تمثلات النساء الفلسطينيات في الخطاب الاستعماري الغربي

Representations of Palestinian Women in Western Colonial Discourse

أميرة محمد سلمي

18 كانون ثاني 2007

إشراف د. إسماعيل الناشف
د. ريما حمامي
د. عبد الكريم البرغوثي

قدمت هذه الدراسة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج المرأة والقانون والتنمية من كلية الدراسات العليا –جامعة بيرزيت

تمثلات النساء الفلسطينيات في الخطاب الاستعماري الغربي

أميرة محمد سلمي

لجنة النقاش

د. إسماعيل الناشف:----------

د. ريما حمامي---------- د. عبد الكريم البرغوثي----------

تاريخ النقاش: 18 كانون ثاني 2007

قدمت هذه الدراسة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستير في برنامج المرأة والقانون والتنمية من كلية الدراسات العليا –جامعة بيرزيت

إلى غريبة

قائمة المحتويات

ملخص بالعربية	
ملخص بالإنجليزية	
مقدمة	1
الفصل الأول: الخطاب الاستعماري.	**7**
1.1 جدالات نظرية: الخطاب الاستعماري ودراسات ما بعد الاستعمار.	8
1.2 استعمارية الخطاب النسوي الغربي عن النساء المستعمَرات.	19
1.2.1 "نسوية عمومية"، رواية استعمارية أخرى؟	20
1.2.2 تمثيل النساء المستعمَرات.	28
1.3 الخطاب القومي المستعمَر.	34
1.4 إشكالية المعرفة عن النساء المستعمَرات.	47
خلاصة الفصل الأول.	65
الفصل الثاني: المنهج	**67**
2.1 تحليل الخطاب كمنهجية تحليل.	67
2.2 النص والأيدولوجيا كجزء من الخطاب.	71
2.3 الصدق\ الواقعية.	73
2.4 المؤلفة في الخطاب الغربي عن النساء الفلسطينيات.	76
2.5 اختيار عينة البحث.	78
2.6 عملية البحث.	79
2.7 الإشكاليات والصعوبات في الدراسة.	79
خلاصة الفصل الثاني.	80
الفصل الثالث: النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات.	**82**
3.1 تشييء النساء الفلسطينيات كموضوعات بحث.	82
3.2 النساء الفلسطينيات رمز للتقليد\ الحداثة: إعادة إنتاج الغرب المعيار في خطاب الباحثات الغربيات.	97
3.3 خطاب الباحثات الغربيات: شكل حداثي من البطرياركية أم استعمارية؟	101
3.4 البدائي\ المدني: الأنثوي الفلسطيني \ النسوي الغربي.	108

3.5 عقلانية مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة: ما هي المكاسب التي حققتها المقاومة للنساء الفلسطينيات؟	114
3.6 خطر النساء الفلسطينيات: منجبات أبناء الأمة، ورموز مقاومتها.	120
3.7 عنف البطرياركية القومية ونضال النساء العالمي من أجل السلام.	127
خلاصة الفصل الثالث.	137
الفصل الرابع: استعمارية خطاب الباحثات الغربيات	**139**
4.1 النساء الفلسطينيات كتمثل في خطاب.	139
4.2 المهمة الحضارية الغربية في خطاب الباحثات الغربيات.	142
4.3 النساء الفلسطينيات الآخر المستعمَر.	143
4.4 النساء الفلسطينيات مقابل القومية الفلسطينية.	146
4.5 مركزية الذات الاستعمارية الغربية في خطاب الباحثات الغربيات.	147
خلاصة	**151**
قائمة المراجع بالإنجليزية	**155**
قائمة المراجع بالعربية	**162**
قائمة الدراسات الأكاديمية الغربية عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة التي تم تحليلها.	**164**

ملخص

هذه الدراسة تبين كيف يكون خطاب الباحثات الأكاديميات الغربيات عن النساء الفلسطينيات محكوما بالعلاقات الاستعمارية التي تربط الغرب بالفلسطينيين، بحيث يبقى هذا الخطاب جزءا من خطاب استعماري غربي. مع أن النساء في الغرب تعرضن وما زلن للاستثناء والإخضاع من قبل المؤسسة الرأسمالية الذكورية إلا أن هذا لم يمنع من أن يكون خطابهن قائما على التحيز العنصري والجنسي الذي قام عليه الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمَرة.

الدراسة تعتمد مفهوم فوكو للخطاب في التعامل مع نصوص الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، باعتباره نظام مؤسساتي مرتبط بقوى اقتصادية، اجتماعية وسياسية، تحدد القواعد والآليات التي وفقها يسير. بحيث يقوم التحليل على البحث في الكيفية التي تنعكس بها العلاقات الاستعمارية المتناقضة في النصوص التي تنتجها المؤسسة الأكاديمية الغربية عن النساء الفلسطينيات. الطرح هو أن المعرفة التي يتم بناؤها عن المجتمعات المستعمَرة هي تلك التي تقوم على العقلانية الاستعمارية التي تسعى إلى تثبيت وتأكيد علاقات الخضوع والسيطرة الاستعمارية، هذه العقلانية كما تبين الدراسة موجودة أيضا في خطاب الباحثات الغربيات. في هذا الخطاب، النساء الفلسطينيات، حياتهن ونضالهن يتم تشييؤها، كمادة دراسة، تعمل الباحثات الغربيات على تصنيعها وصياغتها بما يتلاءم مع القواعد والقيود التي خطها الخطاب الاستعماري بحيث تكون تمثلات النساء الفلسطينيات في الخطاب الاستعماري، واحدة من الاستراتجيات التي يستخدمها الخطاب لتعزيز السيطرة الاستعمارية على النساء الفلسطينيات ومجتمعهن.

قاعدتان أساسيتان في الخطاب الاستعماري تتكرران في خطاب الباحثات الغربيات؛ وضع الغرب على أنه المعيار الذي على المجتمع الفلسطيني أن يصل إليه من خلال تخلصه من التقليد والثقافة الفلسطينية التي أيضا يتم وضع النساء الفلسطينيات على أنهن رموزا لها، وبالتالي أوضاعهن وأدوارهن تكون مؤشرا على حداثيته أو تقليديته، والثانية هي تأكيد اختلاف (دونية) النساء الفلسطينيات عن النساء الغربيات (المفترض تفوقهن)، بحيث يتم التأكيد على قاعدة الاختلاف الجوهري بين الغربي المستعمِر والشرقي المستعمَر في خطاب الباحثات الأكاديميات الغربيات. هذا التأكيد يكون واضحا في الحديث عن "التغيرات الإيجابية" في حياة النساء الفلسطينيات التي يتم عزوها إلى الاحتكاك مع الاستعمار الغربي والصهيوني، في الوقت نفسه الذي يتم فيه تأكيد استمرار دونية أوضاع النساء التي يتم عزوها للثقافة المستعمَرة.

النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات يظهرن مسلوبات الفاعلية ومصورات على أنهن ضحايا ومضطهدات من قبل الثقافة المستعمَرة التي تحرمهن من تطوير وعي نسوي، أو تحقيق أية

مكاسب في ما ترى الباحثات الغربيات أنه يشكل مصالح النساء، بحيث يكون السؤال في خطاب الباحثات الغربيات عن العقلانية وراء مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، التي تكون الباحثات الغربيات قد أجبن مسبقا أنها لم تحقق مكاسب "للنساء"، بل تعمل على استغلالهن. نضال النساء الفلسطينيات تتم صياغته على أنه امتداد لأدوار تقليدية مرتبطة بأدوارهن الإنجابية مما يعني أن مشاركة النساء في النضال ضد الاحتلال تتم صياغتها بحيث لا تعبر عن نسوية أو سياسية بل عن شكل بدائي من الوعي والعمل، معززات الخطاب الاستعماري الذكوري الذي يقوم على عنصرية وتحيز جنسي في الوقت الواحد.

الباحثات الغربيات في خطابهن عن النساء الفلسطينيات المستعمَرات ادعين تضامنا يقوم على أساس خضوع جنسي تعاني منه كل النساء في العالم، في محاول للتغطية على علاقات القوة الاستعمارية بينهن وبين النساء الفلسطينيات، الباحثات الغربيات انتقدن سيطرة الأجندة القومية على النساء المستعمَرات دون التشكيك في أجندتهن الاستعمارية التي تقوم على ادعاء التضامن بينما تنفي النسوية عن النساء الفلسطينيات، وتتجاهل الاضطهاد الذي يتعرضن له من قبل الاحتلال، مؤكدة أن النضال ضده لا يعبر عن نضال "النساء" من أجل "مصالحهن". بحيث يستمر الإصرار على أن النضال النسوي لا يمت بصلة للنضال ضد الاستعمار، ومشاركة النساء المستعمَرات في النضال ضد الاستعمار هو انحراف يعبر عن افتقار بالوعي بما يجب أن يكون نضالهن الأساسي.

الدراسة تبين أن العلاقة التي يقوم عليها خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات هي تلك التي تقوم على التحيز ضد الآخر المستعمَر الذي يعتبر مهددا للذات الغربية، هذا الخوف يظهر في الهوس بأدوار النساء الإنجابية ومشاركتهن في المقاومة. خطاب الباحثات الغربيات، كما الخطاب الذكوري الليبرالي، يعمل على احتواء هذا الخطر من خلال نفي السياسية والوعي عن مثل هذه الأدوار التي تقوم بها النساء الفلسطينيات، وكما في الخطاب الاستعماري، من خلال وضع النساء الفلسطينيات في علاقة تقابلية مع المجتمع الفلسطيني وحركة المقاومة الفلسطينية، التي تقاوم الغرب التحديثي وتعمل على تعزيز ثقافة تقليدية، حيث التأكيد أن الأول هو لصالح النساء الفلسطينيات، والثانية تعمل على قمعهن واضطهادهن. ما يراد بيانه في هذه الدراسة هو أن خطاب الباحثات الغربيات يحاول احتواء الخطر الذي يراه المستعمِر في النساء الفلسطينيات، بالبحث عن تشابهات واختلافات بين النساء الغربيات والنساء الفلسطينيات، الأولى تضع النساء الفلسطينيات المستعمَرات والغربيات على جانب واحد، والثانية تضع النساء الفلسطينيات على طرف مقابل لثقافتهن وقوميتهن، بجعل الأخيرة السبب الرئيسي لدونية أوضاعهن.

Abstract

This study shows how Western academic writings on Palestinian women are determined by colonial relations between the West and Palestine, and therefore argues that these writings remain part of a colonial discourse. The fact that women in the West suffered and are still suffering from exclusion and subordination by the patriarchal capitalist system didn't mean that Western women researchers' discourse on colonized women would be less racist or sexist than the colonial discourse on colonized peoples.

The study uses Foucault's notion of discourse in looking at texts written by Western women researchers on Palestinian women. Discourse here is considered as an institutional regime based on economic, social, and political powers that determine the rules and mechanisms according to which it works. The analysis, then, looks at the way in which contradictory colonial relations are reflected in the texts on Palestinian women produced in the Western academic institution.

The argument is that knowledge constructed on colonized societies is based on a colonial rational that seeks to reestablish and reinforce capitalist colonial relations of domination and subordination. This rational is present also in the Western researchers' discourse on Palestinian women. In this discourse, Palestinian women, their lives and struggle are objectified as an object of study, to be manufactured and formed by Western women researchers according to rules and regulations laid by colonial discourse. In this way, representations of Palestinian women in Western researchers' writings are a main strategy used to sustain colonial domination on Palestinian women and their society.

Two main colonial discourse rules are maintained in Western women researchers' discourse; the first is the West as the ultimate end to which the Palestinian society must reach by ridding itself from tradition and culture of which Palestinian women are made a symbol, making their status and roles main indicators of its traditionalism and\ or movement towards modernity. The second

is emphasizing an essentialized difference (inferiority) of Palestinian women from Western women (whose superiority is taken for granted), maintaining the rule of essentialized difference between the Western colonizer and the oriental colonized in the discourse of Western academic women researchers. This emphasis is clear in looking at what is perceived as positive changes in Palestinian women's lives as a product and result of the influence of Western and Zionist colonialism, in the same time that the inferiority of Palestinian women's situation is emphasized as being due to the Palestinian Arab culture.

Palestinian women in Western academic women researchers' discourse appear lacking agency, oppressed and victims of their colonized culture that deprives them from developing a feminist consciousness, or achieving any gains in what Western women researchers perceive as women's interests. The question in such a discourse about the rational behind joining the resistance to Occupation is answered by Western researchers' predetermined conclusion; that Palestinian women's participation in the resistance did not achieve any gains for "women" but rather it has exploited them. The struggle of Palestinian women is said to be an extension of their traditional roles, which are, in liberal Western feminism terms, their "reproductive roles". In other words, Palestinian women's participation in resisting the occupation is written as not feminist and not political, but rather as an expression of some primitive kind of consciousness and action. In this way, the study shows how Western academic writings on Palestinian women are based on the same racism and sexism on which the colonial discourse is based.

In their discourse on Palestinian women, Western women researchers claim a sex based solidarity with Palestinian women, in an attempt to obscure colonial power relations between the two groups of women. They criticize what they perceive as subordination of Palestinian women to the national agenda without questioning their colonial one that is based on a pretension of solidarity while excluding Palestinian women's struggle from what is believed to be feminism. The oppression faced by Palestinian women under occupation is overlooked by the

assertion that fighting against it is not part of "women's" struggle for their "interests". The main argument in this discourse is that feminism has nothing to do with the struggle against colonialism, and women's participation in such a struggle is a diversion that expresses lack of consciousness among Palestinian women who are unable to locate the real site of their struggle.

The study demonstrates that the relations on which the Western women researcher's discourse is based are those that are based on the exclusion and subordination of the colonized Other who is perceived to be threatening to the Western self, this fear can be seen in the obsession with Palestinian women's reproductive roles and their participation in the resistance. The Western women researcher's discourse, like the patriarchal liberal discourse, seeks to contain this danger by putting them in contrast to what is considered as political, and, as in the colonial discourse, by putting Palestinian women in a binary opposition with the Palestinian society and Palestinian resistance movement that resists the modernizing West and promotes a traditional culture. The emphasis is that the former realizes women's interests, while the latter oppresses and subjugates them.

What this study is trying to argue is that the Western women researcher's discourse tries to contain the danger it sees in Palestinian women by looking for similarities and differences between Western women and Palestinian women. The first put Palestinian and Western women on the same side, the second put them and their nationality and culture on opposite sides, making the latter the main reason behind their inferiority.

مقدمة

المتتبع للكتابات والدراسات الأكاديمية الغربية عن النساء الفلسطينيات لا يمكنه إلا أن يلاحظ أن نسبة كبيرة من هذه الدراسات تتمحور حول مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة ضد الاحتلال الإسرائيلي. معظم هذه الدراسات الأكاديمية قامت بها باحثات أمريكيات، أوروبيات، فلسطينيات وإسرائيليات، وتم نشرها في المؤسسة الأكاديمية الغربية. هذه الدراسة تتناول تمثلات النساء الفلسطينيات المشاركات في مقاومة الاحتلال في الخطاب الأكاديمي الغربي، حيث أحاول أن أبين كيف تكون التمثلات التي تظهر بها النساء الفلسطينيات المستعمَرات والمقاومات مرسومة ومحددة بالعلاقة الاستعمارية بين الفلسطينيين كمستعمَرين والغربيين كمستعمِرين، بحيث تكون هذه الدراسات الغربية عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة جزءا من خطاب استعماري.

تعريف الخطاب في هذه الدراسة يقوم على أنه "ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من العبارات وتشير إليها" (فوكو 1987: 76). وهو "يتحدد بصورة نهائية كمجموعة من العبارات التي تنتسب إلى نفس نظام التكون" (المصدر السابق: 100). أما الخطاب الاستعماري فيكون مجموعة معقدة من الأدلة والممارسات التي تعمل على تعزيز وإعادة إنتاج علاقات السيطرة الاستعمارية (Ashcroft 2000) بحيث تكون المعرفة التي يتم بناؤها عن المجتمعات المستعمَرة قائمة على افتراضات نظرية وأسس منهجية تعمل على إنتاج معرفة محددة بالقواعد والقيود التي يقوم عليها النظام الأكاديمي الغربي المتخصص في دراسة الشعوب "الأخرى" المستعمَرة كجزء من المؤسسة الغربية الاستعمارية. المصطلح "الاستعمار" هنا يكون دالا على استمرار الهيمنة الغربية ومصادرة حياة ونضالات الشعوب المستعمَرة والنساء المستعمَرات بما يحقق المصالح الاستعمارية الغربية (Mohanty 2003; Spivak 1999).

الطرح هو أن المعرفة التي يتم بناؤها عن المرأة المستعمَرة هي تلك التي تقوم على العقلانية الاستعمارية التي تسعى إلى تثبيت وتأكيد علاقات الخضوع والسيطرة التي تقوم عليها العلاقات الاستعمارية الرأسمالية، بحيث يتم التعامل مع الأكاديميا الغربية على أنها مؤسسة رأسمالية تقوم على قواعد وآليات، وهي تسعى مثل أي مؤسسة رأسمالية أخرى إلى تحقيق الربح والتراكم من خلال السيطرة على الشعوب المستعمَرة التي تشكل موضوع الدراسة، هذه القواعد والآليات التي تحكمها العقلانية الاستعمارية هي المشكِّل الأساسي لما يسمى خطابا استعماريا في هذه الدراسة.

ما أحاول أن أبينه في هذه الدراسة هو أن الخطاب الأكاديمي الغربي عن الشعوب المستعمَرة استمر يقوم على المبادئ والقواعد والطروحات الأساسية التي كان يقوم عليها عندما كانت هذه المجتمعات تخضع لاستعمار جغرافي مباشر، في إشارة إلى استمرار العلاقة الاستعمارية بين المجتمعات التي كانت

مستعمَرة –موضوع الدراسة– والغربي منتِج المعرفة عن هذه الشعوب. الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمَرة يعمل على بناء معرفة يمكن توظيفها في خدمة علاقة السيطرة الاستعمارية، وبالتالي يكون التركيز في هذا الخطاب على الأبعاد الثقافية التي افترض أنها تثبِّت دونية الشعوب المستعمَرة وبالتالي حاجتها إلى "التقدم" الذي يجلبه إليها الاستعمار، وعلى المعرفة كوسيلة لامتلاك القوة وتحقيق السيطرة من خلال معرفة هؤلاء الذين تُراد السيطرة عليهم.

ومع أن فلسطين مع عدد آخر من البلدان ما زالت تحت الاستعمار المباشر إلا أن ما يبقى مميزا في الحالة الفلسطينية أنها تعيش استعمارين، ذلك المباشر، وذلك المتمثل في استمرار السيطرة الاقتصادية والسياسية والثقافية التي يفرضها نظام رأسمالي عالمي يقوم على استمرار علاقات الهيمنة الاستعمارية هذه. فالمجتمع الفلسطيني يخضع للاستعمار الصهيوني المباشر منذ عام 1948، وهو في الوقت نفسه يخضع للهيمنة الاستعمارية بشكلها الثاني، وربما صار هذا الخضوع أكثر وضوحا بعد تأسيس السلطة الفلسطينية عام 1994، فوجود نظام حكم فلسطيني في بعض أجزاء فلسطين مع قيام السلطة الفلسطينية خلق في معظم مدن الضفة الغربية وقطاع غزة حالة تشبه في نظامها السياسي والاقتصادي تلك الموجودة في البلدان التي حدث فيها جلاء للاستعمار المباشر بعد الحرب العالمية الثانية، بحيث بقيت تخضع لشكل جديد من التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية التي تطلق عليها بعض النظريات الاستعمار الجديد وبعضها الآخر تسم هذه الحالة بما بعد الاستعمار. بالتالي، مع أن هذه الدراسة تتناول تمثلات النساء الفلسطينيات في سياق الاستعمار الصهيوني، إلا أن موضوع هذه الدراسة ليس محددا بالخطاب الاستعماري الصهيوني، بل يشمل الخطاب الاستعماري الغربي الذي تبقى الأيديولوجية الاستعمارية الصهيونية جزءا منه[1].

وبينما في المجتمعات المستعمَرة التي تخلصت من الاستعمار الجغرافي، تركيز البحث الأكاديمي الغربي عنها يكون في قضايا أخرى من مثل الثقافة والدين، التركيز في الحالة الفلسطينية كان على المقاومة، دون أن يعني ذلك على الإطلاق تغييب الثقافة والدين في الخطاب الأكاديمي الغربي عن النساء الفلسطينيات، بل على العكس، فهم وتفسير مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة كما ستبين هذه الدراسة كان يتم من خلال هذين العاملين باعتبارهما كما في الدراسات الغربية عن الشعوب المستعمَرة الأخرى المحددين الرئيسيين لأوضاع النساء فيها، بل ولأوضاع المجتمع المستعمَر ككل، بينما يكون دور الاحتلال موضوعا كخلفية لها دور غير مباشر في أحسن الأحوال في هذه الكتابات. الخطاب النسوي

[1] بالنسبة للكيفية التي تكون بها الأيدولوجيا الصهيونية جزء من الأيدولوجيا الاستعمارية الغربية، والخطاب الاستعماري الصهيوني جزءا من الخطاب الاستعماري الغربي عن الشعوب المستعمَرة "الأخرى"، انظر\انظري:

Whitelam, Keith, W. 1996.*The Invention of Ancient Israel: the Silencing of Palestinian History*. London &New York: Routledge.

الغربي عن النساء المستعمَرات، يتغاضى عن الاضطهاد الذي تتعرض له النساء المستعمَرات كمستعمَرات ويؤكد على حاجتهن إلى التحرير من قمع ثقافة دونية، وحاجتهن إلى ثقافة حداثية ليبرالية تمكن من وجود وعي نسوي عند النساء المستعمَرات، بحيث يعاد إنتاج الغرب كمعيار "للتقدم" في الخطاب النسوي الغربي كما في الخطاب الاستعماري.

أعمال نسويات مستعمَرات مثل موهانتي وسبيفاك توفر الكثير من الأسس المنهجية والنظرية التي تعتمد عليها هذه الدراسة في فهم وتحليل كيف يكون الخطاب النسوي الغربي جزءا من الخطاب الاستعماري، وكيف عمل على تبني المبادئ والطروحات الأساسية التي قام عليها الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمَرات، بشكل أساسي قيام الخطاب النسوي الغربي على وضع النساء المستعمَرات كمؤشرات على "تقليدية" المجتمعات المستعمَرة وتخلفها الثقافي، بينما يتم التأكيد على أن الحداثة الغربية هي التي ستحقق التحرير للنساء، بحيث يبقى الغرب هو الفاعل والمعيار الذي يحقق "التقدم" للمجتمعات المستعمَرة بما في ذلك النساء المستعمَرات (Mohanty 2003; Spivak 1999). في هذه الدراسة سأبين أن خطاب الباحثات الأكاديميات الغربيات عن النساء الفلسطينيات كجزء من الخطاب الاستعماري الغربي يقوم على أسس استعمارية رأسمالية وبطرياركية تسعى إلى إنتاج معرفة عن النساء الفلسطينيات تحاول احتواءهن والسيطرة عليهن كآخر مستعمَر يشكل تهديدا للنظام الاستعماري الرأسمالي.

البطرياركية في خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، تكون بتبني هؤلاء الباحثات للخطاب الذكوري الليبرالي الذي قام على استثناء النساء وإخضاعهن، حيث سيتم في هذه الدراسة اعتماد مفهوم باتمان "للبطرياركية الحديثة"(Pateman 1988) لبيان كيف يكون استخدام المعايير الليبرالية الغربية في خطاب الباحثات الغربيات للحكم على أوضاع النساء المستعمَرات جزءا من أجندة ذكورية بطرياركية غربية علاقاتها الرأسمالية هي نفسها التي أخضعت النساء في الغرب الحداثي.

هذه الدراسة تسعى لأن تبين كيف أن استخدام الخطاب الاستعماري للنساء المستعمَرات كرمز لثقافة الأمة المستعمَرة، بحيث تكون أوضاعهن التي يتم التأكيد على دونيتها رمزا لدونية الثقافة، هو شكل من التعبير عن الهوس الاستعماري بالنساء المستعمَرات الذي يتجاوز تركيزه على الثقافة كمبرر لاستعمار الشعوب. الاستعمار يرى في النساء المستعمَرات خطرا على الحدود الثقافية والعرقية والجنسية التي يرسمها بما يلائم أجندته الاستعمارية الرأسمالية، وبالتالي التركيز على النساء المستعمَرات في الخطاب الاستعماري يقوم على رغبة في السيطرة على هؤلاء النساء، ومراهنة على تبني القومية المستعمَرة لهذه الرؤية لهن، كما تتم المراهنة على تبني المجتمعات المستعمَرة للدونية الثقافية التي يؤكد عليها الخطاب الاستعماري.

البحث سيكون في تمثلات النساء الفلسطينيات في الخطاب الأكاديمي الغربي، كيف تظهر النساء الفلسطينيات في الخطاب، أي حقائق، وأي صور يتم استخدامها لتمثيل النساء الفلسطينيات، أي جوانب أو نواحي من حياتهن ونضالهن يتم التركيز عليها، كيف تتم إعادة صياغة حياة النساء الفلسطينيات ونضالهن في خطاب الباحثات الأكاديميات الغربيات لتنتج صورة لامرأة فلسطينية، تكون مبنية وفقا لقواعد وأحكام خطابية مؤسساتية تعكس وتعمل على تعزيز علاقات سيطرة استعمارية. البحث يكون بالتالي عن القواعد والقيود الخطابية التي تجعل دراسة مقاومة النساء الفلسطينيات المستعمَرات محددة بمواقف وأيديولوجيا وأنماط تعبير تعمل على تأدية وظيفة، فرضتها عليها إرادة المعرفة كما يسميها فوكو (1981 ;1987) وعقلانيتها الاستعمارية كتعبير تستخدمه هذه الدراسة.

