكيف تُشكّل، وكيف يعمل بنوع من الآلية الداخلية، وغاياته وصلته بالسلطة التي تستعمله، والتي تتخفى وراء المعرفة. فلا توجد معرفة غير مرتبطة سياسياً «بنظام المعرفة» الذي يستبطن السلطة. وعليه؛ الخطاب بوصفه معرفة للسلطة، وسلطة للمعرفة المرغوب شرعنتها، فهو بدوره يُعيد إنتاج المعرفة التي تحافظ على ديمومة السلطة مجسّدة في قوة على الأرض، وعلى إخفائها.

وحيث يعتبر فوكو الخطاب وسيلة للمحافظة على إنتاج السلطة، أ طرح هذه الفرضية لنرى مدى صحتها في حالة المؤسسات النسوية المبحوثة. ونتيجة لقراءة فوكو، وعرض تحليله، سيتم طرح بعض الفرضيات التي سيتم فحص مدى صحتها من خلال قراءة خطاب مؤسسات ونسويات لهن دور وفوّة التأسيس في المنظمات المبحوثة في الحالة الدراسية.

الفرضية الأساسية هنا أن الخطاب الليبرالي في المنظمات محكوم بعلاقات القوة والسلطة، سلطة المؤسسة المحلية في قلب دائرة سيطرة أكبر، وهي سلطة المؤسسة الغربية الرأسمالية، وما يحدث من تعاون هذه السلطات هو وفقاً لنظام حدده مسبقاً نظام الخطاب، ليُخفي المصالح والأهداف السياسية لهذه السلطات بغطاء المعرفة التي تشرعن السلطة.

أدوات الخطاب في السيطرة - التشكلات الخطابية والتمثيلات

استراتيجية الخطاب في السيطرة هي قوة التمثيلات، والتشكلات الخطابية التي ينسجها؛ باستخدام أدوات أهمها التعارضات والتقابلات؛ أي الثنائيات المتقابلة، المرتبطة بالسلطة، ما يترتب عليها من إمكانات إقصاء، أي تمثّل إقصاء. ثنائيات الخطاب إحضار النقيض دون أن يفصح عن ذلك، وهذه قوته. على حد قول فوكو، التناقض مظهر خادع يخفي وحدة متوارية، في الوقت الذي يتولد فيه التناقض دون انقطاع، يتلاحق الخطاب ويتجدد باستمرار، ولا يستطيع تفاديه كلياً وتذليله (فوكو، ٢٠٠٥).

فإذا درسنا أي منظومة نكتشف داخل كل منظومة خطابية تناقضات وتصدعات. التعارض شرعية وجود المعرفة تعني عدم شرعية نقيض معرفي آخر. التعارض ينتهي إلى أحكام قيميّة؛ برسم صورة يريدّها الخطاب تستحضر صورة مناقضة في المقابل، وتحليل الخطاب يعني كشف التناقضات التي يُخفيها. «يشكل الخطاب الصورة المثالية التي تتقمصها التناقضات، والتي يلزم القضاء على ارتباطها المظهري، قصد استكشافها من جديد في فجائياتها وعنفها. فالخطاب درب

يمضي بنا إلى تناقض آخر: إذا كان يفسح المجال لظهور تناقضات نلاحظها، فلاّنه يخضع لتناقض يُخفيه، وتحليل الخطاب يعني إخفاء التناقضات، وكشفها ثانية، يعني إخراج لعبتها إلى وضوح النهار، وإبراز الكيفية التي يفصح بها الخطاب عنها أو يسترها عن الأنظار» (فوكو، ٢٠٠٥: ١٤٠).

سيتم وصف الأحداث الخطابية، وقوة التشكلات الخطابية في التمثيلات، والثنائيات، والتعارضات في العبارات التي تعمل وفق قواعد وأحكام الخطاب لشرعنة وجود معرفته. قوة الخطاب في قدرته على إعادة إنتاج الأشياء، بما يتلاءم مع إرادته التي تشرع وجودها. سيتم البحث عن التمثيلات للثقافة، والمرأة التي يمثلها، والأخرى التي يقصدها وفقاً لقواعد الخطاب وأحكامه التي تحدد الحقائق بما يخدم غرض الخطاب، وهو السيطرة والقوة. في تحليل الخطاب، سأركز على الكيفية التي يعمل بها بقوانين وقواعد لعلاقات القوة والسيطرة والأيدولوجيا والمصالح المعنية، التي حتمت شكلاً معيناً، وتمثيلاً معيناً من الثقافة ومن النساء من جهة، وأزاحت وأقصت شكلاً آخر من جهة أخرى. نصوص ومقولات الخطاب الليبرالي جزء من بنية خطابية مرتبطة بالنظام والمؤسسة وسياقها التاريخي.

التمثيلات التي يصيغها الخطاب وفقاً لآليات محددة تجعل معرفته هي الأعلى، وتخفي وراءه سلطة المعرفة بما يخدم أهداف وغايات الخطاب في السيطرة في دوائر مركبة من السيطرة، السيطرة الاستعمارية من جهة، ومن جهة أخرى سيطرة المؤسسة التابعة، وسيطرة الاستعمار التي تقوم بتنفيذ البرامج الليبرالية المعولمة، والممولة من الغرب. فنصوص الخطاب ومقولاته جزء من النظام المؤسسي المرتبط بقوى تحدد قوانينه، والتحليل سيكون عن البنية الخطابية للخطاب الليبرالي، وكيف يكون محددًا بطريقة تعمل على تأدية وظيفة معينة فرضتها إرادة المعرفة (فوكو، ١٩٨٧: ١٩٨٨).

سيتم شرح القواعد المكوّنة للخطاب من ناحية التمثيلات التي يُقيمها، ليبني من خلالها أشكالاً محددة من المعرفة، عن الثقافة الفلسطينية وعن النساء الفلسطينيات، وفقاً لرغبة الخطاب وسلطته، سلطته الاستعمارية، وسلطة المؤسسة المحلية الوسيطة وتحالفهما معاً، وذلك ضمن قواعد خطابية يعمل وفقها لإقصاء أي منظومة ثقافية، أو أي امرأة خارج النمط الليبرالي الحدائي، من خلال إقامة التمثيلات والثنائيات للثقافة، والمعرفة والمرأة التي يشرعنها، والأخرى التي يقصدها.

سيتم وصف التعارضات في نصوص الخطاب الليبرالي بين ما هو موجود من ثقافة محلية، وبين ما يدخله الخطاب الليبرالي بحدائته الغربية؛ أي المعرفة والثقافة والمرأة التي يمثلها. وظيفة التعارضات وضع الثقافة والمرأة الفلسطينية في علاقة تعارضية مع الثقافة الليبرالية الحدائية، والمرأة الليبرالية، فلثنائيات المتقابلة

مثل شرق وغرب، مدني وبدائي، حديث ومتخلف؛ هي تقسيمات استعمارية للتغطية على سياسات الهيمنة. إن التعارضات والتمثيلات التي يخلقها الخطاب هي أدوات لتعزيز سلطته وسيطرته على المجتمع الفلسطيني والنساء الفلسطينيات، وذلك بتأكيد الاختلافات لإثبات دونية النساء، والثقافة، وضرورة اللحاق بالغرب المعيار. الثقافة الليبرالية لما هو خارج القيم الليبرالية الكونية، والمعرفة التي ينتجها، والتي تشرعن لنفسها خطاباً جديداً، وتمحي القديم، طبقة أو ثقافة جديدة تمحي القديمة وتشرعن لنفسها خطاباً جديداً.

إن الخطاب يشرعن معرفته لإخفاء سلطة ورغبة ما ممثلة بالمصالح من خلال استراتيجياته وأدواته في التمثيلات التي يقيمها. إن هذه التمثيلات والثنائيات تؤكد وتشرعن المعرفة الصحيحة التي يدعيها الخطاب، والتي يراد بناؤها عن النساء الفلسطينيات، وعن الثقافة المحلية، والتي فحوها علاقات قوة محددة بأجندة، وأدوات استعمارية تتمحور على التأكيد على الاختلافات، وعلى دونية الثقافة، وقمعها للنساء الفلسطينيات الخاضعات. يخلق علاقات القوة التي ينسجها بين النساء الفلسطينيات، بين المرأة الفلسطينية التي يمثلها الخطاب، والأخرى التي يقصدها، علاقات القوة للفجوة التي يظهرها بين النساء، فواعيل الخطاب ومفاعيله، ذات نخبوية تعمل على تحضير مفاعيل الخطاب موضوع التغيير. يخلق ثنائيات وتمثيلات وتقسيمات، يعبر عن شريحة نخبوية حداثة متحضرة وأخرى بدائية، وكيف يتم الاضهاد باسم الحقوق الليبرالية بخلق تمثيلات للمرأة موضوع التغيير بتعزيز صورة الضحية.

نقد منهج فوكو وحدود استخدامه في الدراسة

لن يتم اعتماد المنهج النقدي الفوكوي كاملاً في الدراسة. سيتم استخدام منهج فوكو في نقد الخطاب، ولكن هل يمكننا منهجه من تفكيك الواقع الاقتصادي الاجتماعي الاستعماري؟ وهناك تساؤل حول هذا المنهج وكيف يمكن أن يساعد على معالجة الحالة الفلسطينية؟ كيف يدعم هذا الخطاب نضال حركات التحرر من الاستعمار؟

إن عدم تقديم فوكو أدوات مقاومة لسلطة الاستعمار، وعدم نقد لما بعد حداثيين للاستعمار، يفتح على انسداد إذا ما اعتمدنا خطابه وحيداً في هذه الأطروحة، لاسيما أن مسرحها البحثي هو فلسطين كحالة استعمار بامتياز، كبلد خاضعة لاستعمار النظام الرأسمالي واحتلال استيطاني. إن انسداد منهج فوكو في محدوديتين يصعب التجاوز عنهما: الأولى هي أن المقاومة محكومة بالسقف الذي تفرضه قوة السلطة، والثانية أن ميدان نقاشه هو الخطاب الثقافي في المركز الرأسمالي. وهذا يبعد على ما يدور في بلدان الجنوب المستعمرة من عسف استعماري.

إن منهج فوكو لا يتناول مشروع التغيير والمقاومة للتخلص من حالة الاستعمار، والتبعية التي تعيشها الحالة الفلسطينية، فتحليل فوكو لا يعطينا لحظة الوعي للخروج عن النظام وتدميره. وهنا إذا تم تطبيق منهجه كاملاً للدراسة، فإنني سأحصر نفسي في عدم الخروج النقدي عن هذا النظام. وهنا يمكن استخدام منهج فوكو في نقد فوكو نفسه، حيث كان نقده للحداثة محدوداً باحترام قواعد نظامها وشروطه، ولكن تفسيره للبئية، وللنظام، أركولوجياً وتفكيكياً، لم يكن لتغييرها، وذلك بتأكيد على قوة الخطاب وموت فاعلية الإنسان، وانتهاء السرديات الكبرى واندحار القيم والأخلاق.

ومن هنا نلتقط انسداد منهج فوكو التفكيكي الذي لا يُعتبر بمثابة منهج تحرري، بل هو منهج يساعد في كشف تناقضات المنظومة وعلاقات القوة، وهذا ضروري، ولكن مصطلح القوة والسيطرة عند فوكو يبقى محدوداً، لأنه لا يصل إلى الحد من مشروع التغيير والمقاومة. فوكو يرفض الدخول في أي مشروع فكري عندما يقول إن السلطة لا ذاتية لها، فلا يمكن مقاومتها دون رؤية ذاتيتها.

إن محدودية منهج فوكو في تحليله لمفهوم القوة، والسيطرة الذي يرى فيه أن القوة لا تضطهد بل تنتج، وإن ما ستقوم به هو إعلان لانتهاء المقاومة، لهذا فإن أي معارضة لهذه القوة تنأت من صنع هذه السلطة، فالخطاب يخلق الذات، ويخلق الموضوع، وبناءً على هذه الفلسفة للقوة والسيطرة، فإن ذلك يعني انتهاءً للمقاومة، وللدولة وللقومية، ولأي سرديّة كبرى، وانتهاءً للإنسان كفاعل إنساني.^{٧٤} كيف يمكن التخلص من الاستلاب طالما هناك زعم أن السلطة ليست نابعة من مصالح معينة، هنا إعطاء السلطة الأمان، وبالتالي موت المقاومة. فإرادة القوة لا تقمع، بل تنتج ما ستقوم بقمعه، وهذا إعلان لموت المقاومة والسياسة والتغيير. فأى حركة سياسية ستكون من صنع إرادة السلطة السياسية، فالخطاب يخلق الذات كما يخلق الموضوع، ويرفض الذات الفاعلة. لا مركزية المعنى عند فوكو وما بعد الحداثيين تعني لا مركزية الفعل والتغيير.

يمكن الاستفادة من نظرية فوكو دون تبني تحليله كاملاً، ودائماً يمكن استخدام النظرية ونقدتها، أما من ناحية التحليل، فهو مساهمة الباحث في تطبيقه على الواقع وعلى الحالة المبحوثة. هنا لا بد من التنويه بأنه إذا اختلفت نتائج تحليلي مع ما استنتجه فوكو هنا، يمكن إضافة عناصر التحليل والمتغيرات التي جعلت منهجيته لا تجيب بشكل كامل عما توصلت إليه في الدراسة. وهنا سيكون النقد لفوكو بناءً على دراسة ميدانية، وليس فقط النقد النظري الذي أوردته هنا عندما استعنت به، وبخاصة أن الهدف ليس نقد فوكو بقدر ما هو فهم ميكانيزم الخطاب النسوي الليبرالي في المنظمات، وتحليلات فوكو هي أدوات منهجية لتساعد في ذلك.

منهج الدراسة وأسلوبها لتحليل الخطاب النسوي الليبرالي

نريد للبحث أن يفتح الأفق لملاحح الاستنهاض، والتغيير. لذا، فإنني مضطرة للاستعانة بمدخل نقدي أخرى تم عرضها في الإطار النظري، إضافة إلى منهج فوكو في الخطاب، لأن فيها مرتكزات مهمة للتعامل مع الحالة، ستساعد في ما قصر فيه منهج فوكو، وبخاصة حين أدفع عملية التحليل باتجاه الاستعمار، من خلال تطورات ما بعد الاستعمار، والاستغلال الذي تطرقت إليه المدرسة الماركسية.

سأركز على تحليل فوكو كمنهج يتناوله مفهوم الخطاب ومفاهيمه النظرية حول المعرفة والسلطة. هنا تجدر الإشارة إلى أنني عرضت في قسم المنهج تصور فوكو وتحليله للخطاب وللغة والسيطرة بشكله المجرد الذي يطبع فلسفة فوكو. ولكن قراءتي وفهمي لفوكو سيتم موضعيته في إطار المقاربات النقدية الأخرى من المدرسة الماركسية ومدرسة ما بعد الاستعمار، للخروج بمنهج الدراسة الخاص الذي ينتج قراءة واستخداماً خاصاً لفوكو، بوصفه أداة للتحليل وليس تحليله بشكل كامل. بكلمة أخرى، سأستخدم منهجه بالسيطرة والقوة وأطبقه على مختلف أنواع السيطرة الأخرى من استعمار وطبقة المغيبتين عنده، وليس فقط على الدولة والحادثة الغربية.

وعلى الرغم من أن فوكو لم يتناول علاقات القوة بين الثقافات، فإن منهجه في تحليل علاقات القوة والسيطرة قد يساعد بشكل كبير في التعامل في فهم الأشكال المختلفة وتحليلها، ومن هذه علاقات القوة المركبة في المجتمعات المستعمرة، بما فيها الحالة الفلسطينية. ويؤكد فوكو أن علاقات القوة داخل المجتمعات لا تنفي وجود علاقات قوة أكبر من السيطرة والهيمنة، فالمجموعات المضطهدة في المستعمرات لا تلغي أن تكون هناك علاقة قوة استعمارية بين مجموعات من بلاد أخرى مسيطرة (Foucault, 1993). وعليه، هناك أدوات مهمة يمكن استخدامها من منهج فوكو مناسبة للدراسة ونقد السيطرة لتفكيكها. ما يجب الذهاب إليه هو أبعد من فوكو؛ أي رسم أفاق الانطلاق للتغيير، أو عملية التحول كخروج على النظام المسيطر بالقوة.

قدم سعيد نقداً لمنهج فوكو.^{٧٥} وحسب سعيد، عمل فوكو لم يمنح أي مقاومة في تغيير الواقع والرد على الهيمنة، ويرى أن الناقد «يعارض كل أشكال الاستبداد والهيمنة والإخضاع والظلم والتعسف، إن غاياته الاجتماعية تتمثل في إنتاج معرفة ليس فيها قدر من الإكراه، معرفة تسعى إلى تحقيق الحرية الإنسانية، ويضيف «إن مهمة الناقد توفير مقاومة للنظرية، وفتح هذه النظرية على آفاق الواقع التاريخي، على المجتمع والحاجات والاهتمامات الإنسانية» (سعيد، ٢٠٠٠: ٣٥).

سعيد بمحاولته تجاوز فوكو في المقاومة النظرية، قد قدم لنا سُلماً جيداً للهبوط من قيود خطاب فوكو المجرد إلى الخطاب المشتبك مع واقع مجتمعات الهامش

المستعمرة. وهذا ما يجعله حلقة وسط بين فوكو وفانون، بمعنى أن فوكو كان متمرساً عند الخطاب الذي يفتح وعي الفرد ذهنياً، ولكنه لا يفتح المجتمع حيث يقضي على السياسة بوصفها كبرى السرديات في التاريخ الإنساني، أما سعيد فيدخل السياسة، أليس الاستشراق سياسة؟ ولكنه، أي سعيد، لم ينقل السياسة من حقل الخطاب إلى حقل الواقع وضرورة قتال المستعمر، وهو الأمر الذي كان بينه فانون الذي أكد أن الاستعمار لا يمكن التعاطي معه دون القوة. رفض فانون الخطاب المميت للسياسة، وركز على القراءة النفسية للمستعمر والمستعمَر وحتمية الصراع بينهما، ودور المستعمر في استغلال المستعمرات وتدميرها.

ومن هنا، تركز الدراسة على تطوير فانون للتحرر، كنموذج أخذ بعين الاعتبار كافة المداخل المبعثرة في النظريات الأخرى، فقد تعامل فانون مع الاستعمار، واللون، والطبقة، ودولة ما بعد الاستعمار، وهو ما يمكن اعتماده كمنهج مناسب للنقد، ليس لنقد المنظومة الليبرالية المهيمنة فحسب، بل لبناء نموذج للانعتاق منها، ولبناء نموذج بديل للتحرر الإنساني وتحرر المرأة في المستعمرات.

الواقع المبحوث مسيئاً بامتياز، فالحالة الفلسطينية تتطلب نضالاً للتحرر القومي والاجتماعي والطبقي لمواجهة القوة، والسيطرة من اضطهاد الطبقة والنخبة والاستعمار، وهذا لا يأتي بمنهج محايد، بل يجب أن يحدد موقفاً من المضطهد ضد المضطهد.

وقد قمت باختيار خمس منظمات نسوية غير حكومية كعينة للدراسة تمثل الفاعلية النسوية، وهي: مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي، طاقم شؤون المرأة، مركز شؤون المرأة في غزة، مركز الدراسات النسوية في القدس، جمعية المرأة العاملة الفلسطينية للتنمية - رام الله.

المنظمات النسوية تم اختيارها بناءً على معايير، وهي: أولاً، طبيعة حقل العمل - قضايا حقوق المرأة. ثانياً، قوتها الإعلامية وحضورها الجماهيري. ثالثاً، قدمها وتجربتها في الميدان وسياق تأسيسها من ناحية علاقتها مع الأطر النسوية،^{٧٦} ومن ثم التحول للمأسسة بعد اتفاق أوصلو. رابعاً، التوزيع الجغرافي، فتشمل المؤسسات كلا من الضفة الغربية والقدس وقطاع غزة.

وفي تحليل خطاب المنظمات المبحوثة فقد اعتمدت:

• النص الثابت: أسماء المؤسسات، شعاراتها، اللوغو، الاستراتيجيات، الرؤية والرسالة والأهداف، التقارير، مقولات ثابتة.

• النص الموزع: الإصدارات من دراسات وتقارير وكتيبات وأخبار، الشعارات، الصفحات الإلكترونية، اللافتات، البيانات، الصور، تغطية النشاطات

وقصص النجاح، الدراسات، إضافةً إلى النصوص المشتركة مثل مذكرة الأحوال الشخصية، ودراسة الخطاب النسوي، وحملة العنف، وتقرير العنف، وأحداث ومواقف ومقابلات موثقة.

- المقابلات المعمقة مع قيادات المنظمات غير الحكومية المبحوثة «فواعل الخطاب»، ومع بعض الموظفين ونساء مستفيدات.

تحديات الدراسة وصعوباتها

- كما يبدو من الإطار النظري والمنهج، كانت الصعوبة الأولى هي في الاختصار على اعتماد منهج فوكو طالما موضوع البحث هو حالة عينية استعمارية، لذا، اقتضى الحال تطويع المنهج كي يترأب في التعقيد بدرجة ما، مع مناهج أخرى. بدأت التجربة عبر قراءات وتحليل نقدي للخطاب الليبرالي عامة، حيث تركزت فرضيتي على إشكاليته كمرجع للحق والحرية للحال الفلسطيني.

- من بين الصعوبات رفض إحدى قيادات المؤسسات المبحوثة إجراء مقابلة بذريعة أن الدراسات النقدية في الجامعة هدفها الطعن في المؤسسات. من يعتقد أنه يقوم بدور مجتمعي إيجابي، فإن من مصلحته الترويج لموقفه وأطروحاته، وأن يتقبل النقد ويدافع عنه. ربما رفض كهذا يكون بالاستناد إلى غياب النقد في كل من الفكر والسياسة في المجتمع الفلسطيني.

- كان لا بد من شغل دقيق وصبور عند قراءة أدبيات المنظمات المبحوثة، بسبب وجود فجوة واسعة بين ما يزعمه الخطاب، والشعارات، وبين ما هو على الأرض. وقد تكون هذه من صعوبات الدراسة من جهة، ومن استنتاجاتها في الوقت نفسه من جهة أخرى.

الفصل الثالث

الحالة المبحوثة، قراءة نقدية لخطاب المنظمات النسوية

الفصل الثالث

الحالة المبحوثة : قراءة نقدية لخطاب المنظمات النسوية

تمهيد

تحلل الدراسة الخطاب النسوي في المنظمات غير الحكومية في حقبة ما بعد أوصلو وتأسيس السلطة الوطنية في ثلاثة مباحث رئيسية: في المبحث الأول تقدم الدراسة قراءة في الحركة النسوية وتحولاتها من المنطلقات الوطنية إلى الليبرالية. يتم الدخول إلى قلب الدراسة في المبحث الثاني بتحليل الخطاب النسوي الليبرالي؛ بالارتكاز على الخطاب كمنهج تحليل. أما المبحث الثالث فيعتبر تواسلاً لتحليل الخطاب والقراءة النقدية حيث يركز على منطق فاعلي الخطاب في آليات التكيف، وإعادة إنتاج الخطاب الليبرالي الغربي عبر التمثل المحلي للخطاب، وفهم الذات التي ينتجها الخطاب والمنتجة في نفس الوقت للخطاب.

المبحث الأول: المنظومة الفكرية للنسوية الفلسطينية

ليبرالية مهادنة، أم مقاومة للحالة الاستعمارية؟

تتطرق الدراسة في هذا المبحث إلى الظروف والعوامل التي ساهمت في التحول إلى الليبرالية، وذلك من خلال القراءة التاريخية للحركة النسوية في إطار الحركة الوطنية،^{٧٧} استناداً إلى جدلية مفادها: إن تبني منظومة ليبرالية لم يكن لمجرد

تأثير الدعم الخارجي فحسب، بل كان بفعل عوامل داخلية سبقت وتزامنت مع وصول مجتمع المانحين إلى فلسطين. وعليه، فإن الدراسة تشرح تشابك عوامل داخلية وخارجية، ذاتية وموضوعية، جمعت بين أجنداث الممولين المسيسة، والهيمنة الخارجية، وبين أولويات الحركة النسوية، وذلك لطرح برامج نسوية خاصة في ظل تراجع الحركة الوطنية وانتقالها من المشروع التحرري المقاوم إلى مشروع التسوية السياسية. وفرضيتي في هذا السياق، أن تراجع المشروع الوطني^{٧٨} تضمن تراجعاً وتهميشاً كفاحياً، وحقوقياً للنضال النسوي ضمن مشروع التسوية والدولة.^{٧٩} لذلك، سأحاول قراءة الحركة النسوية في ظل تدهور الحركة الوطنية، وإلى أي مدى أعاق هذا التدهور النضال النسوي^{٨٠} الهادف إلى التحرر الاجتماعي،^{٨١} وبشكل خاص تحرر المرأة.

تفترض الدراسة أن تراجع الحركة النسوية مرتبط بعوامل عدة، منها: ذكورية الحركة الوطنية وتهميش النساء داخلها، وكما أشرت عجزها عن حمل المشروع الوطني، هيمنة مشروع الدولة المجهض للمقاومة، إضافة إلى سلطة الخطاب الليبرالي الاستعمارية، وهو نموذج يعبر عن تحالف الهيمنتين البطركية والاستعمارية.^{٨٢} تتناول الدراسة هذه الهيمنة المزدوجة كحالة نموذجية للتبعية النسوية في فلسطين، التي تعاني من تبعات مركبة، واستعمار استيطاني. أما عن الفرضية المتعلقة بسلطة الخطاب الليبرالي، فقد استطاعت إزاحة المنظمات النسوية بعيداً - إلى حد ما - عن العمل الوطني، وإضعاف الثقافة الوطنية أو إقصاءها، لاستدخال خطاب ليبرالي حداثي حول حقوق المرأة. وهذا يؤكد أن العمل السياسي المقرون بالوعي هو مدخل أساسي لفاعلية المرأة وتحررها، وهذا التحرر يشكل تجاوزاً لكل من الانحصار تحت سقف الليبرالية وسلطانها الاستعمارية، وسقف الوطنية وسلطانها البطركية الرأسمالية.^{٨٣}

وعليه، إذا صح استنتاجي المبكر هذا، أو فرضيتي، فإني سأوضح في هذا المبحث، أن تبني الليبرالية كان في إطار التحولات في الحركة النسوية، والمشروع الوطني الفلسطيني بعد تأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية، وقد تجسد في التحول إلى أجندة ليبرالية معولمة جاءت في السياق العالمي الذي سادت فيه الليبرالية الجديدة. وواكب ذلك ظروف داخلية لها علاقة بتراجع الأحزاب والأيدولوجيات المرافقة، سواء يسارية أو وطنية، ووجود فراغ فكري كمحرك سالب الفعل والدور للعمل الأهلي، ما أدى إلى تراخٍ في تقبل الدعم الخارجي الذي جاء بأجندة ليبرالية تروج لها الدول المانحة.

كما تفحص الدراسة، في هذا المبحث، مضمون المنطلقات الفكرية للنسوية الفلسطينية في حقبة ما بعد أوسلو، من حيث صلتها بالليبرالية النسوية، ومنظومة الحقوق العالمية للمرأة، وبالأجندة الوطنية التحررية. ولتحديد ماهية النسوية

الفلسطينية في فلسطين؛ تفحص الدراسة هل يمكن تصنيف خطاب المنظمات النسوية غير الحكومية كخطاب ليبرالي مهادن يتناغم مع أجندة ليبرالية معولمة تركز على منظومة الحقوق العالمية، أم هو مقاوم للحالة الاستعمارية يعتمد أجندة محلية وطنية خاصة تستند إلى الخطاب الوطني التحرري، أم أنه خليط بين الأجندة الليبرالية والوطنية؟ في هذا السياق، وجد حنفي وطبر (٢٠٠٦) أن ما طبق في فلسطين هو بالنصف ما بين أجندة عالمية ليبرالية وأجندة وطنية، وفي عملية إسقاط الأجندة الخارجية والتقاءها بالسياق المحلي، تتداخل الأجندات العالمية مع الوطنية ضمن صيرورة معقدة، فتتقاطع وتتفاض ضمن عمليات اجتماعية مركبة، يتم خلالها إسقاط خطاب ليبرالي ديمقراطي لمجتمع لم يزل تحت الاستعمار الاستيطاني، وتقدم هذه الأجندة من قبل المنظمات الدولية المانحة كأجندات عالمية تنموية باسم عالمية حقوق الإنسان؛ وتبناها وتدافع عنها المنظمات الفلسطينية كأجندة مسلم بها. جدلتي التي سأوضحها لاحقاً، هي أن تبني منظومة ليبرالية تطرح إشكالية مزدوجة في الحالة الفلسطينية: الأولى إشكالية التحرر الوطني والنسوي ارتكازاً على منظومة الحقوق العالمية، والثانية إشكالية التحرر الاجتماعي للمرأة الفلسطينية دون إنجاز التحرر الوطني.

النسوية الفلسطينية: من وطنية المنطلقات إلى ليبرالية الأجندات

- قراء في الظروف التاريخية

بعد إعطاء لمحة عن تشكل النسوية الفلسطينية ومسيرتها التاريخية، تُحلل الدراسة الظروف التاريخية والتغيرات في الحركة النسوية لتحول المنظمات الجماهيرية التابعة للأطر إلى منظمات غير حكومية؛ اعتبرت قلب الفاعلية النسوية وقد تم في ظلها طرح الأجندة الليبرالية المعولمة لحقوق المرأة، مما أدى إلى إحداث أنماط جديدة في العمل النسوي. كما سيتم تحليل مضمون المنطلقات الفكرية للنسوية الفلسطينية بالعلاقة مع الأجندة الليبرالية والوطنية.

الظروف التاريخية والعوامل الذاتية التي دفعت الحركة النسوية باتجاه

الأجندة الليبرالية

تاريخياً، بدأت الحركة النسوية بمنطلقات وطنية، كجزء من حركة التحرر الوطني في إطار النضال ضد الاستعمار؛ وصولاً إلى مرحلة أوسلو، وتأسيس السلطة الفلسطينية في العام ١٩٩٤، التي تميزت فيها الحركة النسوية بمحاولات الاستقلال عن القوى السياسية الحزبية، واكمالها تكوين منظمات نسوية غير حكومية موازية للأطر النسوية ومؤسساتها الجماهيرية، تطرح أجندات ليبرالية مع ضعف البديل الوطني، وبخاصة بعد انهيار المنظومة الاشتراكية، وانحسار المشروع القومي،

وبروز نظام القطب الواحد الذي كانت أدواته للسيطرة، الليبرالية الجديدة بشقيها السياسي والاقتصادي. وإثر ذلك، انساق الكثير من النخب فكرياً إلى المنظومة الليبرالية الجديدة تحت شعار المجتمع المدني الليبرالي،^٨ الذي تم ترويجه بضخ من التمويل عبر المنظمات غير الحكومية، ما أدى إلى مزيد من الانسحاق والتبعية.

أما فيما يتعلق بالعوامل الذاتية، فإن تبني نسوية ليبرالية لم يكن فقط لمجرد تأثير المانحين والهيمنة الغربية، حيث كان لدى الحركة النسوية استعداد سابق دفعها، فيما بعد، إلى التماشي مع أولويات المانحين، وقد تداخلت العوامل التي جمعت بين أجندات الممولين المسييسة، والهيمنة الخارجية، وبين أولويات الحركة النسوية لطرح برامج نسوية خاصة في ظل تراجع الأحزاب، وتهميش النساء داخلها، وعدم قدرتها على تطوير أجندة نسوية تسعى إلى التحرر الاجتماعي كما سيفصل في الجزء التالي.

مدخل: المسيرة التاريخية للحركة النسوية الفلسطينية

انبثقت الحركة النسوية الفلسطينية في خضم نضالها ضد الاحتلال الإسرائيلي؛ ومن قبله الاستعمار البريطاني، وتنظمت النساء في حركة نسوية لمواجهة الاستعمار كجزء من حركة التحرر الوطني. ولعبت الأحداث التاريخية دوراً محورياً في بلورة النسوية وصياغة ملامحها.

ويمكن تقسيم مراحل الحركة النسوية إلى ثلاث مراحل تاريخية:

١. الاستعمار البريطاني والاحتلال الصهيوني: بدأت الحركة النسوية كجزء من النضال الوطني والمشاركة فيه فترة الانتداب البريطاني ١٩١٧-١٩٤٨، ومن ثم الاحتلال الصهيوني لمعظم فلسطين، والنكبة ١٩٤٨. تبين أيلين فلايشمين كيف نشطت المرأة سياسياً استجابة للنضال الوطني، واتخذ نضالها أشكالاً مثل: الاشتراك في المظاهرات، كتابة العرائض والاحتجاج على سياسة حكومة الانتداب البريطاني، تأسيس الجمعيات النسائية، وكانت الحركة النسوية جزءاً من الحركة الوطنية التي تناضل ضد الاحتلال البريطاني، حيث كان هناك طغيان للقضية الوطنية على النسوية (Fleischmann, 2000; 2003).

على الرغم من ذلك، ترى فلايشمين أن نضال النساء في الحركة الوطنية جعل المرأة تشارك في المجال العام، وساهم في تمكينها وإبراز دورها السياسي، وأوجد للمرأة مكانة لا يستهان بها في الحركة الوطنية والنسوية معاً. وعلى الرغم من أنه في فلسطين غلب النضال الوطني على أي قضية نسوية، فإن النساء فرضن مشاركتهن. وفي هذا السياق، تؤكد جياوردينا أن الحركة النسوية في العالم الثالث، ومنها فلسطين، شكلت نموذجاً كفاحياً يجمع بين مهمات التحرر الوطني، وبين المطالب النسوية في آن واحد (Jayawardena, 1986). في هذه الفترة كانت

هناك فجوة بين القيادة النسوية النخبوية وبين باقي جماهير النساء الفقيرات في الريف، اللواتي لم يكن هدفاً بالمشاركة أو التنظيم في نشاطات النخبة. نجحت نساء النخبة بتأسيس جمعيات نسائية على غرار المؤسسات العربية والاتحادات، واستطعن المشاركة في النضال وفرض مكانتهن، ولكن لم ينجحن بتمثيل النساء كافة، والوصول إلى القاعدة. كان هناك فرق في الدور الذي لعبته المرأة بين عمل منظم من قبل قيادات الحركة النسوية المدنيات والمتعلقات، من الطبقة الوسطى، وبين نساء القاعدة والريف اللواتي لعبن دوراً مختلفاً في الثورة ومناهضة الاستعمار ومساندة الثوار (Fleischmann, 2000; 2003). إن النخب القومية الفلسطينية كان يدفعها الخطاب الاستعماري الداعي إلى التحديث الذي يصور الفلاحين على أنهم «تقليديون» و«متخلفون» (جاد، ٢٠٠٨: ١٨٠).

٢. منظمة التحرير مروراً بالانتفاضة الأولى: ارتبطت الحركة النسوية بتأسيس منظمة التحرير العام ١٩٦٤^{٨٥} التي تعتبر مرجعية الحركة الوطنية، وتم تشكيل الاتحاد العام باعتباره الإطار الرسمي والمظلة التي لها قواعد جماهيرية لتنظيم النساء. ولكن؛ إثر تعمق الفصائلية، وعجز منظمة التحرير عن التحول إلى جبهة وطنية موحدة، ذهب كل فصيل تقريباً إلى تشكيل منظمته النسوية الخاصة. ولاحقاً تكونت الحركة النسوية من أربعة أطر انبثقت من مختلف الفصائل السياسية لمنظمة التحرير العام ١٩٧٨، وكان تأسيس هذه الأطر بمبادرة من النساء في الأحزاب اليسارية، حيث تشكلت لجنة العمل النسائي من التنظيمات السياسية، ومن ثم قام كل تنظيم سياسي بإنشاء إطار نسوي تابع له، بسبب نشوب بعض الخلافات الفتوية بينها، نظراً لارتباط النساء بأحزابهن ارتباطاً طغى على كل من الانتماء الوطني والانتماء النسوي، ما خلق إشكالية بين الانتماءات الثلاثة. كانت الأطر تعمل على تسييس الجماهير بهدف تعبئة النساء وتنظيمهن سياسياً لمساندة القضية الوطنية. وفي العام ١٩٨٧، انفجرت الانتفاضة الفلسطينية الأولى، ووجدت النساء أنفسهن يشاركن بشكل عفوي في النضال الشعبي بأشكاله كافة لمقاومة الاحتلال (عبد الهادي، ١٩٩٨؛ جاد، ٢٠٠٠؛ جقمان وجونسون، ١٩٨٩).

٣. اتفاق أوسلو وتأسيس السلطة الفلسطينية ومن ثم نشوب الانتفاضة الثانية: تميزت الحركة النسوية باستقلال النساء عن حركة التحرر الوطني، التي تم فيها استبدال الأطر النسوية بتأسيس منظمات نسوية أهلية. وبرزت المنظمات النسوية الفلسطينية المستقلة في أوائل التسعينيات، باستقلال النساء عن الأحزاب، لتأسيس المنظمات غير الحكومية. وكان إطار العمل للمنظمات يتمشى مع «مرحلة بناء الدولة»، حيث تعاملت مع مرحلة ما بعد أوسلو كمرحلة انتقالية للدولة المنشودة، ما أدى إلى التركيز على قضايا الحقوق والتشريعات والمشاركة السياسية ووصول النساء إلى صنع القرار، كقضايا نسوية كانت مغيبة (عبد الهادي، ١٩٩٨؛ كتاب وأبو عودة، ٢٠٠٤؛ جاد، ٢٠٠٨).

التغييرات في بنية الحركة النسوية: تحول المنظمات الجماهيرية التابعة للأطر إلى منظمات غير حكومية

سأقوم بقراءة تحول الأطر النسوية منذ تأسيسها في السبعينيات حتى التسعينيات، فترة تحولها إلى منظمات غير حكومية، ومن ثم تحليل نشاط الأطر في طرحها أجندة وطنية واجتماعية، وتحليل التشابكات بين الوطني والنسوي والتوترات بينهما. أجادل هنا أنه على الرغم من أن هذه الفترة (السبعينيات والثمانينيات) تعتبر ذهبية لتدشين خطاب نسوي فلسطيني محدد المعالم؛ بمعزل عن الليبرالي الذي لم يطغ بعد، وذلك بسبب الفاعلية والحراك لتجنيد النساء في القاعدة، والتحام الأجنحة الوطنية مع الاجتماعية، فإن هناك ظروفًا ذاتية تاريخية أعاقَت ذلك. تفترض الدراسة أن ضعف الحركة الوطنية وعجزها عن إنجاز المشروع الوطني التحرري كان من أهم هذه العوامل، هذا إضافة إلى دور السيطرة وأنماط الهيمنة الخارجية في زيادة ضعف وإضعاف النضال الوطني والنسوي معاً، فقد قام الخطاب الليبرالي بتصدير نسوية ليبرالية ضد المقاومة إلى فلسطين، من خلال أجنحة التمويل التي لم تقتصر على تحييد النضال الوطني، بل أعاقَت تطور خطاب ثقافي نسوي فلسطيني تحرري واضح المعالم.

أولاً. حقبة السبعينيات: الأطر النسوية - فاعلية نسوية وحراك لتجنيد النساء، والتحام الأجنحة الوطنية مع الاجتماعية

في عقد السبعينيات تأسست الأطر من مختلف الفصائل التابعة لمنظمة التحرير الفلسطينية في أربع لجان نسوية بقيادة ناشطات يمتلكن وعياً سياسياً واجتماعياً، أردن من خلاله الارتقاء بوضع المرأة الوطني والاجتماعي بصورة مختلفة عن نهج الجمعيات الخيرية (قعوار، ١٩٩١؛ جاد، ٢٠٠٠). وهدفت الأطر إلى تطوير مشاركة المرأة في الحياة السياسية، وتواصلت مع القاعدة النسوية لتعبئة النساء وتنظيمهن سياسياً لمساندة القضية الوطنية والاجتماعية. نظرت التنظيمات إلى الأطر النسوية بأنها في مصلحة التنظيم بقيامها بتجنيد النساء لها. وغلب على نشاط الأطر العمل السياسي الشعبي والنضال ضد الاحتلال من أجل إسناد القضية الفلسطينية، وتوسيع قاعدة الأحزاب التابعة لها، ضمن أهداف تجمع ما بين التحرر الوطني والاجتماعي؛ أي مقاومة الاحتلال ومعالجة بعض القضايا الاجتماعية للنساء معاً. أدركت الأطر ضرورة تطوير إشراك المرأة في العمل السياسي الشعبي، فنشطن بين النساء وتركز عملهن السياسي حول تعبئة النساء في المدن والقرى والمخيمات لتوسيع قاعدة المقاومة. وطرحن برامج اجتماعية لمساندة النساء مثل توفير دور حضانة، ومحو أمية، ورياض أطفال، كخدمات رعاية للأمهات العاملات، وإقامة المشاريع المدرة للدخل، وتأهيل النساء لتمكينهن اقتصادياً. ولم تقتصر على نمط عمل تقديم الخدمات كما في الجمعيات الخيرية السابقة، وكانت أبرز النشاطات العناية بأسر المعتقلين، والزيارات

التضامنية للمعتقلات (قعوار، ١٩٩١؛ جاد، ٢٠٠٠). وما جعل هذه الأطر مختلفة عن الجمعيات الخيرية، ومحفزة للمشاركة النسائية هو أنه كان لهذه الأطر قاعدة جماهيرية واسعة، استطاعت الوصول إلى نساء المعتقلين والشهداء والمتضررات من الاحتلال، وطالبات المدارس، وربات البيوت، والمهنيات، والعاملات في القرى والأرياف والمدن، لتنظيمهن وتعبئتهن بوسائل فعالة (جاد، ٢٠٠٣: ٥٧).

استفادت الأحزاب من الأطر النسوية، وذلك من خلال المشاريع المدرة للدخل التي تمولها وكالات التنمية والأونروا لتحقيق أهدافها الوطنية في تعبئة النساء وتنظيمهن، لكن دون الأخذ بعين الاعتبار الأبعاد التنموية والأعباء المضافة على النساء وظروف عملهن من خلال هذه التعاونيات (Abdo, 1995; Kuttab, 1989). وعلى الرغم من أن الهدف الأساس لم يكن تحرير النساء وتحقيق المساواة، بل تعبئة النساء وتنظيمهن سياسياً، وبخاصة أن الأطر أساساً تابعة للفصائل السياسية، وأنشئت لتنفيذ برامج أحزابها بتعبئة النساء وتجنيدهن وتوسيع قاعدتهن الشعبية، فإن الأطر اتجهت إلى تطوير حراك نسوي لتحرر المرأة، وبخاصة بعد تطور وعي نسوي لديهم لاكتشاف الاضطهاد الذكوري الواقع عليهن (هندية، ١٩٩٩؛ جاد، ٢٠٠٨).

ثانياً. حقبة الثمانينيات: استقلال المنظمات النسائية الجماهيرية المرتبطة بالأطر عن أحزابها

بعد انفجار الانتفاضة الأولى في العام ١٩٨٧، غلبت الأجندة الوطنية على النسوية بشكل كبير، وبرز دور نضالي جديد للمرأة، حيث شاركت النساء بصورة عفوية في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي؛ في المسيرات والمظاهرات، وحرق الإطارات، وإلقاء الحجارة، والاشتباك مع الجنود الإسرائيليين لحماية المتظاهرين المعتقلين وتخليصهم (عبد الهادي، ١٩٩٨؛ جاد، ٢٠٠٠؛ جقمان وجونسون، ١٩٨٩). ولعل الدرس المستفاد فيما يخص النساء خلال الانتفاضة، أن النساء قد تجاوزن القيود البطورية التنظيمية، وشاركن في النضال الوطني في محاولات لاستقلالية ما عن المرجعية السياسية الذكورية، ويدعم ذلك ما أشارت إليه قيادات المنظمات اللواتي كن نشيطات في الأحزاب «في الانتفاضة الأولى المجتمع أعطانا مساحة للنزول للشوارع، كانوا البنات ما يتأخروا، كان أبوي دائماً يحكي لي بقدر أتحرك حتى غياب الشمس» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

«امتى بدأنا تطور وعي نسوي وين الـ turning point في الانتفاضة الأولى، لأن القوى الوطنية بحاجة لطاقة الجميع، اكتشفنا قوتنا وثقلنا بشكل واضح، لأنه تم انتخاب النساء في الأحياء، وسقط الرجال في كثير من المواقع، لأن الناس تثق بقدرة النساء نتيجة تعبئة طويلة، هذا الجهد الذي عملناه بين النساء من خلال الأطر عبر عن حاله بقوة في المعارك الجماهيرية» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

هنا يمكننا القول إن هذه اللحظات كانت الأقرب إلى وصول النساء إلى التحرر، وليس فقط إلى المساواة بالمعنى الليبرالي. لقد تبلور الوعي النسوي في إطار الفاعلية السياسية الوطنية للنساء، فقد ساعد النشاط السياسي والعمل الحزبي على اكتساب وعي النساء بذاتهن، وتوسيع نشاطاتهن في المجتمع. وعلى الرغم من هيمنة الحزب، وعدم امتلاك النساء السلطة داخله، فإنهن اكتسبن تجربة وخبرة تنظيمية عبر التنظيم والعمل في الأطر. وبدأت الكوادر النسائية من خلال نشاطهن في الأطر بإدراكهن وتحسهن للاضطهاد الواقع عليهن، ما ولد فاعلية ذاتية لديهن، وتمرداً على مواقفهن التنظيمية في الأحزاب، وبخاصة بعد تراكم خبرة ووعي عال بأهمية دورهن في الحزب. فاثارت بعض النساء أهمية تناول القضايا الاجتماعية، وبرز الوعي بضرورة وجود حركة نسوية موحدة تمثل جميع التنظيمات، وعلى الرغم من الاختلافات السياسية، تم الجمع بين القضايا الوطنية والاجتماعية والاهتمام بقضايا النساء ومساندتهن بتشكيل مراكز نسوية وبرامج لمحو الأمية، لتلبية احتياجات النساء (جاد، ٢٠٠٢).

فيما بعد تراجعت المشاركة الجماهيرية للنساء لعدم امتلاك الحركة الوطنية رؤية تتمحور حول دعم الدور النضالي للمرأة الفلسطينية، إضافة إلى افتقار الحركة النسوية إلى برنامج نسوي واضح. أدت الانتفاضة إلى زيادة المصادر المالية للأحزاب، وكانت الأطر في هذه المرحلة تتلقى دعمها من خلال منظمة التحرير الفلسطينية، أو من خلال منظمات متضامنة مع الشعب الفلسطيني، وكانت قيادة هذه الأطر النسوية مجموعة من القيادات ذات الخبرة في المجالات التنظيمية والعلاقات مع الأطر النسوية العالمية، ما أدى إلى تفريغ كثير من الكوادر النسائية داخل الأطر للعمل بأجر بدلاً من العمل التطوعي ضمن المشاريع التنموية، وأصبحت المتطوعات يعملن بأجر، ولم تعد هناك علاقة تنظيمية تطوعية، بل بدأ الاعتماد على التمويل الخارجي، وعندما انقطعت المصادر المالية تركت الكوادر الأحزاب (جاد، ٢٠٠٢).

في المرحلة الأخيرة من الانتفاضة الأولى، أخذت الأطر النسوية بالتعاون فيما بينها، وتم إنشاء المجلس النسوي الأعلى للأطر النسوية كافة، ليكون المظلة التي جمعت الأطر النسوية، والتي كان من بينها نساء مستقلات سياسياً، حاولت إثارة قضايا نسوية، ولكن الانتماء الحزبي أعاق الوصول إلى أجندة نسوية. وهنا استقلت بعض النساء من الأطر لتأسيس مراكز نسائية عدة مستقلة، تطرح أجندة نسوية، وأعلنت عن عدم انتمائها لفصائل سياسية، بل العمل ضمن أجندة نسوية حول حقوق المرأة القانونية، والتوعية الجندرية، والبرامج التدريبية. وتشكيل المنظمات النسوية المستقلة، تناولت النساء قضايا مختلفة مثل العنف ضد النساء والاعتصاب وحقوق المرأة (جاد، ٢٠٠٣؛ حمامي، ١٩٩١؛ عبدو، ١٩٩٤). يفتح هذا التطور على سؤال أساسي وهو: كيف كان بوسع النساء تشكيل منظمات خاصة

بهن وتفرغ موظفات وتمويل نشاطات. وهذا يتطلب قراءة أجندة التمويل وخطابها عن التنمية ودورها في تقوية الاتجاه الليبرالي بعيداً عن العمل الوطني.

نلخص فيما يلي أهم العوامل التي أدت إلى التحول إلى حركة نسوية مستقلة في المنظمات غير الحكومية:

١. تهميش الأحزاب للنساء وهيمتها عليهن

سادت أشكال من التوتر والصراع بين الإطار النسوي والحزب بسبب التوجه الفوقي لقيادة الحزب الذكورية، وتبعية النساء لما يتم فرضه عليهن من أعلى. وترى لميس أبو نجلة وآخرون أنه كان هناك تهميش للنساء وإحباط لهن داخل الحزب، بجعل الكوادر النسوية في الصف الثاني، وإبعادهن عن المواقع القيادية (Abdu Nahlah et al, 1999)، فقد أدت السيطرة الذكورية على اللجان والأطر النسوية إلى ذهاب كثير من القيادات النسوية إلى المنظمات غير الحكومية بسبب الحاجة إلى بلورة أجندة نسوية (كتاب، ٢٠٠٣).

ما يدعم ذلك ما أكدت عليه قيادات المؤسسات خلال المقابلات: «عندما تم اعتقال كوادر القوى الوطنية في الانتفاضة الأولى، أخذت النساء مواقع في إدارة التنظيم، وفي حركة فتح، أدارت امرأة التنظيم وطلبوا منها أن ترحل، وأخذوا دورها، ولم يتم حتى شكرها» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

«كتبت أسماء الشهداء على الجدران للتحية، ولم تكتب اسم شهيدة يا للهول، بدأنا نسأل لماذا لا تكتب أسماء النساء» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

«كنا قبل ذلك نناضل في أحزاب ذكورية تنفي حقوق النساء، ما كنا نعرف التشريعات» (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

«لم نكن نسأل لماذا لا توجد نساء، كنا نراه طبيعياً، كان نتيجة المنافسة الفئوية، لم تعط فرصة للنساء من مختلف التيارات لتتحدث وتتجاوز لإثبات الوجود، كنا في فترة القبضة الحديدية ضد إسرائيل، لا مجال لرؤية شيء إلا النضال الوطني، لم نكن نسأل لماذا الرجال القادة» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

ما تعززته الثقافة الليبرالية أن هناك تناقضاً ما بين النسوية والنضال الوطني، في إطار خطاب استعماري يرى أن العمل الوطني هو بمثابة نفي لتحرر المرأة. المعضلة هي ضرورة نقد الخطاب الوطني البطريكي دون إعادة إنتاج الخطاب الاستعماري. وعلى الرغم من هذا النقد للبطركية الوطنية في المقتبسات، الذي أتفق فيه مع المبحوثات، فإنه يمكن القول إن ديناميكية التوتر مع الأحزاب وسلطانها البطركية ساهمتا في بلورة وعي نسوي وخلق فاعلية وحراك نسوي، وهذا ما اتوسع فيه لاحقاً في هذا المبحث.

إن ضعف الحركة الوطنية وانقسامها أثر على خطاب الحركة النسوية وأجنداتها، حيث أعاققت فصائلية الأحزاب توحيد طاقات النساء، وتطوير قضاياهن في الأطر التي لم تكن مستقلة، بل واجهات للفصائل السياسية التابعة لها. كان كل إطار نسوي يتنافس مع الآخر لصالح برنامج الحزبي السياسي الذي يتمسك به الحزب، وليس النسوي الاجتماعي. بذلك، كان من الصعب توحيد الأطر النسوية التي كان يهتمها حضورها الحزبي السياسي، ما أدى إلى تهميش القضايا النسوية للمصالح الحزبية، وحال دون تراكم خطاب نسوي وحركة نسوية قوية موحدة (كتاب وأبو عودة، ٢٠٠٤).

٢. بروز الحركة الإسلامية وفرضها قيوداً اجتماعية

تؤكد الأدبيات أن وضع النساء تراجع اجتماعياً في ظل ظهور حركة الإسلام السياسي التي تحمل رؤية اجتماعية محافظة، وقد عانت النساء من القيود عليهن من القوى الإسلامية وفرض الحجاب على النساء في غزة في العام ١٩٨٨، وقد فقدت النساء بعض المكاسب التي اكتسبتهن في بداية الانتفاضة مثل المشاركة في المجال العام بسبب فرض قيود بالفصل بين الرجل والمرأة، والمحافظة على القيم والتقاليد، وفرض الحجاب في غزة (جاد، ٢٠٠٠؛ قعوار، ١٩٩١؛ حماني، ١٩٩٩).

كما أشارت إحدى قيادات المنظمات «عندما طرحت حماس قضية الحجاب، وتم ضرب البنات في البندورة وهددونا، وعندما توجهنا للقوى السياسية اليسارية قالوا هاي مش أولوية، وما بدنا نعمل مشاكل، البسوا هذا من تراثنا وتقاليدنا. أنا ستي كانوا يحكولها تغطي الطرحة منيح عشان الغرة ما تبين، رفضت وقاومت، أنا ما بدي أقاوم» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

تجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف الاجتماعي للقوى العلمانية والوطنية واليسارية ناجم عن تدهور مشروعها الوطني، فقد عجزت هذه القوى عن إنجاز تماسك موقفها الاجتماعي الذي يكتسب قوته من موقعها النضالي الوطني. وقد لعب هذا التطور دوره في هيمنة حركة حماس على الصعيدين الوطني والاجتماعي، حيث يفسر ظهور حماس بعدم قدرة القوى الديمقراطية واليسارية على طرح نفسها بديلاً سياسياً، وعلى التعبير عن القضايا المجتمعية والوطنية، وعليه استقلت النساء في مؤسسات خاصة، لأن الأحزاب العلمانية لم تسندهن في إطار هجمة بعض الإسلاميين وفرض الحجاب (Jad, 1995).

٣. ضعف الأحزاب اليسارية وعدم قدرتها على طرح أجندة اجتماعية

من الأسباب التي أدت إلى انتقال الكوادر النسائية للعمل في المنظمات غير الحكومية؛ هو ضعف الفصائل الوطنية العلمانية في تحقيق القضايا والمطالب الوطنية والاجتماعية. أدركت النساء الحاجة إلى العمل النسوي المستقل، وهاجرت كوادر

الأحزاب لتأسيس منظمات خاصة منذ منتصف التسعينيات كفترة شهدت تراجع الأحزاب؛ وبخاصة اليسار بعد أن فشل في تطوير حركات جماهيرية اجتماعية. إن تراجع الأحزاب وانحسار دورها، وضعف الحركة الوطنية نفسها في تنمية أجندة نسوية، كان سبباً رئيسياً للاستقلال عنها، كما أكدت إحدى النسويات التي تقود واحدة من المنظمات المبحوثة «الأحزاب التي أضعفت الفعل النسوي السياسي، في النهاية حافظنا على الخطاب النسوي، الأحزاب راحت عن الساحة» (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

لم يكن في إطار الحزب مساحة للنساء للعمل عليها، ولم تطرح قضايا النساء، فالبرامج يتم وضعها من أعلى، وقد ارتأت النساء أن هناك أشكالا أخرى للعمل. فزيادة المنظمات غير الحكومية هو نتيجة لأزمة الفصائل، وأزمة العمل الوطني، وعدم وضوح الفكر المستقبلي، إضافة إلى عملية اللاتسييس، بعزوف المثقفين عن العمل السياسي، حيث من الصعب وجود سياسة دون عمل حزبي (بشارة، ١٩٩٦). هذا إضافة إلى هشاشة فكر اليسار من جهة، وعجز القوى الوطنية عن تجسيد مشروعاتها الوطنية من جهة أخرى. كما تؤكد إحدى مديرات المنظمات «كنا تقدميين يساريين بالقضايا الوطنية، تحرر المرأة بتحرر المجتمع، جئنا اشتراكيين من منطلق سياسي، لم يتم تأصيل الفكر، تم إسقاطه على مجتمع فلاحي، حتى مفهوم الطبقة العاملة البروليتارية كما في الاتحاد السوفيتي، لم يكن عندنا، تم استنساخ التجربة بتفصيلاتها كافة. كنا نكن العداء لبعض الأحزاب اليسارية الغربية. كنا جزءاً من الأصولية الاشتراكية. أي فكر اشتراكي نقولي عنه لما النقابات كانت تخوض معارك نقابية كانت القوى السياسية تعتبر ذلك ضربة لمصالح البرجوازية الوطنية التي هي جزء من النضال ضد الاحتلال، لأن مصالحها متضررة، ويجب ألا نقوم بتنظيم نضالات مطلبية وطبقية تمس بمصالح البرجوازية» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

ولكن التساؤل ماذا فعلت النسويات من أجل بلورة حركة نسوية تغييرية، أي ماذا بعد الخروج على القوى المحافظة يسارية كانت أم يمينية (سأوسع لاحقاً في حدود نقد النسويات).

٤. بروز وعي نسوي والتأثر بالأفكار النسوية

أدت هذه العوامل أعلاه إلى رغبة الكوادر النسوية في طرح خطاب نسوي يراكم على فاعليتهن؛ وبخاصة بعد أن أدركن قوتهن في الوعي والخبرة التي اكتسبنها في إطار عملهن مع الأحزاب. تواكب ذلك مع انفتاحهن على مؤسسات سألت عن البرامج النسوية وعلاقتها مع الحركة الوطنية، ما أثار تفكير النساء ولفت انتباههن بالاهتمام بمصالح نسوية خاصة، بعد تأثرهن بأفكار النسوية في العالم، وأصبحت لدى النساء خبرات بحثية، إضافة إلى الخبرة التنظيمية، ما جعلهن يدركن أهمية استقلال الحركة النسوية.

فيما يلي بعض الاقتباسات من المقابلات التي تعكس تبلور الوعي النسوي لدى النسويات بالعلاقة المتوترة مع الأحزاب والعمل الوطني. «لم يكن لنا فكر نسوي. كان هناك فعل نسوي على أرضية النضال الوطني وليس على فكر وخطاب ونظريات نسوية، نتيجة هذا الظلم أن أكون قائدة في الشوارع وفي المجتمع، وأرجع عالميتي في نفس هندسة العلاقات الأبوية، على سبيل المثال أنا وزوجي يساريين، انطلقنا للنضال من قناعات فكرية بعد العودة من يوم كامل مع الاحتلال في الشوارع، أنا برّوح تعبانة للعمل المنزلي، وهو عنده مساحة للراحة الفكرية، من هذا المنطلق قرأنا النظرية النسوية» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

«الأساس التي انطلقت منه الحركة النسوية الحاجة للنضال ضد الاستعمار البريطاني والصهيوني، جاءت من خلال مبنى ذكوري تقليدي، الحركة جاءت بالاستجابة لعمليات القتل والسلب والتهويد» (ميسون، مقابلة ٢٠١١). وفي سؤالها هنا هل تقصدين أنه لم تكن هناك فاعلية نسوية «أنا لم أقل ما في فاعلية، ولكن أنا بحكي عن المبنى النظري- الخطاب له عناصر، له مبنى، أحدها أن تشوفي وضعية النساء، النظرية ماذا تفعل، توضحه. نحن ما فسرنا لماذا لا يحدث للنساء هيك إلا من منطلق الاحتلال. أنا كان ما شفت النسوية لو ما كان عندي فرصة الانخراط في الأحزاب والنضال ضد الاحتلال، كيف كان يمكن أن أستحضر سؤال هل سيصبح فينا مثل نساء الجزائر، بكل معانيه إذا ما كنت متخرطة في هذا الحراك الوطني السياسي. وجودنا في الأحزاب أعطانا قوة، لو ما كنا في التنظيمات والأحزاب من سنسائل، كيف كان من الممكن أن نطور الفكر» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

كما أشرت في المدخل النظري من الدراسة بأن هناك توتراً بين قضية المرأة، والمشاريع الوطنية التي ترى أن تحرير المرأة يجب أن يكون ضمن الأدوار الوطنية، التي تراها النسويات أدواراً بطيركية، حيث يعمق الخطاب الوطني التسلسل الذكوري للحفاظ على الهوية الوطنية (كانديوتي، ١٩٩٣). في الحالة الفلسطينية، تتجسد التوترات في بلورة خطاب نسوي في إطار الحركة الوطنية، حيث أن الظروف التاريخية لحركة التحرر الفلسطيني جعلت الأولوية العليا للتحرر الوطني، وتأجيل أي أجندات مجتمعية أخرى؛ سواء أكانت عمالية، أم طبقية، أم طلابية أم نسوية، يمكن تأجيلها إلى ما بعد الاستقلال. ترى الكثير من الأدبيات أن النضال الوطني هو ضد الاستعمار وليس ضد البطيركية، ويتم فيه إعطاء الأولوية للقضايا الوطنية التي تتضمن سلطة بطيركية ضد النساء التي تتراجع أدوارهن بعد التحرر في ظل الدولة الوطنية (نهلة عبود، ١٩٩٤؛ جاد، ٢٠٠٣؛ كتاب، ١٩٩٩). يجدر بنا التساؤل هنا حول استنتاج كانديوتي والأدبيات الأخرى المذكورة أعلاه، فهل بالضرورة يجب أن يقود الخطاب الوطني إلى الانزياح والاضطهاد النسوي؟ وهل أصبح حال المرأة أفضل بعد تدهور المشروع الوطني؟

إن ديناميكية التوتر مع الأحزاب ساعدت في بلورة وعي نسوي للاهتمام بقضايا النساء، فتنشيط الأطر أسس قاعدة لفاعلية نسوية من أجل التحرر الاجتماعي في ظل التحرر الوطني.^{٨٦} وعلى الرغم من هذا النقد للبطورية الوطنية، فإنه، من جهة أخرى، يمكن النظر للحركات الوطنية كمحرك وفرصة للتحرر الاجتماعي دون فصله عن التحرر الوطني، وبخاصة أن الحركة النسوية في فلسطين ولدت من الفاعلية الوطنية ضد الاستعمار، فلا يمكن تجاهل إيجابيات العمل الوطني ضد الاستعمار التي جسدت الفاعلية والقوة النسوية على الأرض، والتي تبلور في ظلها الوعي النسوي، فظهرت ديناميكيات للمشاركة، وُخلقت أدوار جديدة.

ما نصل إليه هو أنه على الرغم من هذا الحراك والوعي النسوي، فإنه لم تتح الفرصة لتطوير هذا الفكر النسوي التحرري مقروناً بالتحرر الوطني بسبب عوامل عدة: منها هيمنة الخطاب الليبرالي لاحقاً، الذي كان متوفراً، واكتسح بشدة، وكانت آليته التمويل السياسي لتأسيس منظمات غير حكومية. وبالطبع، لم يكن له أن ينجح لولا هشاشة البنية المحلية اجتماعياً، ومحدودية تقدمية الحركة الوطنية. بذا، فإن انتشار الخطاب الليبرالي أدى لوأد محاولة أصيلة كانت تربط بقوة بين الوطني والنسوي.

ثالثاً. حقبة التسعينيات: السلطة الفلسطينية وتحول الحركة النسوية بمنظمتها الجماهيرية لمنظمات غير حكومية

أدت العوامل التي تم شرحها أعلاه إلى تشكيل حركة نسوية مستقلة، حيث أدركت النساء أن قلب الناشطة النسوية هي في المنظمات غير الحكومية، اعتقاداً بأن الديمقراطية ستحل بدلاً من الفتوية، وستستطيع النساء في المؤسسات فرض احتياجاتهن الجندرية على صانعي السياسة من الرجال (جقمان، ١٩٩٤). وعليه، انبثقت الحركة النسوية المستقلة نتيجة هذه الظروف، وترسخ استقلال الحركة ما بعد اتفاق أوسلو وتأسيس السلطة الفلسطينية العام ١٩٩٤، حيث غلب الوهم -آنذاك- بأنها مرحلة بناء الدولة، وعليه تحولت المنظمات النسوية الجماهيرية التي كانت تابعة للأطر، ولها صلات مع المجتمعات المحلية وجماهير النساء، إلى منظمات غير حكومية مهنية تعمل على تنفيذ أجندة ليبرالية تركز على الحاجات الاستراتيجية والحقوقية من البنى الفوقية للدولة، ما أضعف العلاقة مع جماهير النساء (جاد، ٢٠٠٨).

إن تأسيس السلطة كان أحد الأسباب في تحول أجندة الحركة النسوية إلى الليبرالية، حيث تعاملت مع مرحلة ما بعد أوسلو كمرحلة انتقالية للدولة المنشودة، ما شجع العمل ضمن إطار وبرنامج جديد يتماشى مع مرحلة بناء الدولة، ويطالب الدولة بالحقوق وتمكين النساء والمساواة، ما أدى إلى التركيز

على قضايا الحقوق والتشريعات والمشاركة السياسية، ووصول النساء إلى صنع القرار، كقضايا نسوية كانت مغيبة من برنامج قديم، كان يتطلب تقديم الخدمات الاجتماعية والتعبئة، حيث ارتأت النساء أن السلطة يقع عليها مسؤولية تقديم الخدمات (جاد، ٢٠٠٨).

تؤكد إحدى المبحوثات اللاتي تدير إحدى المنظمات المبحوثة «كيف تأثرنا، شعرنا أن مدريد ستحضر الدولة، وعندما بدأنا نتحدث عن أي فلسطين نريد، عن أي دولة هنا، دخل الفكر النسوي، أصبحت هناك ملامح فكر نسوي مرتبط بالنظريات الموجودة التي تعيش تحراً وطنياً» (ليلي، مقابلة ٢٠١١).

إن تعامل المنظمات النسوية مع مرحلة أوسلو على أنها مرحلة بناء الدولة، يبين اختلاط الرؤيا بين كون الاحتلال ما زال موجوداً، وبين الحديث عن دولة. وربما كان لهذا الاختلاط دوره في التعاطي مع المتناقضات في آن واحد؛ أي الحديث عن المقاومة، وفي الوقت نفسه العمل بموجب اتفاق أوسلو الذي يعترف بإسرائيل.

تناول جاد (٢٠٠٨) في كتابها الحركات النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية الإسلامية إشكالية أثر إنشاء السلطة الوطنية الفلسطينية على الحركات النسوية والنسائية في حقبة ما بعد أوسلو- عهد بناء الدولة، وذلك بتبدل الأدوار لحركة التحرير الوطني التي عملت على تعبئة فئات المجتمع في درب نضالي تاريخي، وتحولها إلى دولة بيروقراطية تحتاج أدواراً ومكونات وبنيات وخطابات مختلفة. وخلق ذلك تحدياً للحركات النسوية التي تواجه مهمتين، هما: الكفاح الوطني وبناء الدولة، وذلك بتبني برنامجين؛ برنامج قديم أساسه التعبئة والتحرير، وبرنامج جديد محتواه مطالبة الدولة بالحقوق وتمكين النساء والمساواة، حيث عملت الحركات النسائية على برامج جديدة لها علاقة بتمكين النساء والحقوق المساوية في ظروف شكلت تهديداً للدولة، بل للمجتمع بأسره، من قبل الاحتلال الإسرائيلي.

طالبت الحركة النسوية بتعيين النساء في هيكليات السلطة ومؤسساتها، وفرض الأجندة النسوية،^{٨٧} والعمل على تشريع يؤدي إلى تحقيق المساواة، وتبني اتفاقيات دولية مثل اتفاقية القضاء على التمييز في تشريع الدولة الفلسطينية المقبلة، وتطوير ميثاق للنساء يستند إلى مواثيق الأمم المتحدة، وبلورة اقتراحات أو مشاريع لقانون الأحوال الشخصية. انتقل جزء من النسويات إلى هياكل السلطة، ويعتبر هذا التيار النسوي الحكومي الذي جاء إنشاؤه بسبب رغبة الدولة في تأسيس وحدات نسوية تدافع عن قضايا المرأة، تجاوباً مع رغبات الممولين. إن هذا التيار النسوي الحكومي قد حبس نفسه في قيود البيروقراطية المحلية كسلطة. وفي قراءة لهذه الظاهرة، تؤكد جاد أن ظهور نخب نسائية جديدة في أجهزة السلطة، أدى إلى

بيروقراطية نسائية، ما سمته فيموقراط (جاد، ٢٠٠٨)، كما يزعم عادل سمارة أن هؤلاء النسويات لسن نسويات بقدر ما هن جزء من المؤسسة السياسية الذكورية مستخدماً مصطلح «النسذكورية» (سمارة، ٢٠١١).

العوامل الخارجية الموضوعية، انتشار سياسات الليبرالية وتدفق التمويل الميسر
هناك تأثير قوي لعوامل خارجية تزامنت وتلاقت مع العوامل الداخلية؛ وساهمت في إزاحة الحركة النسوية إلى الليبرالية، وهي انتشار المنظمات غير الحكومية في العالم الثالث بتأثير أيديولوجيا الليبرالية الجديدة التي سيطرت على سياسات المانحين والمنظمات العالمية مثل البنك الدولي (Robinson, 1994). فقد تزامن استقلال الحركة النسوية مع انتشار سياسات الليبرالية الجديدة، وترويج أجنداتها على مستوى العالم، من خلال تنشيط التمويل الميسر،^{٨٨} الذي ضخته الجهات المانحة التي تدعم تأسيس منظمات نسوية (Kawar, 1998). وفي ظل دوران عجلة التمويل السخية لتنفيذ سياسات الليبرالية الجديدة، تأسست الكثير من المنظمات النسوية استجابةً للمجتمع الدولي، التي شكلت حافزاً لها إمكانية الحصول على تمويل، وتزايدت المنظمات بشكل كبير في التسعينيات، بشكل ملفت، حيث بلغ حجم الدعم للمنظمات النسوية ١٤ مليون دولار، ما يشكل ٦٪ من مجموع التمويل الذي حصلت عليه المنظمات الأهلية (Hanafi and Taber, 1999).

بذا، اكتسح الخطاب الليبرالي بوصول مجتمع المانحين، فقد ساهمت جهات التمويل الغربية في تحديد أولويات الحركة النسوية، وتركز الدعم على تمويل قضايا نسوية غير مرتبطة بالبعد الوطني العام (حمامي وكتاب، ١٩٩٨: ١٦٨). إن التحولات من الأجندة الوطنية إلى أجندة المساواة في الحقوق، وتمكين المرأة والنوع الاجتماعي، هي نفسها التي جاء بها الممولون المرتكزة على منظومة الحقوق الليبرالية العالمية، ومقاربة حقوق الإنسان التي جاءت في مرحلة ما بعد أوسلوف في السياق العالمي، التي سادت فيها الليبرالية الجديدة.

فيما يلي تقدم إحدى مديرات المنظمات تحليلها لأسباب الانتقال إلى المنظمات: «نحن هربنا إلى هذه المساحة، وفكرنا أن نجد مضموناً وقواعد وأساساً في النضال المجتمعي مختلفة عن الأحزاب نتيجة سطو الأحزاب وغياب الديمقراطية عنها، في داخلها، وعدم احترام الأقليات، وغياب منابر فكرية في هذه التنظيمات، ما جعلنا نتوجه إلى المؤسسات المدنية، وطبعاً هذا التقى مع توجهات النيوليبرالي في ضرب الحركات الاجتماعية، وفي تفكيك الطبقة العاملة. دوماً في نقاشات عن كيف للمجتمع المدني أن يعيد الاعتبار للعمل الجماهيري والحركات الاجتماعية» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

تؤكد المتحدثة هنا أن عمل المنظمات يلتقي مع توجهات النيوليبرالي بعد خروجهم من الأحزاب إلى المنظمات، وعلى الرغم من نقد النيوليبرالي، يتم العمل بأجندات ليبرالية. خطاب فواعل الخطاب هذا سيتم تحليله في المباحث القادمة من الدراسة.

ولكي نجمل، بالعودة إلى الحركة النسوية، فإن الفاعلية النسوية في حركة الأتر قبل أو سلو خلقت أدواراً وديناميكيات جديدة، وساعدت على بلورة الوعي النسوي، إلا أن الحركة النسوية في ظل الحركة الوطنية كانت هشة، لأسباب تم شرحها، تتلخص بضعف الحركة الوطنية، وعدم قدرتها على تطوير أجندة نسوية تسعى إلى التحرر الاجتماعي. لقد عجزت الحركة النسوية عن بلورة خطاب نسوي واضح المعالم، يجمع بين العمل الوطني وتحرير المرأة. كما أن الحركة النسوية، بعد أو سلو، بتبنيها خطاباً ليبرالياً مهادناً، أصبحت أكثر هشاشة بانكفاءها عن العمل الوطني، حيث جاءت أجندة الممولين بمضمون ليبرالي. وهذا يؤكد أن العمل السياسي والتحرر الوطني مدخل مهم في تحرير المرأة الاجتماعي من هيمنة الليبرالية بسلطتها الاستعمارية، وهيمنة الحزبية بسلطتها البطريركية.

المنطلقات الفكرية للنسوية الفلسطينية بالعلاقة مع الأجندة الليبرالية والوطنية

في هذا القسم سيتم تحليل مضمون المنطلقات الفكرية للنسوية الفلسطينية، بالتعرف على الملامح الفكرية التي تحكم الفاعلية النسوية في المنظمات من حيث صلتها بالخطاب الليبرالي، والخطاب الوطني التحرري المقاوم، والعلاقة بينهما من حيث التشابك والانفصال والتوتر.

المنظومة الفكرية للنسوية والليبرالية

تحدد صلة المنظومة الفكرية في المنظمات المبحوثة بالليبرالية النسوية، من خلال التعرف على المكونات الفكرية للعمل النسوي، من حيث الأيديولوجيات، والمفاهيم، والخطابات المختلفة حول القضية النسوية، ومقاربتها مع المدرسة الليبرالية النسوية.^{٨٩} نفحص إلى أي مدى تتسجم المنطلقات الفكرية للنسوية في المنظمات مع الليبرالية النسوية من حيث الرؤية لاضطهاد المرأة، واستراتيجيات النضال النسوي وأجنداته.

تري المنظمات المبحوثة أن اضطهاد المرأة الفلسطينية يعود إلى أسباب منها: التمييز في القوانين، حيث تتضمن القوانين والتشريعات السارية في فلسطين نصوصاً تكرس التمييز على أساس النوع الاجتماعي، إضافة إلى الثقافة الأبوية

السائدة ومنظومة العادات والتقاليد التي تكرر تبعية النساء ودونيتهن. فمثلاً، يرى مركز المرأة للإرشاد^{٩١} في تشخيصه للإشكاليات التي تعاني منها المرأة: «إن العوامل التي تؤثر على النساء في سعيهن إلى تحقيق المساواة، هي ابتداءً من الاحتلال الإسرائيلي، والعادات والتقاليد، والثقافة المحلية، والوضع القانوني التمييزي ضد المرأة، وعليه يتم العمل على إعادة تسييس المجتمع وثقافته وعاداته مع فلسفة الجندر» (النشرة التعريفية، ٢٠٠٩). كما جاء أيضاً في نص المذكرة^{٩٢} الخاصة بتعديل قانون الأحوال الشخصية: «لم يعد مقبولاً اليوم أن تبني السياسات التشريعية على اختلاف الأدوار والتكوين البيولوجي، وفتح موضوع التشريع للأحوال الشخصية السارية إنصاف للمرأة ورد اعتبار لدورها ومكانتها وشخصيتها».

تبعاً لليبرالية النسوية، فإن الاختلافات البيولوجية هي أسباب التمييز الجنسي، ولا ترى الليبرالية الإشكالية في التكوين البيولوجي والجنس، بل بالتنشئة والتوجهات المجتمعية التي تتمط أدوار الرجال والنساء (Tong, 1989). ولدى جمعية المرأة العاملة^{٩٣} أيضاً خطاب ليبرالي لأسباب اضطهاد المرأة من ثقافة وموروثات اجتماعية وعادات وتقاليد كما جاء: «الخطاب المجتمعي لا يعتبر المرأة كاملة الأهلية القانونية والعقلية، وتكرس ذلك علاقات التبعية والتهميش تجاه النساء في الحيزين الخاص والعام». وقد لاحظت الجمعية من خلال عملها «غياب المساواة بين الجنسين وسيطرة المفاهيم الذكورية» (الاستراتيجية، ٢٠٠٦-٢٠١٠).

وبناءً على تحليل المؤسسات لأسباب الاضطهاد المذكورة، يتم تصميم استراتيجيات ليبرالية أهمها:

أولاً. إلغاء التمييز في القوانين وتحقيق المساواة القانونية

تركز المنظمات على تغيير القوانين والتشريعات التي تكرر التمييز ضد النساء. فمثلاً استراتيجيات العمل عند مركز الإرشاد،^{٩٤} هي «تحقيق المساواة القانونية من خلال الإصلاح القانوني بطرح مقترحات القوانين والتشريعات لتعديل القوانين السارية، وتبني السياسات المساندة للمرأة من خلال المشاركة في تنظيم حملات الضغط والمناصرة محلياً وعالمياً وإقليمياً» (نشرة سنوية، ٢٠١٠). ويركز طاقم شؤون المرأة على حلول ليبرالية مثل تحقيق المساواة في القوانين، ومشاركة المرأة في المجال العام، حيث تمحورت الاستراتيجية الأولى للطاقم للعام ١٩٩٦ حول «تنمية المشاركة السياسية للمرأة من خلال تنظيم حملة واسعة لإيصال المرأة إلى مراكز صنع القرار (المركز التشريعي)، والمشاركة في إعداد مسودات القوانين تضمن حقوق المرأة السياسية. كما تتبنى جمعية المرأة العاملة حلولاً ليبرالية مثل المشاركة في المجال العام، والمساواة في القوانين، فجاءت رسالة الجمعية «تقوية وتمكيناً للنساء في المجالات كافة، وضماناً للمساواة في التشريعات والتصدي للاحتلال ومواجهة الهيمنة الأبوية». وتمثلت أهداف الجمعية

بـ«تعزيز المرأة وتمكينها في مواقع صنع القرار، والمساهمة في تطوير القوانين والأنظمة والإجراءات» (الاستراتيجية، ٢٠٠٦-٢٠١٠).

السؤال متعلق بآليات تحقيق هذه الاستراتيجيات التي تنحصر في مستوى مطلبتي قانوني، وحقوقى مجرد في ظل النظام الذكوري البطريركي السائد، الذي ينطلق من التمييز ضمن القبول بالنظام السائد. وهذا النقد الموجه للمدرسة الليبرالية بأنها تنادي بتغيير وضعية المرأة، دون تغيير جذري للبنى الاجتماعية والاقتصادية^{٩٤} المؤسسة للتمييز، فإن التمكين والحقوق بمفهومها الليبرالي يُبقي للسلطة الخيار بين التلبية أو تجاوز المطالب. وهذا يجيز الافتراض بأن المنظمات النسوية تُقرّ ضمناً بتفوق الرجل، ما يعبر عن مأزق الفكرة النسوية الليبرالية التي أشرت لها في المدخل النظري، فلم تبحث النسويات عن بديل خارج هذه الافتراضات التقليدية التي تتمحور حول الوصول إلى نموذج الذكر المعيار. على ضوء المدخل النظري والمنهجي للدراسة، سأقدم لاحقاً نقداً لاستخدام خطاب الحقوق العالمي واتفاقات الأمم المتحدة في المنظمات المبحوثة.

تجدر الإشارة مجدداً إلى أن ركائز العمل النسوي ومنطلقاته في الحقوق والتشريعات، هي المنظومة الدولية لحقوق الإنسان وحقوق المرأة، التي تشكل مرجعية المنظمات وقواعد عملها. وتعتبر توصيات المؤتمرات العالمية والمعاهدات الدولية هي المصدر الذي تعتمد عليه المنظمات النسوية، وما يحدث هو مقارنة القوانين والتشريعات الفلسطينية مع المعاهدات الدولية واتفاقيات القضاء على التمييز (سيداو)، حيث يؤكد مركز الدراسات النسوية: «تطلق قيم عمل المركز من مبادئ حقوق الإنسان العالمية، والعدالة المجتمعية، والمساواة كما وردت في اتفاقيات ووثائق ومعاهدات الأمم المتحدة، وبشكل خاص اتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييز ضد النساء، والإعلان العالمي لمناهضة العنف ضد النساء (الاستراتيجية، ص ٨). أما جمعية المرأة العاملة، فجاء في رؤيتها: «تدعم الجمعية مفهوم المرأة السياسي القائم على حقيقة أن حقوق الإنسان عالمية ولا تتجزأ، وأن حقوق النساء هي حقوق إنسانية تقوم على مبدأ المساواة والعدالة (استراتيجية الجمعية، ٢٠٠٩). كما طالبت الجمعية في بياناتها^{٩٥} السلطة باحترام اتفاقيات حقوق الإنسان، وضرورة سن قوانين تستند إلى المواثيق والاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية حقوق الإنسان، إضافة إلى القانون الأساسي الفلسطيني.

بالنسبة للطاقتين، فهو يعمل ضمن إطار القانون الأساسي الذي يُلغي التمييز ضد الأفراد، ودعم المبادرات العالمية التي تعزز حقوق الإنسان على الصعيد العالمي، كما انصب جهده منذ تأسيسه على مراجعة القوانين وإعداد مسودات قوانين تستند إلى وثيقة الاستقلال ١٩٨٨، ووضع أسس ومبادئ إعلان حقوق المرأة الفلسطينية في الوثيقة^{٩٦} التي صدرت العام ١٩٩٤ عن وزارة شؤون المرأة، والاتحاد العام

للمرأة، إضافة إلى الأطر النسوية والمنظمات والمراكز النسوية. وثيقة الاستقلال المشار إليها، تتضمن المواثيق والمعاهدات الدولية (انظر الهامش حول الوثيقة).

ثانياً. التوعية الجماهيرية لخلق ثقافة مجتمعية قائمة على المساواة

تعمل المنظمات على تغيير الواقع الثقافي من خلال تنفيذ برامج تثقيف وتوعية مجتمعية لتغيير المفاهيم السائدة والنظرة المجتمعية والعادات والتقاليد التي تبرر أدواراً نمطية للمرأة وللرجل، حيث تلعب المنظمات دوراً في رفع مستوى وعي المجتمع حول قضايا النوع الاجتماعي، بتثقيف المجتمع المحلي في القانون من خلال ورش العمل والتدريبات، والحملات، والبرامج الإعلامية. ومن أبرز برامج مركز الدراسات النسوية^{٩٧} تنظيم العديد من دورات التوعية في النوع الاجتماعي، ومهارات التعبئة والتأثير، وإصدار النشرات والدراسات (الاستراتيجية، ٢٠٠٩-٢٠١١). كما ينظم مركز الإرشاد^{٩٨} برامج رفع الوعي المجتمعي، ويقدم الخدمات القانونية والاجتماعية للنساء الفلسطينيات، حيث يرى المركز^{٩٩} «أن إنهاء أشكال التمييز كافة، يكون من خلال تغيير الثقافة المجتمعية، والدعوة إلى مشاركة النساء في المجال العام؛ من تعليم، وعمل، ووصول النساء إلى مواقع صنع القرار السياسي» (نشرة سنوية، ٢٠١٠).

لافت للنظر هذا الإكثار في استخدام التثقيف بالقانون، وهنا نلتقط جذر تقاطع النسوية الفلسطينية مع الفلسفة النسوية الليبرالية التي تركز، بشكل كبير، على العامل الثقافي والقانوني المجرد، ولا تتطرق إلى مسألتين مفصليتين هنا، وهما: إن المؤسسة القانونية والبنية الثقافية هما من صنع الرجل كسلطة ذكورية مهيمنة وضعتهما لخدمة سيطرتها. والمسألة الاقتصادية بما هي أساسية في الاضطهاد الاجتماعي، حيث فيها تتأكد الملكية الخاصة والاستغلال من ناحية عملية، وعليه، فإن حصول المرأة على تطبيق القانون السائد والثقافة المهيمنة يُلقي عليها ضمن دائرة سيطرة الرجل وسيطرة رأس المال.

نقدنا هذا لمسألة الحقوق الليبرالية يقع في النقد الإصلاحي لمنظومة الحقوق الذي قمنا بنقاشه في الإطار النظري، إلا أن هناك نقداً راديكالياً نتبناه من جهة أخرى، بالتأكيد على أن القانون يحمل في طياته الاضطهاد للفئات التي يدعي أنه يحررها. وما يزيد الأمر التباساً ويجعله شائكاً، هو استخدام القانون في الحالة الفلسطينية المبحوثة بصفتها حالة استعمارية، ما يضيف على خطاب الحقوق بعداً آخر من العنف والاضطهاد، وهذا ما تقوم الدراسة لاحقاً بإظهاره وتحليله.

ثالثاً. التغيير المؤسساتي والسياساتي

يعتمد خطاب التمكين النسوي في المنظمات على التغيير المؤسساتي، وتعديل السياسات؛ بتكوين حملات ضاغطة لبناء القدرات للقيادات النسوية، وزيادة

وعيهن بحقوقهن. ويتماشى ذلك مع التوجه الليبرالي بتمكين النساء في البنى العليا على مستوى استراتيجي للتأثير في السياسات. فمثلاً، يعمل طاقم شؤون المرأة^{١٠٠} على مشاريع تثقيفية حول مشاركة المرأة في عملية صنع القرار، ويقوم بقيادة حملات انتخابية وتطوير مهارات النساء في القيادة. جاءت أهداف الطاقم: «التأثير لإيجاد سياسات وتشريعات تأخذ النوع الاجتماعي في مختلف المستويات، وحث المرأة على المشاركة والانخراط في الحياة السياسية، والعمل مع صانعي القرار من أجل حقوق متساوية للمرأة». وتسعى الجمعية، كما جاء في الاستراتيجية^{١٠١}، إلى «تمكين المرأة في عملية صنع القرار، وزيادة مشاركتها في الحياة العامة، كما تساهم في تعديل القوانين والإجراءات والأنظمة بشكل يسمح للمساواة ويضمنها. ولتحقيق ذلك، تعمل الجمعية على مستوى مجتمعي لزيادة وعي النساء باحتياجاتهن وحقوقهن القانونية».

لا تكتفي المنظمات بشرح القانون والتثقيف به على الرغم من لبراليته. ولكن هذا المتغير ظل محدوداً بسقف النظام القائم، الدولة، قوتها، سلطتها وعدم مقاومتها. إن دعوة المرأة إلى الانخراط في الحياة السياسية يتضمن مستويين: الأول، الانخراط في الحياة السياسية الحزبية، ومع ذلك يبقى تشجيع وتثقيف المرأة على العمل الحزبي مدخلاً إيجابياً. الثاني، الانخراط في السلطة السياسية للدولة، وهذا يتضمن التورط في خدمة النظام البطريركي/الرأسمالي كما أشرنا سابقاً، باعتباره، في الحالة الفلسطينية، نظاماً تابعاً تحت سلطة الاحتلال بلا حق سيادي، وللنظام الرأسمالي العالمي ببنية اقتصاد السوق. وعليه، فالتشجيع على مستويي الانخراط دليل على غياب رؤية نسوية جذرية ونقدية على الأقل.

ما نصل إليه من مراجعة أدبيات المنظمات، أن هناك انسجاماً بين خطاب المنظمات، والرؤية الليبرالية لأسباب اضطهاد المرأة التي ترى أن الثقافة المجتمعية والتمييز بالقوانين يحولان دون مساواة المرأة. وبناء على ذلك، يتم تصميم استراتيجيات ليبرالية أساسها أن تتمتع المرأة بحقوق متساوية في القوانين. القاعدة الرئيسية للنضال النسوي في المنظمات النسوية هي تحقيق المساواة القانونية، من خلال مشاريع الضغط والمناصرة، للتأثير في السياسات، إضافة إلى تغيير الثقافة التمييزية من خلال التوعية المجتمعية بحقوق النساء.

المنظومة الفكرية للنسوية والأجندة الوطنية التحررية

لا يمكن دراسة قضية المرأة في فلسطين دون ربطها بالسياق السياسي للقضية الفلسطينية، وبخاصة أن النسوية الفلسطينية نشأت في إطار الحركة الوطنية. تحلل الدراسة العلاقة بين طرح القضايا النسوية والوطنية في المنظمات. نبحت في هذا القسم إلى أي مدى يتم تبني الفكر الوطني المقاوم في خطاب المنظمات،

والمكونات للأجندة الوطنية للتحرر وللأولويات الوطنية^{١٢} المتمثلة بمقاومة الاحتلال الإسرائيلي، وتحقيق الاستقلال في خطاب المنظمات، وبخاصة في ظل تراجع المشروع الوطني في حقبة تأسيس السلطة الفلسطينية بعد اتفاق أوسلو، والوهم الذي غلب بوجود دولة مستقلة على الرغم من وجود الاحتلال. بكلمات أخرى، هل تم، بعد تأسيس السلطة، الانسلاخ الكامل عن العمل الوطني المقاوم الذي اكتسبت الحركة النسوية فاعليتها وقوتها في ظلّه من نضال شعبي، وتعبئة جماهيرية، لمقاومة الاحتلال؟

بسبب وقوع فلسطين تحت الاستعمار الاستيطاني، وجدنا أنه على الرغم من تبني المنظمات للأجندة الليبرالية النسوية حول الحقوق والمساواة، فإن المفردات الوطنية، وفلسفة المقاومة والنضال ضد الاحتلال من أجل التحرر، لم تختف تماماً عن خطاب المنظمات الذي تضمن البعد الوطني أيضاً، حيث تركزت المنظمات على المرجعيات الوطنية، وفي مقدمتها وثيقة إعلان الاستقلال، وإعلان مبادئ حقوق المرأة الفلسطينية. يتضح من خطاب هذه المنظمات، أن هناك خلطاً بين الأجندة الليبرالية والوطنية دون الانتباه إلى أن الليبرالية هي في جوهرها مناقضة لتحرر الوطني، كونها لا تشكل المحتوى التحرري الثوري لتحرر المرأة الفلسطينية التي تعيش في ظل الاستعمار، وبخاصة أن هذا الخطاب الليبرالي الغربي هو تجلي لمصالح الغرب في المستعمرات، ما يضعها في إشكاليتين هما قصورها في دفع النضال الوطني، والنضال النسوي إلى مدهما، فهناك مضامين وطنية تتمحور حول مقاومة الاحتلال، وأخرى ليبرالية حول الحقوق القانونية المساواة، وهذا الخلط بين الأجندتين واضح في خطاب المنظمات. تؤكد جمعية المرأة العاملة «تستند الجمعية على العمل القاعدي الجماهيري، وكجزء من مؤسسات المجتمع المدني، تسعى إلى الموازنة بين الأجندة الوطنية (إنهاء الاحتلال الإسرائيلي وبناء الدولة الفلسطينية المستقلة ذات السيادة على أراضي ١٩٦٧)، والأجندة الديمقراطية الاجتماعية المبنية على أساس المساواة القائمة على النوع الاجتماعي، واحترام الحقوق الخاصة لضمان تمكين المرأة والتنمية المستدامة، وتؤمن بأهمية بناء التحالفات مع الحركات الاجتماعية التقدمية ومؤسسات المجتمع المدني» (الاستراتيجية، ٢٠٠٦-٢٠١٠). ويؤكد مركز الدراسات النسوية على ضرورة «الربط الدائم بين قضية المرأة والواقع السياسي السائد والمنشود، والتأكيد على العلاقة الجدلية بين القضايا المجتمعية والتحرر الوطني والسياسي» (الاستراتيجية، ص ١١). كما يرى مركز الإرشاد^{١٣} أنه «لا يمكن الفصل بين التحرر الوطني للشعب الفلسطيني، والتحرر الاجتماعي للمرأة الفلسطينية». ومن جهته، يؤكد الطاقم بأنه يجمع بين الوطني والنسوي كما جاء في رؤيته «إن إزالة التهميش والتمييز عن المرأة يكمن في تفعيل الدور النضالي الوطني للمرأة، وأيضاً في وجود تشريعات وبرامج نسوية ممأسسة تعتمد على المشاركة العريضة والتطوع،

وتركز على النضال والتراث الوطني». ومن القيم النازمة للطايف «توطيد العلاقات الجماهيرية مع النساء في جميع التجمعات السكنية، وإبراز الدور النضالي للنساء، سواء على الصعيد الاجتماعي أو في مجال إحقاق الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني». كما جاء في رسالة الطاقم «تطوير الخطاب الوطني في إطار وطني تحرري مرتكز على المرجعيات الوطنية، وفي مقدمتها وثيقة الاستقلال، وإعلان مبادئ حقوق المرأة الفلسطينية».

الخلط بين الأجندة الليبرالية والوطنية موجود أيضاً في الاستراتيجيات الوطنية التي تعتمدها المنظمات، والتي شاركت في تطويرها. فمثلاً الاستراتيجية الوطنية (١٩٩٧)^{١٠٤} فيها بُعد وطني وآخر ليبرالي؛ وبخاصة أن إعداد الاستراتيجية جاء بعد إعلان منهاج عمل مؤتمر بيجين العام ١٩٩٥.^{١٠٥}

ضمن طرح هذا الخطاب المدشن بالمحتوى الليبرالي، والمطعم بالشعارات الوطنية، تضمنت الفاعلية النسوية في المنظمات بعض النشاطات المقاومة للاحتلال، في إطار النضال الوطني، وتركزت في:

١. إصدار البيانات الصحافية حول القضايا الوطنية التي تؤكد أنها مساهمة من مؤسسات المجتمع المدني في فضح الانتهاكات الإسرائيلية ومساءلتها أمام الرأي العام. لقد أصدرت البيانات حول قضايا عدة، مثل الانتهاكات الإسرائيلية المستمرة ضد الفلسطينيين؛ كالحرب الإسرائيلية على غزة، والاقتتال الداخلي، والخلافات الفتوية، وذكرى النكبة ١٩٤٨. فمثلاً أصدرت جمعية المرأة العاملة بياناً^{١٠٦} بعنوان «لكي لا تقتل إسرائيل من الكشف والعقاب» وأرسلته إلى مجلس حقوق الإنسان ضمن آلية الاستعراض الشامل، أملاً بأن يقوم المجلس بمساءلة إسرائيل عن الانتهاكات ضد الفلسطينيين. ونشر بيان حول رفض التمويل المشروط بعنوان «رفض محاولات تمرير مخططات لا تتوافق مع مجتمعنا».

٢. أنشطة التضامن والمشاركة في مسيرات: تشارك المنظمات في أنشطة الاحتجاج والتضامن ضد الاعتداءات الإسرائيلية. فمثلاً، شاركت الجمعية^{١٠٧} في نعين في مسيرة ضد الجدار، أوضحت فيها مديرة الجمعية أن هذا النشاط يأتي ضمن استراتيجية الجمعية التي تربط بين مقاومة الاحتلال من جهة، والمشاركة في البناء الوطني الديمقراطي من جهة أخرى، منوهة إلى أهمية المشاركة الشعبية والتعبئة الجماهيرية لمقاومة الجدار وإجراءات الاحتلال كافة.

٣. دراسات حول انتهاكات الاحتلال الإسرائيلي: ترى المنظمات أن الدراسات تهدف إلى تدوين التجربة التاريخية للمرأة تحت الاحتلال، واستخدامها أداة في حملات الدعم والمناصرة عالمياً، ويمكن أن تعتمد عليها مؤسسات الأمم المتحدة، ومنظمات حقوق الإنسان. فمثلاً، قام مركز المرأة للإرشاد

بتوثيق الانتهاكات الإسرائيلية للنساء الفلسطينيات من منظور القانون الدولي، وربط ذلك باضطهاد النوع الاجتماعي. وتناول مركز الدراسات النسوية في بعض الدراسات تأثير إجراءات الاحتلال الإسرائيلي على النساء المقدسيات التي تتمثل في هدم المنازل ومصادرة الأراضي؛ ما يؤثر بشكل سلبي على صحة النساء والحالة النفسية لهن، وعالج المركز الصحة النفسية للنساء الفلسطينيات نتيجة النزاع المسلح والفقدان. وأصدرت جمعية المرأة العاملة دراسة انتهاكات الاحتلال الإسرائيلي لحقوق المرأة والطفل خلال عدوان «الرصاص المصبوب» على قطاع غزة. وتؤكد الجمعية أن «حرية الشعب الفلسطيني من الاحتلال، تشكل الموضوع الأساس لتمكين المرأة الفلسطينية، فالاحتلال يشكل عنفاً يهدد أمن وحياة النساء الفلسطينيات، وينتج أشكالاً أخرى من العنف» (دراسة الرصاص المصبوب، المقدمة).

التصدي للاحتلال من خلال القانون الدولي هو الخلاص للنساء الفلسطينيات، حيث تقوم المؤسسات بتوثيق انتهاكات الاحتلال ضد المرأة لاستخدامها أداة للمناصرة الدولية يمكن أن تعتمد عليها الأمم المتحدة ومنظمات حقوق الإنسان، كما أن التعامل مع الاحتلال، ومع القانون الدولي، يكون بشكل منفصل عن النظام العالمي الرأسمالي الذي يدعم هذا الاحتلال، والذي جاء منه هذا القانون الدولي.

النصوص التي تم عرضها تتحدث عن العمل الوطني والنضالي للمرأة، ولكن ما يوجد ميدانياً من الشكل النضالي هو التظاهرات والبيانات والدراسات التي تستخدم كجزء من خطاب الدفاع والمناصرة عالمياً، وليس بمعنى المشاركة الكفاحية العملية مقارنة بالعمل الوطني في السبعينيات من تعبئة جماهيرية وتنظيم النساء في أحزاب سياسية. هذا يقودنا إلى تحليل واقع التشابك بين الوطني والنسوي ومضمون التعبئة الجماهيرية.

الجمع بين الوطني والنسوي: فجوة بين الشعار والممارسة

على الرغم من رغبة المنظمات الواردة في رؤيتها وشعاراتها بترسيخ العمل الوطني والنسوي معاً، والقيام بالتعبئة الجماهيرية على أساسهما لخلق توازن بين التحرر الاجتماعي، والتحرر الوطني أملاً في تعبئة الجماهير، فإنه على الأرض يتم العمل بأجندة ليبرالية تعتمد منظومة الحقوق من خلال ورش العمل حول المواثيق الدولية والاتفاقيات العالمية، وحول حقوق المرأة والتدريبات.

في مراجعة لبرامج المنظمات المبحوثة مع القاعدة الجماهيرية، يؤكد الطاقم على أن دوره يكمن في تقوية الأطر النسوية وتمكينها باعتبارها صلة الوصل مع القاعدة النسوية العريضة التي أصبحت بحاجة ماسة إلى إعادة تنظيم صفوفها. وعليه، يقوم بإعادة تفعيل وتنشيط قاعدة الأطر عبر تنفيذ مشاريع، وبرامج

التدريب، وتنفيذ حملات التأثير والضغط من أجل حقوق متساوية. وشملت هذه البرامج تعديل واقتراح بنود في التشريعات الفلسطينية، وتمكين المرأة للوصول إلى مراكز صنع القرار، وذلك بتقوية وتمكين الفئات النسوية المهمشة، من خلال برامج تدريب في إعداد القيادات، وقضايا حقوق المرأة، والتشبيك، والمهارات الإدارية، وتدريب كادر من النساء على مجموعة من المهارات لتطوير الأداء السياسي في الأحزاب، وفي مؤسسات المجتمع المدني، ولتجهيز النساء لاحتلال المواقع القيادية، ومنها المجلس التشريعي (استراتيجية الطاقم، ٢٠٠٩-٢٠١١).

وفي محاولة منه للعودة إلى الأشكال القديمة وإحياء العمل التطوعي الذي تعزز في الثمانينيات في الانتفاضة الأولى، والذي يتطلب الوصول إلى الغالبية العظمى من النساء في المجتمع الفلسطيني وتوعيتهن وحشد طاقاتهم وتنظيمها، قام مركز الإرشاد بذلك من خلال برنامج المتطوعين الخريجين، الذي يوجد فيه أكثر من ٢٠٠ متطوع، من خلال تنفيذ دورات لمجموعة من المتطوعين في حقوق المرأة القانونية لحشد وتعبئة جمهور المؤيدين والمناصرين لحقوق المرأة. فكان العمل التطوعي في المركز ضمن مواضيع مهنية نسوية حول حقوق المرأة القانونية (النشرة السنوية على الطريق لبناء الأمل، ٢٠٠٨: ١٠).

كما تستهدف جمعية المرأة العاملة^{١٠٨} قرى الجدار في غرب رام الله، لتنفيذ مشروع تمكين المرأة في عملية صنع القرار، من خلال توعية النساء بحقوقهن، وقضايا العنف المجتمعي، عبر تقديم استشارات قانونية. كما ذكر أن البرنامج يقوم بتشكيل المجموعات النسوية في المناطق التي يعمل فيها؛ وذلك من أجل تلقي المحاضرات، وتنفيذ الأنشطة التوعوية الخاصة بالحقوق القانونية والسياسية والاجتماعية للنساء. وكذلك مشروع دعم وتمكين النساء في المناطق المهمشة، الذي يهدف إلى توعية النساء بحقوقهن القانونية والاجتماعية من خلال ورش العمل والتدريب. ومن نشاطات هذا المشروع، ورشة عمل تم عقدها في الخليل (السموع) بعنوان «حقوق المرأة هي جزء من حقوق الإنسان»، أكدت فيها مديرة الجمعية أن حقوق النساء تقوم على أساس مبدأ المساواة في الحقوق، وهو ما نصت عليه المواثيق والمعايير الدولية.

يتضح من مراجعة برامج ونشاطات المنظمات، أن مضمون تعبئة الجماهير على المستوى الشعبي يكون من خلال الانحصر في ورش التوعية بالحقوق القانونية، والاتفاقات الدولية لترسيخ مفهوم حقوق المرأة بناءً على المرجعيات الدولية، من خلال برامج التثقيف والتدريب وقضايا الضغط والمدافعة. وبذلك، فإن إطار العمل ميدانياً مع النساء بأجندة ليبرالية، هو حول المساواة في الحقوق القانونية دون أن يتم الربط بين الأجندة النسوية والوطنية بشكل متصل وعضوي.

ما نخلص إليه من تحليل هو أن مكونات النسوية في المنظمات هي خليط من الخطاب الليبرالي والوطني، مع هيمنة الليبرالي بشكل كبير، وبهوت الوطني وضبابيته، حيث تم تطعيم خطاب المنظمات بشعارات وطنية لا تنعكس في الممارسة على الأرض مع جماهير النساء، وتجنيد الفئات العريضة منهن. فلا يخلو خطاب المنظمات من طموح، ولكنه يعاني من خلط مفاهيمي وتطبيقي يتمثل في الإصرار على تداخل الوطني والنسوي، ولكن دون فعل حقيقي على الأرض، وإذا ما تم الوصول إلى النساء في تجمعاتهن الرئيسية، فإن العمل يكون بأجندة ليبرالية.

يقتصر العمل الوطني فقط على مستوى إصدار البيانات والدراسات التي تقدم إلى هيئات حقوق الإنسان الدولية في شكل نضال معولم لاستناده إلى المرجعيات الدولية. بينما الخطاب الذي يتغلغل بالممارسة على الأرض في أوساط النساء هو الخطاب الليبرالي. وهذا يركز على فرضيتي بأن الخطاب الليبرالي النسوي لا ينسجم مع النضال الوطني والقومي، بل يحيده ويجادل ضده. وسوف أوضح لاحقاً في تحليل الخطاب أنه من سمات الخطاب الليبرالي تفكيك كل بعد وطني تحرري، وعلى الرغم من أن المنظمات تسبب للاحتلال الدور الأساس في اضطهاد المرأة الفلسطينية، فإنها تقتصر في عدم تبيان ذلك الدور في أدبياتها، وكيف أخضعهن لاضطهاد مركب، قومي وطني ونسوي معاً، ودور الاحتلال الاضطهادي، ما يستدعي موقفاً مقاوماً حتى ولو على أرضية نسوية، ولكنه غائب كما أكدت إحدى قيادات المنظمات «مش موجود عنا ثورية الخطابات مثل قبل أوسلو» (سلوى، مقابلة ٢٠١١). كما تؤكد محدثة أخرى «فشلنا في جمع الوطني والنسوي» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

تتأرجح المنظمات بين اعتبار المرحلة الحالية هي ما بعد الاستقلال والتحرر الوطني، ولكنها في أدبياتها نفسها تشير إلى أن الاحتلال هو عنف ضد المرأة، وأنه موجود بالقوة. إن خطاب هذه المنظمات يراوح بين الإقرار بالاحتلال أو الاستقلال. يدفعنا هذا إلى قراءة في مستوى آخر؛ هو علاقة هذا الخطاب النسوي مع السلطة، وبخاصة أن نصوصاً أخرى، كما وردت أعلاه، تؤكد على احترام قوانين السلطة ووثيقة الاستقلال. إن أي تفعيل للدور الوطني يتطلب انتقاد خطاب النسوية السياسية لدى السلطة، ورفضاً لاتفاق أوسلو، وهذا ما سيتم فحصه لاحقاً في خطاب المنظمات.

ولأن المنظمات النسوية الفلسطينية أخذت عن الليبرالية الكثير، فهذا يثير التساؤل عن الانكفاء عن العمل الوطني السياسي لدى المنظمات، وحتى لو تعلق ذلك بتدهور المشروع الوطني، عبر تدهور الأحزاب، فهل يعزى هذا الانكفاء فقط إلى التزامن التاريخي؛ بمعنى أن دخول الأفكار النسوية الليبرالية إلى فلسطين تزامن مع التدهور السياسي الوطني؟ وهل وفق التحول إلى الليبرالية في حقبة ما

بعد أو سولو تم الانسلاخ الكامل عن البرامج القومية التي تتمثل بالنضال الشعبي والتعبئة الجماهيرية لمقاومة الاحتلال؟ وهذا ما يجيب عنه البحث. سأحاول لاحقاً قراءة فرضية تحرر المرأة الفلسطينية في وطن غير محرر، وكيف يعمل الخطاب الليبرالي على الفصل الممنهج بين تحرر المرأة الاجتماعي والتحرر من الاستعمار.

المبحث الثاني : تمثيلات السلطة والمعرفة في الخطاب (الثقافة المشرعنة والأخرى المُقصاة)

«الخطاب ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة، بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع، إنه السلطة التي تسعى إلى الاستحواذ عليها» (فوكو، ١٩٨٨: ٨٥).

«افترض أنه في كل مجتمع من المجتمعات لا بد أن يتوفر على حكايات كبرى كما يرويها الناس، يرددونها وينوعون فيها، لا بد أن يتوفر على صيغ ونصوص وجمل من الخطابات الخاضعة لطقوس التي تحكى في مناسبات معينة» (فوكو، ١٩٨٨: ٨٩-٩٠).

سيتم في هذا المبحث تحليل الخطاب الليبرالي، وشرح قواعده التي يسعى من خلالها إلى بناء معرفة معينة، ما يحتم استدخال ثقافة، بمفاهيم وحقائق ما، واستبعاد وإقصاء ثقافة أخرى. نركز على الكيفية التي يهيمن بها الخطاب الليبرالي، وماذا يدخل ويمثل في شرع، وماذا يهمش فيقصي؟ وبخاصة أن الدراسة تهدف أساساً إلى تحليل الخطاب الكامن الذي سيظهر منظومة الخطاب المعرفية التي تعزز سيطرة ومصالحة من وتقصي وتغني من؟

فرضيتنا أن الخطاب الليبرالي في الحالة الفلسطينية المستعمرة الذي تتبناه المؤسسات النسوية المبحوثة، هو خطاب اشتقاقي، يُعيد إنتاج البنى الاستعمارية والتوصيفات عن ثقافته وذاته التي كانت السبب في السيطرة عليه، فإنه تبعاً لتظلمات قانون في التشبه بالمستعمر التي تؤسس أن المغلوب يقلد الغالب، ويستخدم أساليبه نفسها لأنه نجح في احتلال الأدمغة (Fanon, 1967)، حيث يقوم الآخر بطريقة غير واعية (وأحياناً واعية)، بالترويج لخطاب المستعمر باعتباره صورة لذاته، وهنا تتجلى عملية تحويل قيم المستعمر ومفاهيمه ومؤسساته إلى أمر بديهي وطبيعي في عقول الشعوب المستعمرة. وبالطبع، تقوم تظلمات قانون على وجوب العكس؛ أي المقاومة وليس التماهي والتمثل.

وبناءً عليه، سنقوم بفحص الطريقة التي يستعرض فيها الخطاب الليبرالي النسوي في المنظمات ثقافته، والمنطق الذي يهيمن من خلاله لتعزيز سيطرته على

المجتمع الفلسطيني، بمن فيه النساء الفلسطينيات. يتعلق ذلك بتحليل علاقات القوة التي يمكن استنباطها على أثر هيمنة خطاب ليبرالي ينتج ثقافة ليبرالية حداثة حول حقوق المرأة، ويتم استهلاكها من الغرب الرأسمالي وإدخالها إلى المجتمعات المستعمرة ضمن قواعد وممارسات خطابية، تضيف استعلائية للثقافة الليبرالية لتثبيت المعيارية الغربية، وشرعنة المهمة الاستعمارية، ومن ثم تعزيز التبعية المرتبطة بعلاقات سيطرة استعمارية.

يركز القسم الأول من المبحث على تمثيلات الخطاب الليبرالي المُشرَعَن، والكيفية التي يقوم فيها التابع بشرعنة معرفة خطاب الثقافة العالمية لحقوق المرأة. وفي القسم الثاني، ندرس عمليات الإقصاء والتفني من قبل الخطاب الليبرالي لكل من المنظومة الوطنية والإسلامية.

التمثيلات للخطاب الليبرالي المُشرَعَن (الثقافة العالمية لحقوق المرأة وبناءها الاستعمارية)

نفحص الكيفية التي يُهيمن بها الخطاب الليبرالي لتعزيز سيطرته. ويعتمد تحليلنا للخطاب على تفكيك البُني الاستعمارية لثقافة حقوق المرأة العالمية التي يشرعنها الخطاب، ويقوم التابع المحلي باستدخالها كنص مقدس. نستند في تحليلنا إلى جدلية مفادها: إن خطاب حقوق المرأة العالمي الذي يستند إلى المعايير الدولية لحقوق الإنسان، يقوم على أسس فكرية وقيمية تخدم المشروع الغربي الاستعماري. تسائل الدراسة، بالأساس، استعمارية أيديولوجيا النظام الليبرالي الرأسمالي الذي جاءت منه هذه الحقوق التي تعزز علاقات السيطرة، وترى أن المنظمات، في تبنيتها وتمائلها مع هذه الحقوق، فإنها أعادت إنتاج نفسها كأداة لهذا النظام الذي أصبحت مدمجة فيه أكثر من مجتمعه الفلسطيني. فرضيتنا أن القانون الدولي وخطاب حقوق الإنسان العالمي الذي صاغته الدول الاستعمارية، جاء كغطاء أخلاقي لعنفها وسيطرتها، والمستعمر التابع من جهته يستدخل خطاب القوة في إطار من التواطؤ مع نظام الخطاب، ما يؤدي إلى تقويض الفاعلية السياسية وروح المقاومة عند الشعوب المستعمرة، لينحصر تحررها من خلال هذا القانون ومؤسساته الدولية التي أباحَت وشرعنَت الاستعمار، وليس من خلال المقاومة والنضال.

سنركز في تحليل الخطاب على قواعد الخطاب الليبرالي النسوي واستراتيجياته في الهيمنة من خلال:

١. الثنائيات والتعارضات مع الموروث الديني لشرعنة ثقافة الخطاب، والموقف المتناقض حوله بالتوفيق بين منظومتين متناقضتين.

٢ . تصنيف خطاب حقوق المرأة العالمي كقيم عليا تكتسب منها الكرامة والحرية والإنسانية، وكمرجعية للتحرر.

الثنائيات والتعارضات مع الموروث لشرعنة الخطاب الليبرالي

تحتوي نصوص الخطاب على التمثيلات التعارضية، وتعمل قوة التعارضات في الخطاب وفق قواعد وأحكام لشرعنة وجود معرفته، وذلك لأن قواعد الخطاب في الهيمنة هي خلق وإثبات التعارض مع ما هو موجود في فلسطين، وبين منظومة الحقوق العالمية.

جاء في نص مذكرة الأحوال الشخصية^{١٠٩} «الحاجة الفلسطينية لتشريع أحوال شخصية موحد، ومنسجم مع روح العصر وحراكنا الثقافي والاجتماعي والاقتصادي. وإن هناك تعارضاً، وعدم انسجام لأحكام وتشريعات الأحوال الشخصية السارية على صعيد الأراضي الفلسطينية مع المنظومة الدولية لحقوق الإنسان. من هذا المنطلق، يقتضي هذا التطور الدولي في النعاطي مع حقوق الأفراد وحررياتهم، وجوب وضع تشريع أحوال شخصية يأخذ بعين الاعتبار ما خطته المجتمعات البشرية من خطوات مهمة على صعيد تعزيز حقوق الإنسان وحرياته، وتبني ما أقرته وأكدت عليه أحكام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي من مبادئ وأحكام ومعاهدات خاصة بحقوق الإنسان وحرياته ومبدأ المساواة» (المذكورة، ص ٥ و ٦).

يفتح تحليل الثنائيات في الخطاب على تنظيرات إدوارد سعيد في الاستشراق (Said, 2003)، أي قيام الغرب بخلق صورة متخيلة عن الشرق، تتم فيها إعادة خلق الشرق طبقاً لهذه الصورة، وهنا يؤكد الفارق الأبدي، وهذا مكون أساسي في التبعية. إن التعارضات الثنائية التي يخلقها الخطاب مثل ثنائية المتحضر والبدائي، وتقابلية الحداثة والتقليد، هي أدوات لتعزيز سلطته، وسيطرته على المجتمع الفلسطيني، وذلك بتأكيد الاختلافات الجوهرية لإثبات دونية الثقافة المحلية، ومعيارية معرفة الخطاب، وضرورة الاحتكام لها، وأنه لا حق ولا تحرر إلا من خلالها.

التأكيد على الحاجة لتشريع منسجم مع روح العصر في النص؛ يعني حماية وجود الخطاب ومعرفته الحداثيّة لمواكبة العصر، حيث يقوم الخطاب بملائمة المفاهيم والقيم والتشريعات الفلسطينية لمعرفته، فتصبح المعاهدات والاتفاقات العالمية المرجعية الوحيدة لتحرر المرأة. ولكن مسألة هذه المرجعيات تتطلب قراءة لحدود عالميتها، نقدياً في إطار علاقات السيطرة؛ بمعنى أنها صيغت من قبل الدول الغربية الكبرى، وتمت عولمتها، ولم يكن للدول الأخرى في الهامش أن تقول فيها كلمتها؛ إلا

أن تتبعها. إن هذه المرجعيات للحقوق العالمية هي أدوات الاستعمار الجديد، فعولمة الحقوق ترسخ النظام الرأسمالي الذي أفرز هذه الحقوق (Pinta, 2005).

تتضح الثنائيات التقابلية للحضاري والبدائي في نصوص خطاب المؤسسات كما جاء «إيماننا بواجب تضافر الجهود الرسمية المجتمعية في بناء وتجسيد صرح دولتنا الفلسطينية المستقلة والرقي بمؤسساتها وتشريعاتها لمصاف دول العالم المتحضرة» (المذكورة، ص ٢). «يجب اعتراف الجميع أن التعاطي مع المرأة من منطلق الأدوار النمطية تمييز وانتهاك سافر لمبدأ المساواة في الحقوق واحترام كرامة الإنسان، وعقبة في وجه تقدم وتطور مجتمعنا والرقي به، لمصاف غيره من المجتمعات المتحضرة» (المذكورة، ص ٤)

وهكذا، يبدأ الخطاب التابع بتبجيل الخطاب المتبوع، وتزجيره على الجمهور المتلقي، الذي ليس شرطاً أن يكون جاهزاً لقبوله أو أن يكون ملائماً لبنيته الثقافية والمجتمعية. لعل الثنائية اللافتة هنا، التي يتم التعاطي معها، بل تطبيقها، دون توقف لقراءة دقيقة نقدية لها، هي ثنائية تقوم على «الدونية والفوقية»، وإشكالية هذه الثنائية أنها استدعائية، بمعنى أنها تستدعي وتستحضر الموضع الأدنى، وتعلي خطاب المجتمع الغربي الآخر، وتستدعيه لمجتمعها، إلى حد فرض قبوله بعنف رمزي،^{١١} بأدواتها المختلفة (بورديو، ١٩٩٠). من هنا نلاحظ الانطباع بالآخر، وتأكيد الثنائية معه، التي لنا فيها الموقع الدوني التابع، مثلاً: العالم المتحضر، بمعنى أننا عالم متخلف بدائي، وهذا إقرار بوجود دونية محلية، ووجوب التقليد. وكذلك مفردة «مجتمعنا» مقابل مفردة المجتمعات المتحضرة، وهذا يعتبر إقراراً بالتخلف ومحاولة للحاق بالآخر باعتباره النموذج المثالي. هذا المستوى من الخطاب يعني في جوهره القبول ببقاء التبعية. ولنؤكد هنا: توجد في النص تصنيفات تؤكد الثنائيات والتقسيمات الاستعمارية للنظرية الحداثية، فهذا التشكيل الخطابي حول المتحضر والمتخلف، يُضفي استعلائية وأفضلية للمنظومات العالمية القانونية على المعرفة المحلية، ويعيد إنتاج الهيمنة الاستعمارية في وصم صورة للشعوب المستعمرة. كما يشرعن المهمة التحضيرية الاستعمارية للتدخل في المجتمعات غير الغربية لمساعدتها في تطوير المؤسسات والقوانين، وضرورة التمثل بالغرب المعيار، ما يكرس هيمنة معرفية من صنع الغرب، وفرض نوع من التدخل في ثقافات أخرى من خلال صنع الهويات.

عبر خطاب فوكو فنقرأ علاقات القوة والسيطرة التي تتجسد على النحو التالي: العلاقة من قبل الخطاب الليبرالي الغربي الذي يطرح كنموذج ومعيار أعلى، والعلاقة من قبل التابع المستعمر الذي يؤكد على دونيته وتخلفه والافتخار بمحاولة اللحاق. وعليه، فإن منظومة الحقوق الليبرالية العالمية للخطاب هي أداة لخلق ثقافة جديدة في الواقع المحلي، ولكنها تابعة ومقلدة للنهج الحداثي الليبرالي الذي

يحدد ذواتنا الحضارية ويخلق لنا قيماً وأخلاقيات جديدة هي تفصيلات ثقافة الآخر. وحسب نظريات طلال أسد، فإن القانون الحديث لديه قوة تشكلنا من جديد، حيث تضمنت مفاهيم الحداثة وقانونها مشروعا أخلاقيا يجب السعي على طريقه، إما أن نتقبله وإما يتم نفيها في عداد غير المتحضرين (Asad, 1992)، فيصبح خطاب الحقوق الليبرالي الذي تتبناه المؤسسات وتروج له، هو ما يلحقنا بمصاف الدول المتحضرة.

التعارض مع الماضي والموروث: إحدى استراتيجيات الخطاب التشكيك في أي قيم أو معتقدات خارج هذه الكونية التي يفرضها النموذج العالمي الليبرالي، ومن هنا احتوت النصوص على العديد من التعارضات التي تصدر أحكاماً قيمة ترفض البنية الثقافية التاريخية للمجتمع الفلسطيني، من ضمنها الموروث الديني، حيث جاء «نعمل على معالجة الإهمال التاريخي وتغيير الموروث الثقافي السلبي في المجتمع لحقوق المرأة الفلسطينية طبقاً لمعايير حقوق الإنسان التي تنص عليها معايير الأمم المتحدة» (رسالة مركز الإرشاد، نشرة تعريفية).

كما أفادت مذكرة الأحوال الشخصية «في سبيل ضمان تمتع المواطن الفلسطيني بما أقرته الأنظمة المتحضرة من حقوق، بل وفي سبيل تجاوز الموروث السلبي لبعض التشريعات التي بنت فلسفتها على منهج التمييز بين الرجل والمرأة، وعلى النظرة التقليدية وغير الحضارية» (المذكرة، ص ٢).

تظهر إمكانات الإقصاء بمحورنفي أي نموذج خارج منظومة خطاب الحقوق الليبرالي. اللغة والمفاهيم في الاقتباس محملة بأيدولوجيا استعمارية تحضرية، وذلك بإضفاء أفضلية لمنظومة الخطاب على المعرفة المحلية من تقاليد وموروث ديني من خلال تشويهه وخلق صور وتوصيفات له، مثل نعتة بالسلبي، والتقليدي، وغير الحضاري كما جاء في النص أعلاه. إن هذه التعارضات تؤدي إلى التوصيفات والأحكام القيمة، ما يؤكد أن هدف الخطاب هو التعارض بين ما هو ليبرالي حديث وما هو تقليدي، يتم فيه تأكيد الاختلافات المرهونة بمصالح وأيدولوجية استعمارية، ولكن يتم تقييدها بالاختلافات الثقافية التي تركز الغربي الليبرالي وتقصي آخره المستعمر.

لعل المشكلة الأخرى في هذا الصدد، هي أخذ الخطاب الليبرالي «خطاب المتحضرين» على علاقته، دون أي إشارة، حتى مجرد احتمال وجود ثغرات فيه ضمن علاقته بمجتمعات ما يُسمون «المتحضرين»، فهناك تفاض تام عن علاقات القوة والسيطرة الاستعمارية لهذا الخطاب الذي يجسد النظام الرأسمالي الغربي، والذي قام بإفراز خطاب الحقوق الليبرالي كمعرفة تغطي سلطته الاستعمارية. هذا القبول المفتوح هو الذي يؤكد وجود قرار «دونية الذات، وإعلاء الآخر»، فالتحضر يكتسب من هذه المنظومة كما تعكس النصوص التالية:

«إن الرقي بتموحننا الفلسطيني لما يجب أن يكون عليه مجتمعنا وإنساننا؛ يقتضي ضرورة وحتمية التوقف أمام تشريعاتنا التي لم تزل تحمل في طياتها نصوصاً وبنوداً تتعارض مع نهج المساواة، وارتأينا في مؤسسات المجتمع المدني والاتحاد العام للمرأة، وجوب التوقف أمامه لاعتبارات كثيرة، أهمها: الاتفاق على الأسس والمرجعيات التي يُبنى عليها هذا التشريع... ولقناعة الكثير بأن العديد من المبادئ والأحكام التي بني عليها مضمون التشريع لم تعد صالحة لواقعنا ومجتمعنا، ما يقتضي ضرورة وجوب مناقشتها لتعديل وتطوير فلسفتها وفق ما قد ينسجم مع روح العصر وتطور حراكنا الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، وهو بلا شك ما نؤيده ونقف خلف المنادين به لمنطق هذا الطرح ومشروعيته» (المذكورة، ص ٢). كما تؤكد جمعية المرأة العاملة أنها «تقوم على أساس التراث الحضاري والقانوني والإنساني التقدمي بغض النظر على مصدر هذا التراث» (الاستراتيجية، ٢٠٠٩).

كما نرى، تتم شرعنة أهمية تبني الخطاب الليبرالي بالتعارض مع ما هو موجود من تشريعات يتم توصيفها بأنها لم تعد صالحة بمعيار روح العصر، ما يحتم الدخول في المنظومة الليبرالية كأسس ومرجعيات يُبنى عليها هذا التشريع. إن عبارة «ما ينسجم مع روح العصر» و«التراث التقدمي بغض النظر عن مصدره»، تخلو من التحديد، فروح العصر والتراث التقدمي هنا هما أحادية الثقافة الليبرالية الغربية التي يتم الأخذ بها دون إعطائها اسمها المباشر، المقصود بها ثقافة وإرث الليبرالية الغربية الحديثة من قوانين وحقوق فردية، التي يكون فيها الفرد فرداً بالمفهوم الخاص على حساب الجماعة. ويتم تلبيس هذا المثال على مجتمع فلسطيني يزرع تحت الاحتلال، فلم نجد ما يشير إلى أن هذا الخطاب يحتوي على خلل معين يثير نقد المنظمات المحلية، أو لنقل لا توازن هذا الخطاب الليبرالي العالمي في تعامله مع المجتمعات والثقافات الأخرى، هذا ناهيك عن وجوب نقد جوهره الوجداني الإقصائي ما يعكس وحدانية ثقافية هي غربية ليبرالية جوهرية، وإن ألبست تسمية عالمية.

هناك نظرة سلبية للموروث وللماضي، وذلك تبعاً للفكر الليبرالي، والحدائي التنويري الذي لديه رؤية تصاعدية للتطور، وضرورة وجود لحظة تاريخية للانعتاق من الماضي ومن كل شيء قديم من الموروث والتاريخ. في الفكر الليبرالي، يريد الإنسان أن يخرج خارج السلطة، وأن يتحرر منها. يؤسس ميل^{١١١} (Mill, 1869) لفكرة أن الإنسانية تكمن في التحرر من السلطة، ومن الماضي، ومن العواطف، وأن تصبح عقلايين؛ أي بتطوير ذات جديدة، واختراع ذات من العقل والمنطق للقدرة على التحرر. إن تشغيلنا للعقل والمنطق هو مضاد للعادات والتقاليد والموروث، وفي الليبرالية تضادية بين العقل والموروث، فهي لا تبني على القديم، بل يجب دائماً محو الماضي وبناء شيء جديد. ربما يثار هنا سؤال: هل حقاً ترفض الليبرالية الموروث في حالة المجتمعات الأوروبية؟

وبالعودة للمقتبس، لا يخبرنا هذا المقتطف عن الأسس والأدوات التي قررت القبول بما يُسمى روح العصر، ومن ثم توصيف هذه الروح، هل روح العصر عالمية بالنسبة نفسها في مختلف زوايا الكون؟ فإذا اقتضت روح العصر مثلاً في الغرب، أن تعود المرأة الكاثوليكية للبيت لتربية الأطفال كما يجب، فهل تقتضي الروح نفسها أن لا تقوم المرأة الفلسطينية بأي عمل خارج البيت، مثلاً: بعمل نضالي ضد الاحتلال؟ في هذا الصدد، صدرت فتاوى في الغرب من الكنيسة بنصح المرأة أن تكون زوجة وأماً وكاثوليكية جيدة بانحصارها في تربية الأولاد.^{١١٢}

التناقضات في الخطاب تجاه الموروث والتوفيق بين منظومتين متناقضتين
على الرغم من ذكر ضرورة تجاوز الموروث السلبي، والثقافة والتقاليد كما جاء سابقاً في النصوص، فإنه يتم التأكيد في نصوص أخرى على إيجابية الموروث، ففي موقع آخر من نص المذكرة جاء: «لا يعني إنكارنا لمضمون تشريع الأحوال الشخصية الساري رفضنا وإنكارنا لشرائعنا ولقيمنا ومعتقداتنا التي نعتز ونفخر بها كجزء من تاريخنا وحضارتنا، الذي له الأثر الأكبر في صياغة وبلورة قيم ومبادئ الكثير من المواثيق الدولية النازمة لحقوق الإنسان وحياته» (المذكرة، ص ٣).

تعكس هذه التناقضات في الخطاب الليبرالي المحلي موقفاً مساوياً براجماتياً تجاه الدين والموروث، وهذا ما أكدته إحدى فاعلات الخطاب من قيادات هذه المؤسسات «يجب أن نساير مراكز القوة المجتمعية (أي رجال الدين والمؤسسة الدينية). هذا الدرس الذي تعلمناه. كان قراراً براجماتياً، لا توجد حركة مثقفة في المجتمع تساعدك وتدعمك. الموقف براجماتي اضطررنا له» (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

تميل المنظمات في خطابها إلى التوفيق بين ما يمكن وصفه بالنقيضين. فخطابها يحاول التوفيق بين قبولها الموسع وربما الكلي للخطاب الليبرالي المسمى روح العصر، وبين الاعتزاز بتاريخنا ومعتقداتنا التي ينفيها الخطاب الليبرالي الغربي، سواء مباشرة أو ضمناً. هذا التوفيق أو الجمع بين نقيضين يبين الاعتقاد بأفضلية الفكر الليبرالي الغربي، والمساومة مع الموروث القائم يخلق حالة من عجز المنظمات عن النضال المجتمعي الحقيقي للتغيير الذي يحتاج إلى نقد فكري وسياسي، لكل من الخطاب الليبرالي والموروث، دون أي اعتبارات برجماتية مساومة. هذا يرجعنا إلى ما تم نقاشه في الإطار النظري حول التوتر في طرح المسألة النسوية في المستعمرات، ومزج المطالب الحداثي بالدين الإسلامي، دون محاولة الخروج من ورطة الاستعمار بتفكيك ثنائية الشرق والغرب باعتبارها منتجاً استعماريًا (Said, 2003). إن السياق المحلي أنتج شكلاً محدداً من الحداثة ومن المرأة الهجينة المشوهة لا شرقية ولا غربية (Chatterjee, 1986)، وذلك بالجمع بين الموروث والشريعة، والنظرية الحداثية الليبرالية لتحرير المرأة.

وهذا ما نادى به مصلحون اجتماعيون أمثال قاسم أمين (١٩٠١، ١٨٩٩). هذه الرؤية الإصلاحية لأمين تعتمد على الكثير من النسويات العربيات والفلسطينيات، وها هي تتجسد في المنظمات -حالة الدراسة- في الموقف التوفيقى كما جاء أعلاه، وتبريره بعدم وجود حركة ثقافية داعمة كما أشارت المتحدثة، فالبعد الغائب في طرح المنظمات، كامن في شكواها من عدم وجود حامل اجتماعي يحميها ويقويها ضد الموروث الذي ترفضه جوهرياً، ولكن تجاهله على أسس برجماتية. إن حالة الشكوى هذه من غياب «الداعم»، تكشف استدعاء وجود، ومن ثم قبول، نمط جديد من البطريركية؛ أي حركة سياسية اجتماعية يقيمها آخرون، وليس هنَّ.

أفادت واحدة أخرى من قيادات المنظمات حول الموقف من الموروث بأن «هناك قيماً إيجابية، ولكن مبناها ذكوري في كل الأديان. حق الناس تقرر حياتها حسب القيم الدينية، وتلبس الحجاب زي ما بدها، ولكن أنا عندي مشكلة بالمبنى. الدول العربية عملت مساواة في كل شي ما عدا الأحوال الشخصية، عشان هيك بقت الدول متخلفة» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

يركز الخطاب على قيم الموروث ومبناها الذكوري، إلا أن الكامن الذي يجب إزاحة الستار عنه هو الذكورية الاستعمارية الأم في المنظومة الحقوقية الدولية؛ أي ضرورة نقد الأبوية الرأسمالية الغربية في نطاقها الأوسع عندما تفرض على الأبويات المحلية، وتطبق قوانينها عليها، دون أن تعطيها فرصة الاختيار والمشاركة. من جهة أخرى، إلى أي مدى سيعمل إصدار القانون على تحرير المرأة، فهو يحتوي إمكانات أخرى من اضطهاد المرأة، فالقانون ينتج ويشكل الذات التي يدعي أنه يحررها، وأن الحقوق ليست مساواة، والاعتراف فينا قانونياً ليس بالضرورة تحريراً (Brown, 1995). إن إرجاع سبب التخلف لعدم وجود القانون، هو تحليل منقوص، فيه غياب لدور الاستعمار في البنى الداخلية وفي احتجاز التطور الثقافي. إن التخلف المحلي بمجموع مكوناته الثقافية والسياسية والاقتصادية، تحديدًا، ومن ثم الاجتماعية، عملية دياكتيكية بين الداخلي والخارجي، وبين الاستعمار والنخبة المحلية البرجوازية التي تحدث عنها قانون وعن تحولها إلى «نخبة مضادة» (Fanon, 1963).

قواعد الخطاب في الهيمنة تنفي أي مقاومة ضد الاستعمار، وتعمل في الاتجاه المعاكس، وذلك بوضع الفلسطينيين في معركة مضادة مع ثقافتهم وموروثهم لشرعنة وتمريم المعرفة الاستعمارية دون نقد الموروث؛ أي بطرح تحليل اجتماعي اقتصادي ثقافي، وهو ما لم نجده في خطاب النسويات، وتجاوزه بعملية تطور ذاتي محلي، وهذا أمر متعلق بمشروع تموي وطني لا يبدو أن السلطة الفلسطينية في وارد إنجازه.

في خطاب آخر لإحدى قيادات المنظمات، جاء «المواثيق الدولية مبادئها وفلسفتها وروحها ولدت عندنا، لما بنرجع للتاريخ نرى أن فلاسفة وكتاب نادوا فيها وحرصوا الأفراد على هذه الحقوق، وطالبوا الجماعات باحترامها. الأمم المتحدة جمعت هذه الأخلاقيات والمبادئ ووضعتها في نصوص ورجعتها إلينا، عولمتها ووقعنا في مطب أنها يجب أن تسود».

تجدد الإشارة إلى أن الموقف من الموروث يقع في إطار أوسع لمسألة الأصالة والحداثة في الفكر العربي المعاصر، الذي لم يصل إلى حد قطعي للموروث.^{١٢} يرى الجابري (٢٠٠٦) أن العقل العربي لا يفكر في الثقافة لنقدها وتبريرها من ذاتها، بل يعنى أكثر بمضمونها وماضيها. وعليه، لم يعد قادراً على الإنتاج النظري. إن الآخر الأورو-أمريكي يهدد الذات العربية فكراً، ما أدى إلى تموضع الذات العربية إلى ثلاثة أنماط: أولاً، الارتداد إلى التراث. ثانياً، النهضة العربية بالمرور على طريق الحداثة الأوروبية. ثالثاً، أخذ المنهج للمنهجيات الغربية كأدوات يمكن بها قراءة التراث وعقلنته حتى يستطيع العقل أن يكون أداة الإنتاج النظري في الثقافة من جديد، ويمارس فعل النقد. أما بن عبد العال (١٩٩٤)، فيرى أن إشكالية الثقافة العربية في انفعالها بالحداثة، دون استيعاب الطريقة التي أنتجت من خلالها الحداثة.

لتطبيق هذه الأطر النظرية على الحالة الدراسية، نجد أن النمط البارز هو المرور على الحداثة الغربية بليبراليتها كما لاحظنا في النصوص أعلاه، كما رأينا أن المنظمات، من جهة أخرى، تحاول التوفيق بين الحداثة الليبرالية والثقافة المحلية. إن تداعيات هذا الجهد التوفيقى باتخاذ موقف وسطي، لم تتم ممارسة فعل النقد للموروث، واتخاذ موقف واضح لاعتبارات برجماتية تساوم على المسألة الدينية، ولمستوى من العجز كما وضعنا.

يقودنا ذلك إلى نقاش الموروث الديني نفسه، والموقف منه، وهنا معضلة شائكة نجد ضرورة نقاشها، وهي كيف يمكن انتقاد ثقافتنا والبطركية الداخلية دون إعادة إنتاج الخطاب الاستعماري؛ أي بالخروج من ثنائية الموروث القديم والليبرالي الحداثي. وهنا يجب الحذر، فنقد الليبرالية لا يعني تثبيت الموروث، وأخذ الموروث على علته كما حذرت ليلي أبو لغد أنه يمكن انتقاد الحداثة الغربية دون تمجيد ما قبل الحداثة (Abu Lughod, 1998). كما أن دعوات كل من وائل حلاق وإسماعيل الناشف تحيلنا إلى ضرورة الرجوع إلى المنظومة العربية الإسلامية، والتحويل عليها. يرى حلاق أن تاريخنا مغمم بالمبادئ الأخلاقية التي تضاهي مفاهيم الغرب، معتبراً أن مآزق الحداثة الغربية يكمن في الفصل بين المبادئ الأخلاقية والواقع، ويمكننا أن نستعيد عصبتنا من هذا المنظور (Halaq, 2009). من جهته، يرى الناشف إلى ضرورة العودة إلى الذات العربية الإسلامية كمرجع في مقاومة

النظام الاستعماري، واستنهاض العمق الصامت والكامن فيها (الناشف، ٢٠١٢). ولكن، سواء تم الأخذ بخطاب الليبرالية الغربية والليبرالية المحلية، أو نفيه، والأخذ بالمووروث والذات العربية الإسلامية، يبقى السؤال المحير هو آليات تجاوز ما هو قائم. وهذا ما لم يوضحه كل من حلاق والناشف، حيث تبقى نظيرتهما في نطاق التأشيرات الأولية التي هي مقدمات ضرورية للتغيير، ولكن يبقى السؤال متعلقاً بآليات الخروج عن الحداثة الغربية، وآليات استنهاض العمق الصامت في الذات العربية الإسلامية.

ترتكز قواعد الخطاب الليبرالي على إثبات دونية الثقافة المحلية، بشكل خفي، لإحلال البديل الليبرالي، وكجزء من خطاب استعماري يتعمد إظهار الأسود أشد سواداً حتى يبدو الأبيض أكثر بياضاً، وهنا تكمن ورطة الفكر النسوي في المجتمعات المستعمرة التي تم التطرق إليها في الإطار النظري، فمأزق النسويات المستعمرات أنهن يظهرن كأنهن متعاونات مع الاستعمار لتحرير النساء، وعليه يجب رفض النسوية لاعتبارها «تقسيماً استعمارياً». بذاً، تبرز الحاجة لخطاب نسوي تحرري يقوض كلا من الادعاءات الاستعمارية للثقافة الليبرالية وادعاءات الموروث والثقافة الأبوية؛ أي بنقد الإشكاليين الاستعماري والأبوي معاً. إن تلافي إعادة إنتاج الخطاب الاستعماري هو نفسه حافظ عدم إعادة إنتاج الخطاب المتوارث. وعليه، يصبح المطلوب تطوير خطاب يتجاوز الاثنين، وتطوير حراك اجتماعي نسوي جذري لحمل هذا الخطاب النقدي لسلطة الخطاب الديني الأبوي، وسلطة الخطاب الليبرالي الاستعماري والأبوي معاً، فالاستعمار أساساً يتضمن الأبوية والعنصرية. بعبارة أخرى، يصبح المطلوب تطوير خطاب واع للمعادلة المركبة في اضطهاد المرأة، شقها الأول الغرب الاستعماري والتبعية له، والشق الثاني هو «الشرق» الاستبدادي والبطركية الداخلية.

مع تأكيدنا هنا أنه كلما تمسك التابع باضطهاد المرأة، ساهم في إعادة إنتاج نفاق الاستعمار الذي يدعي أنه جاء ليحررها. فاضطهاد المرأة محلياً في المستعمرات، ينتهي إلى تبرير وتغطية اضطهاد الغرب الرأسمالي. ولكي نقتلع اضطهاد الاستعمار ونفاقه بادعاء تحرير المرأة، لا بد من اقتلاع الاضطهاد البطركي، وذلك بتأسيس خطاب نسوي مقاوم، وبنضال اجتماعي حقيقي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى دون التماهي مع الخطاب الليبرالي بصفتنا تابعين. ونرى أن جوهر المواجهة النقدية لكل من الموروث والليبرالي الوافد، يكون من خلال التخطي لحالة التبعية الاستهلاكية من الخطاب الليبرالي. هذا النقد للخطاب الليبرالي وللاضطهاد البطركي الداخلي، يجب ألا ينحصر في نطاق نضال المرأة لتحررها، ولا أن يكون بعيداً عن النضال ضد النظام الرأسمالي، والذكورة والبطركية كتحالف لقوى الهيمنة.

تصنيف التابع لخطاب حقوق المرأة كقيم عليا تكتسب منها الكرامة والحرية والإنسانية

نوضح في هذا القسم كيف يشرعن الخطاب معرفته بصفتها قيمة إنسانية تُكتسب من خلالها الكرامة، والحرية، والإنسانية، وذلك استناداً إلى فرضية الدراسة بأن المستعمر يحتاج لمبرر أخلاقي إنساني ومعرفي يغطي به سلطته ومصالحه، أخذاً بالاعتبار أن منظومة الحقوق الليبرالية (العالمية) هي من صياغة القوى العظمى ومُخضعة أو مصممة لخدمة مصالحها أكثر مما هي إنسانية بقدر ما تدعي. الفكر الليبرالي مغطى بملاءة من القيم الأخلاقية المثالية، ونشأت هذه القيم كقيم عالمية لشرعنة الاستعمار، من خلال خلق حقل كامل من الممارسات الخطابية.

قام مركز الدراسات النسوية في الخليل بتنظيم مؤتمر للإعلان عن نتائج دراسة تم إنجازها حول مدى مواءمة التشريعات الفلسطينية السارية في فلسطين مع اتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة. وكانت أهم نتائج الدراسة «أن جميع التشريعات الفلسطينية قائمة على فلسفة ذكورية بحتة، وترتكز على أدوار نمطية، وفيها مس واضح بكرامة المرأة وحقوقها، إضافة إلى أن هذه التشريعات تعالج قضايا المرأة من منظور العرف والعار» (خبر عن المؤتمر).^{١١٤}

أشارت مديرة المركز في كلمتها للإعلان عن نتائج الدراسة المذكورة في مؤتمر الخليل^{١١٥} هذا، إلى «أهمية دراسة مدى مواءمة التشريعات الفلسطينية السارية مع اتفاقية سيداو كجزء من برامج المركز المختلفة، التي تعمل من أجل الحرية والكرامة والمساواة، مشددة على أن الحرية هي من صنع الأحرار، وأن الأحرار هم من يتمتعون بالكرامة والمساواة، مؤكدة في الوقت ذاته على أن الحرية هي حرية الفرد في كل الفضاءات العامة والخاصة».

إن منطق عمل الخطاب في التعارض الذي يقيمه بين ما هو موجود وبينما يدخله من ثقافة عالمية لحقوق المرأة، هو إثبات دونية الثقافة الفلسطينية. هذا التعارض أداة الخطاب لتأكيد مركزانيته ومعياريته الغربية، وبذلك يعمل الخطاب على شرعنة معرفته بضرورة اتباعها باعتبارها المعرفة العليا الصحيحة التي لا كرامة ولا حق للمرأة دونها. في النص أعلاه، يؤكد الخطاب أن «سيداو» تعمل من أجل الحرية والكرامة. لم يتم ربط سيداو فقط بالحرية ولكن بالكرامة. ما يريد أن يقوله الخطاب باطنياً أن من هو خارج سيداو ومن لا يرجع لها، هو بدون كرامة وحرية، فالأحرار الذين يتبعون سيداو هم من يتمتعون بالكرامة. هنا تكمن أنماط الإقصاء والاضطهاد لمن لا يعترف بسيداو، وبمنظومة الحقوق الدولية. وبالتالي، يصبح من الممكن أن لا يكون للناس كرامة دون أن يكونوا مع منظومة الحقوق، ودون أن يحصلوا على حقوق الإنسان العالمية الليبرالية. يشبه ذلك مقولة بوش بشأن «الإرهاب»، «من ليس معنا فهو ضدنا». إن القانون يهمل إمكانية التحرر من

أي منظومات أخرى، ف«أجندة حقوق الإنسان العالمية تشكلت من خلال الاتجاه الوضعي القانوني الذي يركز على النظم القانونية، وبالتالي يجعل الأشكال غير القانونية لمطالبات حقوق الإنسان مهمشة» (حنفي وطبر، ٢٠٠٦: ١٢٥). قد تكون هناك «أشكال غير القانونية» تستخدمها النساء للمطالبة بحقوقهن الإنسانية، التي بالإمكان مضاهاتها بخطاب المنظمات الليبرالي الذي يصر على تقديم الحقوق القانونية كطريق أوحده لتحرر النساء. إن هناك أنماطاً متعددة من الحراك النسوي أو النظريات النسوية الثورية الراديكالية التي تنتقد التحرر من خلال الإطار الليبرالي القانوني. وفي حالتنا الفلسطينية، بشكل خاص، فإن النضال النسوي في السبعينيات، في ظل الحركة الوطنية، يعتبر نضالاً تحررياً خارج الارتكاز على الأطر القانونية للمنظومة الليبرالية. ربما من الأجدي طرح منظومات تحررية أخرى على غرار نموذج قانون التحرري، وهو الخيار الثوري للتحرر من الاستعمار ولتحقيق الحقوق الإنسانية، والكرامة التي يدعي خطاب الحقوق أنه يحققها.^{١١٦}

السؤال الأعمق في الحالة الفلسطينية، هو: كيف يمكن تبني الخطاب الليبرالي حول الحرية والأحرار في مجتمع هو تحت استعمار استيطاني؟ كيف يمكن للنساء أن يعشن بحرية في وطن غير حر، حيث يصبح «السجن هو المكان الطبيعي لإنسان حر في أمة مستعبدة»؟^{١١٧} الحرية مفهوم من الصعب تجزئته، وللوصول للحرية الكاملة لا بد من التخلص من الاستعمار المباشر وغير المباشر، ولا بد من التخلص من كل من السلطة الاستعمارية والبطركية، فحرية المرأة ستظل منقوصة إذا كانت مرتبطة فقط بالرجل، والاضطهاد الذكوري. إن كشف هشاشة هذا الطرح لحرية المرأة، من خلال خطاب الحقوق الليبرالي في الحالة المبحوثة، هو من باب التناقض مع التحرر الوطني الذي سنعالجه في القسم الذي يتعلق بإقصاء الثقافة الوطنية، وفصل تحرر المرأة عن تحرر الوطن. كما سنبين كيف يعمل الخطاب على حصرية هذه المنظمات في العمل النسوي المهني، ما يكشف التأثير السلبي لتبني الليبرالية التي تعمل على المبعادة ما بين النساء والنضال الوطني.

نوضح فيما يلي كيف أصبح خطاب الحقوق الليبرالي العالمي في المنظمات النسوية كأنه العملة الوحيدة للفلسطينيين، ما يخلق لدينا وعياً مزيفاً بالتحرر من خلاله، وهذا جوهر عمل الخطاب؛ تقويض إمكانية بلورة وعي مقاوم ليخوض أي معركة تحررية.

يعكس الاقتباس التالي لإحدى فواعل الخطاب مدى قوة وهيمنة خطاب الحقوق في المنظمات: «بدك تستخدم لغة القانون، أنا لا أستخدم النظريات النسوية، لغة القانون الماشية عجبك أم لا هذه هي المرجعيات، يجب أن أخطب بلغة القانون ضمن هذه المرجعيات وإلا ولا حدا بطلع» (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

المثير في هذا الاقتباس المفاضلة بين القانون على النظريات النسوية^{١١٨} من قبل القيادات النسوية في المنظمات، هذا الإعلاء للقانون على النظريات النسوية يخدم بالأساس سلطة رأسمالية استعمارية ذكورية.^{١١٩}

يتم التعامل مع القانون الدولي كعامل منفصل عن النظام العالمي الذي أوجد هذا القانون ويدعمه بمرجعيته وقواعده. النظام الرأسمالي العالمي هو الذي أوجد الاحتلال والقتل والعنف، وأوجد أيضاً المبادئ والحقوق والقوانين وقرارات الأمم المتحدة. ويصبح المستعمر هو الذي يقرر حقوق هؤلاء الذين تسلب حقوقهم، وعندها يصبح القمع وعلاجه ينتجان من النظام نفسه. وكلما أوجد النظام الاستعماري اضطهاداً وقمعاً وعنفاً، أوجد أعرافاً وقوانين ومعايير دولية ومواثيق أمم متحدة وحقوق إنسان. يحضرنا هنا موقف فوكو فيما يخص الهيمنة وإخفاء السيطرة في نقده للمعرفة، ولأبستيمية الثقافة الغربية بليبراليتها الحديثة، حيث كشف العنف والسيطرة التي تتضمنها، وبعده كان إسهام إدوارد سعيد في تناوله الخطاب الاستعماري،^{١٢٠} وتأكيد أن الاستعمار ليس سيطرة عسكرية فحسب؛ بل خطابية، وأن النصوص تعبر عن الخطاب الاستعماري، وعن ممارسات المؤسسات التي تحملها. إن نصوص خطاب الحقوق العالمي في المنظمات يعبر عن هيمنة هذه المؤسسات العالمية التي تحملها، وأن هذه القيم، التي يدعي الخطاب أنها إنسانية، تخفي وراءها سيطرة وعنف المؤسسة التي تحملها. وهذا ما لا تراه أو تتغاضي عنه نخبة المؤسسات التي تؤكد ضرورة فصل هذه القيم عن المؤسسة التي تحملها كما جاء: «نحن نتحدث عن قيم ومبادئ، هذا خطاب حقوق إنساني، هذه معايير تحفظ الكرامة الإنسانية، وعليها إجماع حتى من الدول الإسلامية، هذا يعني أنو لازم أكره اللون الأخضر عشان حماس لونها أخضر، يجب أن نفصل بين المؤسسة ومن وراءها، وبين القيمة، بالنهاية يجب أن تحملي قيمة تناضلي عشانها، وأنا بفصل» (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

تقوم القوى الليبرالية المحلية في هذه المنظمات بفصل الحقوق العالمية عن النظام الرأسمالي المرتبط بها، والتغاضي عن السلطة الاستعمارية المتضمنة بها كما يبين الاقتباس. القانون المسمى «دولياً» هو من صياغة الدول الغربية المهيمنة، ويتم إملأؤه على بقية العالم. إن كونية وعالمية الحقوق يتم فرضها على الشعوب المستعمرة في إطار علاقات قوة لصالح الدول الغربية الرأسمالية الكبرى التي صاغت هذا القانون كغطاء أخلاقي وقيمي لسياساتها الاستعمارية. ونجد نخبة محلية تحمل خطاب الحقوق الليبرالي العالمي، وتبدو كما لو كانت هي التي أنتجته. هذا شكل من أشكال التماهي الاستعماري وعدم التمايز المجتمعي؛ بمعنى أنها نخبة محلية لكنها ثقافياً متمفصلة مع الغرب الرأسمالي. وفي هذا الحال، يحدث التشوه لدى نخب بوعي مزيف تعتقد أنها على حق، والتقطعت كبد الحقيقة. تماماً

كما نخب المؤسسة الدينية في سيطرتها تعتقد أنها تمثل الله، وخطاب الحق. في هذا السياق، فقد سألتني إحدى قيادات هذه المؤسسات خلال المقابلات بدهشة «يعني معقول أنت لا تتبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، هل أنت ضد سيداوا» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

في هذه العبارة كون عدم تبني هذا الخطاب مصدر دهشة واستغراب يثبت أن نظام معرفة الخطاب هو نظام إقصاء وسيطرة، فإن معرفته تعني الوجود الصحيح، وعدم تبني معرفة الخطاب هو خلل في الوجود الصحيح. من هنا يمكن القول إن التحرر من خلال منظومة الحقوق يقضي أي إمكانية أخرى للتحرر من خلال غيرها. يعمل خطاب الحقوق الليبرالي على إعادة تحويل الأشياء على أنها مبنية حقيقي، وأي شيء غيرها طارئ، وغير صحيح. فقد جاء في الكثير من نصوص المنظمات ما يعكس قوة خطاب وهيمنة خطاب الحقوق، وأن الخروج عنه هو خروج عن المنطق السليم وعن التحضر والطبيعة الإنسانية، كما جاء «الاعتراف بأن النساء مواطنات كاملات هو حق أقرته الدساتير والمواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان». كما يعد مركز المرأة للإرشاد^{١٢١} برامج ومشاريع ذات أجندة نسوية فلسطينية تعتمد على المعايير الدولية لحقوق الإنسان، وأن حقوق المرأة حقوق إنسان. إن المواثيق الدولية هي التي تقول وتحلل وتحرم، وهي التي تحدد بأن النساء مواطنات كاملات، وحتى تحدد أن المرأة إنسان، فالإنسانية تكتسب من هذا الخطاب. في تفكيك مقولة «حقوق المرأة حقوق إنسان» التي تستخدمها المنظمات بكثرة، استنادا إلى تنظيرات سمير (2006; 2011; Esmeir)، فإنها مقولة تتضمن تجريد المرأة من الإنسانية، بمعنى أن الإنسان لا يكون إنسانا إلا في صيرورة القانون الذي هو جزء من الحداثة الليبرالية. وهنا تكمن إمكانات العنف والاضطهاد في القانون الليبرالي الحديث. الفكرة أن الإنسانية تحتاج إلى الاعتراف من الآخر الذي ينتج إنسانيتك، وبغيابه تفقد إنسانيتك. وهذا الآخر هو القانون أو الاستعمار. وذلك كله يعزز من فعالية واضطهاد الدولة والقانون الحديث والاستعمار. إن ذلك من تداعيات عبء الحضارة والحداثة التي تشككنا في أخلاقياتها وإنسانيتها. هنا يأتي القانون والفكر الليبرالي الحديث لينقذنا؛ ولكنه يستضعفنا ويضطهدنا من جهة أخرى (Brown, 1995). هذا هو العنف الذي ينتج عن منظومة الحقوق الليبرالية، وعن الرغبة في أن يصبح الإنسان حضاريا عقلانيا حداثيا يخضع للقانون (Asad, 1992). ولكن عدا عن إشكالية خطاب الحقوق الليبرالي وسلطته في قوة مفاهيمه المتأصلة كمنظومة للتحرر كجزء من هيمنة الدولة، فإن إشكاليته المركبة في الحالة الفلسطينية تكمن في الهيمنة الاستعمارية؛ في الثقافة العالمية لحقوق الإنسان وقابليتها لتكون أيديولوجيا للقهر، حيث كرست هيمنة معرفية من صنع الغرب. ومن جهته، يقوم التابع استعماريًا بالتواطؤ مع نظام الهيمنة الاستعمارية، وإعادة إنتاجه محليا.

وهنا نستحضر مقاربة قانون في تمثل المستعمر لثقافة المستعمر حين تنشأ داخل الشعوب المستعمرة عُقدٌ دونية تجاه المستعمر، فيحاول أفرادها اعتناق قيمها والترويج لها (Fanon, 1967)، لكن مشروع قانون ينتقل من الانبهار بالمستعمر إلى تقليده ووصول مستوى لغته ثم إلى ضرورة نقضه.

خطاب المنظمات يبدو وكأنه يدافع عن القانون الدولي، وميثاق الأمم المتحدة، أكثر من دفاعه عن الفلسطينيين. جاء في مقدمة دراسة الرصاص المصبوب التي أصدرتها جمعية المرأة العاملة حول انتهاكات الاحتلال الإسرائيلي في غزة «إن العدوان شكل خرقاً فاضحاً لميثاق الأمم المتحدة، ولإحكام اتفاقية جنيف الرابعة، وإن إسرائيل تقتترف جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب». إن ما تحتاجه فلسطين كحالة استعمارية هو خطاب مقاوم، بينما الارتكاز على نصوص الأمم المتحدة لا يقدم الرد الكافي؛ أي بمستوى حاجة شعب تحت استعمار استيطاني، فالأمم المتحدة هي صياغة الدول الغربية، وبالتالي فإن قراراتها تتأثر بمواقف هذه الدول.

كما يتم استخدام مفردات تهدف إلى تفريغ لغة المنظمات من بعدها الوطني المقاوم. فمثلاً قام مركز الدراسات النسوية^{١٢٢} في إطار مشروع «النساء والنزاع المسلح والفقدان»، بدعم من المؤسسة السويدية: Kvinna Till Kvinna بإصدار دراسة إمبريقية، عن «تجربة النساء الفاقدمات في الدعم النفسي المتبادل» حيث يعالج المركز مشاريع الصحة النفسية للنساء الفلسطينيات نتيجة النزاع المسلح والفقدان.

نلاحظ استخدام عبارة النزاع المسلح بدلاً من الاحتلال. يتم التفاوض عن الاستعمار الاستيطاني في فلسطين وكأنه لا يوجد محتل وشعب محتل، فالنزاع المسلح يعني أن العنف متساو بين طرفين، وهناك توازن في القوة. أما معالجة فقدان، فهو خطاب يدعي الإنسانية ولكنه يعزز وضع النساء كضعيفات سلبيات في المقاومة. فقدان نتيجة عنف الاستعمار في فلسطين يتطلب مواجهة العدوان، وليس فقط التعاطف مع آلام الضحايا. وهذا من مكونات الخطاب الليبرالي الذي يتضمن الإقصاء والدمج سوياً، فهناك قتل من الاحتلال على الأرض، ومن ثم العمل على ترميم الآثار السلبية للقتل بالمعالجة النفسية وبمداواة الجراح.

هذه المضامين للخطاب النسوي في المنظمات تغيب عنها روح المقاومة لمواجهة الاحتلال والاستعمار، لا بل هدفها تفريغ خطاب المنظمات من أي بعد مقاوم وعزل خطاب تحرر المرأة عن السياق الوطني. فالمطلوب ليس التعزية للفقدان وترميم الآلام بقدر ما هو مطلوب تقوية المقاومة. وتتطلب الحالة الاستعمارية مفردات ولغة النضال والمقاومة، وهي الغائبة عن هذه المنظمات.

نوضح فيما يلي كيف يمثل الخطاب المحلي الليبرالي لهيمنة خطاب حقوق المرأة العالمي كآلية لتحرر المرأة، حيث ينص خطاب المنظمات على التأكيد أن فرصة التحرر للمرأة، ولل فلسطينيين، محددة بمنظومة الحقوق العالمية وقرارات الأمم المتحدة.