الفصل الأول من هذه الدراسة يتناول النظريات التي تعاملت مع الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمَرة، بشكل أساسي نظريات الخطاب الاستعماري التي يكون كل من سعيد وبابا وسبيفاك من أهم المنظرين فيها، ودراسات ما بعد الاستعمار التي عمل من خلالها منظرون مستعمَرون مثل شاكربارتي وبراكاش على تحليل وانتقاد الخطاب الاستعماري عن مجتمعاتهم وثقافتهم، كما حاولوا صياغة رؤى بديلة للتحرر من الأنظمة القمعية والسيطرية التي يعمل هذا الخطاب على تعزيزها. كما يتم تناول الانتقادات التي وجهتها نسويات مستعمَرات أمثال سبيفاك، موهانتي وشوهات، ونسويات غربيات أمثال بتلر وباتمان للنموذج الليبرالي الغربي الذي قام على افتراض عمومية غير موجودة بينما عمل من خلالها على استثناء وإخضاع مجموعات مختلفة من الناس منهم النساء والشعوب المستعمَرة. الطرح في هذا الفصل وفي الدراسة ككل يقوم على أنه بالرغم من أن علاقات السيطرة والإخضاع التي يسعى الخطاب الاستعماري إلى تعزيزها لا تقتصر على العلاقات بين المستعمِرين والشعوب المستعمَرة، بل تكون موجودة داخل المجتمعات المستعمِرة والمستعمَرة، إلا أن هذا لم يمنع أن يكون المقموعون في الغرب قامعين لهؤلاء المستعمَرين، وحاملين لنفس الأيديولوجيا الاستعمارية التي كانت مسؤولة جزئيا عن اضطهادهم هم، ولكن في الوقت نفسه تحقق مصالح لهم على حساب المستعمَرين. الفصل يناقش انتقادات النسويات المستعمَرات للنسويات الغربيات على أساس افتراضهن تماثل النساء ووحدة نضالهن بالتغاضي عن اختلافاتهن وعلاقات القوة بينهن، هذا بشكل أساسي ينطبق على خطاب الماركسيين والنسويات في الغرب عن الشعوب المستعمَرة، الذين دعوا إلى نضال عالمي نسوي أو عمالي موحد متجاهلين علاقات السيطرة الاستعمارية، ومتهمين نضالات النساء والشعوب المستعمَرة بأنها تفتقر إلى الوعي (نسوي أو طبقي). بينما فرض التماثلية التي تقوم على وحدة الجنس أو الطبقة على الشعوب المستعمَرة، لم يكن أكثر من محاولة أخرى لاستعمار نضالات الشعوب المستعمَرة. الفصل يبين أن خطاب النسويات الغربيات والباحثات الأكاديميات اللاتي يكنَّ جزءا من المؤسسة الأكاديمية الرأسمالية، وصاحبات صناعة يسعين

إلى تحقيق الربح من صناعتهن المعرفية، تتطلب أن يعملن وفقا لقوانين المؤسسة الرأسمالية، وأن يلتزمن بالخطاب الموجود. الفصل يبين أيضا كيف ينطبق هذا على المثقفات المستعمَرات عند محاولتهن تمثيل شعوبهن وفقا لقواعد ونظم الخطاب الأكاديمي الغربي عن النساء المستعمَرات والشعوب المستعمَرة بشكل عام. بحيث تبقى النساء المستعمَرات في خطاب كلا المجموعتين مشيئات كرمز للثقافة المستعمَرة التي عليها أن تتغير باتجاه التحديث الغربي.

الفصل الثاني يتناول المنهج الذي من خلاله يتم النظر إلى النصوص التي كتبتها نسويات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة ضمن النظام الأكاديمي الغربي، حيث سيتم اعتماد مفهوم فوكو للخطاب (1987؛ 1981) في التعامل مع هذه النصوص على أنها جزء من نظام مؤسساتي مرتبط بقوى اقتصادية، اجتماعية وسياسية، تحدد القواعد والآليات التي وفقها يسير. بالتالي يكون البحث في العبارات بشكل أساسي التي من خلالها تظهر النساء الفلسطينيات على شكل تمثلات تحددها قواعد وعلاقات استعمارية، البحث في هذه التمثلات وهذه العبارات يعني البحث في القواعد والأحكام التي أتاحت وجودها بما يتلاءم مع العلاقات التي أنتجتها. في تحليل الخطاب الاستعماري يكون البحث في كيف تنعكس العلاقات الاستعمارية المتناقضة في النصوص التي تنتجها المؤسسة الأكاديمية الغربية عن النساء الفلسطينيات. حيث أن كون النص جزءا من بنية خطابية مؤسساتية يجعله مرتبطا بالسياق التاريخي الذي يظهر فيه، ويقوم على علاقاته التي تحدد قواعد الانتقاء التي يقوم عليها أي خطاب يسعى إلى بناء معرفة معينة، مما يحتم إدخال حقائق واستبعاد أخرى. بناء على ذلك الفصل يبين أنه عند تحليل الخطاب نحن نبحث في العبارة الظاهرة فقط ولا نبحث في مدى تمثيل وملاءمة النص للواقع. ولأن الخطاب هو بنية مؤسساتية، تقوم على علاقات سيطرة وإخضاع، فإنه عند التعامل مع نصوص هي جزء من خطاب، فإنه لا يتم البحث عن الفرد الذي يعتبر أنه أنتج النص بل القواعد، القيود، وبنى القوة التي فرضت شكلا معينا من الإنتاج النصي.

الفصل الثالث يحلل خطاب الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، حيث أبين كيف يكون هذا الخطاب جزءا من نظام أكاديمي مؤسساتي رأسمالي غربي، يسعى إلى إنتاج معرفة محددة عن النساء الفلسطينيات، تعمل على تأكيد وتعزيز علاقة السيطرة الاستعمارية، وإخضاع النساء الفلسطينيات، الفصل يبين كيف يقوم طرح الباحثات الغربيات على الأسس التي قام عليها الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمَرة بتأكيده دونية الثقافة الفلسطينية، ووضع الغرب الليبرالي على أنه النموذج الذي يجب على نضال النساء الفلسطينيات أن يسعى إلى تحقيقه، كما يبين الفصل كيف تكون النساء الفلسطينيات كما في تمثلات نساء مستعمَرات أخريات مسلوبات الفاعلية ومصورات على أنهن ضحايا ومضطهدات من قبل الثقافة المستعمَرة التي تحرمهن من تطوير وعي نسوي، وتحرمهن من أية

مكاسب قد تحققها لهن المشاركة في المقاومة السياسية. كما أبين في هذا الفصل كيف يستمر خطاب الباحثات الغربيات كجزء من الخطاب الاستعماري الغربي في تشييء النساء الفلسطينيات المستعمَرات كرموز للأمة والثقافة، مع التأكيد على وجود هوس استعماري بأدوار النساء الإنجابية ومشاركتهن في المقاومة. وكجزء من الخطاب الاستعماري الغربي الذي يسعى إلى تعزيز سيطرته الاستعمارية، الفصل يبين كيف يقوم خطاب الباحثات الغربيات على تأكيد "التغيرات الإيجابية" في حياة النساء الفلسطينيات التي يتم عزوها إلى الاحتكاك مع الاستعمار الغربي والصهيوني، واستمرار دونية أوضاع النساء التي يتم عزوها للثقافة المستعمَرة، ليصل إلى النتيجة التي يصل إليها كل خطاب استعماري عن الشعوب المستعمَرة؛ الحاجة إلى تدخل استعماري غربي على شكل استعمار مباشر أو على شكل "تضال نسوي عالمي" لإنقاذ النساء المستعمَرات من اضطهاد ثقافتهن؛ الفصل الرابع يبين كيف تكون تمثلات النساء الفلسطينيات في الخطاب الغربي محكومة بالقواعد والقيود التي تفرضها العقلانية الاستعمارية التي عليها يقوم الخطاب الاستعماري، بما يؤكد أن خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات المستعمَرات هو امتداد لخطاب استعماري ويخضع للأسس والقواعد التي وضعها ذلك الخطاب.

الفصل الأول: الخطاب الاستعماري

العلاقة الاستعمارية بين الغرب والمجتمعات المستعمَرة أفرزت نمطا معينا من الخطاب، يقوم على المركزية الغربية والعنصرية، بحيث يظهر المستعمَر في هذا الخطاب مُمَثِلا لكل ما هو دوني، هذا الدوني افتُرِضَ في الخطاب أنه غير الغربي المتحضِر والمتفوق. النظريات التي تعاملت مع الخطاب الاستعماري عن المستعمَرين، تعاملت مع هذه العنصرية، المركزية الغربية، وقيام هذا الخطاب على افتراض وجود اختلاف ثقافي جوهراني بين المستعمَرين والمستعمِرين. العديد من النظريات وعلى رأسها نظريات الخطاب الاستعماري ودراسات ما بعد الاستعمار، ومن ضمنها كتابات نسويات مستعمَرات، ركزت على البعد الثقافي في محاولة لبيان أن الدونية التي فرضها الخطاب الاستعماري على الشعوب المستعمَرة كانت ادعاءات نابعة من صور نمطية وعنصرية في الخطاب، بينما منظرون آخرون ذهبوا إلى أن الغرب بمركزيته الغربية وأساليبه المستمدة منها غير قادر على أن ينتج معرفة عن الشعوب المستعمَرة إلا تلك التي تؤبد دونيتها. انتقادات المثقفين ما بعد الاستعماريين هذه للخطاب الاستعماري تعرضت لانتقادات مقابلة من قبل مثقفين ماركسيين ومن نسويات غربيات ومستعمَرات، الأخيرون رأوا أن التركيز على البعد الثقافي والاختلاف في هذه النظريات يعيد إنتاج فئات الاضطهاد نفسها التي قام عليها الخطاب الاستعماري عن المستعمَرين. في القسمين الأول والثاني من هذا الفصل أناقش كيف أن إهمال هؤلاء النقاد (ماركسيين ونسويات، على التوالي) للاختلاف وادعاء مساواة مفترضة من خلال افتراض أرضية مشتركة للنضال (الطبقة أو الجنس) في ظل علاقات استعمارية تقوم على إخضاع المستعمَرين، لن يأتي بنتيجة تحريرية، بل يقوم على نفس العنصرية والتحيز الجنسي والمركزية الغربية التي اتسم بها الخطاب الاستعماري، الجزء الثاني من هذا القسم يبين كيف يقوم الخطاب النسوي الغربي على الأسس الاستعمارية الذكورية في بنائه تمثلات للنساء المستعمَرات، منتجا شكلا محددا من المعرفة عن المرأة المستعمَرة هي تلك التي تؤكد اضطهادها في مجتمعها الذي يؤكد بدوره دونية ثقافتها. بينما أبيِّن في القسم الثالث كيف يكون الخطاب القومي المستعمَر، وخطاب المثقفين المستعمَرين عن الثقافة المستعمَرة، مرتبطا ومقيدا بالخطاب الاستعماري عنها، بالتماثل معه ورفضه، بينما يقوم على الأسس والافتراضات ذاتها التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري. الطرح هو أن المعرفة التي يتم بناؤها عن المجتمعات المستعمَرة هي تلك التي تقوم على العقلانية الاستعمارية التي تسعى إلى تثبيت وتأكيد علاقات الخضوع والسيطرة التي تقوم عليها العلاقات الاستعمارية الرأسمالية، هذا ما يفصله القسم الرابع. الهدف في هذا الفصل هو بيان أن الكيفية التي تظهر بها النساء المستعمَرات في الخطابات النسوية، تمثلاتهن

والمعرفة المنتجة عنهن محددة بقواعد وأسس تفرضها العلاقة الاستعمارية بين النساء المستعمَرات والنسويات والباحثات الغربيات اللاتي يعملن ضمن نظام أكاديمي غربي.

1.1 جدالات نظرية: الخطاب الاستعماري ودراسات ما بعد الاستعمار.

دراسات ما بعد الاستعمار ونظرية الخطاب الاستعماري تركز على فهم وتحليل الخطاب عن المجتمعات المستعمَرة، مؤكدة على ظهور العلاقات والأيديولوجيا الاستعمارية في الخطاب الذي بارتباطه بهذه العلاقة وهذه الأيديولوجيا يعمل على بناء تمثلات محددة وأشكال معينة من المعرفة عن المستعمَرين الذين يشكلون موضوعه. هذا التركيز على الخطاب الذي فيه يتم تأكيد الاختلاف بين الشعوب المستعمِرة وتلك المستعمَرة، وتعامل نظريات الخطاب الاستعماري مع هذا الاختلاف الذي يعني بشكل أساسي التأكيد على علاقات القوة غير المتكافئة بين المجموعات المختلفة أدى إلى توجيه انتقادات من منظرين ماركسيين وليبراليين لدراسات ما بعد الاستعمار ونظريات الخطاب الاستعماري. هذا القسم يتناول الطروحات النظرية والمنهجية الأساسية التي قامت عليها نظريات الخطاب الاستعماري والجدالات المختلفة التي أثارتها هذه النظريات، بشكل خاص الجدال حول الاختلاف والعمومية universality.

التمثلات التي تظهر بها الشعوب المستعمَرة في الخطاب الاستعماري الغربي والكيفية التي يتم بها إنتاج هذه التمثلات، كانت الموضوع الرئيسي لمجموعة من النظريات والدراسات التي يتم تصنيفها ضمن دراسات ما بعد الاستعمار. المصطلح ما بعد الاستعمار استخدم ليدل على التجربة السياسية اللغوية الثقافية للمجتمعات المستعمَرة. وبالرغم من أن هناك اختلافا بين دراسات ما بعد الاستعمار التي تركز على الآثار المادية للاستعمار وبين نظرية الخطاب الاستعماري التي اعتمدت ما بعد البنيوية في تحليلها عند منظرين مثل سعيد، بابا وسبيفاك، إلا أنه بقي هناك تداخل كبير بينهما، المصطلح ما بعد الاستعمار أصبح يستعمل في تحليل الآثار الثقافية، السياسية، الاقتصادية والاجتماعية التي يتركها الاستعمار على المستعمَرات (Aschcroft 2000). نظريات ما بعد الاستعمار جاءت لتتحدث عن الشعوب المستعمَرة، المضطهَدة التي تقع في الشرق أو الجنوب، موجهة انتقادات للخطاب الاستعماري الغربي القائم على التاريخانية والعنصرية، وهي تتناول وفقا لــِ بابا قضايا الاختلاف الثقافي والاضطهاد والتمييز العرقي، مبينة أن الصراعات بين الدول وداخلها لا تكون فقط على أسس طبقية، وذلك في توجه نقدي للماركسية (Bhabha 1994).

منظرات مثل شوهات (Shohat 1992) و ماكلينتوك (Mclintock 1994) تنتقدان الدلالة الزمنية التي يوحي بها المصطلح، حيث ترى كل منهما أن هناك إيحاء بانتهاء الاستعمار في كلمة "ما بعد" بناء على تسلسل تاريخي. "ما بعد" كما تبين ماكلينتوك توحي بانقطاع تاريخي وكأن الحقبة الاستعمارية انتهت، كما أنها تنتقد ربط تواريخ الشعوب المستعمَرة بالاستعمار على أساس أن هذا

الاستخدام لمصطلح ما بعد الاستعمار يعمل على "إعادة مركزة التاريخ العالمي حول القاعدة المفردة للزمن الأوروبي" (193 :1994). شوهات وماكلينتوك تخشيان أن المصطلح ما بعد الاستعمار يوحي بانتهاء حقبة الاستعمار وتعطيان أمثلة على الاستعمارية الجديدة، إضافة إلى البلدان والمجتمعات التي ما زالت تعاني من الاستعمار المباشر، باختصار ترى الكاتبتان أن الاستعمار ما زال موجوداً.

الإشكال أن كل من ماكلينتوك وشوهات لم تتعاملا مع التضمينات الدلالية التي يحملها مصطلح ما بعد الاستعمار، وتعاملتا معه بمعنى حرفي؛ "الما بعد" في دراسات ما بعد الاستعمار كما يبين كل من بابا (Bhabha 1994) وبراكش (Prakash 1996) لا تدل على "بعد" بمعنى انتهاء حقبة زمنية ودخول أخرى، بل تشير أكثر إلى التجاوز. ما بعد الاستعمارية، كما يرى براكش لا تقوم على مرحلية تاريخية، فأهميتها ليست

> كمصطلح يمرحل التاريخ بقناعة، يعطي الامتياز للزمن الاستعماري، أو يحتفل بالمرحلة المعاصرة على أنها تطور استمراري للعبودية الاستعمارية في الحرية ما بعد الاستعمارية، بل تظهر على أنها بنية مختلفة بشكل هائل ينتجها العمل المقسَّم للاستعمار، المصطلح *ما بعد الاستعماري*، بهذا المعنى يشير إلى موقف من إعادة الكتابة، وظروف إمكانيته تتضمن إزاحة الخطابات الاستعمارية في عملية توزيعها (188 :1996) (الخط المائل في الأصل).

في دراسات ما بعد الاستعمار، المصطلح ما بعد الاستعماري ينظر إليه على أنه يحمل دلالتين، ما بعد الاستعمارية التي تشير إلى توجهات أيديولوجية مقاومة، وما بعد الاستعمارية التي تقوم على استمرار أشكال وعمليات استعمارية في البلدان التي حققت استقلالاً جغرافياً (Mishra and Hodge 1994). هذه الدراسة معنية بشكل أساسي بالدلالة الثانية للمصطلح، التي تأخذ بالاعتبار التمييزات بين أشكال الاستعمار التي وضعتها سبيفاك، فهناك الاستعمار الذي يشير إلى الاستعمار الأوروبي لبلدان العالم الثالث في الفترة الممتدة من منتصف القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشرين، وهناك الاستعمار الجديد الذي يقوم على سيطرة غربية اقتصادية، سياسية، وثقافية معاصرة، هذا الشكل الثاني من الاستعمار يشكل امتدادا للشكل الأول، ومصطلح ما بعد الاستعمار يمثل الحالة العالمية المعاصرة (Spivak 1999). في هذه الحالة العالمية المعاصرة، البلدان التي ما زالت تخضع للاستعمار المباشر، أي للاحتلال الجغرافي، تعاني أيضا من أشكال من الاستعمار الجديد المتمثل في الأشكال التي بيَّنتها سبيفاك. كلتا المجموعتين من البلدان؛ تلك التي نالت استقلالا شكليا، وتلك التي ما زالت تعاني من استعمار مباشر، فلسطين وإيرلندا على سبيل المثال، يتم تمثيل مجتمعاتها وشعوبها، كما سيتضح في هذا الفصل وفي فصول الدراسة المختلفة، في الخطاب الأكاديمي الغربي عنها وفقا لقواعد خطابية ترتبط بالأيديولوجيا والعلاقات الاستعمارية التي تربط هذه البلدان بالغرب.

في بلدان المركز نفسها، بين شعوب الدولة\ الإمبراطورية الأم يكون هناك أيضا نوع من الاستعمار ولكنه نوع مختلف، بالنسبة لسبيفاك هناك نوعان من الاستعمار: "الاستعمار الداخلي" الذي يتمثل في أنماط الاستغلال والسيطرة على المجموعات المضطهَدة داخل بلدان المركز مثل الولايات المتحدة أو إنجلترا– واستعمار مناطق أخرى خارج المركز(1999). بالتالي، بالرغم من أنه من الصحيح أن الصراع موجود ضمن العالم الأول بين طبقاته، وبين المجموعات العرقية المختلفة التي تسكنه، وكذلك ضمن العالم الثالث بين بلدانه وداخل البلد الواحد بين المجموعات المسيطرة وتلك التابعة (Shohat 1992; Young 1995) إلا أن هذا لا يلغي العلاقة الاستعمارية بين الغرب والشرق.

على هذا الأساس، فإن استخدام مصطلحات ذات دلالة جغرافية مثل غرب وشرق، شمال وجنوب، تقوم على تمييز علاقات استعمارية بين مستعمَرين ومستعمِرين، لا على تمييز بين كيانين جغرافيين يحددان اختلافا جوهريا بين شعوبهما. هذه النقطة الأخيرة كانت من أبرز الانتقادات التي وُجِهت إلى نظرية الخطاب الاستعماري ودراسات ما بعد الاستعمار(Ahmad 1992; Young 2001). إعجاز أحمد ينتقد افتراض وجود اختلاف جوهري بين الغرب وغير الغرب، هذا الاختلاف كما يرى أحمد أصبح يشكل تقابلية ثنائية، ترتكز جزئيا على الاستعمار ولكنها أيضا ترتكز على وجود أصول ثقافية وحضارية (1992). ما يغيب عن أحمد وعن منظرين آخرين انتقدوا تقسيم شرق غرب، هو أن هذا التقسيم كان السمة الأساسية التي قام عليها الخطاب الاستعماري نفسه، الاختلاف المطلق والممنهج بين الغرب والشرق كانت واحدة من التعاليم الأساسية التي تقوم عليها الأعمال الاستعمارية، حيث يتم التأكيد على التفوق الحضاري والثقافي للغرب ودونية الشرق (Chatterjee 1986; Said 2003: 42, 301). وكما سبقت الإشارة، الحديث هنا ليس عن شرق وغرب ككيانين جغرافيين، بقدر ما هو حديث عن كيانين تربطهما علاقات هيمنة استعمارية اقتصادية، سياسية، اجتماعية، وثقافية (Mohanty 2003; Spivak 1999)، يكون الفصل المكاني واحدا من معالم العلاقة التناقضية بينها. فالاختلاف الذي تؤكد عليه هذه الدراسة هو الاختلاف الذي تفرضه العلاقة الاستعمارية؛ المستعمَرون هم هؤلاء الذين يكونون في الخطاب الاستعماري موجودين خارج ما هو غربي، هذا ينطبق على الشرق بشكل واضح، ولكن ما هو غربي ليس معرَّفا بالضرورة جغرافيا؛ فالأسود في أمريكا أو أوروبا، والأيرلندي في بلده، والشعوب الأصلية في أمريكا وأستراليا، مستعمَرون في الغرب، بالمعنى الجغرافي للغرب والمباشر للاستعمار، ولكن هؤلاء في الخطاب الاستعماري يتم التعامل معهم كما يتم التعامل مع الشرق، الشرق هنا يُفهم على أنه يدل على ما هو مستعمَر أكثر مما يدل على كيان جغرافي محدد، والشرق ككيان جغرافي يكون جزءا منه.

انتقادات منظرين ماركسيين مثل أحمد ويونج (Ahmad 1992; Young 2001) لتقسيم شرق وغرب وانتقادهما مع منظرين آخرين للحديث عن اختلافات بينهما، جاءت ضمن سعيهم للتأكيد على إمكانية إقامة علاقات "تضامن" بين المجموعات التابعة في الغرب وتلك التابعة في الشرق تقوم على أساس موحد للخضوع، وبالتالي أساس موحد لنضال عالمي يضم المستعمَرين والمستعمِرين. هذه الانتقادات لم يوجهها فقط منظرون ماركسيون بل أيضا وجهها منظرون ليبراليون أمثال لازرق ومبمبي(Lazreg1988; Mbembe2002) الذي جمع الليبراليين والماركسيين كان، بلغتهم، المطالبة والإصرار على وجود أهداف ونضالات عالمية عمومية، تأكيد حاجة الشرق المستعمَر إلى الغرب المستعمِر ليأخذ بيده نحو الحضارة والتقدم، وبلغة هذه الدراسة إصرارهم على استعمار المستعمَرين ونضالاتهم.

الماركسيون رفضوا التخلي عن التحليل الطبقي المادي لعلاقات الاستعمار، ورفضوا أكثر الانتقاد الحاد الذي وجهته دراسات ما بعد الاستعمار إلى تاريخانية الماركسية (Ahmad 1992). الانتقادات الماركسية التي وُجهت إلى نظريات الخطاب الاستعماري كانت بحد ذاتها نوعا من الرد أو الدفاع ضد الانتقادات التي وجهتها الأخيرة لها، وذلك منذ كتاب سعيد "الاستشراق" (2003) الذي صنف فيه سعيد ماركس ضمن قائمة المستشرقين الذين رفعوا راية حمل الحضارة إلى الشرق المتخلف. انتقادات دراسات ما بعد الاستعمار على الماركسية تتمثل في تاريخانية انتقاداتهم للاستعمار التي تقوم على عمومية التجربة التاريخية الأوروبية (Prakash 1994).

الانتقاد الذي يتم توجيهه للماركسية يستند على رؤية ماركس للاستعمار على أنه وسيلة ضرورية لإدخال الحداثة في المجتمعات المستعمَرة، الاستعمار بالنسبة لماركس لم يكن بالضرورة شريرا، حيث أنه أدرك البؤس الذي ألحقه الاستعمار بالشعوب المستعمَرة ولكنه كان يرى أن الاستعمار والبؤس الذي يخلقه ضروري من أجل حدوث ثورات اقتصادية واجتماعية في هذه المجتمعات، تمكنها من اللحاق بركب الرأسمالية الأوروبية في مرحلة انتقالية نحو الثورة العالمية (Young 2001)، وبالتالي يبين يونج أنه بالنسبة لماركس "مهما كانت جرائم انجلترا فقط كانت وسيلة التاريخ لإحداث الثورة" (ibid:108). يونج يبين أنه لم يكن هناك موقف ماركسي موحد ومتماثل فيما يتعلق بالاستعمار والثورات القومية ضده، فبينما ماركس نفسه له موقفه المذكور أعلاه، هناك موقف لينين الذي دعم ثورات التحرر في العالم الثالث.

ولكن، في الحقيقة، المركزية الغربية، النظرة الاستعلائية، العنصرية والتاريخانية لا تقتصر على ماركس وحده، بل تمتد لتشمل منظرين ماركسيين غربيين وأيضا مستعمَرين من مثل إعجاز أحمد، وعبد الله العروي. دعم لينين لثورات العالم الثالث ضد الاستعمار لا يتناقض تماما مع المركزية الغربية

والتاريخانية التي قامت عليها الماركسية، حيث يمكن النظر إلى هذا الدعم على أنه ضمن رغبة الماركسيين في القيام بمهمتهم في قيادة ثورات العالم وصولا إلى الثورة العالمية التي دعا إليها ماركس، الفكر الماركسي السوفييتي والأوروبي تم فرضه على الشرق في مهمة "تثويرية" شبيهة بمهمة "نقل الحضارة" التي بررت استعمار أوروبا القرن التاسع عشر للشرق. التاريخانية التي ميزت الفكر الماركسي لا تقتصر على ماركس بل تشمل، كما يبين شاكربارتي، نظريات لاحقة قامت على نفس فكرة "النقص" التي قامت عليها النظرية الماركسية:

> مفكرو الغرب الماركسيون وأتباعهم في الأماكن الأخرى قاموا بتطوير مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات المعقدة التي تسمح لهم بالاعتراف بدليل "عدم اكتمال" التحول الرأسمالي في أوروبا وأماكن أخرى مع الاحتفاظ بفكرة حركة تاريخية عامة من مرحلة ما قبل الحداثة إلى الحداثة. هذه الاستراتيجيات تتضمن، أولا، نماذج القرن التاسع عشر التطورية القديمة و المشكوك بها الآن– لغة "الناجين" و "المتبقين"– الموجودة أحيانا في سردية ماركس نفسه. ولكن هناك استراتيجيات أخرى أيضا، وكلها متغيرات لفكرة "التنمية غير المتوازنة"– المشتقة ... من استخدام ماركس لفكرة "نسب التنمية غير المتوازنة *في* كتابه *نقد الاقتصاد السياسي* (1895)، ومن استخدام لينين وتروتسكي اللاحق للفكرة، أو "تواقت غير المتواقت" لإرنست بلوخ، أو السببية البنيوية لألثوسر، هذه الاستراتيجيات كلها تحتفظ بعناصر من التاريخانية باتجاه أفكارهم (بالرغم من معارضة ألثوسر العلنية للتاريخانية). جميعهم ينسبون على الأقل وحدة بنيوية كامنة (إن لم تكن كلية تعبيرية) للعملية التاريخية والزمن الذي يجعل من الممكن تحديد عناصر معينة من الحاضر على أنها "متخلفة عن العصر" (Chakrabarty2000: 12) (الأقواس في الأصل).