خطاب الحقوق مرجعية لتحرر المرأة... أم نقطة للتحرر منه؟

تفيد الخطط الاستراتيجية للمنظمات المبحوثة أن الفرص ونقاط القوة هي من الخطاب الليبرالي العالمي لحقوق المرأة، ومن قرارات الأمم المتحدة، أما التهديد لحقوقها فيأتي من الداخل؛ سواء من العادات والتقاليد المجتمعية، أو من التوجهات الإسلامية، أو من العمل الوطني كما جاء:

تؤكد جمعية المرأة العاملة^{١٢٢} فيما يتعلق بإضعاف لهجة الخطاب النسوي والحد من تقدمه، أن التهديدات هي «زيادة تأثير الخط الإسلامي»، والفرص هي «قرارات الأمم المتحدة والتقارير التي تعرض وضع النساء والانتهاكات بحقوقهن، والتنسيق بين المنظمات النسوية على الصعيد الدولي»، أما نقاط القوة، فهي في «المجتمع النسوي الدولي الذي يهدف إلى تعزيز وتطبيق السلام العادل» (الاستراتيجية، ص ٨). فيما يتعلق بالتمييز في القانون، ترى الجمعية أن التهديدات هي في «وجود غالبية من التيار الإسلامي في المجلس التشريعي، وسيطرة التيار الإسلامي بشكل عام على المجتمع الفلسطيني» (الاستراتيجية، ص ٨). من جهته، يرى مركز الدراسات النسوية^{١٢٣} أن الفرص تأتي من «توفر فرص تمويلية عالمية يجب الوصول إليها، وانفتاح عالمي لقضايا المرأة»، أما التهديدات، فهي «زيادة الأثر والتوجهات الإسلامية المتزمنة، والسلطة الوطنية وتوجهها التقليدي، والعادات المجتمعية» (الاستراتيجية، ص ٩).

ترى المنظمات أن تحرر المرأة مرتبط بالخطاب الليبرالي الغربي، وقرارات الأمم المتحدة؛ أي من المستعمر ومؤسساته الرأسمالية، كما ترجع اضطهاد المرأة للثقافة والعادات المجتمعية والموروث الديني. هذا متعلق بخطاب المستعمر التابع الذي يتبنى الموروث الثقافي الاستعماري الذي يبين أن الأمم المتحدة هي موقع وموقف لا يناقش؛ لأنها المؤسسة المركز. والمستعمر التابع هو في موقع دوني حتى دون وعي، يستدخل خطاب القوة، ويصبح من الطبيعي الانبهار بالأمم المتحدة وبقراراتها التي تراها المنظمات القوة الداعمة لحقوق النساء.

يقع ذلك في إطار سياسات الاعتراف من الآخر، وليس بالاعتماد على القوة الذاتية للتحرر، ومقاومة الاضطهاد الداخلي والخارجي. التحرر الاجتماعي للمرأة من مهام هذه المنظمات، ومن الأسهل لها أن ترى القوة من الخارج من أن تبدع طرقاً أخرى للتحرر الذاتي الذي تكون بدايته تأسيساً نقدياً للثقافة المحلية والموروث

-كما أشرنا- دون تقابليتها مع الخطاب الليبرالي كمعيار. المسألة مرتبطة بالهشاشة الثقافية المحلية والفقر المعرفي، وحالة الاكتفاء بعقريّة السيد، وبالتالي لا ضرورة للذهاب إلى ماضٍ وموروثٍ محلي لتفعيل وعي وثقافة نقدية له، ويكفي اعتباره متخلفاً، ويغدو من الطبيعي للمثقف المستعمر الانبهار بالفكر الآخر، وبقبول «عقريّة» الآخر وحصريتها. كما لا يتوقف الأمر هنا، بل يتم ترويح هذا الخطاب. لا يقتصر الأمر هنا على أنه من الأسهل التساوق مع الخطاب الليبرالي دون تفعيل نقد للذات، لأن استدخاله يكون في صالح هذه النخب للحفاظ على مكتسباتها منه، بصفته يعطي مكانة ووظيفة. ومن هنا، فإن انعدام الثقة بالمحلي أيّا كان -موروثاً تاريخياً ثقافياً أو دينياً- يعود إلى الإحساس والشعور المستمر بالفقر والعجز وبانعدام أي بديل عدا هذا الخطاب، كما أكدت إحدى فواعل هذا الخطاب «ليس عندي بدائل، هذا الموجود، عندي حكومة، وعندي أمم متحدة، وهذين الصوتين بدي منهم حماية، ولا يوجد معايير ثانية، بذلك تدخل بخطاب الشريعة الإسلامية هذا مش خطابي» (سعاد، مقابلة ٢٠١١). يتم تبرير استدخال هذا الخطاب في النص لعدم وجود بديل آخر سوى السلطة، والأمم المتحدة، وهنا يتجسد خضوع القوى النسوية الليبرالية لهيمنتين متحالفتين: الأولى، السيطرة الاستعمارية لخطاب معتمد من قبل القوى العظمى صاغته التسوية ومولت السلطة الفلسطينية. الثانية، سيطرة الدولة التابعة لهذا الخطاب؛ أي هيمنة البطركية وهي السلطة السياسية المدعومة من المجتمع الدولي المانح باتفاق أوسلو.

في النص أعلاه لا ينحصر مفعول عبارة «بدي منهم حماية» في الشعور بالضعف المتمثل في طلب الحماية، بل يصل حد التسليم بعدم القدرة على الفعل والوصول إلى حال المفعول به بقناعة، ما يقوض احتمالات نقد الحكومة والأمم المتحدة والخروج عليهما. إن استحضار النقيض الإسلامي في النص كبديل مرفوض، هو إقصاؤه وإضفاء الأفضلية عليه. ليس البديل هو الشريعة التي ترفضها المتحدثة، ولكن هو بلورة موقف نقدي متماسك من الخطاب الليبرالي المهيمن خارج عن الثنائيات، لا يشترط فيه أن نقد أيّ واحد من الخطابين أن يعني التمترس وراء الثنائي الآخر. ولكن ما يحصل -كما تبين من نصوص ومقتبسات لفاعلي الخطاب- هو نقد وشيطنة الثقافة، والدين، والإسلام، لاستدخال الخطاب الليبرالي وإعطائه الأفضلية.

قواعد الخطاب إرجاع الإشكالية للثقافة والشريعة الإسلامية كما أشرت، فهذا التشخيص الرئيس للمرض والخلل الذي يتم علاجه في جرعات من البرامج والمشاريع التثقيفية على اتفاقيات قرارات الأمم المتحدة. يتم انتقاد الدين والموروث لأنه نص ديني، ومعيار أعلى وإلهي، ولكن بالمقابل استدخال نص مقدس آخر. أصبحت اتفاقيات الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان القيمة والمعيار الأعلى، فأنجنت تقديسها لذاتها في شكل قريب من أديان دنيوية، أو نص ما ورائي أصبح أسطورة مرجعية.

نتساءل هنا، لماذا لا تكون نقطة الضعف والتهديد هنا من التماهي والتساوق مع هذا الخطاب، ومن وهم التحرر من خلاله؟ لماذا تطالب المؤسسات فقط بالحرية والكرامة للمرأة ولا تطالب بالحرية والكرامة للتحرر من هيمنة هذا الخطاب؟ أي لماذا تعجز عن رؤية الجوهر الاستعماري لهذا الخطاب الذي طالما لم يُنقد ويُحضر؟ إن الحديث عن حرية المرأة مع وجوده لا معنى لها. لماذا الكرامة تكتسب من هذه الاتفاقات ولا تكتسب من التحرر من الهيمنة الاستعمارية؟ أي برفض الرضوخ للهيمنة الخارجية المتمثلة في هذا الخطاب التي تكرر الاضطهاد والتبعية. فكما يتضح، لا يوجد أي ربط بين تحرر المرأة والتحرر من الهيمنة الاستعمارية. هذا الكامن في جوهر عمل الليبرالية التي جعلت المؤسسات تطالب بالحرية والكرامة لتحرر المرأة من الاستبداد المحلي والموروث الديني، ولكنها لا تطالب بالتحرر من الاستعمار؛ سواء الاحتلال المباشر، أو الهيمنة الاستعمارية والإلحاق والتبعية.

إن مشروع التحرر ليس فقط للمرأة، ولكن للوطن، وحينما يأتي التحرر من الخارج مصمماً من قبل الغرب الرأسمالي، يتم إسقاطه على المستعمرات باسم حقوق المرأة وحق الشعب الفلسطيني،^{١٢٥} وبخاصة أن المؤسسات ترى أن نقاط القوة في المجتمع النسوي الدولي الذي يهدف إلى تعزيز وتطبيق السلام العادل (استراتيجية الجمعية، ص ٨). وفي هذا السياق، تقوم جمعية المرأة بحوار مع مجموعات إسرائيلية تدعو إلى السلام المبني على الشرعية الدولية وحقوق الإنسان (استراتيجية الجمعية، ص ٨). تحت هذه المنظمة النسوية المبحوثة الفلسطينيين على السلام مع إسرائيل كما جاء في الاستراتيجية، وعلى نسج علاقات نسوية مع المستعمر على الرغم من رفض الأخيرة لحق العودة ولكثير من حقوق الشعب الفلسطيني.

قرارات الأمم المتحدة التي تعتبرها المؤسسات فرصة للتحرر؛ هي خطاب مؤسسة دولية ليست ذات مواقف عادلة حين يتعلق الأمر بإسرائيل والشعب الفلسطيني، وبخاصة فيما يخص ما يُسمى «السلام العادل». قرارات هذه المنظمة منذ العام ١٩٤٨ لم تحترمها إسرائيل، ولم يتم تنفيذ هذه القرارات المتراكمة، فلماذا تعتبر هي المرجعية والقالب لتحرر النساء الفلسطينيات ولتحرر الوطن؟ يعتبر ذلك تجسيدا لفحوى الليبرالية المحلية المهادنة التي تقوم بتدريب الفلسطينيين على سلام غير عادل. وحيثما كان لنا أن نثير الإقصاء في هذا السياق، فإن ما يحصل على الصعيد الفلسطيني هو جوهرياً إقصاء الشعب الفلسطيني عن حقه.

يدعو هذا الأمر إلى التركيز على نقطة أخرى، وهي أن الاتفاق المتحمس من المنظمات مع خطاب الأمم المتحدة، على الرغم من تقصيرها فيما يخص نقد إسرائيل، ودون توفر تحليل نقدي ومعمق، يؤدي إلى أن يقوض شعبية هذه المنظمات؛ بمعنى أنها تتبنى خطاب مؤسسة غير متوازنة تجاه حقوق الشعب

الفلسطيني، وعليه، فإن هذه الليبرالية إنما تضعف هذه المنظمات قاعدياً وميدانياً ولا تقويها. وهذا ما يتم تأكيده من المنظمات أنه يتم تقبلها في الخارج، أما في الداخل فتتعرض للتهديد كما جاء على لسان إحدى فواعل الخطاب: «طالما نحن نناضل من أجل الكرامة الإنسانية بدون أي تنازلات للخصوصية الثقافية، طالما عندنا موقف، عندما نقول حقوق امرأة حقوق إنسان، شعار ندفع ثمنه، ليس من السهل أن أكون على رأس هيك مؤسسة، نتعرض للتهديد من جهات محلية، أما في الخارج كثير يحترموا المركز، سمعته قوية، يحكي بصوت المرأة الفلسطينية، أجندة واضحة دون توازنات» (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

نلاحظ هنا التعارض في الخطاب بقولها «نتعرض للتهديد من جهات محلية، وأما في الخارج يحترموا المركز». عدم الاحترام محلياً من أشكال عدم التمثيل المجتمعي، فخطاب المنظمات خطاب مغترب، لم يستطع أن يتجذر في السياق الفلسطيني، ويخلق ثقافة جماهيرية حوله. أما الخطاب الكامن عند ذلك الخارج الذي يُشعرنا أنه يحترمنا، فهو أن الخارج يمثل دور المؤدب والراقي طالما نوافقه على خطابه وسياساته.

تجدر الإشارة إلى أنه من القيم والمبادئ التي تُسير عمل مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي،^{١٣٦} أنه يعمل بصفة استشارية لدى المجلس الاقتصادي والاجتماعي في الأمم المتحدة، ما يعكس العلاقات الجيدة والمتينة خارجياً، وهذا يضعف الإمكانات الذاتية، ويقلل من الاعتماد على القوة الذاتية والاستسهال للاعتماد على الخارج في استجلاب الخطاب. تفيد الخطة الاستراتيجية لمركز الإرشاد: «نتوجه للخارج لعدم القدرة على المواجهة بجهودنا الذاتية، وإنما يتطلب الحشد على المستوى العالمي»، وعندما تم استيضاح مديرة المركز في المقابلة عما ذكر في الاستراتيجية بعدم القدرة على المواجهة الذاتية، كانت الإجابة: «لتوصيل الصوت شو الآليات الموجودة، يعني بدك تحملي بارودة في المؤتمرات الدولية، النضال القانوني لغة معروفة، بدك تعطيني آليات حتى أضع قضيتي وأناضل ما بعرف إذا حدا قدر يبلور اشي ثاني، أوصل الصوت من خلال التقارير. نحن نخرج الدولة حتى تتبنى سياسات وتأخذ إجراءات لتطوير وضع المرأة، ليس فقط بالقانون والحقوق، ولكن بالخدمات والتعليم والصحة. إذا سيداو بداها تخليني أحاسب دولتي لاندولتي مش معطيني آليات ثانية، يعطوني مجلس تشريعي له اعتباره، ما يحتاج سيداو، سأذهب لها لأنه كل دولنا المتخلفة بتهلك هم كيف صورتها في العالم أكثر ما بتهمل هم كيف صورتها قدام شعبها. سيداو نوع من الإحراج للدولة، لأنهم معنيين بيبينوا بوجه مشرق للعالم» (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

مرة أخرى الإشارة إلى انعدام البدائل هي تكريس لما هو موجود من قيم الخطاب، وهذا جوهر الهيمنة؛ أن تعمل ما يريد الخطاب، وأن تعتقد بما يقوله دون أن تفكر فيه

إطلاقاً. بأن يتبع فاعل الخطاب أيديولوجيا الخطاب، وهذا عنف الخطاب الرمزي غير المحسوس بالاستلاب الكامل لهذا القانون. وعلى حد تعبير فوكو: الخطاب هو الذي يحدد الواقع بالنسبة لنا ويشكل هويتنا وسلوكنا. وتحليلنا للخطاب يكشف عن البنية الخطابية تبعاً لما ينتج السلوك والممارسة (Foucault, 1994).

من جهة أخرى، فإن المنظمات ذاهبة للمؤتمرات الدولية بالخطاب الذي يُرضي مصممي هذه المؤتمرات لتقديم التقارير. وفي الوقت ذاته يتم استخدام سيداو لمحاسبة الدولة، وانتقاد عدم توفر مجلس تشريعي، وفي مواقع تقول -كما أشرنا- عندنا دولة وأمم متحدة. نلاحظ هنا ذلك الارتباك والتأرجح بين تأييد السلطة والركون إليها، وبين الاعتراف بعدم وجود صلاحيات وسيادة لهذه السلطة. إن اتفاق أوسلو الذي جاءت السلطة من خلاله هو مشروع التسوية كخطاب ما يسمى بـ «السلام»، وهو تكريس المشروع الاستعماري للمركز في المنطقة، وتخلي عن المشروع الوطني الفلسطيني. في هذا الصدد، يرى جوزيف مسعد (٢٠٠٦) أن عملية أوسلو تخدم المصالح الإسرائيلية والأمريكية، إضافة إلى مصالح النخبة الفلسطينية السياسية كطبقات منتفعة.^{١٢٧} يمكننا القول هنا إن مهمة الليبرالية هي إقصاء هذا النهج الوطني وترويج الأجندة الليبرالية، وآلياتها النخب الوطنية المثقفة، وهنا يحضرنا طرح بريجنسكي في احتواء القوميين والمثقفين في المستعمرات، حيث كان هناك انهيار وجاهزية بها من قبل النخب اليسارية التي تحولت لليبرالية بسهولة (Brzezinsky, 1975).

إن تحالفاً كهذا يتكون من قوى المركز الرأسمالي الغربي المتقاطعة مع الاستعمار الاستيطاني، ودعم هذين الطرفين لسلطة الحكم الذاتي، وقيام هذا الثلاثي بالتجاوز على حقوق مجموع الشعب الفلسطيني، لن يكون معنياً بتحرير المرأة.

تدل عبارة «إن ما يجعل كل الدول تهكل هم صورتها أمام العالم أكثر من شعبها»، على غياب قوى وحركات احتجاج محلية. والتساؤل، هل تختلف المنظمات عن الدول التي تنتقدها؟ وهل يهمها صورتها أمام شعبها أم أمام العالم الغربي؟ من المفيد التذكير ثانية بالمقتطف الذي فحواه «في الخارج يحترمونا ويتم تهديدنا في الداخل»، حيث يتضح أن المنظمات تهمها سيداو وقرارات الأمم المتحدة، وهي تخضع بشكل كبير لهيمنة القانون الدولي، وتتمثله وتعتقد أنه المخرج الذي يسعها. أما المستعمر بخطابه المهيمن، فيساعد على تركيز هذه القنوات في عقول المستعمرين التابعين، من خلال قواعد الخطاب في التمارضات التي يؤكد من خلالها أن تحرر ليس فقط المرأة بل تحرر الفلسطينيين والمستعمرين بشكل عام، لا بل العالم أجمع، هو من الخطاب الكوني لحقوق الإنسان، ما يقوض أي إمكانية للتحرر من غيره أو الخروج عنه.

التمثيلات للخطاب الآخر المقصي من الليبرالية: الثقافتان المقاومتان (الوطنية والإسلامية)

الإيديولوجيا الإقصائية الليبرالية، والثقافة الوطنية المقاومة

وفقاً لعلاقات القوة التي يحتويها الخطاب، تفترض الدراسة أن نهج الخطاب الليبرالي الذي تمليه المصالح الغربية الاستعمارية، والتي بدورها تمليه على الوسطاء المحليين، هو تفكيك البعد الوطني التحرري وإضعافه، وذلك من خلال الفصل الممنهج بين تحرر المرأة الفلسطينية، والتحرر من الاستعمار،^{١٢٨} وكذلك بتفتيت الأشكال الوطنية التعبوية الجماهيرية، وبمأسسة العمل النسوي، ل يبقى نخبياً بالمفهومين الثقافي والطبقي. يقوم الخطاب بعملية محو للثقافة المحلية الوطنية وإزاحتها واستبدالها بالثقافة الليبرالية الحديثة، وذلك تبعاً للجوهر الفردي للثقافة الليبرالية، ورفضها التعدد الثقافي، وهو رفض أعمق من ثقافي بحت، بل مشروع تعميق التبعية وتركيز مختلف أشكال الاستعمار، حيث تفترض المركزية الأوروبية-أمريكية بثقافتها الليبرالية الغربية الرأسمالية، وبمنطقها التوسعي، أن العالم منقسم إلى الغرب والبقية. وعليه، فإن استبدال الثقافة المحلية الوطنية هو في جوهره نفي لها. تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك مستويين: الأول، الاقتحام الذي قام به الخطاب الليبرالي الغربي لإثبات فردانيته وواحديته. والثاني، تماهي المنظمات المحلية مع ذلك الخطاب، ما أدى إلى إقصاء الثقافة الوطنية، وهذا الأخير ما نركز عليه في الدراسة.

في هذا القسم، نوضح الكيفية التي قام بها الخطاب الليبرالي بإزاحة وإقصاء وتمهيش الثقافة الوطنية المقاومة، لإحلال ثقافة حديثة ليبرالية معولمة من خلال:

- استدخال الخطاب الليبرالي بتفكيك الأشكال التعبوية واستبدالها بالمهنية.
- الانكفاء عن العمل الوطني وإخفاؤه، أو تبرير هذا الانكفاء وإقراره.^{١٢٩}
- مأسسة العمل النسوي، وعزل قضية المرأة عن السياق السياسي والاجتماعي.

استدخال الخطاب الليبرالي بتفكيك الأشكال التعبوية واستبدالها بالمهنية

أما وقد تماهت المنظمات مع الخطاب الليبرالي، فإن ما حصل كان عملية إحلال ثقافة جديدة حديثة ليبرالية تمحي القديم، وتشرعن لنفسها خطاباً جديداً. نلاحظ أن النص التالي هو بمثابة تحقيق هذا الاستبدال، وإثبات تماهي المحلي مع الليبرالي الحديث الوافد. «بعد فترة من العمل، وكنيجة لتلمس واقع الحركة النسوية الفلسطينية التي توزعت ما بين محورين؛ الأول ممثلاً بالجمعيات الخيرية

التي تتناول قضايا المرأة من زاوية المنهج الخيري، والآخر ممثلاً بالأطر النسوية الفلسطينية التي كانت تصب معظم طاقاتها في العمل الوطني، فقد كان لا بد من أن يظهر اتجاه ثالث يركز على قضايا النساء، من خلال التركيز على حقوق النساء كحقوق إنسان متكاملة غير قابلة للانتقاص أو التجزئة» (استراتيجية مركز الدراسات ٢٠٠٨ - ٢٠١١، ص ٣).

في الخطاب لحظات من الانزياح والتحول، نرى من خلال النص أن الكيفية التي يهيمن بها الخطاب هي بإزاحة أي منظومة أخرى تخالفه. الاتجاه الثالث المذكور في النص الذي يمثل الخطاب الليبرالي، أزاح الاتجاهين وفتتهما، حيث قام بمحو الثقافة الوطنية القديمة للحركة النسوية الممثلة بالأطر النسوية والعمل الخيري، واستبدلها بثقافة ليبرالية حديثة تتمحور حول قضايا النساء العالمية، ومعايير حقوق الإنسان. وهذا يطرح سؤالاً: هل بالإمكان الحديث عن قضايا عالمية موحدة ومعايير مشتركة لكل النساء؟ ربما هذا ما أدركته تنظيرات النسويات السود وما بعد الاستعماريات التي تم نقاشها في الإطار النظري، حيث أثرن اختلاف نضالات كل مجتمع وثقافة (Mohanti, 2003; Spivak, 2001). هنا، وفي إطار علاقات القوة، ثقافة تزيح ثقافة أخرى، وامرأة تقصي امرأة أخرى. وحين يتحدث الخطاب الليبرالي عن قضايا وحقوق النساء كما يؤكد النص أنها «حقوق إنسان متكاملة غير قابلة للانتقاص والتجزئة»، يصبح من الصعب نقده، فهو يغطي نفسه وخطابه بنص يتمظهر بخطاب الحق. لذلك، يغدو من الحيوي أن نسأل في هذا السياق: ما هي حقوق النساء غير القابلة للتجزئة ضمن المفهوم الليبرالي الرأسمالي الغربي، الذي جوهره التجزئة والتدوير؟ إن تحرر المرأة الفلسطينية، بالمعنى الليبرالي، منقوص ويطرح إشكالية تحررها بمعزل عن تحرر الوطن؛ أي يقوم بعزل القضية النسوية عن السياق السياسي، وإفراغ البعد الوطني والاجتماعي، وهنا نتساءل: هل هذه الحقوق هي التي تتطلبها المرأة الفلسطينية في مجتمع يقبع تحت الاستعمار؟

يمثل الاتجاه الثالث في النص، الخطاب الليبرالي الذي يتضمن الإرث الغربي والتجربة الغربية الحديثة ومقولاتها العالمية بتحرر المرأة، التي يتم تصديرها للحركة النسوية في المنظمات، وذلك بمعزل عن التشكيلة الثقافية والاجتماعية المحلية أو بالقطع معها. والأمر لا ينقطع هنا، فإحداث هذا الانزياح أو التغيير، لا بد من توفير إمكانات مادية للمؤسسة النسوية المحلية،^{١٣} لتكون قادرة على تشغيل مكاتب وموظفين، ومن خلال كل هذا يتحولون إلى موظفات مؤسسات مهنية نخوية بعيدة عن الجماهير. وفقاً لقواعد الخطاب، فهو يهيمن بطريقة تعكس حتمية وجوده، ويشترط تغييرات وانزياحات أهمها إقصاء أي هوية أو تاريخ أو منظومة خارجه، وتجبر للتحويل إلى سوقها، وضرورة الخضوع إلى منطقتها.

بذلك، يعمل الخطاب المقرون بالتمويل على إعادة الهيكلة الفكرية لنخب وطنية يسارية لاستدخال هذا الخطاب.

يشترط الخطاب تحولات بنيوية وإعادة هيكلة للتابعين الذي يقومون باستدخاله. وفقاً للخطاب وللدخل في حداته، يجب إعادة هيكلة البنى الاجتماعية، حيث جاء: «نتطلع إلى إعادة تشكيل البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتشريعية في المجتمع الفلسطيني، بما يحقق المساواة التامة بين الجنسين» (استراتيجية مركز الدراسات، ص ٩). بذلك، تقوم المؤسسات بنشر الخطاب الليبرالي المعولم حول حقوق المرأة، ليحل محل الخطاب القديم الذي يتم توصيفه بـ «البطريكي» لإزاحته لصالح خطاب بديل كما جاء: «تطوير خطاب بديل للخطاب التمييزي السائد في المجتمع الفلسطيني على المستويين الشعبي والرسمي، ونشر هذا الخطاب ما بين الأطفال من الجنسين، وفي البيئة التي يعيش فيها الطفل أو الطفلة بهدف بناء جيل يتبنى خطاباً يحمل قيماً تعزز المساواة وحقوق الإنسان» (استراتيجية مركز الدراسات، ص ٨). وعليه، تقوم المؤسسات النسوية بإعادة صياغة خطابها المحلي على نمط الخطاب الليبرالي، لتشكيل وعي جديد قائم على تفرغ الأفراد والمجتمعات من أي مقومات وبنى ثقافية وطنية خاصة. فتجاهل وجود الاحتلال، أو تعميم خطاب التسوية السياسية، والتغاضي عن علاقات التبعية، يدل على محاولات تبيان أن الوضع القائم بوجود الاحتلال، والتبعية، هو الوضع الطبيعي، هذا إلى جانب تعميق ثقافة الفردانية الليبرالية، وإبعاد المجتمع عن قضيته الوطنية الجماعية التي تجمعها كي يقاوم لصالح تبني واستهلاك النموذج الغربي الحدائي الليبرالي.

بهذا، تقوم قواعد عمل الخطاب الليبرالي وأساليبه في الهيمنة على إفراغ الحركة النسوية من الهوية الوطنية، من خلال إدخالها في منظومته العالمية، حيث كان التحول نحو المفاهيم الليبرالية لتحرر النساء لإزاحة الحركة النسوية، ونزع تسيسها، وإفقادها الاستقلال، ما أدى إلى إضعاف وغياب الروح الوطنية الجذرية والقدرات التعبوية التي كانت في وقت ما لافته.^{١٢١}

وهكذا نلاحظ تفتت الأشكال القديمة للمنظمات الجماهيرية، وخلق نمط جديد غير قادر على تعبئة النساء وحشدن وتنظيمهن، فلم تعد الحركة النسوية جماهيرية قاعدية، حيث أصيبت قاعدتها بالضمور، بل تقلصت إلى مؤسسات مهنية نخبوية منفصلة عن الجماهير، خلافاً للمنظمات القاعدية الجماهيرية التي برزت في السبعينيات (جاد، ٢٠٠٠)، حيث أصبح هناك تهميش للجان والجمعيات الخيرية والمنظمات الجماهيرية الفلسطينية، التي كانت تقدم خدمات لجماهير النساء، وتعتبر -إلى حد ما- عن احتياجاتهن، وأصبحت تنظر لها المؤسسات بصفتها تقليدية، على الرغم من قربها من النساء، ما يعكس صيغة فوقية لتحرر المرأة (حنفي وطبر، ٢٠٠٦؛ جاد، ٢٠٠٨).

الانكفاء عن العمل الوطني وإخفاؤه، أو تبرير هذا الانكفاء وإقراره

يدّعي خطاب المؤسسات أن فكرة تأسيس المنظمات النسوية جاءت للجمع بين التحرر النسوي والوطني، كما جاء عن مركز الإرشاد: ^{١٢٢} «عبرت فكرة التأسيس عن توجه النسويات اللواتي شاركن في معارك النضال الوطني على مختلف الأصعدة والمحطات، يدفعهن الإيمان بقضية المرأة مثلما الإيمان بقضية الوطن وتحرره وتقدمه، وتلهمن فكرة أنه لا يمكن الفصل بين التحرر الوطني للشعب الفلسطيني، والتحرر الاجتماعي للمرأة الفلسطينية. وفي الوقت نفسه، فإنه لا يمكن تدويع قضية المرأة وصهرها في القضية الوطنية الكبرى. وحتى يكون بالإمكان الجمع بين النضال الوطني، وخصوصية قضايا المرأة الفلسطينية في التحرر الاجتماعي في خضم هذا النضال، جاءت الفكرة بإنشاء مركز يضع في أولوياته الاهتمام بالمرأة الفلسطينية، ومتابعة همومها وقضاياها الاجتماعية (نشرة تعريف المركز، ٢٠١١).

على الرغم من أن الخطاب يذكر في الاقتباس أعلاه أنه جاء للربط مع الوطني، نرى التناقض واضحاً في النص نفسه، بالتأكيد على أن أولوياته الاهتمام بقضايا المرأة ومتابعة همومها. من جهة أخرى، يناقض ما يذكره نص الخطاب، الممارسة على أرض الواقع، وهذا ما توصلنا إليه سابقاً، من خلال مراجعة برامج المؤسسات في المبحث الأول؛ بأن الجمع بين النسوي والوطني كان بمثابة فجوة بين الشعار والممارسة، حيث لم تقم المؤسسات بتسيخ العمل الوطني، وما يتم رفعه كشعار في أدبيات المنظمات لا يعني ممارسته وتطبيقه. لا يقتصر التناقض بين الشعارات المذكورة في أدبيات المؤسسات وبين الممارسة، وفي النصوص نفسها، بل انعكسه أيضاً المواقف الفكرية الصريحة للنساء اللواتي يقدن هذه المؤسسات، حيث يوضح الاقتباس التالي لمديرة المؤسسة نفسها الذي جاء النص أعلاه من أدبياتها، نفيها للعمل الوطني بقولها «ما يبيصير نفتح كل الجبهات، هل بتطلبي من المراكز أن تكون معركتها ضد الاحتلال. هناك عمل وطني، عندما تكتبي قضايا نسوية بتبتي للتاريخ بعد سنين. أما عن الجمع بين النسوي والوطني مع الجماهير. هل هو في جماهير أصلاً. في مجموعات نساء معك دائماً بالتحركات الاجتماعية (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

وتنفي متحدثة أخرى من فواعل الخطاب الدور الوطني بقولها «الأحزاب هي بتقوم بالزج الوطني، كمؤسسات غير مرتبطة بأحزاب، دورها مش هو الأساس طبعي العامل الوطني مش دورها، هذا مش غريب، المؤسسات مش أحزاب، دورها رافد من روافد الحركة الوطنية، في أحزاب وفي مؤسسات نسوية تابعة للأحزاب ممثل الاتحاد. المؤسسات محورة دورها في المهني، ولا يمنعه أن تقوم بهام وطنية، المهام الوطنية ضعيفة بشأن الأحزاب ضعيفة (سلوى، مقابلة ٢٠١١).

يدلل هذا على تناقض واضح بين ما جاء في أدبيات المؤسسات بضرورة ترسيخ العمل الوطني والجمع بين النسوي والوطني، وبين الموقف الفكري المستنكف عن القيام بأي دور وطني. حيث تؤكد الاقتباسات أعلاه فتاعة فواعل الخطاب بأن دور المؤسسات يقتصر على الدور المهني بالأساس، أما الوطني فهو دور الأحزاب، ما يؤكد فرضيتنا أن الشعارات الوطنية في هذه المنظمات ما هي إلا مجرد تغطية لتمثل خطاب ليبرالي، ولكنه مدموغ بنكهة وطنية. هنا تتنازل المنظمات عن دورها الوطني والتاريخي كجزء من حركات التحرر، والإعلان عن ضرورة اختفاء سؤال التحرر الوطني من أجندتها لصالح هذه المهنية التي يترافق معها مفاهيم ومظاهر وبُنى جديدة تروج لثقافة ليبرالية حديثة على حساب مفاهيم وأشكال أخرى.

لعل هذا الموقف أعلاه بالفصل الاعتدالي بين المهني والوطني، هو شكل لا ينم فقط عن تفكيك التماسك النضالي الوطني في شرط كولونيالي لبلد تحت استعمار استيطاني، بل يغذي النزعة الذكورية لدى القوى السياسية، ويضعف وضعية المرأة كونها بعيدة عن العمل الوطني والاجتماعي. وهذا يضعها في موقع هش عند المطالبة بحقوقها حتى في المساواة، بالمعنى الليبرالي وليس التحرر.

لا بد من الإشارة إلى أن ذلك لا يعني أن جميع النسويات اللاتي يقدن هذه المنظمات، لهن هذا الموقف نفسه، بل إن اللافت أن هناك مواقف أخرى فيها اعتراف علني بالفشل في ترسيخ الأجندة الوطنية على الرغم من إيمانهن بذلك، بتأكيدهن أن عمل المؤسسات بالأجندة الليبرالية كان على حساب النضال الوطني والمقاومة ضد الاحتلال كما جاء: «كل ما قمنا باستنتاجه، التركيز على أهمية ربط النضال الوطني المقاوم بالنضال الديمقراطي الاجتماعي، وعمل توازن، وفشلنا. فشلنا والدليل أنه بعد أوصلو وضعنا كل ثقلنا أن تكون النساء في الوفد المفاوض وفي قيادة السلطة والانتخابات، وعملنا اختراقات مهمة، ولكن منسوب المشاركة في النضال الوطني والمقاومة ضد الاحتلال كان محدوداً، وكانت هناك عوامل لذلك، وهي ضعف النضال الوطني في وضع سياسي لا نستطيع عزله، فكرنا مدريد جابت الدولة، وهناك فئة محددة بعد أوصلو أبعدت قطاعات واسعة من المرأة عن خضم النضال الوطني. قبل ذلك كان في زخم وطني نسوي قوي على حساب القضايا المجتمعية الديمقراطية، ولكن مع أوصلو ضعفت القوى السياسية. مع تشكيل السلطة، أصبح هناك تهميش لمنظمة التحرير لصالح اللجنة التنفيذية، وأصبح عنا نظام شمولي داخل فلسطين. هذا كله ضرب ليس فقط الحركة النسوية، بل الحركات الأخرى والأحزاب، ومن هنا بدأت النساء كباقي فئات المجتمع تبحث عن تيار بديل. في هذيك الفترة أصبحنا نركز على نظام حكم، وأين موقعنا فيه، على حساب النضال ضد الاستيطان والاشتبك مع الإسرائيليين دولياً. كل ذلك أبعد النساء، بدليل أنه فترة الاستيطان انتعشت في هذه الفترة، حتى المعركة مع

الاحتلال قامت فيه القوى الأمنية وأضعفت إمكانية المقاومة، ولم نتحدث عن مصادرة الأراضي، ولم نقف مع النساء اللاتي تهدم بيوتهن، وقضايا المعتقلات بقيت محدودة الدائرة، وتراجع العمل السياسي، عشان هيك جاءت مشاركتنا في الانتفاضة الثانية ضعيفة» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

لا شك أن في هذا نقداً ذاتياً. ولكن على الرغم من هذا النقد لنذهبهن للوفد المفاوض الذي أسقط المشروع الوطني، كان البديل الذهاب إلى اتجاه مضاد في اللجوء إلى ذكورية الفاعل الغربي؛ أي المسقط الاستعماري المؤسس الذي يدعم هذه المنظمات. وكما أشار المقتبس، أن الذي أبعد قطاعات واسعة من المرأة عن خضم النضال هو الانشغال بالبحث عن دولة، ولحاق المرأة بالرجل المفاوض، وعليه نصل إلى أن المتحدثة تنتقد التبعية الذكورية من التحاق النساء بالبنية الذكورية في البحث عن سلطة ودولة. فكأننا أمام صورة للعمل النسوي مكونة من الاستكفاف النضالي، والتبعية الذكورية، والتماهي مع الثقافي الليبرالي المهيمن، ما يرسم صورة غير ودية لوضع المرأة والحركة النسوية.

كما جاء أيضاً في إطار النقد الذاتي لفواعل الخطاب: «لا يتطرق الخطاب الليبرالي في المنظمات للاحتلال الإسرائيلي، وفيه غياب لمفاهيم ولغة عمل تحرض على المقاومة» (ليلي، مقابلة ٢٠١١). وتشير متحدثة أخرى: «التركيبة اختلفت بعد أوسلو، وصار البحث عن مهام ضمن التركيبة الجديدة، صار في تطلع على المصلحة النسوية الخاصة، والبعد عن المسألة الوطنية العامة. غالبية المؤسسات النسوية هم نساء غالبهم كانوا في أحزاب وبحس الواحد أنه عنده نوع من التناقض، كان عنده دور سياسي على الأرض، وهلا دور أكبر من خلال المؤسسة، والأدوار هنا مختلفة، بناخذ قضايا المرأة البحتة، وأحياناً بتغرق فيها، وبتبعدنا شوي شوي عن المصلحة العامة والدور الوطني» (سلوى، مقابلة ٢٠١١).

يتضح من الاقتباسات حدود النقد الذاتي كما أشرنا أعلاه لدى هذه المنظمات، ومحدودية النقد ناجمة في الأساس من تمثل بعض النسويات لمشروع أوسلو والدولة من جهة، والانضواء تحت سقف الأجندة الليبرالية من جهة أخرى، الذي هو تقييد للمشروع الكفاحي الوطني. إن قيادات هذه المنظمات النسوية، وبخاصة من غادرن المنظمات السياسية الوطنية، بغض النظر عن التبريرات والأسباب، لم يغادرن ليُقمن قوى أو منظمات تحررية أكثر جذرية من اللاتي تركنها.

إن تبرير المنظمات لفشلها في ترسيخ العمل الوطني بظروف تتعلق بتدهور المشروع الوطني، وبأن وهم أوسلو بالدولة المنشودة فرض إقصاء للأجندة التحررية،^{١٣٣} حيث جاء: «المهام الوطنية ضعيفة عشان الأحزاب ضعيفة. وبسبب الاحتلال وعدم الوحدة الجغرافية، أضعفت هاي الحركة، الأولوية مختلفة في كل منطقة

جغرافية، بالقدس مختلفة، بغزة مختلفة، في الضفة مختلفة. عملية التشتيت هاي عامل إضافي قبل أوسلو، ما برزت كل هالتشتتات الناس موحدة على قضية ما، ما كنت أحس عم بنشتغل على خطاب ما، الكل كان تحت مظلة منظمة التحرير. هذا عامل كثير موحد الناس. بس كان خطاب ظاهر أكثر من هلا رغم أنه ما كان مشغول عليه، كان بتحسي كان موحد» (سلوى، مقابلة ٢٠١١).

هذا الحديث يلفت إلى الوحدة قبل أوسلو التي تتأسى عليها المتحدثة، أي لأنه حينها كان هناك إجماع على مشروع وطني. وإذا كان الحال الآن يعاق بسبب الاحتلال، فإن المنظمات لا تتحول للعمل بمنظومة عمل مقاومة للاحتلال.

إذاً، نرى أن الغطاء للفشل في ترسيخ العمل الوطني هو تدهور السقف النضالي الفلسطيني، وتفكيك المشروع الوطني.

بكلمة موجزة، تحليلنا لما منع نشاط هذه المؤسسات لأن تلعب دوراً وطنياً هو تبنيها وتمثلها للفكر الليبرالي بأجندته الرأسمالية الخفية، التي تعزز الاستعمار والسيطرة على المجتمع الفلسطيني، وتعمل على احتواء أي إمكانية لأي قوى مقاومة للاحتلال، وامتداده المتمثل بالنظام الرأسمالي العالمي الذي يرسخه. وهذا يعيدنا نظرياً إلى دور المنظمات غير الحكومية في المجتمعات الجنوبية كأداة للاستعمار الجديد، للنظام الرأسمالي العالمي. ويعمل تبرير المنظمات هذا لفشلها في ترسيخ العمل الوطني على التنطية لهذا النظام الرأسمالي، الذي لم يمكنها من رؤية آثار ثقافته الليبرالية المدمرة على المجتمع الفلسطيني.

على الرغم من هذا الاعتراف بالفشل؛ يبرز التساؤل: لماذا تستمر المؤسسات في عملها بالنهج نفسه، والخطاب نفسه الذي لا يستدعي فقط التبرير بل التغيير؟ ما يدعو أيضاً إلى التساؤل: ما الذي يمنع التغيير؟ وهل هذه التبريرات كافية للاستمرار بعمل يتم الاعتراف بالفشل فيه؟ وهذا يدعو للتساؤل: هل المسألة هي في تسجيل حالة النقد دون تخطيها باتجاه تجاوزها وخلق بديل عنها؟

يمكن القول، من ناحية أخرى، إن ما يخفيه الخطاب للاستمرار بترويج الأفكار الليبرالية هو أسباب ودوافع ذاتية. مثلاً، تنسب إحدى مديرات المؤسسات أن ما يحد المشاركة في العمل الوطني ليس الظروف الخارجية لتراجع العمل الوطني بشكل عام فحسب، بل الانشغال في المؤسسة وأعباء إدارتها.

«الدور الوطني فقط ماخذ جانب المناسبات، وهو العامل اليومي إلى ماخذ هاجس هاي المؤسسات، بتصير مناسبة بتصير ردة فعل علي قضية، ما بتحس النساء لازم يكونوا، بنفس الوقت تواجدهم في المؤسسة أحياناً هو عامل بيحد من هذه المشاركة، لأنه عندهم مهمات ثانية. بيحد من المشاركة بمعنى أعباء، هي

وجودها في المؤسسة ماخذ طابع مش فقط كنسوية ويس، اوكي في قناعة، بس بالآخر كموظفة» (سلوى، مقابلة ٢٠١١).

يوضح هذا الاقتباس أن ما يحد من المهام الوطنية هو عبء إدارة المؤسسات والانشغال بالوظيفة. تجدر الإشارة هنا إلى أنه في سؤالي لمديرات المنظمات المبحوثة هل تجدن عملكن في المؤسسة كوظيفة أم كمهمة (قضية)؟ الجميع أجاب كقضية بالأساس، وهذا الجواب يتناقض مع النص أعلاه في التعامل مع المؤسسات كوظيفة أيضاً هدفها الأساسي تأمين الدخل. ناهيك عن أن الوظيفة في موقع قيادة تلك المنظمات تؤمن دخلاً عالياً وامتيازات، هذا إضافة إلى المكانة الاجتماعية ورأس المال الاجتماعي الذي يحزن عليه (مسعد، ٢٠٠٦؛ حنفي وطبر ٢٠٠٦).

أفادت المقابلات معهن أن هنا تعدداً في الإجابات وفي الرؤية للعمل، ما يعني وجوب التنبيه إلى عدم التعميم في حالة على الأخريات، بل مناظرة ومقارنة الحالات ببعضها البعض. فهناك أخريات أكدن أن العمل في المؤسسة لا يحد من المشاركة في العمل الوطني كما جاء: «أنا لومديرة تقنية ما بلاقي وقت أنزل على الميدان، أنا بنزل على الميدان أربع مرات بالشهر، مش بس المسيرات بروح على الاجتماعات مع النساء مجبورة. بعد أوسلو قل التمويل بفترة، وكان لازم أضل أدور في Benifit مالي بنكروش في رصيد اجتماعي ورصيد مالي، بطمح لرصيد اجتماعي أكثر، وهذا إنساني، من خلال انخراطي ولسه مش satisfied» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

تقتضي الاختلافات^{١٣٤} فيما بينهن أن لا يتم وضعهن في سلة واحدة من حيث مناخ العمل ورؤية كل واحدة لدورها وانتقالها من المؤسسات السياسية الوطنية إلى المنظمات غير الحكومية، ولكن ما يجمعهن في النهاية كمشارك، هو التعاطي مع الخطاب الليبرالي الغربي، وإعادة إنتاجه محلياً ربما كمجموعة، وليس على أساس فردي، من خلال تنفيذ الأجندة الليبرالية في المنظمات.

يقود هذا النقاش إلى التمويل الذي تتلقاه المؤسسات ودوره في إقصاء البعد الوطني، حيث كان من أسباب تراجع الدور السياسي الوطني في المنظمات التمويل السياسي الذي تفرضه الدول المانحة لتمويل مشاريع يشترط فيها المانح ضرورة الانسجام والتوافق مع أجندته (حنفي وطبر، ٢٠٠٥).

تقر المنظمات بسياسات التمويل وأجنداتها لإضعاف العمل الوطني وأثرها كما تؤكد إحدى مديرات تلك المنظمات: «في سياسة وراء التمويل بلاش نضحك على حالنا، ما في ممول بيدعم النساء للعمل في بلعين ضد الجدار، أولنرفع قضايا ضد الجيش والحكومة الإسرائيلية في لاهاي ضد مصادرة الأراضي، التمويل واضح وله أجندة عارفينها (ميسون، مقابلة ٢٠١١). بذلك، وتجاوباً مع شروط الممولين في إقصاء السياسي، فصلت المنظمات النسوية بين الأجندة الاجتماعية التنموية التي

تلقت الدعم الوفير من الممولين وبين الأهداف السياسية في التحرر والمقاومة، حيث بلغ حجم الدعم لتلك المنظمات حوالي ١٤ مليون دولار مقارنة بأشكال دعم أخرى مثل الجمعيات الخيرية وغيرها (Hanafi, 1999). وتجدر الإشارة إلى أن أجندة الممول وأطروحاته لا تقتصر على مخاطر دفع النسوية الفلسطينية في المنظمات غير الحكومية بعيداً عن النضال الوطني، بل أعادت تطور خطاب ثقافي نسوي فلسطيني تحرري واضح المعالم (ارجع إلى المبحث الأول).

إن عملية التمويل الخارجي هي نفسها تخلق نخباً ذات دخل أعلى من المتوسط المحلي، وربما بكثير، وهو ما يجعل من الصعب عليها التخلي عن هذا الدخل، ما يدفعها إلى تطبيق الكثير من أجندات الممول، وبخاصة أن المانح يشترط التوافق بين أجندته (حنفي وطبر، ٢٠٠٥). كما أن تعودها الاستهلاكي يحول دون قدرة الحركة الوطنية أو العمل الوطني على تقديم بديل لهذا التمويل، ما يُدخل عودة النخب إلى العمل الوطني إلى حالة استعصاء. النتيجة إذن: إقصاء وتمويل فاستعصاء. وقد يكون وضع نخب المنظمات النسوية هذا نموذجاً على الوضع الوطني العام في المجتمع الفلسطيني، بمعنى أن ما آلت إليه الأمور هو تراجع العمل الوطني واعتماد السلطة وقطاعات واسعة من المواطنين على التمويل، وعلى راتب السلطة التي لم تستطع تأمينه بسبب الإجراءات الإسرائيلية، ليصبح الوضع الشخصي في حالة من الارتباط بمصادر التمويل، وهو ما يخلق فصاماً بين الفردي الشخصي والوطني. يرى جوزيف مسعد أن عملية أوصلو تخدم مصالح النخبة الفلسطينية، التي مهمتها الرئيسية، تأمين استمرارية عملية أوصلو، فإن جوهر وجودهم كطبقات منتفعة،^{١٣٥} سيكون على المحك. وبما أن أوصلو لم تجلب للشعب الفلسطيني إلا المأساة، فإن السبب الوحيد لاستمرارها هو استمرار طبقات السلطة التي لا يستفيد أحد سواها من العملية (مسعد، ٢٠٠٦).^{١٣٦}

إن وجود تمويل خارجي كثيف، ووجود سلطة محلية تعتمد هي نفسها على هذا التمويل، يجعلنا في حالة مجتمع يعيش على مصادر ريعية، ليس صدفة ولا شكاً أن هناك أجندة خفية، تمكننا قراءتها، وهي تكريس الشعور بأن ما هو قائم هو الوضع العادي، وهذا أمر تفرضه الضرورات البيروقراطية لمؤسسات السلطة، ومأسسة المنظمات غير الحكومية بما فيها النسوية، وهذا يشكل شاغلاً فعلياً للابتعاد عن النضال الوطني. وقد لا نبالغ بالقول إن هذا هو المراد النهائي للخطاب المخفي للممول الغربي.

مأسسة العمل النسوي ومهنته، وعزل قضية المرأة عن السياق السياسي

بدأت المؤسسات محايدة ومستقلة، وتتمتع بدرجة من المهنية، بطريقة يجب إزالة العنف السياسي الذي يمارس عبرها، كان تبرير إقصاء البعد السياسي الوطني بأن العمل المحوري للمنظمات يجب أن يكون مهنيًا، ومختصاً في القضية النسوية. تؤكد إحدى مديرات المؤسسات المبحوثة: «بصراحة ما في برنامج وطني يومي

عنا معتبرين نوع من المهنية بالقيام ببرامج لها علاقة مع النساء. قناعاًنا أنه دورنا ينبغي من خلالها هي، تقوية وتوعية، سابقاً في أي مظاهرة أي نشاط كان لنا مشاركة على الأرض بس تراجعنا هاي المسائل». كما تضيف في اقتباس آخر: «نأخذ كل مؤسسات المجتمع المدني سواء حقوق إنسان، صحة، زراعة، امرأة كلها، ما في عندها أجندة وطنية هي متخصصة الزراعة بالزراعة، الصحة بالصحة، امرأة بامرأة. المؤسسات محور دورها في المهني، ولا يمنعها أن تقوم بمهام وطنية» (سلوى، مقابلة ٢٠١١).

نلاحظ العمل في إطار قضايا التمهين المتخصصة، المرأة، والزراعة، والصحة، وذلك يكون طبقاً لجوهر الفلاسفة الفردية الليبرالية التي تنظر إلى المجتمع كأفراد وأزوار متناثرة، وأيضاً للقضايا في عملية التنمية، فكل قضية وكل قطاع منفصل عن الآخر. إن هذه المنهجية للفصل والعزل، التي هي من أسس وفلسفة الأيديولوجيا الليبرالية، هدفها تفتيت الحركات الاجتماعية وإفراغها من الكل العام للمجتمع.

يبين الناشف في دراسة النظم الاستعمارية كيف يتحول الثوري إلى مهني، حيث يرى أن المهنة نفي قاطع للثوري ومعرفته. ويخلص إلى أن الحالة الفلسطينية هي مثال على كيفية تحويل الأفراد من مناضلين إلى مهنيين، مؤكداً أن الممارسات الاستعمارية في طورها المعاصر تعمل جاهدة على تفكيك سياق الحدث الثوري، وإحلال لغة المهنة كبديل وحيد ممكن للأفراد المستعمرين (الناشف، ٢٠١٢). حالتنا المبحوثة ينطبق عليها هذا التحول، ليس من ثوري إلى مهني فحسب، بل إلى موظف، فقد عمل الخطاب الليبرالي على محو الجوهر أو الدور النضالي للعمل النسوي، وخلق شكلاً جديداً، حيث تحولت المنظمات النسوية إلى مجموعات مهنية نخبوية، موظفة بالمعنى الضيق للمفردة.

في مسيرة اللبرلة، اشترط الممول تدفق التمويل بالمأسسة والمهنة؛ كآلية غير مباشرة لفكك العمل النسوي عن الوطني. المهنة هنا تعني الفاعلية المؤسسية والتخطيط الاستراتيجي، والمساءلة والتدقيق والتقارير التي تقدمها هذه المؤسسات لمجتمع المانحين (هندي، ١٩٩٩). وفي إطار المهنة باسم عقلانية الخطاب الذي يكون بالتخلي عن الخطاب الوطني وفرض التخصص المهني، تركز المنظمات على مهنياتها في تقاريرها عن انتهاكات حقوق المرأة التي تكون مرجعيتها المعايير الدولية، وتكون أقل احتواءً للأيديولوجيا الوطنية ومقاومة الاحتلال. إن اعتماد هذه المنظمات على التمويل، لا بد أن يرغمها على التقيد بمهنية عالية.

وفي متابعة لهدف الإقصاء، فقد تطلبت هذه المؤسسة إيجاد هيكليات وبنى جديدة أكثر تعقيداً وذات طابع بيروقراطي، عملت على تغيير علاقتها مع القاعدة. إن نظام المؤسسات وبنيتها ليس مفتوحاً للجميع، والنساء المستهدفات لا ترتبط بها تنظيمياً.

مداخلة جرامشي هنا مناسبة، حيث يرى أن المجتمع المدني ما لم يتبنَّ ثقافة لمؤسساته ليشمل الجماهير في اتحادات ونقابات وأشكال تنظيمية وجماهيرية، قد يتحول إلى نواد للنخب، ويصبح قائماً لحماية المصالح البرجوازية (Gramsci, 1971). بمراجعتي لأسماء مجالس الإدارة للمؤسسات،^{١٣٧} تبين أن أسماء معظمهم موجودة في أكثر من مجلس إدارة مؤسسة، ومعظمهم أشخاص ينحدرون من الطبقة الوسطى المثقفة، ويديرون مؤسسات غير حكومية. وهذا يعني تبلور نخبة محدودة العدد تقوم باحتكار المواقع المهمة للمؤسسات.

إن المهنة تتضمن تغيراً في وجه العمل، ونستحضر هنا مصطلح «مهنة السياسة» التي استخدمته ربما حمامي (١٩٩٥، ٢٠٠٠). نلاحظ أن مفارقة العلاقة من الأحزاب غدت أمراً مفروغاً منه. وهذا يؤكد مفارقة العمل الوطني ولبرلة نشاط النساء.

وهنا تجب الإشارة إلى التناقض بين تبجيل المهنة من جهة، وبين فشل المشاريع من جهة ثانية، وبين تسمية أي نشاط لمنظمات غير الحكومية على أنه عمل تنموي، بينما لم نلاحظ تنمية على الأرض؛ بل أسطورة ووهم التنمية (صبيح، ٢٠١١؛ نخلة، ٢٠٠٤؛ كتاب وآخرون، ٢٠١٠). فلا وجود لتنمية حقيقية في ظل نظام مهيمن بالمفهوم النيوليبرالي الجديد لمجتمع يقبع تحت استعمار استيطاني. كما نرى، فقد اتضح الابتعاد الحاصل بين أدبيات الأحزاب التي تركز على خطاب التحرر الوطني المقاوم وأدبيات المنظمات النسوية التي كانت مرتبطة بتلك الأحزاب. وتجدر الإشارة إلى أنه في فترة ما قبل أوصلو، كان هناك انسجام مع الأجندة التحررية التي تطرحها الحركة النسوية، أما الآن، فمع تنفيذ أجندة ليبرالية أصبحت هناك فجوة بين حاجة الجماهير المحلية التي من المفترض أن تمثلها المنظمات، وبين أجندة الممولين العالمية، حيث ركزت المنظمات على المهنة دون التركيز على التنظيم، وإعطاء الأهمية لأجندة الممولين بدلاً من المشاركين (جاد، ٢٠٠٨). وهذه الحالة هي بعيدة جداً عن المضمون النضالي الوطني.

إن طرح مسألة المهنة هو من أجل تبرير الإبعاد عن العمل الوطني عبر خلق تناقض غير مرئي بين الانشغال الوطني، والقدرة المهنية الفنية على إدارة المؤسسة التي هي مصدر التوظيف. هذا يرجعنا إلى اقتباس سابق ذكرت فيه إحدى قيادات المنظمات أن الانشغال في إدارة المؤسسة تحد من المشاركة في الأنشطة الوطنية.

يفيد الاقتباس التالي بأن المنظمات تعمل فقط في الإطار المهني (الوظيفي)،

وليس الوطني، ففي سؤال لإحدى قيادات المؤسسات هل تجددين الخطاب النسوي مقاوماً؟ أجابت: «لا، ولكن يجب أن نعمل على ذلك، الخطاب يعمل تمكين للوظائف يعطي مهارات، ومعلومات يستفيدوا منها، ولكن ما يبطر لحالة الصراع والاحتلال، وما فيه مفاهيم واصطلاحات يعمل على التحريض وعلى المقاومة، لكن نساء ضد الجدار هم نساء ريفيات سبقوا قيادات الحركة النسوية هم جرونا، نساء بلعين ونلعين إلهي راحوا مع المقاومة الشعبية، إحنا رحنا ضيوف بصراحة، هذا جزء مش من أجندتنا. لما روحنا على الحاجز بـ ٨ آذار، بصعوبة اجت الحركة النسوية على الحاجز، ما كان قرار مريح للكل، وهذا بدك تحطي في السياق السياسي الفلسطيني» (ليلي، مقابلة ٢٠١١).

خطاب المؤسسات كما تقوم المتحدثة بتوصيفه لا يتطرق إلى البعد الوطني، ولا يخلق حركة نسوية مقاومة بل ليبرالية ممهنة تستعيز عن تنمية تستهدف المستضعفات والفقراء إلى تنمية القدرات والمهارات والكفاءات بمعزل عن إطار تنموي شعبي تحرري. وهذا يتناقض مع ما أكدت عليه المتحدثات في مواقع عديدة بأنهن يعملن في منظمات تحمل القضية والتحرر الوطني. فلا يوجد تصور واضح لديهن، وهذا الارتباك والازدواجية تقوم بتحليلها بشكل موسع في مبحث فواعل الخطاب. أما ما يتعلق بتلك النساء اللواتي تم ذكرهن في المقتبس، فهن صاحبات للأرض اللواتي يتضررن من بطش الاحتلال، وطبيعي أن ينبع النضال الوطني والثورة عموماً من المقهورين والمقهورات على يد المستعمر، وليس من النخب البعيدة ولو نسبياً عن عسف المستعمر. وهذا يفترض التساؤل عن رؤيتهم أو مخططن لدعم هذه المقاومة والمساهمة فيها؛ بحركة نسوية مقاومة خاصة، وأن هناك وعياً من قبلهن بأن خطاب المنظمات هو تعاطي مع وضع النساء على ضوء الخطاب الليبرالي، وفي الوقت نفسه دون ربط هذه كلها بمقاومة الاحتلال كعمل وطني عام. وعليه، يتضح أن الهدف الليبرالي من هذا هو فصل «مجتمع» المرأة عن المجتمع الكلي، ومن ثم التعامل مع جماهير النساء كمجتمع منفصل عن الحالة الوطنية العامة. وهذا يعيدنا لقراءة أطروحة قانون في مواجهة المستعمر من المجتمع المستعمر بأسره، ضمن مشروع وطني يواصل النضال وصولاً إلى التحرر.

أقصت هذه المهنية الثقافة الوطنية، ولم يعد في فلسطين حركات جماهيرية تعبوية قاعدية تتغلغل في المجتمع وتنظم الناس بسبب إضعاف التعاطي السياسي لقوى المجتمع المدني ومأسسته بتقليصه إلى مؤسسات مهنية منفصلة عن الجماهير، لا تقوم بدورها كحركات اجتماعية وطنية. يؤدي هذا الفصل إلى تفتيت المجتمعات وشل أي قوة هدفها تعبئة الناس وتنظيمهم في حركات اجتماعية وطنية وحزبية على حد تشاتيرجي (Chatterjee, 2001).

الإقصاء للمنظومة الإسلامية، ولما هو خارج القيم الليبرالية

زعم الشرعية لتبرير إقصاء الآخر... تأسيس للإقصاء المتبادل

يتناول هذا القسم الإقصاء الذي يمارسه الخطاب الليبرالي لقوى الإسلام السياسي- «حماس نموذجاً»، كمثال للثنائي المقصي من الليبرالية. فمن الخطابات المهمشة والمقصية، يمكن فهم هيمنة الخطاب الليبرالي، وكيف يؤسس معرفته التي تنتج سلطة ما. تركيزنا على نقد الليبرالية من حيث إقصائها لـ «حماس»، ولا بد من الإشارة إلى أن المقصي ليس شرطاً أن لا يكون هو إقصائي، الليبرالية والإسلام السياسي كلاهما خطاب بنظام مؤسساتي يعتمد على علاقات قوة، ويتضمن السلطة. ينقلنا هذا إلى منهج فوكو في تحليل الخطاب، لا يهتم فوكو بالخطابات الصحيحة من المزيفة، لأن كل الخطابات تنتج معرفة وسلطة ما، ولكنه يركز على قواعد الخطاب التي تمكنه من فرض معرفته، وإقصاء ما دونها. الإقصاء حالة وصيرورة من الصراع الاجتماعي السياسي في الواقع وفي الخطاب. فالإقصاء لمنظومة ما يكون من أجل ترويح وشرعنة منظومة أخرى، وهذه قواعد الخطاب في السيطرة، فإن «شيطنة» حماس في النهاية هي من أجل شرعنة الخطاب الليبرالي الثنائي المقابل. بذا، ما سيتم إظهاره هو الكيفية التي يتبعها الخطاب الليبرالي لإقصاء حماس من، وتبادل دور الإقصاء، بمعنى أن الليبراليين يقصون حماس لأنها إقصائية بخطابها «الشمولي»، ولكنهم يمارسون الإقصاء.

يمكننا حصر عملية إقصاء حماس من قبل الخطاب الليبرالي المحلي في المرتكزات التالية:

- الموقف المترتب على فوز حماس في الانتخابات.
- نتائج متبادل لخطاب إقصاء الآخر: ثنائيات إسلاميات/ليبراليات.
- غياب النقد الذاتي: قراءة فوز حماس بتحفيز خارجي لا بنقد ذاتي.

وأخيراً نوضح أن الموقف من فوز حماس يتضمن غياب النقد للذات الليبرالية والعلمانية، فلا تؤسس القيادات النسوية أي نوع من النقد الذاتي لهزيمة العلمانيين الليبراليين وفوز إسلاميين في الانتخابات الأخيرة العام ٢٠٠٦.

الموقف من فوز حماس في الانتخابات: إنتاج خطاب «بديل» لإزاحة الآخر وشيطنته تذكر دراسة الخطاب النسوي^{١٢٨} أن ظروف تشكيل المنبر النسوي هو فوز حركة حماس. وتؤكد المنظمات النسوية على دورها في المساهمة في تطوير خطاب نسوي تقدمي، من خلال العضوية في لجنة المنبر النسوي^{١٢٩} كما جاء: «داعيت مجموعة من النساء والرجال الناشطين في المجتمع المدني الفلسطيني في كل من قطاع غزة والضفة الغربية من أحزاب سياسية مختلفة، ومن مؤسسات

حقوقية ونسوية، وعضوات في المجلس التشريعي، وباحثين وباحثات لتحليل نتائج الانتخابات التشريعية وأثرها على المرأة الفلسطينية، ومكانتها في المجتمع في ظل فوز حركة حماس بأغلبية مقاعد المجلس التشريعي للعام ٢٠٠٦، تداعت في القاهرة بتاريخ ٢-٤ حزيران ٢٠٠٦ «دراسة الخطاب النسوي الفلسطيني، المقدمة ص٣».

يتضح من النص الثنائيات والتعارضات والتقسيمات التي تقوم بها الليبرالية، تقسيمات العالم إلى رجال ونساء، وناشطين وخاملين، ومجتمع مدني وبدائي، وغزة و الضفة. لقد أثار فوز حركة حماس استنفار ناشطي المجتمع المدني لتحليل نتائج الانتخابات. كلمة «المدني» هنا في تحليل الخطاب هي استحضار النقيض لها أي «البدائي».

تم التعبير عن الخوف من الحركات الأصولية كونها تهدد الخطاب: «صح خفنا، لأنو حماس جزء من حركة عالمية خطابها حول قضايا المرأة يرجعنا لفكر الإخوان المسلمين في مصر، ممنوع الرئيسة امرأة، وممنوع أن يكون قبطياً» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

في الاقتباس التالي يتم التأكيد والتعميم أن الناس سترفع الشرعية عن حماس لو استمرت في الحكم كما جاء: «ما بيعني أنو أعمل منبر وخطاب نسوي أني رفضت نتيجة الانتخابات، أنا انتقادي للسلطة أنوما سلمت حماس الحكم كاملاً، لو ضلت الأمور سلسلة وأخذوا حقهم بعد ما فازوا بالانتخابات كان ممكن الناس رفعت عنهم الشرعية بطريقتهم الخاصة، بس إحنا ما عملنا خطاب نتيجة الانتخابات، ولكن شعرنا خطورة الوضع لانوا إذا فازت بهاي الدورة بجوز عندها فتاعة تفوز في كل دورة (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

يحمل هذا القول جدلية كبيرة، فإذا كانت المنظمات والليبراليون يتفهمون ما يسمونه «الديمقراطية»، كان عليهم أن يقبلوا فوز حماس. وهنا نتساءل عن جدية المؤسسات في تطوير خطاب نسوي «ديمقراطي»، حيث يتم التحدث عن الديمقراطية، ولكن يتم إقصاء ما أحضرته الديمقراطية، فكانت نتيجة الانتخابات الديمقراطية هي «حركة حماس». ولم يتم تقبل ما جاءت به الديمقراطية كما بيّنا.

في هذا الصدد، النقد لفكرة الديمقراطية الليبرالية هو أنه يتم اختزالها في صندوق الانتخابات. إن الأوهام التي تنتجها الديمقراطية الانتخابية هي تصديق وهم أن العملية الانتخابية هي انعكاس للإرادة الشعبية، وهي فكرة متخيلة ومزيفة لفكرة الشعب، وما هي إلا تمثيل رقمي إحصائي للإرادة العامة ومجرد صناعة لها. كما تبرز هنا مفارقة مربكة، هي أن هذه الانتخابات أجريت تحت استعمار استيطاني.

من جهة أخرى، إن نقدنا للإقصاء الذي يمارسه الخطاب الليبرالي لحركة حماس، لا يعني عدم نقدها، فحركة حماس الحركة التي كانت تعارض عملية أوسلو، والتي قاطعت الانتخابات العام ١٩٩٦، قد شاركت في انتخابات العام ٢٠٠٦، وفازت فيها، ما يعني أنها انتقلت من الرفض إلى التسوية؛ بمعنى أنها رفضت المشاركة في انتخابات مجلس الحكم الذاتي العام ١٩٩٦ لأنها ترفض اتفاقية أوسلو، ثم عادت وشاركت في الانتخابات الثانية على الرغم من أنها تحت مظلة أوسلو نفسها، ولم تقدم تفسيراً مقنعاً (مسعد، ٢٠٠٦).

نلاحظ تشابكاً بين إقصاء حماس محلياً على يد الليبراليين الفلسطينيين ممثلي منظمات المجتمع المدني، ومواقف الديمقراطية الغربية ممثلة في سياسات الدول الرأسمالية المانحة وقراراتها. وفي هذا السياق، فإن الدول الغربية المانحة قاطعت دعم حكومة حماس وحكومة الوحدة الوطنية ٢٠٠٦ - ٢٠٠٧ عقاباً لنتائج الديمقراطية التي قامت هي بمباركتها والإشراف عليها، وكان تبرير ذلك عدم اعتراف حماس بإسرائيل، وبالاتفاقات التي وقعت عليها سلطة الحكم الذاتي.^{١٤٠}

نعود لنية المؤسسات ببلورة «خطاب نسوي تقدمي ديمقراطي بديل» كرد على فوز حماس في الانتخابات. والمقصود بكلمة «بديل» هو أن هناك منظومة يتم إزاحتها، بإصدار أحكام حولها، حيث جاء في دراسة الخطاب النسوي: «أنساق الأبوية الثقافية، كروى ومفاهيم وتعبيرات سلوكية وفكرية تتغلغل في تفاصيل حياة المرأة والرجل عبر عمليات مترابطة، من خلال الإعلام ومدلولات اللغة ومجموعة الحزم القيمية وأنماط الحياة والمعتقدات وتفسير الأديان، لتحدد جميعها مضمون وعناصر خطاب أبوي تستخدمه بعض الحركات السياسية، من أجل إبراز قوتها وسيطرتها الجماهيرية، فتتحكم في لباس المرأة وحركتها ومظهرها، ويؤدي ذلك بالضرورة إلى إحكام سيطرة الذكور وتبعية المرأة، وتعزيز ثقافة الصمت والمس بالحريات العامة» (دراسة الخطاب النسوي، ص ٣).

فيما يلي نعرض خطاب الآخر المقصي الرافض لهذه التمثيلات التي يقيمها الخطاب الليبرالي لتوصيفه.

حماس أو خطاب المُقصي: ثنائية إسلاميات وليبراليات

نورد فيما يلي اقتباس مقابلة من إحدى مؤيدات حماس تعقب على النص السابق من دراسة الخطاب النسوي: «كيف يحكم أن خطاب حماس تعزيز لثقافة الصمت والأبوية، على ماذا يركز هذا الخطاب التعريفي، فأنا من هذه المنظومة الإسلامية التي يحاربونها ويتهمونها بالأبوية والخنوع، ولكنه لم يسيطر عليّ ذكر طوال حياتي، ليس أبي أو أخي أو زوجي، ومثلي كثيرون، على الأقل نصف الذين أعرفهم هكذا. من هؤلاء الناس الذين يتحدث عنهم هذا الخطاب؟ هل هناك دراسة حقيقية

لهن؟ إذا تم تحليل المنظومة الدينية، قد يكون منها إيجابياتها ونواقصها مثل أي منظومة أخرى كالاشتراكية والليبرالية، لماذا يؤخذ package ويرفض، من حق أي حركة سياسية أن تنافس الآخر، ولكن عليها أن تعرفه حقاً بناء على دراسة علمية قبل أن تعطيه تمثيلات زوراً وبهتاناً» (نداء، مقابلة ٢٠١١).

إن الادّعاءات التي يصوغها الخطاب وتوصيفاته للآخر بأنه يمثل ثقافة أصولية بالسيطرة على النساء تنفيها المتحدثة من حماس، مؤكدة زيف الادّعاءات التي تراها زوراً وبهتاناً. ينتج الخطاب ادّعاءات ومعرفة ما يقوم فيها بتعريف الآخرين وتصنيفهم، ما يؤدي ليس إلى إقصائهم فحسب، بل اضطهادهم والسيطرة عليهم، فعندما أكتب عن شيء وأعرفه، فإنني أسيطر عليه بإيجاده وخلقه. يركز الآخر المقصي من الخطاب (أي المتحدة) على أنه لم يتم دراسته، وأنه يتم إصدار أحكام عنه كما ذكرت أعلاه بالنص بعدم الارتكاز على دراسة، بل على تعميم. وهذا من جوهر الخطاب الليبرالي الذي يقصي الحالات التي تقع خارج المنظومة الكونية الليبرالية.

يقوم الخطاب بتوصيف النساء الإسلاميات في إطار ثنائيات متقابلة من خلال التمثيلات التي يقيمها لتوصيف الآخر. تقول المتحدثة من حماس: «هذا الخطاب يظهرني بأنني إنسانة خائفة ظلامية وخائفة ورجعية، هل هم يعرفونني جيداً حتى يشيطنونني، لا توجد دراسة حقيقية لهؤلاء النساء من حماس، فحتى تهزمني يجب أن تعرفني وتحلل فكري وليس زوراً وبهتاناً، فلم يحللوا ويدرسوا فكري حتى يعرفوا جوانب أخرى فيه، فأنا لست شيطانياً ١٠٠٪، ربما أنا هكذا ٥٠٪، يجب أن يدرس أحد الجانب الديني الذي يجذب فيه» (نداء، مقابلة ٢٠١١).

الخطاب الليبرالي لا يعترف بتأناً بما خارجه. فالحالات المختلفة تلقائياً مقصية، والليبرالية لا تعترف بالمختلف والخارج عن كينونتها، فلا حاجة لدراسة هذه الحالات العينية، ولا ضرورة لأن تتم معرفتها، وهذه قمة الإقصاء، لا بل النفي.

من أهم سمات الخطاب الليبرالي أنه مجرد لا يهتم بالتجارب العينية المحددة، فإذا لم يتم التماثل مع النموذج الكوني، فالآخر غير موجود. الحالات المختلفة والمناقضة لا حاجة لدراستها والاعتراف بها.

تجدر الإشارة في هذا الصدد إلى دراستي كل من محمود (٢٠٠٥)،^{١٤} وجاد (٢٠٠٨)، اللتين قامتا بدراسة حالة النساء الإسلاميات، ودحضتا وانتقدتا الفهم الليبرالي الذي ينفي أي فاعلية للنساء الإسلاميات، وأكدتا أنماط فاعلية لديهن خارج المنظومة الليبرالية، ما يدحض الفهم الليبرالي للفاعلية. إن رفض مقولات الليبرالية يكون بناءً على دراسة واقع الآخر، وهذا الاقتباس من هذا الآخر المقصي الذي أشرنا إليه، يؤكد هذه الفاعلية التي ينفيها الخطاب، وصوتها يدل على الاضطهاد الممارس من هذا الإقصاء.

هناك تركيز على ادعاءات وافتراسات الخطاب التي بالمقابل تفترض ادعاءات مغايرة، حيث تقول: «في أي حزب هناك صقور وهناك حمامات (برجماتيون)، أنا من حركة حماس، ويتم وصفي كامرأة بالصقور، وهناك رجال حمامات، لماذا يتم تصوير النساء الإسلاميات كأنهن خائعات، زهيرة كمال غير خائعة، أما مريم صالح فخائعة، وعلى الرغم من أنها وزيرة فهي خائعة لأنها تلبس الحجاب. فأنا عندي تعريفي للحجاب وفتاعاتي به، فكل رجل مضطر أن يتعامل معي كإنسانة ليس كأنثى، انظري إلي تمثيل المرأة في منهاج التربية الذي لا يعكس الواقع، تظهر الفلاحة ترتدي منديلاً، المدرّسة لا ترتدي، على الرغم من أن أكبر شريحة من المدرسات في فلسطين يرتدين الحجاب. عضوة الأمم المتحدة لا ترتدي الحجاب (بالطبع). على الرغم من أن هناك نساء يدرسن الهندسة، فإنهن يرتدين الحجاب، وأخريات يعملن سكرتيرات لا يرتدين الحجاب، فمن هي الذكورية فينا» (نداء، مقابلة ٢٠١١).

من جهة أخرى، في نقاشي خلال المقابلة مع فواعل الخطاب بأن بعض النساء الإسلاميات لا يجدن أنفسهن مضطهدات كما يتم توصيفهن، كان التعليق: «كيف ولا ذكر ييضطهدا بقليلها ١٠٠ شغلة ييضطهدا فيها، هل هي بتحدد كم ولد بدها تجيب، بتحدد امتى تمام مع جوزها، ما بيكفي عدم الاضطهاد بس أروح الشغل، ولما بطلق أنا بسميه طلاق تعسفي أخذ المتأخر» (ميسون، مقابلة ٢٠١١). النظرة الثقافية الفوقية واضحة في الخطاب، حيث تعتبر المتحدثة أن المرأة من حماس غير واعية لواقعها ولاضطهادها كما يجب، وهذا شعور المثقف الليبرالي أنه يرى ما لا يراه الآخرون. تحضرنا هنا مقولة جورج أرويل أن المثقفين قد ينزعون للاستبداد أكثر من الناس العاديين مدفوعين بتقييم ذاتي لمقدرتهم الثقافية.

تواصل المتحدثة حديثها بقولها: «الوسطية في قضايا المرأة والعدالة الاجتماعية ما بيزبط فيها مساومة، يعني هي لا تتقبلك، ليش أنا مطلوب أتقبلها بحجابها ونقابها وهي لا تقبلني. هي يعني بس تاكل قتلة مضطهدة، طب أنت كإنسانة كيف البستي الحجاب، أنا مش متطرفة ما عندي أسود وأبيض. الشكل الطبيعي يكون في اختلافات، بس المفروض يكون احترام وتقبل الآخر، إللي صاير هاي الاختلافات لا يتقبلوا بعض» (ميسون، مقابلة ٢٠١٢).

إن رفض الحجاب يعبر عن ثقافة غير متقبلة للآخر. يعكس توصيف النساء كخائعات وخاضعات بسبب ارتدائهن الحجاب، العنف الرمزي في تقابلية التقليد والحداثة، نساء يلبسن زياً تقليدياً إسلامياً مقابل زي غربي حديثي، الملابس كرمز لثقافة النساء واختلافاتهن، وجزء من التمثيلات ومعايير الحكم، فحداثة الملابس تدل على التخلص من التراث والعادات والدين، كما تدل على العصرية. حسب بورديو (١٩٩٠)، إذا كان هناك تطور في أدوات العنف الرمزي يوجد تطور

في الأكل واللبس والمظهر. عندما تقوم بتوصيف الظلامي الرجعي ونُشيطه، تقوم باستحضار الآخر الليبرالي المتثور والحضاري الذي يقوم بإقصاء المتخلف. إن هذه التوصيفات، تعبر عن التعصب في رفض الآخر وتعيد إنتاج عقيدة الإقصاء والاستبداد والعنف.

وفيما يلي نورد ما أفادته المبحوثات من مواقف تدل على رفض الليبراليات لحماس، تقول إحدهن: «مش إنكار في رفض لأنني ما بتفق معاه، حاولنا نشغل مع مريم صالح (وزيرة سابقة من حماس) مفهوم المساواة مختلف، بالنسبة لهم رب الكون هو المهندس الأساس الذي هندس هذه الأدوار، وبالتالي لما تحكي عن الأدوار وفق مفاهيم ومصالح هم لا يقبلوا بهاي المسألة كأدوار متحركة، طب أنا عن أي مساواة أحكي؟» (ميسون، مقابلة ٢٠١٢). كما تضيف المتحدثة: «في لقاء مع مريم صالح ضمن مجموعة بؤرية عندما انحكى عن النظام الأبوي، حكيت يعني انتم ضد آبائكم إلى بحبوكم، حكينا لها النظام الأبوي بنحكي عن نظام مؤسساتي مجتمعي، ما بيعني إنو حكي مريم ينطبق على الإسلاميات كلهم، بيجوز يتنوع، وهناك أخريات يفهموا المساواة بطريقة مختلفة. حاولنا نعمل هذا الـ exercise بلغة الـ NGOs بس في فجوة هائلة.

الخطاب في الاقتباس أعلاه يعزز الاختلاف بنفي إمكانية الاتفاق بين القوى الإسلامية والليبرالية العلمانية، فلا بد أن هناك قضايا نسائية يمكن الاتفاق عليها. هذا تأكيد ما يريده الليبراليون على أنه لا يوجد شيء مشترك لشطب الإسلاميين من الصورة. الإقصاء في الخطاب في توصيفهن، وإصدار الأحكام على الإسلاميات بأنهن لا يفقهن النظام الأبوي بالمقارنة مع الليبراليات اللواتي يتقن مصطلحات الخطاب الليبرالي، وهو واضح في النص، حيث تقول إنها لغة الـ «NGOs». إلا أن المتحدثة تحاول في النص تعديل خطابها وتكييفه حتى لا يظهر أنه إقصائي والغائي بقولها لا ينبغي تطبيق ذلك على كل الإسلاميات، وهنا يكمن تقسيم الإسلاميات في الوجود الصحيح فقط بكونهن يتماثلن مع الخطاب الصحيح.

الاقتباس التالي جاء من المتحدثة الأكثر قبولاً تجاه الخطاب الإسلامي: «حماس جاءت بتصويت حر وديمقراطي. هاي حكومتي أنا امرأة علمانية ما بحب الدين يحكم تصرفاتي، هاي الحكومة حكومتي سواء صوتت لها أم لا، ويجب أن أتعامل معها، أنا معنية شو يفكروا الوزراء وشو ييفكروا، وما هي مواقفهم، وهي معركة بدنا نسمع. أنا شاركت في إحدى الورش مع وزيرة حماس، وكنت اسمع وأتجادل مع الأفكار، وكنت شايعة فرصة وهذا مجتمعا يجب أن نكون فيه دون أي تدخل خارجي. هاي الحكومة ضروري أن نتعامل معها، وأن نشكل معارضة اجتماعية عشان ما تغير شي أنا ضده، هذا يغنينا يطورنا، أن نقول لوزير من حماس ما تغير شي إلنا سنوات بنشتغل عليه، ولكن سرقوا الفرصة أن نتجادل ونحكي، ويصفي

هناك حدا شرير يجب على الكل يكون ضده، وهناك حدا يجب أن نكون معه لأنه معتدل فاهم الدنيا، ولكن هم خربوا علينا وسرقوا مكتسبات منظمة التحرير وهذا عيب لأنه في شهدا بالنص» (ليلي، مقابلة ٢٠١١). كما تنتقد المتحدثة نفسها شعار استراتيجية طاقم شؤون المرأة «من أجل عمل توافقي»: «هنا ذكر توحيد الخطاب النسوي، هذا فقر مدقع، بالعكس أنا أريد أن أتخاطب مع الاختلاف، ما حدا قواني وأعطاني وضوح في الرؤية سوى المختلف عني، تحاورنا وتجادلنا وطلعت أعرف أكثر. لا يوجد شيء اسمه توحيد، توحيد جهود نعم، وحدة وطنية نعم، ولكن ليس في الخطاب. في الوحدة الوطنية حماس بدها تدخل وهي مختلفة، يجب أن اسمعهم وأن نتجادل ونجد المشترك بين الكل ونعمل عليه. التوحيد كأنه لا يتحمل الاختلاف».

لدى المتحدثة موقف أكثر اتساعاً لقبول الآخر أي حماس، وهذا يعطيها فارقاً معيناً عن الأخريات، إلا أنها لم تأخذ موقفاً نقدياً من العمل تحت سقف السلطة. فلا يوجد في خطابها نقد لدخول حماس في الانتخابات التشريعية العام ٢٠٠٦. عندما تقول هذه حكومتي، فإن التناقض هنا أن اليسار يعتبر نفسه ضد أولسو، ومن جهة تقول هذه حكومتنا. هذا مع ضرورة الإشارة إلى أن التقليد السائد أن اليسار في أسوأ أوضاعه ناقد لليبرالية. وعليه، لا فرق بين الخطابين الإسلامي والليبرالي العلماني، وبخاصة أن كليهما أقصيا المشروع الوطني، حيث انتهى على صراع قاد للانقسام الفلسطيني منذ العام ٢٠٠٧.

يعكس هذا الإقصاء المتبادل غياب الحوار الداخلي بين القوى النسوية، والنزعة الإقصائية لدى المنظومة الليبرالية ضد الإسلامية، والعكس صحيح. في هذا السياق، ترى جاد (٢٠٠٨)، أن هناك عدم تواصل بين النساء من الحركات النسوية المختلفة، العلمانية، والإسلامية، ووجود فصل حاد بين العلمانية والدين يصل إلى درجة الإنكار، ما يعكس أن الحركة النسوية مشرذمة، وكل واحد في طريق مختلف. إن الجهتين من النخب النسائية العلمانية، والإسلامية، لم تساهما في تغيير الواقع الوطني والاجتماعي والسياسي؛ بمعنى اتخاذ موقف نقدي وموحد، والتغيير هنا بمحاولة الالتقاء على خطاب نسوي وطني بالمعنى العام، والمشارك أي تطوير الأرضية المشتركة. إن غياب أو تغييب الثقافة الوطنية من الصورة، بحيث لا تعود أحد مكونات الخطاب النسوي المقاوم، وهو الأمر الذي تنبه له فانون، يجعل الحركات النسائية بأطرافها كافة تعاني من فقر فكري وعدم القدرة على طرح بديل نسوي جديد ومبدع، ليشكلن قوة موحدة على الصعيد الوطني تستطيع أن تقود النساء من أجل التحرر الوطني والاجتماعي.

لننظر إلى الأمر من زاوية أخرى، فإن الخطاب الليبرالي يحتوي في مكوناته على تناقضات، ما يثبت الزيف في الشعارات والقيم الأخلاقية التي يحملها، والتي هي

غطاء لهذا الاضطهاد، فأين الفكر الليبرالي من التعددية، والديمقراطية، واحترام الآخر، التي يتم رفعها في نصوص عدة كما جاء: «تعزيز وتأكيد حق الجميع في حرية الرأي والتعبير عن حق غيرنا في المشاركة في صنع القرار والاختيار، وفي مناقشة كل ما من شأنه التأثير على مستقبلهم ونظمهم الاجتماعية» و«لا يجوز أن ينظر لما قد يطرحه البعض من أفكار ومبادرات بعين من الريبة والشك» (مذكرة قانون الأحوال الشخصية، ص ٣) «تأكيداً منا على واجب ومسؤولية تحمل الدولة والمجتمع لالتزاماتهم الوطنية والقانونية في بناء النظام الديمقراطي الفلسطيني القائم على التعددية السياسية والفكرية، والتمثيل العادل لكافة شرائح المجتمع الفلسطيني ومكوناته (المذكرة، ص ١). كما جاء أيضاً: «يؤمن مركز الدراسات بحرية الأفراد في التعبير عن آرائهم/ن، واحترام الاختلافات، وسيادة القانون». وبـ «المساواة التامة ما بين الجنسين في مجتمع ديمقراطي يؤمن بحقوق الإنسان واحترام الآخر، وخصوصيته في ظل تعددية فكرية وعدالة اجتماعية واستقلال سياسي» (استراتيجية مركز الدراسات، ص ٨ - ٩). ويؤكد مركز الإرشاد على أن «تصنيف المواطنين على أساس ديني وطائفي في الأحوال الشخصية، يؤكد التقسيم الطائفي في المجتمعات، بما يشكل خطراً حقيقياً على بنية المجتمع وتركيبته».^{١٤٢}

استكمالاً لموجة القلق من صعود حماس، قررت المنظمات الأعضاء في المنبر النسوي إجراء بحث لتحديد خطاب الحركة النسوية قبل قيامها بتطوير الخطاب التقدمي البديل المنشود، حيث جاء: «كان لا بد من إجراء بحث لتحديد الخطاب الموجود في الحركة النسوية كمرحلة أولى قبل أن يتم تحديد مكونات الخطاب النسوي التقدمي الذي يجب بلورته» جاءت نتائج الدراسة أن الخطاب المعمول به والمهيمن هو الليبرالي، ما أثار حفيظة بعض النسويات المشاركات، حيث تقول إحدى قيادات المؤسسات المبحوثة: «دراسة الخطاب النسوي تبسيط، ما دخلوا أعمق في تحليل الماكرو. العلاقات متداخلة، يجب ألا نحمل الخطاب النسوي المسؤولية عن الفشل السياسي والفساد» (سعاد، مقابلة ٢٠١١). وتقول متحدثة أخرى: «غير دقيق أن توضع كل المؤسسات في قالب واحد، وكل مؤسسة كيف تعمل، هناك مؤسسات لها اختصاص معين، هناك مؤسسات ذهبت لفكر ليبرالي بوضوح، هناك أخرى خلطت، في مؤسسات أعلى بالوطني، والراдикаلي أقل» (ليلي، مقابلة ٢٠١١).

أن تثور حفيظة النساء بعد أن اكتشفن أن الخطاب ليبرالي، يعني أنهن في غياب عن خطاب يعملن به؛ أي أنهن يعتقدن أنهن في أطر ذات خطاب تقدمي أو وطني أو ماركسي... الخ، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن ذلك يتناقض مع مواقف أخرى، يؤكدن فيها على ليبرالية خطابهن، ففي المقتبس أدناه تأكيد على الانضواء تحت مظلة الليبرالية «صار في تركيز فقط على القوانين والتركيز على دور المجتمع المدني. واختزال المجتمع المدني بمنظمات تحمل الفكر الليبرالي في معالجة

القضايا الاجتماعية والاقتصادية، هذا أبعد جماهير واسعة عن الانخراط في التفيرات الاجتماعية» (ميسون، مقابلة ٢٠١١). وعلى الرغم من موافقة المتحدثات أعلاه على أن خطاب المنظمات ليبرالي، فإنها تقول: «مش كله نيوليبرالي عنا في خليط من العمل، نتأثر في ما بعد الكولونيالية ونظريات العالم الثالث، نقد من الماركسية إحنا بناخذها في جمعية المرأة العاملة، الطبقة العاملة، والحماية الاجتماعية» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

هنا يظهر الدفاع عن الكوكيتل الليبرالي والماركسي في الخطاب، ولكن لا نرى تجسيدا لما بعد الكولونيالية، والماركسية في عمل وتطبيق المؤسسات. إن ما يميز خطاب فواعل الخطاب؛ الازدواجية والتناقض، وهذا ما نتطرق إلى بحثه بتوسع في المبحث الثالث من الدراسة، فالمؤسسات على الرغم من أنها تعمل في نظام الليبرالية التي تمثل سياسات بلادها الاستعمارية تجاه فلسطين، وتنتمي لقوانين سلطة أوجدها اتفاق أوسلو وليس التحرير، فإنه في الوقت نفسه يمكن الاعتقاد أن لديها خطاباً ماركسيا وتحمل فكراً ما بعد استعماري.

نعود إلى التعرف على محتوى الخطاب المنوي تدشينه، حيث جاء في مقدمة دراسة الخطاب النسوي: «ركزت النقاشات حول ضرورة العمل استراتيجياً على تفعيل مشاركة المرأة في صنع القرار على المستويات كافة، وعلى ضرورة الالتزام بمبدأ المساواة في التشريعات كافة، وتطبيقها ضمن سيادة القانون، وذلك بربط النضال النسوي بالنضال المجتمعي العام، وبلورة خطاب تقدمي وديمقراطي، ومناهضة كافة أشكال التمييز ضد المرأة» (المقدمة، ص ٣).

تظهر في النص، المنطلقات الليبرالية التي تركز على المساواة القانونية، والمشاركة في الحياة العامة، وصنع القرار. كما يظهر مدى اندماج الحركة النسوية في النظام السياسي، وأن أفقها في التحليل هو تحت مظلة هذا النظام، والتحرر من خلاله. ومثل هذا الموقف لا يؤسس لحركة نسوية ثورية تهدف إلى المساواة والتحرر، بل تركز ما هو قائم.

قراءة فوز حماس بتحفيز خارجي لا بنقد ذاتي

نلاحظ أن مبادرة تطوير خطاب نسوي بديل جاءت بعد فوز حركة حماس، وبتنفيذ مؤسسة (Dan Church Aid)، ولم تأت في إطار النضال المجتمعي الطوعي؛ سواء أفاضت حماس أم لم تفز، الأمر الذي قد لا يتطلب العمل بنمط مشروع محدد الزمن في حلقات نقاش في القاهرة؛ ممولة من مؤسسة غربية، الكيفية والطريقة والتوقيت التي يتم فيها تطوير هذا الخطاب التقدمي المنشود لنخب مؤسسات المجتمع المدني في القاهرة في ورش عمل، وليس بين الجماهير ومعهم وبهم، لا توجي بالقلق على المرأة الفلسطينية. وفي هذا السياق، أورد هذا المقتطف لإحدى فواعل

الخطاب التي توجه نقدنا هذا نفسه: «إحنا من (Dan Church Aid) أم من غيرها، بدنا مين يحفرنا خارجي، عشان نكون موجودين مع بعض، في ضعف كيف نلتقي مع بعض من مبادرة منا، رغم إنو هاي المبادرة من إحساس داخلي لكل مؤسسة نسوية. لكن للأسف الشديد، وهاي أحد الانتقادات أنه إحنا ما بنكون مع بعض إلا إذا كان في حدا خارجي يساعد. كمان إحنا ما اتفقنا، ودخلنا في كل مؤسسة وخصوصيتها وموضوع غزة والضفة، ومين بدو يعمل هذا الحكي، وبالتالي ما استمر لأنه مش الكل شارك، واختلفت الأولويات. هل هذا الهم وهذه الأولوية، على الرغم من أنها عامل داخلي، لا تعتبر أولوية؟ يجوز من الأشياء التي خلت المنبر ما يكمل رغم التأكيد أنه مش مشروع، وبدنا نطلع من إطار المشروع عشان نتججه، لكن، شئنا أو أبينا، كل شيء بدو مصاريف، وما يمشى إلا من خلال مشروع. قبل كنا ندفع من جيبنا وما نفكر في حسابات هالأظروف غير» (سلوى، مقابلة ٢٠١١).

يعكس هذا الاقتباس مستوى من الصراع في داخل المستعمر التابع، الذي يشعر بالتناقض والضعف، لكنه لا يقوى على التجاوز. هذه إشكالية ناقشها قانون (١٩٦٣) في العجز عن مواجهة المستعمر، وبخاصة حين تناول كيف يدخل المستعمرون في صراعات قاسية فيما بينهم. كان ذلك في تحليله لتطور موقف المثقف في المستعمرات في مرحلة تطوره الأولى، أي قبل أن يتحول إلى مناضل ضد الاستعمار. في الحالة قيد الدراسة، هناك عدم القدرة على العمل إلى جانب الحاجة للتمويل، وللعامل الخارجي. بذلك، نضع يدنا على تحول النشاط الوطني المنطلق من الاستعداد الذاتي؛ تحوله إلى حالة من الإلحاق والاعتماد على الخارج. عبارة «قبل كنا ندفع من جيبنا» تعكس التحول من الثقافة الوطنية التي تعزز العمل التطوعي والتي تقوم على الدافعية الذاتية، إلى ثقافة ليبرالية تتمحور على الذات الفردية الليبرالية ذات السوق الأنانية. هنا نلاحظ كيف تمكن العامل المادي من فرز خطاب تابع وتبريري. وعليه، فإن نقد التبعية لا يتم إلا من أجل تبرير العجز، وأن المشكلة في عدم وجود البديل.

كما أن هناك تغييب مسألة مركزية، فلم أجد تحليلاً أو نقداً ذاتياً لنتائج فوز حماس في الانتخابات، وقيام النساء الفلسطينيات بالتصويت للإسلاميين. عن أي امرأة فلسطينية تجتمع نخبة المجتمع المدني في القاهرة لتحليل أثر الانتخابات عليها وعلى مكانتها، هشريحة كبيرة من النساء الفلسطينيات انتخبت حماس. فما الذي يمنع القيادات النسوية من تأسيس نقد لهزيمة الليبراليين وفوز إسلاميين. سيكشف هذا النقد بالضرورة عن تقصير الحركات النسوية الليبرالية. علاوة على ذلك، فإن المنظمات النسوية، بعد فوز الإسلاميين، واصلن الانضواء تحت راية السلطة (الذكورية الرأسمالية) نفسها، التي قادت سياساتها إلى هزيمتها وفوز الإسلاميين. هذا يفتح على وجوب ممارسة نقدين: الأول للذات، والآخر للسلطة العلمانية «المهزومة».

بعض التحليلات لفوز حماس بالانتخابات كان بسبب ما جاءت به الليبرالية العلمانية، حيث تمت تعبئة الفجوة التي خلقتها بالابتماد عن الجماهير. تؤكد إصلاح جاد (٢٠٠٨)، أن هذا الخطاب المنفصل عن سياقه الذي طورته المؤسسات غير الحكومية، أدى، ولو بشكل غير مباشر، إلى خلق فجوة مع نساء القاعدة التي عملت على تعبئته الحركات الإسلامية النسائية، وأن المكاسب التي حققها الإسلاميون جاءت نتيجة لفشل المؤسسة السياسية الفلسطينية، وعلى العلمانيين أن يعيدوا التفكير بطرقهم ومفاهيمهم، وأهمها إعادة التفكير بما تعنيه «علمانية» في إطارها الفلسطيني.

تتحالف المنظمات غير الحكومية والسلطة بصفتها «العلمانية الفلسطينية» ضد حركة حماس التي تمكنت بشعبيتها من الوصول لفئات كبيرة، الأمر الذي كان من المفترض أن تحققه المنظمات التي تدعي تمثيلها كما يؤكد البرغوثي: «تعمل المنظمات كمنافس قوي إلى جانب الأصوليين في تقديم هذه الخدمات، فهي قادرة على الدفاع عن حقوق الجماعات المحرومة» (البرغوثي، ٢٠٠٠). ولكن نرى أن هناك فارقاً بين المنظمات التي يتحدث عنها البرغوثي وبين حماس. فحماس حركة اجتماعية سياسية قاعدية، حيث فازت بأكثرية مقاعد مجلس الحكم الذاتي. أما المنظمات التي يتحدث عنها، فهي ليست قاعدية سياسية، بل خارجة عن تلك القواعد؛ أي انفصلت بنسبة عن الأحزاب، لذا أصبحت أبعد ما يكون عن الجماعات المحرومة بسبب تبنيها أجندة الليبرالية الجديدة التي كانت سبب الاستغلال والقهر لهذه الجماعات. تماماً كما يؤكد محسن أبو رمضان (٢٠٠٦)، أن عمل المنظمات في إطار هذا النظام الرأسمالي الليبرالي الجديد، يجعلها تتجاهل هموم مجتمعاتها، وتتواطأ مع النظام الذي خلقها وأنتجها.

الطرح أن هيمنة الإسلام السياسي جاء نتيجة هشاشة الخطاب العلماني الليبرالي^{١٤٢} بعلاقتها مع الجماهير، ولم يصمد أمام شعبية حماس، وأن أهم الإشارات الدالة على هشاشة هذا الخطاب هو أنه أفرغ من المحتوى الكفاحي، وهو الفراغ الذي عبأته حماس. فلم يستطع أن يعي ويغذب الكثير من جماهير النساء، كما تطرقتنا من قبل، وذلك لأن هناك واقعا مأزوماً بتعبئة القاعدة الجماهيرية. هنا أورد اقتباساً يقدم رؤية نقدية من إحدى الوظائف التي تعمل في واحدة من المنظمات المبحوثة: «هذا الخطاب انكشف لما كان في خطاب ثاني. ما شفت هذا الخطاب أو الشغل إللي صارلوا سنين قدر يوقف أمام خطاب وليد جديد وديني. ما قدر حتى يكون واضح بمعالمة، ما حدا قدر يعمل مقارنة لأنه ما فيش خطاب، إحنا خلقنا حالة اجتماعية ومؤسسات بس، ما خلقنا تغيير، هل قدر عمل المؤسسات يوجد خطاب معين على الأرض؟ لا» (مروة، مقابلة ٢٠١١).

ما نخلص إليه في هذا المبحث، أن الخطاب الليبرالي الذي تم تبنيه وشرعنته، تضمن أيديولوجيا إقصائية تقصي أي منظومة ثقافية أخرى. إن الخطاب الليبرالي وصل حد الهيمنة، حيث قام بإقصاء تدريجي للثقافة الوطنية المقاومة. أما وقد تراجع الخطاب الوطني، بل انهزمت الحركة الوطنية بالمفهوم الأوسع وخطابها المقاوم، ما أدى إلى فراغ كان نتيجه أن أفرزت المقاومة الإسلامية شعبيتها بنضالها المسلح المقاوم وخطابها الديني، واستطاعت أن تصل إلى الفئات الشعبية والفقيرة، فكان لا بد للخطاب الليبرالي أن يدخل أيضاً في معركة لإقصاء الخطاب الإسلامي؛ معتمداً على دعم المنظمات المحلية المتماهية مع الليبرالية، ودعم المؤسسة السياسية «السلطة الفلسطينية»^{١٤٤}.

يتواصل المبحث الثالث والأخير في الدراسة لقراءتي النقدية لخطاب التابع استعماريًا وفواعل الخطاب ومواضيعه.

المبحث الثالث: تشكلات خطاب التابع استعماريًا (فواعل الخطاب ومفاعيله)

«إن جماعات الخطاب تمارس عملاً متميزاً، لها وظيفة تركز على صيانة الخطابات أو إنتاجها، والحرص على عدم توزيعها، إلا بمقتضى قواعد مضبوطة ودقيقة دون أن يكون هذا التوزيع عاملاً على حرمان ملكيتها (فوكو، ١٩٨٨: ٩٦).

«الخطاب ليس تجلياً لذات تفكر وتعرف وتقول ما تفكر فيه وما تعرفه، بل سيفدو مظهراً لتبعثر الذات وانفصالها عن نفسها» (فوكو، ١٩٨٧: ٥٢).

هذا المبحث تواصل لمنهج تحليل الخطاب بما هو فتحٌ مسارب لقراءة معمقة لمنطق فاعلي الخطاب في آليات الاقتناع، والتكيف، وإعادة إنتاج الخطاب الليبرالي الغربي عبر التمثيل المحلي. هناك أنواع عدة للتعامل مع الخطاب؛ فليس الأمر إما رضوخاً وإما مقاومةً، بل يوجد شيء ما بينهما يمكن تسميته التكيف الذي قد ينتهي بالقبول. فرضيتي بناءً على ما بحثته واستقصيته آنفاً؛ هي أن الخطاب المحلي يتمثل بأشكال مختلفة مع الخطاب الليبرالي الذي جوهره السعي نحو التكيف من جهة، والتطابق من جهة أخرى. سيكون نقاشي بمثابة كشف المخفي في هذه العلاقة، وتفسير وإثبات حصول هذا من عكسه.

يركز هذا المبحث تحديداً على فهم الذوات التي ينتجها الخطاب، والمنتجة في الوقت نفسه للخطاب، كتشكيلات خطابية وفق استراتيجيات الخطاب وقواعده. إن قوة هذه التشكلات لفواعل الخطاب ومواضيعه محددة بأفكار ومواقف يفرضها

الخطاب على الذين يمارسونه (Foucault, 1994). يمكن تقسيم ذوات الخطاب المبحوثة طبقاً للموقع والموقف إلى ثلاث فئات على النحو التالي:

الأولى: الذوات الغربية الفاعلة: ^{١٤٥} هي التي تنتج الخطاب الغربي الليبرالي وتمثله، ونقصد بهذه الذوات النسويات الغربيات اللواتي كتبن إلى النسويات الفلسطينيات وتحدثن عنهن، وهذه حالة موقف وموقع مسيطر ومهيمن؛ أي موقف منتج للخطاب، وموقع مسيطر يمثل سلطة النظام الغربي، التي تتمثل في الاستعمارية الأورو-أمريكية وأداتها الاحتلال الإسرائيلي المباشر. هذه الذوات تستخدم الفكر بشكل عام، والنسوي منه بشكل خاص، كأداة للهيمنة، لإنتاج المعرفي للنسويات الغربيات، في غالبه، هو خطاب هيمنة ينتج تمثيلات عن المرأة الفلسطينية تكرر دونية النساء الفلسطينيات ونخبوية الغربيات اللواتي يمثلن هنا دور المرأة البيضاء، بموازاة الرجل الأبيض في مهمة «التثوير»، لتعليم النساء «النسوية»، وخطاب الحقوق «الليبرالية»، لأنهن يعتقدن أن النساء الفلسطينيات غير قادرات على إنتاج خطاب نسوي خالص بسبب احتوائهن ضمن الحركات الوطنية (سلمي، ٢٠٠٩). يجد هذا الخطاب طريقه من خلال التمويل المشروط، وفرض الأجندة «الليبرالية» الغربية التي تعزل الخاص عن العام، بإبعاد المرأة الفرد، من خلال المبالغة بالحقوق الفردية وخطاب الحقوق والمساواة، عن الشأن الوطني العام المتمثل بالاحتلال. وبذلك، يتم التعامل وكأن النساء الفلسطينيات لا يقعن ضحية شرط استعماري إسرائيلي، ويتحول الخطاب هنا إلى إنتاج امرأة فلسطينية مغيبة عن المجال العام، والخطاب الليبرالي الحقوقي عموماً يكرس حالة التذير في المجتمعات التابعة، ما يسهل الإبقاء على السيطرة والاستعمار المعرفي. وهذا يمثل قوة التصدير وخلق الأسواق. هذا الشق الأول من المعادلة الذي يفترض شقاً ثانياً؛ لديه جاهزية أن يستورد، لذا نجد نخبة محلية من النساء اللواتي يقمن بإنتاج معرفة تكون «وسيطاً» لهذا الخطاب، وهي النساء فاعلات الخطاب.

الثانية: النساء فاعلات الخطاب: الفلسطينيات اللواتي ينتمين للخطاب الليبرالي المحلي؛ أي الحلقة الوسطى أو آلية التتابع والتلقي، وهذه الفئة مُخضعة لعلاقات تبعية استعمارية من حيث انتمائها للخطاب الغربي، وبالتالي فإن موقفها يحدد في علاقته بالغربيات من جهة، وموقعهن كفاعل كونهن نخبة قيادية في المنظمات المحلية، وسيط للبرلة المجتمع المحلي من جهة أخرى، حيث تقوم هذه النخبة بدور تتبع النساء الفلسطينيات اللواتي هن «مواضيع الخطاب»؛ بمعنى أن هذه الفئة تلعب الدور المزدوج بحكم موقعها، فهي مرتبطة مع الخطاب الليبرالي، وفي الوقت نفسه مسيطرة وقائدة لما هن دونها في المجتمع النسوي الفلسطيني، هذه الدونية تتشكل من خلال التراتبية التي يخلقها الخطاب بين الذي يملك ويعرف، وبين الذي لا يملك ولا يعرف.

هذا الفريق هو الذي عبر عنه فانون بما سمّاه «النخبة المضادة»، حين يكون مثقف المستعمر صدىً ومقلداً لثقافة المستعمر، وهي المرحلة السابقة على خروج هذا المثقف على ثقافة المستعمر (Fanon, 1976). هذا ما يفترض أن تفحصه الحالة المبحوثة. إلى أي مدى تماهت النخبة النسوية في المنظمات مع الخطاب الاستعماري عبر القيام بمهمة «الوساطة» التي تطرق لها تشاتيرجي وفانون ونقدتها دراسات مجموعة التابع؟ وإلى أي مدى يقمن بتعزيز سيادية النظام المعرفي الغربي الرأسمالي، ودونية ما هو خارج مركزه الأورو-أمريكي؟

ينبغي هنا طرح فرضية حول العلاقة بين المثقفة والسلطة، وضرورة عدم خضوع المثقف للسلطة في تمثالاتها الثلاثة: سلطة الاستعماري، سلطة الأبوي، سلطة المثقفة ذاتها، وهي خطوة تحول الأصوات النسوية إلى خطاب نسوي يجسد نظاماً معرفياً قامعاً عبر سلطة المثقف(ة)، التي تتحول تدريجياً إلى مرجعية في أشكال سلطوية من خلال تقاطع المثقف مع مستويات السلطة المتعددة أو خضوعه لها، من حيث: (١) تبعية الثقافي المحلي البطريركي للمستعمر الخارجي. (٢) تبعية الثقافي للسلطة السياسية الفلسطينية التابعة تعريفاً. (٣) الموقف المساوم للاثنتين تجاه السلطة البطريركية المحلية وتجاه الاستعمار الخارجي.

الثالثة: النساء الفلسطينيات مواضيع الخطاب: بوصفهن مستفيدات ومتلقيات، وهن تابعات بطريقة مزدوجة؛ أي تبعية غير مباشرة لكل من فواعل الخطاب الليبرالي الغربي من جهة، وتبعية مباشرة للمحلي الفلسطيني من جهة أخرى؛ أي أنهن شبه معزولات/مغيبات عن الفاعل الغربي كخطاب وحضور؛ بمعنى أن الفاعلات الفلسطينيات هن منطقة عازلة بين الغريبات والفريق الثالث من النساء المقصيات اللواتي يتحملن عبء هذا الخطاب؛ حيث سألين كيف يُعاد إنتاجهن لسن كفاعلات بل كمضطهدات دائماً على يد سيطرة كل من النخبة والاستعمار (Spivak, 1988).

وبما أن ضيق مساحة البحث لا تسمح بدراسة معمقة لهذا الثالوث، سيكون التركيز بشكل كبير على الحلقة الوسطى، وهي النساء الفلسطينيات فواعل/فاعلات الخطاب الليبرالي المحلي اللواتي يعملن كوسيط للجهتين، وعلى النساء مواضيع الخطاب ودراستهن كشكالات لهذا الخطاب. بذاً، يتناول المبحث:

١. فواعل الخطاب: بصفة موقعهن كناقلات ووسطاء للخطاب، سألن حدود تمثلهن للخطاب الليبرالي؛ أي كيف يتفاعل الفاعلون مع الخطاب، وحدود فهمهن وموقفهن منه، وإلى أي مدى يتم الوقوع في إشكالية التطابق أو الوساطة، وهل هناك ردة فعل مقاومة للخطاب أم يتم استدخاله والتكيف معه. سأبحث فيما لو استطاع الفاعل المحلي -أي النسويات اللواتي يقدن المؤسسات- نقد الخطاب

ومقاومته أو تغييره أو تعديله، أو التكيف معه أم أن الخطاب هو الذي أثر في الفاعل المحلي بشكل مفاهيمي تدريجي نتيجة التفاعل مع مفاهيم الخطاب الليبرالي الغربي والذات الغربية الفاعلة التي قد تمثل الممول.

٢. مفاعيل الخطاب: سأختبر إلى أي مدى يمثل الخطاب الليبرالي صيغة طبقية وفوقية للتحرر، ويفترض تشكيلات خطابية حول النساء الفلسطينيات «موضوع التغيير». سيتم تحليل خطاب المنظمات النسوية فيما لو أنها تقترض تشكيلات خطابيا، وذلك من خلال التمثيلات التي يُراد رسمها عن النساء الفلسطينيات ضمن تقابليات ثنائية تعكس علاقات القوة والسيطرة للخطاب الليبرالي، وإلى أي مدى يُعبر الخطاب عن سياسات التمثيل الاستعمارية في رسم صورة دولية للمرأة تابع التابع،^{١٦} التي تصوغها كل من النخبة والاستعمار وتعيد إنتاجها كضحية مضطهدة بطريقة مزدوجة (Mohanti, 1991; Fanon, 1967; Spivak, 1988).

بتطبيق مقارنة قانون فلسطينياً ونسويًا حول ارتداد النخب الوطنية للاستعمار بعد الاستقلال (Fanon, 1967)، فإن قسماً من نخب النساء الفلسطينيات انضم إلى السلطة السياسية، وفريقاً آخر ارتبط بالمنظمات غير الحكومية. ويمكن قراءة المجموعات النسوية من الموقع الطبقي لكل مجموعة؛ بمعنى أن الأولى تماهت مع سلطة البرجوازية المحلية الذكورية في هيكليات السلطة ومن خلال عملها لتمرير الخطاب النيوليبرالي، والثانية (حالة الدراسة) وهي المجموعات النسوية ذات المستوى الثقافي الليبرالي واليساري ممن لديهم قناعات مضادة للذكورة رفضت البقاء في القوى السياسية المحلية، حيث بررت ذلك بأنها وجدت نفسها في فراغين؛ هما: انعدام الدور السياسي والاجتماعي، وبالتالي قامت باستدارة ما باتجاه الارتباط بالليبرالية الغربية. أما المجموعة الباقية من جماهير النساء وهي الأضعف التي سميها «مواضيع الخطاب»، فبقيت ضمن الجماهير، وهذه تبقى مخضعة لقوانين وأيديولوجيا النخبة النسوية من الفريق الأول، والثاني على ضوء تبعيتها للمركز الرأسمالي، ويتم تمثيلها ضمن سلطات الخطاب بصفتها خاضعة لهيمنة كل من النخبة والاستعمار (Spivak, 1988).

القسم الأول: مفاعيل الخطاب التمثيلات للنساء مواضيع الخطاب وهندسة وعي التابع

في تحليل الخطاب، سيتم البحث عن القواعد الخطابية؛ مثل إقامة التمثيلات، والثنائيات والتعارض للثقافة والمرأة التي يمثلها الخطاب، والأخرى التي يقصدها، بطبعتين على الأقل: الطبعة الليبرالية الغربية المستوردة، والطبعة المحلية؛ ممثلة

في النخب النسوية الكوادر العليا (فواعل الخطاب)، والمستتلبة للكوادر النسوية القاعدية (مواضيع الخطاب)، وذلك بإظهار الكيفية التي يقوم بها الخطاب بخلق تعارض بين الثقافة الفلسطينية المحلية، وبين ما يدخله الخطاب الليبرالي بحداثته الغربية العالمية، التي تشرعن لنفسها خطاباً جديداً وتمحي القديم.

سيظهر تحليل الخطاب التناقضات الداخلية التي يحتويها الخطاب والكيفية التي يقصي بها باسم الحرية والتحرر، فهو واعد بالمساواة؛ ولكنه في سياق النمط العام يؤدي إلى الإقصاء والاضطهاد.

التمثيلات وعلاقات القوة بين النساء، صيغة مرآتية للتحرر وإعادة إنتاج المرأة كضحية

نختبر إلى أي مدى تطبق المرأة الحداثية النخبوية الذات المستعمرة من الغرب والحاملة للأيديولوجيا الاستعمارية نفسها، التي كانت سبب إخضاعها كتابع مستعمر، الأساليب الاستعمارية نفسها على النساء المحليات، ونبين أن الخطاب الذي يدعي تحرير المرأة، يقوم بإعادة إنتاج اضطهادها كضحية باستعبادها لا بتحريرها.

ثنائية: تقليديات/حديثات، ريفيات/مدينيات، متعلمات/جاهلات، مستضعفات/متمكنات نبحت هنا في التمثيلات والتقسيمات الثنائية التي يقيمها الخطاب بين شريحة نخبوية حداثية متحضرة، وأخرى بدائية تقليدية. بين النساء موضوع التغيير بصفتهن مستهدفات من المؤسسات، وبين فواعل التغيير اللواتي يدعين أنهن يمثلن مصالح النساء، ويعملن على تثقيفهن وضمان حقوقهن في إطار المفاهيم الحداثية الليبرالية، ما يعمل على تعزيز فجوة طبقية، وتمثيل صورة للنساء كضحايا مضطهدات. ويتوضح ذلك في استهداف شريحة معينة من النساء بعينها دون غيرها، فمثلاً تفيد جمعية المرأة العاملة في استراتيجيتها بأنها «تستهدف النساء، وتحديدًا المهمشات والمستضعفات». ^{١٤٧} ويولي الطاقم «عناية بالنساء الأكثر حرماناً وتهميشاً، وبخاصة في المناطق الريفية والنائية»، ^{١٤٨} حيث أن مشاريع الطاقم وبرامجه تعطي «الأولوية للمرأة المهمشة في المناطق الريفية، وكذلك للنساء اللاجئات». ^{١٤٩} وفي دراسة لمركز شؤون المرأة ^{١٥٠} عن رفح، جاء فيها «تقع النساء في دائرة مغلقة، فهن نساء ريفيات بسيطات بعضهن متعلمات، لكن النسبة الأكبر منهن أميات، كما أن الشابات الصغيرات يطمحن ليخططن مستقبلاً أفضل، وفي سبيل ذلك فهن يشتركن من ضعفهن في اللغة الإنجليزية، ويعبرن عن حاجتهن لمزيد من الدروس فيها، كما أنهن يتطلعن لمواكبة التكنولوجيا واستخدام الحاسوب، كذلك هناك الأمهات الشابات اللواتي يتطلعن

لحياة أفضل من أجل أطفالهن، بينما الالتزامات التي تعانيها المرأة بشكل كبير تكبلهن» (دراسة واقع المرأة في مواصي رفح، ص ٧). وتصف لنا أم صالح حياة نساء المواصي قائلة «حياة النساء هنا بدائية، وتعليمهن محدود، همهن أولاً أن يسعدن أولادهن وجيرانهن» (واقع المرأة في مواصي رفح، ص ١٣).

تقدم النصوص أعلاه صورة سلبية ودونية للمرأة، من خلال التشكلات الخطابية التي تتم صياغتها عن وضعهن وبدائيتهن، وتهميشهن، ضمن قواعد الخطاب الذي يريد أن يبرر معرفته، والذي ينقذهن من وضعهن، ويؤكد ضرورة العمل على تطويرهن وتمكينهن. ففي التمثيلات، يتم تشييء المرأة وإعادة خلقها بناءً على قواعد الخطاب لإنتاجها كضحية، وتأكيد خضوعها وتهميشها باعتبارها موضوعاً للتغيير، ليجعلها تستحق التنوير والتثقيف والتمكين. كما يبين النص أن تلك النساء لا يعرفن اللغة الإنجليزية، ويُعبرن عن حاجتهن لمواكبة التكنولوجيا والحاسوب. الخطاب الكامن يقول إن النساء بحاجة للتمكين في مفاهيم التحديث الليبرالية التي يبنها الخطاب بكل مكوناته لإنتاج امرأة ليبرالية جديدة على النمط الغربي الليبرالي، وأن سبب حال النساء المزري كونهن لا يملكن الوعي بالحرية الفردية، وما ينقذهن هو التحلي بالثقافة والمفاهيم الليبرالية، وأن يعشن ويفكرن على النهج الليبرالي على غرار الصورة الصحيحة المقابلة لهذه المرأة البائسة/ التقليدية، وهي المرأة الليبرالية الحداثية المتعلمة التي تنتقد هذه الحياة. هذا الخطاب في توصيفه لوضع المرأة، هو في درجة منه شبيه بصياغة الاستشراق، صورة الشرق في ذهن الغرب، أي صورة تؤسس لتدخل الغرب وسيطرته.

المرأة الضحية التي يقوم الخطاب بتوصيفها هي التي لا تعرف حقوقها كما جاء في خطاب المؤسسات: «المرأة لا تعرف حقوقها الأساسية كمواطنة، وزوجة، وأم، وعاملة، وقد تواجه صعوبات أكبر من قدراتها، وقد تشكل تعبئة نموذج لطلب نفقة أطفال مهمة مستحيلة لامرأة لا تعرف القراءة والكتابة» (نشرة سنوية، ٢٠٠٩، مركز الإرشاد، ص ١١). إن الوصول إلى إعلان أن المرأة لا تعرف حقوقها، وإن يصح ذلك في حالات كثيرة عن غياب الوعي بالحقوق الأساسية، فإن ذلك أيضاً هو درجة من إعطاء الذات الليبرالية العليا حق قيادة هذه المرأة (الجاهلة)، من باب الضرورة إلى باب الحرية المفترضة المُدعاة. كما يقوم خطاب المؤسسات على أساس ثنائيات العام والخاص، ويقدم صورة استعلائية لأدوار النساء في المنزل، في إطار تقسيمات الخاص المنزلي البدائي، والعام السياسي المدني الحديث، حيث جاء: «قد لاحظت جمعية المرأة العاملة من خلال عملها غياب المساواة بين الجنسين، وسيطرة المفاهيم الذكورية، وبخاصة أن غالبية النساء تنتمي للفضاء الخاص المتمثل بالمنزل، الذي من خلاله تم تهميط أدوارهن لتصبح مقتصرة على تربية الأولاد وخدمة العائلة، بمعزل عن الحياة العامة»

(الاستراتيجية، ص ٤). وجاء: «لمواجهة البنى الثقافية والمجتمعية الأبوية التي تُنمط دور المرأة وطاقاتها وحركاتها في دائرة الدعم والمساندة في فضاء العائلة» (دراسة الخطاب النسوي، المقدمة، ص ٣).

كما تؤكد إحدى فواعل الخطاب: «ربة البيت اللي عندها ١٤ هي مضطهدة بالضرورة، هي لم تختاره، ربات البيوت الفقيرات لا يستطعن الوصول إلي مداخل لتعليم أبنائهن أو أنفسهن، ربات البيوت اللواتي لا يستطعن أن يتخذن قرارا في لباسهن، الانطلاق بالعمل، وهي ممارسة حقوق أساسية. في ظل سياق مجتمعي ذكوري ثقافي؛ هناك حدود هائلة تمنع النساء من الانخراط في الحياة العامة، وممارسة حقهن. المشكلة في عدم إعطاء الفرصة، عندما تكون هناك دولة وحقوق مواطنة محترمة يصبح خيارا للنساء وتتعامل مع حيزها الخاص» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

يتم هنا تصوير النساء على أنهن مستغلات ومضطهدات لانشغالهن بالأعمال المنزلية، وأنهن ينجبن الكثير من الأطفال، وسيطر عليهن الرجال ولا يعملن في المجال العام. ينظر الخطاب الليبرالي إلى المجال الخاص بأنه المجال الذي ينبع منه اضطهاد النساء، ويجب على النساء التحرر من دورهن الإنجابي والانطلاق إلى المجال العام (المريزي، ٢٠٠٥). الحداثة الليبرالية نفسها قامت على التقسيم بين العام والخاص، فالليبرالية النسوية تنظر إلى دور المرأة الإنجابي كحالة بدائية لم تصل إلى المستوى السياسي حسب مقولة كل ما هو شخصي سياسي (Patman, 1988). إن مآزق النسوية الليبرالية في استثمار وضع المرأة من أجل نقلها من وضعية الخضوع لسيطرة الرجل، ومن ثم النظام الذكوري المحلي، إلى إعادة إنتاج المرأة كضحية في الخاص، ووضع الرجل كمعيار في العام يجب الوصول إليه، وهي قائمة على سياسات تمييزية وعلى ادعاء أن هذا الغرب الليبرالي يقدم نموذجا خلاصيا على الرغم منأنه في جوهره محاكاة لنمط الذكورة.

وفي التقسيمات للعام والخاص، هناك نهج واضح في إعطاء أفضلية للقيم الليبرالية على الثقافة المحلية، فالمشاركة السياسية والعمل في المجال العام هي الثقافة الحداثية، أما القيام بالأعمال المنزلية فهي الثقافة التي يتم تحقيرها، وهذه السلطة التي يفرضها الخطاب من خلال تأكيده للاختلاف الجوهرى بين كل ما هو ليبرالي وغير ليبرالي، بين الثقافة المحلية المستعمرة والغربية الليبرالية التي يُراد بثها وإسقاطها على النساء الفلسطينيات.

ترتكز استراتيجيات الخطاب على أن الثقافة والبنى الاجتماعية التقليدية هي التي تخضع النساء، حيث تؤكد إحدى قيادات المؤسسات أن: «أسباب انتهاك المرأة هو وجود مجتمع ذكوري تقليدي يتعامل مع النساء بنوع شكلي وتقليدي ونمطي» (سعاد، مقابلة ٢٠١١). وبالتالي، فإن خطاب المعرفة الصحيحة (الليبرالي) هو

من يحرر النساء من هذا القمع. نتساءل ما هو تعريف التهميش والاضطهاد؟ وهل الحداثة الليبرالية بالضرورة محررة وتقدمية؟ هل المرأة التي تعمل في الريف إلى جانب زوجها مهمشة إنتاجياً، أم بطيريكياً؟ وهل المرأة الحداثية التي تتعرض للعنف من صاحب أو صاحبة العمل هي غير مضطهدة؟ يعيدنا ذلك إلى الإطار النظري وما تم نقاشه من تطبيقات دعت إلى انتقاد وإعادة النظر بالحداثة نفسها، والتأكيد على عنف عقلانية المشروع الأوروبي والقمع الذي ترافق مع الحداثة (فوكو، ٢٠٠٥). وعلى الرغم من أن الحداثة وفرت إمكانيات للنساء من التعليم والعمل، ولكن أنتجت أشكالاً من السيطرة (Abu Lughod, 1998) التي تكون مضاعفة في المجتمعات المستعمرة.

الفكر الليبرالي في المؤسسات يقصي ويضطهد من خلال التوصيف، بخلق صور وتمثيلات، حيث تظهر النساء أنهن مضطهدات وخاضعات، بغض النظر عن صحة هذا الواقع وأسبابه الكامنة والظاهرة. والخطاب الكامن هو أن المؤسسات بخطابها الليبرالي الحداثي التنويري هي التي تقوم بنشلها وإنقاذها. السؤال الأعمق: إلى أي مدى يعنى الخطاب الليبرالي بعدم بقاء النساء منغرسات في هذا الواقع؟ قد يكون ذلك مطلوباً حتى يقوم بمهمته التنويرية، وهي المهمة التحضيرية التي قام عليها الاستعمار.

تعزيز فجوة طبقية بين فواعل الخطاب ومفاعيله وتمثيل صورة للنساء كضحايا مضطهدات

فرضيتنا أن الخطاب الليبرالي يعكس علاقات القوة بين النساء الفلسطينيات، ويخلق فجوة تراتبية طبقية بين فواعل الخطاب ومفاعيله، بين الذات الليبرالية العارفة التي يمثلها الخطاب (الفاعل الغربي بدوره القيادي والتعليمي، والفاعل المحلي بدوره الواسطائي)، وبين المرأة الموضوع (جماهير النساء من الطبقات الشعبية تحت مسميات مستفيدات).

نركز على الكيفية التي تظهر فيها هذه المؤسسات على أنها هي ما يمكن النساء من استخدام حقهن في التعبير، باعتبارها -أي المؤسسات- تعمل ضد الصمت والقمع والاضطهاد. نوضح كيف تظهر النساء في خطاب المؤسسات أنهن مسلويات الإرادة والفاعلية، وضحايا، تقوّم المؤسسات بإنقاذهن وإسماع صوتهن المخمود. وربما بسبب هذا الشعور تحديداً، أو زعم وجود هذا الشعور، لا يتم الالتفات إلى الاحتياجات الحقيقية وجذور المشاكل للنساء، بل الحديث والقرار نيابة عنهن. إن النساء هن الموضوع، وليسن الذات الصانعة للتغيير التي يتم التحرر بفعلها وعلى يدها.

فمثلاً؛ نشر مركز الإرشاد قصصاً عن الحياة اليومية للنساء الفلسطينيات^{١٥١} بعنوان: «لو أملك الخيار»، وجاءت كلمة مديرة المركز على الغلاف: «إن مركز

المرأة للإرشاد القانوني يقاوم محاولات إخماد صوت النساء ضحايا الاحتلال الإسرائيلي، وضحايا كل من المستويين الخاص والعام. قررنا أن نتحدى ما نلمسه من صمت وجور على المستوى العالمي، وأن نرفع صوت الضحايا عالياً.

نلاحظ القول في الاقتباس أن نرفع صوت الضحايا وليس أن نتعاون معهن ليرفعن صوتهن. تأكيد أنهن ضحايا ومجموعات من الثقافة والاحتلال مطلوب لشرعنة تدخل المؤسسات لتمثيلهن، ما يعطي شرعية للمؤسسة وليس شرطاً أن يقود إلى تطورهن. فالأصوات التي يتم الادعاء برفعها، هي خاضعة لسلطة الخطاب ومصلحته ورغبته في السيطرة، في إطار علاقات القوة بين طرف ضعيف «ضحية» وطرف قوي يرفع صوت الضحية عالياً في صيغة فوقية استعلائية. باستحضار مقولة سبيفاك بأن صوت التابع يبقى محكوماً بالنخبة التي تشكله (Spivak, 1988)، فإن هذا الصوت يمر في عمليات دبلجة وإعادة إنتاج، ويتم تشكيله بالطريقة التي تحقق غرض الخطاب. إن المؤسسات تقاوم إخماد الصوت، وهي التي تعطي النساء «الضحايا» أصواتاً لتحريرهن. المهمة التحريرية التي يدعيها الخطاب هي التي تحتم عليه تمثيل أصوات النساء؛ لذا جاءت أسماء البرامج الإعلامية التي توجه للنساء الفلسطينيات باسم «صوت النساء»، «في عيون النساء»، «ضد الصمت». جاء أن صحيفة صوت النساء،^{١٥٢} التي تصدر عن طاقم شؤون المرأة:^{١٥٣} «مهمتها تعزيز العدالة والمساواة للمرأة، وتشجيعها على المشاركة بشكل كامل وفعال في المجتمع (الصفحة الإلكترونية للطاقم). كما جاء البرنامج الإذاعي «ضد الصمت»^{١٥٤} يساهم في «رفع الوعي المجتمعي بحقوق متساوية للنساء، من خلال بث برنامج إذاعي يضمن مساحة لمناقشة قضايا المرأة في المجتمع الفلسطيني، لتمكين النساء من استخدام حقهن في التعبير، ولتعميق فهم النساء لمضمون المجتمع المدني ومواصفاته، وربط المجتمع المحلي بالقضايا الاجتماعية وضمان مشاركته في حلها» (الصفحة الإلكترونية للطاقم).

في الاقتباس التالي، تتضح التقسيمات الخفية بين شريحتين من النساء؛ الذات الفاعل، والذات الموضوع، حيث جاء الإهداء لقصص الحياة اليومية للنساء الفلسطينيات:^{١٥٥} «نهدي هذا الكتاب إلى النساء الفلسطينيات اللاتي يتحملن، ويقاومن الاحتلال بشكل يومي، وبأشكال تفوق الوصف، ولا تعد ولا تحصى، كما يواجهن أيضاً التمييز من حيث النوع الاجتماعي، والتمييز الطبقي القائم داخل المجتمع الفلسطيني» (قصص لو أملك الخيار، المقدمة).

النساء اللاتي يهدين الكتاب هن شريحة من النساء يفصلن أنفسهن عن تلك الأخريات اللاتي يتم توصيفهن كضحايا يتحملن ويواجهن أنواعاً متعددة من التمييز، والاحتلال، والنوع الاجتماعي، والطبقة. فهن في الواقع لا يعانين ما تعاني منه الأخريات المضطهدات على الأقل طبقياً. إن المرأة التي يمثلها الخطاب

هي من طبقة اجتماعية ميسورة الحال متعلمة، وتعرف حقوق المرأة الليبرالية الفردانية، فالوعي النسوي الليبرالي وثقافة الحقوق هما ما يميزانها. الخطاب النسوي الليبرالي يقسم النساء إلى شريحتين، وإذا ذهبنا أبعد فالليبرالية في التحليل الأخير تقسم العالم إلى عالمين: عالم المقصيين، وعالم المُتَرفين. فالذات العارفة هي التي تدرس النساء «الموضوع»، وهنا تكمن السيطرة عندما نقوم بتوصيفهن وتمثيلهن وشرح وضعهن.

إن من يقود هذه المؤسسات، طبقاً، شريحة نخبوية مهنية من نساء الطبقة الوسطى، ترى أنها تمثل مصالح النساء «المهمشات المضطهدات»، وهذا لا يفي حقيقة سعيهن إلى الارتقاء بالنساء «المهمشات» وتمكينهن، لكن عملية تعبئتهن على المفاهيم الليبرالية لحقوق المرأة تعكس تشكلاً نخبويًا تجاه جماهير النساء في القاعدة. فمثلاً، في الاقتباس التالي يتجلى الشعور النخبوي الفوقي لإحدى النساء اللاتي تقود واحدة من المنظمات المبحوثة: «نحن لا نحاول أن نمثل النساء، نحن نحمل فكر، ومن حق أي أحد أن يحمل فكر، في ناس بتوافق معك وناس لا توافق، في ناس ما بتقدر. أنا جاية من خلفية اجتماعية واقتصادية معينة، طالما أنت بتقدمي احتياج بيحترموك، بس طالما بيعرفوا واقعهن الاجتماعي، ولكن هم بيحبوا يكونوا زيك. الناس اللي عندهم جاهزية هي تحبك، الناس اللي تفكر و curious (عندها فضول). من هو مهتم يفتش عنك. أما من الصعب أن تجندي قواعد» (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

هذا المقتبس يستدعي استحضار مقارنة قانون في قراءة نفسية المستعمر التابع، حيث تظهر المتحدثة بأنها تقدم صورة عليا عنها، وتعتقد أن النساء تتمنى أن تصبح على غرارها. هذا التمرکز الذاتي يعيد إنتاج صورة المستعمر عن المستعمر؛ بمعنى استخدام أدوات السيد الأبيض نفسها التي كانت السبب في اضطهاده لغيره. الليبرالي التابع الذي يمثل ويخضع لخطاب المستعمر إعجاباً به وبدوره، يريد أن يسقطه على ما تحته من نساء، حيث يشعر أنه الأنموذج لهم. وهنا تتجلي حلقة التبعية بين الثالث الذي ذكرناه في البداية بين ثلاث شرائح من النساء (الليبراليات الغريبات - الليبراليات المحليات التابعات - تابع التابع النساء الخاضعات لكل من الاستعمار والنخبة). خطاب المتحدثة يوضح كيف يتم استخدام أساليب الهيمنة الاستعمارية نفسها التي نريد أن نتحرر منها نمارسها على أنفسنا.

قولها إن المرأة التي لديها فضول تأتي وتفتش عنك، فهي لا تذهب للنساء، هو تفكير قائم على منطق السوق الحر الذي يدار بألية العرض والطلب، فالتى لديها فضول، أو حاجة هي التي ستأتي إليك إلى بضاعتك. ناهيك عن أن هذا يكشف تناقضاً مع ما تم ذكره سابقاً بأن النساء لا يعرفن حقوقهن واحتياجاتهن، فكيف تتوقع المتحدثة أن تأتي النساء للمؤسسات إن كانت هذه حالتهم. إن مجرد قولها

إن النساء سوف يأتين إليها هو تجسيد لعلاقات السوق؛ بمعنى مجيء المحتاج، وحينها يكون هذا المحتاج جاهزاً لدفع ثمن قد يكون باهظاً.

هذا المنطق يُدلل على أن هذه المؤسسة نخبوية، فمن الواضح أنه لا يوجد مشروع دخول للبنية الاجتماعية، وهناك استسلام للدور المهني الليبرالي، ما يعكس تماثلاً مع الأجندة الليبرالية الفردانية النخبوية التي تعزز الطبقية.

تأخذ المتحدثة هذا الانطباع من علاقتها مع النساء؛ أي تشعر بوضعها الطبقي نتيجة احتياجاتهن لها كما تقول إنهن يمتنن أن يكنّ مثلها. وهذه روح الليبرالية الفردانية التي تعزز الشعور الطبقي والروح الفردانية. في قولها: نحن لا نحاول أن نمثل النساء» يبدو تواضعاً ويتناقض مع أدبيات المؤسسة التي تقول نحن نمثل حاجات الفئات المستهدفة، فهل تقديم الاحتياجات بلا فائدة ومصلحة للواتي يتقدمن لهن؛ بمعنى أن قوتهن آتية مما يقدمنه من حاجات.

يؤكد الخطاب الليبرالي التعارضات بين النساء اللواتي يتم وصفهن بالمستضعفات والمهمشات، اللواتي لا يعرفن مفاهيم الجندر، وبين النخبويات المتغربنات اللواتي يمثلن الثقافة الغربية، واللواتي يدعين أنهن يملكن وعياً تقديمياً، ويقمن بتحضير مجتمعهن ونسائه للتقليديات حتى يصبحن مثلهن.

تقول متحدثة أخرى من فواعل الخطاب «النساء فقيرات، بحاجة إلى أي شيء ثاني؛ لكن هذا لم يمنع مشاركتهن. النساء بحاجة لمن يعطيهم مش فقط عملية تدريب أو توعية، لكن على الرغم من ذلك بنحس أنو في هناك تعطش لحضور هذه الورش، النساء وباستمرار هناك عدد كبير. وأنا بحكم تواجدي في غزة والضفة بحس في التزام أكبر من النساء في حضور ورش ومؤتمرات مع مؤسسات بالضفة. في غزة المجتمع مغلق وتقليدي، تحديداً في السنوات الأخيرة، وهناك تراجع كبير لقضايا المرأة، وتحديداً استخدام الدين كنوع من الدفع للخلف. بنقول إحنا ما بنشتغل بالدين، بنشتغل بقضايا المرأة كقضايا حقوق إنسان» (سلوى، مقابلة ٢٠١١).

العبارة مليئة بالتناقضات؛ حيث تؤكد أن النساء بحاجة إلى احتياجات أخرى خلافاً لما تقدمه المؤسسات، إلا أنها تعود وتقول هناك تعطش لحضور الورش.

تظهر مرة أخرى التقسيمات بين غزة والضفة، ويتم الحديث عن غزة كأنها حالة حضارية متخلفة، وكما يوجد هناك شرق وغرب، يوجد غزة وضفة. إن هذا بمثابة إعادة إنتاج للخطاب الاستعماري وتطبيقه على النساء، يتم فيه تبني موقع المركز الإمبريالي، ويتم تطبيقه داخلياً. لعل هذا جزء من تعدد الهويات واختلاق هوية خاصة منفصلة ومنعزلة لكل شيء مما يندرج في نطاق الدور التذرييري لليبرالية.

بقولها «ما بنعمل مع الدين؛ ولكن في حقوق الإنسان» (سلوى مقابلة ٢٠١١) تلافياً لإشكاليات؛ يمكن الابتعاد عن نقاش الدين إذا اعتبرناه بين الشخص والخالق. ولكن هل يمكن التعامل مع حقوق الإنسان دون الدخول في الدين. هنا يكمن جوهر الليبرالية التي تقوم بتجريد الإنسان عن مكونات هويته وتجرده من كل شيء؛ بمعنى أنها تُحيد الدين عن المسألة الاجتماعية والطبقية (Marx, 1844). علاوة على أن هذا الإقصاء يكون في إطار التحريض الليبرالي على الإسلام كدين، وهذا ما تطرقنا إليه سابقاً في الإقصاء للمنظومة الإسلامية.

هناك مستويان من الوعي والأدبيات: الأول للقادة والنخبة، والثاني للجمهور، حيث يمتلك القائد ثروة نظرية فكرية عالية ولا يعطيها للآخرين، ما يعكس أداة من أدوات الهيمنة أن تبقى قوياً ويبقى الآخر ضعيفاً، ما يخلق الفجوة بين الطرفين بترسيخ الشعور الطبقي. إن الوعي النقدي لليبرالية الذي تملكه بعض النساء قيادات المؤسسات من خلفية يسارية لا توصله هذه القيادات للجماهير، ويبقى ما سواه ثقافة لنخبة نساء اليسار، حيث وافقت إحداهن على رأي الباحثة أنه توجد فجوة بين فكر القادة وبين العمل في المؤسسة، حيث جاء:

«صح في فجوة بس ما بتقدر تشوفي خطابنا بس من تحليل موادنا في مؤتمرات، وأوراق عمل في نقاشات تعكس هاي الأفكار. مع الجماهير بتركز على الاحتلال الإسرائيلي المباشر» (ميسون، مقابلة ٢٠١١). وعند السؤال أثناء المقابلة لماذا لا نرى هذا الفكر النقدي للهيمنة في أدبيات المؤسسة، كان الجواب: «مزبوط بس المؤسسات مش حزب سياسي، إحنا كلنا في حراك المجتمع المدني ضد العولمة، في هديك الفترة كان في أدبيات، بجوز إحنا نخب نميل للمحلية وبنركز على الاحتلال، ومعنا قدرة على الربط، جديد بدأت فلسطين تهتم. بس قليل في فكر نقدي بهذا الاتجاه، بشكل عام في كل المؤسسات حتى مواطن في المؤتمرات إلى بتعملها أكثر بتميل للخاص» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

في محاولة الدفاع عن مواقع طبقية للنخبة تعكس القوة والهيمنة، نجد أن النخبوية تبرز في أوراق العمل، والمؤتمرات التي لها علاقة بالفاعل والممول الغربي، أو بالنخبة المثقفة وليس بالجماهير. إن في ذلك احتكاراً للثقافة النقدية المقاومة، وكيف هيمن الغرب، وهذا يعمل على تجهيل النساء، فهناك الهيمنة وهناك ناقلات للهيمنة التي توصلها للنساء تحتها. عندما تقول المتحدثة مع الجماهير نركز على الاحتلال والمحلية فقط؛ أما في المؤتمرات نتكلم عن الهيمنة والنيوليبرال ولا نتكلم عن الثقافة ضد الهيمنة مع النساء، يبرز الاستخفاف بوعي الجماهير بشكل من أشكال إعادة هندسة وتكييف وعيهم بطريقة مرسومة، ما يعكس تمايزاً ثقافياً بين الجمهور والنخبة، وتمييزاً طبقياً في الوعي والممارسة. وهذا الفرق بين تثقيف الجماهير وبين ممارسة

العنف الرمزي تجاههن. لذا يركز جرامشيعلى وعي الجماهير والثقافة، وتحديداً على دور الحزب في هذا، من هنا كانت أطروحته في العمل السياسي وضرورة الحزب كرافعة للوعي الطبقي؛ بمعنى أن الوعي لا يأتي عفواً، بل في التثقيف، والفعل السياسي الذي هدفه إخراج الجماهير من حالة الركود والانتقال إلى وعي البنية الفوقية (Gramsci, 2000).^{١٥٦} وهذا ينقلنا لمتحدثة أخرى من فواعل الخطاب تؤكد على أن المرأة في المخيم تعرف وتعني، ومتقدمة في وعيها كما جاء: «النساء يعرفن حقوقهن، وهن يعرفوا شو جاي تقوليها، ولكن يعرفوا بلغة ثانية وباصطلاحات مختلفة، وبواقع معلم على جلدهم. الشغلة بدك تسمعي لهذه النساء، وتعرفي كيف تسميعهن، النساء عندهم حكمة وخبرة. أحياناً هم مجبورون يوجد فكر نسوي مهمش مع المجموعات النسوية التي نلتقي معها في أماكن مختلفة من فلسطين، النساء عارفة حقها، وعندها استراتيجيات خاصة وطرقهم الخاصة للمطالبة بها. تستخدم استراتيجيات البقاء في ظل غياب دولة قوية تقدم لهم قانون، هذه الاستراتيجيات بحد ذاتها نظرية» (ليلى، مقابلة ٢٠١١).

يتعارض هذا الوصف للنساء في المقتبس مع التمثيلات السابقة للنساء بأنهن ضعيفات ومهمشات. كما أنه يتضمن مبالغة في عبقرية النساء لينتجن نظريات لا يوجد لها أي تجسيد. وقد يكون ارتكازها على نقاشات بين النساء التي لم تصل إلى القارئ. لعل من المبالغ تقديس الحس الشعبي بأكثر مما هو أو ما يستحق. فكثيراً ما يتم تضليل الجماهير، وهذا يدفعنا إلى مقارنة مدخل غرامشي في أن الحزب كقوة توعية مهم للطبقة العاملة، بينما يرى لوكاتش أن الطبقة العاملة يمكن أن تصل الوعي بمعزل عن دور الحزب. لا شك أن للمرأة وعيها، ولكن الوعي الجمعي العام من أجل تحرير المرأة يحتاج إلى شغل فكري حقيقي وأصيل حتى يصل إلى الجماهير.

تصدير صورة للنساء وتسليعها حسب مواصفات السوق الليبرالية

نناقش في هذا القسم كيف تكون النساء الفلسطينيات موضوعاً لتجنيد التمويل، كأداة لتنفيذ أجندة ليبرالية وتعميمها شعبياً؛ أي تحويل هذه المرأة إلى مسرح تطبيقي لتنفيذ التبعية الليبرالية تبعاً لما يريده الممول الغربي.

تؤكد أدبيات المؤسسات، أن المشاريع والبرامج التي يتم تنفيذها هي نتيجة تحديد الاحتياج، وهي علاقة قائمة على الشراكة بين النساء في القاعدة وبين المؤسسات. تؤكد جمعية المرأة العاملة «أن إطار العمل مستند إلى فهمنا العميق لقضايا النساء وواقعهن. تميز الجمعية العلاقة المباشرة بين المؤسسة والقاعدة الجماهيرية من خلال اعتماد منهجية العمل الميداني، وإعطاء الأولوية لحاجات النساء، ومفهوم حقوق المرأة كحقوق إنسان» (الاستراتيجية، ص ٢).

ويؤكد مركز الإرشاد على أن «قناعتنا أن التطور والارتقاء يقتضي إشراك الجميع في التعبير عن رأيهم، والمساهمة الفعالة في صياغة وبلورة المنظومة القانونية التي يجب أن تحكم مختلف مناحي حياتهم» (المذكورة، ص ٣).

وعلى الرغم مما يتم ذكره في أدبيات المنظمات بإشراك النساء في تحديد الأولويات، فإن هناك تناقضاً مع خطاب قادة المؤسسات اللواتي يجدن أنفسهن مضطرات للاعتراف بضعف العمل مع الجماهير، لذا يعترفن أنه يتم الخضوع لموجات من التمويل كما جاء: «أحياناً لا نحدد احتياج، مثلنا مثل باقي المؤسسات، هناك موجات مثل حملة مناهضة العنف ضد المرأة، وبصراحة نتخبط لاعتبارات، في العالم كله لما يبحكوا عن الديمقراطية في الشرق الأوسط الجديد، بالملايين والمليارات، هذا ارتبط فيه برامج وتمويل (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

كما تؤكد إحدى المتقابلات على فكاك القاعدة عن المؤسسات: «المنظمات من غير قاعدة جماهيرية هاي حقيقة بدهاش دحض»، كما تضيف متحدثة أخرى: «هذا الحكم مزبوط المنظمات دون قواعد جماهيرية، لا يوجد في البلد حدا عنده قواعد جماهيرية، الواقع تغير، الناس بتبنيها بطرق مختلفة. هناك منظمات تدعي أن عندها قواعد، إذا عندي ألف، ألفين هل هاي قاعدة. لا توجد حركة نسوية، توجد نسويات تحمل فكر نسوي» (مقابلة سعاد ٢٠١١).

يبدو التناقض واضحاً بين ما يتم ذكره في الأدبيات، وبين خطاب فواعل الخطاب، إن آراءهن تدحض ما جاء في شعاراتهن، فالتأكيد على إشراك النساء في تحديد الاحتياج يخفي علاقات القوة والسيطرة، فهل المرأة القاعدية المستهدفة هي حقيقة صاحبة قرار، ولها علاقة في صياغات المشاريع وتحديد البرامج، وإلى أي مدى تتحكم في المعلومات واستخداماتها التي تؤكد المنظمات أنها احتياجات أدلت بها.

جاء في نصوص خطاب المؤسسات: «النساء تعاني من الظلم الذي يمارسه المجتمع الذكوري بحقهن، والذي يضعهن في مكانة أدنى من الرجل، إذ أن الخطاب المجتمعي بأدواته المختلفة لا يعتبر المرأة كاملة الأهلية القانونية والعقلية، ويكرس علاقات التبعية والتهميش تجاه النساء في الحيز الخاص، وكذلك في الحيز العام على الرغم من التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي يمر بها» (استراتيجية الجمعية، ص ٤). «تضمنت التشريعات والإعلانات العالمية حقوقاً عديدة، إلا أن النقص والضعف إلى يومنا هذا يبقى في المجتمعات المحلية وفي الموروثات الثقافية الخاطئة التي تستمر في التسبب في الكثير من المعاناة للمرأة في مجتمعاتنا العربية» (نشرة سنوية، مركز الإرشاد، ص ١١). كما يؤكد مركز الإرشاد: ^{١٥٧} «حسب آراء النساء والمؤسسات المبحوثة، فإن العنف يتواجد في كل مكان تقريباً؛ البيت، الشارع، النوادي، الأصدقاء، العمل، المدارس، الجامعات، والمؤسسات تواجه عقبة

في التعامل مع قضية العنف، وهي الثقافة المجتمعية السائدة».^{١٥٨}

هذه الصورة التي يتم تصديرها للممولين هي المطلوبة كبضاعة. تتم المبالغة في تأكيد قمع الثقافة للمرأة، وبالتالي هناك ثقافة قمع، وطرح صورة عن وضعها المتدني لإثبات تعارض الخطاب الليبرالي التحرري مع الثقافة والموروثات المحلية، ما يعكس علاقات قوة بين النساء والمؤسسات التي تعكس وتنتقي ما تريده من حياة النساء، ويهملن ويخفين ما يردنه أيضاً.

إن النساء المستهدفات هن المواد الخام أو السوق تبعاً لمنطق وطلب السوق المسيطر، حيث يتم استخدام حياة النساء لأغراض دعم المشاريع وتمويلها. تقدم هذه الصورة بصيغة مقترح مشروع «Proposal» يتم فيه شرح الصورة البائسة الخاضعة للمرأة، ومن ثم يحدد النشاطات والتدخلات التي تشرح الكيفية التي سيتم فيها محو الصورة القديمة وإحلال الصورة الليبرالية الجديدة المنوي الوصول إليها، التي تقاس بمؤشرات محددة قابلة للقياس ترضي الممولين. ومن ثم، يتم اقتراح تغييرها وتطويرها ومعالجتها بمقولات التمكين والتطوير ورفع القدرات والتثقيف بالحقوق؛ أي ضمن متطلبات السوق ومصالحه. إن المصطلحات والمفاهيم التي يخلقها الخطاب هي تنمية، وتحسين، وتعزيز، وتمكين وتطوير، وتقوية، وبناء، وتغيير... الخ. وهي المفاهيم التطويرية التي خلقها الخطاب الليبرالي بقصد تحسين المجتمعات على يد المؤسسات؛ بالتعاون مع الممول، حيث أصبح الممول ومؤسساته الرأسمالية، والمؤسسات المحلية، شركاء لتحسين المجتمعات ولتغيير التوجهات حول الثقافة والعنف الذي يزداد. على سبيل المثال: «تطلق منظمة «كير» الدولية في إطار مشروع تمكين النساء الفلسطينيات - تنمية وتحسين المجتمعات (بناء)»،^{١٥٩} بالتعاون مع الشركاء المحليين؛ طاقم شؤون المرأة، ومركز شؤون المرأة، حملة توعوية حول نشر المساواة الجندرية، تسعى إلى التغيير من منظور النوع الاجتماعي للمواقف والأساليب والتوجهات النمطية السائدة حول العنف ضد المرأة والطفل. وبالتأكيد على دور الممولين كشركاء، يتم التفاوضي عن علاقات القوة والاستعمار التي تربط بين النظام الرأسمالي وفلسطين. وهنا يكمن تماثل المنظمات مع الخطاب الليبرالي في وضع نفسها شريكة مع الممول للعمل على تحسين المجتمع الفلسطيني وتغييره وتمكين النساء؛ بينما يكون الدور معطى لهن من قبل الفاعل الغربي والمجتمع الدولي أكثر مما هو معطى من قبل الفلسطينيين. هنا تجدر الإشارة إلى مراتبية شرائحية مستفيدة من التمويل تمثله القيادات في المنظمات (مسعد، ٢٠٠٦). هذا ينفي ما تؤكد إحدى قيادات المؤسسات حول النقاء مصالح النساء مع المنظمات بقولها: «المؤسسة لا تمثل النساء، بل تلتقي مصالحهم معها، تمثل الجمعية غالباً النساء غير المتعلقات من الريف» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

إن التقاء مصالح النساء مع المنظمات التي تشير إليه المتحدثة يكون بناءً على علاقات القوى في إطار الخطاب الليبرالي، فالمصالح تكون للطرف الأقوى الذي يفرض قوانينه على الآخرين. المساواة في ظل الليبرالية ما هي سوى تجريد مفاهيمي، فإلى أي مدى يمكن المساواة بين المستغلين والمستغلين؟ تبعاً لعلاقات القوة بين النخبة والغرب الممول، يتم تبرير عمل المنظمات بأنها لصالح النساء بالادعاء أنها قضية نضال مجتمعي، والتزام أخلاقي، وشعور بالمسؤولية للتغطية على سلطة الخطاب بالمقولة الاجتماعية والسياسية لتحرير المرأة ونصرة قضيتها كما جاء: «إيماناً منا بأن المساواة بين الجنسين هي عامل أساسي نحو تحقيق التنمية الشاملة التي تضمن الحرية والكرامة لأفراد المجتمع كافة، وانطلاقاً من دورنا في تحقيق ذلك، نعمل معاً من أجل المساهمة في تطوير وعي مجتمعي كفيل بإتاحة الفرص المتساوية للنساء على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والقانونية كافة، وإعداد قيادات مجتمعية تتحمل مسؤولية ذلك. ونسعى في المركز، وبالتعاون مع أطر نسوية وحقوقية ذات علاقة، إلى إحداث التغيير المجتمعي المنشود، وذلك من خلال برامجنا ومشاريعنا الهادفة إلى تعزيز مكانة المرأة الفلسطينية، لأخذ الأدوار الريادية المؤثرة (رسالة مركز الدراسات، الاستراتيجية، ص ٩).

كما يهدف مركز شؤون المرأة من وراء تلك المبادرة،^{١٦٠} إلى «دفع النساء للتمسك بحقوقهن التي يكفلها لهن القانون، وتوعيتهن بأليات اللجوء للقانون والمحاكم في حال تعرضهن للعنف أو الظلم لنصرة قضاياهن، وتحقيق العدل والمساواة».

تتم شرعنة خطاب المؤسسات بالمهمة الأخلاقية لتحرير المرأة التي يحملها الخطاب الليبرالي الذي يُقصد منه خلق الوعي الليبرالي لإحداث التغيير، ويصبح العمل كما جاء في النص أعلاه ليس من أجل المساواة والتنمية فحسب، بل حتى من أجل الحرية والكرامة لجميع أفراد المجتمع، حيث يتم تقديم الخطاب الليبرالي بأنه مشروع للحياة كما جاء في نشرة لمركز الإرشاد:^{١٦١} «إن ورقتي مشروع يهدف إلى إيصال المعرفة والمعلومات إلى المرأة بهدف تقوية تلك المرأة وتعزيز فرصتها في حياة كريمة، إن ورقتي هو مشروع للحياة، حياة تضمن للمرأة حقها في المساواة والكرامة والحرية. هو مشروع من أجل التقدم نحو الأمل في مستقبل أكثر إشراقاً» (نشرة سنوية لمركز الإرشاد، ص ١١).

تشكيل وعي التابع وهندسته في إطار ثقافة الحقوق الليبرالية الحداثية

تؤكد النصوص أن المؤسسات تعمل على تمكين النساء ليصبحن قادرات على تحديد خياراتهن واحتياجاتهن. إن هذا التمكين يكون في سقف تشكيل الوعي الليبرالي، حيث ورد في أدبيات المؤسسات: «يؤمن المركز^{١٦٢} بطاقات النساء

الكامنة، وفي أهمية إطلاق هذه الطاقات، وبتمكين النساء لكي يصبحن قدرات على تحديد احتياجاتهن وخياراتهن المختلفة». ومن جهتها، بدأت الجمعية^{١٦٢} بخلق هوية للنوع الاجتماعي كوسيلة لعملية التحليل.

إن إطلاق طاقات النساء يكون باتجاه وعي فردي ليبرالي حدائي، لتحقيق الذات الفردية وتثقيفها بالمعرفة والمهارات اللازمة لتحقيق احتياجاتها وأهدافها التي تكون محددة بمعرفة الخطاب. يسعى خطاب المساواة الليبرالي إلى إنتاج نساء على النهج الليبرالي الحدائي لتخليصهن من واقعهن، وتحريرهن من الثقافة التي اضطهدتهن، والتخلص من الفكر القديم الذي ترسخ فيهن كما جاء: «ولأن الخطاب المجتمعي مبني على التفرقة، ونابع من النظام الأبوي، هناك بعض الممارسات التي تسيء للمرأة، لذا فبرنامج التمكين يسعى إلى التوصل إلى خطاب نسوي مبني على مساواة بين الجنسين» (الاستراتيجية، الجمعية، ص ١٠).

إن مبدأ الحرية وتحقيق الذات نقطة انطلاق في الفكر الليبرالي الذي يقوم على استقلال الفرد وضمان حريته الشخصية. وتعني الحرية أكثر من التحرر من القيود الخارجية، فهي رغبة كامنة داخل الأفراد في التحرر، وقدرتهم على التطور لتحقيق الذات (Mill, 1869). هذه الرغبات والقدرات كامنة في طبيعة الإنسان، ومن هنا جاءت نظرية الحقوق الطبيعية التي ترى أن التحرر يكمن في المقاومة والرفض،^{١٦٤} وعليه، فإن تحرر المرأة مبني على رفضها لسلطة المجتمع، وعلى خلق ظروف للمرأة للتعبير عن الطاقة الدفينة عندها.

شرط الحرية في الليبرالية هو التحرر من كل شيء قديم من الموروث، من عادات وتقاليد، بأن يتحرر الإنسان من الفكر الذي ترسخ فيه. بذًا، تكتسب المرأة الفاعلية بالمعنى الليبرالي من المقاومة. الفاعلية هي في حيز المقاومة للسلطة الذكورية وتحدي الإخضاع. هذا ما انتقدته صبا محمود (٢٠٠٥) في دراسة^{١٦٥} مهمة تحدث فيها الفهم الليبرالي للفاعلية التي يتم تعريفها عن طريق مساواتها مع المقاومة وممارسة الحرية، مؤكدة أن الفاعلية قد لا تكون بالضرورة المقاومة بل بالخضوع. في الفكر الليبرالي هناك هوس بالمقاومة التي تكتب حولها أبو لغد في رَمَسَنَة المقاومة (Abu Lughod, 1990). ما نريد التأكيد عليه، هو أن هذا الوعظ الليبرالي بتجاوز الموروث، يقصد ويقود إلى أمر آخر؛ هو تحويل التابع لقبول الليبرالي الغربي واستيعابه واتباعه، وهنا تكمن المعضلة.

خطاب التمكين الليبرالي في المؤسسات أساسه زيادة وعي النساء وتطويره لخلق هذه الذات الليبرالية المقاومة. يتكرر في خطاب المؤسسات، وبخاصة فيما يتعلق بمشاريع التمكين في إطار مصطلحات رفع الوعي وتطويره كما جاء. يهدف مشروع تمكين المرأة الريفية «سنابل»^{١٦٦} إلى: «تمكين المرأة من قيادة الإصلاح والتأييد

والمناصرة بشكل فعال للسياسات والتشريعات التي لا تميز ضد المرأة، عن طريق زيادة ورفع مستوى الوعي لديهن حول حقوقهن، وتزويدهن بالمهارات». كما تعمل جمعية المرأة على: «تمكين المرأة بشكل شامل ومتعدد الأبعاد، فهي تسعى إلى تمكين النساء في عملية صنع القرار، وزيادة مشاركتهن في الحياة العامة. وتعمل على مستوى مجتمعي لزيادة وعي النساء باحتياجاتهن بشكل عام، وحقوقهن القانونية بشكل خاص، من خلال تعزيز قيم الديمقراطية والمواطنة، وللعلم من أجل تغيير مجتمعي لممارسة الضغط على صناع القرار. برنامج التمكين يساهم في تعديل القوانين والسياسات المتبعة بطريقة تضمن المساواة، وتزيد من وعي النساء بحقوقهن المدنية» (الاستراتيجية، ص ٥).

في المقتبس تتضح اللغة الليبرالية في زيادة الوعي بأمور منها القوانين والتمكين، إضافة إلى تغيير السياسات وتنظيم النساء. اعتمادهن للتمكين يدخلهن في علاقة مع الواقع والمجتمع والسلطة، وتحسين شروط المرأة يكون في حدود السلطة والبنية الرأسمالية، فالتمكين بالمفهوم الليبرالي يكون لصالح طبقة محددة. كما رأينا، يركز خطاب التمكين على وصول المرأة إلى صنع القرار، وهذه روح الليبرالية النخبوية، ماذا يعني للنساء المقهورات أن تصل امرأة لصنع القرار؟ وما هو المناخ الذي يسمح للمرأة بالوصول إلى مواقع السلطة؟ وما حصتها هناك؟ إن التمكين بالمعنى الليبرالي لا يعتبر مكملًا أو بديلاً لتحرير المرأة، بل تمييع له، فالحديث عن التمكين يكون على افتراض وجود أنموذج غربي للاحتذاء به.