الماركسيون رفضوا تركيز دراسات ما بعد الاستعمار على المركزية الأوروبية، ديرليك يرى أن تركيز نقد منظري ما بعد الاستعمار على المركزية الأوروبية دليل على أنهم نتاج وشكل من "التواطؤ" مع الرأسمالية العالمية بما أنهم ظهروا في المرحلة التاريخية ذاتها التي ظهرت فيها الرأسمالية المتأخرة، حيث يرى أن هذا التركيز "يحرف الانتباه عن انتقاد الرأسمالية إلى انتقاد الأيديولوجية المتمركزة غربيا، التي لا تساعد فقط ما بعد الاستعماري على تقنيع محدوديته الأيديولوجية ولكن أيضا، مما يثير السخرية، توفر حجة لعدم المساواة، الاستغلال والاضطهاد في قناعها الحديث في ظل العلاقات الرأسمالية" (Dilrlik1994: 347). الانتقادات التي يرى الماركسيون أنه يجب توجيهها للاستعمار هي تلك المتعلقة بجوانبه وممارساته المادية والتي تكون بالنسبة لهم محصورة بالطبقة والاستغلال الرأسمالي، بدلا من النظر إلى الخطاب الذي يفهمونه على أنه الثقافة، النص، أو اللغة (بنى فوقية وفقا لتعاليمهم الماركسية) .(Ahmad1992; Dirlik1994; Young 2001)

تركيز الماركسيين على علاقات الاستغلال الرأسمالي والعوامل الاقتصادية نفسه موضع انتقاد، ودون أن يعني ذلك صرف هذه العلاقات والعوامل على أنها غير ذات أهمية، إلا أنها ليست وحدها التي تشكل علاقات السيطرة الاستعمارية وتعمل على تأبيدها، كما أن علاقات الاستغلال الرأسمالي نفسها في المجتمعات المستعمَرة، كما تؤكد سبيفاك، ليست نفسها تلك الموجودة داخل المجتمعات المستعمِرة (Spivak 1999)، وارتباط النوعين من الاستغلال لا يعني وجود مصالح مشتركة وبالتالي نضال مشترك، بل الحديث عن نضال مشترك ضمن هذا السياق يعني شكلا آخر من الاستعمار، هذا ما ستتم مناقشته في بقية هذا القسم.

الاستعمار الغربي منذ بداياته الأولى، كان مرتبطا وقائما إلى حد كبير على المصالح الاقتصادية والتوسعية للغرب في البلدان الأخرى، هذه المصالح تكثفت مع ظهور القومية في أوروبا وظهور البرجوازية الرأسمالية والطبقة العاملة مع التقدم الصناعي، والحاجة إلى الأسواق والمواد الخام. لم يكن من الصدفة أن الخطاب الاستعماري العنصري الغربي جاء متزامنا مع هذه التغيرات في أوروبا، حيث كانت العنصرية التي قامت على دونية الأعراق الأخرى الوسيلة التي من خلالها حاولت الدول المستعمِرة أن تعطي شرعية لحكمها من خلال ممتلكاتها الخارجية من جهة، ومن جهة أخرى مبررة تفوقها على الطبقات المقموعة محليا بتفوق الأخيرين على الشعوب المستعمَرة (Anderson 1991: 150).

بالتالي الرأسمالية لم تقم فقط على استغلال طبقي، بل كانت بحاجة إلى استغلال شعوب أخرى، هذا الاستغلال لا يمكن اختزاله فقط في نهب المصادر والمواد الخام، بل كما يظهر عند أندرسون أعلاه وكما يؤكد ذلك براكاش، انتشار رأس المال الغربي كان مرتبطا وبحاجة إلى تحويل الشعوب المستعمَرة إلى آخر، "دونية" ثقافته تبرر استعباده واستغلاله، وتدمير بناه الاجتماعية، الثقافية، إضافة إلى الاقتصادية القائمة، واستبدالها بأخرى بما يخدم أهدافه (Prakash 1996: 199).

الطبقة كأساس وحيد للتحليل، لا يمكنها أن تفسر العلاقة الاستعمارية، بل تقوم على "رؤية تماثلية للمجموعات التي... تكون مدخلة بشكل مختلف في التقسيم العالمي للعمل" (Moore Gilbert 1997: 200) وتتجاهل أن المقموعين في الغرب يمكنهم أن يكونوا، وكانوا بالفعل، قامعين أيضا للمستعمَرين. الطبقة مع أنها قد تكون مفيدة في فهم علاقات الاستغلال داخل المجتمع المستعمِر، ومع وضع السياق الاستعماري ضمن التحليل قد تكون مفيدة في فهم علاقات الاستغلال في المجتمع المستعمَر، لكنها لا تساعد على فهم علاقات المستعمِرين والمستعمَرين، ولا يمكنها وحدها أن تساعدنا على فهم العلاقات في المجتمع المستعمَر نفسه، لأنه كما يبين فانون:

> عندما تفحص بعمق أجزاء السياق الاستعماري، يكون أكيدا أن ما يحيط العالم هو البدء من حقيقة الانتماء أو عدم الانتماء لعرق معين، لنوعية معينة. في المستعمَرات البنية

> الاقتصادية هي أيضا بنية فوقية. السبب هو النتيجة، أنت غني لأنك أبيض، وأنت أبيض لأنك غني. لهذا يجب توسيع التحليل الماركسي قليلا عند الحديث عن القضية الاستعمارية (Fanon1963:40).

الاضطهاد الذي كانت تتعرض له الطبقة العاملة أو الطبقات المهمشة الأخرى في المجتمع المستعمِر، لم يؤد إلى وجود إمكانيات للتحالف السياسي بين المستعمِرين المضطهدين والمستعمَرين، ستولر تبين أنه كان هناك أسس طبقية قامت عليها سياسات الاستعمار فيما يتعلق بالمستعمِرين البيض في المستعمَرات الذين كانوا بدورهم خاضعين. الأيديولوجيا العنصرية، الخوف من الآخر، والرغبة في الحفاظ على نقاء العرق لم تكن مجرد مبررات لاستمرار الاستعمار، الخطاب العنصري الاستعماري لم يكن يستهدف الأصليين فقط، بل كان أيضا جزءا من النظام للسيطرة على المستعمِرين البيض الذي عمل على "المحافظة على معتقدات ثقافية انفصالية واستبعادية، فيما يتعلق بكيف، وأين ومع من المستعمِرين يجب أن يعيشوا. فعليا جميع هذه الممارسات التفريقية تم تنفيذها من خلال نبض سيكولوجي وتطبيعي تضمن عدم مساواة الجندر، التمييز الجنسي، الأولويات الطبقية والتفوق العرقي في حقل سياسي متشابك" (Stoler 1992: 551). ستولر تبين أن أشكال الاضطهاد والقمع التي تعرض لها المستعمِرون في المستعمَرات لم تعن إمكانية حدوث تحالف سياسي بين المستعمِرين البيض الخاضعين والمستعمَرين، كما أنها لا تعني أن المستعمِرين الخاضعين كانوا غير واعين بالسياسة العنصرية الاستعمارية التي كانوا يمارسونها ضد المستعمَرين.

الماركسيون، مع ذلك، يصرون على الحديث عن نضال موحد وعالمي بين الطبقات المقموعة في كل المجتمعات مؤكدين أن التحليل الماركسي يعطي أسسا لنضال عالمي ضد الاستعمار، بينما دراسات ما بعد الاستعمار "تسمح بالقليل بعيدا عن النضالات المحلية" (Dirlik 1994: 346)، في تجاهل للمدى الذي إليه الخطاب الماركسي عن النضال ضد الاستعمارية الرأسمالية يعمل على مصادرة نضالات الشعوب المستعمَرة، بإرجاعها إلى ذات فاعلة أوروبية، فالادعاء هو أن الماركسية قدمت الإلهام النظري للممارسة السياسية ومقاومة الاستعمار:

> قوتها العظمى كانت في أن خطابها السياسي شكّل وسيلة أمكن من خلالها نقل النضال ضد الاستعمار من مجال استعماري معين إلى آخر. أكثر من القومية، التي كانت – بتعريفها– تتمركز حول الذات وبحوار مع جمهورها، الماركسية قدمت سياسة قابلة للنقل ولغة سياسية يتواصل من خلالها النشطاء مع بعضهم، قدمت مجالا عالميا يمكن خلاله مناقشة الخصوصيات في منتدى عام ضد الاستعمار (Young 2001:169).

يونج من خلال أمثلة تفصيلية لدورها في حركات التحرر في العالم الثالث والنضال ضد الاستعمار مع اقتباسات مطولة من لينين يحاول أن يبين أنها الطريق للنضال ضد الإمبريالية:

> من ناحية تاريخية، الحركات التحررية كانت مختلفة، ولا تشكل 'تقليدا' فرديا. علاقة الماركسية بالاشتراكية بها، من ناحية أخرى، ستكون دائما محددة، ليس فقط لأنها الأيديولوجية المهيمنة، ولكن لأنه، باستثناء غاندي، كانت مناهضة الاستعمار الماركسية هي التي عملت محركة فكرية وسياسية، وأنتجت جسما أساسيا مميزا من المعرفة النظرية يمكن حتى الآن استخدامها (ibid:173-174) (الأقواس في الأصل).

المركزية الغربية التي يرفض الماركسيون التعامل معها، والتي تظهر هنا ليس فقط كأيديولوجيا متمركزة ذاتيا بل أيضا كأيديولوجيا استعمارية، واضحة في الاقتباسين السابقين من يونج؛ فالغرب الفاعل، ومصدر الفكر والنظرية، الشعوب المستعمَرة ما كانت قادرة على القيام بثوراتها دون الفكر الماركسي، ودون المفاهيم العمومية التي قام عليها بدلا من المفاهيم محدودة الفاعلية الخاصة بهم (القومية أو الثقافة مثلا)، المعرفة النظرية الماركسية قادرة على الاستمرار والبقاء (أو التحجر) مثلها مثل العقائد الإلهية المنزلة صالحة لكل مكان وزمان.

الماركسيون يرون أن الإمبريالية الموجودة اليوم تتطلب ثورة عمالية عالمية للقضاء عليها، في حديثهم عن النضال العالمي، هم يتجاهلون علاقات القوة بين بلدان العالم المختلفة، بما فيها علاقات القوة التي وصلت في العديد من الحالات إلى علاقات استعمارية مباشرة بين المركز الاشتراكي والهوامش المستعمَرة. الحديث عن نضال عالمي هو حديث عن شكل جديد أو قديم من الاستعمار، وهو لا يتغاضى فقط عن علاقات القوة التي يقوم عليها هذا النوع من الاستعمار، بل أيضا عن قواعد أساسية في الفكر الماركسي منها اختلاف المصالح، فتناقض المصالح بين طبقات مجتمع معين في بلد معين لا يلغي على الإطلاق تناقض مصالح بلدان الجنوب وبلدان الشمال، الحديث عن حركة عمالية ونضال عمالي يتجاهل أشكال القمع المختلفة التي تعيشها الشعوب المستعمَرة، التي لا يمكن اختزالها بعلاقة صاحب العمل والعامل إلا بشكل مجازي.

في السياق العالمي الحالي، الحديث عن حركة عمالية موحدة يبقى غير قادر على التعامل مع الاستعمار وإخضاع شعوب بأكملها كجزء من الرأسمالية العالمية وتقسيم العمل العالمي الذي يتحدث عنه الماركسيون، وكما تؤكد سبيفاك يتم التغاضي عن الاختلافات عند العمال في الطرف حيث توجد اختلافات بنيوية كبيرة في الإنتاج الاقتصادي:

> تجاهل تقسيم العمل العالمي، جعل "آسيا" (وأحيانا أفريقيا) شفافة (إلا إذا كان الفاعل ظاهريا "العالم الثالث")؛ إعادة تأسيس الفاعل القانوني لرأسمال الاشتراكي– هذه مشاكل شائعة عند ما بعد البنيويين كما هي عند النظرية "العادية"... لماذا يجب أن يكون مثل هذا الانسداد مباحا تماما عند هؤلاء المفكرين الذين هم معلمينا في الاختلاف والآخر؟ (Spivak 1999: 250) (الأقواس في الأصل).

الليبراليون أيضا انتقدوا عدم إمكانية الحديث عن عمومية ونضال موحد عند دراسات ما بعد الاستعمار، مبمبي ينتقد رفض حركات التحرير القومية الإفريقية لنموذج الديمقراطية الليبرالية، منتقدا تأكيدهم على هوية قومية أفريقية لم تكن لتوجد لولا العبودية التي فُرضت على السود للونهم، ومنتقدا أن يكون اللون أساسا لإقامة قومية وبالتالي رافضا فكرة القومية السوداء ككل، وتأسيس نضال موحد يقوم على عصابية للذات كضحية؛ بناء أمة على أساس الاضطهاد المشترك بالنسبة لمبمبي يقوم على الأخذ بالمفاهيم الهيغلية الغربية للهوية والاختلاف، من خلال تأكيدها على عرقها (Mbembe 2002: 244). مبمبي يفضل بدلا من البحث عن الاختلاف البحث عن المشترك والعالمي. مع أنه من الصحيح أن الهوية العرقية أو الثقافية تكون مفروضة استعماريا على المستعمَرين (ليس فقط الأفارقة كما يرى مبمبي) وتأكيدها هو نوع من المقاومة التي تعمل وفقا لمنطق الاستعمار، إلا أن تجاهلها والبحث عن المشترك والعالمي الذي يقترحه مبمبي يتجاهل أن الأمر ليس متروكا تماما للمستعمَر لأن يبحث عن العالمي الذي استثناه وأخضعه لاختلافه، في النهاية تجاهل المستعمَر لاختلافه لا يعني على الإطلاق تجاهل الاستعمار لهذا الاختلاف، أو قبوله بوجود مشترك بينه وبين المستعمَر.

وبينما مبمبي ينتقد التركيز على الاختلاف على أساس رفضه لأن تكون الهوية القومية قائمة على تاريخ من الاضطهاد، لازرق ترى أن التركيز على الاختلاف في دراسات ما بعد الاستعمار يحول دون إمكانية تحقيق "مساواة" للنساء الجزائريات مع النساء الغربيات، هي أيضا تدعو إلى البحث عن المشترك والعالمي، منتقدة رفض الإنسانوية والعمومية في نظريات تحليل الخطاب والتفكيك التي استخدمتها بعض النسويات في الغرب أو في المجتمعات المستعمَرة، معتبرة أن هذه النظريات تعمل على حبس النساء المستعمَرات في

> أصناف الدين، العرق، أو اللون، فرديتهن كنساء يتم محوها. على سبيل المثال، "المرأة المسلمة" لا تعود فردا ملموسا. ليست جزائرية أو يمنية؛ هي تجريد بنفس الطريقة التي تكون بها "امرأة ملونة" مجردة. فرادتهن المفترضة تذيب واقعهن الملموس. هن لا يمكنهن بالتعريف أن تتم مقارنتهن ب"العالم الأول". بالفعل ما يميزهن عن الأخير هو ما يرى على أنه يشير إلى جوهرهن (98 :1988) (الأقواس في الأصل).

لازرق في بداية مقالتها حللت وانتقدت خطابات النسويات الفرنسيات الاستعمارية عن النساء الجزائريات، منتقدة التركيز على الدين لفهم حياة النساء الجزائريات ومنتقدة الخطاب الاستعماري عن النساء الجزائريات على الأسس نفسها التي وردت في الاقتباس أعلاه، إلا أنها في النصف الثاني من مقالتها، الذي منه يأتي هذا الاقتباس، تعمل على إسقاط هذه الانتقادات على نظريات تحليل الخطاب التي يكون النصف الأول من مقالتها جزءا من هذه الدراسات ما بعد الاستعمارية ونظريات تحليل الخطاب التي تنتقدها، في حالة ربما فريدة أو على الأصح متطرفة من التناقض الذي تعيشه المثقفة المستعمَرة في

الأكاديميا الغربية، حيث يكن ناقدات لخطاب الغرب عن مجتمعاتهن ولكنهن أيضا جزء من هذا الخطاب عند دخولهن فيه، (هذه القضية ستتم مناقشتها بالتفصيل في القسم الرابع من هذا الفصل).

بالنسبة للازرق العمومية الإنسانوية تركت مجالا لنقدها أما دراسات ما بعد الاستعمار فوضعت نفسها سلطة رقابية على نفسها، وهي ترى أن الأولى يمكن أن تصل إلى تحقيق وعدها بعمومية مساواتية، وبالتالي تعطي مجالا لنضال المستعمَرين من أجل هذه المساواة، ولكن ما بعد الاستعمارية لا تقدم مثل هذا النضال للمستعمَرين، بل تحبسهم في سجن العرق، اللون، والقومية (Lazreg 1988: 99) . وهي بهذا تتجاهل تماما أن العمومية الإنسانوية استثنت هؤلاء ليس فقط من عموميتها بل من معايير الإنسانوية، على أساس عرقهم، لونهم وقوميتهم. مطالبة لازرق بمعاملة النساء المستعمَرات كأفراد تتجاهل أن الفكر الليبرالي (الفردي الإنسانوي) الذي ترى أنه وفر لها مجالا للنضال استثنى النساء المستعمَرات، ليس فقط كمستعمَرات أو كمسلمات، أو كملونات بل أيضا كنساء.

تبني مفاهيم عمومية تتغاضى عن اختلافات تقوم على علاقات قوة لا يؤدي إلا إلى إعادة إنتاج هذه العلاقات وتعزيزها. كما تبين بتلر "إقامة مجموعة من الأسس التي تتجاوز السلطة أو القوة تكون ممارسة مفاهيمية قوية وذات نفوذ تكبت، تخفي وتوسع عمل قوتها من خلال الرجوع إلى عمومية معيارية"(Butler 1997: 6-7). بالنسبة لبتلر، فكرة رفض وجود أسس موحدة لا يقوم على نسبية غير قادرة على وضع قواعد، بل القدرة على القيام بنقد سياسي، لا تسمح به هذه العمومية المعيارية، القدرة على "مساءلة الحركة النظرية التي تعطيها الأسس الصلاحية، ما تستثنيه بالضبط وما ترهنه" (Ibid). المشكلة في الوحدة أو النضال المشترك أو التضامن كما ترى بتلر تكمن في أنها تقوم على عملية إخضاع، لأنه حتى يكون بالإمكان جمع الصراعات المختلفة لا بد من قمع بعضها وإعطاء الأولوية لنضالات أخرى(ibid:269)، بالتالي ربط نضالات مختلفة بتطلبه تأكيد هويات على حساب هويات أخرى يكون دائما محدودا ومؤقتا لأن الصراعات الأخرى التي يتم تجاهلها عند إقامة هذا الربط تبقى موجودة (Ibid).

في دفاعها عن الحركات الاجتماعية الثقافية التي ظهرت في الغرب، وبشكل خاص في الولايات المتحدة، بتلر تبين أن الخطابات التي تقوم على الوحدة تشكل "ببساطة "إدخال" من خلال تدجين وإخضاع، بالضبط، تلك الحركات التي تشكلت جزئيا في معارضة لمثل هذا التدجين والإخضاع" (268) (الأقواس في الأصل).

مع التأكيد على فكرة أن الوحدة والعمومية التي تطرحها الماركسية والليبرالية بالفعل تخضع صراعات أخرى لها، لكن الحركات الثقافية، الهوياتية أو الاجتماعية التي تدافع عنها بتلر في مقالتها هذه على أنها أكثر من ثقافية (1997)، تختلف عن الماركسية والليبرالية فقط في تأكيدها لفظيا للهويات

المختلفة، فمهما كانت راديكالية الفكر الذي تنطلق منه هذه الحركات، وقدرتها النظرية على تحليل بنى وعلاقات القوة المتداخلة، إلا أنها بقيت عاجزة عن التعامل مع علاقات القوة الاستعمارية، لنعود مرة أخرى إلى فكرة أن وجود فئات مضطهَدة في الغرب، لا يعني أنها قادرة أو راغبة في الدخول في نضال موحد أو حتى تحدي العلاقات الاستعمارية التي تربط مجتمعاتها بالشعوب المستعمَرة. نضال هذه الحركات فيما يتعلق بالمستعمَرين (المختلفين) لا يتجاوز تأكيد "الحق" بالهوية الاختلافية لغويا، أو في أحسن الأحوال مسيرات وتظاهرات تعلن التمسك بهويةاموقف اختلافي. بينما تكون نشاطاتهم مناقضة للإطار النظري والفكري الذي يفترض أنها تقوم عليه، بحيث تعود لتكون مثل حركات غربية أخرى ليبرالية أو ماركسية تفترض مساواة تقمع الاختلاف وتعزز علاقات السيطرة والقوة بين المجموعات المختلفة.

سكوت من المنظرات لمثل هذه الحركات، هي نظريا تتحدث عن تحليل للقوى في سياقات سياسية ملموسة، هذا التحليل يتحول إلى الشكل الذي تنتقده من تجاوز وقمع علاقات القوة بين أناس مختلفين، مضطهدين ومضطهِدين، عندما تضع حركة مثل "النساء بالسواد"[2] نموذجا على ما يكون بالنسبة لها تعامل نسوي مع علاقات القوة بين النساء، هذه الحركة كما ترى سكوت دليل على قدرة "النساء" على تحدي ترتيبات القوة الموجودة (Scott 2002). هنا التعامل النسوي مع علاقات القوة تمت ترجمته عمليا ليكون تماما ما انتقدته كل من بتلر وسكوت: تجاوز الاختلاف بين النساء المستعمَرات والمستعمِرات، اعتبار هوياتهن كمستعمِرات ومستعمَرات "وحدات زائفة" يفرضها قادتهن عليهن، وينلن جائزة "دولية" على نضالهن من أجل السلام كنساء. الدخول ضمن ما هو مقبول ويستحق جائزة في الأنظمة الدولية الاستعمارية والذكورية هو دليل على أن عمل الحركات الثقافية هو ليس فقط ثقافيا بل سياسيا، ولكنها تماما، كما أكدت بتلر، تبقى مثل أي حركة تقوم على وحدة تقمع الاختلافات الأخرى، محدودة زمنيا ومهددة دائما بالصراعات الأخرى التي تجاهلتها (1997). ما غاب عن سكوت وبتلر هو أن هذا الإطار النظري يبقى قابلا للتطبيق عند القيام بنشاطات خارج العمليات اللغوية والدلالية.

بالرغم من أنه يبقى ضمن الإطار النظري لمنظرات مثل سكوت وبتلر، إلا أن ما عجزت النظريات السابقة الليبرالية، الماركسية، والثقافية الراديكالية، التي تحدثت عن أشكال مختلفة من التحليل الذي يؤدي إلى إمكانية عمل سياسي "تحريري"، عن إدراكه هو أن وجود أشكال مختلفة من العلاقات غير المتساوية في بنى مؤسساتية مختلفة يؤدي إلى ممارسة علاقات القوة من عدة نقاط ضمن هذه

[2] واحدة من الحركات "النسوية العالمية" التي تجمع في نشاطاتها نساء مستعمَرات ومستعمِرات، جوان سكوت (Scott 2002)تناقش هذه الحركة ونشاطاتها كنموذج على "نضال نسوي عالمي".

العلاقات، ولكن علاقات القوة المختلفة داخل المجتمع الواحد، كما يؤكد فوكو، يمكن أن ترتبط معا وتتقاطع لتبني أشكالا كبرى من القوة والسيطرة:

> علاقات القوة لا تكون في موقع خارجي بالعلاقة بأنماط أخرى من العلاقات (العمليات الاقتصادية، علاقات المعرفة، العلاقات الجنسية)، بل تكون متأصلة في الأخيرة؛ إنها آثار مباشرة لتقسيمات، عدم المساواة، وعدم التكافؤ الذي يحدث في الأخيرة، وبشكل عكسي تكون الشروط الداخلية لهذه الاختلافات، علاقات القوة لا تكون في مواقع فوق بنيوية، مع دور المنع أو المصاحبة، لديها دور منتج مباشرة، أينما عملت :1993) (519.

طريقة فوكو هذه في التعامل مع علاقات القوة، تساعدنا في فهم الأشكال المختلفة من هذه العلاقات الموجودة في السياق الاستعماري، بحيث لا يكون وجود علاقات قوة داخل المجتمع المستعمَر أو المستعمِر نافيا لوجود علاقة قوة من نوع آخر تتخذ شكلا أكبر من السيطرة الهيمنة والإخضاع، وأن وجود مجموعات مقموعة مثل النساء أو العمال داخل المجتمعات المستعمَرة كما داخل المجتمعات المستعمِرة، لا يلغي علاقة القوة الاستعمارية بينها، ولا يعني أن هذه المجموعات من كلا النوعين من المجتمعات يمكنها أن تتحالف مع بعضها متجاوزة العلاقات الاستعمارية التي تربطها، في القسم التالي ستتم مناقشة كيف تكون النسوية الغربية نموذجا آخر من الخطابات الغربية التي تفترض عمومية، ونضالا موحدا بين النساء، بما يؤدي إلى التغطية على علاقات القوة والسيطرة بينهن بينما تعمل على تعزيزها.

1.2 استعمارية الخطاب النسوي الغربي عن النساء المستعمَرات

الطرح الشائع لدى العديد من المنظِرات النسويات الغربيات والمستعمَرات، يقوم على وجود نضال نسوي يجمع كل نساء العالم ضد الاضطهاد الذكوري، ومثل كل طرح ليبرالي عمومي، هذا الطرح قام على تجاهل أشكال القمع والاضطهاد المختلفة التي تعيشها النساء المختلفات، مفترضا نضالا موحدا لكل النساء، ومحددا معايير لما يشكل فئة "النساء"، ومعايير أخرى لما يشكل هدف نضالهن، بينما يقوم على نفس الأسس والافتراضات التي عليها قامت الرأسمالية الذكورية، التي عملت على استثناء وإخضاع الشعوب المستعمَرة مثلما عملت على استثناء وإخضاع النساء الغربيات ولو بطرق مختلفة. تبني خطاب النسويات الغربيات لهذه الأسس والافتراضات جعل خطابهن عن النسويات المستعمَرات يقوم على نفس القدر من الاستعمارية والتحيز الجنسي التي قام عليها الخطاب الاستعماري الذكوري.

1.2.1 "تسوية عمومية"، رواية استعمارية أخرى؟

انتقادات العديد من النسويات ما بعد الاستعماريات للخطاب النسوي الغربي ركزت على التوجه الشمولي للنسوية الغربية القائم على مركزية غربية، وافتراض النسويات الغربيات تماثل جميع النساء، أشكال القمع التي يتعرضن لها وبالتالي وحدة نضالهن، وتغاضيهن عن علاقات القوة والسيطرة بين النساء المختلفات (ستيفنس 2002؛ شوهات 2002؛ Mohanty 2003؛ Shohat 2001؛ Spivak 2001). حيث ترى شوهات أن جزءا من المركزية الأوروبية للفكر النسوي الغربي يكمن في اعتبار ما يأتي من الغرب من نظريات عن النساء هي النسوية، بينما النظريات عن النساء من العالم الثالث فإن إدخالها مفاهيم العرق والطبقة والقومية يبعدها عن النسوية الخالصة (شوهات 2002: 451).

مع ذلك، هناك نسويات، يتم تصنيفهن كنسويات ما بعد استعماريات مثل سولاري ولازرق، يرفضن تعريف النساء المستعمَرات ضمن عرقهن، إثنيتهن أو قوميتهن، معتبرات أن التركيز على اختلاف النساء المستعمَرات هو الذي يحبسهن ضمن فئات محددة وبالتالي يحرمهن من المساواة مع النساء الغربيات، ومشاركتهن في نضال نسوي عالمي. حيث ترى سولاري أن إصرار النسويات المستعمَرات على ربط النوع الاجتماعي بالعرق يقوم على جوهرانية بيولوجية تتعلق ببنية الجسد، كذلك الأمر عند الربط بين قضايا النساء والاستعمار حيث يؤدي هذا كما ترى إلى بعض "التصورات المسبقة والاحتفاء غير المحسوب بالقهر، مع السمو بالصوت الأنثوي لفئة عرقية ما" (2004:126). لازرق أيضا تنتقد إشارة نسويات العالم الثالث لأنفسهن "كنساء ملونات"، حيث ترى أن إصرار هؤلاء النسويات على تأكيد اختلافهن يعيد إنتاج العنصرية التي يتضمنها المصطلح، على نفس الأساس تنتقد تأكيد منظري ما بعد الاستعمار الهنديين على اختلافهم، وماضيهم الاستعماري، معتبرة أن مثل هذا التأكيد للاختلاف يؤكد استعماريتهم وعبوديتهم (Lazreg 1994).