تقوم المؤسسات باستخدام المفاهيم والأطر الحداثية للبرلة النساء الفلسطينيات لتطويع وعيهم الخاضع ورفعهم باتجاه وعي ليبرالي حداثي، فالوعي الموجود لدى النساء هو «وعي أمّي» بالمعرفة الليبرالية كما تم توصيفه في الاقتباس التالي بعبارة «الأمية القانونية الليبرالية»، التي جاءت في أدبيات مركز شؤون المرأة: «تأتي مبادرة الحماية القانونية للنساء»^{١٦٧} نظراً لوجود أمية قانونية لدى شرائح كبيرة من النساء، وبخاصة في المناطق المهمشة من القطاع، حيث يرى المركز أن النساء والرجال بحاجة ماسة للتوعية والتثقيف فيما يتعلق بالقوانين (الصفحة الإلكترونية). كما جاء في توصية^{١٦٨} دراسة واقع النساء «تبدو الحاجة ملحة لتنفيذ برامج توعوية قانونية بشكل خاص للنساء في المنطقة التي تمت بها الدراسة، حيث تشمل حقوقها المنصوص عليها قانونياً» (دراسة واقع المرأة في مواصي رفع، ص ٩)

الإشكالية في نظر المؤسسات هي الأمية القانونية، وبالتالي تصبح الاحتياجات الفعلية للنساء بالنسبة للمؤسسات ببرامج التدريبات، ورفع القدرات، والتثقيف بالحقوق وبقرارات الأمم المتحدة كأولويات. لا نعرف إذن كيف شاركت النساء في اختيار هذه الاحتياجات، وفي اختيار المنظومة التشريعية التي مرجعيتها الأجندة

العالمية. فمن الواضح أن المنظمات ومموليها قرروا سلفاً ضرورة خلق الثقافة الليبرالية لحقوق المرأة العالمية لدى النساء التي تعتبر أن لديها أمية في معرفتها، وعليه تصبح الحاجة الماسة هي محو الأمية بالخطاب الليبرالي.

التساؤل عن أثر عمل المنظمات على النساء. من جهتها، تقيد إحدى فواعل الخطاب عن أثر خطاب الحقوق على النساء: «صارت عندي تجربة، عندما ذهبت إلى يطا (بلدة جنوب الخليل) في أول لقاء مع النساء، عرفوا على حالهم زوجة أولى زوجة ثانية، أم مطلقة أو معلقة، بعد التفاعلات رجعت بعد أقل من سنة أصبحت تعرف على حالها بطريقة مختلفة، كنا نركز على قضايا العنف ضد المرأة وقضايا مرتبطة بفهم الذات وتعزيز الثقة بالنفس، وقمنا بإنشاء مركز مجتمعي، وأصبحوا يعرفوا حالهم ناشطة في مركز نسوي، محو أمية في الصف، وعضو في التعاونية. ما يحكو عن المؤسسات أجندتها غريبة، استخدم القانون الدولي كأدوات لتفعيل النساء وزيادة ثقتهم بنفسهم وتمكينهم للحصول على فرص، قضايا إنسانية متعلقة بالكرامة بغض النظر وين كنت» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

هنا نرى أن الخطاب نقل النساء من الواقع البطريركي إلى التحرر. نتساءل إلى أي مدى حقاً قام خطاب الحقوق بتمكين هؤلاء النساء وتحريرهن؟ وماذا يعني عندما تذكر المرأة أنها عضوة في صف محو أمية إذا كان واقعها الاجتماعي زوجة ثانية أو مطلقة؟ ربما هناك حاجة ومصلحة ومعرفة أخرى للنساء خارج قالب منظومة الحقوق العالمية. ينظر خطاب الحقوق إلى المرأة كضحية، وبغض النظر عن وضع المرأة، فلا يمدى يزيل الخطاب الليبرالي هذه النظرة؟ فخطاب الحقوق يدافع عن المرأة لأنها في هذه الزاوية من الإخضاع والاضطهاد، فلا يمدى يخرجها من هذه الزاوية؟ (Brown, 1995).

لخلق الثقافة الليبرالية، تركز المنظمات على التمكين القانوني والتوعية بالحقوق؛ بتثقيف النساء في القانون من خلال الورش والتدريبات، والحملات، والبرامج الإعلامية. تقوم المنظمات باقتباس مقولات النساء وملاحظاتهن وانتقائهن بشكل يخدم الغرض، حيث يتم التعاطف مع النساء المفترض أنهن مضطهدات. يذكر مركز شؤون المرأة: ^{١٦٩} «إن المشاركات عبرن عن رغبتهن في الاستماع إلى المزيد من الورش واللقاءات التثقيفية، لاسيما في المجال القانوني، لحاجاتهن للتسلح بالقانون وكسب القوة بالاستناد إليه. نهيل أبو عيدة، إحدى المشاركات في الورش طالبت المؤسسات النسوية والأهلية بتكثيف أنشطتها الهادفة إلى توير عقول النساء والرجال على حد سواء، مؤكدة أنها استفادت نظرياً وعملياً من المعلومات التي تم طرحها في الورش. أما أم عبد الله حمودة، فقالت إنها سعدت بالورش التي تناولت موضوع قانون العمل، منوهة إلى أنها ستنتقل ما تعلمته حول هذا القانون لبناتها العاملات، اللاتي ما زلن يدرسن في الجامعة. وأضافت:

هناك فرق حقاً بين من تعلم ومن لم يتعلم، وأنا أدعو النساء كافة للاطلاع على هذه القوانين وتعلمها والنضال من أجل العمل بها، وتطبيق كل ما ينصف المرأة فيها» (الصفحة الإلكترونية).

يتم التأكيد على رغبة النساء في المزيد من التدريبات والورش بكتابة قصص النجاح المختلفة. إن وعي التابع تشكله النخبة، والخطاب منتج لوعي يخلق ثقافة ما. الإخضاع والسيطرة فيه لا تعتمد على الإكراه، بل على الإقناع، هي عملية أيديولوجية لخلق رعايا مطيعين. وهذه سلطة الخطاب وآلياته وطرقه بالإخضاع غير المباشر. تحليل فوكو لآليات السلطة هو أن الخطاب منتج لذوات يخضعها في الوقت نفسه الذي يدعي أنه يحررها. حسب فوكو، فإن سلطة الخطاب بالإنتاج ليس بالعنف (Foucault, 1989)، وما ينتجه الخطاب ليس مضطهدين، بل نتائج الخطاب وذواته، فالقانون ينتج ويشكل الذات التي يدعي القانون أنه يحررها.

وبعيداً عن تشخيصنا ونقدنا للمفهوم الليبرالي للتمكين القانوني وحتى للمساواة، يبرز التساؤل عن مدى تمثل النساء لهذه القيم، وهل هذه الاقتباسات تعبر عن نظرة «كل النساء» لهذه البرامج كما جاءت في خطاب المؤسسات. من جهتها، تفتخر المؤسسات بمستوى الوعي الذي اكتسبته النساء كما جاء أعلاه، إلا أنه من الضروري البحث عن أصوات نساء أخريات، أو على الأقل لأخذ تقييمهن لهذه الورش ومدى تأصل ما تطرحه الورش لديهن وما تقوله القيادات عنهن.

حين نتحدث القاعدة (جماهير النساء)

تتناقض الاقتباسات التي أوردناها أعلاه مع ما تعبر عنه آراء أخرى لجماهير النساء التي تعكس عدم الثقة والقناعة بالورش التي يشاركن فيها، على الرغم من أن المؤسسات تعمل على نشر قصص النجاح وانتقاء التقييمات الإيجابية من أفواه النساء، حيث جاء في دراسة واقع النساء في مواصي رفع أن النساء «تراجع اهتمامهن ورغبتهن في التوجه لطلب توعية أو تثقيف في قضايا يشعرن أنها لا تمثل الأولوية في حياتهن. فهناك من تغامر بالخروج من بيتها لتترك الأعباء المنزلية ودورها في رعاية الأطفال عليها تجد مقابلاً. وتصاب النساء بخيبة أمل إذا اقتصر اللقاء الذي توجهن له على التوعية والتثقيف. فتجدهن لا يطقن صبراً. ويسألن قبل بدء اللقاء أو التدريب عن مدى الاستفادة التي ستألتها النساء، وعلى حد قولهن «زهقنا حكي ووضعتنا مزري، وما ضل حكي». بينما تقول أخرى «زوجي صار يمنيني أروح على المؤسسات، ومعه حق... شو جايينا فائدة؟» يعني إحنا في ايش ولا ايش». وتقول أخرى «كل المؤسسات كبت علينا بعد الانسحاب، لكن شو الفائدة؟ أنا يعني بعد لما شاب ودوه الكتاب! على آخر عمري بدي أخذ دروس عشان ما أجوزش بنتي بدري. خلص إحنا عارفين هالحكي وتورنا» (دراسة واقع النساء في مواصي رفع، ص ٢٢ و ٢٣).

هذه الفقرة تكشف أن خطاب النساء في القاعدة مناقض لما تدعيه المؤسسات بأن عملها يعبر عن احتياجات النساء. وهذا بدوره يؤكد أن النساء مقصيات في الشعارات التي ترفعها المؤسسات التي تدعي أنها من أجلها. يبين المقتطف أعلاه الفجوة الواسعة بين الخطاب الليبرالي النخبوي من جهة، ومن جهة ثانية رؤية أو تشخيص نساء القاعدة لواقعهن وتقييمهن اللامباشر لخطاب الليبراليات.

الفجوة واسعة بين نساء القاعدة اللواتي يركزن على الاحتلال، والحاجات الأساسية، وبين المؤسسات المهنية المرتبطة بأجندة المانحين بناءً على تعريف محدد للنسوية في الغرب عن تحرير النساء وتمكينهن، بناءً على المفاهيم الليبرالية، ما يعكس تجربة غربية (جاد، ٢٠٠٨؛ حنفي وطبر، ٢٠٠٦).

تؤكد واحدة من فواعل الخطاب: «هناك قضايا يجب أن تعمل عليها النساء ودورنا أن نمكنهن. ما في مؤسسة تفرض على العيلة ممنوع تزويج بناتها، بدك تعمليلها تثقيف وتعزيز الثقة بالذات (بناء قوة مهاراتها الشخصية وتطويرها) حتى تطالب بحقها، سواء لبناتها أو إلهها أو لمجموعة النساء في القرية» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

تتضح المراتبية الشرائحية من النساء فواعل الخطاب اللواتي يعملن على لبرلة النساء القاعديات وتثقيفهن، ونلاحظ بالمقابل ما تقوله حول ذلك إحدى نساء القاعدة: «بعد ٥٠ سنة بدها بنت اليوم تفهمني إيش هي حقوقي، أنا رببت أجيال وحياتي كلها دروس وعبر، زهقنا وقربنا نموت، الفقر نهشنا، اليهود هلكونا وسرقوا أراضينا...» (دراسة واقع النساء في مواصي رفح، ص ٢٣).

يعكس ذلك الفجوة بين عمل المؤسسات ومفاهيمها، وواقع النساء ومشاكلهن الفعلية من احتلال وفقر واحتياجات أساسية: من تعليم وصحة، ويعزو ذلك تكريسها لشعارات حقوقية مجردة؛ ذلك بسبب الابتعاد عن الواقع الفعلي للنساء. ما يحدث اجترار للخطاب الليبرالي العالمي للحقوق الذي يتجاهل الهم الوطني والمحلي لنساء يرزحن تحت الاحتلال، ويعانين من الفقر؛ ليقدم طرحاً مبالغاً فيه حول الحقوق وتغيير القوانين في ظل وطن غير محرر. التعامل مع حقوق المرأة وتمكينها، يكون بطريقة مجردة بعيدة عن واقع النساء، ويركز على قضايا بناء لقدرات ومهارات بمعزل عن بناء مشروع تنمية وتحرر على الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية كافة، فالبرامج في المنظمات تصبح فيها النساء بصفة «غير مواطنات لهن الكثير من الحقوق المجردة» (بمعنى عدم وجود دولة). الحالة الاستعمارية التي تقع فيها، فلسطين بنسائها ورجالها، تسف خطاب الحقوق الليبرالي الذي يدعي أنه يعمل من أجل الحقوق، ولكنه يضطهد باسمها، إذ كيف يمكن أن تتحقق حرية المرأة في وطن غير محرر.

وترى عدد من النساء تحت اسم «مستفيدات» أن هذه المحاضرات والتدريبات لا تفيدهن. وفيما يلي اقتباسات حول تهكمهن على التدريبات الجندرية وورش التوعية بالقوانين لمنع العنف ضد النساء، التي وصلت بإحدى النساء في هذه الورش حد الاعتراض عليها «هل تروننا واقعات تحت ضرب العصي من أزواجنا ليلاً نهاراً؟» (سميرة، مقابلة ٢٠١٠).

إن نشرات التوعية بالقوانين التي تقوم المؤسسات بإصدارها وتوزيعها في الورش، لا يتم الانتفاع بها سوى أن الفلاحات تستخدمها لخبز الطابون، حيث تذكر إحدى النساء من نابلس التي شاركت في هذه الدورات «إللي بنستفيدة هو أنه الأوراق والمنشورات إللي بناخذها من المؤسسات بنخبز فيها في الطابون». وتضيف أخرى «من يستفيد المطاعم إللي يتحضر وجبات والفنادق والقاعات إللي بتدفعها المؤسسات» (سميرة، مقابلة ٢٠١١).

لنستطيع أن نفهم القدرة النقدية لدى نساء القاعدة، قد تدخل مسألة البرجماتية والنفعية الاجتماعية أيضاً من بعض النساء مواضيع الخطاب اللواتي يؤكدن استفادتهن من النشاطات ويمدحن المؤسسات. وهنا قدرة على التكيف أيضاً عند بعض النساء، ما يعكس المصلحة بالمشاركة في أنشطة المؤسسات والاستفادة منها ليس فكرياً بل مادياً.

بشكل عام، يبدو من نقد النساء المستفيدات أنهن غير راضيات بسبب أن هذه المشاريع لم تحقق شيئاً على أرض الواقع، وهي لغاية الآن مجرد وعود، وحاجتهن إلى فرص عمل ومشاريع حقيقية مفيدة تتناسب مع طبيعة المجتمع المحلي، وتكون مدرة للدخل (دراسة واقع النساء في مواصي رفح، ص ٢١).

تؤكد إحدى مديرات هذه المنظمات أنه لا توجد ثقة من بعض النساء بهذه المؤسسات بقولها: «في كثير من النساء ترفض أي نوع من العلاقة بأي جهة أجنبية، يعني لا توجد ثقة ولها أسبابها العديدة» (سلوى، مقابلة ٢٠١١).

جاء الاقتباس التالي من إحدى الموظفات التي تنتقد عمل المؤسسات: «أنا بشوف في كثير اختلاف بين احنا شو حاطين من خطط وشو النساء مطالبهن. أنا عملي بيوفرلي فرصة التقى بعدد كبير من النساء من مستويات وعوالم مختلفة، وعارفين قضاياهم ويعرفوا يحددوا احتياجاتهم» (مروة، مقابلة ٢٠١١). كما تؤكد إحدى قيادات المؤسسات «عبرت بعض النساء من مجموعات عمل معها الطاقم عن حاجات بيكفي تدريب على حقوق المرأة وسيداو، الآن بدنا نحكي سياسية وفكر ونظريات، بدنا نتمكن أعمق، وكثير ترددن الحاجات الاقتصادية، والبعض طلب تمكين في النظم الإدارية وكتابة المشاريع. يجب تغيير في الفلسفة والتوجه والاستراتيجيات الطاقم بالارتكاز على الميدان، وتلبية حاجات النساء، أن نسمع

النساء ماذا يقولوا وماذا ينتقدوا عن شغلنا، ماذا يطالبوا. وهذا يتطلب تغيير منهجية العمل. يجب ألا نعلم احتياجات النساء، النساء مختلفات من هم وين ييسكنوا، يجب أن نذهب للمد الجماهيري» (ليلي، مقابلة ٢٠١١).

تشير هذه الاقتباسات إلى أن هناك صعوبة في تعبئة وتجنيد جماهير النساء في المجتمعات المحلية من الطبقات الفقيرة حول مفاهيم الخطاب الليبرالي. ويتضح أن تبني المنظمات خطاب الحقوق الليبرالي العالمي أدى إلى ضعف العمل مع القاعدة الجماهيرية، لأنه بعيد عن واقع النساء، ولا يتواصل وقضاياهن الجوهرية. الطرح هو أن محتوى الخطاب حول الحقوق المساوية ومفاهيم النوع الاجتماعي المجردة المفرغة من بعدها الاجتماعي، أعاق تجذر المنظمات بين النساء، وأفقدتها جماهيرها وخلق فجوة مع النساء، حيث ترتبط الأجندة الليبرالية النسوية بالبعد الحقوقي المجرد والمساواة، وبالاحتياجات الاستراتيجية لحقوق المرأة؛ أي أنه مرتبط بالبنى الفوقية والعمل على المستوى الاستراتيجي للتأثير في السياسات على حساب العوامل البنيوية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تعيش فيها النساء وظروفهن وهمومهن في البنى التحتية. كما أنه أفرغ من المحتوى الكفاحي الوطني كما أشرنا سابقاً، وهو الفراغ الذي عبأته حماس، وحيث تطرقنا سابقاً إلى إقصاء الخطاب الوطني.

وعليه، نخلص بالقول إن الادعاء بأن المنظمات تمثل مصالح النساء واحتياجاتهن يقوم على فرض موقف المسيطر. التساؤل الذي يطرح نفسه: إلى أي مدى تلقتي الأجندتان؛ أي الفاعل الغربي والقاعدة الجماهيرية؟ إن رؤى المؤسسات وأهدافها التي قمنا بمراجعتها تؤكد أنها تنفيذ المعايير الدولية بالمعنى الليبرالي. كما أن قيادات المؤسسات نفسها يُقرن بأن وجودهن مرتبط بالتمويل، ويخضعن لأجنداته كما جاء في الكثير من الاقتباسات. فلم تأت احتياجات النساء ومصالحهن التي تؤكد المنظمات أنها تلقتي مع مصالحها نتيجة بلورة حركة اجتماعية قاعدية؛ ينفذون فيها ما تفرضه القاعدة الجماهيرية من تحت، بل هي أجندة جاء من يفرضها، وهو الفاعل الغربي.

وضمن مهماتها كأداة من أدوات النظام الرأسمالي، فإن المنظمات تضخ ثقافة الحقوق الليبرالية التي يتم إسقاطها على النساء لتشكيل وعيهم في إطار المشروع الحدائي الليبرالي. الخطاب الليبرالي ومفاهيمه حول الحق والمساواة والحرية، هو جمل محفوظ غير مفهومة للناس، وتجريداً للحق المرغوب فيه، ما هو إلا أفكار شكلية مجردة لا تكشف العنف وعلاقات القوة، بل تعطي مخرجاً جميلاً شكلياً لعلاقات النوع الاجتماعي، لذلك لا يؤدي هذا التوجه إلى تمكين النساء من طبقات فقيرة تعاني في البنى التحتية للمجتمع.

إن المؤسسات تفتقر إلى الارتباط بجماهير النساء واحتياجاتهن، وما هو موجود لا يمكننا وصفه بأنه مشروع تحرري مقاوم أو نقدي للهيمنة الغربية؛ بل تساوقاً مع الأجندة الليبرالية الغربية، ما يكشف تناقضات الليبرالية عند تطبيقها باسم حقوق الإنسان. هناك تناقض بين القيم والأفكار التي تطرحها الليبرالية من حرية وواقع أليم تعيشه النساء اللواتي لم يساعدن العمل النسوي للتخلص منه.

القسم الثاني: فواعل الخطاب - الازدواجية وفصام الخطاب

التفكير المزدوج، يعني وجود قوة لها القدرة على الجمع بين اثنين من المعتقدات المتناقضة في عقل واحد، وفي الوقت نفسه، وقبول كل منهما (جورج أرويل، ١٩٥٠).

نحن جميعاً لدينا القدرة على الاعتقاد في الأشياء التي نعرف أنها غير صحيحة، ومن ثمّ فعندما يثبت أننا على خطأ، نحاول الالتفاف على تلك الحقائق بوقاحة؛ لنثبت أننا كنا على حق» (جورج أرويل، ١٩٥٠).

إن السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية، ولا يمكن أن تمارس، إلا بتواطؤ أولئك الذين يابون الاعتراف بأنهم يخضعون لها، بل ويمارسونها (بورديو، الرمز والسلطة، ١٩٩٠: ص ٥٢).

مدخل: نموذجان من فواعل الخطاب

ستتم دراسة فواعل/ات الخطاب من حيث حدود تمثّل و/أو تكيف و/أو نقد ومقاومة الخطاب الليبرالي، وتحليل والتقاط الازدواجية والتناقضات في الخطاب والممارسة. كما يتم البحث بشكل معمق في حدود عمق النقد الذاتي وحدود مقاومة الخطاب ومعارضته.^{١٧١}

من خلال إجراء المقابلات المعمقة مع قيادات المنظمات المبحوثة، فقد وجدت نموذجين من فواعل الخطاب يتقاطعان ويتنافران في التمثّل والتكيف، ويضعاننا في حالة مقارنة بينهما، حيث سنقرأ التقارقات والتلاقيات بينهما.^{١٧٢}

على الرغم من وجود بعض الاختلافات، فإن كلا النموذجين ينتهيان لصالح التيار الليبرالي السائد الذي يصنع هذه النماذج كتشكلات للخطاب، فسلوك فواعل خطاب يكون محدداً بمواقف وأفكار ووظيفة يفرضها الخطاب نفسه (Foucault, 1994:12). في هذا السياق، يرى فوكو أن البشر هم نتيجة للممارسات الخطابية، واعتبار الفاعلين تكوينات اجتماعية تم إنتاجها من خلال الخطاب في حقل علاقات القوى. يؤكد فوكو أنه «في تحليل الخطاب لا يتم التعامل مع الذات في النص، بل تحديد أنماط الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية

وتوجهها» (فوكو، ١٩٨٧: ٢٩). في تحليل الخطاب، لا يتم البحث عن الفرد الذي يعتبر أنه أنتج النص، بل عن القواعد وبنى القوة التي فرضته لأن الخطاب هو بنية مؤسسية تقوم على علاقات سيطرة وضبط.

وعليه، نحاول أن لا نبحت في الآراء والطروحات الفردية الخاصة، بل في الخطاب وقواعده ومنطقه وموضوعاته وافتراضاته، وقد يكون اختلافات في الطروحات، ولكن لا يقلل ذلك من سيطرته وقوته، لأن الفرد في نظام الخطاب يكون مؤهلاً وفق القواعد التي حددها الخطاب، لذا، التركيز يكون على التشابهات وليس فقط على الاختلافات في الخطاب بل على التشابه والتلاقي الذي يفرضه.

بالمجمل، السؤال المطروح هو حول موقع المبحوثات وموقفهن من كل من السلطة الاستعمارية، والبطركية، أي حول المنظومة الليبرالية والسلطة الفلسطينية والاستعمار المباشر (الاحتلال الإسرائيلي) وغير المباشر أي الرأسمالي الغربي بما هو الطرف الممول، وعلاقة هذا الثلاثي مع بعضه البعض. قراءة المبحوثات على هذه المرتكزات هي التي تصنفهن في نماذج مختلفة كالتالي:

النموذج الأول: «التمثل السلس للخطاب»: حالة التماثل والتماهي المفتوح مع التيار الليبرالي السائد أو المهيمن، وهو في حالة تمثّل مأخوذ بهذا الخطاب موقفاً وموقفاً. ولا يضع جهداً لتبرير موقعه ولا يلجأ للمناورة لتلافي النقد.

النموذج الثاني: «التمثل الفعلي والرفض الظاهري»: حالة تكيف لكنها حالة مركبة تحاول النقد والمقاومة والتعديل.

حالة التكيف هذه تنقسم إلى حالتين: الأولى التماهي الواعي والمؤدلج^{١٧٣} مع الليبرالية بمهارة لغوية على الرغم من التناقضات. والثانية: التماهي المعارض، وهذا النموذج الأكثر ارتباكاً حتى لو بدا أكثر تماسكاً، فهو خطاب يشده إلى الموقف الثوري، ويمنعه من ذلك كونه مطبقاً للأجندة الليبرالية، ومعتمداً على تمويل من الفاعل الغربي الليبرالي، ومقتنعاً بعدم القدرة على القطع مع التمويل.

بدايةً، لا بد من الإشارة إلى أن النموذجين لا يعلو أحدهما على الآخر، كونهما متماثلين في النتيجة ومتشابهين في الجوهر. فعلى الرغم من اختلاف الفواعل، فهن منتوجات للخطاب وخاضعات للرقابة التي تكون مفروضة عليهن مؤسسياً في موقعهن ضمن بنية الخطاب نفسه، بحيث لا يكون هناك دور كبير للذات المتكلمة (فوكو، ١٩٨٧).

ولكن النموذج الثاني يدعي الثورة، لديه مستوى تدارك أكثر لنقد الليبرالية، ويجيد المناورة بدرجة أكبر، بتقديم خطاب يساري وطني فيه مستوى ثقافي ولغة ثورية. وهنا سأحاول تحليل واختبار فيما لو كان هذا الخطاب والنقد مجرد جملة لغة ثورية أم خطاب يحمل مضمون تطبيق.

التمييز بين فواعل الخطاب بعلو درجة الوعي الذي يعطي فرصة للمناورة. لذا، نموذج التمثيل السلس الأول هو المستسلم تماماً للخطاب، والأكثر بساطة، وبالتالي يكون أكثر وضوحاً، حيث يعترف أنه متمثل للخطاب ولا يضع أي جهد لتبرير ذلك. أما الثاني، فإن جهده في نقد الليبرالية ظاهرياً على مستوى الخطاب على الرغم من ممارستها عملياً. إن محاولة هذا النموذج ربط الخططين الثوري والليبرالي معاً يقود إلى حالة الفصام التي تكمن أساساً في عملية التكيف التي تتضمن لزوم اصطناع التوتر لدفع النقد.

سيتم التركيز بشكل أوسع على نموذج الرفض الظاهري، وذلك بتحليل الازدواجية في الخطاب التي مؤداها عملية التبرير. وإظهار الكيفية التي يقوم فيها بتكييف الخطاب لموقعه بطريقة يتم فيها التوافق والتناقض معاً في إطار مواقف متناقضة ومزدوجة، بحيث يكون مع الخطاب وضده في آن واحد. وهذا يردنا إلى مقولة أرويل^{١٧٤} حول التفكير المزدوج وجمع اثنين من المعتقدات المتناقضة في عقل واحد.

حدود تمثيل و/أو تكيف و/أو نقد الخطاب الليبرالي ومقاومته

تحليل خطاب فواعل الخطاب ومواقفهن يركز على القضايا^{١٧٥} التالية: أولاً، التوجهات الفكرية والموقف من الليبرالية. ثانياً، حدود نقد خطاب الحقوق العالمي. ثالثاً، الموقف من التمويل. رابعاً، البعد التنظيمي/الحزبي والسياسي/السلطة.

التوجهات الفكرية والموقف من الليبرالية

لا بد من الإشارة إلى أن عرضنا التحليلي يكون بناءً على النموذجين اللذين أشرنا إليهما. نبدأ من حدود فهمهما ومعرفتهما لليبرالية نظرياً. وجدنا أن المبحوثات اللواتي يمثلن نموذج «التمثيل السلس للخطاب» لا يوجد لديهن فهم معمق للفكر الليبرالي، وهناك فقر معرفي بشكل عام في النظريات النسوية. عندما سألنا إحداهن عن تعريفها للنسوية الليبرالية أجابت: «أنا مش من دعاة التنظير أنا أكثر بيهمني منطق العدالة الاجتماعية، بغض النظر عن الفكر، أي حدا يؤمن بهاي القضية هي فكر متحرر، وملاحظاتي على المؤسسات النسوية إنو الرموز الماسكة المؤسسات معروفة بخطها الليبرالي، لكن هذا الخط مش منعكس على الناس بشكل واضح، وأحياناً مجالس إدارات هاي المؤسسات ما في وحدة فكر» (ليلي، مقابلة ٢٠١١).

ترى المتحدثة أن من يتحلى بالفكر الليبرالي هم فقط رموز المؤسسات ونخبها، وهي متأسفة أن هذا الخط الليبرالي غير منعكس على الجماهير، ولا تتوحد عليه أعضاء مجالس الإدارة في المؤسسة كافة. وفي تساؤلي في المقابلة ما المقصود بأن هذا الخط الليبرالي لا ينعكس على الجماهير، أجابت: «شوفي مثلاً أكم واحدة محجبة رغم أن هذا شكلي، النسبة الغالبة محجبات ونحن نحكي عن الحرية

والديمقراطية. هاي مخالفة لحریتنا حتی لو كانت بشكل شكلي في غطاء الرأس، ومش مؤشر أنها بتحمل فكر إسلامي بس ملائمة للمجتمع، هي نوع من المشي مع التيار وما يغلبوا حالهم، ما بدي أغوص بالضفة مختلفة، بغزة هي جزء من القمع والخوف» (سلوى، مقابلة ٢٠١١).

إن فهم الليبرالية هو أن لا تلبس المرأة الحجاب، كما أن المؤشر لعدم انعكاس الفكر الليبرالي على الناس هو أن الغالبية محجبات على الرغم من أن المؤسسات -على حد قولها- تدعو إلى الحرية والديمقراطية. إن هذا الفهم يحمل إشكالية معرفية؛ فمن جهة، ترى مسألة الحجاب شكلية، ومن جهة أخرى تراه مخالفاً لحرية النساء، وتربط العلاقة بين الحرية والديمقراطية وكأنهما نقيض للحجاب. إن لحديثها بعداً إقصائياً في توصيف المرأة الليبرالية بالمتحررة، واعتبار المرأة الأخرى ضحية كونها تلبس الحجاب، وهذا يردنا إلى مناقشة الموروث الثقافي والديني والإقصاء للمنظومة الإسلامية. إن انتقاد الحجاب هو تساوق مع النقد الغربي الليبرالي العام الموجه إلى خارج دائرته الحضارية. ويتعلق ذلك بتطبيقات قانون التي ناقشناها في المقرب النظري بخصوص الحجاب، حيث يوضح أن محاولة الاستعمار العمل ضد ارتداء الحجاب يهدف إلى تدمير ثقافة الشعب الجزائري وتقنيت وجوده (فانون، ١٩٧٠).

أما النموذج الآخر من فواعل الخطاب، فلديه معرفة جيدة بالليبرالية، حيث تقول إحدى المتحدثات: «الفكر الليبرالي هو المبنى الثقافي والقيمي للنظام الرأسمالي الاقتصادي الذي يعزز الفردية، والذي يعتمد اقتصاد السوق الحر الذي ارتبطت فيه قيم الديمقراطية وممارسة تداول السلطة والتعددية. كان مرحلة لإنهاء الإقطاع الذي يحد من حركة التجارة. انبنى هذا الفكر بصيرورة تاريخية وديناميكيات خاصة داخل أوروبا، ولم يعتمد على التغيرات السياسية، بل ارتبطت فيها تغيرات أخلاقية واجتماعية ساهمت في تطوير مفاهيم الرأسمالية كفكر وأخلاق وتوجهات. هذه الديناميكيات لم تنتقل إلى العالم الثالث، ولكن انتشر الفكر الليبرالي طبعاً مع نهاية الحرب الثانية وانقسام العالم، أصبح تسويقاً للفكر الليبرالي والصراعات على النفوذ» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

وهذا تعريف نقدي آخر لليبرالية من متحدثة أخرى: «الفكر الليبرالي في البدايات كان فكراً تحررياً فاهماً لحقوق الإنسان، عندما تطور أصبح أكثر ارتباطاً بالاستعمار أولاً، وباقتصاديات الاستعمار ثانياً، وأصبح يعزز اختلاف الطبقات الاجتماعية، ويعظم الفرد، ويحكي عن حرياته. أنا بوقف هون كعربية تحت الاحتلال ما بقدر ألبسه، ثانياً إحنا شايفين النتائج، هو فكر يفتت ويشردم المجتمع، حرياته مش مبنية على جذور لأنه حضارة أمريكية مش أصيلة جذورها مضروبة وقائمة على القتل. ومن هنا طلعت الليبرالية، وارتبطت بالرأسمالية» (ليلى، مقابلة ٢٠١١).

يُردنا هذا القول إلى الإطار النظري حيث حاولنا توصيف جوهر الليبرالية، وبخاصة خطابها الخفي الذي لا يقوم حقيقةً على المساواة وحقوق الإنسان، لا تقدم المتحدثة ثقافة نقدية، حيث تقدم مديحاً للفكر الليبرالي في بداياته، وعدم قدرة على رؤية أن الاستعمار والاستغلال هو التطور الطبيعي لليبرالية في تجليها الرأسمالي. في موقفها الرافض لليبرالية، تؤكد أنه من الصعب تلبسها على المجتمع الفلسطيني القابع تحت الاحتلال كونه يشردم المجتمع، إلا أن ذلك يتناقض مع موقع المبحوثة كونها تدير مؤسسة نسوية تعمل بأجندة ليبرالية. هذا الموقف هو في النهاية مع الليبرالية وضدها في آن واحد، أي يتم رفض الليبرالية فكرياً ونظرياً، ولكن يتم ممارستها ميدانياً، ما يشدنا إلى التعمق أكثر إلى تحليل المخفي في هذه التناقضات في مواقف فواعل الخطاب بناءً على النموذجين اللذين أشرت إليهما.

النموذج الأول: «التمثل السلس للخطاب»

هذا النموذج يتبنى الخطاب الليبرالي ويُعيد إنتاجه، ولا يوجد لديه موقف نقدي أو حتى فهم نظري معمق له كما أشرت. تعكس الاقتباسات التالية تساوقاً كاملاً، وقبولاً للخطاب كحتمية ضرورية. فتؤكد إحدى المتحدثات: «ما عندي مشكلة في الخطاب العالمي بالعكس هي رؤيتي» (سعاد، مقابلة ٢٠١١). وترى أن الشيء الإيجابي: «أن هناك نساء دخلن العراك الفكري وأصبح عندهن تحول من الأجندة الإسلامية إلى الليبرالية». كما تعتقد أن هذا الخطاب أصبح ضرورة؛ فلا مناص من رفضه لأنه جزء من الواقع: «الآن أصبح العالم مفتوح، وما بتقدري تغلغي الآن في فيسبوك، وأمم متحدة، ومعايير حقوق إنسان، وما فيك تنسي كل شيء لأن أولادك بيقرأوا، وبديك تفسرلهم. هذا الخطاب جزء من الواقع». وترى أن الخطاب الليبرالي هو الحل الذي لا بديل له «أحسبي البلد ما فيها ٤ مراكز نسوية، ما في خطاب آخر بديل، حتى ما في خطاب الناس تنتقده. المهمم بييجي يسأل إحنا دورنا محفز، وجهة العمل: أن نطور على الموجود ونطرح الأسئلة، ونعمل تغيير للسياسات والإجراءات، ونحكي في قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان، وأن نلبي الاحتياجات الأساسية في الحماية والأمن وهذا تخصصنا» (سعاد، مقابلة ٢٠١١). تضيف متحدثة أخرى: «إحنا ما عنا مشكلة بالتعاطي مع الأجندات العالمية، بل بالعكس يمكن جزء منها التواصل والتطور، وهذا مش غلط، بالعكس لازم المؤسسات النسوية ما تكون منغلقة عما يدور في العالم الخارجي مش بس الغربي كمان العربي» (سلوى، مقابلة ٢٠١١).

ذكرت في المبحث السابق أنهن يمتدّن أنه بهذا الخطاب وباستخدامهن القانون الدولي أنهن يناضلن من أجل الحرية والكرامة: «لتوصيل الصوت شو الآليات الموجودة، يعني بديك تحملي بارودة في المؤتمرات الدولية، النضال القانوني لغة

معروفة، بدك تعطيني آليات حتى أضع قضيتي وأناضل ما بعرف إذا حدا قدر ييلور اشي ثاني» (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

كما أشرت سابقاً، فإن هذا يعكس نموذج وعي ليبرالي للنخبة «التكنوقراط المهني» الخاضع لهيمنة القانون، وما يعمل من استلاب فكري. إن تمثل الخطاب يكون في البنية الفكرية اللاشعورية، وهنا تكمن خطورته كسلعة ثقافية يتم استيرادها واستهلاكها كضرورة لا يمكن أن نحيا دونها، ويبقى هذا الأبستيم المعرفي للقانون هو المسيطر. ويصبح استهلاك هذه السلعة أخطر حين يتم ترويجها مجتمعيًا، ومن موقع قوة نسبي هو الموقع الوظيفي، وبهذا يتضح أن قوتها آتية من تزودهن بالخطاب الليبرالي.

إن هذا الوعي لنموذج التمثل السلس للخطاب غير نقدي، ولا حتى متمحّص طالما يكفي بهذا المستوى والقدر، ولا حتى يلجأ للمناورة على غرار النموذج الثاني، وهذا أحد تجليات الهيمنة الناعمة. حسب تنظيرات فوكو، إن عملية استدخال المفاهيم التي تمثلها السلطة ليست بالقوة إطلاقاً، بل بأن نصبح جزءاً منها (Foucault, 1989)؛ أي يصبح عندك شعور أنك تنتمي إليها، وحتى تعتقد أنك أنت الذي أبدعتها وتقاتل من أجلها، كالجندي الأمريكي الذي يقتل في العراق متمثلاً لفكرة أنه يقاتل من أجل ديمقراطية الشعب العراقي. يتمثل هنا مفهوم العنف الرمزي غير المحسوس الذي يقوم بالاستلاب، فإما أن نسلب لصالحه وإما ننفي من قبله. فتأثير السلطة الرمزية يستهدف البنية النفسية والذهنية والثقافية للمتقّي له بطريقة منظمة، تصل بُنيته نفسياً لتثبيت وخلق واقع مرغوب (بورديو، ١٩٩٠).

يمكن الذهاب بالتحليل إلى أن الفاعل الغربي لا يحاول تطوير وعي أو ثقافة هذه النخبة/ بل يستلب هذه النخبة ويفرغها من الوعي ليجعلها تركز على العملية التنفيذية الأدائية التي تتبنى ثقافته، حتى يكون التساوق مع الخطاب أسهل دون أي عمق فكري أو سياسي لفهم فلسفة تحرر المرأة والمجتمع. هذا التوافق والتمثل يتطلب نقل قوالب جاهزة وإسقاط الأفكار، لذا ينطبق عليه تماماً لقب الوسيط أو الناقل لينتج خطاباً اشتقاقياً على حد مقولة تشاتيرجي (Chatterji, 1989).

هذا ليس مجرد تبني للفكر الليبرالي، بل هو تطوير للذات أو تكييف لها مع واقع مستجد، من الممكن أن يلعبن في مرحلة معينة دور الوسيط بدون وعي، ولكن في مرحلة أخرى يكون ذلك بوعي لكي يستمررن بعملهن في المؤسسات. ولكي نوضح الأمر نحن هنا أمام حالة من استدخال الخطاب، فهو ليس إبداعاً ذاتياً، وهو ما يؤدي بالنتيجة إلى هزيمة في الوعي والثقافة، هزيمة وعي أمام آخر، وثقافة أمام أخرى.

النموذج الثاني: «التمثل الفعلي والرفض الظاهري»

نفحص هنا حدود نقد المبحوثات من النموذج الثاني لليبرالية اللواتي يظهرن موقفاً نقدياً تجاهها. تؤكد إحدى المتحدثات على قصور النسوية الليبرالية وإشكالاتها كسبيل لتحرر المرأة: «لم تأخذ النظرية الليبرالية ديناميكيات المجتمع ونمط الإنتاج، ومن يملكه، وبالتالي جاءت بشكل فوقي خارج السياقات الطبقية، والمصالح الطبقية داخل المجتمع. مشكلة الليبرالية النسوية أنها لا ترى التمييز ضد النساء في سياقات تاريخية في بنى اقتصادية واجتماعية وانعكاساتها السياسية، فقط تأخذه بالمجرد، وأعتقد أن هذا الفكر مهم جداً، لأنه فتح مساحات واسعة للنساء للمشاركة، واستفادت من منطلق المشاركة في الانتخابات والحياة العامة والقوانين. أنا لا أقول إنو مش مهم، فهو طرح قضايا عن وضعية المرأة، وعمل تغييرات، ولكنها غير جذرية، لأنها لا تمس القوى المهيمنة على الإنتاج. لذلك، مع وجود الديمقراطية وتطبيقاتها، فالنساء الأكثر فقراً في العالم، والبطالة، وفكفكة الطبقة العاملة، والنظام الليبرالي يقف عاجزاً للإجابة عن كل هذه الإشكالات التي تواجهها النساء؛ سواء داخل الدول الغربية المختلفة أو خارجها، ولكن أنا باعتبار أنو إحنا نساء من العالم الثالث أكثر تضرراً من كل سياسات النيولبيرال بغض النظر عن كيف غلفوها» (ميسون، مقابلة ٢٠١١)

واضح أن هذا الدخول النقدي على فضاء الاقتصاد مهم، ولكن المتحدثات لم تربط بين هذا الموقف النقدي وبين الواقع الفلسطيني، وهل هناك فرصة للمجتمع كي يحقق للمرأة عبر الاقتصاد السياسي حقوقها في المساواة والتمكين على الأقل، إن لم نقل التحرر، طالما هو مجتمع استهلاكي وريعي غير منتج؟

ترتكز المتحدثات على الطبقية وتنتقد النيولبيرالية والسوق، مستندة على خلفيتها اليسارية. وعلى الرغم من أن قوى اليسار أصبحت مجموعة من المهنيين المرتبطين بالخطاب الليبرالي العالمي في عجلة تدور في خدمة النظام الرأسمالي، فإن ذلك لا يمنعهم من أن يكونوا يساريين ثوريين، ما يقود إلى تناقض في تبني هذا الموقف النقدي على الرغم من الموقع العملي في مؤسسات تنفذ أجندة ليبرالية.

المتحدثة لها أيضاً موقف واع من الهيمنة الاستعمارية، حيث تفيد: «الليبرالية ما قدرت تجاوب على كثير من الأسئلة، وإذا بتحكي عن الحرية والديمقراطية أنت جزء من مبنى، تستعمر دولة شعوب أخرى وتستغل. إذا كانت الليبرالية ضد الاستغلال ومع المساواة ما جاوبت عن وضع النساء التي هن من المبنى حتى بعد الاستعمار بشكله الكلاسيكي، إذا بنحكي عن العولمة في استغلال عابر للحدود تقوم به قوى الغرب والنساء مرتبطات فيه. إضافة إلى أن كل أدوات النظرية الليبرالية، النسوية تنظر إلى النضال النسوي في دول أخرى في العالم

الثالث من وجهة نظر استشرافية، يعني أدخلت تبريرات الاستعمار بشأن النقد الأخلاقي، والقيم أدخلته على مبادئ الليبرالية بشأن هيك صار نقد من العالم الثالث، والنساء السود، والعاملات داخل أنظمة الغرب، الحرية القانونية ما حلت مشاكلهم» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

يلخص الاقتباس تناقضات عند النموذج الثاني، حيث أنها في خطابها الفكري تقدم نقداً عميقاً للعولمة الليبرالية واستغلالها وتوحشها، إلا أن نخب المؤسسات تقوم بالمشاركة في مؤتمرات دولية تنادي بعولمة الحقوق. التساؤل: هل هذا الحديث النقدي ضد الليبرالية يوجه للفاعل الغربي أو للنساء مواضيع الخطاب؟ إن هناك فصاماً ما، فالقيادات من النساء يحتفظن لأنفسهن برؤية وفهم خاص للبرالية؛ أي مستوى معين من المعرفة والعلم بالشيء، يناقشنه في دائرة مغلقة لا يطرحنه على الفاعل الغربي أي الممول مصدر القوة والسيطرة، عند مشاركتهن في مؤتمرات دولية، بل يطرحن خطاباً مرناً.^{١٧٦} ويطرحن من جهة أخرى على «النساء مواضيع الخطاب» خطاباً حقوقياً لا ينتقدن فيه الهيمنة الغربية، وأحياناً خطاباً وطنياً، حين يأتي وقت لا بد من حديث وطني.

كما تقدم نقداً لاذعاً عن اختراق النيوليبرالية وخطابها الذي تعتبره في مآزق أخلاقي: «النيوليبرال اخترقت بأشكال معينة لما صار في حكي عن الإصلاح، إحنا دول مستعمرة، بنوا مؤسسات وبنى داخل المجتمع تحمل الثقافة والخطاب تبعهم، وتحمي مصالح بدليل إنو كل هاي النخب الموجودة في بنى بناها الاستعمار، هلاً بعد سنوات رفعت شرعيتها. وصلنا في مرحلة في العالم العربي نزاع الشرعية بشكل واضح، بلا حلول وسط. الثورة المصرية هي إنهاء شرعية كل هديك الحقبة. مروراً لنا هذا الفكر في الاقتصاد في إعادة الهيكلة، وفق مصالحهم، والحقوق الديمقراطية كلها انهارت. هذا يبين هشاشة هذا الخطاب الليبرالي، لأن مضمونه لا يتناسب مع سياساته. يعني شو مضمون الحرية وأنا بستعبد ناس آخرين، شو مفهوم الحرية وأنا بدعم الاحتلال، هذا الخطاب في مآزق أخلاقي» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

ينم هذا الطرح عن الثقافة النقدية الليبرالية، وفيه محاولة خروج على هيمنة فكر المشروع الليبرالي، وكي يبدو متماسكاً، يتطلب أمرين: عدم التورط في طرح يقترب من الفكر الليبرالي في مواضيع أخرى كما سنرى لاحقاً في تبني المحدثات لكثير من المفاهيم الليبرالية، ما يعكس تناقضاً وتشويشاً ما، والأمر الثاني الخروج من هذا الموقف على مستوى الخطاب بدور وفعل عملي ما.

تؤكد متحدثة أخرى في نقدها لليبرالية: «أرفض أن أكون أداة في مختبر الغريبات، أنا كامرأة فلسطينية تحت الاحتلال أنادي بدولة علمانية، انتمي

لليسار، أنا مختلفة عن الغرب، أنا نظرياتي مختلفة، عندي فكر نسوي عربي فلسطيني موجود لم نكتبه كفاية، وما بيطلع، وإذا طلع ما يترجم، وعندما يترجم لا يتم الاعتراف به، لأن النسويات الغربيات ينتمون لسياسات دولهم ينتمون لفكر بوش» (ليلي، مقابلة ٢٠١١).

إن هذا الضخ الفكري اليساري تم تدجينه واحتواؤه، فالليبرالية احتوت اليساريين واليساريات وفي الوقت نفسه سمحت لهم/ن بأن يروا أنفسهم ثوريين، بينما هم يرون أنفسهم يعملون على تحرير الفرد من السلطة القهرية، وهذا المناخ مزدوج؛ أي أن يرى المرء نفسه ثورياً؛ ولكن ضمن مدى يتحكم به الفاعل الغربي الرئيسي. فهم ينظرون إلى أنفسهم كمطبقين وممارسين للأيديولوجيا الماركسية والطبقة العاملة ومناهضة للرأسمالية، إلا أنهم بموقعهم في المنظمات هم بنوياً مرتبطون بالنظام الليبرالي وأدواته وينفذون أجنداته.

كما تؤكد في نقدها للهيمنة: «أنا بشوف حالي في نظرية ما بعد الاستعمار أو حركات تحرر الجنوب، ليس مشكلتي فقط مع الرجل الفلسطيني، ولكن مع حلقات مختلفة. أنا أنتقد الليبرالية كفرد تاخدي حقوقك، كحقوق سياسية ومدنية فقط في عالم ثالث عندي تحديات كثيرة، أولها الاحتلال، والأبوية، والسياق الاقتصادي والاجتماعي، وأستطيع أن أربط حريتي مع حرية شعبي. لا يمكن أن نتحدث عن عنف دون ربطه بالعنف العولمي النيوليبرالي. لا أحد يفتح قضايا الاقتصاد، المهم نحكي عن الديمقراطية الفردية والحريات النيوليبرالية والحقوق دون تغيير المبنى الاقتصادي، وربط قضايا بقضايا الفئات المهمشة والمقهورة، هذا يؤدي إلى الحقوق الفردية ولا يغير واقعاً» (مقابلة، ميسون ٢٠١١).

أهم ما يميز الخطاب هو التناقض، إما عدم وعي هذا التناقض وإما إخفاؤه؛ فمثلاً كيف تقول المتحدثة نفسها باستغراب (هل أنت ضد سيداوا؟) وفي الوقت نفسه تنتقد الغرب الرأسمالي والنيوليبرالية، وتقول أنا من أصول ماركسية، وأجد نفسي في نظرية ما بعد الاستعمار. نرى أنهن يستخدمن الماركسية والبوست كولونيال للتغطية على مواقف إصلاحية، وهنا يكمن التكيف والمناورة. ربما هذا الذي تحدث عنه أرويل حول التفكير المزدوج بقوله: «نحن جميعاً لدينا القدرة على الاعتقاد في الأشياء التي نعرف أنها غير صحيحة، ومن ثم فعندما يُثبت أننا على خطأ، نحاول الالتفاف على تلك الحقائق؛ لنثبت أننا كنا على حق» (أرويل، ١٩٥٠).

تنتقد المتحدثة في الاقتباس الفكر الليبرالي كونه يركز على وحدانية البعد الحقوقي والمدني، على الرغم من أن عمل المؤسسات يقتصر على تطبيق هذه الأجندة الليبرالية للحقوق التي يتم انتقادها. وتنتقد عدم تطرق الليبرالية إلى قضايا الاقتصاد والفئات المهمشة. فلقد جاءت المنظمات غير الحكومية في

العالم الثالث أساساً لتجميل الوجه القبيح للنيلولبرالية، ويكون سلاحها الأخلاقي الذي تدعيه هذه الحقوق الليبرالية (هارت ونيجري، ٢٠٠٠).

حدود نقد خطاب الحقوق

هناك تقاطع بين نموذجي الخطاب في التسليم والتصنيف لخطاب الحقوق العالمي، إلا أن النموذج الأول يظهر تسليماً تاماً، ويبيد الاستعداد الطبيعي لتقبله، فهو متبنٍ للخطاب لدرجة الاعتقاد أنه منتج هذا الخطاب، بينما يُظهر النموذج الثاني أحياناً رفضاً مصطنعاً، ويعكس تناقضات وازدواجية حادة في الموقف لينتقده تارة، ويتمثله تارة أخرى، لينتهي بالتكيف مع الخطاب. وفي النتيجة، فإن كلا النموذجين^{١٧٧} يمثلان لهيمنة الخطاب، ويجدان المكونات الليبرالية لخطاب حقوق المرأة العالمي، والقانون صالح لأن يكون آلية لتحرير المرأة، ولأن يقود للتحرر من الاستعمار، وبخاصة كما أشرت سابقاً أن متحدثة سألتني بدهشة: «هل أنت لا تتبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ هل أنت ضد سيداوا؟» (ميسون، مقابلة ٢٠١١). وهذه المقولة وحدها ذات دلالة كبيرة على هذا التمثل، فهذا الاندهاش ينم عن النظر للشيء بطريقة عبادة صنيعة لعقيدة القانون الدولي، وهنا يجب على المقترّب النظري في مقولة الهيمنة والعنف الرمزي للقانون أن يسعفنا. إن إبستمية الحقوق يكون فيها الإنسان مضطهداً دون أن يشعر، وسلطة معرفة القانون كامنة بتشكيل وعي الأفراد بالإنتاج ليس بالعنف (Foucault, 1989). من جهة أخرى، فإذا قرأنا الحالة على أرضية الهيمنة لدى غرامشي، فهو يدفعنا إلى ما هو أبعد من قبول الهيمنة أو التوقف المحايد تجاهها، فالهيمنة هي تمثل المحكوم لخطاب السلطة، ولكن غرامشي يفاجئنا بالهيمنة الثانية،^{١٧٨} التي تقاوم الأولى لاقتلاع سلطتها (Cox and Sinclair, 1996)؛ أي أن للطبقة الحاكمة مشروعها للهيمنة تواجهها حسب غرامشي الطبقة العاملة بمشروعها النقيض من أجل الهيمنة أيضاً. وهنا يكون السؤال: هل تجاوزت الحالة المبحوثة الهيمنة الأولى إلى الثانية؟ فإننا نرى غياباً لأي هيمنة بديلة في حالتنا.

الخطاب الكامن في سؤالها هل أنت ضد سيداوا، هو هل أنت خارج المنطق وخارج الوجود الصحيح. لقد تحولت قيم الليبرالية إلى مفاهيم بدئية حتمية وطبيعية عند الجميع، وإن الخروج عنها هو خروج عن المنطق السليم والطبيعة الإنسانية. أصبح خطاب الحقوق الليبرالي هو الإطار المعرفي والبنية المعرفية اللاشعورية لفواعل الخطاب. الخطاب يخلق وهماً بأنه يحرر الذات وينتج وعياً كاذباً له شروط للتفكير، أساسها أن التحرر يكون من خلاله. وبهذه الطريقة يتم إخضاعهن وفقدان أي فاعلية لهن لمقاومته، وهذا جوهر الهيمنة. كما يتجلى في مقولة «هل أنت ضد سيداوا؟» التناقض بين «الماركسية الثورية» وبين «سيداوا»، حيث تطرح المتحدثة نفسها كيسارية ترفض الحزب الذكوري الذي هجرته، ولكنها ذهبت لمنظمة غير

حكومية تركز فيها على سيداو التي هي في نهاية المطاف ليست أفضل حالاً من ذكورية الأحزاب إذا أخذنا بعين الاعتبار الذكورية الكبرى للاستعمار في إطار علاقات القوة بين المجتمعات، وهنا تتجلى الورطة النسوية التي تم نقاشها في الإطار النظري، في الوقوع بين الهيمنتين الذكورية الوطنية والاستعمارية.

تقيد إحدى المبحوثات: «القانون الدولي ليس قانوناً خاصاً بالغرب، هذا قانون إنساني طورته كل شعوب العالم من وقت الفراعنة. بالنسبة لي القانون الدولي هو أدوات يجب استخدامها في الصراع الإسرائيلي؛ مثل قرار ١٣٢٥ الذي يضع إسرائيل أمام المسألة على الرغم من أن القرار غير ملزم. استخدمنا إعلان حقوق الإنسان العالمي، واتفاقية جنيف الرابعة عندما جمعنا شهادات حية أثناء الحرب على غزة، أعدنا تقريراً وبعثناه لجهات مختلفة دولية للاشتباك مع إسرائيل على قاعدة حقوق الإنسان. يمكن أن نطلب من مجلس الأمن sessionhearing (جلسة استماع) لمناقشة الانتهاكات الإسرائيلية. ويجب أن تكون إسرائيل حاسة بالمسألة والمحاسبة أمام تجاوزاتها للقانون الدولي» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

فيما يخص استخدام القانون الدولي ضد إسرائيل، الحقيقة القائلة أن إسرائيل لا تأبه بالقانون الدولي، لأن هذا القانون من صنع الدول الاستعمارية التي أوجدت إسرائيل نفسها، ومن ثم أوجدت القانون للتغطية على استعمارها، والفلسطيني الذي يعيش تحت الاحتلال يمكن أن يشكي، ولكن لديه اقتناعاً بأنه لن تتم محاسبة إسرائيل.^{١٧٩} ما هذا إلا امتثال التابع وتصنيمه للمؤسسات الدولية ولهذا القانون الدولي الذي تخيل أنه فاعل، فإذا هاجمنا الاحتلال ما بأيدينا كمحتلين إلا أن نقول له في يوم ما سيعاقبكم القانون الدولي، وأن نظل في إطار ثقافة التشكي والاعتراف بالآخر، وهذه الثقافة التي يخلقها القانون لدى الشعوب التابعة حتى يتم إسكانها، ونفي فاعليتها السياسية تجاه المقاومة؛ أي الانحصر تحت عباءة وهيمنة القانون الدولي كملهاة للشعوب، حتى تصبح المعركة، معركة قانون، وليس معركة مقاومة ونضال ضد الاحتلال. فما هو داعي هذا الحق إذا لم يتحول لفعل، فهناك الكثير من الحقوق المجردة مثل حق العودة ولكن لا توجد عودة.

كما تواصل المتحدثة بقولها: «أصلاً لما بنحكي عن ١٣٢٥م يأتي من مجلس الأمن، جاء نتيجة نضالات النساء اللاتي متن في رواندا والعراق وأفغانستان، وهاي فضيحة لكل النيوليبرالية» (ميسون، مقابلة ٢٠١١). يعكس المقتبس سيطرة القانون الليبرالي والدفاع عنه والترويج له. ليس من الدقة أن تقول إن القانون هو نتيجة نضال النساء، لأنه نتيجة قتل النساء، فلم يكن يناضلن، بل يُقتلن ويُغتصبن. القتل يحدث على الأرض، ويتم تغليفه بالقانون، فكلما أصبح هناك قتل وموت، أصبحت هناك قوانين جديدة لتغطي على هذا العنف؛ أي أن الليبرالية تحلل القتل بالقانون، أي تتيح القتل، ومن ثم توجد مبادئ وقوانين

وهيئات حقوق إنسان. وعليه، فإن القمع والاضطهاد ومقاومته يتم من النظام نفسه. وهذه من المكونات الأساسية للفكر الليبرالي، أن الإقصاء والإدماج يمشيان بخط مستقيم (Mehta, 1999).

الدفاع عن الخطاب الليبرالي بأنه ليس خاصاً بالغرب بل إنساني، يُعتبر تماثلاً واختباء وراء الخطاب، بالقول إنه إنساني، ولكن المتحدثة تعود وتنتقد الهيمنة والسوق والنيوليبرالية. ليس المعضلة رفض استخدام القانون الدولي، فالرفض الأساسي هو أن يستخدمنا هذا القانون، أي أن نتحول كأداة للذين صاغوه والذين يخدمهم. فالمفترض تأسيس مشروع نقدي يخرج عليه ويتجاوزه.

أثناء نقاشي مع المتحدثة في المقابلة حول استعمارية خطاب الحقوق وتواطؤ المؤسسات الدولية، وبخاصة أنها قامت سابقاً بنقد ثوري ضد النيوليبرالية، أوضحت: «أنا معاك، الأمم المتحدة بتعزز مصالح قطب واحد، بس أنا بدي استخدم الاتفاقيات، وما بقدر أدير لها ظهري، وبدي أفصح إسرائيل، وأتوجه لهيئات حقوق الإنسان، وأعمل ضغط. ما بكفي أعمل كتاب عن الخروقات، بدي أعمل اكشن وتحالفات مع حركات في العالم مناهضة للإمبريالية ولنظام العولمة البشع. أنا مش ضد كل شي في العولمة، جابت إلنا الثورة. أنا ضد القطبية ومجلس الأمن وحق الفيتو، هاي الأبوية الذكورية على العالم لخمس دول بدها نسف، عالبنك الدولي نهب العالم، وهاي وجوه الاستعمار الجديدة، عندي مشكلة مع الناتو» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

يتم التأكيد على عدم القدرة على القطع مع هذا الخطاب، وتبرير استخدامه للضغط على إسرائيل. وهنا يتضح أن المبحوثات من الخلفيات اليسارية لا يختلفن اختلافاً كبيراً بنقدن هذا عن النموذج الأول. قد يكون الاختلاف بالوعي بالآليات الاستغلال حتى لو لم يتم تقديم بديل. لا تسائل المتحدثة في خطابها استعمارية النظام الليبرالي ومفاهيمه وتوجهاته أيديولوجيته التي تأتي منها هذه الحقوق. هذا الحديث لا ينم عن عدم إدراك الوضعية التابعة أو تجاهلها والتغاضي عنها.

المتحدثة تُقدم تعريفاً محدداً للعولمة وهو الذي ربما يختلط بالعالمية. فليست هذه العولمة جالبة للثورة، إلا ربما من باب مخالف، بمعنى أن توحش العولمة يمكن أن يقود إلى الانفجار الثوري، لكنني لم أجد في النص ما يساعدني على هذا الاستنتاج المتفائل. كما تواصل المتحدثة بتأكيداها على ضرورة الاتفاقيات العالمية: «أنا بحاجة لمظلة دولية تحترم هذه المرجعيات، مشكلتي ليست في الأمم المتحدة وليست في الإعلان العالمي ولكن في كيف جيّرت هذه المواثيق التي استخدمتها كغطاء للمؤسسة (قيم حقوق الإنسان أنا معها) المؤسسة بتروح وبتيجي، القيم لا، ومن الممكن أستخدم القانون الدولي واستدخله وفق سياهي

الموجود، أنا أريد دستور يحترم الحريات الاجتماعية. أفضل شي أنا بدي على الأقل من وين النساء العربيات وصلوا في التعديلات، شو جابرنى استنى عقود من الزمن، أنا ضد أن يكون قانون الأحوال تابع للشرعية. أنا ضد صفة الأبوية في القانون» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

هنا نقد لليبرالية من جهة، وقبول بخطابها المفروض على حقيقة الأمم المتحدة من جهة أخرى. ويتم تبرير استخدام الاتفاقيات العالمية بالتوهم بمفعول هذا القانون. ولأن خطاب الحقوق يتم تقديسه، وقلمًا يخضع للنقد والمحاسبة سواء من المنظمات أو الجماهير، فاللجوء لهذه المنظمة الدولية التي لم تعمل شيئاً ما هو إلا ادعاء القتال والاشتباك، ولكن لا يوجد اشتباك. يتم تجاهل التواطؤ المتأصل في المؤسسات الدولية التي أوجدتها القوى الاستعمارية بما يضمن مصالحها هي، وهذا التفاضلي يجعلها ترى أن لديها خطاباً مقاوماً وليس متواطئاً.

إن الذهاب للقانون الدولي يكون تبريره رفض التبعية للشرعية، ويكون بمثابة هروب من الواقع المحلي للاستيجاد بالهيمنة الاستعمارية، وهذا يعتبر استدعاء الآخر المستعمر بالقانون اعتقاداً أن القانون الدولي يقوم بتخليصنا. لقد تمت مغادرة الأحزاب على أنها ذكورية وعاجزة عن استيعاب الطاقة الثورية التحررية النسوية، ولكن لم يتم بالمقابل تبلور بديل تحرري. هل البديل عن ذكورية الأحزاب هو القانون الدولي الذي تتأصل فيه الذكورية الاستعمارية. هنا نسأل عن دورهن في القضية الوطنية بعمومها، ومن أوسلو حيث يقمن بالانكفاء على السلطة كما جاء: «السلطة الوطنية وقعت على منهاج عمل يبيجين الذي يتضمن حضوراً نسوياً في مراكز القرار. يجب استخدام هذه الاتفاقيات شو جابرنى أن يكون قانون العائلة الذي يسري في المناطق المحتلة قانون عفا عليه الزمن أكثر من نصف قرن، أنا بدي استخدم سيداو، الرئيس وقع عليها لا يكفي، يجب انعكاسها في القانون الأساسي، وعلى الدساتير بما فيها قانون العائلة» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

هناك نقد للسلطة من جانبهن أحياناً، ومن ثم اتكاء على توقيع الرئيس لسيداو، وتوقيع السلطة على منهاج يبيجين؟ التساؤل: هل توقيع الاتفاقات، وسن القوانين يحمل بالضرورة تأكيد تنفيذها بغض النظر عن دقتها وموضوعيتها وعدم ذكورتها؟ كما أن الاتكاء على توقيع الرئيس في إطار نظام ذكوري تابع، ليس فيه وعد للنساء بالحرية. سيتم لاحقاً التطرق إلى حدود إشكالية العلاقة مع السلطة، فهن مع السلطة وضدها في آن واحد.

في سؤالتي لإحدى المبحوثات هل ترين خطاب الحقوق بالمعايير العالمية قادراً على تعبئة النساء؟ تقول: «هذا شيء ثاني، اتفاقيات حقوق الإنسان والعهد الدولي بنحكي فيها لهدف محدد، لتغيير تشريع، ولكن الشيء الاستراتيجي في التعبئة هي الثقافة

الثورية الوطنية. الطاقم من أقل المؤسسات التي تستند على المعايير الدولية، والطاقم من أكثر المؤسسات التي تعتمد على وثيقة حقوق المرأة الفلسطينية، هناك دراسة أثبتت أنه الوحيد إضافة إلى الاتحاد، أما باقي المؤسسات فتعتمد على الشرعية الدولية، وهذا لا يتعارض مع الثقافة الثورية الاستراتيجية، بينما الأولى آنية» (ليلي، مقابلة ٢٠١١).

إذا كان التمكين بخطاب الحقوق الليبرالي سطحياً، ولا يكفي، لماذا يتم العمل به؟ فلا نرى في المؤسسات تجسيدات للنضال والتعبئة الثورية، وخلق حافزية للنساء من أجل القدرة على المقاومة من أجل التحرر. عندما تقول إن العهد الدولي يمكن أن تستخدمه بطريقة أقل، وهذا لا يتعارض مع الثقافة الثورية، نلتقط هنا تناقضاً، فهل هناك ثقافة ثورية يمكن أن تتسجم مع العهد الدولي؟

نلاحظ في الاقتباس أدناه، الكيفية التي يتم فيها استخدام خطاب الحقوق وعملية التكيف مع الخطاب، فالمتحدثة ترفض الخطاب من مدخل ثوري، لكنها في الوقت نفسه تقبله، ما يعكس فصاماً ما: «في السنوات الأخيرة يوجد مد دولي تضامني يجب أن أعرف كيف أتعامل معه، وأرفع صوتي دولياً هي أداة لتوصيل الصوت، وليس اضطراباً. الحركات التضامنية كثيراً بتشتغل وترفع أصواتنا بره، إحنا لازم نعمل شغلنا هون. تضامن ليس من أجلي، ولكن معي ضد الاحتلال، الذي يشكل تحدياً لما يؤمنوا به من حقوق وحريات. وأنا تجسيد للانتهاك، أنا معنية في هذا الخطاب، ولكن إذا بدي أختار بختار الثاني. يجب على الطاقم أن يتشف بقرارات الشرعية الدولية لرفع شكاوى ضد الاحتلال (طالما هناك احتلال يجب أن نوثق الانتهاكات وأن نلجأ للمحافل والمحاكم الدولية رغم أنها هشة وساقطة)، ولكن هذا ليس الخط الوحيد، هناك الخط الثوري والتعبئة الجماهيرية، وبهذين الخطين بنقدر نوصل، هناك مؤسسات أخذت خط واحد. هذه المناصرة الدولية، ولكنها ليست الأداة الوحيدة، لا أركز عليها على حساب الاستراتيجية الثوري، وهذا ليس فقط الطاقم والمؤسسات، يجب أن نعمله، ولكن السلطة والأحزاب، هذه تربية وطنية مع الأجيال الشابة، زي ما بنحكي عن سيدا، بدنا نحكي عن مظفر النواب، وأحمد فؤاد نجم وأشعارهم، وبدنا نحكي عن الثورة الفلسطينية ومنظمة التحرير» (ليلي، مقابلة ٢٠١١).

من جهة، تقول يجب أن نربط الخططين، ومن جهة ثانية تقول إذا أرادت أن تختار ستختار الخط الثاني؛ أي الثوري. الخطاب الكامن لجملة (إذا أردت أن أختار) هو أنها لا تستطيع أن تختار من موقف الاختيار بالقطع مع الخطاب الليبرالي، وربما اقتناع إلى درجة عدم تجربة القطع. على الرغم من أن المتحدثة مقتنعة بإشكاليات خطاب الحقوق الليبرالي حيث تقول: «برامج حقوق الإنسان ليس فقط مستهلكة، ولكن قشرة، فكراً في مشكلة في بذرتها في المفاهيم كلها هبل، ومن

أوائل من انتقدوه النساء الآسيويات من الهند وغيره في التسعينات» (ليلي، مقابلة ٢٠١١)، فإن ما يتجسد على الأرض الخط الليبرالي وليس الثوري، ما يثبت أن هذه الثقافة الثورية الراديكالية هي فقط لغة خطابية يحفظها فواعل الخطاب من اليسار، وفي النهاية فهن لا يختلفن مع النموذج الأول بقبول الخطاب داخلياً مع الوعي لإشكالياته، ولكن مع اقتناعهن أنهن يسار نسوي نقدي على الرغم من أنه متكيف. الازدواجية والتناقضات واضحة في الخطاب عندما تصرح المتحدثات بأنها معنية في هذا الخطاب، ويمكن التثقيف بالعهد الدولي، وفي الوقت نفسه عندما تقول إن خطاب القانون الدولي سطحي وقشرة مستهلكة، وهو الذي أضعف العمل النسوي. الانقسام هنا يكون جلياً بين الثقافة الشخصية وبين الواقع العملي، في تنفيذ أجنداث ليبرالية. فهي تؤكد أننا نستطيع أن نصل بالخطتين؛ أي أن نتقن ثقافة نقدية ثورية، ومن جهة أخرى تقول شرعية دولية. ويصبح من الممكن أن نربط بين الخطة الثورية مع الشرعية الدولية. ولكن، في كل الأحوال، ما يتم تثقيف النساء به عملياً فقط الخطاب الليبرالي وليس الثوري. وكما قالت إحدى المتحدثات سابقاً إن الممول لن يسمح بتمويل أنشطة وطنية وبتعبئة ثورية، فكيف سيتم تطبيقها.

الموقف من التمويل

تطرقنا سابقاً إلى قضية التمويل وما له من دور في إقصاء الخطاب الوطني، وهنا سأناقش موقف فواعل الخطاب من التمويل. وجدت أن النموذج الأول المتمثل للخطاب يعتقد أنه ليس تابعاً لأجنداث التمويل، بينما النموذج الثاني يعترف بسياسات التمويل، وبأنه تحول إلى وكيل لها، ويتكون لديه موقف نقدي له على الرغم من أنه يتلقى تمويلاً منه.

لنبدأ بالنموذج الأول، إذ تقول إحدى المتحدثات: «أنا بكون منجرفة للتمويل وما عندي موقف إذا ما كان عندي خطة استراتيجية وما عندي موقف أو قيمة، ولكن أنا في مركز قوي، وأخاطب النسويات في العالم كله، وعندنا لغة مشتركة... ما هي البدائل للتمويل، هل يوجد مجتمع مستعد يحط مصرياته في هيك قضايا. أنا حاطة خطة استراتيجية من وين ما جبت المصاري مش راح يآثر عليها، لم يفرض على مركز المرأة شيء بنقول هذا برنامجنا دون شروط للتمويل» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

قمنا بمراجعة الخطة الاستراتيجية للمركز، ووجدنا أنها في مكوناتها الأجنحة الليبرالية التي من الصعب أن يُمول الفاعل الغربي غيرها. وعلى الرغم من ذلك، لدى المتحدثات شعور أنها هي التي قامت بإبداع هذه الخطة، وهنا تظهر الهيمنة الناعمة والعنف الرمزي للخطاب (بورديو، ١٩٨٥)، أي استدخال مفاهيم الخطاب ليس بالقوة. لذا، فإن ما ينتجه العقل التابع هو ما يريده المسيطر؛ أي الفاعل الغربي، مع التوهم أنه من إنتاجه الذاتي (Foucault, 1989). عندما تقول:

«أخاطب النسويات، وعندنا لغة مشتركة»، يندرج ذلك في مسألة الاعتراف من الآخر والتفاخر بأنه مثله، وهذه القراءة النفسية للمستعمر حيث تظهر لأنفسنا أننا أحرار، من ناحية أخرى يوهمك المستعمر أنك مختلف عن الآخرين «غير الحضاريين» من حولك. يمثل ذلك حالة استدخال الهزيمة أمام المستعمر بحيث تبدو الهزيمة أمراً طبيعياً بما يوصل المستعمرين إلى الإيمان بأهمية المستعمر وحتمية خضوعهم لهذه الأجندة (Fanon, 1967). وفي الوقت نفسه تعود المتحدثة وتقول لا بديل للتمويل، حيث ترى أن هذه الخطة الاستراتيجية غير خاضعة للتمويل على الرغم من أنها تجسيد لهذه التبعة.

قد يكون هناك مستوى ثان في التحليل، أن التابع يعرف أنه مقيد وليس حراً ويعي ذلك، ولكن يميل إلى المناورة وأدعاء عدم الانجراف لكي يتلافى نقد الآخرين. هنا يبرز التلاقي مع النموذج الثاني؛ اللواتي ينتقدن التمويل ويوافقن على أن المنظمات تأخذ دور وكيل وسيط وتتعاقد لتنفيذ أجندات الليبرالية. فمثلاً؛ عند السؤال عن التحديات التي تواجه المؤسسات، أجابت إحدى المتحدثات: «تحولت كثير من المؤسسات لوكلاء للممولين، التحدي أننا نعتمد على التمويل الخارجي» (ميسون، مقابلة ٢٠١١). كما تعترف بسياسات التمويل والتبعة لأجنداتها: «لا نحدد احتياج، مثلنا مثل باقي المؤسسات، هناك موجات، وبصراحة ننخرط لاعتبارات، في العالم كله لما يبحكوا عن الديمقراطية في الشرق الأوسط الجديد، بالملايين والمليارات، هذا ارتبط فيه برامج وتمويل، ونحن ندرك أن هذه البرامج لم تتناول جوهر الديمقراطية من احترام حقوق الإنسان. كل هذه الأموال التي ذهبت للديمقراطية في العالم العربي لم يكن هدفها بالفعل خلق نظام ديمقراطي يحترم حقوق الإنسان، وينمي التنمية، بل كانت ديمقراطية شكلية، وكان التركيز فقط على الانتخابات التي تصب للحزب الحاكم كنظام شمولي، ولا تغير في هندسة العلاقات الاجتماعية، فالديمقراطية لها بُعد اقتصادي واجتماعي وسياسي. هي تركز فقط على السياسي لاستقرار هذه الأنظمة، وليس للدمقرطة الفعلية. مع ذلك أخذنا هذا التمويل ونشر الأفكار، ولكن في ظل احتلال واجتياح وفقير وإفقار، ما يعني أن نحكي عن الديمقراطية وحقوق الإنسان والواحد معدته فاضية، ما يعني أن نحكي عن الانتخابات والمشاركة، ولا يكون عندها مواصلة تصل إلى النادي في قريتها» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

عبارة «خضعنا لاعتبارات» مسألة مفتوحة فيها تسليم للأمر الواقع، وأنه لا خيار ولا بديل، لأن الخضوع نابع من القناعة بأن هذه المؤسسات لن تقوم دون تمويل خارجي. إذا بدأنا في التحليل من نقطة الصفر، يبرز التساؤل: لماذا تتمول المؤسسات؟ فهل النضال من أجل حق المرأة وحتى الحق الوطني لن ينجز إلا بالتمويل؟ فرضيتنا أن التمويل جاء لاجتثاث فكر المقاومة ولاحتواء الحركات

التحريرية وتحويلها لحركات تابعة؛ أي لإحكام الهيمنة وإحقاق الشعب الفلسطيني بالتبعية^{١٨} للخطاب الليبرالي اجتماعياً وسياسياً، فالتمويل هو إحدى آليات خلق تابعين معيشياً ليتقبلوا المشروع السياسي. هناك تناقض عندما تقول المتحدثة نعرف أن هناك سياسة وراء التمويل، ومع ذلك أخذنا.

المنظمات تحاول التأكيد بوجود أجندة لها وهي استثمار التمويل فيما يعاكس أجندة الاستعمار. فمثلاً، تبرر إحدى المبحوثات من استخدامهما للتمويل بقولها: «مضطرين لعمل مع ممول عشان حق المرأة في الميراث، صح موجود في القانون الإسلامي بس مش مطبق، إذا بساعدني هذا بدي استعمله ضمن سياق، أما خارج السياق أنا ضده». كما نجد في المقتبس التالي اعترافاً واضحاً بسياسات التمويل، إلا أنهم يحاولون الاستفادة من التمويل: «في سياسة وراء التمويل بلاش نضحك على حالنا، ما في ممول بيدعم النساء للعمل في بلعين ضد الجدار، أو لنرفع قضايا ضد الجيش والحكومة الإسرائيلية في لاهاي ضد مصادرة الأراضي، التمويل واضح وله أجندة عارفينها، ما بنحاول نممله لو كان عنا تمويل مثلاً لإنشاء تعاونية أو لمحاربة العنف ضد النساء، إحنا بنعمل تعبئة سياسية يمكن هذا مش كافي، كيف نخلق تنظيم سياسي نسوي. إحنا قادرين نقرأ طبيعة المرحلة ونشوف مصالح من في الملعب وتوازنات، ومش جايين خارج المكان والزمان» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

على الرغم من أن هناك معرفةً بأجندات التمويل، ولكن حسب ما ذكرت المتحدثة هو أن المؤسسات تقوم باستخدامه بطريقة طبقاً للاحتياجات والمصالح الوطنية. هنا يسعى الفاعل المحلي في خطاب التكيف إلى الاستفادة من التمويل، ويقاوم هذه الأجندة، على الرغم من أنه في النهاية سيكون مضطراً لتنفيذ أجندة الفاعل الغربي، وبالتالي فإن هامش الحركة للفاعلين المحليين فقط المناورة وليس الرفض.

إن تبريرها للتمويل بطريقة تعتقد فيها أنه يتم التحايل على الممول الذي لن يدعم نشاطات وطنية اجتماعية وتعبئة سياسية، يدفعنا إلى التساؤل هنا: هل يمكن أن يتم خداع الفاعل الغربي، حيث يتم الاعتقاد من قبلهم أنه تتم مقاومته والالتفاف عليه باستخدام التمويل تبعاً لاحتياجاتهم. إن الجوهر لأجندة التمويل، (وهذا ما أكدته الكثير من الدراسات التي تم ذكرها سابقاً في الإطار النظري) هو أن هذه المساعدات جاءت لإحكام الهيمنة، وأن التمويل إحدى الآليات التي عملت على تفكيك النضال الوطني، وأن ما هو قائم هو الأمر الواقع الذي يصبح من الصعب تغييره. على الرغم من هذا الطرح الدارج بأن التمويل الخارجي مرتبط بسياسات دوله، فإن هناك مستوى آخر من التحليل الذي يعقد مصالحة بين أهداف الممولين وفوائد معينة للفئات المستهدفة المحلية.

تواصلًا لانتقادها للتمويل: «طبعاً التمويل ساهم في طرح الأجندة الليبرالية وقضايا الحقوق والقوانين، ولها تمويل من الاتحاد الأوروبي والممولين، ولكن قضايا مرتبطة بتحسين الحياة وقضايا مطلوبة تمثل أولوية النساء التي صودرت أراضيهن وتهدم بيوتهم ما إلها تمويل».

الاقتباس التالي يرفض اعتبار التمويل العامل الوحيد الذي أضعف العمل النسوي: «الذي أضعف العمل النسوي ليس فقط التمويل، هناك أسباب كثيرة، ضعف السلطة نفسها، بطش الاحتلال، الوضع الاقتصادي، ليس فقط الأجندة الليبرالية. أول ما طلعت السلطة كانت المؤسسات تشغل، تؤثر، وكان في إنجازات وفي مصاري غربية. ما حدث مثل باقي مؤسسات المجتمع المدني والحكومية والأحزاب والحركة النقابية والطلابية، أخذونا في قرنة مع ضعف السلطة ومفاوضاتها مع الاحتلال» (ليلي، مقابلة ٢٠١١).