لازرق ترفض وضع جميع النساء المستعمَرات في فئة واحدة تقوم كما ترى على أساس لونهن؛ ""اللون" لا يحدد الجنس، ولكن، مثل الجنس، يصبح فرصة للتمييز. مثل الجنس، اللون يجب مساءلته كفئة مهمة في فهم البشر" (9 :1994)، كما ترفض الحديث عن فئة النساء العربيات أو النساء في "العالم الإسلامي" على الأساس نفسه، مؤكدة بشكل تناقضي على اختلافاتهن القومية: "ما هو صحيح للجميع؛ كما هو صحيح للنساء الجزائريات يتم اعتباره صحيحا لكل النساء المعتبرات مثلهن عبر فضاء معرف على أنه "العالم الإسلامي" أو "العالم العربي""(95-94 :1988) (الأقواس في الأصل). التغاضي عن الفروقات القومية بين النساء العربيات أو المستعمَرات، أن "هناك نساء تركيات ونساء مصريات ونساء جزائريات" (ibid:95) لا يمكنّنا كما ترى لازرق من فهم علاقات الجندر. هي ترفض وضع النساء المستعمَرات،

العربيات، الشرق أوسطيات...الملونات معا، وهي مرة تطالب بالحديث عن نساء جزائريات ومرة تطالب بالحديث عن النساء كأفراد حسب الطرف المقابل في المقارنة التي تقيمها، فإذا كان الحديث عن نساء عربيات أو ملونات فالنساء الجزائريات يجب أن تتم معاملتهن كجزائريات، مؤكدة أنه لا يمكن الحديث عنهن ضمن فئة النساء في "العالم الإسلامي" لأن حياة النساء في الجزائر غير مشكّلة بالدين ولكن هن يتلاعبن بالدين في حياتهن اليومية (95 :1988). وإذا كان الحديث عن فئة "النساء" فالنساء الجزائريات يجب أن يكن أفرادا، ويكون التركيز على اختلاف النساء الجزائريات، بالنسبة لها، تقليصا لهن إلى صفات محددة، حيث "يتم تشييؤهن إلى مجرد حاملات لأصناف غير مفسرة. النساء الجزائريات ليس لهن أي وجود خارج هذه الأصناف؛ ليس لديهن أي فردية"(Ibid; 1994) .

لازرق كما سبقت الإشارة في القسم السابق، من النسويات الليبراليات الغربيات اللاتي يرَيْن أن الفكر الليبرالي الغربي يوفر عمومية إنسانية تجمع كل "الأفراد" في العالم، ويضم إمكانية تحريرية للنساء، متجاهلة أن هذا النموذج قام وما زال على وضع معيار لما يشكل فئة "الفرد" وعلى استثناء من لا يطابقون هذه المعايير وعلى رأسهم النساء. الفكر الليبرالي الغربي كما تؤكد كل من باتمان وبتلر يضع معايير للفئة العمومية التي يخلقها (الأفراد والنساء على التوالي)، هذه المعايير تستلزم بالضرورة استثناء مجموعات من الناس الذين لا تنطبق عليهم، هذا، بالنسبة لكلتا الكاتبتين، يعني علاقات سيطرة وإخضاع متأصلة في الفكر الحداثي الليبرالي الغربي(Butler 1990; Pateman 1988).

باتمان تنتقد قبول النسويات الغربيات بالرواية الذكورية أن المجتمع الحديث ما بعد بطرياركي، والبطرياركية هي سمة تقتصر على المجتمعات ما قبل الحداثية (Pateman 1988: 21)، مؤكدة أن المجتمعات الغربية الحديثة تقوم على أشكال حداثية من البطرياركية، هذه البطرياركية تأتي من فكرة العقد الاجتماعي:

> العقد الأصلي (يقال أنه) جلب شكلا حديثا من القانون إلى الوجود، والعقود الفعلية دخلت إلى الحياة اليومية من خلال أسلوب حديث تحديدا من خلق علاقات قوة محلية ضمن الجنسوية، الزواج والعمل. الدولة المدنية والقانون والنظام (البطرياركي) ليسا شكلين من القوة بل بعدين من بنية معقدة متعددة الوجوه من السيطرة في البطرياركية الحديثة . (ibid:16)

العقد الأصلي، كما تبين باتمان، يقوم على فكرة تبادل الطاعة مقابل الحماية التي تخلق *"سيادة مدنية و خضوع مدني"* (ibid:7) (الخط المائل في الأصل)، بحيث يكون هناك فصل بين هؤلاء الذين يتمتعون بالسيادة وهؤلاء الذين يتم استثناؤهم منها ويكونون الخاضعين. البطرياركية الحديثة التي تصفها باتمان تقوم على فكرة "الفرد" الذي عليه أن يمتلك صفات محددة تؤهله لأن يكون "فردا". مكانة الأفراد

في المجتمع المدني تكون محددة مسبقا بحالتهم قبل الدخول إليه (حالة الطبيعة التي افترضتها نظريات العقد الاجتماعي)، "الكائنات الذين يجب دائما أن يتعاقدوا ليخضعوا أنفسهم لآخرين يتمتعون بتفوق طبيعي لا يمكنهم أن يقفوا كمساوين أحرار، وبالتالي لا يمكنهم أن يصبحوا أفرادا مدنيين عندما يتم العبور إلى المجتمع المدني"(ibid:51-52)، اختلاف الناس الذين يدخلون العقد عند باتمان والأشكال الأخرى من الاختلاف الذي يقوم على علاقات قوة، تعنى أنه فقط كائنات معينة "تملك السمات والقدرات الضرورية للدخول في العقود، التي تكون أكثرها أهمية امتلاك الملكية في الشخص؛ فقط الرجال، معناه، هم "أفراد"" (ibid:5-6) (الأقواس في الأصل). باتمان تعود في النهاية لتوضح أي نوع من الرجال، النساء، الملونين، العبيد... ليسوا طرفا في العقد بقدر ما يكونون موضوع العقد من خلال ملكية الفرد في شخصه. الملكية في الشخص تعتبر أساسية بالنسبة لباتمان ليس فقط لفهم البطرياركية الحديثة بل أيضا علاقاتها الاقتصادية الرأسمالية، فإذا افترض أن "الفرد" هو الذي يملك وكان الواقع أن العديد من الناس لا يملكون بضائع مادية، خدماتهم وأجسادهم تعتبر ملكيتهم، وهي ما يقدمونه في علاقات التعاقد، وهنا يكمن خضوع هؤلاء (ibid:37).

ومع أن باتمان تركز تحليلها على ناحية من نواحي العقد غير المُقالة، (العقد الجنسي)، ولكنها تشير إلى وجود ثلاثة نواح للعقد المفقود كلها تقع ضمن النصف الثاني، الخاضع، من رواية الحرية المدنية. حيث تؤكد أن "الرجال الذين (يقال أنهم) يعملون العقد الأصلي هم رجال بيض، واتفاقهم الأخوي له ثلاثة نواح؛ العقد الاجتماعي، العقد الجنسي، وعقد العبودية الذي يُشَرِّع حكم البيض على السود" (ibid:221).

باتمان قدمت إضافة مهمة في نقدها للفكر الليبرالي الغربي، وقيامه على علاقات السيطرة والخضوع التي تمتد لتشمل أكثر من النساء، مبينة أن الفكر الحداثي الليبرالي الغربي يقوم على بطرياركية، العمل ضمنه هو عمل ضمن إطار بطرياركي. ومع أن إطار باتمان التحليلي قابل لتوسيعه بحيث يشمل كل حامل فكر ليبرالي يقوم على فكرة الفرد، إلا أنها تعاملت مع النساء كفئة واحدة ومتماثلة، متجاهلة أن علاقات السيطرة والخضوع التي تكوِّن البطرياركية الحديثة، تشمل العلاقات بين النساء أنفسهن، فبينما النساء من مجموعة معينة في الغرب تم إخضاعهن على أساس جنسهن، في حالات نساء أخريات هذا الإخضاع يكون جزءا من شبكة متداخلة من أشكال السيطرة والخضوع التي تقوم على أسس الطبقة، والقومية وغيرها من الاختلافات، بحيث يمكن لمجموعات من النساء أن تضطهد مجموعات أخرى وأن تكون جزءا من أجندة رأسمالية بطرياركية تقوم على تحيز جنسي (وقومي وطبقي) تماما مثل "الذكور البيض المالكين" الذين أسسوا للرأسمالية الغربية والبطرياركية الحديثة.

النسوية مثل الليبرالية تقوم على فكرة مجردة شبيهة بتلك الخاصة بالفرد، في هذه الحالة فئة "النساء"، التي تصبح فئة عمومية تشمل كل نساء العالم بغض النظر عن اختلافاتهن وعلاقات القوة بينهن، وتصبح النسوية مثل الليبرالية والماركسية رواية تحريرية (استعمارية) أخرى، حيث النسويات سيعملن على تحرير كل النساء، الافتراض الأساسي في مثل هذا الفكر النسوي يكون "أننا كنسويات لنا أوطان كثيرة حيث تنادينا مصائر النساء فيها من أجل الفكر المقدس والعمل في سبيل التغيير" (ناريان 2002: 238–239).

بتلر تبين أن تحديد النسوية الغربية لفئة "النساء" يعمل على تقييدها ببنى القوة التي من خلالها يسعى إلى تحريرهن(Butler 1990: 5). فالنسوية لكي تتحدث باسم النساء تحتاج لأن تضع معيارا على أساسه تتحدد فئة النساء مسبقا، الإشكالية في مثل هذا الخطاب تتمثل بشكل أساسي في تحديد ما يتم إدخاله ضمن فئة النساء، والذي يكون مصحوبا بالضرورة بعمليات استثناء وسيطرة

> أي معنى يكون لتوسيع التمثيل للموضوعات الذين يتم بناؤهم من خلال استثناء هؤلاء الذين يفشلون في التلاؤم مع المتطلبات المعيارية غير المقولة للموضوع؟ أي علاقات سيطرة واستثناء يتم الحفاظ عليها بشكل غير مقصود عندما تصبح التمثيلات نقطة التركيز الوحيدة للسياسة؟ هوية الموضوع النسوي يجب أن لا تكون أساس السياسة النسوية، إذا كان تشكيل الموضوع يحدث ضمن حقل من القوة المدفونة بشكل منتظم من خلال تأكيد هذا الأساس. ربما، تناقضيا، "التمثيل" سيتم إظهاره على أنه له معنى للنسوية فقط عندما موضوع "النساء" لا يتم افتراضه مسبقا في أي مكان (ibid: 9) .

فالنسويات الغربيات يعملن على تحديد أرضية مشتركة تجمع كل النساء ونضالهن، حيث يبحثن، كما تبين بتلر، عن مرشح لموقع "الشرط الأساسي للخضوع" (ibid:19) هذا وجدته النسويات الغربيات في الحديث عن بطرياركية عمومية تدعم ادعاءات النسوية بأنها ممثلة لكل النساء، مما أدى إلى طرح نسوي يقوم على "عمومية صنفية أو زائفة لبنى السيطرة، التي تستخدم على أنها تنتج خضوع النساء المشترك" (ibid:6-7). بتلر تؤكد أن علاقات القوة التي تعيشها النساء المختلفات لا يمكن اختزالها في نوع واحد من الخضوع، إذا كانت الواحدة امرأة فهذا ليس كل ما تكونه، الجندر يتقاطع مع نماذج من الهوية العرقية، الطبقية، الجنسوية والمناطقية. هذه الهويات المختلفة للنساء غير قابلة للفصل، بالتالي لا يمكن للنساء المختلفات أن يكن نساء فقط، "الجندر لا يمكن فصله عن التقاطع السياسي والثقافي الذي فيه يكون منتجا له ومحافظا عليه" (ibid:6)، ومحاولة تصنيف النساء ضمن فئة تتجاهل هوياتهن الأخرى وعلاقات القوة بينهن هو عنف، كما ترى بتلر، لأنه يكون مفروضا بالقوة؛ "التنظيم والإنتاج الخطابي للأجساد بما يتوافق مع فئة الجنس يكون نفسه عنفا ماديا" (17 :1995).

الحديث عن تحالف نسوي بالتالي يقوم على النموذج الليبرالي ذاته الذي يفترض مساواة النساء، وبالتالي يستثني أولئك المختلفات(21 :1990) مستخدما الاستراتيجيات الإمبريالية ذاتها التي ترى بتلر أن على النسوية انتقادها، لكن بتلر تتحدث عن إمكانية لتحالف يقوم على قبول

> الانحراف، التكسر، التجزؤ والانقسام كجزء من العملية المتعرجة للدمقرطة... علاقات القوة التي تشرط وتحدد إمكانيات الحوار تحتاج أولا لأن تتم مساءلتها. سيكون من الخطأ الافتراض مسبقا أن هناك فئة "نساء" تحتاج ببساطة لأن تتم تعبئتها بمكونات متنوعة من العرق، الطبقة، العمر، الإثنية، والجنسوية من أجل أن تصبح مكتملة. افتراض عدم اكتمالها الجوهري يسمح لتلك الفئة أن تعمل كموقع متوفر دائما لمعاني متنافسة. عدم الاكتمال التعريفي للفئة يمكنه بالتالي أن يعمل كنموذج معياري متخلص من القوة القصرية (ibid).

بتلر لا تريد "إعلان موت الفئة" ولكن ترى أن

> الصدوع بين النساء حول محتوى المصطلح يجب أن يتم تأكيدها على أنها الأرضية التحتية للنظرية النسوية؛ تفكيك موضوع النسوية ليس، إذن، نقد استخدامه، لكن، على العكس، تحرير المصطلح إلى مستقبل من الدلالات المتعددة، تحريره من الأنطولوجيات الأمومية والعرقية التي بها تم تقييده، وتشغيله كموقع حيث معان غير متوقعة يمكن أن يتم حملها (ibid:16).

بينما تعمل بتلر على تفكيك الفئات الوحدوية التي تؤدي إلى استعمار وإخضاع مجموعات مختلفة من النساء بقمع هوياتهن الأخرى، فإنه يبدو أن أكثر ما تؤكد عليه هو *الاعتراف* بهذه الهويات المختلفة. بالرغم من قوة نقدها، وتركيزها على علاقات القوة بين المجموعات المختلفة من النساء، إلا أن بتلر بقيت عاجزة عن التعامل مع البنى الرأسمالية الاستعمارية التي تنتج وتعمل على تعزيز علاقات السيطرة والخضوع بين النساء المختلفات، المستعمِرات والمستعمَرات، كما بين مجموعات مختلفة أخرى من الناس. بالنسبة لبتلر الدمقرطة التي تقوم على قبول الاختلاف والاعتراف به تحل إشكالية هذه العلاقات. في الحقيقة الحديث عن تمثيل للنساء يضم اختلافاتهن، يقوم على افتراض أن علاقات القوة الاستعمارية بين النساء المختلفات تتعلق– تماما كما يحاول الخطاب الاستعماري أن يصورها –باختلافات ثقافية، يمكن حلها باعتراف وقبول النساء لحقيقة أنهن مختلفات، الراديكالية الثقافية الغربية التي تمثلها نسويات مثل بتلر تقوم، كما تبين سبيفاك، على افتراض أن الاختلاف الثقافي الذي ينطبق على النساء الغربيات هو ذاته الذي ينطبق على النساء المستعمَرات، بينما الحديث عن اختلاف ثقافي يمكن فهمه على أنه يشير ضمنيا فقط إلى "ثقافة" النساء المستعمَرات التي تكون *مختلفة* عما هو معيار– الغربي (Spivak 1999: 334). بتلر ترى أن الاعتراف باختلاف النساء يكون بعدم وضع تعريف نهائي وكامل لفئة النساء، معتبرة أن هذا يمكن أن يحل إشكالية الاستثناء، التي يقوم عليها التعريف الكامل. لكن بتلر تبقى مستغرقة

في لعبة لغوية من الدلالة وإعادة الدلالة، التي قد تكون ذات علاقة في خطاب نسوي غربي يتعامل مع المؤسسة القانونية الغربية. لكنها لا تتعامل، مع الدلالات التي يتضمنها اختلاف النساء المستعمَرات التي تقوم على أيديولوجيات، مصالح، وعلاقات قوة استعمارية لا يكون واضحا كيف يمكن للاعتراف بالاختلاف الذي تتحدث عنه بتلر أن يتعامل معها، أو كيف يمكن، ضمن علاقات القوة الاستعمارية بين النساء المستعمِرات والنساء المستعمَرات، أن لا يعني اعتراف النسوية الغربية باختلاف النساء إعادة إنتاج وتعزيز للخطاب الاستشراقي الذي قام على تمييز جوهراني بين الشرق والغرب (ستيفنس 2002). هذا الخطاب الاستشراقي يظهر الآن في دراسات نسوية متخصصة مناطقيا مثل 'نساء الشرق الأوسط' و'نساء العالم الثالث' التي تبقى تحت لافتة النسوية العالمية الهيمنية (Shohat 2001).

الخطاب عن نسوية تضم جميع النساء، المستعمَرات والمستعمِرات يعمل على إخفاء افتراضات الاختلافات الجوهرية التي يقوم عليها هذا الخطاب، والتي تضع النساء الغربيات على أنهن المعيار، والفاعلات القادرات على "تحرير" النساء، بينما تكون النساء المستعمَرات هن الضحايا اللاتي يحتجن إلى الإنقاذ، بحيث يعمل خطاب النسويات الغربيات، كما تبين موهانتي، على إنتاج صور محددة عن النساء المستعمَرات تختلف جوهريا عن تلك الخاصة بالنساء في الغرب:

> هذه المرأة العادية في العالم الثالث تعيش بالضرورة حياة مبتورة قائمة على نوعها الاجتماعي الأنثوي (تقرأ: مقيدة جنسيا) وكونها 'عالم ثالث' (تقرأ: جاهلة، فقيرة، غير متعلمة، مقيدة بالتقاليد، متدينة، منزلية، مرتبطة بالعائلة، ضحية، إلخ). هذا، كما أقترح، مقابل التمثل الذاتي (الضمني) للنساء الغربيات كمتعلمات، محدثات، لديهن سيطرة على أجسادهن وجنسويتهن، و'الحرية' في اتخاذ قراراتهن (Mohanty 2003: 21-22) (الأقواس في الأصل).

هذه الاختلافات التي يفترضها خطاب النسويات الغربيات عن النساء المستعمَرات تعمل على إقامة تقسيم عمل بينهن. فبينما يتم، كما تبين موهانتي، سلب النساء المستعمَرات فعاليتهن التاريخية والسياسية (ibid)، يتم وضع النساء المستعمِرات على أنهن المعيار والنموذج للتحرر وبالتالي الفاعلات القادرات على تحديد موطن خضوع النساء، وتوجيههن إلى طريق تحريرهن. انتقادات النسوية الغربية للفكر الليبرالي الغربي الذي قام على الادعاء الكاذب بالعالمية العمومية والمساواة، لم يمنعها من أن تؤدي الكذبة نفسها بالحديث عن أختية عالمية، وعن نسوية نضالها يتمحور حول حصول النساء على الحقوق الفردية (Hatem 1998; Mohanty 2003; Spivak 1999). سبيفاك تبين أن هذه الأختية المدعاة تتجاهل أنه بينما يتم الحديث عن أختية بين النساء الغربيات والنساء الآسيويات، الإفريقيات أو العربيات ضمن تقسيم العمل العالمي الموجود اليوم، العلاقة بين النساء في الشمال و"أخواتهن" في الجنوب لا يمكن

أن يتم تصويرها أفضل من صورة "امرأة بيضاء بقبعة محكمة تشير إلى الطريق لامرأة عربية مبتسمة في لباس إثني على كراسة إعلانية من البنك الدولي" (Spivak 1999:148).

وبينما الاختلاف في علاقات القوة بين النساء المستعمِرات والمستعمَرات يحتم الشكل السابق لأي "نضال مشترك" بينهما، لا يوجد ما هو مشترك بشكل كاف بين النساء بحيث يكون من الممكن الحديث عن نسوية واحدة ونضال نسوي واحد. من أجل أن يكون هذا الحديث ممكنا، سيكون على كل النساء أن يعشن الظروف ذاتها، لأن أي فكر "يكون مثبتا ومنتجا بالرجوع إلى مجموعة معينة من الظروف التاريخية، المادية والابستمولوجية" (Collins1993: 621). هاراوي تبين أن وعي النوع الاجتماعي، العرق، الطبقة تفرضه التجارب الواقعية من البطريركية، الاستعمار، والرأسمالية (Haraway 1993: 600). اختلاف الظروف والتجارب، اختلاف مواقع النساء في علاقات القوة العالمية تنفي أن يكون هناك أساس موحد لنضال النساء على اختلافهن، بينما هناك علاقات غير متكافئة بين النساء على أسس مختلفة:

> لا يوجد هناك، كما يفترض أنه ثابت، إطار بطرياريكي شمولي تحاول هذه النظريات أن تواجهه وتقاومه، إلا إذا المرء افترض وجود مؤامرة ذكور عالمية، أو بنى قوة ضخمة وعابرة للتاريخ. يوجد، بالرغم من ذلك، توازن قوى معين في العالم والذي ضمنه يتم بالضرورة وضع أي تحليل للظروف الثقافية، الأيديولوجية، والاقتصادية-الاجتماعية (Mohanty2003: 20).

بالنسبة لموهانتي، النظريات النسوية لا تختلف عن النظريات الأخرى في أنها تعكس علاقات القوة، حيث أنها

> لا تشكل مجرد معرفة "موضوعية" عن موضوع معين، وهي أيضا بشكل مباشر ممارسة سياسية وخطابية طالما هي هادفة وأيديولوجية. يمكن النظر إليها بوضوح كنمط من التدخل في خطابات مهيمنة معينة... وكممارسة سياسية تواجه وتقاوم الإلزام الكلياني لأجسام المعرفة 'الشرعية' و'العلمية' المهترئة. بالتالي الممارسة النظرية النسوية موجودة ضمن علاقات قوة- علاقات تواجهها، تعيد تعريفها، أو تدعمها بشكل ضمني. لا يمكن أن يكون هناك، بالطبع، نظرية لا سياسية (ibid: 18-19).

إصرار النسوية الغربية على الحديث عن نضال مشترك يتغاضى عن اختلافاتهن الناتجة عن اختلافات في علاقات القوة، أو حديث النسوية الغربية الراديكالية عن الاعتراف باختلافات النساء باعتبارها مجرد اختلافات ثقافية، يقوم على إهمال العلاقة الاستعمارية التي تربط النساء الغربيات بالنساء الأخريات. وبينما يكون من الصحيح أن النساء الغربيات تم استثناؤهن من الذات الفردية الرأسمالية الغربية، إلا أن هذا لم يعن أنه في العلاقة الاستعمارية النساء الغربيات يكنَّ خارج ما يشكل الذات الاستعمارية في علاقتها مع الآخر المستعمَر. النسوية الغربية التي قد يقال أنها تحارب بطرياركية النظام الرأسمالي الغربي الذي استثنى النساء الغربيات، كانت، عندما تعلق الأمر بالنساء المستعمَرات، جزءا من النظام

الاستعماري وخطابه. هذا يظهر في تبني النسوية الغربية للخطاب الاستعماري عن النساء المستعمَرات، مصورة إياهن بما يخدم كتبرير للهجوم على المجتمعات المستعمَرة وتأكيد تفوق الغرب. فكما تؤكد أحمد "مهما كانت الخلافات بين النسوية وسيطرة الرجل الأبيض في المجتمعات الغربية، إلا أنه خارج حدودها تحولت من انتقاد نظام سيطرة الرجل الأبيض إلى خادمة مطيعة" (Ahmed 1992:154). النسوية الغربية بقيت تعمل ضمن الإطار الاستعماري الذي اعتبر أن أوضاع النساء في المجتمعات المستعمَرة تشكل نقطة ضعف يمكن استخدامها ضد المستعمَرين كمؤشر مهم على دونية ثقافتهم، وبالتالي كمبرر للاستعمار:

> حتى عندما قامت المؤسسة الذكورية الفكتورية باشتقاق نظريات لتفنيد ادعاءات النسوية، وسخرت بـِ ورفضت أفكار النسوية وفكرة اضطهاد الرجال للنساء فيما يتعلق بها، أمسكت بلغة النسوية وأعادت توجيهها، في خدمة الاستعمار، نحو رجال آخرين وثقافات الرجال الآخرين. كان هنا وفي جمع لغتي الاستعمار والنسوية أن الربط بين قضايا النساء والثقافة خُلق. بشكل أكثر دقة، ما تم خلقه كان الربط بين قضايا النساء، اضطهادهن، وثقافات الرجال الآخرين. فكرة أن الرجال الآخرين، الرجال في المجتمعات المستعمَرة أو المجتمعات خارج حدود الغرب المتحضر، اضطهدوا النساء كانت لتستخدم، في خطاب الاستعمار، لتجعل من المبرر أخلاقيا مشروعها لإضعاف أو محو ثقافات الشعوب المستعمَرة (ibid: 151).

النسويات الغربيات في الأكاديميا، كما تؤكد سبيفاك، لا يختلفن كثيرا في توجهاتهن نحو الشرق عن زملائهن الذكور؛ "عندما تكون النساء الناشرات من "الثقافة" المسيطرة، فإنهن أحيانا يشتركن مع المؤلفين الذكور، في الميل لخلق "آخر" (عادة أنثى) ناقص، التي لا تكون حتى مصدر معلومات محلية بل قطعة من دليل مادي مؤسسة مرة أخرى الفاعل الأوروبي الشمالي الغربي على أنه "مماثل"" (Spivak 1999:113) (الأقواس في الأصل).

الكاتبات الغربيات اللاتي يدرسن النساء المستعمَرات يعملن على إنكار علاقات القوة المتضمنة في علاقة الباحثة الغربية "بمواضيع بحثها": النساء المستعمَرات، مدعيات أن مجرد كونهن نساء أو أفرادا على حد تعبير ليلى أبو لغد (1989) يكفي لتحويل هذه العلاقات إلى علاقة متساوية بين أفراد يتناقشون في مواضيع معينة. في الحقيقة هذه المواضيع وهذا النقاش قد يكون كذلك بالنسبة للمبحوثين ولكن للباحثة هو لا يكون أبدا مجرد نقاش بين "أفراد متساوين"، بل هي عملية تبادل غير متساوية تقوم فيها المرأة المبحوثة بتوفير المعلومات التي تحتاجها الباحثة لتثبت نظرية أو تقوي موقفها في نقاش المرأة المبحوثة ليست طرفا فيه سوى كموضوع بحث أثناء عملية الإنتاج المعرفي، وموضوع سيطرة في المحصلة النهائية.

النسويات الغربيات والباحثات الأكاديميات بقين جزءا من المؤسسة الأكاديمية الرأسمالية الغربية يعملن وفقا لقوانينها ويلتزمن بالخطاب الموجود فيها الذي يكون على نفس القدر من العنصرية والتحيز الجنسي الذي يقوم عليه الخطاب الاستعماري الذكوري، وبينما يدعين في دراستهن للنساء المستعمَرات بما فيهن الفلسطينيات، أنهن يعملن على إعطاء صوت وفاعلية وذاتية لهن، بانيات ادعاءهن على افتراض مسبق في الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمَرات، وربما عن المستعمَرين ككل، أنه لا صوت للنساء المستعمَرات ولا فاعلية إلا تلك التي تعطيها لهن الباحثة النسوية أو الأنثروبولوجية الغربية، يبقى عملهن ضمن تشييء النساء المستعمَرات على أنهن موضوعات جامدة، غير فاعلة أو ناطقة، إلا بالفعل أو الصوت الذي يعطيه لهن الغربي الفاعل، والمحرر في حالة النساء المستعمَرات.

ارتباط الخطاب النسوي الغربي بالخطاب الاستعماري عن النساء المستعمَرات يظهر في التمثلات التي تتم إقامتها لهن والتي تعمل على تعزيز اختلافات جوهرية بين النساء الغربيات والنساء المستعمَرات، تعطي التفوق للغرب الذي يتم وضعه كمعيار، بحيث تبقى هذه التمثلات قابلة للتوظيف استعماريا، من خلال تأكيدها على دونية الثقافة والمجتمع المستعمَر، بينما يتم تأكيد الحاجة إلى التحديث والحضارة التي يحملها الغرب الاستعماري للثقافات المستعمَرة. هذا ما أبينه في الجزء التالي.

1.2.2 تمثيل النساء المستعمَرات

استثناء النساء في الغرب مما يشكل الذات الفردية الغربية جاء خدمة لمصالح رأسمالية استعمارية، رأت في جنسوية النساء تهديدا لها. الرأسمالية الغربية عملت على قمع النساء الغربيات من خلال تقسيم المجتمع المدني الحداثي إلى مجالين خاص وعام، وادعاء أن العام فقط هو السياسي، حيث حاولت الدولة الحداثية السيطرة على جنسوية النساء الغربيات من خلال إحالتهن إلى هذا المجال ووضعهن موضع الخاضع لسيطرة الذكور(Pateman 1988)، الاستعمار الذي استطاع أن يخلق نظاما يعمل على فرض سيطرة معينة على النساء الغربيات في المستعمَرات وفي البلد الأم، لم يكن قادرا على فرض مثل هذه السيطرة على النساء المستعمَرات، اللاتي العديد منهن كن أمهات لأبناء المستعمِرين، مخترقات حدود العرق بكل المعاني السياسية التي حملها هذا (Stoler 1992: 539).

التركيز على الجنسوية والنساء عند الحديث عن المجتمعات المستعمَرة، مثل استثناء الأنثى مما يشكل "الذات الغربية الحداثية"، كان له علاقة أكثر بأهداف تتعلق بالسيطرة الرأسمالية الاستعمارية، ستولر تبين أن خوف الإمبراطورية الأم من فقدان السيطرة على رعاياها من المستوطنين في المستعمَرات كان وراء سياساتها العرقية في المستعمَرات، حيث كان على الاستعمار أن يعزز في خطابه مفاهيم من مثل الانحطاط العرقي، الهمجية والتلوث الثقافي (الأخلاقي والجسدي) في محاولة لضمان عدم

اندماج المستوطنين في ثقافة الشعب المستعمَر، وبالتالي ضمان ولائهم لدولة المركز (Stoler 1992; 1989a; 1989b). ستولر تبين كيف كان الهوس بجنسوية النساء في المستوطنات مرتبطا بدوافع عنصرية تتعلق بنقاء العرق، اقتصادية تتعلق بالاستغلال الرأسمالي للمستعمَرين والمستعمِرين وسياسية تعزز سيطرة الإمبراطورية الأم على رعاياها المستوطنين (1989a). النساء المستعمَرات اخترقن نقاء العرق الاستعماري المتفوق من خلال علاقاتهن بالذكور المستعمِرين، من خلال إنجاب أطفال مهجنين، الخوف الاستعماري من النساء المستعمَرات كان كما تبين ستولر أن المستوطنين الذكور الأوروبيين الذين يعيشون مع النساء المستعمَرات سوف يصبحون منحطين، وأولادهم الذين تربيهم هؤلاء النساء سوف يكونون منحطين أيضا. النساء المستعمَرات بالنسبة للغرب الاستعماري مثلن التلوث الثقافي المادي والجسدي، خوف الاستعمار الحقيقي كان "أن هؤلاء الأوروبيون الذين لم ينتسبوا إلى معتقدات الاحترام عند الطبقة الوسطى الهولندية لن يشكلوا فقط التمييزات الثقافية للإمبراطورية، بل سيترددون في ولائهم لحكم دولة المركز" (1992: 533-534). بالتالي، تركيز الخطاب الاستعماري على النساء المستعمَرات والهوس بهن يأتي من رؤيتهن كتهديد لاختراق الحدود العرقية والجنسية التي رسمها الاستعمار الغربي بين المستعمِرين والمستعمَرين، الخطاب الاستعماري حاول احتواء هذا التهديد من خلال رسم والتأكيد على اختلافات تناقضية بين المستعمِرين الذين يتم تصويرهم– كما تبين موهانتي– على أنهم القادرين على السيطرة والحكم والتضحية والتحمل مقابل الرجال والنساء المستعمَرين الذين يظهرون على أنهم تابعين لرغباتهم وغير قادرين على حكم أنفسهم (Mohanty 2003: 59-60).

خوف الاستعمار من النساء المستعمَرات جعله يضعهن رمزا لكل ما هو دوني، منحط ومهدد في ثقافة الآخر، مؤسسين خطابا عنصريا عن دونية وبربرية الشعوب المستعمَرة، هذه العنصرية الاستعمارية كما تبين موهانتي، "تعمل من خلال إخفاء الضرورات الاقتصادية والسياسية والتاريخية التي تؤدي بالضرورة إلى خطاب جوهراني عن العرق كطريقة لإعطاء الشرعية للإمبريالية في المقام الأول" (ibid: 60-61). بالتالي الخوف من التهديد الذي تشكله النساء للترتيبات الاستعمارية الرأسمالية يظهر على شكل تركيز على كيف تكون أوضاع النساء المستعمَرات وكيف يكون اختلافهن عن النساء الغربيات الذي يأتي من اختلاف ("دونية") ثقافاتهن دليلا آخر على تفوق الغرب على الشرق المستعمَر.

الخطاب الاستعماري، في تركيزه على تأثير الثقافة وبشكل خاص الدين على النساء المستعمَرات، كان يعمل على بناء تمثلات معينة للنساء المستعمَرات تقوم على عنصرية وافتراضات عن اختلافات جوهرية بين المستعمَرين والمستعمِرين، تغطي على مصالحه الرأسمالية التوسعية في المجتمعات المستعمَرة، التي تقتضي السيطرة على شعوبها. وضمن هدفه هذا، الخطاب الاستعماري يمكنه أن يستخدم جوانب مختلفة من حياة المستعمَرين بما فيهم النساء ليعيد صياغتها بحيث تؤكد على

افتراضاته الأساسية التي تأتي تعزيزا لعلاقة السيطرة الاستعمارية التي يقوم عليها. تركيز الاستعمار على النساء المستعمَرات لم يكن محددا فقط بوضعه للنساء كرموز على تقليدية\حداثة المجتمعات المستعمَرة بما يبرر استعماره لها، وضعهن كرموز كان أيضا مدفوعا بمحاولة الاستعمار احتواء الخطر الذي رآه في النساء المستعمَرات اللاتي كن بالنسبة له الآخر الأنثى والآخر المستعمَر، محاولة الاحتواء هذه تظهر في الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمَرات في محاولته وضعهن على جانب المستعمِر، بتأكيد أن الحداثة الغربية التي يدخلها الاستعمار تأتي لتحررهن وتحقق لهن مصالح لا تحققها لهن الثقافة المستعمَرة التي يتم التأكيد أنها مضطهدة لهن. هذه العناصر التي تشكل الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمَرات موجودة في خطاب الباحثات الغربيات عنهن أيضا.

وبما أن الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمَرات يقوم على تأكيد دونية أوضاعهن، وإرجاعها إلى دونية ثقافتهن ومجتمعاتهن، فإن أوضاع النساء في المجتمعات العربية يتم الحديث عنها على أنها تكون محددة بشكل أساسي بالإسلام كدين حدد البنى السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية العربية، بحيث تكون النساء العربيات في الرواية الغربية مضطهدات من الإسلام وبحاجة إلى التحرير الذي يقدمه لهن الغرب (ibid 167)، أوضاعهن، القوانين المتعلقة بهن، لباسهن وأنماط حياتهن كلها كان يتم إرجاعها للإسلام بشكل مباشر، بحيث يكون التركيز في الخطابات عن النساء العربيات المستعمَرات "على ما *تفعله* العادات، التقاليد، الأديان للنساء" (Lazreg 2000: 38).

لازرق تبين أن الارتباطات بين كتابات الباحثات الأكاديميات عن النساء الجزائريات والخطاب الاستعماري تظهر في الإصرار على استخدام "النموذج الديني"، وإعادة إنتاج الكتابات التي كانت موجودة في "فترة الاستعمار" عن النساء الجزائريات بشكل أو بآخر في كتابات الباحثات والنسويات الغربيات المعاصرة، خاصة فيما يتعلق بالقضايا التي يتم التركيز عليها عند الكتابة عن النساء الجزائريات (1988: 83).

بالرغم من ربطها للتحيز في خطاب النسويات الغربيات عن النساء المستعمَرات بالصور التي رسمها لهن الخطاب الاستعماري، إلا أن لازرق ترفض النظر إلى استمرار العلاقة الاستعمارية بين النساء العربيات والنسويات الغربيات، وتعمل على تفسير التحيز في كتابات الأخيرات بعدم قدرتهن على تقبل اختلاف الأخريات، فالنساء الفرنسيات المستعمِرات كن يتصورن النساء الجزائريات على أنهن "يلغين رمزيا وجودهن كنساء (فرنسيات)" (ibid:136). لازرق تتخبط بين مطالبتها النسويات الغربيات بقبول اختلاف النساء الجزائريات، متجاهلة علاقات القوة الاستعمارية بين المجموعتين من النساء، ومعتبرة أن القضية تتعلق بسوء فهم لدى النساء الغربيات وفي أسوأ الأحوال تمسك بصور نمطية دونية عن النساء الجزائريات.

كهف تبين أن ثبات صور نمطية معينة للنساء العربيات جاء نتيجة رفض بيئة التلقي (الغرب) لرؤية النساء العربيات خارج هذه الصور، حيث تبين أنه يتم وضع النساء العربيات في ثلاث صور نمطية: "واحدة أنهن ضحية للاضطهاد الجندري؛ الثانية تصورها كهاربة من ثقافة اضطهادية جوهريا؛ والثالثة تمثلها كرهينة للسلطة الذكورية العربية"(Kahf 2000: 149). لكن كل من كهف ولازرق تهملان السؤال الأساسي عن أسباب التمسك الغربي بصور نمطية معينة للنساء العربيات، وكيف تستمر إعادة إنتاج هذه الصور التي كانت موجودة في الخطاب الاستعماري في الخطاب النسوي الغربي المعاصر عن النساء المستعمَرات.

تصوير النساء العربيات في الخطاب النسوي المعاصر على أنهن مضطهدات من عناصر مختلفة في مجتمعاتهن يتم إرجاعها إلى الإسلام، يبقى ضمن ادعاءات الخطاب الاستعماري عن تخلف الثقافة العربية والإسلام، مما يجعلها "تستحق بالفعل أن تخضع للسيطرة، مضاعفة، أو أسوأ" (Ahmed 1992: 247). النساء العربيات هن الدليل الذي يتم حمله على هذا التخلف، والتركيز على اختلافهن الذي لا يتم قبوله يبقى ضمن البحث عن مؤشرات الدونية الثقافية المفترضة. بالتالي، تركيز الخطاب النسوي الغربي عن النساء العربيات على الحجاب ليس ناتجا عن عدم قبول اختلاف النساء العربيات بقدر ما هو جزء من عملية البحث عن المختلِف الذي يتم وضعه على أنه رمز "للتقليد" وسيطرة الدين على حياة النساء، التي تحاول لازرق جاهدة أن تنفيها، متجاهلة أن الاستعمار يعمل على تبرير نفسه من خلال استخدام رموز من الثقافة المستعمَرة مثل الحجاب لتأكيد الطرح الاستعماري عن تقييد الإسلام وإخضاعه للنساء، استمراره في تشكيل المجتمعات العربية وبالتالي افتقارها إلى النموذج الحداثي الغربي الذي يعتبر متفوقا (ibid:154)، التركيز على الحجاب وعلى الإسلام هنا ليس أكثر من محاولة للتأكيد على اختلاف جوهري بين الثقافة المستعمِرة و تلك المستعمَرة، بما يبرر السيطرة على الأخيرة.

وعندما تكون هناك مقاومة للاستعمار من المستعمَرين، فإن الخطاب الاستعماري يحاول احتواء هذه المقاومة من خلال التأكيد على مهمته الحضارية التي يحملها للمستعمَرين وبالتأكيد على أن المقاومة التي تهدف إلى رحيل الاستعمار ستؤدي إلى عودة المستعمَرين إلى حالة البدائية التي كانوا يعيشونها قبل قدوم الحضارة الاستعمارية (Fanon 1963). كذلك الأمر بالنسبة للنسوية الغربية التي ترفض التعامل مع نضالات النساء المستعمَرات ضد الاستعمار على أنه نضال النساء، مؤكدات على الافتراضات الاستعمارية ذاتها أن خضوع النساء المستعمَرات نابع من اضطهاد ثقافتهن ومجتمعهن لهن، ولكي يكون نضالهن نسويا عليهن أن يناضلن ضد هذين، مما يبقي رؤية النسوية الغربية جزءا من خطاب استعماري يسعى إلى مصادرة نضالات النساء وملاءمتها وفقا للأجندة النسوية الغربية، التي ليست منفصلة عن سياق الاستعمار والهيمنة الذي يسم علاقات الغرب الاستعماري بالمجتمعات المستعمَرة. حيث تعمل

الباحثات الغربيات على بناء تمثلات معينة للنساء المستعمَرات بالعلاقة مع ثقافتهن، مجتمعاتهن، ومع حركة المقاومة بما يعمل على تعزيز علاقة السيطرة الاستعمارية، الخطاب من خلال هذه التمثلات يعمل على تأكيد آثار الاستعمار على النساء التي يتم وضعها في مقابل الآثار التي تتركها حركات المقاومة ضده على النساء المستعمَرات، بما يؤكد التناقض بين مصالح النساء المستعمَرات وحركات المقاومة.

يونج يجمل التمثلات التي تظهر بها مشاركة النساء المستعمَرات في المقاومة في الخطاب الأكاديمي الغربي؛ فمقاومة النساء المستعمَرات كانت على المستوى المحلي، وعلى قضايا محلية (خاصة)، وليس على قضايا قومية سياسية عامة (Young 2001:357). أما مقاومة الاستعمار فهي ذكورية تقوم على فكر ذكوري ومشاركة ذكورية عنيفة، تستثني النساء(ibid:360)، باستثناء نموذج غاندي من المقاومة، التي كانت سلمية وبالتالي قامت على مشاركة واسعة للنساء (ibid: 376). يونج يقيم صورا نمطية معينة لمشاركة النساء في مقاومة الاستعمار تنبع من افتراضات جوهرية حول النساء كمجموعة متماثلة، فالنساء مرتبطات بالخاص ويملن جوهريا إلى مقاومة الاستعمار بشكل لا عنيف؛ هذا يبقى ضمن الخطاب الأكاديمي الغربي الذي يقيم تقسيما للعمل بين الرجال المستعمَرين والنساء المستعمَرات في المقاومة، حيث الرجال في العام والنساء في الخاص، السابقون عنيفون بالضرورة والأخيرات سلميات بالضرورة؛ تركيز الخطاب الأكاديمي الغربي على تقسيم العمل هذا يبقى ضمن الإطار الذي رسمه الخطاب الاستعماري الذي وجد في وضع النساء المستعمَرات في علاقة تقابلية مع القومية المستعمَرة التي تمثلها حركة المقاومة، استراتيجية لتعزيز السيطرة الاستعمارية.

وضمن قيام الخطاب الاستعماري على رسم علاقة تقابلية بين النساء المستعمَرات وحركة المقاومة، يتم التأكيد في الخطاب الغربي على أن تحرير النساء لم يكن على الأجندة القومية، وأن النساء لم يستفدن من الاستقلال. إلا أن يونج يبين أن هذا لا يشمل الحركات القومية القائمة على نموذج اشتراكي، التي يرى أن مطالب تحرر النساء تتماشى مع أجندتها(ibid:370-371)، يونج يؤكد كما في دراسات أكاديمية غربية أخرى عن مشاركة النساء المستعمَرات في المقاومة، أن هذه المشاركة، لم تكن تهدف (على الأقل، ليس فقط) إلى التحرر من الاستعمار، بل النساء المستعمَرات كن يهدفن أيضا إلى الفوز بحريتهن كجنس من خلال المطالبة بالحقوق، المساواة، الوصول إلى المجال والنشاط العام وإلى التعليم، بحيث تكون الأسس التي على أساسها تناضل النساء المستعمَرات هي تلك التي ستوصلهن إلى النموذج الغربي الليبرالي وما يتضمنه من حقوق فردية.

طرح يونج هذا يقوم على فكرة ميزت الخطاب الأكاديمي الغربي عن مشاركة النساء المستعمَرات في المقاومة، حيث يكون التعبير الشائع أن النساء المستعمَرات يناضلن على جبهتين، وضمن هويتين، كنساء وكمستعمَرات، في الأولى هن يناضلن ضد ثقافتهن التي تضطهدهن وفي الثانية هن

يناضلن ضد الاستعمار، كما تبين مِنْه ها الحديث عن هويات منفصلة للنساء، بحيث يمكن للمرأة أن تكون واحدة أو الأخرى تأتي من الفكر الأوروأمريكي الذي يستخدم التكتيكات الاستعمارية التي تقوم على التفريق لتحقيق السيادة، الافتراض أن الاضطهاد يمكن فصله إلى اضطهاد عنصري (الاضطهاد الاستعماري) واضطهاد جنسي، يشير إلى الطريقة التي بها يتم تعزيز السيطرة على النساء المستعمَرات (Minh Ha 1989: 104).

الخطاب النسوي الغربي عن النساء المستعمَرات يقوم على هذه الأسس، حيث يتم التأكيد على التقابلية بين القومية المستعمَرة وبين النساء، بحيث يكون التأكيد أن مشاركة النساء في حركة المقاومة ضد الاستعمار، لا تحقق ما يتم تعريفه غربيا على أنه مصالح النساء، إلا إذا كان لدى النساء المستعمَرات وعي كاف يجعلهن يسعين إلى تحقيق مصالح من ضمنها تلك التي حددها يونج أعلاه والتي تبقى ضمن السعي إلى تحقيق النموذج الحداثي الغربي. ولكن لأن أي خطاب غربي عن الشعوب المستعمَرة يقوم على تأكيد اختلاف جوهري بين الغرب والمستعمَرين، فإن خطاب النسويات الغربيات عن النساء المستعمَرات يقوم على تأكيد استمرار خضوع النساء المستعمَرات الناتج عن اضطهاد ثقافتهن لهن، وافتقارهن بسبب هذا الخضوع إلى الوعي الذي يمكنهن من النضال من أجل "مصالح النساء"، ويكون التأكيد أن القومية ومشاركة النساء في المقاومة هي التي تحول دون وجود نسوية، كتلك الموجودة في الغرب، في المجتمعات المستعمَرة، بما فيها العربية والفلسطينية (Hasso 1998; Tucker 1993).

في الخطاب الغربي عن النساء الفلسطينيات كما في الخطاب الاستعماري عن نساء مستعمَرات أخريات، يستمر وضع النساء الفلسطينيات على أنهن رمز للحداثة\ التقليد. الاهتمام الغربي بالنساء الفلسطينيات كما تبين كلاين نابع من هذه الرغبة الاستعمارية في قياس مدى التحديث و التقدم السياسي الذي حققه المجتمع الفلسطيني من خلال مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة (Klein 2002). ولكن لأن الخطاب الاستعماري لا يتطلع إلى تحديث في المجتمعات المستعمَرة، بل إلى تأكيد تخلفها عن الغربي، فإن أعمال الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات بقيت تبحث عن تلك الأشياء المختلفة (التقليدية) في المجتمع الفلسطيني التي يمكن عزو اضطهاد النساء الفلسطينيات لها.

حمامي تبين أن أعمال الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات ركزت على كونهن مضطهدات من المجتمع التقليدي، حيث تركز هؤلاء الباحثات على البحث عن كل ما هو تقليدي في المجتمع الفلسطيني لوضعه كمصدر اضطهاد للنساء الفلسطينيات، أعمالهن هذه تبقى كما تبين حمامي ضمن قيامها على أساس تقابلية التقليد\ الحداثة، حيث الافتراض أن التقليد الفلسطيني غير قابل لأي تغيير أو تحول، ولأنه كذلك فإن أي حركة أو تغير في بنى المجتمع الفلسطيني يفترض أنها جاءت بتأثير الاحتلال (Hammami 1995)، هذا الافتراض هو نفسه الذي يقوم عليه الخطاب الاستعماري الذي

يضع الغرب على أنه المعيار الذي على المجتمعات المستعمَرة أن تصل إليه، تقليدية هذه المجتمعات المستعمَرة تجعلها عاجزة بالضرورة عن أن تقوم بنفسها بالحركة نحو الحداثي الغربي، وهذا يستدعي تدخلا غربيا لإدخال الحداثة في المجتمع الفلسطيني. هذا كما سأبين في هذه الدراسة ينطبق أيضا على خطاب الباحثات الأكاديميات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، التي بقي يُنظر إليها ضمن القواعد الخطابية السابقة، بحيث تبقى مقيدة بالتركيز على الدين والثقافة والتقليد، وتكون تمثلات النساء الفلسطينيات المقاومات قريبة إلى حد كبير من تمثلات النساء المستعمَرات الأخريات التي رأيناها عند يونج أعلاه.

في هذا القسم ناقشت النظريات التي تبين كيف تكون التمثلات التي يتم رسمها للنساء المستعمَرات في الخطاب النسوي الغربي الذي يكون محكوما بالقواعد نفسها التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، محددة بمصالح، أيديولوجيا وعلاقات استعمارية تسعى إلى تعزيز سيطرتها الاستعمارية من خلال رسم وتأكيد صور معينة للمجتمعات المستعمَرة والنساء فيها، تؤكد دونيتها وتخلفها عن الغرب الذي يتم وضعه وحداثته على أنه المعيار الذي عليه يتم قياس وضع المستعمَرين، وعلى أساسه تتحدد الحاجة إلى الاستعمار كوسيلة لإدخال الحداثة. في الوقت نفسه الذي يكون فيه تأكيد دونية الثقافة المستعمَرة والتفوق الغربي الوسيلة التي يحاول من خلالها الاستعمار السيطرة على المستعمَرين، واحتواء مقاومتهم بما فيهم النساء المستعمَرات اللاتي يرى الاستعمار فيهن تهديدا للحدود العرقية التي أقامها بما يلائم مصالحه الرأسمالية الاستعمارية، هذا الخوف الاستعماري من النساء المستعمَرات دفعه إلى وضعهن كرموز لـِ"حداثة" أو "تقليدية" مجتمعاتهن وثقافتهن، بينما استمر التأكيد على اختلافها (دونيتها).

وضع النساء على أنهن رمز للحداثة\ التقليد يشكل سمة أساسية في الخطابات القومية عن النساء المستعمَرات، كما هو في الخطاب الغربي. المثقفون المستعمَرون الذين حاولوا أن يشكلوا خطابا بديلا للخطاب الاستعماري وجدوا أنفسهم في حالة من التناقض بين رغبتهم في التمسك بثقافتهم كوسيلة لمقاومة الهيمنة الاستعمارية وبين رغبتهم في الوصول إلى "التقدم" الموجود في المجتمعات المستعمِرة، متبنين بذلك الأسس التي قام عليها الخطاب الاستعماري وعلى رأسها وضع الغرب كمعيار، والتركيز على الاختلاف الثقافي على أنه المنطقة الأساسية للمقاومة، ووضع النساء على أنهن رمز للثقافة. في القسم التالي أبين كيف يبقى خطاب المثقفين المستعمَرين عن ثقافتهم مقيدا بالقواعد والأسس التي قام عليها الخطاب الاستعماري الغربي عنها.

1.3 الخطاب القومي المستعمَر.

تأكيد الخطاب الاستعماري على اختلاف جوهري بين الثقافة المستعمِرة وتلك المستعمَرة، مع تأكيد تفوق الأولى، دفع العديد من المثقفين المستعمَرين والمثقفات المستعمَرات إلى توجيه انتقادات لهذا الخطاب، إلا أن محاولات بعضهم الرد على ادعاءات الخطاب الاستعماري، بقيت محصورة في محاولاتهم إثبات عدم "تخلف" ثقافتهم عن تلك الغربية مؤكدين على الغرب كمعيار، بينما لم ينتبه العديد منهم إلى العلاقات والأيديولوجيا الاستعمارية التي فرضت شكلا معينا من التمثلات، في هذا القسم أناقش توجهات المثقفين المستعمَرين في التعامل مع ثقافتهم المستعمَرة وكيف بقيت ضمن الأسس نفسها التي قام عليها الخطاب الاستعماري الغربي عنها.

المستعمَرون في محاولة لرفض الاستعمار وخطابه وجدوا أنفسهم يتبنون بناه الفكرية، الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعاتهم، وضمن وضع الغرب والحداثة الغربية كمعيار، القومية المستعمَرة قامت على بناء دولتها القومية على نموذج الدولة القومية الغربية (Chatterjee 1986)، التي كانت، كما يبين أندرسون، وليدة عصر التنوير في أوروبا وتحمل الخصائص التي تطلبها ذلك السياق التاريخي في أوروبا مثل السيادة والحدود والعلمانية، وكلها جاءت نتيجة وتعزيزا للرأسمالية والصناعية التي ظهرت في أوروبا في ذلك الوقت (Anderson1991).

وعلى أساس الافتقار إلى السياق التاريخي الذي ظهرت فيه الدولة القومية في أوروبا ينتقد العروي قيام القومية المستعمَرة ببناء دولتها على النموذج الغربي، معتبرا أن المجتمعات المستعمَرة لم تصل إلى مرحلة من "التطور" الذي يمكنِّها من إقامة هذا النموذج من الدولة، فتجديد البنية الاجتماعية في المجتمع العربي يجري "على أساس أنموذج جاهز غير معلن وأحيانا غير واع، مستنبط من تطور الغرب الحديث. تعمل الدولة القومية وتتصرف كما لو أن البنية الاجتماعية التي *تلائم* هذا الأنموذج كانت قائمة بالفعل" (1995: 167؛ الخط المائل مني).

فالمشكلة كما يرى العروي تكمن ليس في الموقع التابع للدولة القومية المستعمَرة، ولا في الهيمنة الثقافية، السياسية والاقتصادية الاستعمارية، ولا في وضع الحداثة الغربية على أنها النموذج الذي سيتم البناء عليه، بل على العكس، المشكلة بالنسبة للعروي هي في أن المجتمعات المستعمَرة لم تصل بعد إلى مرحلة التبرجز والتطور الصناعي الذي أدى إلى القومية الأوروبية. إن الدولة القومية في سعيها نحو تغيير سريع "تأخذ نماذج أجنبية جاهزة معتمدة الإلحاق والتشبيه الذي يؤدي إلى ابتسار وإفقار" (المصدر السابق:160).