الخطاب الباطن لعبارة التمويل مضر، ولكن هناك ما هو أكثر مضرًا، هو تخفيف الارتباط بالتمويل. إلا أن المتحدثة نفسها تعود وتقدم نقداً للتمويل: «ما في إنجازات وانتصارات، يوجد إنجازات في حياة أفراد، ولكن مش قد المصاري اللي انصرفت». هذا ما حدث في المجتمع الفلسطيني، فقر المجتمع، وثرأ بعض أفراد، هذا التجسيد للفكر الليبرالي المغطى بالفكر اليساري. فالتمويل هو آلية خفية لإعادة هندسة المجتمع عبر تعميق الاستهلاكية التي تؤدي إلى ثقافة رأسمالية تنتج الفقر والظلم الاجتماعي.

بكلمة موجزة، إن هذا الموقف النقدي من التمويل يعتبر بمثابة تكيف؛ وتحايل مع المنظومة التي من الصعب الخروج عنها وخلق البديل، فإذا كان هذا النقد للتمويل حقيقياً فما هو المخرج؟ فهن يدركن أن مجمل العمل النسوي هو عملياً لا يقوم على الأرض إلا بالليبرالية، ويؤكدن أن التمويل جاء لتنفيذ هذه الأجندة الليبرالية. التحليل لنقدن للتمويل يعكس الازدواجية الناجمة عن تناقض داخلي يقوم على الاقتناع بأن عملية التمويل هي خضوع لأجندات الممول، أو محاولة التكييف معه، أو خداع المستعمر بالقيام بمشاريع لم يأت من أجلها، بينما التحرر من المستعمر يفترض التناقض معه. المأزق هو رفض الممول كمستعمر وبين الحاجة لهذا الممول المستعمر.

الموقف من البعد التنظيمي (الحزبي) والسياسي (السلطة)

نتطرق إلى موقف المبحوثات من العمل الحزبي قبل أوسلو، وبخاصة -كما أشرنا- أن الأطر النسوية التابعة للأحزاب تحولت إلى منظمات غير حكومية. أما فيما يتعلق بالموقف من السلطة، فتبحث هنا في حدود التحرك في المبنى الذكوري، وإلى أي مدى يعتقدن بإمكانية تحرر المرأة في ظل حكم ذاتي منقوص السيادة.

تنطلق من فرضية أن مشروع أوصلو والوعد بالدولة جاء للهيمنة وتقويض المقاومة بشكل عام، وتقويض مقاومة المرأة الفلسطينية بشكل خاص.

نبدأ بالنموذج الأول، تقول إحدى فواعل الخطاب: «الأحزاب التي أضعفت الفعل النسوي السياسي. وفي النهاية حافظنا على الخطاب النسوي والأحزاب راحت عن الساحة. كان مشروع وطني، لم يكن فعل نسوي ولم يكن هناك حركة تغيير اجتماعي، كان هناك ثورة ضد الاستعمار. قبل أوصلو لم يكن هناك أي خطاب نسوي، أنا لا أوافق أنه كان هناك أي أجندة اجتماعية، كان تجنيد للنساء على برنامج حزبي» (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

إن هجرة الأحزاب الوطنية حدثت لأنها ذكورية، ولم تلعب دوراً في احتضان الدور النسوي. وهنا يجب التمييز بين العمل الوطني من خلال أحزاب سياسية، وبين الانضمام السياسي المجتمعي؛ بمعنى وجود قوى اجتماعية حركية لتعزيز النضال المجتمعي؛ أي أن المنظمات لم تتحول إلى حركة اجتماعية منظمة حتى لو نسوية فقط، بل تقيدت بتطبيق الأجندة الليبرالية، حيث تحولت الحركة النسوية في المؤسسات إلى حركة حقوق امرأة. إن الوضع بعد أوصلو لم يكن أفضل حالاً، وبخاصة أن المبحوثات انتقدن الخطاب النسوي بعد أوصلو، إلا أننا نحاول تحليل تماسك هذا النقد في الخطاب.

يُظهر خطاب المنظمات تناقضاً آخر، فعلى الرغم من نقد مشروع أوصلو الذي كان بسببه الانكفاء عن العمل الوطني، فإن المنظمات تقر في الوقت نفسه بمشروع الدولة والتحرر من خلال مطالبتها بالحقوق المساوية:

«المؤسسات وضعت في موقع لا تحسد عليه، صار في دولة بدها تبني تشريعات وسياسات وإجراءات، انجبرنا وإحنا تحت الاحتلال في أجندة post colonial. وما يصير نترك السلطة تسوي شو ما بدها. كنا قبل تناضل في أحزاب ذكورية تنفي حقوق النساء، ما كنا نعرف التشريعات. عندما جاءت السلطة صرنا نعرف شو الجندر، وهذه المفاهيم إنجاز، صار هناك سلطة تحترم ذلك وتحتاسب على الموازنة» (سعاد، مقابلة ٢٠١١).

عندما تقول عندنا سلطة وتشريعات وأصبحنا نفهم في الجندر، فهي تثني على الذكورية البطركية، فلا يوجد نقد للدولة. أما النسويات من النموذج الثاني فيدفعن عن الدور الوطني في المنظمات، فتقول إحداهن: «إن النسوي والوطني لا يجتمعوا، أنا بقول يجب أن نجمعهم، ومهمتي توضيح النسوي ضمن مجتمعي وواقعي. أن أكون امرأة فلسطينية نسوية يعني أن أكون ثورية في الأفكار الاجتماعية وأطرحها بجرأة، ليس فقط بالغرف المغلقة... أي بيت بتسكري شبابيكه بيعفن. الاحتلال بيعحاول يسكر وإحنا بنحاول نفتح الشبابيك المختلفة واحد، واحد، منها شباك المرأة، شباك المقاومة، شباك التضامن، شباك التوعية... تحرير ليس

الوطن ولكن الإنسان الذي على الأرض. في ظل الاحتلال يصبح حقي كامراً فلسطينية أقل قيمة، هنا يصبح انخراس نسوي». وتضيف «الوطني والنسوي على الأرض ليس بالشعار، بده برنامج قوى تتفق عليه كل النساء، بغض النظر عن البرنامج السياسي والحزبي. كل النساء التي تمثل كل الاختلافات يجب أن تتفق على الحد الأدنى منه وتشتغل عليه» (ليلي، مقابلة ٢٠١١).

إلى أي مدى ينطبق الحديث أعلاه مع أجندة ليبرالية تعمل بها المنظمات؟ الفرق بين النموذجين هو القدرة على الصياغة اللغوية. في تحليل الخطاب، يتضح حدود مقاومة خطاب اليساريات الراديكاليات وثورته، وإلى أي درجة لا يحوي تناقضات كخطاب نصي وليس فقط كواقع. ما نقوم به قراءة جوهر الخطاب وحدود تأثيره بالخطاب الليبرالي والتماسك الداخلي للخطاب، فمثلاً كيف تقول فواعل الخطاب اللواتي يدعين الراديكالية «هل أنت ضد سيداو» وفي الوقت نفسه تقول أنا ماركسية، وننتقد النيوليبرال، ويتفاخرن بأنه عندنا دولة وناضل وطنياً. إن ما يحدث هو تكيف الحقائق والوقائع لتبرير الموقع. المنظمات بدأت من أوصلو كما يشير الاقتباس بأنهن وضعن كل ثقلهن لأن تتمثل النساء في الوفد المفاوض، ويجب بدء التحليل من كونهن وافقن على أوصلو، في النهاية ما معنى لوجاءت دولة في الضفة وغزة أنصفت المرأة، ولكنها أسقطت الحق الوطني؟ إذا وجدت دولة وستنصف النساء ذلك يعني أن منطلقها النسوية السياسية. يدل ذلك على تمثل النسويات لليبرالية التي تعزل القضية الوطنية عن النسوية. يعيدنا هذا لما ورد أعلاه عن وجود خطاب نسوي، فلو كان هناك فكر نسوي، لكانت هناك رؤية نقدية للدولة؛ سواء من حيث ذكوريته أو تبعيتها. في هذا السياق، ترى كانديوتي أنه على الرغم من تبني الدولة مطالب النساء، فإن النساء بقيت تابعة لسيطرة الدولة التي كرست البطركية (كانديوتي، ١٩٩٣). إن قضية النساء تقع تحت علاقات قوة معقدة مثل الاستعمار والخطاب الوطني، ولا يمكن فهم أدوار النساء إلا في إطار هذه الحركات والتناقضات المكونة (McClintock, 1997).

يعكس هذا المقتبس كيف تصبح المرأة ملحقاً بالرجل عندما تلعب دور الوساطة لإنهاء الانقسام بين حكومتي فتح وحماس، حيث تذكر إحدى المتحدثات: «في شهر ٤ العام ٢٠٠٧، في بداية الخلافات بين حماس وفتح، إحنا كمؤسسة دعينا كل المؤسسات النسوية، وقلنا بدنا ندعي عضوات التشريعي من حماس، كنساء وأمهات وأخوات دون أي شعارات، بس بدنا نقول إيقاف الاقتتال الداخلي. اجتمعنا وكنا بدنا نطلع موحدين قدام الإعلام، بدنا نعمل مؤتمر صحافي على الجزيرة، نحكي رسالتنا، بدنا نوقف الاقتتال الداخلي كنساء، وضعنا البيان واتفقنا عليه نطرحه قدام الصحافة. ما أجوش من حماس، اتصلنا فيهم، وحكوا البيان ممتاز بس إحنا ما بنقدرش نحضر، هاي من قيادات عليا إحنا ما نشارك» (سلوى، مقابلة ٢٠١١).

يُعتبر ذلك قبولاً بالقوى المتصارعة على السلطة. سيكون هناك معنى لو بادرت الحركة النسوية إلى موقف وطني سياسي نافذ للطرفين، ومتقدم عليهما، أخذاً بالاعتبار النضال من أجل حق المرأة في التحرر، وهو سيكون مدخلاً للتحرر الوطني أو متقاطعاً معه؛ أي أن يناضلن كنساء نسويًا ووطنياً.

في الحديث التالي انتقاد للسلطة من قبلهن: «ما بدأنا نحكي عن الاجتماعي في التسعينات كلنا وقعنا في مرحلة بناء الدولة، وقلنا يجوز أن لا يكون هناك دولة دون أن يكون فيها حقوق نساء، ونساء تصنع القرارات. هذا الحلم، حلم بناء الدولة لم يتحقق، طلعت الدولة كذب، طلعتنا خسرانين من جهتين: أولاً إنه لا يوجد دولة، وثانياً لا يوجد قيادة وطنية ولا اجتماعية، فقط يوجد سلطة. الآن يوجد مراجعة للحسابات، وما يربط إلا أن يكون الوطني والنسوي مع بعض» (ليلى، مقابلة ٢٠١١).

إن هذا التناقض السياسي أصبح تقليداً دارجاً في أوساط اليسار الذي يدعي أنه ضد اتفاق أوسلو قولا، ولكن عملياً يتساوق معه، وهذا التقليد أصبح مقبولا جماهيرياً. وهو أن يكون الخطاب السياسي ضد أوسلو والممارسة أوسلوية بحتة،^{١٨١} وهنا الفصام بين الخطاب والممارسة، فهن مع أوسلو وضده في الوقت نفسه. إن تداعيات هذا الموقف الملتبس بالنهاية ليس إلا تقوية منظومة أوسلو واستمرارها وتناقض البعد الثوري الذي يتم ادعاؤه. تفيد المتحدثة بأنه توجد مراجعة حسابات لتقييم أكنوبة الدولة، ومن الغريب أنه على مدى عشرين عاماً لقيام السلطة يراجعن الحسابات لغاية الآن.

حدود النقد الذاتي ومعارضة الخطاب، النقد والنقد المقابل

نبحث بشكل معمق في حدود عمق النقد الذاتي للوصول إلى تحليل معمق لمعارضة الخطاب، وبخاصة من قبل النموذج الثاني لفواعل الخطاب، بعد النقاش والتحليل الذي قدمته لخطابهن بالتفصيل لقضايا عدة، كان يجب أن يتم إعطاؤهن الفرصة لإبداء رأيهن في تقييمهن ونقدهن الذاتي لعملهن، من حيث الإنجازات والتحديات، وبشكل عام في النقد الموجه لهن والدفاع عن أطروحاتهن.

وافقت إحدى المتحدثات على النقد بأن هناك فجوة بين شعار الاستراتيجية «الجمع بين الوطني والنسوي» وبين العمل على الأرض، بقولها: «نعم هذا طموحنا، مزبوط في فجوة بين الشعار والممارسة، فإن عمل الـ NGOs فرغ من المضامين السياسية، والتعبئة، لا يوجد عضوية بالآلاف، إحنا مش حركات اجتماعية. منذ سنين بدأنا بتنظيم النساء في النقابات، ويسجل لنا إنجاز، وأصبح في اتحاد للعاملات في رياض الأطفال، وقمنا بتشكيل مجموعات تسليف وتوفير، الهدف الأساسي تحسين الوضع الاقتصادي، وهذا عمل تمكين للنساء على المستوى

الفردى والجماعى، وهى السنة يوجد ١٠٦ امرأة منظمة تدفع اشتراكات فى ٢ تعاونيات فى منطقة الخليل وطولكرم. نحن الـ NGOs الوحيدة التى تستطيع أن تحشد آلاف النساء فى تحرك اجتماعى معين، بدليل أننا جمعنا ٨٠٠٠ توقيع لتغيير قانون القتل على خلفية شرف للرئيس، وعنا مداخل نتيجة تنظيم النساء فى أجسام مختلفة» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

فى هذا الاقتباس تقول نحن لسنا حركات اجتماعية، وفى مكان آخر ذكرت أنه يجب على المنظمات تنظيم النساء، وفى فقرات أخرى تقول فشلنا بالجمع بين النسوى والوطنى، وذهبنا لأسلو كمجموعات تابعة للسلطة، فإذا هن لسن تنظيمًا، ولسن حركة اجتماعية، حاولت معهن أن يقدمن تعريفًا لأنفسهن، ولم يكن هناك وضوح لديهن.

أحيانًا، يتم اللجوء إلى قضايا يصعب قياس أثرها، فمثلًا نتحدث عن التعاونيات، وجمع ٨٠٠٠ توقيع لتغيير قانون القتل على خلفية شرف العائلة. التساؤل إلى أى مدى توقيع النساء لعريضة هو مؤشر على تعزيز الوعي النسوى، ومؤشر لقياس الوعي؟ حتى لو سن الرئيس القانون، هل سيحدث ذلك تغييرًا فى البنية البطركية للمجتمع؟ وهل بتوقيع العرائض وسن القوانين تتحرر المرأة؟ إن مبدأ التوقيع لا يعنى الكثير، وكل ما تقوم به المنظمات تجاه القتل على خلفية شرف هو كتابة البيانات وتوقيع العرائض وكتابة مقترحات مشاريع، التى من السهل تسويقها للممول ليحصلن على مزيد من الدعم والنتيجة هى استمرار القتل على خلفية شرف^{١٨٢} العائلة على الرغم من سنوات العمل النسوى.

عند السؤال عن أبرز إنجازات المؤسسات، أكدت المتحدثة: «فى أول حياتى كانت النقابات، هذا جهد، تطوير المفاهيم فى الحركة النسوية، فى المنظمات زاد الوعي النسوى وصار فى وضوح بالأولويات وفى مشاركة أوسع للنساء فى الحياة العامة، ونساء داخل الأحزاب سألوا عن حقوقهن، نتيجة التضامن النسوى فازت حنان عشراوي، بالانتخاب، وجود زهيرة أمينة عامة فى الحزب، كمان وجود النساء فى الهيئات المحلية، وجود تقارير لهيئة الأمم المتحدة، واستقطاب هيئات دولية للتحقيق للاطلاع على وضع النساء. هذا له مدلولاته على صيرورة النضال الفلسطينى بشقيه الاجتماعى والوطنى» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

فىما يتعلق بتطوير مفاهيم، وزيادة الوعي، فإن جمع توافيق ضد القتل على خلفية شرف لا يؤكد على رفض عملي أن تقتل النساء، أما عن مشاركة المرأة فى العمل، فإن البطالة ما زالت مرتفعة، وصحيح أن النساء سألن عن حقوقهن عبر خروج بعضهن من الأحزاب، ولكن بعد أن توجهن للمنظمات لم يكن وضع الحركة النسوية بالأفضل؛ كما أشرنا سابقًا.

يعتبر وصول عشراوي وإندماجها في مؤسسات السلطة إنجازاً. ومن الغريب اعتبار عشراوي نموذجاً للتضامن النسوي من نسوية تُعرف نفسها يسارية راديكالية. إن ذلك تجسيد للتفكير الليبرالي لنموذج نسوي يخدم النظام مثل كونداليزا رايس كامرأة ملونة تخدم النظام الرأسمالي العالمي، وهذا ليس إنجازاً سواء للمرأة أو السود. إن هذه المرأة النموذج ذات خطاب متناقض، حيث أكدت أنها لن تدخل السلطة، ومن ثم أصبحت وزيرة. أما الإنجاز الآخر الذي ذكرته بوجود زهيرة كمال في حزب يجب التنويه بأن هذا الحزب انتهى مشاركاً في أوصلو، وهذا لا يشكل رصيذاً جيداً للنساء؛ بمعنى انخراطهن في مشروع التنازلات الوطنية. وما يثبت التناقضات في الآراء، أن المتحدثة نفسها، في اقتباس آخر، قللت من شأن وصول النساء للبرلمان: «لوعنا ٥٠٪ في البرلمان نساء مش راح نحل مشكلة النساء، إذا كانوا يمثلوا مصالح طبقة ضد الفئات الشعبية. لا أحد يفتح قضايا الاقتصاد، المهم نحكي عن الديمقراطية الفردية والحريات النيوليبرالية والحقوق دون تغيير المبنى الاقتصادي وربط قضاياها بقضايا الفئات المهمشة والمقهورة، هذا يؤدي للحقوق الفردية ولا يغير واقعاً» (مقابلة، ميسون ٢٠١١).

عودة على الإنجازات، فإن تقديم تقارير للأمم المتحدة إنجازاً. وتعتبر أن لذلك مدلولاته على النضال الوطني والاجتماعي، حيث أصبح النضال الوطني عند المنظمات محدداً بمعايير الأمم المتحدة والأجندات الدولية. إن الرؤية للقضية الفلسطينية لدى المنظمات وقادتها هي بلغة السلطة والمفاوضات، ونابعة من القانون الدولي. الإنجازات هي أن المنظمات تابعة لسلطة القانون الدولي، ولذكورية الدولة التابعة للسلطة الاستعمارية، وفي الوقت نفسه يتم الادعاء أن المنظمات ضد الذكورية، كما يعتبر التشكي للأمم المتحدة عملاً وطنياً، وأن هذه التبعية المركبة وما تم ذكره من إنجازات له مدلولات على صيرورة النضال الوطني والاجتماعي كما جاء أعلاه. إن الإنجاز هو مجرد إعفاء للذات، بمعنى أننا أنجزنا، على الرغم من أن المتحدثة قالت في مقتبس سابق فشلنا. إن الفشل من ناحية سياق زمني هو قبل عشرين عاماً منذ أوصلو في التسعينيات، وبعد هذه الفترة الزمنية من المتوقع أن ينتهي الفشل إلى فعل تغييري. إن نقد الذات دون افتتان ذلك بمشروع عملي لا يعني شيئاً، بل هو تأكيد للواقع القائم.

المقتبس أدناه يعكس تناقضاً آخر، فتارة يقلن هناك إنجازات وتوجد دولة وقوانين، وأحياناً ينتقدن الدولة في قولها: «تم التعامل كأننا في دولة مستقلة كاملة السيادة، نحن مجموعة لها سلطة، ومجتمع فلسطين تحت الاحتلال، الفجوة في الواقع أننا مازلنا نساء فلسطينيات تنتمي للأسرة وللجماعات، ولو تسألني امرأة من يحميك لا تقول الدولة والقانون بل العائلة» (مقابلة، ميسون ٢٠١١).

هناك معنى مهم لقولها إن من يحميها هو العائلة، فهو يكشف قوة البطريركية، وضعف الحضور النسوي من حيث تأثير برامج المؤسسات حول ما يسمى برفع الوعي النسوي والتثقيف القانوني. إن توصل المتحدثة إلى هذا الاقتناع يتناقض مع ما قيل عن الإنجازات، وعن اليسار، وعن رفض الليبرالية والتثقيف بخطاب بمظهر النواب وفؤاد نجم... الخ، فالواقع المؤلم هو الذي تكشفه هذه المتحدثة، حيث تنتهي معتمدة على العائلة في حقوقها التي -برأي المؤسسات- يجب أن يكفلها القانون. تجدر الإشارة أيضاً إلى أن اعتماد المرأة على العائلة في حل مشاكلها يغيب حقيقة أن العائلة أحياناً هي مصدر القتل على خلفية الشرف. وهذا أمر يتطلب نضالاً نسوياً هائلاً.

على الرغم من الإنجازات التي ذكرتها، فإنهن ينتقدن خطابهن النسوي من قبلهن بأنه بعيد عن الواقع: «يوجد فجوة بين الواقع والخطاب، هناك مؤسسات ارتأت وتبنت المواثيق الدولية، وأصبحت تتادي حقوق المرأة حقوق إنسان، خطاب نظري بعيد عن الواقع بهوميه الجماعية، في هذه المواثيق الفرد هو الذي يسود؛ أي حقوق المرأة الفرد. نحن مجتمع مبني على الجماعة، وأي تمكين فردي للمرأة يجب أن يكون داخل الجماعة، فالتحدي كيف تمكّن الأفراد وتضمني حقوقهم داخل الجماعات. نحن كجماعات عربية نحافظ على التضامن بيننا، ولكن السؤال كيف نضمن حقوق الأفراد داخل الجماعات» (مقابلة، ليلى ٢٠١١).

ترى أن أي تمكين فردي للمرأة يجب أن يكون داخل الجماعة، لكن هل استطاعت المنظمات أن تحقق حقوق الأفراد في الجماعات، فلا توجد تطبيقات، وقد ذكرن في أماكن أخرى أن الجماعات (أي الأحزاب) ذكورية.

في المقتبس التالي تبرير لتبني الخطاب الليبرالي والانجرار لمفاهيمه دون التركيز على الاستعمار والعولمة: «لا، ليس تعطشاً للمفاهيم الليبرالية، كان في رؤية تقول إذا لغينا التمييز في القوانين والأحوال الشخصية حصلنا على المساواة، وركزنا على هاي المسألة كجزء من خطاب عالمي؛ بمعنى عقدت الأمم المتحدة مؤتمرات وطلورت سيداو. وصار في حملة شملتنا في المناداة بالقضاء على العنف ضد المرأة. كان هناك تركيز على العنف المجتمعي، وليس على الاستعمار الجديد والاستغلال والعولمة، قمنا بتغيير القوانين والبرلمان السوري، ولم يكن الجهد نفسه لعلاقات الطبقة، فكرنا الوصفة الجاهزة، ومن ثم أصبح تقييم وأيام دراسية وورش، وبنينا استراتيجية من الرؤية التي تقول: إن الأولوية لإحداث تغيير هي المساواة في القوانين وكان تقدم حكينا إنو القانون لا يكفي لتغيير وضعية المرأة. لم نناقش الاقتصاد، وماذا يعني أن فلسطين تتبع لاقتصاد السوق الحر دون شبكات الحماية الاجتماعية، وماذا نفعل تجاه الفقر والإفقار هنا We Stuck» (ميسون، مقابلة ٢٠١٢).

تقول ركزنا على هذه المسألة كجزء من نظام عالمي، إلا أن هذا الموقع هو تابع ومتموضع في النظام الرأسمالي؛ بمعنى أن المنظمات بنويًا تقع في قلب العلاقات الاستعمارية. تتضح من خطابها عملية التسليم لعملية العولمة «التي شملتنا» وعدم نقدها ومقاومتها، بل اعتبارها أمراً واقعاً، لا تستطيع الخروج منه. ما ذكرته من أنه كانت لديهم رؤية أن القانون يلغي التمييز، فإنه على المستوى العالمي لا توجد مساواة بين الدول، بل علاقات قوة وسيطرة. الحقوق هي نتيجة توازنات دولية صممتها الدول الكبرى في المؤتمرات العالمية، وتم فرضه على شعوب العالم. ومنظومة الحقوق الليبرالية أدعاء يخفي وراءه عدم المساواة الاجتماعية، فالحقوق تغلف اللامساواة وتخفي وراءها اللاتوازن الاجتماعي والطبقة خلف التشريع القانوني.

كما تقدم المتحدثة نقداً ذاتياً لعدم التطرق إلى نقد هيمنة الليبرالية: «على رغم من أننا أعضاء في المنتدى الاجتماعي العالمي، وعلى الرغم من معرفتنا لدور النيوليبرالية بالعالم في فكفكة الطبقات، وإفقار النساء، واستغلال أكثر للشعوب التي وصلت إلى شن حروب باسم الديمقراطية، لم يكن عندنا توجهات وتحليلات كيف أن النيوليبرال اخترقت المجتمعات في الاقتصاد وفككت النسيج الاجتماعي وأثارت النعرات الطبقية. هذا مش موجود في أدبياتنا، لم نناقش اقتصاديات السوق الحرة، ودهم الفئات المهمشة، ولا مرة لغاية هذه اللحظة ما كان في نقد جدي لليبرالية الغربية ولنظرية الاستشراق. تأثرنا بأفكار نسويات عربيات كنقاشات، ولكن غلاف نظري لحركتنا ما كان، إحنا النسوية اخترعناها بتجربتنا بالظلم على جلدا» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

على الرغم من هذا النقد الذاتي بعدم وجود توجهات ومواقف نقدية للنيوليبرالية، فإنه لا يتم التعامل مع قضايا وإشكاليات جاءت بها النيوليبرالية دون تحدي سياساتها ومصدرها الرئيسي وهو النظام الرأسمالي، وكيف يمكن للذين يشاركون في هذه المؤتمرات من العاملين في المنظمات بوصفها أداة لتطبيق مبادئ ومعايير الليبرالية في مجتمعاتهن أن يتحدوا هذه السياسات، وأن يكون لهن موقف سياسي في هذه المؤتمرات؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار هذا المنتدى العالمي أداة لمقاومة الليبرالية الجديدة؟ وإلى أي مدى يختلف عن مؤتمرات الأمم المتحدة؟

كما تقول: «لا يمكن أن نتحدث عن عنف دون ربطه بالعنف العولمي النيوليبرالي. يوجد وضوح ولكن مازال هناك غياب لروافع تنظيمية تعكس هذه الرؤية لفعل سياسي، بدنا نغير، ما عنا القوة السياسية، بس مين سيحول هذه الرؤى والنظريات التي تتدفق لقوة تعمل على التغيير».

ما يتعلق بغياب القوة السياسية والروافع التنظيمية؛ لماذا لا تبدأ المنظمات بخلقها حيث تنظر لنفسها أنها تمتلك الرؤية لذلك. التغيير لا بد أن يفترض بالضرورة

محاولات خلق بدائل أفضل لا نجدها في المنظمات. وعليه، فالتشكي أو التساؤل عن سيخلق البديل هو تعبير عن عجز و/أو إعفاء للذات.

الاعتراف بالفشل في الربط ما بين النسوي والوطني، واعتماد المنظمات للمعايير الدولية في الحديث عن القضية الفلسطينية، وتوثيق انتهاكات الاحتلال للنساء حسب القانون الدولي، جعلنا نصل لاستخلاص بأن الخطاب الليبرالي قام بإخضاع النسوية الفلسطينية واحتوائها بعلاقات تبعية للأجندة الدولية، ما أدى إلى إنتاج نسوية مستهلكة بلا هوية وطنية، ودون أي استقلالية فكرية؛ من خلال تبني برامج ومقولات عالمية موجهة تسعى إلى إدخالها في منظومتها العالمية. وفي نقاشي لهذا الاستنتاج أثناء المقابلة لإعطائهم الحق في النقد المقابل، جاء هذا المقتبس: «أن تقولي إن النسوية بدون هوية وطنية، هذا قاسي، ممكن تقولي أضعف الربط الخلاق بين مهام النضال التحرري والبناء الاجتماعي، مش تحييد العمل الاجتماعي أضعفه، لأنه في مبادرات هون وهون. مثلاً لجنة نساء من أجل الحياة عند الجدار هدول ما أضعفهم، ضلوا يروحوا على الجدار مثل نساء نابلس وبياكلوا غاز، ونساء عورتا بس مش كثير مش سيد المشهد. أما المنظمات من غير قاعدة جماهيرية هاي حقيقة بدهاش دحض، وعدم التجذر نتيجة ضعف القوى السياسية انو الحركة الوطنية والقوى أصبحت بعزلة، ويوجد هوة بينها وبين الجماهير (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

لا بد من الإشارة إلى أن المتحدثة أكدت قبل ذلك على الفشل بربط الوطني بالنسوي، وأنهن لسن حركات اجتماعية وتحولن لوكلاء تمويل، ومن ثم قالت هناك إنجازات في تجنيد النساء، وجمعنا توافيق وأسسنا تعاونيات فلم أجد ترابطاً ما. بالعودة للمقتبس، فإن المبادرات الوطنية لنساء الجدار هم فئة مستهدفة لهن في مقترحات المشاريع. وتجدر الإشارة إلى أن إحدى الموظفات في مؤسسة مانحة خلال مقابلة أشارت إلى أن المنظمات تطلب دعماً لتدفع للنساء من جمعيات محلية من أجل المشاركة في المسيرات، حيث أصبح القيام بأي نشاط وطني مدفوع الثمن، وبخاصة في ظل غياب القاعدة الجماهيرية، وهذا ما أشارت إليه المتحدثة أنه لا توجد قاعدة جماهيرية، ولا توجد حركات اجتماعية، فإذا هن لا حركة وطنية ولا اجتماعية، يبقى التساؤل مرة أخرى عن دور هذه المؤسسات.

النموذج الأول المتمثل للخطاب لديه تصور واضح عن الدور، ويعترفون أنهم فقط مراكز مهنية بعيدة عن الجماهير، ولا يضعن أي جهد لإخفاء ذلك، حيث أكدت إحدى المتحدثات: «يوجد نسويات ولا يوجد حركة نسوية» (سعاد، مقابلة ٢٠١١). ولهذا الجملة دلالة قوية للعمل النسوي بالمضمون الليبرالي الذي أنتج بالفعل نسوية نخبوية مقتصرة على النخب، فلا وجود لحركة نسوية منظمة وفاعلة في المنظمات بالمعنى الحقيقي للحركة التي يجب أن تكون جماهيرية سياسية اجتماعية، تتطلب حشد الجماهير وتعبئتهم وتنظيمهم.

ولا تكرر أيضاً المتحدثات من النموذج الثاني النخبوية في المنظمات، فخلال سؤالي عن التحديات التي تواجه العمل النسوي، أفادت: «التحديات أن تبقى المنظمات معزولة ومحصورة على نخب معينة، وعدم استثمار الإنجازات في بناء حركة اجتماعية، هذا تحدي كبير، والتحدي استمرار الانقسام، وعدم قدرتنا على التفاعل مع المخيمات واللاجئات، وعدم وجود أجندة لهلاً دليلاً على أننا فاشلين، غياب مضمون سياسي للمؤسسات مشكلة، والتركيز على البعد المهني والتقني، وتحولت كثير من المؤسسات لوكلاً للممولين، التحدي أن نعلم على التمويل الخارجي» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

هذا المقتبس يتضمن نقداً ذاتياً نحلل مدى تماسكه. التناقض أنها تعترف أن المؤسسات محصورة على نخب، ولكن في مقتبس سابق اعتبرت وصول حنان عشراوي وزهيرة كمال إنجازاً. إن الاحتفاء بوصول عشراوي للسلطة يتناقض مع حديثها هذا. أما ما يتعلق بالانقسام الحاصل بين الضفة وغزة، فلا نجد تركيزاً من قبلهن على البنية الذكورية للسلطة، بل يتم العمل معها والدخول في هياكلها. أشرنا في الإطار النظري إلى أن هذا الشكل للنساء اللواتي يدخلن مؤسسة السلطة الذكورية، يطلق عليه البعض مصطلح «النسذكورية» (سمارة، ٢٠١١) أو الفيموقراط (جاد، ٢٠٠٨)، بينما ترى كثير من النساء أن وصول المرأة إلى موقع سياسي هو إنجاز. وهنا تتساءل جاد ما الذي تستطيع القيام به النسويات في بيروقراطية الدولة في وضعية لا استقرار سياسياً فيها، وبالتزام مشكوك فيه لدى شبه الدولة؟ (جاد، ٢٠٠٨: ٥٩). فواعل الخطاب تركن الأحزاب بسبب ذكوريتهن، ولم يقمن بتأسيس حركة نسوية مقاومة؛ بل دخلن في سلطة أوسلو، وترشحن للانتخابات، وناضلن نضالاً ليبرالياً قانونياً، ووجدن لأنفسهن زعامة اجتماعية.

تنتقد المتحدثات عدم القدرة على التفاعل مع المخيمات، لأنه لا يوجد مضمون سياسي للمنظمات، على الرغم من كل الضخ الخطابى اليساري الثوري في خطابهن السابق.

تتأسف إحدى المتحدثات على عدم إفراز قيادات نسوية شابة منغرسه بالوطني، حيث تقول: «بنحس للأسف الشديد كثير من المؤسسات وإحنا معهم أنهم كموظفات فقط لا تعنيهم أي قضايا ثانية. في نقص وسلبية كبيرة إحنا كمؤسسات ما قدرنا انطلع قيادات شبائيات جدد في نوع من الاجترار، الأسماء المعروفة، بظلمها في كل مكان ومش عم تعطى فرص أنه يأخذوا الدور. لكن الظروف اللي عشناها والاحتلال ساهم في بلورة شخصية العديد من الرموز، أما القيادات الجديدة والجيل الجديد تواجدوا في ظروف ما كان فيها احتلال، بالتكنولوجيا الجديدة، والمهنية. هذه فرص كانت منفتحة أكثر، أما بالسابق كان من خلال جهد كبير، وصراع مع الاحتلال، وهذا بلور الشخصية الوطنية. حالياً بتشوفي قيادات

بس مش منغرسين بالهم الوطني بشكل يشابه ما مررنا به. هي مسؤولية مشتركة، لأنه إحنا كجيل مفروض اشتغلنا أكثر مع هاي القيادات من أجل ثقلهم بالقضايا الوطنية، والهم الوطني، والتاريخ الفلسطيني. إحنا بنلاقي في ضعف عند الشباب عن التاريخ» (سلوي، مقابلة ٢٠١١).

قالت المتحدث في اقتباس سابق إننا نركز فقط على الدور المهني، ونحن لسنا أحزاباً، ولكنها تتأسف أنه لا توجد قيادات وطنية. تجدر الإشارة إلى أن بعضهن مضى على إدارتهن للمؤسسة ما يقارب العشرين عاماً، ما لا يتيح الفرصة لقيادات جديدة وهذا يذكرنا بالأمناء العاميين للفصائل والأحزاب الفلسطينية التي تمت مغادرتها.

التبرير لعدم وجود قيادات أنهن عشن تحت الاحتلال، ويعكس الاقتباس أنها تقع في إشكالية اعتبار ما بعد أوسلو هو ما بعد الاحتلال. تخلص المتحدث إلى القول إن الماضي أفضل، ويوافقن على أن وضع المؤسسات اليوم ليس بأفضل، وفي أماكن أخرى يؤكدن أنه أصبح عندنا دولة، وأصبحنا نفهم بالجنود. إن هذا الحديث المتناقض ينم عن عدم تماسك وعدم إحاطة بالأفكار والمتطلبات.

ترد إحدى المتحدثات على النقد الموجه لمنظمتها بإقصاء البعد الوطني وعدم نقد الهيمنة الاستعمارية في المؤسسة: «دائماً عنا تحليل سياسي حتى في الاجتماعات، ولقاءات وطنية سياسية أصلاً لما بنحكي عن قرار ١٣٢٥ لم يأت من مجلس الأمن، جاء نتيجة نضالات نساء ماتوا في رواندا والعراق وأفغانستان، وهاي فضيحة لكل النيوليبرالية» (ميسون، مقابلة ٢٠١١).

يتضح هنا كيف يتم تجيير الوطني لصالح الليبرالي، فيصبح الحديث عن قرارات الأمم المتحدة حديثاً نضالياً وطنياً، حيث تقوم المتحدثات بإثبات الوطنية بقرارات الأمم المتحدة.

وأخيراً، حول وجهة العمل القادمة تقول إحدى المتحدثات: «وجهة العمل هو إعادة التفكير في برامج التعبئة القديمة والتحديات، والعمل على الثقافة القديمة، وإحياء العمل التطوعي، والتحديات كبيرة، الوضع الاقتصادي الخانق، لذا يجب تغيير الاستراتيجيات، أن نعود ونوضح مفهوم التطوع. يجب أن نعيد النظر في بعض الشعارات والأفكار التي تصفي خرافة في ظل الواقع الموجود، لأنه أكبر من أي حركة نسوية ومؤسسات نسوية، يجب أن يكون شيء أكبر يجمع حتى نستنهض. يجب أن نركز على التمكين الفكري والثقافي، أن ننتقد بصراحة الفترة التي مرت، وأن نسمع للآخر، وأن نبني عليها، يجب أن نعمل تعبئة فكرية سياسية، وأن تملك النساء المعلومات النظرية لتفهم واقعها، وحتى الآن التعبئة هي هشة سطحية. مسؤولية المؤسسات إنو هذه المعلومات اللي الكل بيعرفها، يجب نقاش كل

النظريات والمعلومات التي اكتسبناها، والتي كان عندنا فرصة لنكتسبها. عندما كان مد جماهيري للحراك، كان في قيادات تعبئ وتمكن الجماهير في جلسات جديدة على المستوى النظري. يجب أن نزور التاريخ مع النساء والثورة الفلسطينية، ونحكي مع جيل الشباب عن مظفر النواب وسميح شقير ومرسيل خليفة وأحمد فؤاد نجم والشيخ إمام وأبو جهاد، ومين النساء اللاتي شاركن في الخمسينات والسبعينات وخلقت حركة نسوية. التعبئة السطحية هي تعبئة تخدم لحظتها بغض النظر عن التمكين الفكري السياسي، يجب إعادة الاعتبار للثقافة الثورية الوطنية» (ليلي، مقابلة ٢٠١١).

هذا المقتبس يعكس ما قمنا به من توصيف خطاب المتحدثة من النموذج الثاني بالتماهي جوهرياً مع الخطاب، والتعارض شكلياً بدليل التناقض بمعنى تطبيق سيداو في العمل إلى جانب الخطاب الثوري في التفكير والحياة الشخصية، وهنّا تكمن ازدواجية الخطاب. إن تداعي الجهد لربط الخطتين الليبرالي والثوري معاً يكمن في عملية التكيف والازدواجية.

إن جوهر هذه الانتقائية والخلط هو تسويق الليبرالية ذاتها كحاضنة لكل المنظومات الفكرية المتناقضة باسم الحرية الفردية وإدماجها في نظامها، فمن كان يحمل أيديولوجية وطنية يسارية، يصبح في رؤيته كوكيتل من الأفكار والقيم اليسارية والثورية التي هي بقايا لتاريخ قضت عليه هيمنة المبادئ الليبرالية، والنتيجة النهائية لهذا الخلط هو الليبرالية.

إذا كان المنهج التعبوي الذي يتم العمل به سطحياً وهشاً كما ينتقدنه، لماذا يتم العمل به؟ وهذا يردنا إلى ما قالتها إنها مع خط الحقوق الليبرالية، ولكن إذا أرادت أن تختار ستختار الخط الثوري أو الوطني. إن وعيها بضرورة الاختيار موجود، وانحيازها هو القطع مع الخطاب الليبرالي، ولكن عدم ممارستها ذلك مردّه أنها مقودة بتراث ثقافي تقدمي يساري كخطاب لا تستطيع مغادرته نظرياً، ولكنها في الوقت نفسه تختار الموقف الليبرالي الذي يقوم على مصلحة مادية عملية يومية ملخصها العمل بالمؤسسة والاعتماد على التمويل، ما يؤدي إلى التكيف مع الأطروحات الفكرية الليبرالية. أي بإيجاز، فإن الثقافة الوطنية والجهازية الثورية قد هزمت أمام الحاجة لليبرالية هذا النموذج الذي أبقى على جزء من الخطاب الثوري، لكنه لا يدفع باتجاه التخطي والتجاوز. وهذا يبين أن هناك حالة من الانسداد تمنعهم من خلق واقع جديد.

خلاصة: ازدواجية خطاب فواعل الخطاب وحدود نقد الخطاب

ذكرنا سابقاً أن هناك نموذجين لخطاب فواعل الخطاب؛ الأول، نموذجٌ مستدخلٌ للخطاب الذي أثر به وتمثله تمثلاً كاملاً، حيث وقع في دور الوسيط التابع المروج

للخطاب الذي يقوم بنقل خام له. فهذه الفئة كما أفاد الحوار معها متلقية؛ بل مُستدعية للخطاب الليبرالي الغربي دون عين ناقدة وعقل فاحص. لا تلجأ هذه الفئة للمواربة ولا تتبني خطاباً مخفياً، بل هي في حالة تمثّل مغتبط للخطاب. من هنا، لم تجد نفسها في حاجة للتكتيك، ولا إعادة قراءة الخطاب الوافد أو هضمه وإعادة صياغته بما يجعله أسهل هضماً للمرأة الفلسطينية، وأخذ واقعها الثقافي وطبيعة العلاقات الاجتماعية المحلية باعتبار أنه لا يوجد إلا موقف اشتقاقي، فلا حاجة لذلك. هذا إضافة إلى أنه لا يوجد وعي وفاعلية ذهنية وقدرة نقدية وهي التي يسلبها الخطاب بدوره لبلورة موقف أكثر عمقاً ونقداً.

أما الثاني، فهو نموذج ليس من السهل تفكيكه، يعطي انطباعاً بأنه يُظهر موقفاً نقدياً ومقاوماً، بينما هو يحاول التعديل، وينتهي بالتكيف مع الخطاب الليبرالي الغربي، وتحليله ينتهي إلى عملية توافق/وتناقض مستدام مع الخطاب، وإظهار ازدواجية وفصام وحالات من التوتر المستدام. فهو يعمل عملية تكيف لموقفه من الخطاب، فهو مع الخطاب وضده في الوقت نفسه، وبخاصة أنه من خلفية يسارية، حيث يستدعي موروته، ويدّعي موقفاً يسارياً ينتقد من خلاله الليبرالية فينكرها، ولكن يمارسها، وهي حالة التناقض بين الموقع والموقف، والخطاب والممارسة.

من خلال التحليل المفصل لخطاب فواعل الخطاب؛ قمت بالتقاط وإظهار التناقضات والازدواجية في المزيج الليبرالي والثوري اليساري، وكيف يتم إخفاء هذا التناقض مع وعي هذا التناقض، والمناورة بالتخفي من أجل التعديل والتكيف مع الخطاب؛ أي فهم المنطق الذي تحدث فيه عملية التكيف وإنكاره في الوقت نفسه. عملية التكيف هي أساس حالة الازدواجية والفصام في الخطاب التي تتمثل في جمعهما لخططين ثوري ووطناني، وخط ليبرالي عالمي، ثقافة ثورية تحريرية ووطنية كموقف فكري مناقض للبرامج الليبرالية المدعومة التي يعملن بها في المؤسسة، ويتحدثن من خلالها مع الفاعل الغربي. هذا يخلق فصاماً ما في التطبيق العملي؛ شغل ليبرالي، وفي حياتك الخاصة ثقافة ثورية مقاومة، حيث أصبح من الممكن أن تكون لدى اليساري ثقافة ثورية، وفي الوقت نفسه تنفيذ برامج ليبرالية ممولة. وقد بيّنت أن هذا ما يسم الليبرالية في قدرتها على إدماج أي منظومات أخرى في نظامها لتعيد إنتاج ذاتها من جديد.

استخلاصات وخاتمة

استخلاصات وخاتمة

ما يلي هو ملاحظات استخلاصية لما عالجه البحث، وتكثيفٌ للمقولات الناقدة للخطاب الليبرالي التي توصلنا إليها في المباحث الثلاثة، ومن ثم ننتقل إلى الخاتمة التي تتطرق إلى سؤال النسوية البديلة والانعتاق/التحرر من الهيمنة الليبرالية.

قامت الدراسة بمساءلة الخطاب الليبرالي بما هو وعد بالحرية والتحرر وإظهار الكامن من عنف وسيطرة وإقصاء، من خلال تحليل تمثيلات السلطة، وتفكيك استراتيجيات الهيمنة والإقصاء بمعرفته التي يستدخلها من مفاهيم حول حقوق المرأة العالمية، وتبريرها باسم تحرر المرأة، بينما هدفها هو تعزيز التبعية والإلحاق، وذلك وفقاً لقواعد الخطاب الذي يُخفي المصالح والأهداف السياسية لهذه السلطة، وهي مصالح النظام الرأسمالي الغربي، ومصالح النخبة المحلية الوسيطة التي تعمل على خدمة سياساته. لذا، قامت الدراسة بإظهار أن الخطاب الذي تتبناه المؤسسات هو واجهة للمحافظة على مصالح الاستعمار وتوابعه من نخبة محلية، وما تحمله من بطركية استعمارية.

بالارتكاز على الخطاب كمنهج تحليل، وبالعلاقة مع المقاربة النظرية النقدية لليبرالية، عملت الدراسة على تفكيك واستقصاء سلطة المعرفة التي ينتجها خطاب المنظمات المبحوثة، حيث ركزت على قواعد الخطاب الليبرالي، والكيفية التي من خلالها يبني معرفته بمفاهيم وحقائق، ما يحتم استبعاد ثقافات أخرى وإقصاءها. ذلك أن منظومة الاستغلال الرأسمالي للفكر الليبرالي، تتطلب هذا

الاستهلاك الليبرالية وإقصاء مقومات البنية الثقافية الوطنية، لا بل نفهيا، وفق السوق الليبرالية التي تصوغ العلاقة بين المستعمر والمستعمر، المستغل والمستغل.

ركزت الدراسة على الكيفية التي يهيمن بها خطاب حقوق المرأة الليبرالي، وإظهار أنماط الإقصاء للثقافتين المقاومتين الوطنية والإسلامية. فالخطاب الليبرالي في المؤسسة هو تفرغ الأشياء، وتوزيعها، وإعادة إنتاجها، من أجل تشريعها بشكل ناعم، والإقناع بأنه لا حق ولا كرامة إلا من خلال أدواتها. إن الخطاب الغربي الليبرالي يخفي الاستعلاء المعرفي، وهو ليس مضطراً لإبرازه، لأنه يخلق وكلاء محليين يحملون هذا الخطاب ويروجونه، وهنا يجري تكريس هيمنة الغرب من خلال عملية تحويل قيم المستعمر، ومفاهيمه ومؤسساته الرأسمالية، إلى أمر بديهي في عقول الشعوب المستعمرة، وبذا يتم خلق علاقات تبعية وعلاقات قوة من خلال السيطرة على العقول ولبرلتها. الخطاب يخلق واقعا ويفرض مفاهيم وثقافة تتغلغل وتعمل على صياغة البناء الثقافي الفلسطيني، وفق هذه المفاهيم وتفرغ الفرد من أي ثقافة وطنية إنتاجية، وتكريس الاستهلاكية كأبرز مقومات هذا البناء. الوظيفة الأساسية للخطاب هي إعادة تثقيف لجيل يُفترض أنه جيل تحرر وطني، وتشكيل مفاهيم جديدة قائمة على الليبرالية.

ملاحظات استخلاصية على الحالة المبحوثة

في المبحث الأول «النسوية الفلسطينية: من وطنية المنطلقات إلى ليبرالية الأجندات»، تطرقت الدراسة إلى تشابك العوامل الذاتية والموضوعية، وتلاقي الظروف العالمية مع المحلية، التي ساهمت في التحول إلى المنظومة الليبرالية. هناك عوامل ذاتية شكلت التحولات في الحركة النسوية لتبني الأجندة الليبرالية التي جاء بها الممولون حول المساواة في الحقوق، وتمكين المرأة، وهذا له علاقة بتراجع الأحزاب، والحركة الوطنية عموماً، وتهميش النساء داخلها، وعدم قدرتها على تطوير أجندة نسوية تسعى إلى التحرر الاجتماعي.

بالعودة إلى قراءتنا في الحركة النسوية، فقد انتظمت النساء في حركة وطنية لمواجهة الاستعمار. وعلى الرغم من أهمية الأطر النسوية التي تجسدت من خلالها فاعلية أدت إلى بلورة وعي نسوي في ظل العمل الوطني، فإن ذلك لم يراكم ويؤسس لخطاب وفكر نسوي محدد المعالم، بسبب الفتوية والفصائلية التي أعاقت توحيد الأطر وتحويلها إلى حركة نسوية لها أجندة واضحة.

كان تأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية من أهم المناخات التي أدت إلى تبني ليبرالية حول الحقوق، فقد ساعد التحول الدولاني والظروف التي تتسجم مع مرحلة بناء الدولة، على العمل بهذه الأجندة، حيث نجم عن ذلك أن أهملت

الحركة النسوية قضايا التحرر الوطني على وهم دخول مرحلة الدولة. وأصبح الهم الأساسي النسوي مطالبة الدولة بحقوق النساء، وسن قوانين جديدة. وقد واكب ذلك وجود عوامل خارجية لها علاقة بالدعم والتمويل الذي تم ضخه؛ لتأسيس منظمات نسوية في سياق التغيرات الدولية التي سادت فيها الليبرالية الجديدة في أرجاء العالم خلال العقود الثلاثة الأخيرة. ولنقل، تمت عولمة الفكر النسوي الجديد بوجود مؤسسات عالمية لنشره، كانت نافلته عبر مجتمع المانحين، وتدفق التمويل الغربي لتنفيذ الأجندة الليبرالية التي تم الترحيب بها، لأنها توافقت مع رغبات ومصالح الكوادر النسوية التي كانت تتوق لتطوير أجندة نسوية. إن ما جسّد أجندة ليبرالية هو التأثير بالأجندة العالمية التي تطرحها المعاهدات والمواثيق الدولية حول النساء، والتي أصبحت تشكل معايير عالمية، ومرجعية للمنظمات في ظل هشاشة الظروف الداخلية، وغياب فكر نسوي اجتماعي، ما أعطى الفرصة لنشر الليبرالية، حيث أصبحت التوصيات والقرارات الصادرة عن المؤتمرات والمعاهدات الدولية تشكل المصدر الفكري الذي تنهل منه النسوية المحلية لمستويي الفكر والعمل، بمعزل عن الواقع السياسي والاجتماعي للمرأة الفلسطينية، والمجتمع الفلسطيني. وفي هذا المناخ، تم الانتقال إلى المنظومة الليبرالية بتأسيس المنظمات غير الحكومية، وطرح توجهات نسوية في حقوق المرأة على حساب الأجندة القديمة بالتعبئة والتجنيد. وهكذا تشكل الوعي النسوي الليبرالي الجديد، الذي بتأثيره تماشى نهج المنظمات الليبرالي مع أولويات المانحين.

ولكن؛ وبالعلاقة مع الأجندة الوطنية، وجدنا أنه على الرغم من هيمنة الليبرالية النسوية على العمل النسوي، فإنها لم تقطع تماماً مع الأجندة الوطنية بسبب وقوع الفلسطينيين تحت الشرط الاستعماري، فالاحتلال لا يزال جاثماً، لذا بقيت فلسفة المقاومة والنضال الوطني، ولو بصورة باهتة على مستوى الشعار. لذا، تم تطويرها لتتخذ شكلاً نضالياً تمثل شروط العولمة، باستناده إلى المرجعيات الدولية للقانون الدولي وحقوق الإنسان. فلم يتم ترسيخ الأجندة الوطنية في عمل هذه المنظمات مع جماهير النساء، واقتصرت العمل الوطني فقط على إصدار البيانات والدراسات التي تقدم إلى هيئات حقوق الإنسان الدولية. وهكذا، اقتصر الأمر على فضح ممارسات الاحتلال قياساً على القانون الدولي، وقرارات الأمم المتحدة، دون مساءلة استعمارية هذه المؤسسات الدولية التي خلقها النظام الرأسمالي لتخدم سياساته الرأسمالية، وبالطبع بعيداً عن السؤال الأساس: هل هذا هو النضال الوطني تحت الشرط الاستعماري الاستيطاني؟ واللافت، أن هذا النضال ضمن مناخات المؤسسات الدولية المعولمة، كان يتغلى دوماً باستخدام معاناة الشعب الفلسطيني، كي يضيفي على نفسه شرعية ما، ويكسب تعاطفاً شكلانياً لدى المجتمع الدولي.

في المبحث الثاني: «تمثيلات السلطة والمعرفة في الخطاب (الثقافة الليبرالية المشرعنة والأخرى المقصاة)»، ركزت الدراسة في تحليل الخطاب على تمثيلات الخطاب الليبرالي المشرعن، والكيفية التي يقوم فيها التابع استعماريًا بشرعنة معرفة الثقافة العالمية لحقوق المرأة، كما تطرقت إلى عمليات الإقصاء التي يقوم بها الخطاب لكل من المنظومة الوطنية والإسلامية. أوضحت الدراسة كيف جاء خطاب حقوق المرأة الليبرالي بمعزل عن أي سياق تحرري للفلسطينيين الخاضعين لاحتلال عسكري استيطاني، وقام بإعادة تشكيل الواقع، وإعادة موضوعة الفلسطينيين ضمن الواقع الجديد الذي صُمم لتغيير مفاهيمهم وإخراجهم من حالة الصراع التحرري إلى مرحلة ما بعد الصراع، وبناء الدولة التي تتطلب خطاباً مغايراً، أي تمت عملية إعادة تثقيف/إعادة هندسة للفلسطينيين. وهكذا شكّل الخطاب الليبرالي الذي جاء به مجتمع المانحين، واستدخلته المنظمات غير الحكومية وروجت له، عملية إجهاض سياسية، وميَّع تعبئة الحركة النسوية، حيث تراجع الدور الوطني والسياسي، واتجه إلى المهنية واللاتسييس. لقد فتح هذا اللاتسييس نافذة لنقل البحث من خطاب فوكو إلى مشروع قانون.

وحاولت الدراسة تبيان الآليات والكيفية التي قامت وتقوم بها الليبرالية بتحييد الحركات الاجتماعية، حيث عمل الخطاب بسلطته الاستعمارية المركبة، على الفصل الممنهج بين تحرر المرأة والتحرر من الاستعمار، وعزل القضية النسوية عن سياقها الاجتماعي والسياسي. بذا، أصبحت المنظمات تنفذ برامج ومشاريع مهنية ملبرلة، ذات خطاب ليبرالي مهادن، دون أي بُعد وطني كفاحي.

في تفكيك البنى الاستعمارية للخطاب الليبرالي، وبناءً على ما تقدم من الشواهد، ساد لدى المنظمات اعتقاد بأن التحرر يأتي من الأقنومة الكبرى للخطاب العالمي الليبرالي لحقوق المرأة، والمعاهدات والقرارات العالمية للأمم المتحدة. إذ أصبحت المعايير الدولية لخطاب الحقوق الليبرالي العالمي، المرجعية الوحيدة التي تُعيد إنتاج هذه المنظمات مادياً وفكرياً.

كما أشرت، فإن لخطاب الحقوق الليبرالي قوة كبيرة؛ فهو يهيمن طالما يُنظر إليه كمرجعية عليا، حيث تقوم المؤسسات بالرجوع إلى نصوص الاتفاقات كنصوص مقدسة، الأمر الذي حوّل قيم الليبرالية إلى مفاهيم بديهية حتمية وطبيعية عند المنظمات المبحوثة. هذا التأثير بالخطاب الغربي، والتورط في قبوله، يؤكد فرضية البحث بأن هذه المؤسسات وقعت في إشكالية التطابق والوساطة لهذا الخطاب، ووصلت حد اللبرلة، حيث أصبحت المؤسسات النسوية متقبلة للخطاب الليبرالي الإصلاحي الذي يعط خفيةً بالابتعاد عن النضال ضد الاستعمار، أو الوعظ «بالسلام العادل» مع إسرائيل، كما رأينا في خطاب المنظمات. والمفارقة أن هذا الوقوع هو من قِبَل فئة من المجتمع ترى كابوس المستعمر وتلمسه.

وضمن سياق المنهج النقدي، بينت الدراسة الكيفية التي يستعرض بها الخطاب الليبرالي معرفته، وهي الثقافة العالمية لحقوق الإنسان التي يشرعنها ويقوم الآخر المستعمر باستدخالها وخلق ثقافة مجتمعية حولها، حيث يبرز الخطاب الليبرالي في المنظمات المبحوثة كنموذج أعلى ومعياري للتحرر، فهو يصنع لنفسه حقيقة تعطيه قوة هيمنة، والآخر موضوع الهيمنة يخضع لمنطق هذا الخطاب، وتقوم فرضيات الهيمنة بصياغته، إن الخطاب الليبرالي في المنظمات مشروع استدخال لثقافة الهيمنة، ما يشكل استلاباً معرفياً. ففي تمثل المستعمر لثقافة المستعمر، تنشأ داخل الشعوب المستعمرة عقدة دونية تجاه المستعمر، فيحاول أفرادها اعتناق قيمها (Fanon, 1967).

في القسم المتعلق بإقصاء المنظومة الإسلامية والموروث الديني، أوضحت الدراسة كيف أن الخطاب الليبرالي يتضمن أدوات الإقصاء نفسها للمنظومة الإسلامية، فالليبرالية الحداثية تحارب الإسلام السياسي لأنه يقصبيها، ولكنها تمارس الإقصاء نفسه، إن الاعتماد على الخطاب الليبرالي الذي تعتمد عليه المؤسسات، لا يوفر قوة حقيقية للمنظمات؛ سواء أمام قوة السلفية، أو السلطة الرسمية. واستطراداً في تحليل الحالة، يتضح أكثر أن هذه المنظمات لا يمكنها الوصول إلى التحرر طالما بقيت في حالة من التبعية والتأرجح، كما أوردنا سابقاً بين نقد الموروث السلفي أو خلق توافق بين الليبرالية والموروث بالفهم السلفي لهذا الموروث. وهذا يعني أن المطلوب هو تبلور قوى نسوية مقاومة تتجاوز الخطابين. وبذا، فإن التحديات التي تفرض علينا الانخراط في مشروع تحرر للمرأة، تتجاوز وتنفي ما أريد لها من تبعية لخطاب ليبرالي استعماري، وذلك بأن نقود معركة التحرر الذاتي من الاضطهاد والاستعمار وتحالف البطريركية غير المباشر معه، دون أي تدخل غربي، حيث يعيش الغرب الاستعماري وتوابعه ويقتاتون على مشاكل المستعمرات الداخلية، واستخدام ذلك الاستبداد في البيت الداخلي. وكما نرى، فهناك حروب تُشن على المستعمرات باسم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث يتم قتل الإنسان المستعمر باسم حقوق الإنسان.

في المبحث الثالث «تشكلات خطاب التابع استعماري (فواعل الخطاب ومفاعيله)»، تناولت الدراسة علاقات القوة بين النساء الفلسطينيات، وذلك بتحليل القواعد الخطابية للثقافة والمرأة التي يمثلها الخطاب، والأخرى التي يقصبيها، وبإظهار الفجوة التراتبية الطبقيّة بين فواعل الخطاب ومفاعيله؛ أي بين الذات الليبرالية العارفة التي يمثلها الخطاب، وبين المرأة الذات الموضوع، وهن جمهور النساء من الطبقات الشعبية تحت مسمى «مستفيدات».

خلال دراستنا لتمثيلات الخطاب للنساء مواضيع الخطاب، اتضح أن الخطاب الليبرالي يحمل مفهوماً فوقياً للتحرر، ويفترض تشكلات خطابية تعكس صورة

سلبية للنساء الفلسطينيات بأنهن ضحايا الثقافة، ويعمل على تمييز وضع الطبقة الوسطى من النساء اللواتي تقدمن على أنهن يمتلكن وعياً نسوياً أكبر، ويعملن على رفع أصوات نساء من طبقات أخرى. ويقوم الخطاب بخلق هذه التمثيلات بأدوات الخطاب الاستعماري التحيزية نفسها، التي تقصي الآخر من خلال توصيفات وتكوين واقع للنساء يقوم على ادعاءات قد لا تكون حقيقية. وكل ذلك لتحقيق غرضه وهو تبرير التدخل الاستعماري والمهمة التحضيرية. ومن جانبها، تقوم المؤسسات بتبرير مهمتها المجتمعية الأخلاقية بالتحريض والتمكين والتغيير باستخدام أدوات هذا الخطاب.

وتبين أن هناك فجوة واسعة بين جماهير النساء في القاعدة التي تدعي المنظمات أنها تعمل من أجلها، وبين الأجندة العالمية والمستفيدات منها من نخبة المنظمات. على الرغم من الشعارات التي ترفعها المؤسسات في إشراك النساء في تحديد الاحتياج كشريكات، فإن العلاقة هي علاقة سيطرة وقوة، حيث يتم استغلال الطرف الأضعف لخدمة مصالح الطرف الأقوى، ما يعبر عن منطق استغلالي نفعي، فيصبح ما يحدث للنساء من قتل وعنف هو المادة الخام لتسويقها، ويتضح أن هناك غياب رؤية لتحرر المرأة في المنظمات، سوى أنها تستهلك الثقافة الليبرالية وتبيع أوهام تحرر المرأة.

انتهت الدراسة في تحليل خطاب فواعل / ات الخطاب أنهن وقعن في التماثل والتكيف مع الخطاب بأشكال مختلفة، حيث تم تصنيف فواعل الخطاب إلى نموذجين: الأول «التمثل السلس»؛ وهو نموذج مستدخل للخطاب الذي أثر به، وتمثله تمثلاً كاملاً دون عين نافذة، ودون لجوء حتى للمواربة. أما الثاني؛ «نموذج الرِفْض الظاهري والتمثل الجوهري»، فيعطي انطباعاً أنه يظهر موقفاً نقدياً ومقاوماً، بينما يحاول التعديل لينتهي إلى عملية توافق/وتناقض مع الخطاب، مظهراً ازدواجية وفصاماً وحالات من التوتر المستدام. فهو يعمل عملية تكيف لموقفه من الخطاب؛ فهو مع الخطاب وضده في آن واحد. إنه يدعي موقفاً يسارياً ينتقد من خلاله الليبرالية فينكرها خطابياً، ولكنه يمارسها ميدانياً، وهي حالة التناقض بين الموقع والموقف والخطاب والممارسة.

نحن هنا أمام تحليل عملية التناقضات، والازدواجية في الخطاب التي أساسها التعديل والتكيف مع الخطاب، حيث وضعنا المنطق الذي تحدث فيه عملية التكيف مع الخطاب، وإنكاره في الوقت نفسه، ما يعكس حالة من الازدواجية والفصام التي تتمثل في جمع خطين؛ ثوري ووطني، وخط ليبرالي عالمي. وعي التابع، يمكن توصيفه بأنه وعي مشوّه، وزائف، ومؤسس ضمن استراتيجيات خطاب القوة، لأنه يمثل لتأثيرات الاستعمار الثقافية والنفسية التي تصوغه، ومن الصعب على التابع أن يمثل ذاته، ولا بد أن تمثله السلطة الاستعمارية. يعيدنا ذلك إلى مقولة ماركس عن من يعجزون عن تمثيل أنفسهم، وينبغي أن يُمثّلوا.

للهولة الأولى، يبدو انتقاد المبحوثات من النموذج الثاني للمنظومة بأنه طاقة مقاومة تكسر علاقات القوة، إلا أن وضعهن البنيوي هو الذي يحتم عليهن مقاومة الخطاب ضمن المدى الذي يسمح به الخطاب نفسه، مؤكداً على التقيد بمصالح النظام. استناداً إلى فوكو (١٩٨٧، ١٩٨٨)، فالخطاب نظام مؤسساتي يتضمن علاقات القوة السياسية والاجتماعية، ويكون محدداً بالقواعد التي يفرضها على فاعلي الخطاب وممارسيه، وهم مجموعة من الأفراد الذين يحملونه بالعناصر التي تشكله وتميزهم يكون محكوماً بقواعد الخطاب الذي يلتزمون به، وهم جزء منه حتى لو انتقدوه.

تعتقد المبحوثات أنهن يرفضن ويقاومن نظام المستعمر وخطابه، إلا أن التابع يظل مستلباً بوعي المتبوع في إطار علاقات قوة تسيطر في النهاية على الرغم من الاقتناع أو التوهم بأنه تتم مقاومتها. توصلت الدراسة إلى أن نقد نخب الخطاب ينتهي بالتكيف، وهو المسافة بين المقاومة الجذرية والرضوخ الذي يعزز المنظومة الليبرالية أكثر ما يقاومها، فتحليل وعي الفاعلين بالنقد للمنظومة التي ينتمون إليها، يتطلب فهم المنطق أو الحالة التي تجعل هؤلاء الفاعلين ينتمون لمنظومة هم غير متفقين معها وينتقدونها.

الإشكالية تكمن في ضعف النقد للنظام؛ كونه لم يصب عمقه، وإنما أدى إلى تقويته، لأن النقد تم في إطار خطاب الليبرالية ومؤسساتها، وذلك ارتكازاً على ما يؤكد كل من بولتسكي، وتشايبيلو في الروح الجديدة للرأسمالية؛ كيف استفاد النظام الرأسمالي من النقد الموجه، ما جعله يعيد إنتاج منظومته بشكل أقوى، مستفيداً من ذلك، حيث كانت الإشكالية في عملية النقد التي لم تصب جوهر النظام، وفي التحليل الأخير انتهت لتخدم النظام بشكل أكبر (Boltanski and Chiapello, 2005).

بذا، فإن نقد فواعل الخطاب يقوي المنظومة، هذا ربما يجعلنا نفترض أن الخطاب ينتج ليس قواعده البنيوية فحسب، بل القواعد التي يقوم عليها النقد أيضاً. فمثلاً، التمويل ينتج عملية اعتماد عليه، وارتباط بهذه المنظومة لدوافع مصلحة لأنها أصبحت مهنة. فنجد فاعلي الخطاب واعين تماماً لهذا الاعتماد، ولكنهم يقولون إنهم طوروا طرقاً تقلل من نتائج الاعتماد؛ أي أن حالة الاعتماد والإلحاق لا مناص منها، وهم مدركون لها، وبالتالي يقومون بتطوير طرق لتقليلها. وكما أضأنا خلال التحليل التفصيلي بأن المبحوثات يعترفن بأن هناك سياسة وراء التمويل كما قالت إحداهن «بلاش نضحك على حالنا»، وتؤكد أنهن «يخضعن لموجات التمويل»، وقد تحولن إلى «وكلاء تمويل». وتضيف، «لكن نحاول أن نعدّل قدر المستطاع ونستطيع استخدام التمويل بطرق تخدم مصلحة الفلسطينيين طبقاً للاحتياجات والمصالح الوطنية». بذا، يعتقد التابع أنه يستطيع التحايل أو التأثير في المنظومة، حيث يتم التوهم بأن مقاومة أجندة التمويل الليبرالية والالتفاف عليها ممكنة باستخدام

التمويل تبعاً لاحتياجاتهم. إن تبريرهن للتمويل بطريقة توحى بإمكانية التحايل على الممول، هذا وكأن الإمبريالية التي سيطرت على العالم، يمكن أن يتم خداعها بهذه الكيانات الصغيرة التي خلقها النظام كأداة لها. إن هذا النقد هو بمثابة تحسين شروط العبودية، وإن هامش التحرك هو المناورة والتكيف وليس الرفض. في النهاية، لا يخرج التابع المستعمر (المؤسسات وفواعلها) على نطاق الفاعل الغربي، ومقاومتها لن تؤثر عليه، لأن مشروعه الذي يتوسع بهذا النقد، بمعنى تدجين النقد الجذري والثوري. وهذا ما يراهن عليه المستعمر؛ أي وجود ثوريين مدجنين واستيعابهم، تكون مقاومتهم محصورة في إطار الخطاب ولا تمتد إلى الواقع. فالقوى التي كانت يسارية انضمت إلى المنادين بالحقوق الليبرالية والمدافعين عنها، بحيث أصبحوا جزءاً من النظام الذي يتيح لهم أن يبقوا ويتوهموا أنهم يساريون ثوريون.

يحاولون في عملهم بالمؤسسات إثبات يساريتهم، بينما هم أداة من أدواته، فإن من يحمل أيديولوجية يسارية يصبح في رؤيته خليط من المبادئ اليسارية والليبرالية الرأسمالية، وبخاصة أن الرأسمالية قادرة على احتواء قيم أخرى مناقضة لها ودمجها في نظامها. إنه من الممكن القول إن هذا الخليط في التحليل الأخير ينتج مبادئ ليبرالية. إن ضخ هذه الأفكار اليسارية والوطنية كعناصر في الخطاب، يمكن من خلالها تسويق نفسها للمجتمع، وفي أبعد تحليل هم يحاولون أن يشكلوا معارضة فكرية ومحاولة السعي إلى تغيير الخطاب، ولكن هو من أثر فيهم، حيث قام باحتوائهم في نظام السيطرة العالمي لينتهوا متواطئين في نظامه.

الخطاب الليبرالي الغربي والسياسة الرأسمالية يتوقعان وصول المستعمر إلى حالة التكيف؛ بمعنى أن يفكر ويتصرف ويقاوم في المساحة والفضاء المحدود الذي يمنحه المستعمر، وربما أيضاً يصل إلى درجة الاعتقاد بأنه حر. في سياق التحليل، وجدت الدراسة أن فئة «النموذج الأول» من فواعل الخطاب يعتقدون أنهم حرات، بينما «النموذج الثاني» غير حرات، ولكنهن يدافعن عن أنفسهن ويبررن موقعهن، وهي حالة التكيف والعجز التي يصل فيها التابع إلى درجة من التورط، الذي بدوره يحول دون قدرته على الرفض؛ أي عجزه عن المقاومة إما باللاوعي أو بالوعي. وهنا تبرز الحاجة للانزياح عن حالة خطاب التكيف إلى التخلي عن الوهم ومواجهة الواقع، والإقرار بضرورة المقاومة، وهذا ما يتجنبه النموذجان، إلا أن هذا لا يعني أن تجنبهما لعملية المقاومة لا يعني أن المقاومة لم تعد ضرورية ولم تعد واجبة.

الخاتمة: سؤال النسوية البديلة والانعتاق / التحرر من الهيمنة الليبرالية

فتح البحث ضرورة وجود خطاب نسوي بديل يحمل مشروعاً للتجاوز، يوظف كافة الأطروحات النقدية لليبرالية التي تناولتها الدراسة، ما يوجب التواضع لصالح

حقيقة أن مشروعاً بديلاً لا يصوغه باحث فرد، مكتفية بالتأشير على ضرورة وجود هذا المشروع. لقد استخدمت منهج فوكو في قراءة خطاب الحالة المبحوثة ونقده، وهو ما أسعفني في القراءة العميقة لتلك البنية وتفكيكها، إلا أن نقد فوكو توقف عند التشخيص للحالة من حيث الخطاب، وليس من حيث طبيعة قصور المشروع النسوي الليبرالي كمشروع تحرري، ما استدعى البحث عن منهج آخر يعالج هذا القصور على أرضية مشتركة من الخطاب والمشروع العملي، الذي عبر عنه قانون إلى حد مقبول، والذي وضع البحث أما ضغط أو شرط التأشير إلى بديل مقاوم.

فوكو حل ظاهرة معارضة النظام تحليلاً عميقاً، إلا أن خطاب فوكو بقي في إطار الشرقة التي لم يستطع تفجيرها، ومن صدّع صدّعتها هو قانون، ومنهجيتي تطبيق ذلك على فواعل الخطاب اللواتي لم يستطعن مقاومة الخطاب وعلاقات القوة والسيطرة. قانون يقوم بقراءة نفسية المستعمر والمستعمر، وإلى أي مدى يمكن الخروج من التبعية والهيمنة بـخطاب راديكالي ثوري حقيقي باتجاه التحرر. وهنا يتم الانتقال أبعد من إطار فوكو، في أن المقاومة محدودة في سقف النظام، إلى قانون^{١٨٣} بالمقاومة الثورية الجذرية بالثورة التي تكون بمثابة عملية جراحية تجتث الخنوع وتعيد خلق المستعمر من جديد، بل خلق كليهما (Fanon, 1967; 1963).

فيما يتعلق بنقد النظام ومعارضته، قد نخلص إلى القول هنا، أن الحالة المبحوثة لم تتجاوز إطار فوكو، حيث توصلت الدراسة إلى أن نقد نظام الخطاب ومعارضته من قبل فواعل الخطاب ينتهي بالتكيف وبتعزيز المنظومة الليبرالية وليس إضعافها. استناداً إلى تنظيرات فوكو^{١٨٤} التي تم استخدامها، فإن النقد يظل محدوداً بسقف النظام الذي يجرد النقد من أسلحته، ويحدد آليات مقاومته. إن السلطة تحدد لك كيف تعمل، وحتى الاعتراض يكون من خلال ما تسمح به.

في الحالة الدراسية، يستمر الدوران في حلقة إعادة إنتاج التبعية، ولكن بمزيد من تأكيد لا مباشر بأن لا مناص ولا خيار. في ظل هذا الانتقاد الشكلي للمنظومة وللذات إلى جانب الاستمرار في النهج، نواجه موقفين: الضعف أمام الخطاب والتمويل الليبرالي من جهة، ومن جهة ثانية الاستقواء (بالضعف نفسه) من قبل المتلقي؛ بمعنى الادعاء أنه يأخذ من المستعمر، ولكن يوظف ذلك لأجندته الحرة، وبهذا يتخيل أنه محصن تجاه أي نقد.

لو نظرنا إلى خطاب فواعل الخطاب، لواجهنا ارتباكاً؛ بمعنى كيف يتمكن إنسان أن يجعل من ضعفه قوة تبرر له السير في المسار نفسه؟ ربما استفادت من ضعف الوسط المحيط، وغياب نسبي للقوة النقدية، وتوظيفهن للنقد الموجود، والاستفادة منه لتكريس تبعيتهن للمنظومة الليبرالية. في النهاية، لا توجد قوة دفع

خطابي لتخطي التبعية، ولإنتاج خطاب ومنهج عمل جديد، ربما بسبب غياب قوة مثال كفاحية ومقاومة.

يرى فوكو أن السلطة تنتج مواضيعها، وتخلق بالإنتاج شروط محاولة مقاومتها، كيف لا فهي التي خلقتها، وهذا الفارق مع قانون الذي دعا إلى مواجهة تلك الماكينة في إطار كفاحي وحركة نضالية. وعليه، فعلى الرغم أسبقية قانون زمنياً على فوكو، فأنا نرى قانون يحاور فوكو من مدخل: إحياء المقاومة لا موتها. ليست الإشكالية في عدم دخول فوكو إطار نضالي، ولكن في التوقف عند لا جدوى للمقاومة.

ما سميناه حالة التكيف للقوى الليبرالية الإصلاحية قيد البحث، وقد يكون هناك آخرون يرون أن التغيير بعدم الدخول بتاتاً بالمنظومة نفسها واقتراح البديل، وأن النقد يجب أن يكون برفض المنظومة جذرياً بناءً على تجربة فكرية انقلابية تكون بمثابة عملية جراحية استئصاليه بالارتكاز على المقولة الأساسية للناشف (٢٠٠٦) في الحضر في معرفة بديلة (غير متواطئة)، يؤكد أننا بحاجة لغة كبديل لإجهاض لغة المعرفة الغربية المهيمنة. ويجب أن تكون لدينا أدوات الانفصال والرفض لتحقيق النقد التجاوزي الذي لا بد له أن يكون نقداً شمولياً جذرياً؛ أي أن التفكير النقدي الذي يحلل المنطق الداخلي للمنظومة المهيمنة، يجب أن يكون شمولياً وثنوياً، لأن كل نظام سلطة بالضرورة هو نظام شمولي. وهذا ما حاولت الدراسة أن تساهم فيه، بنقد المنظومة الليبرالية جذرياً، وتجنب النقد الإصلاحي الذي بدوره يعمل على إعادة إنتاج المنظومة لا أن يهدمها ويتجاوزها إلى بنية جذرية جديدة. وهنا نحتاج مسافة للانفصال عن المنظومة، بما لدينا من منطق مغاير، وموقف نقدي ما يحتم الانفصال عن كل من اللغة والبنية السائدة التي شكلت واقع المنظومة، وهذه اللحظة من الانفصال والرفض، هي فعل حركة النقد المطلوبة، وهي لحظة المعرفة لإنتاج اللغة الناقدة الجديدة.^{١٨٥}

بإيجاز؛ جدالنا هنا متمركز على ضرورة التغيير بالمقاومة، وبلورة خطوط أو جيوب للخروج من المأزق، وضرورة أن نجتري أدوات رفض أو تمرد بما يؤكد رغبتنا في الخروج على المنظومة على الرغم من أننا أحياناً نخضع لها مرغمين ودون وعي، ورغمنا عن إرادتنا ورغباتنا، فالإنسان مضطهد في قلب النظام الرأسمالي بمنظومته الليبرالية، وأحياناً لا يوجد لديه بديل للتمرد، تماماً مثل السوق، فإلى أي مدى لدينا إمكانيات للتمرد على السوق وعلى النظام الرأسمالي بحداته وعنفة؟ بكلمات أخرى، هل تسمح الهيمنة الليبرالية، بنظامها الرأسمالي، وفي ظل علاقات القوة وتواطؤ النخبة، بتكوين بديل بسبب علاقات القوة وضعف المجتمعات المستعمرة وتشتتها؟ ولكن من جهة أخرى، فإنه في السياق الاستثماري تصبح المقاومة ضرورة بنيوية وإنسانية من الطبيعة التاريخية لهذه الأنظمة، التي خلقت

تداعيات لمعادلة متواصلة لعملية استبداد السيد ومقاومة العبد، أو مواصلة العبد لاستدخال سيطرة السيد أو هيمنته. إن صيرورة النظام الرأسمالي العالمي التي تتمظهر في مستوى الاستغلال والاستعمار، وتحقيق مصالحهما عبر الأنظمة التابعة والنخب المحلية، تستدعي مبدأ المقاومة ومنهجها لتحقيق المستويين من التحرر الاجتماعي السياسي القومي والتحرر الاقتصادي.

كانت أطروحة فانون؛ أي الخطاب الثوري العملي، هي الإجابة المسبقة عن مساهمة فوكو. وهذا ما يفتح على ضرورة تأسيس مقاربة نظرية فلسطينية توظف مختلف هذه المساهمات، ربما مستقيدة من الحفر الخطابي المعمق لدى فوكو والعمل الثقافي الثوري لدى فانون.