شاكرابارتي ينتقد الرواية التحولية التاريخانية في توجهات مثل توجه العروي لتقييم الدول القومية في المجتمعات المستعمَرة، والتي تقوم على أن عدم "اكتمال" التحول الرأسمالي في المجتمعات المستعمَرة يحول دون وجود حداثة سياسية فيها. شاكربارتي يرى أنه ليس من الضروري أن يكون هناك

تحول إلى شكل من التماثل التام مع النموذج الأوروبي لتحقيق الحداثة السياسية في المجتمَع المستعمَر، دليل ذلك الفلاح الذي يفتقر إلى التعليم، وليس فردا ذاته منقسمة إلى ذات خاصة وأخرى عامة كما الفرد المواطن في نموذج المواطنة البرجوازية الغربية، وهو ليس ليبراليا استبدل علاقات العائلة بعلاقات الدولة–الفرد ولكنه مواطن يشارك في السياسة. هو رفض رواية التطور غير المكتمل عند الماركسيين، ولكنه يستبدلها برواية إصلاحية توفيقية كثيرا ما توجد عند المثقفين المستعمَرين الذين يتحدثون عن تحالف وتمازج بين الحداثي الغربي و"التقليدي" في المجتمع المستعمَر، إدخال الحداثة السياسية في المجتمعات المستعمَرة بالنسبة لشاكرابارتي هو بحد ذاته مقاومة، لأنه كما يرى يناقض الفكر الاجتماعي والسياسي الأوروبي، المقاومة في النموذج القومي المستعمَر بالنسبة لشاكرابارتي هو أنه تحدى "ليس بعد" الاستعمارية التي تعمل على تأكيد عدم جاهزية المستعمَرين لأن يكون لهم دولة قومية، ببنائه دولته القومية. "عدم اكتمال" النموذج الحداثي الذي أخذته الهند المستعمَرة عن أوروبا المستعمِرة بالنسبة لشاكرابارتي هو تحد لمركزية التاريخ الأوروبي، إلا أن رفض شاكرابارتي لوضع الغرب كمعيار لا يعني أكثر من تبرير إدخال أجزاء من الحداثة الغربية إلى المجتمَع المستعمَر وعدم إدخال نماذج أخرى، دون أن يتساءل عن لماذا وكيف تم هذا الإدخال.

بابا يبين أن هجانة الثقافة المستعمَرة، احتواؤها لعناصر شبيهة أو مماثلة لتلك الموجودة في الثقافة الحداثية الغربية يمكن بالفعل اعتباره تهديدا ومقاومة لسلطة الخطاب الاستعماري عن الثقافات المستعمَرة، الهجانة تشير إلى حالة 'الما بين'، بحيث لا يمكن الحديث عن ثقافة أصيلة ونقية، الهجانة وفقا لبابا:

> هي العلامة على إنتاجية القوة الاستعمارية، قواها وثوابتها المتحركة؛ إنها الاسم للنقض الاستراتيجي لعملية السيطرة من خلال الإنكار (أي إنتاج الهويات التمييزية التي تؤمن الهوية 'النقية' والأصلية للسلطة). الهجانة هي إعادة تقييم لافتراض الهوية الاستعمارية من خلال تكرار آثار الهوية التمييزية. إنها تعرض التشويه والإزاحة الضروريين لكل مواقع التمييز والسيطرة. إنها تزعزع المطالب المحاكاتية والنرجسية للقوة الاستعمارية ولكن تعيد توريط إثبات هويتها باستراتيجيات التدمير التي تعيد نظرة المميَز ضده إلى نظرة القوة لأن المهجن الاستعماري يكون تمفصلا للفضاء المتحير حيث طقس القوة يتم تفعيله على موقع الرغبة، جاعلا موضوعه في الوقت نفسه نظاميا وتوزيعيا– أو بمجازي المختلط، شفافية سلبية(160-159:1994) .

الهجانة تشكل مقاومة للخطاب الاستعماري من خلال إلغائها لفكرة وجود جوهر ثقافي أي فكرة الاختلاف الجوهري التي عليها قام الخطاب الاستعماري عن الثقافات المستعمَرة، بكشفها عن المعارف التي كان الخطاب الاستعماري يسعى إلى إنكارها والتي تقوض طرحه عن الثقافات المستعمَرة، وبالتالي

تعمل على إقصاء سلطته (ibid:162)، الأثر الذي يكون لكشف هذه المعارف المنكرة ليس نابعا من محتواها بل من كشفها أن "اختلاف الثقافات لم يعد من الممكن تعريفه أو تقييمه كموضوعات للتأمل الابستمولوجي أو الأخلاقي: الاختلافات الثقافية ليست ببساطة *هناك* لتتم رؤيتها أو مصادرتها" (ibid:163)، أي بفضحها لحقيقة أن المعرفة التي يبنيها الاستعمار عن الثقافة المستعمَرة هي حقيقة جزئية تقوم على أن حضور المستعَمر في الخطاب الاستعماري هو "حضور جزئي، أداة (استراتيجية) في علاقة استعمارية محددة، تابعة للسلطة" (ibid).

بالرغم من أن الهجانة تناقض بالفعل فكرة الاختلاف الجوهراني التي عليها قام الخطاب الاستعماري، فاضحة أسسه الاستعمارية، إلا أنها لا تتحدى السلطة الاستعمارية، ومهما كانت الإزاحات التي دخلت نتيجة لعملية الفضح هذه في الخطاب الاستعماري، إلا أنها لم تغير حتى من قيامه على تأكيد الاختلاف بين الثقافات المستعمَرة والمستعمِرة، بما يعطي التفوق للأخيرة، وبما يبرر مهمتها الاستعمارية، تماما كما يبين بابا في حديثه عن الحيرة في الخطاب عن المحاكاة- "تقريبا المثل ولكن ليس تماما"-؛ التناقض أو الحيرة التي يتحدث عنها بابا تأتي من تطلب المصالح الاستعمارية لإدخال قدر من الحداثة الغربية في المجتمعات المستعمَرة، هذا عنى وجود مناطق تماثل بين الغربي المستعمِر والثقافة المستعمَرة، بابا يبين أن الخطاب الاستعماري بتوظيفه للمحاكاة ولفكرة التشابه غير الكامل، حاول احتواء التهديد الذي يمثله هذا التشابه للنرجسية الاستعمارية. لكن قيام كل هذه العناصر التي يتحدث عنها بابا؛ الهجانة، المحاكاة والحيرة بفضح الأسس التي تقوم عليها السلطة الاستعمارية، لا يعني كما يرى بابا تحديها وتمزيقها، فالخطاب الاستعماري، كما سنرى في الفصلين الثالث والرابع من هذه الدراسة، عندما كانت تتم مواجهته ب"هجانة" الثقافة المستعمَرة، بالرغم من الارتباك والتناقض الذي يمكن رؤيتها في الخطاب في هذه الحالة، إلا أن هذا لم يمنعه من تأويلها بما يبرر ويعزز سيطرته، بالتأكيد أن هذه الهجانة، وهذه العناصر الحداثية في الثقافة المستعمَرة أدخلها الاستعمار وكانت بفضله، الثقافة المستعمَرة ما كانت لتكون كما هي الآن دون الاستعمار، هكذا يعيد الخطاب الاستعماري توظيف هذه المعارف "المنكَرَة" لتعزيز سيطرته وادعاءه التفوق للغربي.

أما بالنسبة للهجانة نفسها، فيبقى السؤال عن أية عناصر ثقافية غربية تم إدخالها إلى الثقافة المستعمَرة وكيف تم إدخالها وتحقيقا لأية مصالح قائما. بينما بابا يصور الهجانة والتشابه مع الغربي على أنه نوع من المقاومة، من خلال خلخلة الأسس التي يقوم عليها، إلا أن هذا يناقض تأكيده على أن ما تم إدخاله من الغربي إلى الثقافة المستعمَرة كان خدمة لمصالح استعمارية رأسمالية اقتضت تحولات حداثية في المجتمعات المستعمَرة، هذه المصالح كما سيتم بيانه في هذا القسم لم تقتصر على المستعمِر الغربي بل هؤلاء المستعمَرين الذين ارتبطوا مع الغربي بمصالح معينة، أو تماثلوا مع الرؤية الاستعمارية أن ثقافتهم

المختلفة هي ما سبَّب "دونيتهم" و"تخلفهم" بحيث يرون التشابه مع الغربي الطريق لتحررهم من خضوعهم الاستعماري، بينما يتم التجاهل أن مقدار التماثل مع الغربي يكون محددا بعلاقات القوة الاستعمارية، وبما حدده الخطاب الاستعماري على أنها مواطن الدونية في المجتمعات المستعمَرة التي تتطلب تحديثا غربيا. شاترجي يبين أن محاولات القومية المستعمَرة تمثيل نفسها في صورة التنوير الغربي تعمل على إعادة إنتاج الأسس والعناصر الاستعمارية الغربية التي أخضعتها، فالثقافة المستعمَرة تم تحديدها بالخطاب الاستعماري عنها الذي حدد أيضا علاقة القومي المستعمَر بها، وحدد له كيف يفهمها وفقا لأسس المعرفة الغربية، بينما ينظر إلى نفسه –خداعا–على أنه الفاعل الذي يحدد ذاته وثقافته (Chatterjee 1986: 38).

شوهات تنتقد وضع الغرب على أنه المعيار الذي على أساسه يتم تمثيل الثقافة المستعمَرة، كما تنتقد الحديث عن ثقافة مهجنة، وترى أنه يمكن الحديث عن ثقافة نقية وماض يمكن العودة إليه كشكل من مقاومة الاستعمار، بدلا من الحديث عن الهجانة، حيث ترى أن مفهوم الهجانة في دراسات ما بعد الاستعمار، تؤدي إلى تشويش الرؤى إذا تم التعامل معها بشكل تعميمي دون وضعها في سياق الهيمنة الاستعمارية الجديدة:

> احتفال دراسات ما بعد الاستعمار بالهجانة يجازف بامتهان مناهض للجوهرانية لتلك المجتمعات المجبرة بالظروف على تأكيد، من أجل بقائها، على ماض مفقود وحتى غير قابل لإعادة الإحياء. في مثل هذه الحالات، تأكيد الثقافة قبل الغزو يشكل جزءا من المعركة ضد أشكال الإبادة المستمرة... السؤال بكلمات أخرى، ليس ما إذا كان هناك شيء مثل ماض متماثل أصلي، و إذا كان هناك ما إذا كان ممكنا العودة إليه، أو حتى ما إذا كان الماضي مصورا مثاليا بشكل غير مبرر. بل السؤال هو: من يعبئ ماذا في ربط الماضي. مستخدمين أي هويات. تماثلات وتمثلات، وباسم أي رؤية وأية أهداف؟ (1992: 110)

إلا أن البحث عن ثقافة "أصلية" وتقليد سابق على التغيرات التي أدخلها الاستعمار ليس قضية غير إشكالية، فانون يرفض فكرة البحث عن ثقافة أصلية ويبين أن التحرر من الاستعمار لا يعني العودة إلى البنى الثقافية والاجتماعية التي كانت موجودة قبل الاستعمار (Fanon 1967; 1963). بالنسبة لفانون المجتمع الذي يكون متصلبا في أشكال محددة مسبقا مجتمع طبقة وسطى، يكون فيه الرجال والأفكار فاسدة، معتبرا أن مقاومة هذا التحجر ثورية (1967).

شاكربارتي يرى أن ليس كل ما في الماضي بالضرورة غير مرغوب، ولكن تبقى هناك ممارسات "تقليدية" وثقافية غير عادلة في المجتمعات المستعمَرة، الطريقة التي يرى شاكرابارتي أن المثقف المستعمَر الحديث عليه أن يتعامل بها تكون بالأخذ من المستقبل والماضي معا، بحيث يختار

المستقبل الأكثر مرغوبية، عقلانية وحكمة للبشرية، و"ينظر للماضي كمخزن للمصادر التي يمكن الاستفادة منها وفقا للحاجة. هذه العلاقة مع الماضي تجمع الموقف الثوري- الحداثي الذي من خلاله يسعى المصلح إلى إبطال تاريخ (معين) من أجل بناء مجتمع من الصفر" (Chakrabarty 2000: 247)، بهذه الطريقة لا يتم استحقار كل ما هو من الماضي، بل يكون موقفه من الماضي متنوعا، هكذا يكون متحررا من الماضي مع الحفاظ على نواحي "التقليد" التي تعتبر مفيدة في بناء المستقبل المرغوب(ibid). شاكربارتي لا يخبرنا من أين يأتي المستقبل الأكثر مرغوبية وربما ضمنيا هو يقصد فكر الحداثة الغربي، متبنيا تقابلية التقليد\الحداثة التي فرضها الخطاب الاستعماري، ومعتبرا الأخذ من الاثنتين لتأسيس ثقافة قومية في المجتمعات المستعمَرة مقاومة لهذه التقابلية، متغاضيا عن أنه يمكن أن يكون هناك شكل أكثر جذرية من المقاومة، لا يتضمن النكوص إلى أجزاء من الماضي، ولا القبول بالمشروع الحداثي الغربي الذي كان الاستعمار والتوسع الرأسمالي جزءا أساسيا منه، تاريخانية الماركسيين في الحديث عن الحاجة إلى تحول رأسمالي قبل إقامة نموذج دولة قومية في المجتمعات المستعمَرة، لا تنفي أن الشكل الذي اتخذته الدولة القومية في الغرب الحداثي كان مرتبطا ومشكّلا إلى حد كبير بالمصالح التوسعية الرأسمالية، التي ما زالت المجتمعات المستعمَرة ضحيتها بين عدة ضحايا. الحديث عن الإبقاء على "أجزاء" من "التقليد" والأخذ "بأجزاء" من التحديث، يعزز تبعية المشروع القومي المستعمَر لذلك الغربي، تماما كما يبين شاترجي، الأخذ بنموذج قومي على النمط الغربي يقوم على افتراض عمومية هذا النموذج، تبني القومية المستعمَرة للقومية على النمط الغربي يشكل تبنيا للإطار الحداثي وقبول بعمومية الفكر الحداثي الأوروبي، وجزء من تبني هذا الإطار الحداثي يكون بالتأكيد على هوية مستقلة للثقافة القومية، أي أنه "بالتالي يرفض ويقبل السيطرة، الابستيمية والأخلاقية، لثقافة غريبة" (Chatterjee 1986:11). وحتى يكون للأمة هويتها المميزة، كان هناك حاجة لإعادة توليد الثقافة القومية، التي تلائم متطلبات "التقدم"، ولكن محافظة في الوقت نفسه على تميزها (ibid: 2).

أي أن التقليد الذي يتم التمسك بأجزاء منه في المجتمع المستعمَر لا يكون على الإطلاق تعبيرا عن ثقافة كانت موجودة قبل الاستعمار، بقدر ما يدل على كيف عملت علاقات القوة الاستعمارية على تشكيل ما يتم اعتباره الثقافة المستعمَرة، التقليد كما يبين ريموند وليامز يكون

> قوة مشكلة بنشاط، لأن التقليد يكون بالممارسة التعبير الأكثر جلاء على الضغوط والقيود المسيطرة والهيمنية...ما علينا رؤيته ليس فقط 'تقليدا' بل تقليدا انتقائيا: نسخة انتقائية بشكل مقصود من تشكيل الماضي وحاضر مشكّل مسبقا، التي تكون بالتالي عاملة بشكل قوي في عملية التعريف والتعيين الاجتماعي والثقافي-115 :1977) .116)

وليامز يؤكد أن ما يتم تحديده على أنه تقليد يقوم على انتقائية حيث معان وممارسات معينة يتم اختيارها للتأكيد عليها ومعان وممارسات معينة أخرى يتم إهمالها أو استثناؤها.عملية الاختيار والاستثناء هذه تكون محددة بمصالح معينة، بالنسبة لوليامز بمصالح طبقة معينة (ibid)، وفي سياق قومي مستعمَر، فإن النخبة البرجوازية المستعمَرة التي تحدث عنها فانون أعلاه هي التي تحدد التقليد الذي ستتم استعادته أو الإبقاء عليه، ولكن تحديدها هذا يبقى متأثرا بالعلاقات الاستعمارية.

أي أن الخطاب الاستعماري يحدد للقومية المستعمَرة مجالات تعريفها لهويتها ورموز ثقافتها المميزة من خلال استهدافه لمجالات ثقافية معينة لدى الشعب المستعمَر، الدين، التقليد و النساء (حيث يتم تشييؤهن) كانت مجالات استهدفها الاستعمار لإثبات دونية الثقافات المستعمَرة، ومجالات عملت الثقافة المستعمَرة على التأكيد عليها كرموز لهويتها، متماثلة مع أو رافضة للخطاب الاستعماري عنها، لكن في كلتا الحالتين قابلة بالتعريف الاستعماري لما يشكل هوية ثقافية، ولوضع الحداثة الغربية على أنها المعيار الذي عليه يتم قياس تماثل\اختلاف الثقافات المستعمَرة.

الدين تم وضعه في الخطاب الاستعماري على أنه موطن الآخرية والاختلاف. في الشرق العربي، الإسلام كان هدفا للهجوم الثقافي الذي شنه الاستعمار ضد المجتمعات العربية وبالتالي كانت المجابهة بين الشرق والغرب وما زالت كما يرى العروي تحدث على المستوى الديني، ولكن ليس للسبب الذي يراه العروي وهو "أن الشرق لا يدرك نفسه إدراكا تاما مقنعا إلا كإيمان وعقيدة" (1995: 56)، بل لأن الخطاب القومي للمستعمَرين بقي مقيدا بالخطاب الاستعماري الذي حدد له هويته أو معكوسها، بحيث يكون على المستعمَرين إما أن يقبلوا بالخطاب الاستعماري الذي يرى في الإسلام عاملا أساسيا في "تخلف" المجتمع المستعمَر عن الغرب، أو يرفضوا هذا الطرح ويؤكدوا على صلاحية الإسلام لتنظيم المجتمَع. في الخطاب القومي المستعمَر كما في الخطاب الاستعماري التمسك بالدين أو التخلي عنه يتم قياسه بوضع النساء المستعمَرات، بحيث يكن هن مؤشرا على "التقليد" أو الحداثة الموجودة في المجتمع المستعمَر.

موقف الخطاب القومي المستعمَر من النساء المستعمَرات كان دائما تابعا لموقف الاستعمار من النساء. الاستعمار في خطابه يستخدم النساء كنقطة هجوم أخرى ضد ثقافة الآخر المستعمَر، في الوقت نفسه الذي يكون فيه من الأكيد أن من مصلحته أن يتبنى الخطاب القومي هذه الرؤية الرمزية (التشييئية) للنساء، طالما كانت مقاومة الاستعمار تتم في مجالات من مثل الثقافة والنساء، بعيدا عن ثورات على البنى السياسية والاقتصادية التي يفرضها الغرب في مشروعه الاستعماري الذي أراد إدخال القدر الذي يخدم مصالحه التوسعية من الحداثة السياسية والاقتصادية. الخطاب القومي المستعمَر الذي يجد نفسه عاجزا عن مقاومة الاستعمار على هذه المستويات أو إذا أرادت النخبة القومية أن تحافظ على تحالفاتها

الغربية في الوقت نفسه الذي تسعى فيه إلى تأكيد مقاومتها للهيمنة الاستعمارية (التي تتجلى بالنسبة لهم في الحفاظ على ثقافة تعتبر أصيلة)، فإن خطاب النساء الأمهات، حاميات الحدود الثقافية وحدود الأمة يبقى وسيلتها الفعالة. وبذلك تكون جنسوية النساء تماما كما رسمها الخطاب الاستعماري الغربي "منطقة مادية ورمزية لترسيم الحدود السياسي، وساحة معركة سياسية بحد ذاتها" (Aretxaga 1997: 153)، بحيث يبقى الخطاب القومي المستعمَر متماثلا مع الرؤية المتحيزة جنسيا التي قام عليها الخطاب الاستعماري الغربي والتي عمل على إسقاطها على الثقافة المستعمَرة.

الارتباطات بين قضية النساء وقضايا القومية والثقافة جاءت في سياق السيطرة الاستعمارية الاقتصادية السياسية والخطابية الغربية، كما تبين العديد من النسويات، الاستعمار والنخبة المستعمَرة وجهوا الاتهام إلى ثقافة المستعمَرين على اضطهاد النساء، التخلي عن هذه الثقافة وتبني الثقافة الغربية طُرح على أنه الطريقة لإنقاذ النساء من اضطهادهن (Ahmed 1992; Engels 1989). وبالعكس، مقاومة الاستعمار ورفض هيمنته الثقافية والرغبة في تأكيد الاختلاف أيضا كان يتم تأكيدها من خلال وضع النساء على أنهن الرمز الثقافي الذي يؤكد على التمسك بالتقليد (Ahmed 1992).

ليلى أحمد نجحت إلى حد بعيد في تحليلها للخطاب القومي المصري عن النساء أن تجمع في تحليلها العوامل الاستعمارية والمصالح الطبقية التي أنتجت الخطاب القومي والإسلامي عن النساء، ولأن الاثنين الأخيرين كانا مشكلين ومبنيين على الخطاب الاستعماري فلم يكن هناك –كما تؤكد أحمد– فرق كبير أو حقيقي بين خطاب الحداثة (القومي) وبين الخطاب الإسلامي فيما يتعلق بالنساء خاصة في مرحلة النهضة المصرية والعربية الحديثة. أحمد تبين ارتباط مصالح طبقات وفئات مصرية معينة مع مصالح الاستعمار الإنجليزي في إدخال إصلاحات معينة بما يخدم رأس المال الأوروبي، كما تبين كيف تطلب ذلك إدخال معارف جديدة على حساب تلك التقليدية التي اعتبرت "متخلفة". ولأن الخطاب الاستعماري يولد لدى المستعمَرين إما تماثلا أو رفضا، فإن الخطاب المقاوم الذي ظهر لينفي ادعاءات الاستعمار عن الإسلام لاءم الشروط الرمزية للرواية الاستعمارية، واضعا نفسه في مبادئ الأطروحة الاستعمارية. الموقفان التحديثي والإسلامي المقاوم يشكلان كما تبين أحمد صور مرآة من بعضهما (Ahmed 1992).

أما قضايا النساء فهي ليست أولوية أي من التوجهين، هي فقط رمز لصراع، في هذه الحالة صراع الذات المستعمَرة في تماثلها مع المستعمِر، وصراعها مع الصورة الأخرى من تمثل هذا الخطاب، بينما المرأة المستعمَرة هي شيء يتم التنازع عليه، من قبل النساء كما هو من قبل الرجال، ومن قبل المستعمِرين كما هي من قبل المستعمَرين، كرمز للثقافة: "بين البطرياركية والإمبريالية، بناء الفاعل وتشكيل الموضوع – الشيء– شكل المرأة يختفي، ليس إلى لاشيء محض، بل إلى حركة مكوكية عنيفة

الذي هو تشكيل محول 'للمرأة في العالم الثالث' المأسورة بين التقليد والتحديث" (Spivak 1994, 102) (الأقواس في الأصل).

كانديوتي وأبو لغد تنتقدان انتقائية المشاريع القومية المستعمَرة في الأخذ من الحداثة الغربية. كانديوتي تبين أن النخب المستعمَرة عملت على ملاءمة الأفكار عن النوع الاجتماعي بشكل انتقائي وفقا للقدر من الحداثة الغربية الذي تحتاجه (Kandiyoti 1998). أبو لغد تنتقد القوميين والداعين إلى الأصالة الثقافية مثل الإسلاميين على أنهم يأخذون من الغرب ما يتناسب مع مصالحهم الاقتصادية الذكورية بينما يتغاضون عن التحولات السياسية والاقتصادية الحداثية التي أدخلها الغرب، ويبدون مهووسين بوهم الحرية الجنسوية أو العامة ولكن في الوقت نفسه يعتنقون مثاليات الزواج البرجوازي، تعليم النساء، ووفقا للضرورة، عملهن أيضا (Abu Lughod 1998).

كانديوتي وأبو لغد لم ينظرن إلى السياق الاستعماري الذي فيه تم فرض تقسيمات البرجوازية الغربية للمجتمع إلى مجالين عام /خاص التي وجدت لتخدم مصالح رأسمالية ذكورية في الغرب، والتي قامت على تحيز جنسي ضد النساء بشكل عام (Pateman 1988)، وأريدَ لها أن تخدم هذه المصالح نفسها في المجتمعات المستعمَرة. بينما يبدو أن انتقاد الكاتبتين يتمحور حول أن الحداثة الغربية التي أدخلتها القومية المستعمَرة لم تشمل التحديث في أوضاع النساء، المتمثل كما تريان في إخراجهن من المجال الخاص، متجاهلتين أن وجود مثل هذا المجال وحصر النساء به هو جزء أساسي من الحداثة الغربية (ibid)، التي عنها تأخذ القومية المستعمَرة دون انتقائية فعليا، كما يبين كل من مسعد ووايت (Massad 2001; White 1990)؛ فالخطاب القومي المستعمَر قام على تبني مفاهيم البرجوازية الغربية عن وجود مجالين عام وخاص وبناء تقسيمات السياسي، الاقتصادي، الثقافي على هذه المفاهيم. وايت في انتقادها للقومية السوداء في الولايات المتحدة تبين أن مفاهيم المجال الخاص هي مفاهيم البرجوازية التي أخذتها الطبقة الوسطى المستعمَرة وفرضتها على الطبقات الأخرى لتحقيق مشروعها القومي (White 1990). ويبين مسعد أن الدولة القومية عملت على "تأميم" الذكورة والأنوثة في سعيها لتحقيق الحداثة الأوروبية. حيث تم وضع قضايا العلاقات الجنسية والعائلية والثقافة ضمن مجال التقاليد الدينية المحلية، بينما قضايا السياسة والاقتصاد تصبح ضمن حكم القوانين الأوروبية. المعايير الثقافية التي تأتي بها الدولة القومية تكون مخترعات حديثة يتم إلباسها ثوبا تقليديا لإرضاء ادعاءات القومية بثقافة قومية تدافع عنها، هذه الثقافة الجديدة كما يرى مسعد ليست تقليدية بقدر ما هي معمولة تقليدية (Massad 2001).

انتقادات أبو لغد وكانديوتي لا تبدو مهتمة بأي سياق استعماري أو هيمني غربي، الانتقائية في الأخذ من الغرب تشكل محور انتقادها، في مقالتها هذه أبو لغد، مثل العديد من منتقدي القومية "الشرق أوسطية" في الأكاديمية الغربية، تبدو معنية أكثر "بأخطاء" الكتاب القوميين عن النساء من اهتمامها بدور

الإمبريالية الغربية في فرض مثل هذه المواقف بين الإسلاميين أو الكتاب عن النساء الأكثر "تقدما"، ولذلك نجدها تقدم تحليلا سطحيا للتغييرات في الخطاب عن النساء في المجتمع المصري، مركزة على زيادة تأثير الخطاب الإسلامي دون النظر إلى عمليات المفاوضة بين القوى الاقتصادية والسياسية المتصارعة في المجتمع التي تنتج مثل هذه التأثيرات. الاستعمارية الجديدة التي تتحدث عنها منظرات مثل شوهات وماكلينتوك (Mcklintock 1994; Shohat 1992)، لا توجد بالنسبة لأبو لغد وليست موضع اهتمام بالنسبة لكانديوتي، متجاهلتين أنه لا يمكن فهم أوضاع النساء المستعمَرات والخطاب القومي المستعمِر عنهن، والسياسات القومية فيما يتعلق بهن بمعزل عن السياق الاستعماري الذي يشكّل حياة الشعوب المستعمَرة، الكاتبتان وأخريات من منتقدات الخطاب القومي عن النساء ينسين أنه لا يمكنهن الحديث عن خطاب قومي في المجتمعات المستعمَرة دون الحديث عن خطاب استعماري.