وإذا كان نقاشي هو أحد مفاتيح ما نصبو إليه، فإن تجسيد ذلك؛ يتمثل في تحويله إلى مشروع يقتضي القطيعة مع الخطاب الليبرالي. وهذا يتضمن أيضاً القطيعة مع البطريركية والذكورية المحليتين، وبخاصة اجتثاث جذورهما المحلية، والحفر عن نقض ما لهما من بُنية وتاريخ المجتمع العربي نفسه، وتطوير هذا جميعاً في خطاب نسوي يكون مشروعه أن لا تحرر حقيقياً للمرأة دون تحرر اجتماعي اقتصادي ثقافي عبر خلق تشكيلة اجتماعية اقتصادية غير ذكورية.

إن تحرير وضع المرأة يتطلب قطعاً^{١٨٦} معرفياً وتجاوزاً لخطاب الغرب من استعمار النسوية الليبرالية الغربية البيضاء، ومن البطريركية والثقافة الذكورية المحلية؛ أي مقاومة كل من السلطة الاستعمارية والبطريركية.^{١٨٧}

يحيلنا هذا إلى الإطار النظري ثانية كي نتذكر أن المشروع الذي نحن بصدد، ليس فقط تشخيص الخطاب الليبرالي من حيث نشوئه في الغرب، ثم تمثله والتواطؤ معه من قبل التابع استعماري، بل وجوب مقاومته وفك الارتباط به، وإبداع خطاب ينطلق من الواقع الاستعماري، ويُحيط بمتطلبات مشروعه التحرري، وهي المقاربات المتعددة التي عالجهها الإطار النظري.

إن الهدف والطموح هو تدشين خطاب نسوي أساسه النظر بعمق في العلاقات الاستعمارية ومقاومة الهيمنة الليبرالية. بذا، تقدم هذه الدراسة مداخلة تنادي بتنظير نسوي أساسه رصد آليات الهيمنة، وتعرية سلطات القمع التي تعيق تحرير المرأة في إطار عملية التحرر من الاستعمار، من خلال التحلي بأخلاقية المقاومة لمواجهة آليات القمع والإكراه التي تعيق إنتاج نسوية انتقافية هدفها تحرير المرأة، وتقوم على أساسين: الأول، نقد ومقاومة وتفكيك إنتاج مشروع الغالبين والخروج من قفص الاستعمار؛ والآخر، تدشين مشروع البناء عبر التحول إلى دور الفاعل الذي يتمثل بإنتاج «معرفة نسوية مقاومة»، سيظل التابعون دونها تابعين لخطاب المستعمر.

إن مقولة تحرر المرأة يجب أن تتضمن مقاومة الرأسمالية والاستعمار؛ أي أن يقاتل كل من المرأة والرجل القابعين تحت الاستعمار، النظام الرأسمالي، فلا يمكن فصل المعركة من أجل الحرية والعدالة عن المعركة ضد الإمبريالية، وضد نظام اقتصادي اجتماعي لا دافع له غير تعزيز ثقافة الاستهلاك، والاستغلال، والسعي إلى الربح. ولكن من جهة أخرى، يجب ألا يلغى ذلك المعركة ضد الذكورية والتفاضل عن حقيقة اضطهاد النساء في الواقع الاجتماعي، إن الاستعمار هو حالة سياسية ثقافية، ومصالحه الاقتصادية متمظهرة لما هو تحت السطح وأعمق، بمعنى أن جميع المجتمع خاضع للاستعمار؛ لكن إخضاع المرأة أوسع ومركب، وأعمق منه ضد الرجل، وضد شريحة أو طبقة أوسع وأعمق منه ضد أخرى.

لا بد من الإشارة إلى أنه ليس بالضرورة أن يؤدي نقد الفكر النسوي الغربي كونه أداة للهيمنة الثقافية، إلى رفض مبدأ النسوية وقضية تحرر المرأة، وبالتالي اعتماد السيطرة الذكورية أو اختزال النضال النسوي في الطموح الليبرالي بالمساواة والوصول إلى مرتبة الرجل. تفترض هذه الدراسة أن هناك أجناس تحاول سلخ المرأة عن همها السياسي الأساسي بالتحرر من الاستعمار الذي يحظى بأولوية، ولكنها تشترط أن لا يتم إلحاق المرأة بالرجل بحجة النضال القومي، وتؤكد محذرة من السقوط في البطريركية الثورية. نجادل هنا أن النضالات القومية والطبقية، على أهميتها وأساسيتها، لا تنفي الفكرة النسوية، وبخاصة أن الدراسة ترفض فصل المعركة من أجل مساواة المرأة وحريتها عن المعركة ضد الهيمنة والاستعمار.

إن قضية تحرر المرأة هي قضية أو مشروع إنساني، وإن تهميش النساء واضطهادهن من سلطات مختلفة هي حقيقة اجتماعية سياسية، لا يمكن إغفالها، وعليه، هناك ضرورة تأسيس خطاب نسوي يؤكد أن تحرر المرأة لا يتأتى أوتوماتيكياً من الحديث عن تحرر المجتمع، وأن الذكورة المضطهدة من النظام الرأسمالي هي مضطهدة في العلاقات البطريركية. بكلمة أخرى، لا تتحرر المرأة برفض ونقد الخطاب الليبرالي واستعماريته، فقد يُنقد لصالح خطاب وطني محلي وذكوري. ولا تتحرر المرأة بتحرر الوطن، ولا بالتمية الاقتصادية، كل هذه تؤول للذكورية في غياب خطاب ومشروع ووعي نسوي ثوري. فالعبرة في حدود وعي المرأة أن عليها الاحتفاظ بمسافة بينها وبين السلطة القائمة بصفتها ذكورية، سواء سلطة الدولة أو سلطة الحزب السياسي أو سلطة البطريركية في العلاقات الاجتماعية، إلى أن تغير هذه جميعاً وتتخطاها.

ونختم بالقول، لم يكن طموح الدراسة التوقف عند تفكيك الخطاب، بل كانت مسيرة هذا البحث تجربة عمل فكري تطورت خلال العمل نفسه. لقد وجدت أن مواصلة المشروع تتطلب مساهمة فلسطينية في تأسيس وإبداع خطاب نسوي تحرري لا ينحصر فقط عند مقاومة الذكورة، وفي فضاءات نسوية انعزالية،

أي بمعزل عن الواقع الاجتماعي، بل يتطلب الفوص في الواقع والموروث المحلي لتأسيس وتأسيس خطاب نسوي تحرري يحمل الهم الوطني والاجتماعي، ويُصر على تحرر المرأة كشروط لمواصلة العمل. بل ربما وضع البحث القارئ على عتبة إنشاء مشروع معرفي/مجتمعي تحرري؛ شريطة أن يبقى التأكيد على أن نضال المرأة لا يمكن حصره في مستويي الوطن والمجتمع، لأن تحررها لا يؤكد ويضمن تحرر المرأة بما هو عملية ثقافية اجتماعية اقتصادية سياسية وإنسانية. ما قامت به الدراسة هو تحدي المنظومة، ودق ناقوس الخطر كمحاولة ربما تساهم في وعي هذا الواقع ومحاولة الإشارة إلى البديل، ورسم جزء من معالمه. ليس مطلوباً من الدراسة الحفر في نسوية مقاومة بديلة، وتقديم حلول مكتملة، بل ربما التأشير إلى أوليات للأدوات والأفكار، ولا فكاك من ذكر أن هناك حاجة لمنظومة نسوية غائبة، وضرورة تأسيس أدوات رفض ومقاومة. وكان الهدف المساهمة في تفكيك ومقاومة البنية الاستعمارية للمنظومة الليبرالية التي تتطلب منا انتزاع المقموع فينا وقتله، وصولاً إلى الخروج من إطار ما فرضه علينا المستعمر، فالرسالة الأخلاقية للدراسة تكمن في ضرورة عدم تقليد ثقافة المستعمر واستدخالها، بل بانتقاد الخلل في مشروع المستعمر ومعاينته، والعمل على تجاوزه بإنتاج معرفة بديلة غير قابلة للتواطؤ والتورط. وبهذا، وجدت أن دوري يجب أن يتوقف عند الإشارة إلى هذا المشروع الكبير الذي ليس هو هدف بحثي، بل يحتاج بحثاً آخر، كما أنه ليس مهمة باحث فرد، فإنتاج معرفة ومشروع نقدي بديل هو مهمة تاريخية جماعية.

الهوامش

^١ تقع فلسطين في ظل واقع استعماري مركب: الأول تحت استعمار كولونيالي استيطاني مباشر: الاحتلال العسكري الإسرائيلي، والثاني السيطرة التي يفرضها نظام رأسمالي عالمي، كون فلسطين من مجتمعات الجنوب تخضع لعلاقات التبعية للشمال الرأسمالي. وقد جرى تنفيذ هذا الاستعمار الاستيطاني على مرحلتين، توجت الأولى في العام ١٩٤٨ حين أقيمت دولة إسرائيل على أرض فلسطين، وتمت الثانية في العام ١٩٦٧ حين تم احتلال الضفة والقطاع وأراض عربية أخرى، إلى أن تم عقد اتفاق أوسلو في العام ١٩٩٣ بين منظمة التحرير الفلسطينية وحكومة إسرائيل، وأفضى إلى منح الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة حكماً ذاتياً تحت مسمى السلطة الفلسطينية. وعليه؛ يعتبر البعض أن نشوء السلطة الفلسطينية في العام ١٩٩٤، قد نقل الضفة والقطاع إلى حالة ما بعد الاستعمار التي تعيشها البلدان التي تخلصت من الاستعمار المباشر، على الرغم من استمرار الاحتلال الذي يصارعه الفلسطينيون على مدار الستين عاماً الأخيرة.

لقد اقتطعت فلسطين بناء على اتفاقات سايكس - بيكو ١٩١٦، لتوطين مستوطنين يهود ليقيموا دولة لهم فيها. وهو ما تجسد عملياً في احتلال بريطانيا لفلسطين ١٩١٧ وإعلان وعد بلفور، وصياغة سياسات أدت إلى تدفق المستوطنين اليهود إلى فلسطين. وتم استيطان فلسطين العام ١٩٤٨ واستكماله العام ١٩٦٧، على يد الكيان الصهيوني. إن حالة فلسطين هي حالة فريدة بين المستوطنات، انتقلت من الطرد المباشر إلى الإزاحة بعد ١٩٦٧ ومحاولة إيصال الفلسطينيين بالانزياح الذاتي إلى الخارج. يبرر ماكسيم رودنسون في كتابه، *(Israel: a Settler Colonia State)* أنه لم يكن لليهود خيار آخر، لذا فهو لا يتعامل مع إسرائيل كاستعمار. والتساؤل هل يُبرر عدم وجود خيار آخر لطرد شعب بأكمله واستعمار أرضه. وعلى الرغم من هذا التبرير، هنالك حقيقة تاريخية باستعمار فلسطين. أما بشأن اندماج فلسطين في النظام العالمي يمكن الرجوع إلى:

Alexander Schloch. 1982. *The Economic Development in Palestine*, in *Journal of Palestine Studies* 10 3: 35-58. And 1986, *Studies in the Economic and Social History of Palestine of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London, MacMillan Press Ltd.

أما وأن فلسطين في نهايات القرن التاسع عشر كانت خاضعة للإمبراطورية العثمانية التي بدورها اندمجت في النظام العالمي اندماجاً تدريجياً، يمكن الرجوع إلى:

H. Islamoglu & C. Keyder, 1981 "The Ottoman Social Formation in the Asiatic Mode of Production", Anne M. Bailly & Joseph Llobera (ed). London, Routledge and Kegan Paul.

^٢ لم يختلف الواقع الفلسطيني جوهرياً منذ اتفاق أوسلو؛ أي أن الاحتلال ما زال جاثماً في الأراضي الفلسطينية منذ ١٩٦٧، بل إن ممارساته تزايدت، ولكن ما اختلف هو تصوير هذا الواقع في الخطاب الرسمي الفلسطيني، بأن هناك تحرراً بوجود حكم ذاتي. لهذا، فإن إعطاء تعريف محدد وقطعي لهذه الحالة هو أمر مريب. وبموجب اتفاق أوسلو ١٩٩٤، اعترفت منظمة التحرير الفلسطينية بإسرائيل، بينما اعترفت إسرائيل بمنظمة التحرير فقط، دون أن تسحب جيشها من مدن الضفة الغربية وقطاع غزة. كما لم يحتو هذا الاتفاق نصاً بإقامة دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة.

^٣ ترتبط هذه المصطلحات بحالات الاستعمار، لذا، فإن قانون من أهم من حل كيف تعمل النخب المحلية كوسيط للقوى الاستعمارية، وتحول إلى مجموعة انتهائية مرادفة للغرب تتصرف حسب

المصلحة وتقبل خطابات المستعمر وتروج لها محلياً لضرب الثقافة الوطنية، وبذلك تتحول هذه النخب إلى «نخب مضادة» حسب تعبير فانون (Fanon, 1967). تتضمن فرضيتي الأساسية التي انطلق منها أن الخطاب الليبرالي العالمي لحقوق المرأة الذي تتبناه وتشعره المنظمات المبحوثة، ما هو إلا واجهة للحفاظ على مصالح كل من الاستعمار المتمثل بالنظام الغربي الرأسمالي، ووكيله المحلي؛ أي النخبة المحلية الوسيطة كونها تقوم بدور الوسيط بين المركز والمنظمات المحلية في المجتمع الفلسطيني، وهو ما حذر منه فانون مبكراً في تنظيراته لحالة ارتداد البرجوازية المحلية إلى نخبة مضادة ووسيلة للاستعمار (Fanon, 1967)، وطوره نظرياً سمير أمين (١٩٩٠).

^٤ علاقة التبعية هي في إطار علاقات القوة والعنف السياسي التي تمارسها سياسة المانحين وشروطهم، ما يخلق أنماطاً من التبعية بين المانح والمنظمات غير الحكومية. بعد اتفاقيات أوسلو، تعززت حالة الاستعمار المركب، فإضافة إلى الاحتلال، ظهرت أنواع جديدة من التبعية بالاعتماد على المانحين؛ سواء من قبل السلطة أو المنظمات غير الحكومية، لتمويل ما يُسمى ببناء المؤسسات، التي بدورها تحضّر للدولة الفلسطينية المستقبلية. من ناحية منهجية، إن تعامل الدراسة مع المجتمع الدولي المانح بأنه استعمار مركب وتبعية بالإشارة إلى الدراسات التي اعتبرت أن الأموال المقدمة للشعب الفلسطيني بعد أوسلو، هي أموال مُسيبة تُقدم ثمناً لأمن إسرائيل، وأن هذه الأموال يتم دفعها بدلاً عن الاحتلال (بيسان، بدائل ٢٠٠٨، سمارة ٢٠٠٣).

^٥ يقصد بالهيمنة الاستعمارية التوجهات الاستعمارية للخطاب النسوي الغربي الذي يتبع المناهج الإمبريالية لتفوق الغرب والمركزية الأوروبية. وهي المساهمة الأساسية للنظرية النسوية ما بعد الاستعمارية لمنظرات مثل سبيفاك (١٩٩٩)، موهانتي (١٩٩١)، إيليا شوهات (٢٠٠١)، التي تتضمن توجهات نقدية لاستعمارية النسوية الليبرالية الغربية، ولخطاباتها المهيمنة التي تعكس علاقات القوى بين المركز والمحيط. أما السلطة البطورية كسلطة اضطهاد داخلية، فيقصد بها بطركية الخطاب الوطني، والسياسات التي طبقتها دول ما بعد الاستعمار تجاه النساء.

^٦ الماركسية فلسفة الديالكتيك المادية التي تغطي علم الاجتماع والاقتصاد السياسي. ليست الماركسية موضوع بحث هنا، وإنما استخدمت بعض أدواتها في نقد الليبرالية مثل التمايز الطبقي، والاستغلال، والنفعية، إضافة إلى النقد الماركسي للحقوق. على اعتبار أن ذلك يتعلق بموضوع البحث فيما يخص تأثير الليبرالية على الفلسطينيات المبحوثات اللواتي يمكن النظر لهن من الموقع الطبقي أنهن ينقسمن طبقياً إلى مجموعتين: المجموعة الأولى هي النخبة النسوية ذات المستوى الثقافي الليبرالي واليساري التي تقود المنظمات. أما المجموعة الباقية من جماهير النساء التي سميناها «مواضيع الخطاب»، فيقتضين ضمن الطبقات الشعبية، وإلى حد ما الوسطى، وهذه تبقى مخضعة لقوانين وأيديولوجيا النخبة النسوية على ضوء تبعيةها للمركز الرأسمالي، ويتم تمثيلها ضمن سلطات الخطاب بصفتها خاضعة لهيمنة كل من النخبة والاستعمار. للمزيد حول تعريف الماركسية، انظر المرجع أدناه.

Sociology Dictionary, by David Jary and Julis Jary, The Harper Collins, 1991:291

^٧ يستخدم مصطلح ما بعد الاستعمار في تحليل الآثار التي يتركها الاستعمار على مستعمراته في النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية (Aschroft, 2000). ويتضمن توجهات مقاومة للهيمنة الغربية القائمة على المنصرية، وتفكيكا لنخبوية الفكر الغربي المتمركز على ذاته تجاه مناطق العالم خارج المركز الأوروبي-أمريكية. تركز مدرسة ما بعد الاستعمار على التوجهات الاستعمارية في الخطاب، وذلك بتوضيح كيف يتم بناء معرفة عن المجتمعات المستعمرة من

خلال التمثيلات التي يتم فيها التأكيد على الاختلافات، ما يعزز علاقات القوة بين المستعمر والمستعمَر (Said, 2003; Young, 2001)

^٨ ربما كان قانون نفسه نموذجاً على وهم المستعمر وخضوعه لهيمنة خطاب المستعمر، حينما شارك في الحرب العالمية الثانية دفاعاً عن فرنسا، وخلالها استنتج تورطه في الدفاع عن نظام استعماري وعنصري.

^٩ تعتبر الحداثة، وما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، مقولات فكرية كبرى تنطرق إليها بالتفصيل لاحقاً في الإطار النظري: مقولة الحداثة بوصفها انتصار لهيمنة عقل الإنسان الأوروبي الأبيض على العالم، والتخلص من هيمنة المؤسسة الدينية التي تزعم أنها تمثل الله، وتم نقدها غرباً من خلال منظري ما بعد الحداثة باعتبارها سردية كبرى (Lyotard, 1984). مقولة ما بعد الحداثة، هي إعلان إفلاس الحداثة ونقدها بمنظار أخلاقي، والاعتراف بحق الآخر من خارج المركز الغربي بالمشاركة في المشروع الحضاري الإنساني. أما مقولة ما بعد الاستعمار، فهي نقد الهيمنة المعرفية الغربية. وفي هذا الصدد انتقد إدوارد سعيد مشروع الاستشراق الذي اعتبره نتاج نظام معرفي من الغرب عن الآخر (Said, 2003).

¹⁰ See John Locke (1960). *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Nidditch. Oxford and New York, Oxford University Press. Also see John Locke (1967). *Treatises of government*, 2ed., Cambridge university Press.

¹¹ آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠)، كتابه الرئيسي الذي وضع أسس النظرية الاقتصادية للرأسمالية هو: *An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of nations* (1776).

¹² يرى صادق جلال العظم (١٩٩٢) أن الحداثة، باعتبارها البنية الفوقية المتطورة للرأسمالية، أوروبية أساساً غزت العالم مع الرأسمالية. وعرفت الحداثة اندماجاً عضوياً على مراحل مديدة بين الثورة العلمية في القرن السابع عشر وتطبيقاتها واكتشافاتها والمصالح الحيوية للرأسمال التجاري الصاعد يومها. وهكذا تحولت المعارف إلى رأسمال، وبحث الرأسمال عن التقدم العلمي والاستكشاف، إذ أصبحت له مصلحة في العلم كما أصبحت للعلم مصلحة في الرأسمال دعماً وتحفيزاً وتمويلاً.

¹³ انظر في هذا الصدد: أشرف منصور (٢٠٠٨). الليبرالية الجديدة - جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية. رؤية للنشر والتوزيع. يرى منصور أن الأيديولوجيا الليبرالية التي ظهرت في أوروبا منذ القرن السابع عشر في شكل نظريات سياسية على يد توماس هوبز وجون لوك، وانتقلت إلى الاقتصاد السياسي الكلاسيكي على يد آدم سميث، يعاد ظهورها من جديد الآن في شكل ما يسمى بالليبرالية الجديدة. تكشف هذه الظواهر الجديدة أن هناك عودة قوية لتبرير التوسع الرأسمالي، وإنهاء دور الدولة عن طريق الليبرالية الجديدة التي هي إحياء لليبرالية القرن التاسع عشر، والتي نقدها ماركس وغيره من رواد الفكر الاجتماعي.

تركز الفلسفة الليبرالية «التحريرية» على الفرد بما هو المرتكز الأساسي في المجتمع، وتركز على حريته وحقوقه وملكيته الخاصة، كما ورد في الإشارة إلى جون لوك، وهي تتضمن حرية الملكية والعمل والربح، وبخاصة في وجهها الاقتصادي، أي الرأسمالية. الليبرالية من حيث ترجمتها الاقتصادية لا تدعو إلى تدخل كبير للدولة في الاقتصاد. أما الليبرالية الجديدة، فهي إبعاد الدولة عن الاقتصاد، وقد بدأ ظهورها في الغرب، وانتقلت إلى العالم الثالث منذ أواسط الثمانينيات، وكانت بداية لشكل جديد من الأيديولوجية المدعومة والمبررة للتوسع العالمي للرأسمالية وهي العولمة.

^{١٤} حول احتجاز دور المستعمرات، انظر سمير أمين وأندريه فرانك

Samir Amin. *Imperialism an Unequal developmnt: Essays*, Harvester Press, 1977.
Andre Gunder Frank. *Latin America: Under development or Revolution*. Monthly Review, 1969.

^{١٥} الظاهرة الاستعمارية قائمة على الاستغلال، ولكن بتبريره بأنه استعمارٌ إيجابيٌ لإدخال الحداثة وتحضير المستعمرات، أي نقلها إلى الحضارة، وبالتالي فإن الفكر الليبرالي، الذي يُظهر أنه يدعو إلى التحضر والتحرر، يُخفي الاستغلال والاستعمار؛ أي الاستغلال في المركز والاستغلال والاستعمار القومي في المستعمرات.

^{١٦} يؤكد العظم (١٩٩٢) في الاستشراق والاستشراق معكوساً، أن الاستشراق نوع معين من الوعي في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والفلسفية، وهذا الوعي يؤكد دوماً على انشطار العالم إلى شطرين غير متساويين هما الشرق والغرب. وهي سلسلة كاملة من الاهتمامات والمصالح السياسية والاقتصادية الغربية في الشرق. أي التحول بالنسبة لسعيد من إدراك الغرب للشرق نصوصاً (الوعي) إلى إدراكه ممارسة (الفاعل). ويقتطف العظم من سعيد «الأمر الذي ينبغي إدخاله في حسابنا، هو الصيرورة الكبيرة والبطيئة في الإدراك التي مكنت الوعي الأوروبي للشرق من تحويل نفسه من وعي نصوصي تأملي إلى وعي إداري واقتصادي وحتى عسكري».

^{١٧} مقصدي بأن الفكر الليبرالي موظفاً لصالح طبقة، لأن النظريات الليبرالية كما أشرت سابقاً تؤكد على أهمية وقداية الملكية الخاصة، وهذه الملكية هي في يد الطبقة البرجوازية التي تقيم واقعها الاقتصادي على استغلال الطبقات العمالية. من هنا كما أشرت سابقاً يرى ماركس أن جميع الحقوق الليبرالية تختزل في حق الملكية.

^{١٨} كتاب جورج لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي ترجمة د. حنا الشاعر، منشورات دار الأندلس ١٩٨٢، عالج مسألة الطبقة والوعي والتحرر الاجتماعي.

^{١٩} مقولة الحرية في الليبرالية لها مدلول منفعي، يتم اختزالها بترادفها مع الليبرالية، فإن ترادف الحرية مع الليبرالية هي تغطية للزعمات الاستبدادية في الليبرالية فيصبح من ينتقد الليبرالية يدعو للاستبداد. هناك فرق ما بين لليبرالية الذي هي أيديولوجيا ومذهب، أما الحرية قيمة في تطور مفهوم الحرية في الليبرالية لم تعد فقط استحقاق طبيعي ولم تعد سوى حرية المالك بالمعنى الاقتصادي التي تختلف عن ليبرالية عصر التنوير الذي فيها الحرية للكائن الإنساني (بوعدة، ٢٠٠٩).

^{٢٠} الكثير من الماركسيين، ابتداءً من لينين (١٩١٦)، يرى الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية، حتى سمير أمين (١٩٩٠)، يرى العولمة امتداداً أو تطوراً متفاعلاً للإمبريالية، وليست مرحلة أخرى متميزة عنها.

^{٢١} في النظام الرأسمالي، فإن الطبقة العاملة والطبقة البرجوازية محكومتان بأن تكونا معاً، في عملية الإنتاج بانقسامهما إلى: طبقة تعمل ولا تملك؛ أي الطبقة العاملة كعمالة مأجورة، وطبقة تملك ولا تعمل. كما أنهما متناقضتان فيما يخص الحيازة والتراكم والتوزيع. ترى الماركسية أن هذا التناقض يقود في النهاية إلى انتصار الطبقة العاملة. الطبقة الرأسمالية في المركز الرأسمالي الغربي هي التي ولدت الاستعمار، وبخاصة بعد الثورة الصناعية، حيث قاد فيض الإنتاج عن سوق الدولة القومية للتوسع للخارج بحثاً عن المواد الخام، وحتى عن منافذ لتصدير

رأس المال. من هذه الدوافع، قادت الطبقة الرأسمالية مشروع الاستعمار للعالم الثالث، بما فيه استعمار الوطن العربي، وبالطبع فلسطين كجزء منه (Hobson, 1960). للتوسع أكثر حول الحروب الخارجية للدول الرأسمالية الغربية على المستعمرات، انظر:

J.A. Hobson (1938-1975). *Imperialism: A Study*, London, Allen & Unwin, 1960

^{٢٢} نشأت ظاهرة الاستعمار في عملية التوسع الرأسمالي كما أوضحنا أعلاه. ينادي الفكر الليبرالي بالأساس بحرية التجارة أو تحريرها بين البلاد، وهذا ما نُظر له آدم سميث (Smith, 1776). الرأسمالية في عملية نقل هيمنتها أو سيطرتها الطبقة من بلدان المركز إلى بلدان المحيط، تعتبر الاستعمار ظاهرةً إيجابيةً، ولكن ما حصل أن هذه البلدان لم تتطور في ظل الاستعمار، حيث أن الاستعمار الرأسمالي يقوم على الاستغلال، ويقود إلى احتجاز تطور المستعمرات (Amin, 1977)، ما يؤكد خطأ استنتاج ماركس في دور الاستعمار في تطوير المستعمرات.

^{٢٣} انظر: صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، بيروت: منشورات دار الفكر الجديد، ١٩٩٠، ص ٥٢٢-٥٢٠.

^{٢٤} سألتطرق بتوسع لاحقاً إلى نظريات إدوارد سعيد، وجياتري سبيناف، وهومي بابا حول الخطاب الاستعماري.

^{٢٥} يشير العظم (١٩٩٢) في هذا الصدد إلى تحليلات ماركس ذات الطابع المزدوج، التي لا تمت بصلة إلى الاستشراق، فمثلاً في البيان الشيوعي يؤكد على الدور المزدوج للبرجوازية الأوروبية الحديثة؛ أي دور الأداة التاريخية التي تدمر أوروبا الإقطاعية وتصبح أوروبا الليبرالية الحاضرة. فإن الطبقة الرأسمالية تحفر قبرها بيدها، كما أن الحكم الإنجليزي في الهند يحفر قبره بيده. ويتساءل العظم «ما علاقة الاستشراق وتجربته وتعميماته بهذا الفهم الماركسي لدور الحكم الإنجليزي في الهند ومستقبله؟» يضاف إلى ذلك أن دعوة ماركس للثورة في آسيا وتحليلاته لسياقها التاريخي وشروطها الاجتماعية والسياسية (مهما كانت الأخطاء التي وقع فيها) تبقى أعظم وأقعية وأكثر أهمية من أي عواطف إنسانية يمكن أن يسكبها على تشكيلات اقتصادية واجتماعية زائفة (العظم، ١٩٩٢: ٤٤).

^{٢٦} المقصود هنا انتقاد مفهوم التاريخ عند ماركس بأنه قائم على الصراع الطبقي؛ بمعنى أن التاريخ يتحقق، ويصل إلى منتهاه عندما تزول الطبقة عن الوجود، وتسد العدالة الاجتماعية في المرحلة الشيوعية، وهو بذلك ينظر إلى التاريخ كخط مستقيم، مؤكداً على نظرية نهاية التاريخ بنهاية الفكر الرأسمالي. وقد رسم معالم حركة التاريخ على شكل مراحل: من مرحلة المشاع البدائية والعبودية، الإقطاع، الرأسمالية، الاشتراكية (Young, 2001؛ والعظم، ١٩٩٢).

^{٢٧} سأوسع لاحقاً في المسألة القومية. فهناك اختلافات في قراءة ماركس بشأن القومية، فقد أشار في فترة السيطرة البرجوازية في أوروبا على العالم إلى أن القومية تعتبر سلاحاً أو مصلحة في يد البرجوازية تستخدمها في عملية الاستغلال الطبقي، وفي عملية الاستعمار. ولكنه ارتكز على القومية بما هي مرحلة تأسيس للوصول إلى الأممية، حيث يؤكد ماركس في البيان الشيوعي «إن نضال البروليتاريا مع البرجوازية هو بداية نضال قومي، يجب على بروليتاريا كل بلد، بالطبع، أن تحل المسائل مع برجوازياتها» (Marx, 1955 in Samara, 2009).

^{٢٨} جدل هذه المدرسة قائم على أن على الدولة الوطنية أن تفك الارتباط مع السوق العالمية، للتخلص من الاستعمار. ولكن سمارة، مع أنه من المدرسة نفسها، يجادل بأن المطلوب دور الطبقات الشعبية في التنمية كتجاوز لدور الدولة، مرتكزاً على نظرية الماركسية في خدمة الدولة لطيفة ما.

Samara, *Beyond Delinking: Development by Popular Protection vs Development by State*, 2005.

^{٢٩} سأوسع في المنهج حول نقد فوكو للسلطة والمعرفة.

^{٣٠} يقصد بالسوريالية تلك المدرسة في الفن التي لا تعتمد على المعارف الفنية السابقة عليها ولا تعتبر نفسها امتداداً لها، فهي تقطع مع الماضي بشكل حاد. لا تخضع لمنطق السبب والنتيجة، والاعتماد الكلي على الأمور غير الواقعية، وهكذا تعتبر السوريالية اتجاهاً يهدف إلى إبراز التناقض في حياتنا أكثر.

^{٣١} استعار أيضاً سعيد مفاهيم الهيمنة من جرامشي وفانون.

^{٣٢} الاستشراق بالأساس أداة توسع أوروبي نحو الشرق وعلى حسابه، من حيث هي قوة مادية تتحرك وتشكل الأساس الذي قام عليه الاستشراق الثقافي. لقد نشأ الاستشراق أساساً من أجل توسع أوروبا خارج نطاق حدودها التقليدية توسعاً شمولياً على حساب أجزاء العالم وبواسطة إخضاعها ونهبها واستغلالها (العظم، ١٩٩٢).

^{٣٣} لقد تعامل سعيد فقط مع الاستعمار الأوروبي عندما تحدث عن الإمبريالية، ولكنه تجاهل الاستعمار الجديد الذي يقوم على سيطرة غربية اقتصادية وسياسية وثقافية معاصرة، وهذا الشكل من الاستعمار يشكل امتداداً للشكل الأول، وهنا تؤكد سبيفاك أن مصطلح ما بعد الاستعمار يُمثل الحالة العالمية المعاصرة التي تعيشها مجتمعات الجنوب في تبعية النظام الرأسمالي (Spivak, 1999)، إلا أن ماركسيين مثل إعجاز أحمد (١٩٩٢) و (Young, 2001) انتقدوا استخدام مصطلح ما بعد الاستعمار بدلالته الجغرافية، مثل شرق وغرب، وشمال وجنوب، لأنها تقوم على تمييز علاقات استعمارية بين مستعمرين ومستعمرين.

^{٣٤} المقصود بمثالي إنساني أي لا يذهب باتجاه الموقف من الواقع بما يعنيه من استبداد واستغلال واستعمار، ما يفترض النضال للتحرر من الاستغلال والاستعمار. المثالية هي موقف فلسفي نظري وعملي يرد كل ظواهر الوجود إلى الفكر، أو يجعل من الفكر منطلقاً لمعرفة الوجود أو الحقيقة، مؤكداً على أسبقية المثال (بكل معانيه) على الواقع. المادية هي التضاد للمثالية، حيث ترى تلك النظرية أن كل الموجودات هي نتاج للمادة التي هي الحقيقة المطلقة.

^{٣٥} المقصود بأن «المعرفة الحقيقية هي لا سياسية» هو أنها تنحصر في المستوى المثالي الفكري المجرد دون أن تذهب إلى الواقع، وبهذا المعنى لا تستطيع التقاط الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية للاستشراق؛ أي الاستعمار. ولكن يمكن تفسير مقصد سعيد بالمعرفة السياسية هي المعرفة «الأيديولوجية»؛ بمعنى أن المعرفة السياسية هي معرفة الواقع بما يعنيه من استبداد واستغلال واستعمار، بينما المعرفة بالمفهوم الأيديولوجي هي أحكام مسبقة وقطعية بهدف الهيمنة والقمع. حسب ريموند وليامز (١٩٧٧)، الأيديولوجيا هي نسق من المعتقدات التي تميز مجموعة ما تقودها المصلحة، وهي عملية إنتاج الأفكار والمعاني بشكل عام. وبها يتم تقديم تفسيرات

لظواهر السياسية والاجتماعية بشكل يفرض هيمنة هذه التفسيرات. المجتمع عادة يحتوي على أيديولوجيات عدة متصارعة تؤدي إلى انقسامات وتوترات، وأن انتصار أيديولوجيا معينة قد يكون بالضرورة أساساً للسلطة والهيمنة والقمع.

Williams R. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press. P. 55. في سياق الفكر العربي، يرى عبد الله العروي (١٩٧٧) في كتابه مفهوم الأيديولوجيا، أن هناك استخدامات عدة للأيديولوجيا، منها أنها هي التي تحدد موقع الإنسان ككائن، وهي التي تكون الأسس النظرية للمعرفة. عبد الله العروي. مفهوم الأيديولوجيا. ط ٦، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

المقاربة الأيديولوجية للمعرفة أو للثقافة تؤكد أن المعرفة كل ما ينتج وما تتم ممارسته. لا تدرس الثقافة فقط كمنتج، بل كممارسة أو كسياسات ثقافية. فالثقافة «كنظام معرفي» تتحول لسلطة فكرية. وبالتالي، هي إعادة إنتاج للسلطة التي لها أنظمتها المعرفية. وبذلك، فإن الثقافة كأيديولوجيا هي الفكر المتبنى، وفيه تتحول الفكرة إلى مؤسسة لها سلطتها الثقافية. وهذا ما سأنتطرق إليه بتوسع في المنهج بتناول تطبيقات فوكو حول المعرفة والسلطة.

^{٣٦} انظر إدوارد سعيد. العالم والنص والناقد. ترجمة عبد الكريم محفوظ، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠. «إدوارد سعيد عن العالم والنص والناقد» حوار مع سعيد ١٩٨٦. وقد تم نشره في كتاب السلطة والسياسة والثقافة، حوارات مع إدوارد سعيد، الذي حرره وقدم له غوري فيسواناثان، والصادر عن دار فينتيج في شهر أيلول ٢٠٠٢. الطبعة الأولى باللغة العربية العام ٢٠٠٨. بيروت- لبنان: دار الآداب.

^{٣٧} لقد وظف قانون الثقافة في التحرر الوطني. وتعامل مع المسألة القومية مركّز على أطروحة قانون التي تعتبر الثقافة أحد عوامل المقاومة الوطنية. يرتكز سمير أمين في قراءة القومية العربية على تشارك الأمة العربية في اللغة والأرض والتاريخ... الخ، لكنه يستدل على القومية العربية بأمرين: التعلق بفلسطين من جهة تمسك العرب بالقومية حتى على الرغم من فشل البرجوازية العربية في الوحدة. سمير أمين. الأمة العربية، القومية العربية وصراع الطبقات: دراسات أممية، ترجمة كميل قيصر داغر، د.ت، ص ١٢-١٣.

^{٣٨} تختلف النظرة، ومن ثم التعاطي مع الثقافة القومية بين مجتمع وآخر طبقاً لوضع كل مجتمع، والمرحلة التاريخية التي يعيشها، فالنظرة في بلد مستعمر للثقافة القومية هي تعزيز هذه الثقافة، بينما تكابد المستعمرات من أجل الحفاظ على ثقافتها القومية التي تمر بحسب قانون بثلاث مراحل: في المرحلة الأولى للاستعمار تكون الثقافة القومية في حالة خضوع، ثم تنتقل إلى مرحلة تقليد ثقافة المستعمر ومستوى أدبياته، ولاحقاً ترتفع إلى رفض الاستعمار ومقاومته (Fanon, 1967). لقد صاحب تاريخ الغرب بناء اقتصاد رأسمالي وطني متكامل ومتمحور على الذات، وتطورت خلال هذه المراحل مفاهيم مثل الفردية والعقلانية والحرية والمساواة، وهذه الظروف مختلفة تماماً عن ظروف البلدان العربية التي عاشت في ظل الشرط الاستعماري. وبدورها، فإن القومية العربية، تعاضد كمركب أساسي للثقافة العربية، كتشكيل للهوية الجماعية بما هي تعبير الأمة ووعيها عن وجودها، فالقومية هي مرحلة في تطور المجتمعات الإنسانية التي كان تجليها في تكوين الدولة العصرية أو الدولة القومية.

^{٣٩} كثيراً ما يطرأ التباس أو خلط بين المسألة الوطنية والمسألة القومية، وبخاصة في الوطن العربي. الوطنية متعلقة أساساً بحالة كل قطر عربي على حدة؛ بمعنى أن هناك وطنيات عربية بينما هناك

قومية عربية شاملة للوطنيات. الوطنية هي عبارة عن انتماء سكان كل قطر عربي إلى القطر الذي يعيشون فيه، وهذا حدث بعد تقسيمات سايكس بيكو، فهي تعني الدفاع عن كل قطر، بينما القومية هي الانتماء العربي لجميع هذه الوطنيات. فالشعور القومي هو أوسع من الشعور الوطني. وعلي حد تعبير سمير أمين -كما أشرت- يرى أن شعور العرب ضد إسرائيل هو شعور قومي يتجاوز الوطنيات المحدودة، ويؤسس للوحدة. انظر سمير أمين، الأمة العربية، القومية العربية وصراع الطبقات؛ دراسات أممية، مصدر سابق، ص ١٢-١٣. من جهة أخرى، هناك من يرون أن بعض الأقطار العربية هي قوميات غير مرتبطة بالقومية العربية، وبخاصة أطروحات حزب العمال الشيوعي المصري. أنظر في هذا الصدد كتاب قضايا التحرر الوطني والثورة الاشتراكية في مصر، ل. ط. د. شاك، بيروت: منشورات دار الفارابي، د. ت. انظر خاصة باب القومية العربية والوحدة العربية ص ٢٢٧-٢٤٣.

^{٤٠} سأوسع لاحقاً في النقد النسوي للخطاب الوطني في المستعمرات.

^{٤١} في مقابلة مع الصحافي الإسرائيلي آريه شفييت، وردت في كتاب «السلطة والسياسة والثقافة: حوارات مع إدوارد سعيد»، الذي حرره وقدم له غوري فيسواناثان، والصادر عن دار فينتيج في شهر أيلول ٢٠٠٢، يقول سعيد «أنا آخر مثقف يهودي، أنا الحوار الحقيقي لأدورنو، أنا يهودي فلسطيني». ويضيف «أود القول إن لي حقاً في العودة تماماً كما لزميلي اليهودي بموجب قانون العودة الإسرائيلي». ألا يعني ذلك التحلل من قيود القومية؟ يرى ضرورة حق العودة للفلسطيني، أي ضرورة الوطن، هذا وإن كان ساوي بين حق العودة للفلسطيني وقانون العودة لليهودي الذي وضعه الاستعمار الاستيطاني الصهيوني الذي يعتمد على الرواية التوراتية وليس على الرواية التاريخية للصراع، مقدوداً بخلفية التسامح، ومساواة «حق» المستوطن بحق الشعب الأصلي. هنا حولت الي سؤال وعدلت بعض الأمور في النهاية هذا تحليل

^{٤٢} الثقافة مفهوم شائك وجدلي، ويظهر في وجوه ومستويات عدة. يقدم عماد عبد الفني مقاربات عدة للثقافة، ومنها المقاربة السوسيولوجية للثقافة، على أنها تلك التوليفة في المعتقدات والممارسات والأعراف والأخلاق والفنون التي يكتسبها المرء خلال تنشئته ليصبح عضواً في المجتمع، حيث لكل مجتمع ثقافته الخاصة. انظر: عماد عبد الفني. سوسيولوجيا الثقافة العربية: المفاهيم والإشكالات من التحديث إلى العولمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، (٩-١١٢). يرى الطبيب تيزيني تعالفاً قوياً بين الثقافة والقومية: «الهوية الثقافية العربية هي تجلٍ ثقافي خصوصي لتلك الهوية العامة»، انظر: الطبيب تيزيني. «التحديات التي تواجه الثقافة العربية راهناً»، جريدة البيان، العدد ٦١٠٥، ٦ آذار ١٩٩٧.

^{٤٣} ينتقد إدوارد سعيد قانون حول فكرة التضامن؛ أي الانتماء للطبقات المقاومة المتضمنة في عمل قانون، قائلاً «لدي إحساس لو عايش قانون السنوات الأولى للدولة الجزائرية كان موقفه سيبدو شديد التعقيد، ولا أظن أنه كان سيبقى هناك، وربما كان سيفادر إلى مكان آخر، فما حدث للمناضلين في جبهة التحرير الوطني الجزائرية، أنهم أصبحوا موظفين في جهاز الدولة الذي لم تطلع منه، بعامه، طبقة من المثقفين تحافظ على مسافة نقدية من الدولة» (مقابلة ١٩٨٦). يرى سعيد هنا أن قانون قد يصبح سجين خطابه عن التضامن والانتماء للطبقات المقاومة التي تنتهي بالانزلاق إلى خطاب السلطة بقوله: «لقد جاء قانون من طبقة مناضلين أصبحوا فيما بعد منفذين لسلطة الدولة وأدوات بيدها» (مقابلة ١٩٨٦). إن ما تحدث فيه سعيد كنقد غير مباشر لقانون هو نقد لحالات تحول الثوريين إلى موظفين في جهاز الدولة الجديدة، ولكن لا يمكننا أن نسحب هذا

على قانون، بمعنى أنه كان سيتحول إلى موظف إذا ما شهد مرحلة ما بعد الاستقلال. وببساطة، لم يشهد تلك المرحلة، وهو يتوقع أن يغادر قانون، ويظل توقعاً، فربما يغادر أو لا يغادر. إذا كان هذا النص يقصد به نقد قانون، فإنني لم أجد أي مرتكز لنقد حقيقي، ولكنه نقد للثوريين الذين يصبحون أدوات في يد السلطة مقابل مصلحة، وهذا ما حذر منه قانون نفسه في تأكيده أن النخب الوطنية قد تتحرف من المشروع الوطني لتتحول إلى نخب مضادة وأدوات للاستعمار.

^{٤٤} يشرح الناشف المشهد الفلسطيني الوطني بأنه في حالة انزياح لبؤرة التناقضات المكونة للصراع الاستعماري، ويطبق ذلك على الأيديولوجيا الوطنية الفلسطينية التي سادت من خلال منظمة التحرير ومؤسساتها التي أُصطلح عليها بالثوابت الوطنية الفلسطينية الموحدة. يرى هذه الثوابت ليست فعلاً عقلائياً بحتاً، بل هي مكونة لها وصفه بمنظومة توليد المشاعر والعواطف الجماعية التي أدت إلى عملية الانزياح في بنية السياسي الفلسطيني متمثلة في معاهدة أوسلو التي أنتجت الثوابت كقيم داخل المؤسسة المالكة لوسائل الإنتاج المادية والرمزية، وبخاصة أن ما يميز ذلك الفئات الوسطى في المؤسسة السياسية الفلسطينية التي تملك حيز مناورة بين الرمزي والممارسة لكونها مالكة لهذا الرأسمال الرمزي (الناشف، ٢٠١١). إن مصطلح انزياح لا يصف الحالة الفلسطينية تماماً، بل ما حدث أعمق وأخطر بكثير من الانزياح، فإن هذه الطبقة البرجوازية التي جاءت بأوسلو تنازلت عن المشروع الوطني، وتحالفت تبعياً مع المستعمر.

^{٤٥} ليست الأيديولوجيا الوطنية أو القومية وحدها مجرد منتج تاريخي، بل هي واقع مرحلي، ومن الطبيعي أن كل منتج تاريخي يذوب مع ذوبان شروط إنتاجه، وامتداده الزمني، وتحديداً على ضوء فعاليتها/هيمنته.

^{٤٦} الأهمية مصطلح يعكس رؤية منظري الاشتراكية العلمية كضرورة تضامن الطبقة العاملة وكادحي الأمم كافة في وحدة من التعاون والتنسيق فيما بينهم، ومساعدة بعضهم بعضاً، والنضال ضد استغلال الطبقة البرجوازية وسيطرتها في جميع أنحاء العالم، تفرض الوحدة العضوية بين مهام الكادحين الوطنية والأهمية (ماجد شهود، مجلة الرواد، العدد ١١/١٩٩٨).

^{٤٧} ربما أن قانون لم يتوقع كيف سيؤول وضع المرأة الجزائرية بعد الاستعمار؛ حيث اهتم بالوضع الكلي للمجتمع، وهو يشتمل المرأة ضمناً، ولكن ليس من حقنا مطالبة قانون بقول كل شيء، وهذا الأمر تحديداً هو الذي استخدمته الليبرالية الغربية في إطار خطاب استعماري لإقناع المرأة الفلسطينية بأن مآلها بعد التحرر إلى المطبخ، مسترشدة بما آل إليه وضع المرأة الجزائرية.

^{٤٨} جرامشي يركز في أطروحاته على البنية الفوقية والفكر والثقافة، لأنها أساس قراءة الواقع. وهنا نلاحظ اهتمام جرامشي بدور الوعي بتحريك الجماهير. ومن هنا، يركز جرامشي على الحزب وعلى المثقفين ودورهم في التوعية والثورة كألية لتعميم هيمنة الطبقات الشعبية العاملة بوعي سياسي طبقي، مقابل هيمنة الطبقات البرجوازية التي تمثل الدولة والتي تحاول بسط أيديولوجيتها على هذه الطبقات الشعبية. يقول جرامشي: «الكتلة البشرية لا تتميز، وتكون مستقلة من تلقاء نفسها، من دون أن تنظم نفسها بالمعنى الواسع، ولا تنظيم دون مثقفين منظمين ودون قادة» (Gramsci, 2000: 199). ففي حين يرى أن المجتمع السياسي أي الدولة البرجوازية، تفرض هيمنتها بالسيطرة على الطبقات المحكومة، فإن الطبقات الشعبية تفرض هيمنتها بالإقناع والثقافة، وهنا يرى أهمية الوعي والأيديولوجيا. وعلى غرار ماركس، يرى جرامشي أن الدولة لا بد أن تنتهي كلما ارتقى المجتمع المدني القائم على الوعي.

^{٤٩} بعد الحرب الباردة وانهيار المعسكر الاشتراكي، حدثت إعادة هيكلة في العلاقة بين ما يسمى بالعالم الأول - البلاد الغربية، والعالم الثالث - البلاد النامية، في ظل نظام عالمي جديد ثنائي القطبية، وظهر فيه ما يُسمى بالسياسات الجديدة التي تتكون من: (أولاً) الاقتصاد الليبرالي الجديد الذي يركز على تعظيم السوق المفتوحة والحد من تدخل الدولة، وإعادة تعريف للعلاقة بين الدولة والمجتمع والسوق، وضرورة ظهور مؤسسات جديدة في المجتمع المدني. و(ثانياً) نظرية الديمقراطية الليبرالية التي في إطارها تعتبر مؤسسات المجتمع المدني مدارس للديمقراطية، ومكونات أساسية لتعزيز المجتمع المدني الذي أخذ بعداً تنموياً في أن يلعب دوراً فعالاً مقابل الدولة لحماية حقوق الأفراد (حنفي وطبر، ٢٠٠٦).

^{٥٠} بعد أن كان هناك دور قوي للدولة، عملت الليبرالية الجديدة على فصل الدولة عن الشرائح المجتمعية التي تمثلها الأحزاب والنقابات لصالح مشروعها. وفي هذا السياق، تم التنظير أنه بعد استقلال الدول في العالم الثالث التي تعاني من التخلف والاستنزاف على مختلف الأصعدة، مازالت تلك الدول ضعيفة وتعاني من أزمات، وتفتقد للموارد الطبيعية والإمكانات المادية وتقنيات التنمية، ومن هنا يأتي دور مؤسسات المجتمع المدني.

^{٥١} وقد يكون ما دار في مصر مؤخراً شاهداً مهماً. فبعد إعلان الإدارة الأميركية عن دفعها ٦٠ مليون دولار لمنظمات المجتمع المدني في مصر، قام المجلس العسكري هناك بتفتيش مقر ١٧ منظمة منها. ولكن الولايات المتحدة ضغطت على المجلس بالتوقف عن ذلك، مهددة بقطع المعونة عن الجيش المصري التي قوامها ١,٢ مليار دولار.

^{٥٢} لأخذ صورة عن دور منظمات المجتمع المدني في تمرير السياسات النيوليبرالية في بلدان العالم الثالث، انظر كتاب:

The Globalization of Poverty and the New World Order, by Michael Chossudovsky, Global Research publications, 2003.

^{٥٣} إن حقبة العولمة قد حملت معها هجمة هيمنة من المركز تجلت في تبهيت مفهوم السيادة القومية بشكل عام، ما فتح مجالاً لإحلال دور المنظمات غير الحكومية محل الدولة في كثير من بلدان العالم الثالث (Beckman, 1993). وتعتبر المناطق الفلسطينية المحتلة بموجب اتفاق الحكم الذاتي نموذجاً على إسقاط مفهوم السيادة، ما أبقى على الاحتلال، وسمح بنشاط دون قيود للمنظمات غير الحكومية.

^{٥٤} في الحالة الفلسطينية، تناولت ربما حمامي المنظمات غير الحكومية، ودورها بالعلاقة مع الدولة: «وفي حين أن المنظمات غير الحكومية دُعيت إلى تقييم ذاتها بشكل نقدي من خلال ثلاث قضايا في السلوك المهني، والديمقراطية، والمساءلة، فإن العلاقة بين هذه المنظمات والسلطة تركز على طبيعة هذه السلطة والقوانين ودرجة الاحترام والاعتراف التي ستحظى بها هذه المنظمات من حيث دورها وخبرتها، فواجب المنظمات غير الحكومية هو الرقابة على أعمال السلطة، إضافة إلى أهدافها التنموية، وتوسيع العملية الديمقراطية، وتعزيز الاستقلال الوطني (حمامي، ١٩٩٦: ١٠٢)، في حين يرى عادل سمارة أن المطلوب هو خضوع السلطة والمنظمات غير الحكومية لرقابة الطبقات الشعبية (سمارة، ١٩٩٨).

⁵⁵ See the *Globalization of Poverty and the New World Order*, by Michael Chossudovsky, Global Research 2003.

^{٥٦} بمراجعة تاريخية للمجتمع المدني، يذكر كل من مصطفى البرغوثي (١٩٩٤)، وعزت عبد الهادي (٢٠٠٤)، وريما حمامي (١٩٩٦) أن فترة السبعينيات شهدت تطور العمل الأهلي مع بروز منظمة التحرير التي قامت بإنشاء لجان واتحادات شعبية مثلت القاعدة الجماهيرية من خلال الأحزاب. وكانت الثمانينيات مرحلة مميزة في تاريخ العمل الأهلي، من خلال الفصائل التي مارست العمل السياسي، وقدمت خدمات تنمية، وأسست للجان الزراعية والصحية كأذرع لفصائل المنظمة ركزت على الجانب التنموي؛ أي الربط بين السياسة والتنمية، حيث اتسم العمل بالتعبئة والتأطير. أما مرحلة الانقفاضة الأولى، فكان شعارها التنمية من أجل الصمود والمقاومة، وتم فيها الجمع بين النضال السياسي والمقاومة من جهة، والبناء والطابع المهني من جهة أخرى. نشأ حينها مراكز ومؤسسات، بعضها تابع للأحزاب السياسية اتبعت البناء وتطوير المؤسسات الجماهيرية والقاعدية، وكان يقود هذه المراكز مهنيون وأكاديميون. وصولاً إلى عمل المنظمات غير الحكومية في فترة أوسلو، وتأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية، الذي تمت فيه مأسسة ومهنة المنظمات التابعة للأحزاب في التسعينيات، بقيادة نخبة من المهنيين التموين. وأصبحت هذه المؤسسات محط أنظار المانحين، ما أدى إلى توسيعها وإعادة هيكليتها.

^{٥٧} اختلف دعم المجتمع المدني قبل مرحلة الليبرالية الجديدة، الذي كان تمويلًا تضامنيًا للقوى اليسارية لا يتعارض مع الأجندة الوطنية التحررية، أما حالياً فتغير الدعم وأجندته وجهاته، وأصبح مجارياً للأجندة الدولية الليبرالية. لعب وصول المانحين على هامش انتشار الليبرالية الجديدة دوراً مركزياً في ولادة مجتمع مدني مختلف أيديولوجياً وبنوياً عن المجتمع الأهلي الذي تبلور كمجتمع مقاوم، وبخاصة في الانقفاضة الأولى؛ أي قبل اتفاق أوسلو. بسبب فيض التمويل، ظهر مجتمع مدني فلسطيني ملبرل، تحول من حركة شعبية ومجتمع أهلي إلى مجتمع مدني ليبرالي تحولت فيه المؤسسات الشعبية إلى مؤسسات صقوة.

^{٥٨} الاستعمار الجديد يتمظهر في تبعية المؤسسات الفلسطينية المحلية لتلك الغربية.

^{٥٩} من حيث التأريخ للنسوية، فإنها نشأت في الغرب كرد فعل على واقع مجحف مضطهد للنساء، وأثار ذلك إعلان مبادئ الثورة الفرنسية عند النساء للتحرر من الظلم الواقع عليهن، ومن ثم انتشرت في مناطق العالم كافة، وتفاعلت مع المجتمعات المختلفة، وتأثرت بالأيديولوجيات المختلفة خلال مسيرتها، فهناك النسوية الليبرالية، والماركسية، والاشتراكية، وما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، وصولاً إلى تيار ما يُسمى ما بعد النسوية. ما تتميز به النسوية هو التعدد والتنوع. هناك جدل واسع بين النظريات النسوية حول عمومية النسوية تحديداً من قبل نسويات من ثقافات ما بعد استعمارية، انتقدن هيمنة النسوية الغربية وتوجهاتها لفرض النموذج الغربي (Mohanty, 1991). ويؤكد هذا الاتجاه أنه على الرغم من نشوء النسوية في الغرب، في أمريكا وأوروبا، فإنها ليست حكراً على الغرب، فهناك نسويات أخرى تنظر حول إمكانات تحرر المرأة في سياقات مختلفة ضمن أجندة مختلفة تتقاطع مع العرق، والطبقة، والثقافة، والدين.

^{٦٠} لا يوجد تعريف محدد لما بعد النسوية، وهي سمة تشترك فيها مع ما بعد الحداثة التي توصف بأنها شيء غير محدد المعالم، ولكن يمكن القول إن الجدل حول ما بعد النسوية بأنها تنتقد كون المرأة ضحية غير قادرة على السيطرة على حياتها. يشير المصطلح إلى التحرر من الأيديولوجيات المقيدة للحركة النسوية، ويرفض الأفكار النسوية التي تميزت فيها الستينيات من القرن العشرين، ويشير البعض إلى أنها خيانة للمذهب النسوي ورفض مكتسباته (جامبل، ٢٠٠٢: ٧٨).

^{٦١} للتوسع انظر: إصلاح جاد، «الحركة النسوية والموازنة بين مبدأي المساواة والاختلاف»، دورية دراسات المرأة، عدد ٤، ٢٠٠٧، ص ٥٥-٦٩.

^{٦٢} انظر: أميرة سلمي، عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية. رام الله: مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٩.

^{٦٣} تتناول باتمان (١٩٨٨) مفهوم «البيروقراطية الحديثة»، وتؤكد أنه بسبب التحول من العالم التقليدي إلى الحديث، يصبح هناك تغيير من الشكل التقليدي للسلطة الأبوية إلى شكل جديد وحديث يتمثل في المجتمع المدني الأبوي، والسلطة الأبوية للدولة الوطنية الحديثة "neo-patriarchy state". من جهته، يتناول هشام شرابي أيضاً (١٩٩٢)، مفهوم «البيروقراطية الجديدة أو المستحدثة»، التي تتكون من «بني كبرى» وهي الدولة والمجتمع والاقتصاد، و«بني صغرى»، وهي الأسرة أو الأفراد، وترتبط هذه البنى بطريقة مركبة تعمل على شرعنة الدولة والاضطهاد للنساء من خلال إلقاء مسؤوليات اجتماعية ووطنية على عاتقهن. وبالتالي، فإن هناك شكلين من السلطة الأبوية، «الشكل الفردي للسلطة الأبوية الخاصة» في المجال الخاص الذي يتمثل بالسيطرة على النساء من قبل الأسرة والعائلة والعشيرة، والسلطة الأبوية العامة في المجال العام التي تتمثل بالدولة، حيث تعمل الأخيرة على إخضاع كيانات السلطة الخاصة.

^{٦٤} توضح كل من أنثياس ويوفال (١٩٨٩)، أن النساء بالنسبة للدولة مجموعة اجتماعية، دورها الأساسي هو الدور الإنجابي الذي يتمثل بإنتاج وإعادة إنتاج أفراد الدولة، ويحددن الهويات العرقية والقومية، وهن من يعدن إنتاج فكر المجموعة وثقافتها وهويتها، وهن اللواتي يحددن الاختلافات العرقية والوطنية (Yuvai-Davis and Anthias, 1989).

^{٦٥} نسوية الدولة عملية إدماج نساء الطبقة الوسطى في المشروع الوطني بعد أن عملت الدولة على تلبية مطالب النساء اللواتي تظاهرن في الخمسينيات من أجل الحق في التصويت في عهد عبد الناصر. وجدت النساء أنفسهن أنه لا مجال للتعبير عن مصالحهن إلا في إطار الدولة الوطنية. وتعتبر نسوية الدولة مجموعة من الإجراءات السياسية وبعض الحقوق التي قد منحت من قبل الدولة بناءً على مطالب النساء، والتي استفادت منها أساساً نساء الطبقة الوسطى. وينظر لهذه الإجراءات أنها من مكاسب الحداثة (حاتم، ١٩٩٢).

^{٦٦} انبثق خطاب الحقوق من المشروع الليبرالي، وتطورت معه ابتداءً من أفكار عصر النهضة حول القانون الطبيعي، والعقد الاجتماعي حتى عهد الدولة الحديثة، الدساتير والقوانين. التطور التاريخي للحقوق بدأ كفلسفة حول الحريات والحقوق حتى وصلت إلى شكل دساتير وقوانين في القرن التاسع عشر، التي وصل فيها خطاب الحقوق إلى المفهوم المعاصر لحقوق الإنسان الذي برز بعد الحرب العالمية الثانية في الإعلان العالمي لمبادئ حقوق الإنسان العام ١٩٤٨، وتبدو فيهما الفلسفة الليبرالية واضحة.

^{٦٧} فمثلاً الحق في الملكية بالنسبة للوك مرتبط بالطبيعة البيولوجية في حب الحياة والتملك، والسيطرة على الطبيعة لإرضاء الحاجات الطبيعية، أما بالنسبة لهيغل فإن التركيز على العمل والنشاط الإنتاجي من أجل الحياة خاصة، وأن الذات الإنسانية أرفع من الطبيعة البيولوجية (Smith, 1989). بينما يركز هيغل على أن الدولة هي السلطة العليا القادرة وحدها على انتقال المجتمعات من الزراعة إلى الصناعة بما يواكب ذلك من تعقيدات ليست في العلاقات الاجتماعية وعلاقات الملكية بل في البنية العامة للمجتمع ككل. الدولة وليس الفرد عند هيغل هي

العقلانية العليا في المجتمع الحديث. ومن هنا، فإذا كان لوك هو الأب الروحي لتقديس الملكية الخاصة بجوهرها الفردي، فإن هيجل هو الذي رفع الموقف من الفرد إلى الدولة بما هي التطور الأعلى في محاولة وصول الإنسان إلى الروح المطلق الله. قد توضح هذا مسألة الاغتراب، بمعنى أن لوك كأب روحي للملكية الخاصة لم يأبه بالاغتراب. بينما يرى ماركس أن الملكية الخاصة هي مولدة الاغتراب بمعنى أن الاغتراب تاريخي ناتج عن عوامل اقتصادية مادية، أما هيجل فيبتعد تماما عنهما بأن يعتبر الاغتراب كونيا ويرى أن الخلاص هو في الدولة القومية لا في فرد لوك ولا في طبقة ماركس.

^{٦٨} تطبق براون ادعاءاتها الرئيسية وإطارها النقدي هذا على تبني خطاب الحقوق كآلية تحرر للمرأة من خلال نقاشها لنسويات تبين خطاب الحقوق. وسأقوم بنقاش ذلك في القسم الذي يتعلق بالنقد النسوي الجديد لمنظومة الحقوق الليبرالية.

^{٦٩} التفكيك: هي حركة تحتفل بها ما بعد الحداثة، تقوم على تفكيك تدميري لكل الأنظمة، والمعرفة، عبر ردها إلى عناصرها، لبيان وجوه التعسف والاستبداد في ربطها أو جمعها معاً. وهذه المنهجية من البحث والمعرفة ارتبطت بالفيلسوف الفرنسي جاك دريدا.

^{٧٠} ظهر نقد الخطاب في إطار ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية، حيث ظهرت مشروعات نقدية متنوعة تستخدم أدوات النقد لاكتشاف لغة الخطاب، وقوانينه، وممارساته، ف لغة الخطاب والنص ليست فقط لغة، بل ممارسات وعلاقات قوة.

^{٧١} الأيديولوجيا: هي نسق من الآراء والمعتقدات تقوده الغاية والمصلحة، لا الوقائع المجردة والمنطق السليم، لذلك توضع الأيديولوجيا في مقابل العلم. وتوضع كوههم مسيطر في مقابل الحقيقة التي يغيبها. وهي كذلك نظرة شمولية لتموقع الإنسان في الحياة، وعقيدة سياسية وفكرية صارمة، بحيث تشكل رؤيا متماسكة لرؤية كل القضايا والأمور التي تتعلق بالحياة، وتترس هيمنة على التفسيرات لكل الظواهر السياسية والاجتماعية، ولا يمكنها أن تتصالح مع غيرها. والمجتمع الذي تسوده أكثر من أيديولوجيا يكون مشاريع توتر وانقسام وصراع، وإن انتصار أي أيديولوجيا فيه بوابة للهيمنة والقمع والتعسف.

⁷² N.L. Fairclough and Wodak, R. 1997. "Critical discourse analysis". In T.A. Van Dijk ed, *Discourse Studies. A Multidisciplinary Introduction*, Vol.2. Discourse and social Interaction pp.258-24. London: sage.

^{٧٣} اعتمدت بالأساس كتابيه حضريات المعرفة ونظام الخطاب إضافة إلى كتابه المراقبة والعقاب.

^{٧٤} على الرغم من أهمية أدواته في تفكيك المنظومة الحداثية الغربية، وكشف سيطرتها وعنفها، فإن هذه الأدوات التي فككت وفتت الكثير، لم تصب النظام الرأسمالي الذي هو أساس مصدر العنف والسيطرة بأي أدنى؛ بل قامت بمحايدته، ما يقود إلى تقويته، فما بعد الحداثة ما هي إلا سوى إعادة إنتاج للحداثة الغربية بليبراليتها، والليبرالية الكلاسيكية منذ عصر التنوير التي ارتبطت بالملكية الخاصة، والحقوق الفردية، قد أسست لليبرالية الجديدة التي كثفت، وركزت اقتصاديات السوق والاستغلال.

^{٧٥} عندما سئل إدوارد سعيد في مقابلة العام ١٩٨٦ أن يقارن بين قانون وفوكو، وبخاصة أن كليهما يسبر سياسة الإقصاء والهيمنة، أعطى أهمية لنص قانون كونه صدر من تربة الكفاح الجماعي للثورة الجزائرية، مقابل أعمال فوكو الباهرة والمتمردة التي تشبه العصيان المدني، إلا أنها تظل

تدخلاً فردياً في التقليد الأكاديمي. ويرى أن إسهامات فوكو تؤكد أن هناك القليل مما يمكن فعله لمقاومة مجتمع التأديب والعقاب الذي ينتقده، وأن كل شيء محدد بالسلطة. لكن عمل قانون يركز على التحول التاريخي، حيث يكون بمقدور الطبقات المضطهدة أن تحرر نفسها ممن يضطهدها، حيث يؤكد سعيد «لم يتحدث قانون عن التحول التاريخي فحسب، بل كان قادراً على تشخيص هذا الاضطهاد تاريخياً وسيكولوجياً وثقافياً، ومن ثم كان قادراً على اقتراح طرق لإزالته». انظر مجلة الكرمل ٢٠٠٤، عدد ٧٨ ص ١٢٠: حوار مع سعيد «إدوارد سعيد عن العالم والنص والناقد».

^{٧٦} سأطرق في المبحث الأول إلى تعريف الأطر واختلافها عن المنظمات المبحوثة.

^{٧٧} هيمنة الفكر الليبرالي يمكن فهمه في الإطار الأوسع لضعف المشروع الوطني وتراجع الأحزاب الوطنية التابعة لمنظمة التحرير بعد اتفاق أوسلو وتأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية.

^{٧٨} تراجع المشروع الوطني بمعنى أن الحركة الوطنية الفلسطينية بدأت منذ العام ١٩٦٥ على الأقل بمشروع تحرير فلسطين المحتلة ١٩٤٨، لتنتهي إلى الاعتراف بإسرائيل طبقاً لاتفاقات أوسلو ١٩٩٣.

^{٧٩} في هذا السياق، أود الإشارة إلى أن دور السلطة السياسية أو الدولة «سلطة الحكم الذاتي»، هو دور مُجهّز للمقاومة، بما فيها دور المرأة في المقاومة، وعليه، فإن غياب الدولة في فلسطين أفسح المجال، قبيل أوسلو، لحركة نسوية وطنية منظمة ومقاومة، بمعنى أن النضال الوطني، بعمومه، كان طوعياً، على الرغم من أن هذا الاستنتاج أو القراءة لا توافق عليها الكثير من القيادات النسوية.

^{٨٠} هناك فرق بين تعبير النضال الوطني للنساء الذي يركز على دور النساء في النضال الوطني، وبين النضال النسوي الذي يعني نضال نسويات من أجل إعلاء النسوية والتحرر الاجتماعي. وفي الحالة الفلسطينية المبحوثة أقصد الاثنين على الأقل.

^{٨١} الافتراض أن اللحظات الثورية قد تعطي إمكانات لتحرر المرأة، وهذا ما حدث في الثورتين الفرنسية والجزائرية، والانتفاضة الفلسطينية الأولى وغيرها.

^{٨٢} الهيمنة البطرورية هي الخطاب الذكوري ممثلاً في السلطة السياسية للحكم الذاتي المدعومة سواء باتفاق أوسلو أو بالتمويل... الخ، والهيمنة الاستعمارية هي هيمنة الخطاب الليبرالي الذي تعتمد القوى الغربية العظمى (أي النظام الرأسمالي) التي صاغت النسوية ومولت السلطة الفلسطينية والمنظمات غير الحكومية، بما فيها النسوية، ضمن مخطط سياسي يهدف إلى تقويض المشروع الوطني وتعزيز التبعية.

^{٨٣} أكدت خطط السلطة الوطنية على مبادئ اقتصاد السوق الحر الرأسمالية، انظر إلى خطة د. سلام فياض رئيس وزراء الحكم الذاتي حول السياسات النيوليبرالية التي اختطها بنفسه، حيث يكتب أن اقتصاد السلطة هو اقتصاد السوق الحر، وذلك في برنامج الحكومة الثالثة عشرة «فلسطين: إنهاء الاحتلال وإقامة الدولة ٢٠٠٩». للاطلاع على قراءات نقدية لسياسات السوق الحر الليبرالية لدى السلطة، انظر دراسة مقاتلو التنمية، التي يشير فيها الباحث إلى خطة فياض في برنامج الحكومة الثالثة عشرة (صبيح صبيح، ٢٠١١: ٥١). انظر أيضاً: رجا الخالدي وصبيح سمور، «النيوليبرالية بصفتها تحرراً: الدولة الفلسطينية وإعادة تكوين الحركة الفلسطينية». مجلة الدراسات الفلسطينية، عدد ٣٨، ٢٠١١.

^{٨٤} انظر المقاربة النظرية للدراسة، المبحث الثاني: سردية المجتمع المدني في المستعمرات وهيمنة الليبرالية الجديدة؛ أي حول الليبرالية والمنظمات غير الحكومية.

^{٨٥} قصدنا بهذا الارتباط ما يتعلق بمرحلة منظمة التحرير الفلسطينية، بمعنى أن هناك دوراً سياسياً للنساء في النضال قبيل احتلال ١٩٤٨ ولاحقاً ضمن القوى السياسية والأحزاب.

^{٨٦} على الرغم من أن أولويات الحركة النسوية كانت تتركز حول النضال الوطني، ومن ثم جمعت الحركة في نشاطها بين الوطني والنسوي، فإن بعض الأدبيات تؤكد أن الأفكار النسوية التي تبنتها الأطر التابعة للفصائل اليسارية كانت مجرد شعارات منبثقة من الأفكار النسوية الغربية، وبخاصة أطر الأحزاب اليسارية، وتحديدًا في موضوع المساواة في الأجور والحق في العمل، ولم يكن هناك ذكر للقوانين والتشريعات، أو العنف ضد المرأة. ولم يتم التمرد راديكالياً على البنى التقليدية في المجتمع الفلسطيني، حيث كان هناك توافق بين عمل المرأة الاجتماعي والوطني، بشرط أن لا يضر هذا العمل بدورها الإنجابي ورعاية الأسرة. وكان هناك نموذجان يتعارضان، أحدهما صورة المنجية، والأخرى المناضلة، ما يضعف، بشكل مستمر، صورة الأخيرة باعتبارها «غير أصيلة» (جاد، ٢٠٠٠). إلا أن أدبيات أخرى تؤكد أن العمل في الأطر جعل النساء يطورن وعياً نسوياً للتنوع الاجتماعي، ويطالبن بالمساواة، حيث نجحت النساء بإنشاء حركة نسوية محلية جمعت بين التحرر الوطني والاجتماعي، ولم يكن هناك تمايز بين نساء الطبقة الوسطى المدينيات والفقيرات (جاد، ٢٠٠٨). النقطة الإيجابية في هذه المرحلة التاريخية تمثلت في استهداف نساء من الشرائح كافة، ما أدى إلى بناء حركة نسائية منظمة تشارك بفاعلية في الحياة السياسية، مقارنة بالحركة النسائية في الثلاثينيات في عهد الاحتلال البريطاني التي لم تستهدف النساء الريفيات المتضررات من الاحتلال البريطاني، وفي الحركة النسوية المعاصرة التي لا تقيم علاقات صلة مع جماهير النساء في إطار المنظمات غير الحكومية (جاد، ٢٠٠٨).

إن هذا الاختلاف في الأدبيات حول قراءة الأطر النسوية في السبعينيات والثمانينيات، ومدى تضمينها خطاباً نسوياً تواجد أيضاً في فكر قيادات النسويات للمنظمات، فالمعظم كما ذكرنا أعلاه لم يعتبره نضالاً نسوياً «قبل أو سلوكاً كان مشروعاً وطنياً، لم يكن فعلاً نسوياً، ولم تكن هناك حركة تغيير اجتماعي، كانت هناك فقط ثورة ضد الاستعمار» (مقابلة ٢٠١١). إلا أن قراءة إحدى القيادات لهذه المنظمات كان مختلفاً «يوجد خطاب نسوي قبل أو سلوكاً إذا اتفقنا ما هو النسوي، فالإدراك لهموم المرأة والعمل على معالجتها هو بداية النسوي، كانت هناك أطر نسوية فاعلة تدعو إلى ضرورة محو الأمية القانونية، وأصبحت تطالب بقانون أحوال شخصية، وكان في شكاوى ليست ممنهجة» (مقابلة ٢٠١١).

^{٨٧} مثلاً، تتمحور خطة وزارة شؤون المرأة الفلسطينية للأعوام ٢٠٠٨-٢٠١٠، حول تفعيل مشاركة المرأة في رسم السياسات وصنع القرار، ورفع مشاركة المرأة في سوق العمل، وتقليل معدلات الفقر بين النساء، ورفع نسبة مشاركة المرأة في التعليم، والتدريب المهني والتقني، والحد من ظاهرة العنف الأسري المبني على أساس الجنس (وزارة شؤون المرأة الفلسطينية، ٢٠٠٩).

^{٨٨} لقد تدفق التمويل الغربي والمساعدات الدولية على الشعب الفلسطيني في فترة ما بعد أوصلو، وحسب (تقرير التنمية الإنسانية ٢٠٠٩/٢٠١٠، ٨٠) تعتبر الأراضي الفلسطينية المحتلة من أعلى الشعوب التي حصلت على المساعدات الخارجية بالنسبة للفرد في العالم بعد توقيع اتفاق أوصلو (١٩٩٣-٢٠٠٨)، حيث يقدر أن ما تم صرفه يزيد على ١٤ مليار دولار.

^{٨٩} ترى الليبرالية النسوية أن التمييز الجنسي يعود إلى الثقافة والتنشئة المجتمعية التي تميز صورياً نمطية، وتعيد إنتاج صفات محددة للنساء والرجال تكون فيها قدرة الرجل وصفاته هي العليا (Tong, 1989). وعليه، تعالج ذلك بالتركيز على التوعية المجتمعية، وتغيير الثقافة، وتعديل القوانين المميزة بين الجنسين. الحلول الليبرالية هي توفير فرص متساوية في الحقوق المدنية والتعليم والعمل (Tong, 1989). وتتلخص استراتيجيات الليبرالية النسوية للمساواة بـ: أولاً، تغيير التوجهات والمواقف والثقافة التمييزية من خلال التوعية المجتمعية. ثانياً، تحقيق المساواة الرسمية في القوانين. ثالثاً، التغيير المؤسسي في أنظمة المنظمات وإدماج النساء في هياكلها.

^{٩٠} انظر: النشرة التعريفية بمركز الإرشاد للعام ٢٠٠٩، تم الحصول عليها من المركز.

^{٩١} انظر: نص المذكرة الخاصة بتعديل قانون الأحوال الشخصية على صفحة مركز الإرشاد: <http://www.wclac.org/userfiles/mdakara.pdf>

^{٩٢} انظر: استراتيجية الجمعية من العام ٢٠٠٦ إلى العام ٢٠١٠، تم الحصول عليها من الجمعية.

^{٩٣} انظر: نشرة سنوية بعنوان «نستلهم الماضي ونسير نحو المستقبل» على الصفحة: <http://www.wclac.org/atemplate.php?id=86>

^{٩٤} يُذكر أن العديد من المنظمات المبحوثة يعمل في مجال التمكين الاقتصادي للنساء، إلا أنها تركز على التمكين الفردي بالمعنى الليبرالي الرأسمالي، بمعنى أن هذه المشاريع تقدم للمرأة فرصة المنافسة في السوق من أجل تقوية وضعها الفردي، وليس النشاط التعاوني للنساء، والوصول إلى التحرر الاقتصادي، ومن ثم الاجتماعي. فلا يمكن أن تقدم الليبرالية الدعم الاقتصادي لجميع النساء.

^{٩٥} انظر: البيانات التي تصدرها الجمعية على الصفحة الإلكترونية: <http://www.pwwsd.org/new/ar/press-releases.php>

^{٩٦} تستند وثيقة حقوق المرأة إلى المواثيق والمعاهدات والأعراف الدولية، مثل: قرار مجلس الأمن ١٣٢٥، اتفاقية القضاء على أشكال التمييز، إضافة إلى التشريعات الفلسطينية مثل وثيقة الاستقلال، والقانون الأساسي. في ندوة نظمها الطاقم حول الوثيقة في آذار ٢٠١٠، تم التأكيد على أهمية الوثيقة التي تشكل ضماناً لحقوق المرأة، وعلى ضرورة تضمين بنود هذه الاتفاقية في مجمل القوانين الفلسطينية، والتثقيف حولها.

^{٩٧} انظر: استراتيجية مركز الدراسات النسوية للسنوات (٢٠٠٩ - ٢٠١١)، تم الحصول على نسخة من المركز.

^{٩٨} انظر: برامج المركز على الصفحة الإلكترونية.

^{٩٩} انظر: نشرة أصدرها المركز ٢٠١٠.

^{١٠٠} انظر: برامج وأهداف الطاقم على الصفحة الإلكترونية.

^{١٠١} انظر: استراتيجية الجمعية للعام ٢٠٠٦ - ٢٠١٠.

^{١٠٢} تشكل الوطنية أو القومية عند الشعوب عندما تشترك بنفس الأرض واللغة والتاريخ. يعبئ الشعور الوطني ويُنظم أفراد الأمة في حالة الاعتداء الخارجي على الوطن. في الحالة الفلسطينية، يتشكل

الشعور الوطني للفلسطينيين بسبب تاريخهم المشترك من تهجير، وتشريد الاحتلال الإسرائيلي (Tamar Mayer, 2004: 63). وردت الأجندة الوطنية للمرأة الفلسطينية في عدد من الخطط والاستراتيجيات، ومنها الاستراتيجية الوطنية للمرأة الفلسطينية ١٩٩٧، وتلخصت في: «تزويد النساء الفلسطينيات بالموارد والقدرات، وبوسائل ملائمة، لمقاومة الاحتلال الإسرائيلي، وتحقيق الأهداف الوطنية كالوحدة الوطنية، وتحقيق الاستقلال، وتحسين مشاركة النساء في المشاركة السياسية والوطنية، من خلال دعم النساء في المنظمات القاعدية الجماهيرية، وإيجاد قيادة نسوية للانخراط في قيادة النضال ضد الاحتلال، من خلال تقوية تمثيل النساء في الأحزاب والمنظمات السياسية». أما الأولويات التنموية للنساء، فكانت حسب الاستراتيجية، وهي في مجالات السياسة، والاقتصاد، والقوانين، والبيئة، والمجال الاجتماعي، بما فيه الصحة والتعليم (الاستراتيجية الوطنية للمرأة الفلسطينية للعام ١٩٩٧، من موقع وزارة شؤون المرأة).