تماثل الخطاب القومي مع المعايير الحداثية الغربية، وضع النساء على أنهن مؤشرات على هذه الحداثة أو ضدها، وتحميل الثقافة "الأصلية" للمسؤولية عن أوضاع النساء، وبالتالي القبول بادعاء دونيتها، وتفوق الاستعماري، يشير إلى تماثل المستعمِرين مع الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمَرات، بحيث لا يعود من الأكيد أن هناك خطاب قومي عن النساء المستعمَرات منفصل عن ذلك الاستعماري، كما لا يعود من الممكن الحديث عن خطاب قومي مستعمَر غير مشكّل بالخطاب الاستعماري. الصور التي رسمها الخطاب الاستعماري الغربي للمستعمَر انعكست على رؤية هذا المستعمَر لذاته، بحيث يبقى المستعمَر عالقا بين ذاته "الأصلية" التي يراها دونية كما يراها الغرب والذات الحديثة التي يفترض أنها تحرره من هذه الدونية المفروضة عليه، هذه الحالة تتكثف أكثر عند المستعمِرين الذين يكونون في علاقة احتكاك مباشر مع الغرب، هؤلاء الذين يعيشون في الغرب، وهؤلاء الذين يتصلون معه في علاقات مباشرة أخرى، منها علاقة المثقف المستعمَر بالنظام الأكاديمي الغربي والتي هي موضع التركيز في هذه الدراسة.

فانون (1963 ;1967) ودي بوا ([1903]1993) يتناولان الآثار التي يتركها الخطاب الاستعماري على المستعمَرين الذين يكونون على احتكاك مباشر مع الغربي، حيث يبين دي بوا أن الأسود الذي يعيش في عالم البيض يعيش في "عالم لا يمنحه أي وعي ذاتي حقيقي، ولكن فقط يتركه يرى نفسه من خلال وحي العالم الآخر"(179 :1993). الأسود ينظر إلى ذاته بعيون الآخرين التي تنظر إليه باحتقار ورثاء (ibid). جزء من رد الفعل عند المستعمَرين على الخطاب الاستعماري الذي يؤكد دونيتهم، يكون بالانقلاب ضد الذات، الإنكار، والإسقاط المقابل. في معظم المجتمعات التي خضعت للاستعمار، الباحث، المفكر أو الطالب الذي يدرس في الغرب ينظر إلى المستعمِر الغربي على أنه نموذج

التقدم الحضاري. فانون- (Fanon 1967)- يبين أن الأسود في الغرب عند اتصاله بثقافة البيض لا يشعر بقيمة أو تقدير ذاتي إلا من خلال الآخر، الذي يصبح هدف أي عمل يقوم به.

الخطيبي يصور الآثار التي تركها الاستعمار الفرنسي على الشعب المغربي، فهم يعيشون مع تاريخ منكسر وذاكرة مصدوعة، المستعمَر يعيش شعورا متناقضا بين الثقافة الأصلية والثقافة المستعمِرة، هو يريد تعلمها وإتقانها للوصول إلى مرتبة الآخر المستعمِر، مرتبة "الآلهة" وفقا لتعبير الخطيبي. الخطيبي يصف الشعور الحائر للمثقف المستعمَر اتجاه الثقافة المستعمِرة:

> تبينت في هذه الثقافة تحارف[أخذها دون إتقان أو إحاطة به] المعرفة والقمع والغربة... أن تحب الآخر هو أن تقول موقع الذاكرة الضائع، ففتنتني التي لم تكن في مطلعها إلا تاريخا مفروضا، تستمر تشبها مرضيا إذ أن الغرب قطعة مني، وليس يسعني أن أتنكر لها إلا بقدر ما أناضل ضد كل غرب وشرق يقهرني أو يقتل فرحي (1984: 79).

الخطيبي يعبر عن شعوره المتناقض كمثقف مستعمَر في الغرب، مؤكدا كونه مشكَّلا (جزئيا) بالغرب، هويته الثقافية التي يبحث عنها تتراوح بين تلك الحديثة (الغربية)- و"التقليدية" (الشرقية)، الغربية فُرضت عليه بالعلاقة الاستعمارية ولكنها أصبحت جزءا من هويته التي لا يمكن فصلها عنه. هو يتحدث عن الرغبة في التماثل مع الآخر، عن عدم القدرة على العودة إلى "الأصل"، ما يبقى له في "الأصل" هو فقط الماضي، ثقافته الأم ما زالت هناك كظل يراها مزقا وآثارا، عند حديثه عن أصل ثقافي هو يتحدث عن الماضي الذي يظهر في حديثه عن أمه، الدين، اللغة، والصحراء (المصدر السابق: 103). أما الحاضر فيحتاج إلى تغيير (المصدر السابق: 104)، لكن هذا التغيير محدد بسيطرة الخطاب الاستعماري الغربي عن ثقافته، بعجزه عن أن ينظر إليها خارج النظرية والمنهجية الغربية (المصدر السابق: 65)، وبتخلف المعرفة العربية التي لا توفر أسسا لفهم وتغيير الحاضر (المصدر السابق: 139). الخطيبي يعبر عن الازدواجية التي يعيشها المثقف المستعمَر بين فكره وثقافته الغربية وبين الثقافة المستعمَرة التي منها يأتي أصلا، ويحاول أن يخرج من مأزق الحديث عن انتماء ثقافي محدد؛ أصلي أو غربي، بتحديد نضاله بالنضال ضد القهر مهما كان مصدره.

كولينز أيضا تبين أن المثقفات المستعمَرات اللاتي يكون فكرهن وعملهن المعرفي ضمن النظام الأكاديمي الغربي يكن في موقع لا ينتمي لأي من الثقافتين، ولكن يمكنهن أن يستخدمن هذا الموقع الوسيط "الداخلي\الخارجي" كمصدر للأفكار لانتقاد أشكال القمع الموجودة في أي من الثقافتين، كولينز تفرق بين ثلاثة أنواع من المثقفات المستعمَرات، فإضافة إلى السابقات، هناك المثقفات المستعمَرات اللاتي يعشن في ازدواجية انتمائهن إلى مجموعة مهمشة وعملهن في النظام الأكاديمي للمجموعة المسيطرة، وهناك هؤلاء اللاتي يرفضن ثقافتهن ويتبنين فكر المجموعة المسيطرة بشكل تام (Collins 1993:623)

. لكن الفئة الأولى في اقتباس كولينز في الحقيقة لا تمثل أكثر من الفئتين الأخريين مجموعتين في شخص مستعمَرة مثقفة واحدة تعاني الازدواجية التي يتحدث عنها الخطيبي. هذه الازدواجية بحد ذاتها تكون نابعة من العلاقة الاستعمارية، من الرفض الغربي الاستعماري لإدخال المستعمَر الذي مهما حاول جاهدا فإنه بالنسبة للغربي يبقى فقط مستعمَرا، كما تبين سبيفاك الآخر المستعمَر، لا يمكنه أبدا أن يكون ذاتا إمبريالية "لأن مشروع الإمبريالية عكس دائما تاريخيا ما كان يمكن أن يكون آخر غير متكافئ وغير متواصل في آخر مدجن يعزز الذات الإمبريالية" (Spivak 1999: 130).

هذه الازدواجية تعبر عن حال العديدين من الكتاب في نظريات الخطاب الاستعماري ودراسات ما بعد الاستعمار، الذين يتذمرون من عدم معاملتهم كمنظرين متساوين في الأكاديميا الغربية، مبينين أن المثقفين المستعمَرين يستمر النظر إليهم من قبل الغرب على أنهم الأصلي موضوع الدراسة، أعمالهم وكتاباتهم تبقى مصادر معلومات أولية بالنسبة للبحث الغربي، ومهما كان حجم استقبال الباحثين والمفكرين المستعمَرين في المؤتمرات العالمية وفي الجامعات الغربية، فإن هذه ليست أكثر من شكليات يقصد بها التغطية على العلاقات غير المتكافئة بين هؤلاء الذين يأتون من الغرب وهؤلاء الذين يأتون من عوالم ليست ضمن تصنيف العالم الأول(Chakrabarty 2000; Minh Ha 1989; Said 1989).

ماني تتحدث عن ورطة المفكرين ما بعد الاستعماريين الذين "يعملون على العالم الثالث" في الغرب، فهم من جهة متهمون أنهم أصبحوا "ملوثين" بأيديولوجية الغرب، ومن جهة أخرى الغربيون ينظرون إليهم على أنهم لا يمثلون مجتمعاتهم بل هم حالات "استثنائية وغير قابلة للتعميم" (Mani 1990: 31)، ماني تبين أن الحديث عن تلوث أيديولوجي قد يشير إلى "عدم التكافؤ في الظروف المادية للدراسة في المركز وسياقات العالم الثالث" (ibid)، لكنها لا تبين كيف يعمل عدم التكافؤ هذا، بل يبدو أنها تحاول تجنبه من خلال التركيز على مصطلحات أخلاقية في عرضها للنقد الذي يتعرض له المثقفون المستعمَرون، باستخدام مفاهيم التلوث والنقاء، مكتفية بالرد على فكرة احتواء المثقفين المستعمَرين في الأكاديميا الغربية بأنه لا يمكن تعميمها، وأن هذا الاحتواء قد يشمل مثقفين مستعمَرين يعملون ضمن المؤسسات الأكاديمية في المجتمعات المستعمَرة نفسها، دون أن تناقش "الظروف المادية" للإنتاج المعرفي التي تجعل المثقف المستعمَر يعمل ضمن الأسس التي رسمها الخطاب الاستعماري الغربي في تمثيله وإنتاجه المعرفي عن ثقافته.

ولكنها تأخذ الموقع المزدوج الذي اتخذه المثقفون المستعمَرون السابقون، معبرة عنه بشكل أكثر دقة، تقول أن المثقفة المستعمَرة تكون في موقع مفاوضة جماهير متعارضة، "زمنيات مختلفة من النضال"(ibid: 26)، حديث ماني عن مفاوضة يقترب كثيرا من وضع المثقف المستعمَر في الأكاديميا الغربية، لكن ما يبقى ناقصا في طرح ماني هو التحديد أن هذه المفاوضة تتم ضمن علاقات قوة غير

متساوية، حيث الأقوى يحدد شروط التفاوض وإلى حد كبير نتيجته؛ بالتالي ما لا تقوله ماني أن ما قد تكتبه أو تقوله عن مجتمعها في الغرب يكون محددا بالخطاب الغربي عن مجتمعها، الموضوع الذي ستناقشه على أنه يمثل ثقافتها يكون أيضا محددا بالخطاب الغربي؛ فإذا كانت هي من أصول هندية تتحدث إلى جمهور غربي فعليها أن تفسر حرق الأرامل لأن وضع النساء الهنديات والثقافة الهندية ككل تكون ممثلة بهذا التقليد، ليس عليها فقط أن تتحدث عن هذا الموضوع بل عليها أيضا أن تجد طريقة "لطرح حقوق النساء بطرق ليست متواطئة بأي شكل مع صياغات بطرياركية، عنصرية، متمركزة إثنيا لهذه القضايا" (ibid:28).

السؤال هو إلى أي مدى يمكن لمثقفة مستعمَرة أن تطرح أي قضية من قضايا مجتمعها وثقافتها دون أن تكون متواطئة مع أي من الصياغات السابقة، المثقفة المستعمَرة في الغرب لا يمكنها أن تخرج عن الموقع المزدوج الذي فرضته عليها العلاقة الاستعمارية، موقعها كأصلية أي كمصدر معلومات محلي وكدارسة لمجتمعها ضمن قواعد منهجية ونظرية غربية، بحيث تبقى المعرفة التي تنتجها تابعة لتلك الغربية (الناشف 2006؛ Spivak 1999).

بابا يبين أن الاستعمار عمل من خلال مؤسساته المختلفة وبشكل خاص التعليمية في المستعمَرات وفي البلد الأم على تشكيل موضوعات مستعمَرة قادرة على خدمة أهدافه الاستعمارية، حيث عمل على خلق طبقة من المترجمين من الأصليين الذي يكونون مشكَّلين ثقافيا وفكريا غربيا. هذا الأصلي المثقف غربيا يكون "المحاكي"؛ وهو "أثر لتقليد استعماري، الذي به أن تكون مؤنجلزا يكون تأكيديا أنا لا تكون إنجليزيا" (Bhabha 1994: 125). هؤلاء يأخذون موقع المستعمِر كمراقِب ولكنهم في الوقت نفسه يبقون المستعمَر المراقب، ما هو مطلوب منهم هو أن يقوموا بالتكرار وفقا للقواعد والصور النمطية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، وليس أن يمثلوا مجتمعاتهم كأصليين (ibid)، هم أيضا ضمن ما يسميه بابا مجاز لحضور الذي هو جزء من "استراتيجيات رغبة في خطاب يجعل التمثل الشاذ للمستعمَر شيئا آخر غير عملية 'عودة المقموع'" (ibid:128) (الأقواس في الأصل).

بابا يبين أنه بالرغم من عمل الاستعمار على خلق مثقفين مستعمَرين يكونون مشكَلين فكريا وثقافيا في المؤسسات الغربية، بما يخدم مصالحه، ومع أنهم يكونون "نسخ معطاة صلاحية من الآخرية" (ibid:126)، إلا أن هذا ليس كل ما يكونون، هم أيضا "أشكال الازدواج"، ازدواجيتهم هذه، جزئية غربيتهم، تؤدي إلى زعزعة معيارية الخطابات المسيطرة، وتهدد ضمن فكرة حيرة المحاكاة نفسها ("تقريبا المثل لكن ليس تماما") "المتطلب النرجسي للسلطة الاستعمارية" (ibid) من خلال توضيح الأسس المخلخلة للاختلاف العرقي و الثقافي.

مع أن دخول المثقف المستعمَر في مشروع التمثيل الأكاديمي الغربي لثقافته قد يؤدي إلى خلخلة الاختلاف الجزئي للمثقف المستعمَر (المُهَجَن)، إلا أن هذا لا يكون من خلال محتوى كتاباته في النظام الأكاديمي الغربي بل كما يبين بابا بمجرد وجوده فيه. وبينما غربيته الجزئية تجعله –كما يبين فانون– يرى أن الغرب وحده هو الذي يملك مزايا جوهرية (46 :1963)، بحيث يكون النموذج للمجتمع المثالي الذي عليه يقوم المثقف المستعمَر بقياس وضع مجتمعه الأصلي هو المجتمع الغربي الليبرالي القائم على الفردانية (ibid:47)، يعمل الخطاب الاستعماري على احتواء التهديد الذي يراه في دخول المثقف المستعمَر فيه (الذي يصفه بابا) من خلال التأكيد على أصليته ودوره كممثل لثقافته، هذه تكون الاستراتيجية التي يتم استخدامها للتأكيد على الاختلاف بين المستعمِر والمستعمَر؛ أي التأكيد على واحدة من القواعد الأساسية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري.

السؤال عن مدى قدرة المثقف المستعمَر العامل ضمن النظام الأكاديمي الغربي أن يقيم تمثلات لثقافته المستعمَرة ولمجتمعه مختلفة عن تلك التي تظهر لها في الخطاب الاستعماري، ومناقضة لقواعده، تبقى إجابته محكومة بأن هؤلاء المثقفين المستعمَرين، كما بيَّنَ الخطيبي، غير قادرين على رؤية ثقافتهم، فهمهما، أو بناء معرفة عنها خارج الأطر والقواعد التي حددها الخطاب الاستعماري عنها. المثقف المستعمَر بالفعل يمكنه أن يوجه انتقادات حادة للخطاب الاستعماري عن مجتمعه، محللا لعلاقات القوة والسيطرة التي ينتجها ويقوم عليها هذا الخطاب، لكنه يجد نفسه غير قادر على الحديث باسم ثقافته وشعبه، لأنه يكون مطلوبا منه أن يمثلها ضمن خطاب محدد مسبقا عليه أن يضيف إلى محتواه بما يؤكد عليه. المثقف المستعمَر يتم إعطاؤه الأدوات الغربية اللازمة ليمثل مجتمعه كما هو مطلوب غربيا أن يتم تمثيله، بحيث لا يكون ممثلا للمستعمَرين أكثر مما يكون الخطاب الاستعماري ممثلا لهم. في القسم التالي أناقش كيف تكون المعرفة المنتجة عن النساء المستعمَرات جزءا من خطاب يقوم على علاقات قوة استعمارية تسعى لإنتاج شكل معين ومحدد مسبقا من المعرفة.

1.4 إشكالية المعرفة عن النساء المستعمَرات.

المعرفة التي يتم بناؤها عن المجتمعات المستعمَرة، تقوم على افتراضات نظرية وأسس منهجية تحدد الطريقة التي بها سيتم بناء معرفة عن هذه المجتمعات كموضوع للدراسة في نظام أكاديمي غربي تربطهما علاقة استعمارية. في الخطاب الاستعماري الغربي، المستعمَرون يظهرون في صور وتمثلات معينة، وتستمر إعادة إنتاج هذه التمثلات التي أنتجتها في الأساس أيديولوجية ومصالح استعمارية حتى في المجتمعات التي اكتسبت استقلالا شكليا والتي أصبحت تسمى مجتمعات ما بعد استعمارية؛ هذه

التمثلات التي يستمر إنتاجها في الخطاب الاستعماري الغربي عن المجتمعات المستعمَرة، تقوم على تأكيد اختلاف هؤلاء عن الغرب الذي يتم تحديده على أنه المعيار للتقدم والتفوق، هذا الاختلاف ينبع كما يتم التأكيد في الخطاب الاستعماري من دونية ثقافات المستعمَرين، التي تجعلهم عاجزين عن أي "تقدم"، بما يؤكد الحاجة إلى الحداثة التي يدخلها الاستعمار. في هذا القسم أناقش كيف أن دراسة النساء المستعمَرات التي هي جزء من دراسة المجتمعات المستعمَرة بقيت مرتبطة ومشكَّلة بالعلاقة الاستعمارية، التي حددت مسبقا الأسس المنهجية والنظرية التي عليها يقوم إنتاج المعرفة عن المستعمَرين بما فيهم النساء، بحيث تكون المعرفة المنتجة هي تلك التي يمكن توظيفها استعماريا.

بعض المنظرين الذين تعاملوا مع إشكالية تمثيل المستعمَرين ركزوا على أنها تنبع من الأسس المنهجية الغربية التي عليها يتم بناء معرفة عن المجتمعات المستعمَرة لا تمثلها ولا تقدر على فهمها، بينما كتاب آخرون ركزوا على الكيفية التي تكون بها هذه المعرفة بصورها النمطية وأسسها المنهجية نابعة من مركزية غربية ترفض إدخال الآخر. العديد من المنظرين المستعمَرين الذين وجهوا انتقادات للخطاب الاستعماري الغربي عن مجتمعاتهم المستعمَرة رأوا أن الإشكالية في المعرفة التي يتم بناؤها عن المجتمعات المستعمَرة تكمن في أن الدراسات الغربية اتبعت مناهج غير ملائمة لدراسة هذه المجتمعات، هذه المناهج كما يرى هؤلاء المنظرون كانت مستمدة من قواعد وأسس العلوم الاجتماعية في فكر الحداثة الغربي، الذي قام على افتراض أن الظواهر الاجتماعية مثل الظواهر الطبيعية يمكن دراستها بأساليب وتقنيات موحدة وعمومية توصلنا إلى نتائج صحيحة وقابلة للتعميم بغض النظر عن اختلاف المكان والزمان للظاهرة الاجتماعية المدروسة. انتقاد المنظرين المستعمَرين لهذه المناهج يقوم على أساسين الاختلاف الزمني (التغير التاريخي) للمجتمعات، والاختلاف المكاني الذي يقوم على أن المجتمعات المختلفة (غير الغربية) لا يمكن فهمها ودراستها بالأساليب التي تتم بها دراسة المجتمعات الغربية.

العروي يرى أن إتباع المنهج الوضعاني في دراسة المجتمعات والناس كان العامل الأساسي الذي أفشل فهم المستشرقين لمجتمعات الشرق، حيث يبين أن ما يميز الخطاب الاستشراقي الغربي كان التزامه بهذا التوجه الذي يفترض ثبوت واستقرار الواقع المدروس. اعتماد الوضعانية –كما يرى العروي– على مناهج العلوم الطبيعية في دراستها للعلوم الإنسانية والمجتمعية جعلها تتغاضى عن أن أي واقع اجتماعي يكون متحولا باستمرار، بذلك كانت دراسات المستشرقين تقوم على دراسة الواقع من الخارج، دون الاهتمام بأصوله التاريخية معتمدين سلما قيميا لا شك في صحته ومنتجين تحليلا جامدا عاجزا عن فهم الواقع (1995). من هنا يكون نقد العروي الأساسي للاستشراق مركزا على أصوله المعرفية لا دوافعه، أي البحث في المسبقات المنهجية التي يستند إليها كل بحث استشراقي، والتي تتمثل بالنسبة له في أن المستشرق، وبغض النظر عن الأسباب، "لا يستطيع أن ينظر إلى المجتمع العربي

الحالي من منظور المستقبل" (المصدر السابق: 153–154) وأنهم كانوا يطبقون على الشرق القواعد المستقرأة من دراسة التاريخ الغربي مما يؤدي إلى رسم تاريخ عكسي أو سلبي للإسلام يمكن استغلاله أيديولوجيا، ويزيد على هذه المشكلة اعتقاد المستشرقين أن دراستهم موضوعية وتمثل الحقيقة.

بالرغم من صحة انتقاد العروي فيما يتعلق بعدم قدرة المنهج الوضعاني على دراسة وفهم الواقع في المجتمعات المستعمَرة، وربما أيضا في الغربية، إلا أن تركيز انتقاد العروي على المنهج الذي لا يتتبع الاختلاف المكاني والزماني للمجتمعات العربية، ينبع من نظرية تاريخانية متضمنة في نصه، حيث يكون نقده الأساسي أن هذه المجتمعات *لم تصل بعد* إلى مرحلة التطور الرأسمالي الذي وصلت إليه المجتمعات الغربية وبالتالي لا يمكن فهمها بالأساليب التي بها تفهم المجتمعات الغربية. من جهة أخرى، انتقاد العروي لعدم مناسبة المنهج يقوم على أن عدم الملاءمة هذه أدت إلى تصوير المجتمعات العربية في لحظة معينة من ماضيها وتعميم هذه اللحظة على أنها تمثل حاضر ومستقبل هذه المجتمعات، بحيث تبدو جامدة في التاريخ وغير قابلة للتغير أو التطور لتصل إلى ما وصل إليه الغرب، وبذلك يبقى طرح العروي قائما على وضع الغرب على أنه المعيار والمستقبل الذي يكون على الشرق أن يصل إليه، محَيِّدا السياق الاستعماري والدوافع الاستعمارية التي استخدمت أساليب معرفية معينة لإنتاج معرفة معينة.

شاكربارتي في توجه مشابه، ولكن أكثر نقدية للمركزية الغربية والنظرية التطورية التاريخانية الموجودة في الدراسات الغربية عن المجتمعات المستعمَرة كما هي موجودة في طرح العروي، يرى أن الافتراضات الأنطولوجية التي تقوم عليها الدراسات الغربية للشرق تتضمن إعاقة لفهم مجتمعات شرقية، بالنسبة لشاكرابارتي، هناك افتراضان أنطولوجيان في الفكر التاريخي والاجتماعي الغربي يرى أنه لا يمكن تطبيقها على دراسة مجتمع مستعمَر:

> الأول، أن الإنسان يوجد في إطار من الزمن التاريخي المفرد والعلماني الذي يغلف أنواعا أخرى من الزمن... الافتراض الثاني الذي يجري في الفكر الأوروبي السياسي الحديث والعلوم الاجتماعية هو أن الإنسان انطولوجيا مفرد، أن الآلهة والأرواح هي في النهاية 'حقائق اجتماعية'، أن الاجتماعي موجود بطريقة بشكل مسبق لهم (2000: 16).

شاكربارتي يبين كيف أن تطبيق الفكر الأوروبي على المجتمعات المستعمَرة، لم ينجح في تفسير اختلاف هذه المجتمعات، وكيف حاولت الدراسات الغربية التغلب على هذه المشكلة من خلال اعتماد طروحات تطورية تاريخانية تقوم على فكرة التحول والانتقال من مرحلة إلى أخرى على المسار الذي اتبعته المجتمعات الأوروبية في التحديث والتحول نحو الرأسمالية التي تطلبت وجود مفاهيم كانت جزءا من هذا التحول في الغرب من مثل الفرد والعلمانية، بحيث تعمل الدراسات الغربية عن الهند على ربط "الحداثة السياسية" بمدى تحول الناس إلى أفراد ومدى تخلصهم من "عبادة الآلهة"، وطالما أن الناس في

الهند لم يتحولوا إلى أفراد وطالما أنهم ما زالوا يعبدون آلهتهم، تبقى الدراسات الغربية عن الهند عاجزة عن رؤية أية تحولات أو تغيرات فيها. هذا التوجه كما يبين شاكربارتي أدى إلى إنتاج دراسات تاريخية عن المجتمعات المستعمَرة ليست ممثلة تماما لتاريخها بقدر ما هي ممثلة للتاريخ الذي يمكن لإطار معرفي غربي أن ينتجه، حيث تاريخ الشعوب التابعة يصبح "أشكالا مختلفة لرواية مسيطرة يمكن تسميتها 'تاريخ أوروبا'. بهذا المعنى، التاريخ 'الهندي' نفسه يكون في موقف التبعية؛ يمكن للمرء أن يعبر عن مواقف التابعين الذاتية فقط باسم هذا التاريخ" (ibid: 27) (التنصيص في الأصل). خلاصة ما يطرحه شاكربارتي هو أن الفكر الأوروبي، مع تأكيده على أنه لا يمكن الاستغناء عنه، إلا أنه غير مناسب لدراسة الممارسات الحياتية المختلفة التي تشكل السياسي والتاريخي في الهند.

فكرة أن العلوم الاجتماعية كما نشأت في الغرب غير قادرة على فهم الحياة الاجتماعية في مجتمع مستعمَر مثل الهند، يمكن تتبعها عند هابرماس الذي يبين أن الموضوعانية objectivism التي تقوم عليها العلوم الاجتماعية كما العلوم الطبيعية، تجعل المعرفة الاجتماعية بتعبير هابرماس "معقمة" ضد التقاليد، حيث تعمل على إزاحتها إلى مجال الاعتباطي غير العقلاني طالما أنها غير قادرة على فهمها، وفي نظرتها إلى الحياة "كنظام سلوكي من الفعل الأداتي" تعمل على قمع التاريخ وحبسه في متحف(Habermas1993: 415). بالنسبة لهابرماس المشكلة في الموضوعية أنها تعمل على إنكار أن المناهج التي يتم تطبيقها لإنتاج المعرفة ترتبط بالمصالح المكونة للمعرفة، بالتالي الموضوعية لا يتم إلغاؤها من خلال قوة نظرية مجددة بل من خلال بيان ما تخفيه؛ الصلة بين المعرفة والمصلحة (ibid).