^{١٠٢} انظر: الصفحة الإلكترونية لمركز الإرشاد تحت بند الفكرة والتأسيس:

<http://www.wclac.org/atemplate.php?id=75>

^{١٠٤} تم تحديد الأولويات والاحتياجات للمرأة في الاستراتيجية حسب كل من مؤتمر بيجين، والبرنامج الوطني الفلسطيني لمنظمة التحرير الذي ينص على أهداف الشعب الفلسطيني في تقرير المصير وإقامة الدولة، وعلى وثيقة إعلان الاستقلال التي تدعو للمساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، إضافة إلى بعض المواثيق الدولية كاتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييز الصادرة عن الأمم المتحدة العام ١٩٧٩ والإعلان العالمي لحقوق الإنسان العام ١٩٤٨، والاتفاقية الدولية لحقوق الطفل.

^{١٠٥} وثيقة حقوق المرأة التي صدرت العام ١٩٩٤، والتي تعتمدها المنظمات، تستند إلى المواثيق والمعاهدات الدولية للأمم المتحدة، مثل اتفاقية القضاء على أشكال التمييز، وقرار مجلس الأمن ١٣٢٥، إضافة إلى التشريعات الفلسطينية المحلية؛ التنظيم الدستوري الفلسطيني مثل وثيقة الاستقلال، والقانون الأساسي، أما خطة الإصلاح والتنمية ٢٠٠٧، فتهيمن عليها الأفكار الليبرالية بشكل كبير، حيث ركزت على برامج التمكين الاقتصادي للمرأة، وتعزيز دور النساء في القطاع الخاص (خطة الإصلاح والتنمية الثلاثية، ٢٠٠٧: ١٢). خطة وزارة المرأة الفلسطينية للأعوام الثلاثة ٢٠٠٨-٢٠١٠ تعتمد على خطاب ليبرالي بتركيزها على تعزيز مشاركة المرأة في صنع القرار، ورسم السياسات، وزيادة مشاركتها في التعليم وسوق العمل، والتقليل من ظاهرة العنف الأسري (وزارة شؤون المرأة الفلسطينية، ٢٠٠٩).

^{١٠٦} انظر: البيان على الصفحة الإلكترونية للجمعية:

http://www.pwwsd.org/arabic/index.php?option=com_content&task=view&id=54&Itemid=8

^{١٠٧} انظر: صفحة جمعية المرأة العاملة تحت بند أنشطة الجمعية.

^{١٠٨} انظر: على الصفحة الإلكترونية للجمعية تحت عنوان برامجنا:

http://www.pwwsd.org/arabic/index.php?option=com_content&task=view&id=24&Itemid=13

^{١٠٩} انظر: المذكرة الفلسطينية الخاصة بتعديل قانون الأحوال الشخصية التي ينسق لها مركز الإرشاد في إطار مشروع من أجل قانون أحوال شخصية أكثر عدالة، والحملة الإعلامية لتعديل

بعض النصوص. قام المركز بإنشاء ائتلاف لقانون الأحوال الشخصية لإقامة حملة إقليمية لتعديل قانون الأحوال الشخصية تضم أربع دول: فلسطين، لبنان، مصر، الأردن. ويقوم مركز الإرشاد منذ العام ٢٠٠٨ بالتنسيق للحملة على الصعيد الفلسطيني، من خلال ورش عمل من أجل الضغط لتغيير القوانين.

^{١١٠} حول أطروحة بورديو في العنف الرمزي، انظر: بيير بورديو. في الرمز والسلطة.

ترجمة: عبد السلام بن عبد العال، الدار البيضاء: توفال للنشر، ١٩٩٠.

^{١١١} Mill, John Stewart. 1869. Strategies: "The subjection of Women" (selection): http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/jsmil/sub_wom.pdf

^{١١٢} <http://www.informationclearinghouse.info/article29077.htm>

^{١١٣} ما حصل في أوروبا في انتقالها من الإقطاع إلى الرأسمالية هو تجاوز موروث المجتمع ما قبل الرأسمالي، ومع ذلك لم يحصل أن أوروبا قطعت مع الموروث فجأة وبالمطلق، بل بفترات انتقالية. الإشكالية في العالم العربي أنه لم تحدث قطيعة عن الموروث، بل الاحتجاز حول برزخ الانتقال الموهوم، الانتقال الحقيقي لم يحصل. وهناك محاولات للقطع السريع مع التراث دون تبلور بديل.

^{١١٤} انظر: صفحة راديو الخليل <http://hebronfm.ps/index.php?news=1396> خبر عن تنظيم مؤتمر ضمن أنشطة «مشروع تعزيز دور المجتمع المدني في إحداث التغيير المجتمعي» الذي يتفقد بشراكة ما بين مركز الدراسات النسوية ومؤسسة إنقاذ الطفل السويدية، للإعلان عن نتائج الدراسة التي تم إنجازها حول مدى مواءمة التشريعات الفلسطينية السارية في فلسطين مع اتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة، واتفاقية حقوق الطفل.

^{١١٥} المرجع السابق.

^{١١٦} نموذج إضراب الأسرى الفلسطينيين (رجالاً ونساءً) هو نموذج تحرري مقاوم لا يعتمد الأطر القانونية الليبرالية.

^{١١٧} مقولة لجواهر لال نهرو هو ثاني رئيس للهند بعد المهاتما غاندي، أبو الاستقلال. ورد ذلك في كتابه من السجن إلى الرقاسة.

^{١١٨} أي فوقية القانون على الفكر النسوي الثوري (ليس بالمعنى الليبرالي). يُفترض أن الفكر النسوي بالأصل فكر ثوري تحرري، وإلا فما مبرر وجوده، وهذا يقودنا إلى التفريق بين تحرر المرأة، وبين مساواة المرأة بالمعنى الليبرالي، من خلال الحقوق القانونية التي تعمل على تحريرنا بشكل مجرد من خلال أفكار وقيم مجردة.

^{١١٩} الذكورية تكمن في أن النظام الرأسمالي في الغرب هو ذكوري، وتحكمه علاقة تبعية مع النظام الحاكم في المستعمرات، وهذا يعني أن ثقلاً ذكورياً مزدوجاً يقع على النساء في المستعمرات.

^{١٢٠} الخطاب الاستعماري مجموعة من الأدلة والممارسات التي تعمل على تعزيز وإعادة إنتاج علاقات السيطرة الاستعمارية (Ashcroft, 2000).

^{١٢١} انظر: الصفحة الإلكترونية برامج ومشاريع مركز المرأة للإرشاد، فمثلاً في مشروع «من أجل قانون أحوال شخصية أكثر عدالة والحملة الإقليمية لتعديل بعض النصوص» يعتمد المركز ما أقرته الدساتير والمواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

- ^{١٢٢} انظر: استراتيجية مركز الدراسات ٢٠٠٩-٢٠١١ والصفحة الإلكترونية برامج المركز.
- ^{١٢٣} انظر: استراتيجية الجمعية في تحليل نقاط القوة والضعف، والفرص والتهديدات، ص ٢٣.
- ^{١٢٤} انظر: استراتيجية مركز الدراسات، ص ٧، الفرص والتهديدات التي يمر بها المركز تتعلق بالبيئة الخارجية خاصة.
- ^{١٢٥} بتوسيع النقاش، فإن مشروع التحرر الوطني تم القضاء عليه في اتفاق التسوية السياسية أوسلو، الذي كانت آخر صيحاته الذهاب للأمم المتحدة في أيلول ٢٠١١ للاعتراف بالدولة الفلسطينية. ونرى أن هذا الاعتراف هو في جوهره ليس اعترافاً بحقوق الفلسطينيين، بل شطب لها، وما هي إلا تقزيم لمشروع التحرر الوطني في شكل دولة على أجزاء من الضفة والقطاع. هذا المشروع لشطب القضية وبقاء الاحتلال، واللاجئين دون عودة، وتجسيد الاعتراف الرسمي العربي بإسرائيل، وقبول إدمانها في العالم العربي اندماجاً مهيمناً تقود به المنطقة عبر الإخضاع الاقتصادي والعسكري معاً.
- ^{١٢٦} انظر: الصفحة الإلكترونية مع شعار الأمم المتحدة.
- ^{١٢٧} وفي الوقت الذي تحاول فيه الطبقات المنتفعة في السلطة الفلسطينية خوض معركة الإبقاء على عملية أوسلو، لم يتوقف الطرف الإسرائيلي ليثبت أن العملية انتهت، فبالنسبة لإسرائيل ليست أوسلو سوى خطوة ضرورية الهدف، منها اختيار قيادة فلسطينية، وإحكام السيطرة على الأراضي الفلسطينية، وتطبيع وضع إسرائيل في الدول العربية وعلى الصعيد العالمي. وبما أن إسرائيل حققت أهدافها هذه، فإن أوسلو لم تعد لها أي أهمية عندهم. كما أن الاحتلال الإسرائيلي لم يتوقف عن اعتدائه على السلطة بقياداتها، كي ترغمها على أن تتجاوب مع أي اقتراحات إسرائيلية أو أمريكية.
- ^{١٢٨} لعل أفضل عمل يؤكد أطروجتنا فيما يخص ترابط النضالين النسوي والقومي هو عند فرانز فانون (معدبوا الأرض)، الذي ركز على تضاد المستعمر من جهة والمستعمر من جهة ثانية. لقد ميز فانون بين أدوار القوى الاجتماعية والطبقية تجاه الاستعمار وليس بين الجنسين.
- ^{١٢٩} إن هذا التحول تم إظهاره مع الوقت، وربما بدرجة الانكفاء عن الوطني، ثم ضمن سيورة تدريجية وليس بانقطاع حاد، وهذا أمر لا يبيان إلا مع الامتداد الزمني، ما يجعل التأريخ الدقيق لبدئه غير ممكن.
- ^{١٣٠} بلغ حجم الدعم للمنظمات النسوية ١٤ مليون دولار، ما يشكل ٦٪ من مجموع التمويل الذي حصلت عليه المنظمات الأهلية (Hanafi, 1999).
- ^{١٣١} انظر المبحث الأول؛ أقصد هنا فترة الأطر النسوية في السبعينيات التي نرى أنها الفترة المضيفة للحركة النسوية التي أسست لفاعلية نسوية وطنية وحراك اجتماعي وطني.
- ^{١٣٢} انظر: نشرة التعريف بالمركز ٢٠١١ على صفحة مركز الإرشاد:
<http://www.wclac.org/userfiles/BROCHURE.pdf>
- ^{١٣٣} تجدر الإشارة هنا -كما أوضحنا في المبحث- إلى الأول أن تراجع الدور الوطني لصالح الليبرالي، بعد تأسيس السلطة، حيث انحلت المنظمات القاعدية الجماهيرية وتحولت إلى منظمات غير الحكومية مهنية، أدى إلى ضعف تجنيد وتعبئة النساء لديها. فطبيعة المرحلة والتحول إلى الدولة،

أدى إلى طرح أجندة جديدة تتماشى معها في التحول الدولاني، ركزت المنظمات عملها في التأثير في السياسات، وتعديل القوانين والتشريعات، وقضايا النوع الاجتماعي، ما جعلها بعيدة عن مقاومة الاحتلال (جاد، ٢٠٠٨).

^{١٢٤} أشرت في المبحث الثالث في قسم فواعل الخطاب إلى أنني وجدت نموذجين من فواعل الخطاب يتقاطعان ويتنافران في التمثيل والتكيف للخطاب، يضعاننا في حالة مقارنة بينهما، وعلى الرغم من وجود بعض التناقضات، فإن كلا النموذجين ينتهيان لصالح التيار الليبرالي السائد الذي يصنع هذه النماذج كشكالات للخطاب، فسلوك فواعل خطاب يكون محدداً بمواقف وأفكار ووظيفة يفرضها الخطاب على ممارسيه.

^{١٢٥} يذكر جوزيف مسعد أن الطبقات التي ابتدعها مهندسو أوسلو لضمان استمرارها وهي الطبقة السياسية، والطبقة البولييسية أو الأمنية، وطبقة المنظمات غير الحكومية التي يعتمد تمويلها على مدى خدمتها لعملية أوسلو، وطبقة رجال أعمال مكونة ممن يجنون مداخيلهم من الاستثمار الاقتصادي والصفقات النفعية في عملية أوسلو التي تسهلها السلطة الفلسطينية (مسعد، ٢٠٠٦).

^{١٢٦} ربما نستطيع الذهاب إلى أكثر من ذلك بالقول -إذا أخذنا علاقات الهيمنة العالمية- إن أوسلو جاء نتاج مخطط سياسي لتصفية القضية وقتل روح المقاومة عبر ما يُسمى بالمال السياسي المشروط، وتحويل القضية الفلسطينية من قضية سياسية لشعب تحت الاحتلال له حقوق وطنية إلى قضية إنسانية أو مال سياسي من أجل حماية أمن إسرائيل. وبالتالي، تحويل الشعب الفلسطيني من صاحب حق وقضية ليعيش في حالة من العجز والتعية الناتجة عن المساعدات المالية التي تدفع له حتى يسكت عن المقاومة. بناءً على اتفاق أوسلو وتشكيل سلطة الحكم الذاتي، تم تمويل هذه السلطة من الدول المانحة على أن يتم الاعتراف بإسرائيل، وعليه تحول أكبر عدد ممكن من المواطنين -ما يقارب ٢٠٠ ألف- كعمّالدين عليها معيشياً، وفي النهاية على المانحين، بمن فيهم المنظمات غير الحكومية المبحوثة. وفي إطار هذا المخطط، قامت السلطة بإتفاق المساعدات على الاستهلاك لفردنة المجتمع.

^{١٢٧} انظر: نشرة مركز الإرشاد تحتوي على أسماء مجالس الإدارة.

^{١٢٨} دراسة صدرت في إطار نشاطات المنبر النسوي ٢٠٠٨ بعنوان الخطاب النسوي الفلسطيني -إعداد د. رندة ناصر.

^{١٢٩} المنبر النسوي هو مشروع ممول من مؤسسة DanChurchAid، يضم فعايات مختلفة من حلقات نقاش، وحلقات إعلامية ودراسات لنقاش الخطاب النسوي المطروح، وتطوير خطاب نسوي تقديمي.

^{١٣٠} بدورها قامت الوكالة الأمريكية للتنمية بقطع الدعم عن حماس، وهو ما تجلّى في عدم تقديم مساعدات للمجالس البلدية والمحلية المنتخبة، التي حازت فيها حماس على الأغلبية، وكذلك التي حازت فيها الجبهة الشعبية على أغلبية أيضاً. كما تمنع الوكالة الأميركية للتنمية وصول مساعدات لأسر الشهداء والمعتقلين على ذمة المنظمات التي تعتبرها إرهابية، ومطالبتها بالتوقيع على ما يسمى «وثيقة الإرهاب».

^{١٣١} تطرح محمود (٢٠٠٥) أهمية أن نفكر من خلال حالات تتحدى النظرية الليبرالية في دراستها للنساء الإسلاميات في مصر، التي أكدت فيها أنهن يملكن أنماطاً من الفاعلية خارج التعريف

الليبرالي، خارج ثنائية الخضوع والمقاومة. في الليبرالية، يتم ربط الحرية بالمقاومة. الفاعلية في المقاومة، الفكر الليبرالي يفترض الرغبة الكامنة في الذات للتحرر، ويرى أن ممارسة الحرية عن طريق مقاومة كل شيء، ترى محمود أن طرح هذه الصيغة الليبرالية للفاعلية يقصي جوانب من العمل الإنساني تسقط نشاطات أخرى لها فاعلية ما لذلك من تبعات أخلاقية وسياسية. هناك نشاطات لا تخضع للفهم الليبرالي مثل حالة الإسلاميات، وهذه النشاطات لها فاعلية خارج ثنائية الخضوع والمقاومة. الفاعلية قد لا تكون في إطار فكر مشروع سياسي تقدمي يقوم على مقولة نريد أن نتحرر (Mahmood, 2005). كما لم تثبت الدراسة الإمبريقية التي قامت بها جاد (٢٠٠٨)، أن النساء الإسلاميات مسلويات الإرادة، ولا توجد عندهن فاعلية (agency)، وينفذن أوامر الرجال دون تفكير، الأمر الذي لا تؤكد التطورات التي حدثت على دورهن السياسي الذي أوصل البعض منهن إلى المجلس التشريعي ومجلس الوزراء، لقد بدأت نساء منظمة التحرير البديا نفسها. كما ترى جاد أن الإسلاميات عززن موقعهن ورسخن أقدامهن بين النساء الفقيرات والمهمشات في القاعدة، بتقديم الخدمات لهن، وتلبية احتياجاتهن الأساسية، فمن خلال إشراك النساء في الفعل يعملن على تطوير فاعلية نسوية.

^{١٤٢} انظر: مشروع قانون الأحوال الشخصية على صفحة مركز الإرشاد - الحملة الإقليمية لتعديل نصوص الأحوال الشخصية.

^{١٤٣} تجدر الإشارة إلى أن هناك من ينتقد هذا التحليل الذي يرى أن حماس جاءت كردة فعل لفشل الليبرالية العلمانية، حيث تؤكد إحدى مؤيدات حركة حماس: «الناس ما اختارت حماس لأنها بئست من أحزاب أخرى، إن تحليلات نتائج الانتخابات بأن حركة حماس جاءت نتيجة ردة فعل لليبرالية، إنما هي خطاب إقصائي، حيث يكشف هذا التحليل أن هناك إنكاراً تاماً لـ«حماس» (مقابلة ٢٠١١). ما تعنيه أن انتخاب حماس هو ما تريده فعلاً هذه الجماهير وليس ردة فعل على فشل التيارات العلمانية. حتى لا يتشاك نقدي مع نقد الإسلاميات للعلمانية الليبرالية بأن حماس ما أرادت الجماهير، فإن هناك أمرين لعبا دوراً بارزاً في تقوية موقع حماس وطنياً واجتماعياً، وبالتالي كان يجب أن تتولد عنه شعبية انتخابية. الأول، تراجع منظمة التحرير وتوقف فصائلها عن الكفاح المسلح، بينما واصلت حماس الكفاح المسلح. الثاني، كما قامت حماس بإنشاء مشاريع صغيرة للأسر الفقيرة، ومنها بالطبع النساء، ما خلق شبكة ضمان اجتماعي واسعة طالبت الطبقات الشعبية كما أشرنا إلى هذا في غير موضع.

^{١٤٤} قد يصح الافتراض أن تكون علاقة منظمات المجتمع المدني بالسلطة علاقة تنافس أو مواجهة، ولكن نلاحظ العكس، فهناك تكاتف للعلمانية الفلسطينية ممثلة بالسلطة والمنظمات لإقصاء حماس، وهذا كله بدعم الممول الغربي ومباركته، بما يضمن مصالحه الاستعمارية، بل باشتراطات الممول، وذلك بالطلب من كل من المنظمات والسلطة برفض العمل مع الحركات الإسلامية لكي يحصلوا على التمويل. وقد يجد هذا السلوك التحالفي تفسيره في أن السلطة والمنظمات غير الحكومية تعيش على ريع من المصدر ذاته.

^{١٤٥} انظر أميرة سلمي (٢٠٠٩). عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية. رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

^{١٤٦} المقصود بتابع التابع: المرأة الفلسطينية الخاضعة لعلاقات تبعية مركبة من النخبة والاستعمار. إن المرأة الحداثية النخبوية التي تمثلها تابعة للاستعمار، والمرأة الفلسطينية موضوع الخطاب

هي تابع للتابع.

^{١٤٧} انظر: استراتيجية جمعية المرأة العاملة، ص ٧ الفئات المستهدفة.

^{١٤٨} انظر: التقرير السنوي للطاقيم العام ٢٠٠٨ - الوثيقة البرامجية، ص ١٧.

^{١٤٩} انظر: برامج الطاقم، الصفحة الإلكترونية.

^{١٥٠} انظر: دراسة واقع المرأة في مواصي رفح على موقع مركز شؤون المرأة، إعداد الباحثة هداية شمعون، والمشرّف د. هديل قزاز.

^{١٥١} أحد منشورات مركز الإرشاد: قصص عن حياة النساء الفلسطينيات خلال العامين ٢٠٠٢-٢٠٠٣ من الانتفاضة الثانية.

^{١٥٢} صوت النساء مجلة دورية تصدر عن الطاقم، ويتم نشرها كملحق مع صحيفة الأيام، تمول من قبل مؤسسة كونراد أديناور ستيفتونج منذ العام ١٩٩٧.

^{١٥٣} انظر: برامج الطاقم - الصفحة الإلكترونية.

^{١٥٤} انطلق البرنامج العام ١٩٩٧ عبر أثر صوت فلسطين، يعده ويتنجه طاقم شؤون المرأة، وكان سابقاً تحت عنوان (كونوا مع المرأة).

^{١٥٥} نشر مركز الإرشاد قصصاً عن الحياة اليومية للنساء الفلسطينيات بعنوان «لو أملك الخيار».

^{١٥٦} عالج جرامشي رؤيته للعمل السياسي وتأثيره في البني الفوقية، حيث يقول: إن هدف العمل السياسي هو رفع وعي الجماهير إلى البنى الفوقية كميدان للفعل الجماعي؛ أي ارتقاء وعي البشر من وعي البنية التحتية إلى وعي البنية الفوقية؛ أي الانتقال من الموضوع إلى الذات، والطريق هو تفعيل البعد المعرفي من خلال الانتقال إلى وعي الجماهير ووعي العمال من البنية التحتية (الوعي الاقتصادي العفوي) إلى حالة وعي البنية التحتية (الوعي السياسي المعرفي).

^{١٥٧} انظر: الملخص التنفيذي لتقرير حول واقع النساء في محافظة طولكرم، ص ١٤، الذي أعده مركز الإرشاد، وتم نشره على الصفحة الإلكترونية - قسم إصدارات.

^{١٥٨} انظر: مشروع «نحو قانون لحماية الأسرة من العنف» يعالج فيه مركز الإرشاد قضايا العنف الأسري. في المركز وحدة قانونية اجتماعية لتبني قضايا النساء اللواتي يتعرضن للعنف والانتهاك الاجتماعي والقانوني.

^{١٥٩} انظر: صحيفة طاقم شؤون المرأة - بيان صحفي من غزة بتاريخ ٢٠١٠/٥/١.

^{١٦٠} انظر: الصفحة الإلكترونية لمركز شؤون المرأة. في إطار برنامج المناصرة، نقد المركز مبادرة الحماية القانونية للنساء، تضمنت عقد (٢٠) ورشة عمل تثقيفية للنساء والرجال في مختلف مناطق القطاع.

^{١٦١} انظر: نشرة سنوية تصدر عن مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي ٢٠٠٩، ص ١١، تم نشرها على الصفحة الإلكترونية في قسم إصدارات.

^{١٦٢} انظر: استراتيجية مركز الدراسات النسوية.

^{١٦٣} استراتيجية الجمعية.

^{١٦٤} حسب الفكر الليبرالي، استقلالية الذات مهمة، وهناك تشديد على الحرية الكامنة في داخل الذات، وهي رغبة كونية في الحرية المطلقة بغض النظر عن السياقات. الفكر السياسي الليبرالي التقدمي يفترض هذه الرغبة.

^{١٦٥} تدحض صبا محمود (٢٠٠٥) كونية الليبرالية بالتححرر، مؤكدة أن هناك أنماطاً فاعليةً أخرى خارج هيمنة الليبرالية وكونيتها؛ حيث تنتقد تحدي البطركية بالمفهوم الليبرالي الذي فيه الأساس ثنائية مقاومة المرأة والخضوع، وإسهامها في إخضاع ذاتها إذا لم تقاوم. كما تنتقد دراستها موضوع الفاعلية من خلال ثنائية المقاومة والإخضاع التي تحدد معالم الفاعلية وتطبيقها على الحالة العينية «النساء الإسلاميات»، تقوم بفصل الفاعلية عن المقاومة.

^{١٦٦} يدعم هذا المشروع مؤسسة فورد. أطلق طاقم شئون المرأة مشروع سنابل في العام ١٩٩٧.

^{١٦٧} انظر: الصفحة الإلكترونية لمركز شؤون المرأة في إطار برنامج المناصرة. نفذ المركز مبادرة الحماية القانونية للنساء، تضمنت عقد (٢٠) ورشة عمل تثقيفية للنساء والرجال في مختلف مناطق القطاع.

^{١٦٨} انظر: الصفحة الإلكترونية لمركز المرأة والإرشاد، في الإصدارات تقرير واقع النساء في طولكرم، ٢٠٠٩.

^{١٦٩} انظر: الصفحة الإلكترونية لمركز شؤون المرأة. في إطار برنامج المناصرة، نفذ المركز مبادرة الحماية القانونية للنساء، تضمنت عقد (٢٠) ورشة عمل تثقيفية للنساء والرجال في مختلف مناطق القطاع.

^{١٧٠} انظر: دراسة واقع النساء في مواصي رفح، ص ٢١.

^{١٧١} نموذج هيرشمان الذي استخدمه حنفي وطبر (٢٠٠٦) يساعد في تفكيك الظواهر. كان هناك ثلاثة نماذج للتعامل مع الأجنحة الليبرالية: الهروب، الرضوخ، المقاومة. في الحالة الدراسية كانت منظمات المرأة تمثل الرضوخ، والصحة تمثل الهروب، وحقوق الإنسان تمثل المقاومة. نرى أن هذه النتيجة ليست بهذه الدقة، وفيها تطبيق النظرية على الحالة بشكل أوتوماتيكي، فمن الممكن أن يسلك القطاع نفسه أو المنظمة نفسها الأنواع الثلاثة من السلوك. كما أننا لا نتفق بأن نموذج منظمات حقوق الإنسان الذي عرضه حنفي وطبر هو نموذج للمقاومة، وبخاصة أنها تطالب بتوثيق الانتهاكات ومساءلة إسرائيل حسب القانون الدولي، دون ربطه بالسياسة الاستعمارية للدول المهيمنة، التي هي جزء منه.

^{١٧٢} من قبيل القراءة الأكثر تأنيباً قد يتولد نموذج ثالث أو أكثر، لكنني سوف أحصر نفسي في النموذجين. وقد وجدت نماذج مختلفة في النموذج نفسه كما سيوضح لاحقاً.

^{١٧٣} أي لديه فهم معمق لأيدولوجيا الليبرالية إلى درجة قدرته على استخدامها ونقدها في الوقت نفسه.

^{١٧٤} التفكير المزدوج، يعني وجود قوة لها القدرة على الجمع بين اثنين من المعتقدات المتناقضة في عقل واحد وفي الوقت نفسه، وقبول كل منهما.

^{١٧٥} إن اختيار هذه المحاور كما أشرت سابقاً هو حول موقف المبحوثات من كل من السلطة الاستعمارية، والبطركية، أي حول المنظومة الليبرالية والسلطة الفلسطينية والاستعمار المباشر

(الاحتلال الإسرائيلي) وغير المباشر أي الرأسمالي الغربي، بما هو الطرف الممول، وعلاقة هذا الثلاثي مع بعضه البعض.

^{١٧٦} تتضح الأجندة الليبرالية في مؤتمرات الأمم المتحدة التي طرأ عليها تغيرات خلال العام ١٩٧٥ في مؤتمر المكسيك، وحتى مؤتمر بيجين في العام ١٩٩٥، حيث كان من قبل يتم طرح القضايا السياسية مثل ذكر تأثير الاحتلال والفصل العنصري على تنمية النساء، أما مناهج عمل بيجين لم يتطرق إلى إدانة الصهيونية بشكل صريح كما حدث في نيروبي والمكسيك وكوبنهاغن (حنفي وطبر، ٢٠٠٥: ٣٠٢). هناك تجاهل حق تقرير المصير للشعوب، وبذلك فصل حقوق المرأة عن الحقوق الجماعية والوطنية لشعبها. في مؤتمر بيجين، كان هناك التدخل العالمي لفرض هوية جديدة للحركة النسوية العربية، وفرض برنامج جديد للتسليم للهيمنة الأمريكية في ظل الأوضاع العربية المفككة، وعدم وجود استراتيجيات لدى الحركة النسوية العربية، وكان واضحاً في أداء الوفود النسائية الرسمية على وجه الخصوص التي وقعت تحت ضغوط أمريكية شديدة التي أثرت على صيغة الوثيقة النهائية للمؤتمر.

^{١٧٧} تركيزي في التحليل يكون على النموذج الثاني من فواعل الخطاب لتحليل وشرح الازدواجية والتناقضات في الخطاب. كما لا بد من الإشارة إلى أن النموذج الثاني نفسه ينطوي على الاختلافات؛ بمعنى أن إحدى المبحوثات هي أقل تقدساً للخطاب، وتظهر أنها تقاومه أحياناً، إلا أنها تستدخله أحياناً أخرى.

^{١٧٨} المقصود بالهيمنة الثانية مقاومة الطبقات الشعبية لهيمنة الطبقة البرجوازية الحاكمة، وذلك على شكل هيمنة مناقضة لهيمنة أخرى.

^{١٧٩} هذا ما رأيته في عدم إدانة إسرائيل بممارسة جريمة حرب في جنين وغزة، فما بالك بوجودها أصلاً؟

^{١٨٠} الفرضية حول التمويل السياسي المشروط أنه عمل على تحويل القضية الفلسطينية من قضية سياسية لشعب تحت الاحتلال له حقوق وطنية، إلى قضية إنسانية أو مال سياسي من أجل حماية أمن إسرائيل. وبالتالي، تحويل الشعب الفلسطيني من صاحب حق وقضية ليعيش في حالة من العجز والتبعية الفاتحة عن المساعدات المالية التي تدفع له حتى يسكت عن المقاومة. بناءً على اتفاق أوسلو وتشكيل سلطة الحكم الذاتي، تم تمويل السلطة من الدول المانحة على أن يتم الاعتراف بإسرائيل، وعليه تحول أكبر عدد ممكن من المواطنين (ما يقارب ٢٠٠ ألف) كمعتمدين عليها معيشياً، وفي النهاية على المانحين، بمن فيهم المنظمات غير الحكومية المبحوثة. وفي إطار هذا المخطط، قامت السلطة بإنفاق المساعدات على الاستهلاك لفردنة المجتمع وتحويله إلى مجتمع استهلاكي فارغ، لتقوده نحو ثقافة رأسمالية تنتج الفقر والظلم الاجتماعي، ما يدفع الفلسطيني إلى التخلي عن مواقفه السياسية مقابل مستوى معيشة فردي أفضل، وهذا شل المعارضة السياسية الوطنية تجاه السلطة.

^{١٨١} مثال: الجبهة الشعبية تقول نحن ضد أوسلو، وهي جزء من البنية السياسية لأوسلو، أي في اللجنة التنفيذية للمنظمة، وشاركت في انتخابات المجلس التشريعي، كما أن الجبهة الديمقراطية، والحزب الشيوعي شاركتا كذلك في الوزارة.

^{١٨٢} حسب الإحصائيات، خلال العام ٢٠١٢ هناك ١١ امرأة قُتلت على خلفية شرف، وذلك حسب توثيق مركز المرأة حتى شهر آب ٢٠١٢.

^{١٨٣} أرجع الإطار النظري تنظيرات فانون حول مكافحة الاستعمار، فهو يرى المقاومة والثورة تجتث الخضوع عبر الممارسة المرتكزة على الوعي بالثقافة الوطنية والتعبئة. فانون كثوري تحدث عن تطور الوعي الثقافي والقومي كمقدمات للحس الثوري.

^{١٨٤} كما ورد سابقاً، يشرح كل من بولتينسكي وتشايلو (٢٠٠٥) في كتاب الروح الجديدة للرأسمالية، كيف استفاد النظام الرأسمالي من النقد الموجه الذي لم يصب جوهر النظام، ما جعله يعيد إنتاج منظومته بشكل أقوى. هذا ما عالجه أيضاً فؤاد مرسى في كتابه الرأسمالية تجدد نفسها.

^{١٨٥} حتى أتجنب التجريد، لا بد من ذكر أمثلة لنموذج المعرفة النقدية الجذرية، أو الفكر التثويري التغيري للعالم، فمثلاً الماركسية كمنظومة نقدية للرأسمالية؛ هي منظومة ثورية راديكالية تهدف إلى تدمير النظام الرأسمالي الاستغلالي، مثال آخر فلسفة فوكو ضد الحدائق الغربية؛ هي بدورها بنية ثورية راديكالية قلبت المشروع الغربي العقلاني، وأظهرت العنف والإقصاء في الحدائق الغربية. وبلا شك، فلسفة فانون بنقده لعنف الاستعمار هي منظومة فكرية ثورية ترى أن عالم الاستعمار لا ينهار إلا بالعنف والثورة التي اعتبرها قوة تطهيرية تخلق عالماً جديداً، ودورة جديدة للمجتمع. وبالطبع، لا بد من قراءة نقدية لمأل كل واحدة من هذه الفلسفات، ومن منها الذي خدم الإنسانية.

^{١٨٦} وهنا تجدر الإشارة إلى أن أهمية استخدام منهج فوكو في أسلوبه في التجاوز المستمر للخطابات السائدة، والبحث عن القطيعة المعرفية، وتجاوز كل الرؤى، والخطابات السائدة. وهنا استعارت الدراسة من فوكو أسلوبه ومنهجه في القطيعة؛ أي قطيعة الخطاب الليبرالي من خلال تفكيك العناصر المؤسسة والأنساق المضمرة في بنية الخطاب. يرى فوكو أنه لا توجد هناك خطابات مقبولة وأخرى مرفوضة، أو صحيحة وغير صحيحة، فالخطاب ليس موضوعاً كالمعرفة والسلطة والذات، بل الحقل أو الميدان الذي منه تتم فصل المعارف والسلطات. حسب فوكو، لا يوجد خطاب مقبول وآخر مرفوض، أو مسيطر ومسيطر عليه، بل هناك مجموعة عناصر خطابية تعمل باستراتيجيات مختلفة في حقل علاقات القوى، وقد تكون متناقضة داخل الاستراتيجية.

^{١٨٧} يرجعنا ذلك إلى الإطار النظري حول نقاشنا للمسألة النسوية في المستعمرات، وكيف أنها تقبع بين هيمنتين، وتؤثر عليها علاقات قوة مختلفة: البطركية والاستعمار واشتباكهما؛ بمعنى أن القضية النسوية تتأثر بعلاقات معقدة أساسها مشاريع التحرر الوطني والاستعمار.

قائمة المراجع

المراجع باللغة العربية

- أشرف، منصور. الليبرالية الجديدة : جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.
- أمين، سمير. الأمة العربية، القومية العربية وصراع الطبقات: دراسات أممية. ترجمة: كميل قيصر داغر. بيروت: دار بن رشد، ١٩٧٨.
- أمين، قاسم. تراث قاسم أمين (تحرير المرأة والمرأة الجديدة). القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٨٩٩ - ١٩٠١.
- باروت، محمد جمال. «في منطق ما بعد الحداثة». مجلة الكرمل. العدد ٥٢، ١٩٩٧، ص ١٤١-١٦٦.
- البرغوثي، مصطفى. «المنظمات الأهلية والتحديات التي تواجهها». شؤون تنمية. العدد ٢٢، ٢٠٠٠.
- البرغوثي، مصطفى. «منظمات المجتمع المدني ودورها في المرحلة المقبلة». ورقتان تم تقديمهما في مؤتمر جامعة بيرزيت بين ١٣-١٥ أيار ١٩٩٤.
- بشارة، عزمي. مساهمة في نقد المجتمع المدني. رام الله: مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٦.
- بنعبد العالي، عبد السلام. ثقافة الأذن وثقافة العين. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٤.

- بوعزة، الطيب محمد الطيب. نقد الليبرالية. الرياض: مطبوعات مجلة البيان، ٢٠٠٩.
- بولانتزاس، نيكوس. السلطة والطبقات الاجتماعية، ترجمة: عادل غنيم. بيروت: منشورات الفارابي، ١٩٨٣.
- بيير، بورديو. درس في المدرس: في الرمز والسلطة. ترجمة: عبد السلام بن عبد العال. الدار البيضاء: توبقال للنشر، ١٩٩٠.
- تيزيني، الطيب. «التحديات التي تواجه الثقافة العربية راهنا». جريدة البيان ١٩٩٧/٣/٦، ٦١٠٥، ١٩٩٧.
- الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات. ط٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.
- الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي: سلسلة نقد العقل العربي. ج١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.
- جاد، إصلاح. «الحركة النسوية والموازنة بين مبدأي المساواة والاختلاف». دورية دراسات المرأة. العدد ٤، ٢٠٠٧، ص ٥٥-٦٩.
- جاد، إصلاح. «مشاركة المرأة السياسية الرسمية وغير الرسمية في النضال الفلسطيني» في علباء أرصغلي (محرر). وضعية المرأة الفلسطينية: دراسات وتقارير. ٢٣-٧٥. رام الله: المبادرة الفلسطينية لتعميق الحوار والديمقراطية «مفتاح»، ٢٠٠٣.
- جاد، إصلاح. الحركات النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية الإسلامية. رام الله: مواطن: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٨.
- جاد، إصلاح. المرأة والسياسة-المرأة الفلسطينية: الوضع الراهن. رام الله: معهد دراسات المرأة، جامعة بيرزيت، ٢٠٠٠.
- جامبل، سارة. النسوية وما بعد النسوية. ترجمة: أحمد الشامي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.
- جوزيف، سعاد. «عملية جندرة المواطنة في الشرق الأوسط»، في سعاد جوزيف (محرر). الجندر والمواطنة في الشرق الأوسط. بيروت: دار النهار، ٢٠٠٣.
- حمامي، ريماء. «المشاركة السياسية للمرأة الفلسطينية في الانتفاضة الأولى: مراجعة نقدية». لجنة الدراسات النسوية (محرر). الانتفاضة وبعض قضايا المرأة الاجتماعية. (٧٣-٨٤). القدس: مركز بيسان للبحوث والإنماء، ١٩٩١.

- حمامي، ريماء. «المنظمات الفلسطينية غير الحكومية: احتراف السياسة في غياب المعارضة»، مجلة السياسة الفلسطينية، ١٠:٣ السنة الثالثة، ١٩٩١، ص ١٠٢.
- حمامي، ريماء، أيلين كتاب. «استراتيجيات جديدة لعمل الحركات النسائية باتجاه التحول الديمقراطي والتحرر». ما بعد الأزمة البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل. وقائع المؤتمر السنوي الرابع لمؤسسة مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية. ٢٢-٢٣ تشرين الأول، ١٩٩٨. ١٩٩٩.
- حنفي، ساري، وليندا طبر. بروز النخبة الفلسطينية المعولمة: المانحون والمنظمات الدولية، والمنظمات غير الحكومية، رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ومؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠٦.
- الخالدي، رجا، وصبحي سمور. «النيلولبرالية بصفتها تحرراً: الدولة الفلسطينية وإعادة تكوين الحركة الوطنية». مجلة الدراسات الفلسطينية. ١٥٨، ٢٠١١، ص ٢٦-٢٥.
- الخطيبي، عبد الكبير. الذاكرة الموشومة. ترجمة: بطرس خلاق. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.
- دراج، فيصل. ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٢.
- روبرت، يانغ. أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب. ترجمة: أحمد محمود، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.
- سعيد، إدوارد. الاستشراق. المترجم: محمد عناني، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.
- سعيد، إدوارد. الثقافة والإمبريالية. ترجمة: كمال أبو الديب، ط١، بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧.
- سعيد، إدوارد. «العالم والنص والناقد: حوار مع سعيد ١٩٨٦» في غوري فيسواناثان (محرر). ط١. السلطة والسياسة والثقافة: حوارات مع إدوارد سعيد. بيروت - لبنان: دار الآداب، ٢٠٠٠.
- سعيد، إدوارد. العالم والنص والناقد. ترجمة: عبد الكريم محفوظ. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠.
- سعيد، إدوارد. المثقف والسلطة. ترجمة: محمد عناني، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.
- سلمي، أميرة. عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٩.

- سمارة، عادل. «اشتباك فكري مع تراث إدوارد سعيد». مجلة كنعان. العدد ١٤٠. ٢٠١٠، ص ٤٨ - ١٣٩.
- سمارة، عادل. «الطروحات الأم للمجتمع المدني: سؤال في شروط وجود مجتمع مدني ودور الأنجزة محلياً». كنعان. العدد ١٤٦ ٢٠١١، ص ٩٦-٦٧.
- سمارة، عادل. «المنظمات غير الحكومية: مواقفها ومواقف منها». كنعان، ع ٨٨. ١٩٩٨، ص ٣٧-٢٥.
- سمارة، عادل. تأنيث المرأة بين الفهم والإلغاء: المرأة مبتدأ كل نقد وتخط. بيروت: دار الرواد، ٢٠١١.
- سمارة، عادل. حدود البعد الثقافي: نقد أطروحات إدوارد سعيد. رام الله: منشورات مركز المشرق العالمي للدراسات الثقافية والتنمية، ٢٠٠٠.
- سمارة، عادل. دفاعاً عن دولة الوحدة، وإفلاس الدولة القطرية، رد على محمد جابر الأنصاري. ج ١. قوميتان في الوطن العربي. بيروت: منشورات دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٣.
- سمارة، عادل. في القطرية والقومية والاشتراكية: مقدمات في تفكيك مفاصل الدولة القطرية. رام الله: منشورات مركز المشرق العالمي للدراسات الثقافية والتنمية، ٢٠٠٩.
- سمارة، عادل. منظمات غير حكومية أم قواعد للآخر. رام الله: منشورات مركز المشرق العالمي للدراسات الثقافية والتنمية، ٢٠٠٣.
- سولاري، سارة. «امرأة بعمق البشرة: الفكر النسوي والوضع ما بعد الكولونيالي». في هدى الصدة (محررة). أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث. ترجمة: هالة كمال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.
- شاكر، ل. ط. ث. قضايا التحرر الوطني والثورة الاشتراكية في مصر. بيروت: منشورات دار الفارابي. (د. ت).
- شرابي، هشام. النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.
- شليبي، ياسر. التأثيرات الدولية والمحلية على تحديد رؤى المنظمات غير الحكومية الفلسطينية وأدوارها، رام الله: جامعة بيرزيت، ٢٠٠١.
- الشيخ، عبد الرحيم. المنهاج الفلسطيني-إشكاليات الهوية والمواطنة. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٨.
- صبيح، صبيح. مقاتلو التنمية: بين خرافة التطبيق وعقائدية الخطاب والتصوير. رام الله-فلسطين: مركز بيسان للبحوث والإنماء، ٢٠١١.

- الصدّة، هدى. (محرر). أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث. ترجمة هالة كمال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- عبد الغني، عماد. سوسيولوجيا الثقافة العربية: المفاهيم والإشكالات من الحداثة إلى العولمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
- عبد الكريم، نصر وآخرون. نحو توظيف أنجع للمساعدات الخارجية. رام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطينية (ماس)، ٢٠٠٥.
- عبد الهادي، د. عزت. رؤية أوسع لدور المنظمات الأهلية الفلسطينية في عملية التنمية. رام الله: مركز بيسان للبحوث والإنماء، ٢٠٠٤.
- العروي، عبد الله. مفهوم الأيديولوجيا. ط ٦. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.
- العزيزي، خديجة. الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ٢٠٠٥.
- العظم، صادق جلال. دفاعاً عن المادية والتاريخ. بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٩٠.
- العظم، صادق جلال، وسلمان رشدي. ذهنية التحريم وحقيقة الأدب. لندن- قبرص: منشورات رياض الريس، ١٩٩٢.
- عماوي، عبلة. «الجنדר والمواطنة في الأردن». في سعاد جوزيف (محرر). الجندر والمواطنة في الشرق الأوسط. بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٣.
- فانون، فرانز. سوسيولوجية ثورة. ترجمة: دوقان قرقوط، ط ١، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٠.
- فوكو، ميشيل. المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن. ترجمة: على مقلد. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.
- فوكو، ميشيل. حضريات المعرفة. ترجمة: سالم يفوت. بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.
- فوكو، ميشيل. حضريات المعرفة. ترجمة: سالم يفوت. ط ٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
- فوكو، ميشيل. نظام الخطاب. ترجمة: محمد سيلا. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨.
- كانديوتي، دنيز. «تقديم»، في سعاد جوزيف (محرر). الجندر والمواطنة في الشرق الأوسط. بيروت: دار النهار، ٢٠٠٣.
- كتاب، أيلين وآخرون. وهم التنمية: في نقد خطاب التنمية الفلسطيني. رام الله - فلسطين: مركز بيسان للبحوث والإنماء، ٢٠١٠.
- كتاب، أيلين. «القومية والنسوية: التجربة الفلسطينية». الحركة النسائية الفلسطينية: إشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية.
- وقائع المؤتمر السنوي الخامس لمؤسسة مواطن، من ١٧-١٨ كانون

الأول العام ١٩٩٩. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٩.

كتاب، أيلين. «مقارنة بين انتفاضتين: قراءة نسوية اجتماعية»، في أمينة رشيد وحسناء مكداشي (محررتين). المرأة العربية والعهود. عدد خاص ٨٦-٩٧. القاهرة: مؤسسة نور لدراسات وأبحاث المرأة العربية، ٢٠٠٣.

كتاب، أيلين؛ نداء أبو عواد. «الحركة النسائية الفلسطينية: قضايا منهجية، مفاهيمية ونظرية». في جميل هلال ويني جونسون (محرر). دورية دراسات المرأة. عدد ٤، ٢٠٠٧، ٧-١٧.

كتاب، أيلين؛ ونداء أبو عواد. «الحركة النسوية الفلسطينية: إشكالات وقضايا جدلية». دورية دراسات المرأة. عدد ٢، ٢٠٠٤، ص ٢١-٣٧.

كريستيفيا، جوليا. علم النص. ترجمة: فريد زاهي، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١.

لوكاتش، جورج. التاريخ والوعي الطبقي. ترجمة: حنا الشاعر. جدة: منشورات دار الأندلس، ١٩٨٢.

مسعد، جوزيف. الأردن: التأثيرات الاستعمارية وصناعة الهوية الوطنية: الطبعة الأولى. نيويورك: جامعة كولومبيا، ٢٠٠٢.

مسعد، جوزيف.. «السلطة المناهضة للفلسطينيين». الأهرام ويكلي. ١٥-٢١/٦/٢٠٠٦، ٧٩٩، ٢٠٠٦.

الناشف، إسماعيل. «فتح الإبتيم». مدى آخر. (٢)، ٢٠٠٦، ص ٢١-٢٦.

الناشف، إسماعيل. «فتح الإبتيم»، مدى آخر، حيفا: مدى الكرمل؛ المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية. ٢٠٠٦، ص ٢١-٥٦.

الناشف، إسماعيل. العتبة في فتح الإبتيم. رام الله - فلسطين: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠١٠.

الناشف، إسماعيل. في اللاتحوّل في الممارسة والخطاب: إشكاليّة الثقافي الفلسطيني. قديتا، ٢٠١١ في ١٦ أيلول ٢٠١١

<http://www.qadita.net/featured/esmail>

الناشف، إسماعيل.. «حول إمكانية دراسة النظم الاستعمارية: فلسطين نموذجاً». النفي في كتاب إسرائيل: أبحاث فلسطينية حول المجتمع والنظام والدولة في إسرائيل. في إسماعيل الناشف (محرر) رام الله: «مدار»، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية- رام الله، ٢٠١٢.

نافع، بشير وآخرون. المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة، ٢٠٠١.

نخلة، خليل، أسطورة التنمية في فلسطين- الدعم السياسي والمراوغة المستديمة. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ٢٠٠٤.

هلال، جميل. «حول إشكاليات المجتمع المدني»، مداخلة حول ندوة المجتمع المدني، بيروت: ، ٢٠٠٤، استرجعت بتاريخ ٢٠/١١/٢٠١١ (موقع دراسات التنمية).

هندية، سهى. «هيكلية وبرامج الحركة النسائية وإشكالياتها: نظرة عامة» الحركة النسائية الفلسطينية: إشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية». وقائع المؤتمر السنوي الخامس لمؤسسة مواطن ١٧-١٨ كانون الأول ١٩٩٩. رام الله: مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٩.

المقابلات:

اسم مستعار. مديرة إحدى المنظمات النسوية المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ ٥ نيسان ٢٠١١. رام الله.

اسم مستعار. مديرة إحدى المنظمات النسوية المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ ٧ نيسان ٢٠١١. رام الله.

اسم مستعار. مديرة إحدى المنظمات النسوية المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ ١٢ نيسان ٢٠١١. رام الله.

اسم مستعار. مديرة إحدى المنظمات النسوية المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ ١٢ نيسان ٢٠١١. رام الله.

اسم مستعار. موظفة في إحدى المنظمات المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ ٢٨ نيسان ٢٠١١. رام الله.

اسم مستعار. مؤيدة لحركة حماس، مقابلة خاصة بتاريخ ١٢ آذار ٢٠١١. رام الله.

اسم مستعار. موظفة في إحدى المنظمات النسوية المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ ١٥ نيسان ٢٠١١. رام الله.

اسم مستعار. موظفة في إحدى المؤسسات المانحة، مقابلة خاصة بتاريخ ٢٠ آذار ٢٠١١. رام الله.

اسم مستعار. موظفة في إحدى الجمعيات النسوية القاعدية المستفيدة، مقابلة خاصة بتاريخ ٢٤ آذار ٢٠١١. رام الله.

المراجع باللغة الانجليزية

- Abdo, Nahla. "Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the Intifada- No Going Back?", in Valentine Moghadam (ed). *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. London & New Jersey: Zed Books and Karachi: Oxford University Press. 1994.
- Abdo, Nahla. "Women and the Informal Economy in Palestine: A feminist Critique". *Gender and Society, Gender and Development: Working paper no 3*. Birzeit University: Women's Studies Program, 1995.
- Abdulahdi, Rabab. "The Palestinian Women's Autonomous Movement: Emergence, Dynamics, and Challenges". *Gender and Society*. 12 (6), 649-673, 1998.
- Abu Nahlah, Lamis. "Gender Planning and Vocational Education and Technical Training in Palestine: An Initial Framework". *Gender and Society, Working Paper #4*, Birzeit University: Women's Study Program.1996.
- Abu Nahleh, Lamis, et al. *Gender, Rights, and Development in a Time of Transition*. Birzeit University: Women's Studies Center, 1999.
- Abu-Lughod, Lila. (ed). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press. 1998
- Abu-Lughod, Lila (ed.) "The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics". In *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Abu-Lughod, Lila. "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women". *American Ethnologist*, vol.17, No.1, pp 41-55, 1990.
- Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London & New York: Verso, 1992.
- Ahmed, Laila. "Early Feminist Movements in Turkey and Egypt". In F. Hussain (ed). *Muslim Women*. London: Croom Helm, 1984
- Ahmad, Laila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.

- Alexander, Schloch. "The Economic Development in Palestine". *Journal of Palestine Studies*, 10 (3): 35-58, 1982.
- Alexander, Schloch. *Studies in the Economic and Social History of Palestine of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. London: MacMillan Press Ltd, 1986.
- Amin, Samir. *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Unequal Development*, volume 1 and 2 combined, New York: Monthly Review Press, 1974.
- Amin, Samir. *Delinking: Towards a Polycentric World*. London and New Jersey: Zed Books, 1990.
- Amin, Samir. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press, 1989.
- Amin, Samir. *Imperialism and Unequal Development*. Hassocks: Harvester Press, 1977.
- Anderson, Benedict. "Introduction", "Official Nationalism and Imperialism", In Benedict Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.
- Anthias, F. and N. Yuval – Davis . "Introduction". In N Yuval-Davis and F. Anthias (eds). *Women, Nation, State*. Basingstoke: Macmillan, 1989.
- Asad, Talal. "Conscripts of Western Civilization", In C. Gailey (ed). *Civilization in Crisis: Anthropological Perspective, Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond*. Gainesville FL: University Presses of Florida, 1992.
- Ashcroft, B., G. Griffiths, and H. Tiffin. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London & New York: Routledge, 2000.
- Beckman, B. "The Liberation of Civil Society: Neo-Liberal Ideology and Political theory", *Review of African Political Economy*, 58:20-33, 1993.
- Berber, Benjamin. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books, 1995.
- Bhabha, Homi. "Introduction: Narrating the Nation". In Homi K. Bhabha (ed). *Nation and Narration*. London and New York: Routledge, 1990.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.

- Boltanski, Luc and Ève Chiapello. *The New Spirit of Capitalism*. Trans. Gregory Elliott. London: Verso, 2005.
- Bourdieu, P. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1991.
- Brown, Wendy. "Rights and Losses", in *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Brzezinski, Zbigniew. "Trilateral Relations in Global Context." In Takeshi Watanabe, Saburo Okita, Ralf Dahrendorf, Zbigniew Brzezinski (eds). *Trilateral Leaders Discuss Global Redistribution of Power and Problems of Trilateral Community*. The Trilateral Commission, 1975.
- Butler, Judith. "Bodily Inscriptions, Performativity, and the Feminist Subject", in *Gender Trouble*. New York and London: Routledge, 1990.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge, 1990.
- Butler, Judith. "Merely Cultural". *Social Text* (52/53). 265-277, 1997.
- Carapico, Sheila. "Foreign Aid for Promoting Democracy in the Arab World". *The Middle East Journal* , 56: 3,379-395, 2002.
- Carapico, Sheila. "NGOs, INGOs, Go-NGOs and Do-NGOs: Making sense of Non-Governmental Organizations", *Middle East Report* 214, Spring 2000, pp. 12-15.
- Chabbott, Colette. "Development INGOs", in John Bolo and George Thomas (eds). *Constructing World Culture: International Nongovernmental Organizations Since 1875*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Chatterjee, Partha. "On Civil and Political Society in Post-Colonial Democracies". In Sudipta Kaviraj and Sunil khilnani (eds). *Civil Society: History and Possibilities*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Chatterjee, Partha. *Nationalist Thoughts and Colonial World: Derivatives Discourse*. Tokyo: Zed Books, 1986.
- Chatterjee, Partha. "Nationalism as a Problem in the History of Political Ideas", in *Nationalist thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

- Chossudovsky, Michel. *The Globalization of Poverty and the New World Order*. Quebec: Global Research publications, 2003.
- Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism". *Critical Inquiry*, 20(2): 328-56. 1994.
- Elshtain, Jean Bethke. *Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*. New York: Pennsylvania State University press, 1992.
- Esmeir, Samera. "1948: History, Memory, Law". *Social Text* 75, Summer, 2003.
- Esmeir, Samera. "At Once Human and Not Human: Law, Gender and Historical Becoming in Colonial Egypt". *Gender & History*, volume 23, Issue 2, pages 235-249, August 2011.
- Esmeir, Samera. "On Making Dehumanization Possible". *PMLA: The Journal of Modern Languages Association*, 121.5 (2006): 1544 – 51.
- Esmeir, Samera. "The Violence of non-Violence: Law and War in Iraq". *Journal of Law and Society*, vol. 34, No. 1, pp. 99-115, March 2007
- Fairclough, N.L. and Wodak, R. "Critical Discourse Analysis". In T.A. Van Dijk (ed), *Discourse Studies. A Multidisciplinary Introduction: Discourse and Social Interaction*. vol.2. London: Sage, 1997.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. (Tans. Constance Farrington). New York: Grove Press, 1963.
- Fanon, Frantz. *White Masks Black Skin*. Translated by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967.
- Fleischmann, Ellen L. "The Emergence of the Palestinian Women's Movement, 1929-39". *Journal of Palestine*. vol.29:3, 16-32, 2000.
- Fleischmann, Ellen L. "The Nation and its New Women: The Palestinian Women's Movement 1920-1948". *Comparative Studies of South Asia and the Middle East*. 24: 1, 281-283, 2004.
- Forgacs, David (ed). *The Antonio Gramsci Reader, Selected Writings 1916-1935*. New York: the New York University Press, 1999-2000.
- Foucault, Michel, "Introduction" in: *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon Books. 1972.

- Foucault, Michel. "Order of Discourse". In Robert Young (ed). *Untying the Text: a Post-Structuralist Reader*. London & Boston & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Foucault, Michel. "Society must be defended", in Rabinow Paul (ed). *Ethics: Subjectivity and Truth: The Essential Works*, vol I (trans. Robert Hurley and others). London: Allen Lane, 1994.
- Foucault, Michel. "The Subject of Power", in Rabinow Paul (ed). *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works, 1954-1984*, Vol. III (trans. Robert Hurley and others). London: Allen Lane, 1994.
- Frank, Andre Gunder. 1969. *Latin America: Under development or Revolution*. New York: Monthly Review Press, 1983.
- Germaine, Greer. *The Whole Woman*. New York: Alfred A. Knopf, 1999.
- Giacaman, Rita. "Searching for Strategies: the Palestinian Women's Movement in the New Era". *Middle East Report*. (186), 22-25, 1994.
- Giacaman, Rita and Penny Johnson. "Palestinian Women: Building Barricades and Breaking Barriers", In Z. Lockman and J. Benin (eds). *Intifada: The Palestinian Uprising Against the Israeli Occupation*. Boston: South End Press, 1989.
- Gibbon, Peter. "Some reflections on civil society and political change", In I. Rudebeck, O. Tornquist and V. Rojas (eds). *Democratization in The Third World*. London: Macmillan Press, 1998.
- Gillon, Thomas Edward. *The Dialectic of Hegemony: Robert Cox, Antonio Gramsci and Critical Political Economy*. Canada: Queens University Kingston Ontario, 1999.
- Gramsci, Antonio. *Selection from Prison Notebooks*. New York: International Publishers, 1971.
- Hallaq, Wael. "The Sweep of Modernity". *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Hammami, Rema. "NGOs: The Professionalization of Politics". *Race and Class*. 37:2, 51-63, 1995.
- Hammami, Rema. "Palestinian NGOs since Oslo: From NGO Politics to Social Movements?". *Middle East Report*, 214, 16-19, 2000.

- Hammami, Rema. "Women, the Hijab and the Intifada". *Middle East Report*. (164\165), 1990.
- Hardt, M & A. Negri. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Hatem, M. "Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism". *International Journal of Middle East Studies*, 24: 231-251, 1992.
- Hatem, M. "Political Liberalization in the Arab World". *Theoretical Perspectives*. 1:187-207, 1992.
- Hearn, J. "The Uses and Abuses of Civil Society in Africa". *Review of African Political Economy*. 28(87): 43-53, 2001.
- Helmut, K. Anheier. "Bringing Civil Society Back". *Reflection on Global Civil Society- Development Dialogue: Global Civil Society: More or Less Democracy?* No.49 p 41-51, 2007.
- Herbert I. Schiller. *Communication and Cultural Domination*. White Plains, N.Y.: International Arts and Sciences Press, 1976.
- Hewlett, Sylvia Ann. "The travails of feminism promise in a nation without welfare state". *Gender and Society*. vol.3, p 332 -334, 1987.
- Hijab, Nadia. *Womanpower: The Debate on Women at Work*. New York: Cambridge Middle East Library, 1988.
- Hobson, J.A. *Imperialism: A Study*. 3rd edition. London: George Allen & Unwin Ltd, 1960.
- Hooks, Bell. "Black Women: Shaping Feminist Theory". In Joy James and T. Denean Sharpley-Whiting. (eds). *The Black Feminist Reader*. Malden: Blackwell Publishers. pp.131 -145, 2000.
- Hooks, Bell. *Feminist Theory from Margin to Center*. Boston: South End Press, 1984.
- Islamoglu, H & C. Keyder. "The Ottoman Social Formation". In Anne M. Bailey & Josep Llobera (eds). *The Asiatic Mode of Production*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Jad, Islah. "Claiming Nationalism: Women's Activism in the Occupied Territories", In A. Basu (ed). *Women's Movement in Global Perspective*. Boulder: Westview Press. 1995.
- Jaggar, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Maryland: Rowman and Little Field publishers, 1983.

- Jameson, Fredric. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso, 1991.
- Jawardena, K (ed). *Feminism and Nationalism in the Third world*. London: Zed Books, 1986.
- Juan, San. "Beyond Postcolonial Theory". *Against the Current*. Vol: XIII: 5.27-32, 1998.
- Kandiyoti, Deniz. "Identity and its Discontents: Women and Nation". In Patrick Williams and Laura Chrisman (eds). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. London: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Kawar, Amal. "Palestinian Women's Activism after Oslo". In Suha Sabbagh (ed). *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press. 1998.
- Kawar, Amal. "The Woman's Committees and the Intifada in the West Bank and Gaza Strip". Prepared for the Western Political Science Association Annual Meeting. Seattle, Washington, 1991.
- Kuttab, Eileen. "Community Development under Occupation, an Alternative Strategy". *Journal of Refugee Studies*. Vol. 2. No.1, 1989.
- Lemert, Charles. *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado & Oxford: Westview Press, 1993.
- Lister, Ruth. *Citizenship: Feminist Perspective*. London: Macmillan, 1997.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Peter H. Nidditch (ed). Oxford and New York: Oxford University Press, 1690.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. 2nd. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Liotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. France: Manchester University Press. Available on http://www.abdn.ac.uk/idav/documents/Liotard_-_Postmodern_Condition.pdf
- Mackinnon, Catharine. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University press, 1989.

- Mahmood, Saba. "Agency, Performativity, and the Feminist Subject" in Ellen T. Armour and Susan M. St. Ville (ed). *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Marcussen, H. "NGOs, the State and Civil Society". *Review of African Political Economy*. 69:405-23, 1996.
- Marx, Karl. *On the Jewish Question*, 1844. Available on <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/>
- Massad, Joseph A. *Colonial Effects: the Making of National Identity in Jordan*. New York: Colombia University Press, 2001.
- McClintock, Ann. "No longer in a Future Heaven: Gender, Race and Nationalism". In Ann McClintock and Mufti and Shohat (eds). *Dangerous Liaisons*. Minneapolis: University of Minnesota press, 1997.
- Mehta, Uday. "Liberal Conventions and Imperial Exclusions". In *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Mill, John Stuart. *The Subjection of Women*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1869.
- Mitchell, Timothy. *The Object of Development, Rule of Experts: Egypt, Techno -Politics, Modernity*. Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press, 2002
- Mohanty, Chandra T. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial discourses". In Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres (eds). *Third World and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Mohanty, Chandra T. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham & London: Duke University Press, 2003.
- Olsen, Frances. "Statutory Rape: A Feminist Critique of Rights Analysis". *Taxes Law Review*, volume 6:3, 1984.
- Pappe, Ilan. "Israeli Television's Fiftieth Anniversary "Tekuma" Series: A Post-Zionist Review". *Journal of Palestine Studies*, 27:4, 1998, p.89-26.
- Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press, 1988.

- Pinta, Mario. "UN World Summits and Civil Society: The State of the Art". Civil Society and Social Movements Program paper. Geneva, Number 18. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 2005.
- Poulantzas, Nicos. *Political Power and Social Classes*. London: Verso, 1968.
- Prakash, Gyan. "Subaltern Studies as Postcolonial criticism". *The American Historical Review*. 99:5, 1475-1490, 1994.
- Prakash, Gyan. "Who's Afraid of Postcoloniality?". *Social Text*. 49, 187-203, 1996.
- Rimalt, Noya. "When a feminist struggle becomes a symbol of the agenda as a whole: the example of women in the military". *Nashim: A journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*: 6:148-164, 2003.
- Robinson. W. A. *Theory of Global Capitalism: Production, Class and State in a Transnational World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.
- Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguins Books, 2003.
- Samara, Adel. *Beyond Delinking: Development by Popular Protection vs Development by State*. Ramallah: Al Mashriq/ Al A'amal Center for Cultural and development Studies, 2005.
- Scott, David. *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Scott, Joan Wallach. "Feminism Reverberations". *Differences: A Journal of Feminist Culture*. 13 (3), 1-23, 2002.
- Scott, Joan Wallach. *Gender and the Politics of History*. New York: Colombia University Press, pp.1-50, 1988.
- Scott, Joan, Wallach. *Only Paradoxes to offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University. Press, 1997.
- Shohat, Ella. "Transnationalism and the Feminist Production of Knowledge". *Area Studies, Signs*. 26 (4), 2001.

- Shohat, Ella. "Talking Visions: Multi Cultural Feminism in Transitional Age". MIT press, 2001. Available on <http://www.waukesha.uwc.edu/lib/reserves/pdf/reinhart/Talking%20Visions.pdf>
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: Methuen & Co, Ltd, 1776.
- Smith, Steven B. *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Spivak, Gayatri. "Can the subaltern speak?", In Cary Nelson (ed). *Marxist Interpretations of Culture*. Urbana: Univ. of Illinois Press, 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of the Vanishing Present*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1999.
- Tong, Rosemarie. *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*. Boulder, Colorado: West view Press, 1989.
- Uphoff, Norman. "Why NGOs are not a Third Sector: a Sectoral Analysis with some Thoughts on Accountability, Sustainability and Evaluation". In M. Edward & D. Hulme (eds). *Non-Governmental Organizations: Performance and Accountability: Beyond the Magic Bullet*. UK: Earthscan Publication, 1995.
- Vivian, Jessica. "NGOs and Sustainable Development in Zimbabwe: No Magic Bullets". *Development and Change*. 25.1:167-93, 1994.
- Vote, Rian. *Feminism and Citizenship*. London: Thousand Oaks Wallach, 1998.
- Williams, Patricia J. *The Alchemy of Race and Rights*. US: Harvard College, 1991.
- Williams, R. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Young, J. C. Robert. "Colonialisim and Politics of Postcolonial Critique", In Robert J.C. Young *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford and Malden, Mass: Blackwell Publishing, 2001.
- Yuval - Davis, N. and F. Anthias (eds.) *Woman Nation State*. London: The Macmillan Press, 1989.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث

الديمقراطية الفلسطينية بين الخطاب والممارسة: منظمة التحرير الفلسطينية وأطرها ١٩٦٤-١٩٩٣

عمر عساف

«قانون» التشريع و«قانون» الحرية: هل الديمقراطية بديل عن حكم القانون؟

عاصم خليل

موقع حركات الإسلام السياسي في الثورات الشعبية العربية وفيما بعدها

(دراسة حالة: مصر وتونس)

منذر مشاقي

دراسات في الديمقراطية ووسائل الإعلام

لينة الجيوسي

دراسات في الثقافة والتراث والهوية

شريف كناعنة

العتبة في فتح الإبتيم

إسماعيل ناشف

العمالة الفلسطينية في إسرائيل ومشروع الدولة الفلسطينية

ليلي فرسخ

مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا

عبد الرحمن عبد الغني

النساء والقضاة والقانون: دراسة أنثروبولوجية للمحكمة الشرعية في غزة

نهضة يونس شحادة

نساء على تقاطع طرق: الحركة النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية الإسلامية

إصلاح جاد

في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي

عزمي بشارة

تمكين الأجيال الفلسطينية: التعليم والتعلم تحت ظروف القاهرة
تقيدة جرباوي و خليل نخلة

«وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»: الإسلاميون والديمقراطية
رجا يهلول

فلسطين الى أين؟ تلاشي حل الدولتين (باللغة الإنجليزية)
تحرير جميل هلال

الطبقة الوسطى الفلسطينية، بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة
جميل هلال

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية
(طبعة ثانية - مزيدة)
جميل هلال

نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة نظر في براديغم التحول
جونى عاصي

من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٨ - ١٩٨٨
هلفى باومغرتن

تقاسيم زَمَار الحَيّ - مقالات
فيصل حوراني

بروز النخبة الفلسطينية المعولمة (باللغة الانجليزية والعربية)
ساري حنفي وليندا طبر

الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس
فيصل دراج

صفد في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ - ١٩٤٨
مصطفى العباسي

بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية
الجبيل ضد البحر

سليم تماري

من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية
عزمي بشارة

- تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)
تحرير: مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمدسن
مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة
تحرير: وسام رفيدي
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤
التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات
ماهر الحشوة
حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ١٩٦٧-٢٠٠٠
عمر عساف
المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال
انتفاضة الاقصى
مجدي المالكي وآخرون
اسطورة التنمية في فلسطين: الدعم السياسي والمراوغة المستديمة
خليل نخلة
جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨
فيصل حوراني
القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني
نضال صبري
هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز
ساري حنفي
تكوين النخبة الفلسطينية
جميل هلال
الحركة الطلابية الفلسطينية: الممارسة والفاعلية
عماد غياظة
دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية
رجا بهلول
النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية
نادر عزت سعيد

المرأة وأسس الديمقراطية

رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية

جميل هلال

ما بعد اوسلو: حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)

تحرير: جورج جقمان

ما بعد الازمة: التغييرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل

وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث

وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي

وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي

محمد حافظ يعقوب

رجال الاعمال الفلسطينيين في الشتات والكيان الفلسطيني

ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني

عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي

دراسات نقدية

سلسلة رسائل الماجستير

تمثيلات السلطة والمعرفة في الخطاب النسوي الليبرالي

أشجان عجور

مصر: التغييرات السياسية وتحديات التحول الديمقراطي بعد ثورة ٢٠١١

حنين محمد سليمان

مَكَانَةُ الْمَرْأَةِ فِي الْإِسْلَامِ فِي ظِلِّ تَأْوِيلِ آيَةِ الْقَوَامَةِ مِنْظُورَ فِلَسْطِينِي

مي البزوري

مرجعية الخطاب السياسي الإسلامي في فلسطين

خالد علي زواوي

الدبلوماسية العامة الفلسطينية بعد الانتخابات التشريعية الثانية

دلال باجس

الانتخابات والمعارضة في المغرب بين التحول الديمقراطي

واستمرارية النظام السلطوي (١٩٩٧-٢٠٠٧)

نشأت عبد الفتاح

عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية

أميرة محمد سلمي

التغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي: «حماس» نموذجا

بلال الشويكي

المجتمع المدني «بين الوصفي والمعياري»: تفكيك إشكالية المفهوم وفوضى

المعاني

ناديا أبوزاهر

النقد والثورة: دراسة في النقد الاجتماعي عند علي شريعتي

خالد عودة الله

حركة «فتح» والسلطة الفلسطينية: تداعيات أو سلو والانتفاضة الثانية

سامر إرشيد

سلسلة مداخلات وأوراق نقدية

مداخلات حول الدين والديمقراطية والدولة المدنية

تحرير: رجا بهلول

الفلسطينيون على جانبي الخط الأخضر في ظروف سياسية متغيرة

(وقائع ورشة عمل، ٤-٥ آذار ٢٠١١ في رام الله)

تحرير: حسن خضر

الإعلام الفلسطيني والإنقسام: مرارة التجربة وإمكانات التحسين

تحرير: خالد الحروب وجمان قنيص

قبل وبعد عرفات: التحول السياسي خلال الانتفاضة الثانية

جورج جقمان

أن تكون عربياً في أيامنا

عزمي بشارة

المتهاج الفلسطيني اشكاليات الهوية والمواطنة

عبد الرحيم الشيخ (محرراً)

الحريات المتساوية حقوق المرأة بين الديمقراطية - الليبرالية وكتب التربية الإسلامية

وليد سالم وإيمان الرطروط

اليسار والخيار الاشتراكي قراءة في تجارب الماضي، واحتمالات الحاضر

داوود تلحمي

تهافت أحكام العلم في إحكام الإيمان

عزمي بشارة

الديمقراطية والانتخابات والحالة الفلسطينية

وليم نصار

إطار عام لعقيدة أمن قومي فلسطيني

حسين آغا وأحمد سامح الخالدي

نحو أممية جديدة: قراءة في العولمة/مناهضة العولمة والتحرر الفلسطيني

علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية

جميل هلال

الأحزاب السياسية الفلسطينية والديمقراطية الداخلية

طالب عوض وسميح شبيب

الراهب الكوري .. سَفَرٌ وأشياء أخرى

زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية

ناجح شاهين

طروحات عن النهضة المعاقبة

عزمي بشارة

ديك المنارة

زكريا محمد

ثلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)

عزمي بشارة

في قضايا الثقافة الفلسطينية

زكريا محمد

ما بعد الاجتياح: في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية

عزمي بشارة

المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين

وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء

تحرير مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية

وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية في فلسطين

علي جرادات

الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى

عزمي بشارة

أزمة الحزب السياسي الفلسطيني

وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين

زياد ابو عمرو وآخرون

الديمقراطية الفلسطينية

موسى البديري وآخرون

المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة

اسامة حليبي وآخرون

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل

ربى الحصري وآخرون

الدستور الذي نريد

وليم نصار

سلسلة أوراق بحثية

التطهير العرقي في القدس: سياسات إسرائيل تجاه المدينة ومواطنيها الفلسطينيين

نزار أيوب

الفضائيات الدينية: الصورة المثالية للمرأة وأثرها على النساء في فلسطين

جمان قتيص

الحركة الطلابية الإسلامية في فلسطين الكتلة الإسلامية .. نموذجاً

دلال باجس

دراسات اعلامية ٢

تحرير: سميح شبيب

دراسات اعلامية

تحرير: سميح شبيب

الثقافة السياسية الفلسطينية

باسم الزبيدي

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي

ملتون فيسك

الصحافة الفلسطينية المقررة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤

سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي

خليل عثامنة

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين

خولة الشخشير

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة

خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الاردن

طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين

محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين

علي الجرباوي

سلسلة التجربة الفلسطينية

صوت العاصفة: سيرة إذاعات الثورة الفلسطينية في المنفى

نبيل عمرو

شيوعيون في فلسطين: شظايا تاريخ منسي

موسى البديري

ثَمَنًا لِلشَّمْسِ

عائشة عودة

سَأَحَدُكُمْ عَنْ هَاجِسٍ: مجموعة نصوص أدبية لـ أقلام جديدة

تقديم وتحرير هيفاء أسعد

المقاومة الشعبية في فلسطين تاريخ حافل بالأمل والإنجاز

مازن قمصية

شفيق الحوت

سميح شبيب (محرراً)

أنيس صايغ والمؤسسة الفلسطينية السياسات، الممارسات، الإنتاج

سميح شبيب (محرراً)

انتفاضة الأقصى: حقول الموت

محمد دراغمة

أحلام بالحرية (الطبعة الثانية)

عائشة عودة

الواقع التنظيمي للحركة الفلسطينية الأسيرة دراسة مقارنة ١٩٨٨-٢٠٠٤

أياد الرياحي

مغدوشة: قصة الحرب على المخيمات في لبنان

ممدوح نوفل

يوميات المقاومة في مخيم جنين

وليد دقة

أحلام بالحرية

عائشة عودة

النجري الى الهزيمة

فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب

زهير الجزائري

البحث عن الدولة

ممدوح نوفل

سلسلة مبادئ الديمقراطية

ما هي المواطنة؟ المحاسبة والمساءلة

فصل السلطات الحريات المدنية

سيادة القانون التعددية والتسامح

مبدأ الانتخابات وتطبيقاته الثقافة السياسية

حرية التعبير العمل النقابي

عملية التشريع الاعلام والديمقراطية

سلسلة ركائز الديمقراطية

التربية والديمقراطية

رجا بهلول

حالات الطوارئ و ضمانات حقوق الانسان

رزق شقير

الدولة والديمقراطية

جميل هلال

الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق

منار شوربجي

سيادة القانون

اسامة حليبي

حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية

فاتح عزام

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية

حليم بركات

سلسلة تقارير دورية

الحكم المحلي في فلسطين: واقع ورؤية مستقبلية.

أوراق في النظام السياسي الفلسطيني وانتقال السلطة

واقع التمييز في سوق العمل الفلسطيني من منظور النوع الاجتماعي

صالح الكفري، خديجة حسين نصر

نحو قانون ضمان إجتماعي لفلسطين

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية

إعداد: جهاد حرب إشراف: عزمي الشعبي

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية

جميل هلال، عزمي الشعبي وآخرون

الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية

سناء عبيدات

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم

أحمد مجدلاني، طالب عوض

تحلل هذه الدراسة تمثّلات السلطة والمعرفة في خطاب المنظمات النسوية الفلسطينية، والكيفية والمسارات التي تطورت فيها خطاباتها بحيث باتت تشرعن السلطات المركبة للخطاب الليبرالي، المتمثلة بالسلطة الاستعمارية للنظام الرأسمالي العالمي، وسلطة المؤسسة المحلية الوسيطة وتحالفهما معاً لإقصاء أيّ منظومة ثقافية خارج النمط الليبرالي الحدائ.

تعمل الدراسة على تفكيك وتحليل الكيفية التي تتعاون فيها هذه السلطات، وفقاً لنظام الخطاب الذي يُخفي الرغبات والأهداف السياسية بغطاء من المعرفة يشرعن السلطة بملاءة الحقوق والمساواة التي تتادي بها، وتبيّن أن الخطاب الليبرالي محكوم بقواعد واستراتيجيات لتعزيز السيطرة الاستعمارية والإخضاع للنسوية الفلسطينية، والنساء الفلسطينيات عامة، ضمن قواعد استعمارية تفرض المفاهيم الليبرالية الغربية كميّار أعلى، وتؤكد ضمناً دونية الثقافة المحلية.

من هنا، تُسائل الدراسة أيديولوجيا النظام الليبرالي الرأسمالي الذي جاءت منه هذه الحقوق، وترى أن المنظمات النسوية الفلسطينية، في تبنيها لهذه الحقوق، تتكيف مع الخطاب الليبرالي الذي يشكل تجسيدا لحالة الإلحاق والتبعية المحكومة بعلاقات القوى العالمية، من خلال التمويل السياسي، على حساب ثقافة مجتمعتها ومتطلباته.

تبرز الدراسة التناقض بين الخطاب والممارسة التي تدّعي فيها فواعل الخطاب في تلك المنظمات مقاومتهن لعلاقات القوة من داخل النظام، في حين أنهن محدودات بما يسمحهن النظام ذاته من بنية خطابية وقواعد نقد في آن.

طمحت الدراسة إلى نقد يتجاوز ويهز الخطاب الليبرالي النسوي، وي طرح تساؤلات حول المشروع النسوي البديل، وهو فتّح على تساؤل منطقي، لكنه ليس جزءاً من رسالة الدراسة نفسها.

أشجان عجور

طالبة دكتوراه في دائرة علم الاجتماع في جامعة لندن (كلية جولدسميث). تعمل على أطروحة دكتوراه تتمحور حول الذاتية الثورية والمقاومة. حاصلة على درجة الماجستير في دراسات النوع الاجتماعي والتنمية من جامعة بيرزيت، وقامت بالتدريس في معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت.

محاور الاهتمام البحثي والمعرفي للباحثة: الاستعمار الاستيطاني، أنثروبولوجيا العنف، سوسيولوجيا الثورة، النظرية النقدية، الدراسات النسوية، الذاتية الثورية، السلطة والمعرفة، نظرية الخطاب والهيمنة، خطاب الحقوق الليبرالي، فلسفة العلوم الاجتماعية، منهجيات البحث.