هذه النقطة الأخيرة بقيت ناقصة في طرح كل من العروي وشاكربارتي، حيث أنهما في انتقاداتهما كانا مهتمين في بناء نموذج أو إطار معرفي بديل لذلك الغربي يمكّن الدارسين (الغربيين على الأرجح أو كل من يستطيع أن يصل إلى كتابيهما ولديه مصلحة في ذلك) من فهم المجتمعات المستعمَرة، الناس فيها، قيمهم، عاداتهم وأديانهم بما يثبت أنهم غير متحجرين في الاثنتين الأخيرتين كما يتم تصويرهم في الخطاب الاستعماري. السؤال عن لماذا من المهم للغرب الاستعماري أن يفهم الشرق، عن كيف يحدد الغرب ما يريد أن يفهمه عن الشرق، ما يريد أن يعرفه بدقة (بغض النظر عما إذا كان قادرا على ذلك، لكن ربما مع جهود منظرين مستعمَرين مثل شاكربارتي والعروي قد يصبح أكثر قدرة على الفهم) وما لا يريد أن يعرفه إلا كما عرفه دائما بغض النظر عن واقعيته، يبقى غائبا في نقدهما. ما يفتقده نقد كل من العروي وشاكربارتي هو كيف يكون اعتماد منهج غربي معين في بناء المعرفة عن الشعوب المستعمَرة جزءا من الاستراتيجية السياسية والأيديولوجية للمعرفة الاستعمارية عن الآخرين، التي تختار من مناهج المعرفة ما يلائم أغراضها (العظمة 1991). لأن المعرفة موجهة للغرب، ولأن هذا التوجيه

مرتبط بعلاقات ومصالح استعمارية، فإن الغرب هو الذي يحدد ما يتم بناء معرفة عنه، والكيفية التي يتم بها بناء هذه المعرفة واستخدامها، بغض النظر عن مدى نجاحه في فهم أي مجتمع مستعمَر.

الناشف أيضا يوجه انتقادا لاستخدام قوالب منهجية ونظرية غير ملائمة لموضوع المعرفة المستعمَر، منتقدا افتراض أن هناك منهجا علميا واحدا في العلوم الاجتماعية يمكن تطبيقه على كل التجارب بغض النظر عن اختلافاتها (2006: 27). إلا أن الناشف يركز على ارتباط المعرفة بحركة رأس المال العالمية، بحيث أن أداتية المعرفة تتمثل في عملها المؤسساتي والتداولي، تداول المعرفة يحتم عليها أن تظهر بشكل بضائعي (المصدر السابق: 28)، وبالتالي يكون إنتاج المعرفة محكوما بقوانين السوق من عرض وطلب. آليات إنتاج المعرفة هذه تبقى ضمن نظام رأسمالي عالمي (رأسمالية متأخرة)، يكون فيه الغرب المركز الصناعي التمويلي والمجتمع المستعمَر الهامش الذي يزود المركز بالمادة الخام، أو بمعرفة منتجة بقوالب مستوردة غربيا.

الناشف ينتقد الفكرة القائلة بوجود معرفة نقية بعيدة عن تشوهات الواقع (المصدر السابق). بالفعل كما يبين إيجلتون ليس هناك شيء يسمى معرفة حقيقية سابقة على معرفة مشوهة بالمصالح والأحكام القيمية، إنتاج المعرفة يكون مدفوعا باهتمام معين، والمعرفة المنتجة تكون مشكَّلة بالمصالح التي لا تكون "مجرد تحيزات تجازف بها. الادعاء أن المعرفة تكون 'خالية من القيمة' هو بحد ذاته حكم قيمي" (Eagleton 1983: 14) (الأقواس في الأصل). بالتالي قوانين العرض والطلب التي تحكم آليات إنتاج المعرفة في مجال معين، تكون محددة بقواعد ومصالح تحكم علاقة الباحث (منتج المعرفة) بموضوع المعرفة. ولأنه على حد تعبير إيجلتون يجب "أن يكون هناك جدوى من معرفة أي شيء" (ibid)، فإن هذه الجدوى تحدد قوانين العرض والطلب، فرأس المال الممول لإنتاج المعرفة يحدد المعرفة التي يمكنه توظيفها لخدمته، واستهلاك المعرفة نفسه يعتمد على كون المادة المعرفية التي يتم توفيرها للاستهلاك تلبي احتياجات عملية وأيديولوجية (أي ذات جدوى للمستهلك).

بهذا المعنى النظام الأكاديمي الغربي ليس مؤسسة هامشية في عملية الإنتاج الرأسمالي القائم على تبادل بضائع مادية، بل هي أيضا مؤسسة رأسمالية وصناعية لها دورها مثلها مثل المؤسسات الأخرى في الإنتاج والتمويل وتحقيق الربح والاستغلال. لكن الحديث عن تراكم واستغلال لا يعطي فهما لكل النواحي التي تقوم عليها العمليات الرأسمالية بما فيها عملية الإنتاج المعرفي، وبطريقة معينة يغطي على أن العلاقات التي تفرضها وتقوم عليها العلاقات الرأسمالية هي علاقات سيطرة وإخضاع (Pateman 1988).

باتمان تركز على أن العلاقات الرأسمالية تقوم على تبادل بين طرفين يفترض أن كليهما يكسبان منه، كل منهما يتخلى عن "شيء يملكه" مقابل شيء آخر يملكه الطرف الآخر. سلوك التبادل يتم

إظهاره على أنه يقوم على عملية تبادل متساو بين طرفين متساويين، بينما في الحقيقة التبادلية الرأسمالية تولد كما تؤكد باتمان علاقات سيطرة وإخضاع، يمكن رؤيتها بمجرد طرح الأسئلة عن مواقع القوة غير المتكافئة التي يحتلها كل من طرفي التبادل، وبالتالي السؤال عن من يحدد شروط عملية التبادل، وأهم من ذلك السؤال عن الأشياء التي يقدمها (يتبادلها) كل من الطرفين. الرأسمالية لتغطي على هذه الأسئلة قامت على فكرة "الملكية في الشخص"؛ بحيث أن أشياء أخرى يمكن تحويلها إلى بضائع مادية بما فيها المعرفة وحتى الناس أنفسهم. هؤلاء الذين لا يكون لديهم بضائع مادية لتبادلها، تعمل الرأسمالية على إعطائهم "ملكيات" يمكنهم أن يبادلوها ليدخلوا على أساسها في علاقة السيطرة والخضوع التي تسمى تبادلا. بذلك تتم صياغة العامل على أنه "فرد" مساو للرأسمالي، الذي إليه يقدم "خدماته" التي هي جزء من ملكيته التي يملكها في شخصه؛ والمرأة تصاغ على أنها "فرد" مساو للرجل تقدم له "خدماتها" (طاعتها، جسدها) كجزء من ملكيتها التي تملكها في شخصها. هكذا "الافتراض أن الفرد يقف من ملكيته في شخصه، من قدراته أو خدماته، كأي مالك لملكية مادية، يمكّن من حل التعارض بين الحرية والعبودية" (Pateman 1988:66).

فكرة أن العامل 'مالك' لقوة عمله، وأن عمله يكون منفصلا عنه، تحوّل قوة عمله إلى سلعة، تكون هي ملكيته الوحيدة التي يمكنه كفرد "حر" أن يأخذها إلى السوق، حالة العامل هذه، كما يبين لوكاش، تشكل مثالا نموذجيا على التشييء الذي تقوم عليه الرأسمالية، هذا التشييء يشمل كل نواحي المجتمع الرأسمالي بما فيها العلاقات بين الناس وحتى الناس أنفسهم بتحويل هذه العلاقات إلى علاقات تبادل بضائعي (Lucaks 1973). في عملية التشييئ هذه الرجل لا يكون سيدا، بفصل المُنتِج عن أدوات إنتاجه وتغريب العامل عن قوة عمله، شخصية الفرد المنتج أو العامل تتحول إلى جزء ميكانيكي من نظام ميكانيكي، أي أن الإنسان يتم اختزاله "إلى عنصر منعزل يتم إدخاله إلى نظام غريب" (ibid: 9-10).

هذا التشييء يشمل أيضا كما يبين لوكاش الفكر الإنساني في المجتمعات الرأسمالية، التشييء "يترك بصمته على كل وعي الرجل؛ صفاته، قدراته لا تعود جزءا عضويا من شخصيته، تكون أشياء يمكنه أن 'يملكها' أو 'يتصرف بها' مثل كل الأشياء المتعددة في العالم الخارجي" (ibid: 22) (الأقواس في الأصل)؛ بحيث يصبح من الممكن أيضا فصل قدرات عقلية معينة عن شخصية الفرد، ووضعها في مقابلها، كشيء، بضاعة قابلة للمبادلة، لوكاش يعطي مثلا على ذلك في العمل الصحفي: "هنا تكون الذاتية نفسها، المعرفة، النزعات وقوى التعبير التي يتم اختزالها إلى ميكانيكية مجردة تعمل باستقلال ومنفصلة عن شخصية 'مالكها' وعن الطبيعة المادية والملموسة للموضوع في اليد. افتقار الصحفي للمعتقدات، دعارة تجاربه ومعتقداته تكون مفهومة فقط ضمن التشييء الرأسمالي"(ibid) (الأقواس في الأصل). مثال

لوكاش عن التشييء الرأسمالي للصحافة ينطبق أيضا على عملية الإنتاج المعرفي في المؤسسة الأكاديمية الغربية، حيث الباحث أو الدارس الأكاديمي يعمل على إنتاج المعرفة ضمن آليات إنتاج رأسمالية تحدد الأدوات والآليات التي بها تتم عملية الإنتاج المعرفي، المعرفة المنتجة تكون سلعة مصنعة بما يجعلها قابلة للتسويق والاستهلاك، ما يشار إليه عادة بعقلانية وموضوعية المعرفة، هذه العملية لا تعتمد فقط على تشييء القدرات العقلية للباحث الدارس منتِج المعرفة كما يبين لوكاش عن الصحفي، بل أيضا تشييء موضوع الدراسة الذي في حالة العلوم الإنسانية هو مجتمع مكوَن من علاقات اجتماعية وإنسانية أو أشخاص بأنفسهم يتم سلبهم إنسانيهم وشخصيتهم وتحويلهم إلى مواد، سلع قابلة للتسويق (1973).

عملية الإنتاج المعرفي، تقوم أيضا على عملية تبادلية، ما يتم تبادله هو موضوع الدراسة الذي يتم تشييؤه وتحويله إلى مادة خام قابلة للتصنيع، ومن ثم التسويق، وفي الوقت نفسه هو "الفرد" الذي يتم إعطاؤه ملكية في شخصه (في هذه الحالة المعلومات عن نفسه) ليقوم بتبادلها. هذه المعلومات يتم تحويلها ضمن المؤسسة الأكاديمية الغربية إلى معرفة يمكن تسخيرها لخدمة المجتمع منتج المعرفة، وتحقيق مصالحه. في هذا الإطار تتشكل عملية إنتاج المعرفة الاستعمارية عن المستعمَرين، حيث يكون هؤلاء موضوع المعرفة ومادتها الخام، التي يتم تصنيعها وفقا لآليات التصنيع المعرفي الغربي سواء أتم ذلك في الغرب أم خارجه بحيث تلقى قبولا في السوق المستهلك الغربي، هذا القبول يكون محددا بمدى ما يحققه من مصلحة للمجتمع المستهلِك الذي تربطه بموضوع المعرفة علاقة ومصالح استعمارية تسعى إلى تعزيز ذاتها، وهي بذلك لا تكون قائمة على علاقات سيطرة وخضوع في عملية إنتاجها فقط بل أيضا في استخدامها حيث "تصبح أيضا بالضرورة وسيلة *لقوة* الذات على الآخر" (Chatterjee 1986: 15).

الخطاب الاستعماري يقوم على العلاقة بين المعرفة والقوة، بحيث تعمل المعرفة التي يتم إنتاجها عن المستعمَرين على تأكيد اختلافهم من خلال الصور النمطية التي يتم رسمها لهم. هذه الصور النمطية –كما يبين بابا– تتم مأسستها في مجال من الأيديولوجيات السياسية والثقافية على شكل معارف "موضوعية" ويتم الاعتراف بتمثيلها لموضوعها، بحيث تكون هذه المعارف مبنية بما يؤكد حاجة هذه الشعوب إلى التحسين أي 'المهمة الحضارية أو عبء الرجل الأبيض' أي بما يبرر السيطرة الاستعمارية على هذه الشعوب. لكن تبقى هناك حاجة استعمارية للتأكيد على أن هذا التحسين لا يؤدي أبدا إلى وصول المستعمَرين إلى حالة من التشابه التام مع الغرب، الخطاب الاستعماري يبحث دائما عن الاختلاف، هذه الحالة يسميها بابا حيرة المحاكاة:

> المحاكاة الاستعمارية هي الرغبة في آخر معاد تشكيله قابل للإدراك كموضوع اختلاف يكون تقريبا المثل ولكن ليس تماما...المحاكاة تكون، بالتالي علامة تمفصل مزدوج؛ استراتيجية معقدة من الإصلاح، التقييد، والنظام، التي تصادر الآخر عندما تتصور القوة. المحاكاة تكون أيضا علامة اختلاف، مع ذلك، غير مناسب، أو منيع يعمل على

مجانسة الوظيفة الاستراتيجية المسيطرة للقوة الاستعمارية، يكثف الرقابة، ويضع تهديدا متأصلا لكل من المعارف 'المطبعة' والقوى النظامية (Bhabha 1994: 122-123) (الأقواس في الأصل).

الحيرة تؤدي إلى "انقسام في الخطاب الاستعماري بحيث يكون هناك موقفان نحو الواقع الخارجي؛ واحد يتناول الواقع بعين الاعتبار بينما الآخر ينكره ويستبدله بمنتج من الرغبة التي تكرر، تُمَفصِل 'الواقع' كمحاكاة" (Ibid:130). السيطرة الاستعمارية تقتضي تمثيلا جزئيا للمستعمَر أو مجاز حضور كما يسميه بابا، يقوم على تأكيد حقائق جزئية من ثقافة المستعمَرين بما يخدم مصالح استعمارية استراتيجية(ibid:128)، بينما يتم البحث عن مصادر أخرى لبناء تَمَثُّل للمستعمَر يؤكد الاختلاف، هذه قد تكون المعارف القائمة على صور نمطية، النظريات العرقية، والتجربة الاستعمارية الإدارية (ibid:118). الحيرة التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري تأتي من رغبته في تلبية متطلبات السيطرة الاستعمارية، فمن جهة هو بحاجة لتأكيد اختلاف ودونية المجتمعات المستعمَرة، ولكنه من جهة أخرى بحاجة لإثبات مهمته الإصلاحية الحضارية في المجتمعات المستعمَرة، أي في الحالتين تبرير استعماره لها، بحيث يكون تمثيله للمستعمَر قائما على كونه (تقريبا المثل ولكن ليس تماما)، وهنا تتكشف أداتية المعرفة والتمثلات التي يتم بناؤها للمستعمَرين في الخطاب الاستعماري (ibid).

المعرفة التي يتم إنتاجها عن الشعوب المستعمَرة لكي تكون محققة لمهمتها في تعزيز السيطرة والخضوع، تعمل على توفير المعلومات عن الشعوب المستعمَرة، عاداتهم، تقاليدهم، أنظمتهم السياسية والاقتصادية والثقافية، وغيرها من المعلومات التي تعتبر بالنسبة للاستعمار مهمة لتسهيل عملية السيطرة على الشعوب المستعمَرة (Said 2003; Tzvetan 1984; Waylen 1996; Young 1995). الاستعمار في بنائه معرفة عن الشعوب المستعمَرة كان يسير وفقا للمبدأ القائل بأن احتلال المعرفة يؤدي إلى احتلال القوة (Tzvetan 1984). ومن جهة أخرى فإن المعرفة التي يتم بناؤها عن النواحي السابقة من حياة المستعمَرين تصيغها على أنها دونية ومتخلفة لتبرير استعمارها، وهذه الدونية يتم تحديدها بقياسها على الغربي الذي يعتبر المعيار، بتفوقه المادي العسكري، الاقتصادي العلمي والتكنولوجي (العظمة1991 ؛ Said 2003). التمثلات التي يتم بناؤها للمستعمَرين –كما يرى بابا– عادة ما تكون متناقضة، لكن ما يجمعها هو تأكيد " فصل– *بين* الأعراق، الثقافات، التواريخ، *داخل* التواريخ– فصل بين *قبل* وبعد يكرر بهوس اللحظة الأسطورية أو الانفصال"(Bhabha 1994: 118) (الخط المائل في الأصل).

المعرفة التي يتم بناؤها عن المستعمَرين تكون من خلال دراسات وأبحاث مناطق تركيزها أدواتها ومناهجها وأطرها التحليلية وإمكانيات توظيفها محددة بقواعد ومعايير عقلانيتها الاستعمارية، أي

تحقيق هدفها في السيطرة الاستعمارية. هذه القواعد والمعايير التي تحكم الكتابات عن المجتمعات المستعمَرة على اختلاف مجالاتها وتخصصاتها الأكاديمية تحدد ما هو مسموح قوله وما هو غير مسموح قوله(Foucault 1981) عن الثقافات المستعمَرة بما يعزز السيطرة الاستعمارية التي عليها يقوم الخطاب الاستعماري عن المستعمَرين، أي أن المعرفة التي يسعى الخطاب الاستعماري لبنائها عن المستعمَرين هي التي تحدد الحقائق التي يتم البحث عنها لإدخالها في الخطاب الاستعماري عن الثقافات المستعمَرة، وعلى أساس هذه القواعد يتم جمع المعارف الجديدة ودمجها في الخطاب الذي يحدد إمكانيات استخدامها (فوكو 1987)، بالتالي في المعرفة التي ينتجها الغرب عن الشرق تكون الأيديولوجيا الاستعمارية جزءا أساسيا من الخطاب الاستعماري، ومواضيع اهتمامها لا تكون محددة بعوامل تعتبر "فردية" متعلقة بالباحث ك"فرد"، بل محددة بنظام الخطاب المتخصص (Ibid).

تركيز الدراسات الأكاديمية الغربية على نواح معينة في المجتمعات المستعمَرة بما فيها الطقوس والعادات والتقاليد والمعتقدات الميتافزيقية، الدراسات عن الجن مثلا، تبقى جزءا أساسيا من الخطاب الاستعماري الغربي الذي يؤكد تفوق ذاته من خلال تأكيد انحطاط الآخر، حيث يتم اعتبار "أعراف الناس المستعمَرين وتقاليدهم، وأساطيرهم وخصوصا أساطيرهم العلامة الرئيسية لفقرهم الروحي وفسادهم التشريعي"(Fanon 1963: 42). تركيز الخطابات الأكاديمية الغربية التي تدرس مجتمعات شرقية على قضايا الدين والنساء والعادات والتقاليد يمكن تفسيره وفهمه في هذا السياق.

سعيد تناول كتابات الغرب الاستعماري عن المستعمَرين في كتابه "الاستشراق" مبينا كيف عمل الخطاب الاستشراقي على رسم صور معينة للشرق. الاستشراق كما يصفه سعيد لا يوجد في مجال أكاديمي واحد ومحدد بل هو منهج تفكير وتحليل وتمثيل موجود لدى كتاب في مجالات علمية وأدبية مختلفة، السمة الأساسية التي جمعت بينهم كانت افتراضهم أن الشرق يبقى ثابتا في الزمان والمكان، فالشرق "أبدي، متماثل، وغير قادر على تعريف نفسه" (2003, 301)، وبالتالي كان من الممكن للاستشراق أن يصف الشرق وكأنه لا يصيبه أي تغيير. وكان من الممكن للمستشرقين أن يبنوا نصوصهم عن الشرق بناء على ما جاء به بعضهم البعض، مقيمين له أنماطا معينة من التصريحات بحيث تتم دراسة الشرق ووصفه بطرق معينة يكون الاستشراق فيها طريقة للكتابة والدراسة المحددة برؤى، وتحيزات أيديولوجية معينة، فالشرق الذي يظهر في الاستشراق، إذن، "هو نظام التمثلات التي شكلتها مجموعة كاملة من القوى التي حملت الشرق إلى التعلم الغربي، الوعي الغربي، ولاحقا، الإمبراطورية الغربية"(ibid: 202-203).

التحيز الأيديولوجي الاستعماري في الخطاب الاستعماري يقوم على تأكيد اختلاف جوهراني بين المجتمعات المستعمَرة وتلك المستعمِرة، يظهر على شكل عدائية ثقافية، حيث تكون الثقافة هي معيار

وأساس الاختلاف، الذي يكون فيه التفوق للغرب (العروي1995؛ Said 2003). من هنا يكون تركيز الخطاب الاستعماري على اختلاف وغرابة هذه الشعوب عن الشعوب الأوروبية الغربية، واضعا ثقافات المستعمَرين في تقابلية تناقضية مع الثقافة الغربية، هيمنة شعوب معينة على شعوب أخرى تطلبت تفوق ثقافي وحضاري مفترض لتلك المهيمنة، الحضارة المسيطرة تميل إلى تمثيل الحضارات الأخرى التي تكون أقل منها قوة –عسكريا اقتصاديا أو ثقافيا– على أنها بربرية، وحشية أو متخلفة بما يبرر السيطرة عليها (العظمة 1991: 94).

الغرب الاستعماري كان بحاجة لخلق آخر، يؤكد به هويته وذاته، ويبرر باختلاف هذا الآخر السيطرة عليه، الآخر المستعمَر بالتالي ظهر في الخطاب الاستعماري الغربي ليمثل كل ما تم استبعاده مما هو غربي، مجسدا الصفات التي تناقض صفات الرجل الأبيض الغربي. الخطاب الاستعماري الغربي يعمل على تبرير السيطرة الاستعمارية على شعوب أخرى من خلال وضع كل ما هو غربي على أنه المعيار لكل ما هو جيد، متقدم ومتحضر، ويكون التأكيد على تفوقه وبالتالي تبرير استعماريته مرتبطا أيضا برسم صورة مقابلة ومناقضة للآخر الذي يتم استعماره "تقوم على أساس ضم جميع العناصر المكروهة والمنبوذة والمتخلفة وتثبيتها على أنها 'حقيقة' الآخر" (إبراهيم1997: 232) (الأقواس في الأصل). الغربي المستعمِر يميز نفسه عن المستعمَرين بالصفات المنحطة التي يعزوها إليهم فهو مجتمع يفتقر إلى أو حتى معادٍ للقيم، هو عنصر مشوه ومنحط (Fanon 1963; 1967). الصفات التي يطلقها الاستعمار الغربي على الشرقيين تنطبق عليهم جميعا، فبعكس الغربيين الذين هم "عقلانيون، مسالمون، ليبراليون، منطقيون، قادرون على حمل قيم حقيقية... [الشرقيون] ليسوا أي من هذه الأشياء" (Said 2003: 49).

كل من فانون (1963; 1967) وبابا (1994) يؤكدان على أن الخطاب الاستعماري عن المستعمَرين يقوم على الإسقاط على الآخر المستعمَر، حيث تتم نسبة ما هو ليس مرغوبا في الغربي، ولكن كثيرا ما يكون موجودا عنده، إلى الآخر المستعمَر، الذي يتم تحميله كل ما هو نقيض للغربي المراد بناؤه. معنى ذلك، أنه إذا كان الخطاب الغربي هو خطاب الرجل الأبيض المستعمِر، وإذا كان المستعمَر هو النقيض لذلك، إذا كان المحل الذي يتم إسقاط رغبات ولا وعي الأوروبي عليه، فإن الآخر، المستعمَر، الملون هو الأنثى التي تفتقد إلى صفات الذكورة المتمثلة في الغربي الأبيض، فالغرب هو الذكر والشرق الأنثى؛ أو هو الأسود الذي يقابل الأبيض ويناقضه، الأخير –كما يبين فانون– هو "كبش فداء" يشكله الغربي ليحمل دوافعه ونزواته وشروره، كبش الفداء هذا هو الآخر الأسود الذي "يرمز للعواطف الدنيا، النزعات المنحطة، الجانب الأسود من الروح [روح الغربي]..." (1967:191) . هذا التمثل لغير الغربي يقوم – كما يبين يونج– على رغبة واشمئزاز في الوقت نفسه، يونج يرى أن تركيز

الجدل في نظريات العرق على قضايا الجنس والاختلاط الجنسي بين البيض والسود، المستعمِرين والمستعمَرين، يشير إلى أن نظريات العرق كانت "نظريات رغبة مقنعة" (Young 1995:9). لكن هذا ليس كل ما كانت تقوم عليه نظريات العرق، بل يبدو أنها كانت تهدف إلى التعامل مع مشاعر الرغبة تجاه الآخر، السيطرة عليها وقمعها من خلال الصور التي كان يتم رسمها له، ومن خلال التأكيد على "الانحطاط" الذي قد يصيب العرق المستعمِر باختلاطه بالعرق المستعمَر، وهو يرتبط بمصالح استعمارية اقتضت رسم صور معينة لآخر، يعتبر مهددا لها، بينما يكون إخضاعه محققا لها.

بابا يرى أن الشعور نحو الآخر المستعمَر يكون متسما بالحيرة، حيث يقوم على النرجسية والعدائية معا. فالشعور بالحب أو الكره نحو الآخر المستعمَر يكون "مختلطا بنسب غير متساوية في حالات مختلفة، بحيث تكون الواحدة أو الأخرى أكثر قابلية للاعتراف" (Bhabha 1994:112). بابا بنى نظريته عن العلاقات الاستعمارية على طرح فانون الذي يركز فيه على التحليل النفسي لأثر الاستعمار على المستعمَرين، وعلى نظريات التحليل النفسي الفرويدية؛ العلاقة الاستعمارية بالنسبة له تقوم على التخيل "الذي يبحث عن التكافئات، التماثلات، الهويات، بين الأشياء في العالم المحيط" (ibid). الصورة النمطية التي يتم رسمها للمستعمَر تتشكل بمجموعة من المواقف المتناقضة والمتصارعة، فالصورة النمطية عن المستعمَر "يمكن رؤيتها أيضا على أنها ذلك الشكل "المثبت" للمستعمَر الذي *يسهل* العلاقات الاستعمارية، ويقيم شكلا خطابيا من التعارض العرقي والثقافي الذي من خلاله تتم ممارسة القوة الاستعمارية" (ibid) (الخط المائل والأقواس في الأصل).

بعد كتابات الرحلات التي كانت تميز الخطاب الاستشراقي في القرن التاسع عشر، المستعمَر الذي يسمى أصليا أو محليا أكثر ما يظهر في الأكاديمية الغربية في المرحلة المعاصرة يكون من خلال الأنثروبولوجيا، التي كانت الحقل المعرفي الذي استخدمه الغرب لتدعيم خطابه عن الآخرين[3]، الشعوب الأخرى، المختلفة، التي تبدو للغربي أنها ما زالت تعيش في الحالة الطبيعية الأصلية "الهمجية"، ولم تصل بعد إلى التطور المدني الصناعي الذي وصل إليه الرجل الأبيض في الغرب. مهمة الأنثروبولوجيا كانت توفير معلومات عن عادات، تقاليد، ثقافة وأنماط حياة المجتمعات المستعمَرة في المجالات التي تلبي الهدف من المعرفة الغربية عن الآخر. سعيد يرى أن الأبحاث الأنثروبولوجية عن مثل هذه المواضيع تقوم على خدمة مصالح مادية للدول الغربية، هذه المصالح المادية المتورطة كما يبين سعيد "لا تتعلق فقط بقضايا الحرب والسلام– لأنه، إذا قمت بشكل عام باختزال العالم غير الأوروبي إلى مكانة المنطقة الثانوية أو الدونية، يصبح من الأسهل غزوها وتحييدها– ولكن أيضا بقضايا التوزيع الاقتصادي،

[3] عن كيفية نشأة ألأنثروبولوجيا كعلم مختص بدراسة الشعوب "البدائية" والتوجهات المختلفة التي أدت إلى تحولات من التركيز على العوامل البيولوجية إلى الثقافية في دراسة الآخر "البدائي" أو "غير المتحضر" انظر\انظري (Stocking 1995)

الأولويات السياسية، ومركزيا، علاقات السيطرة وعدم المساواة" (Said 1989: 215)، القضايا السابقة التي تتعلق بها المصالح التي تحققها المعارف الأنثروبولوجية عن المجتمعات المستعمَرة، هي في الحقيقة قضايا السيطرة الاستعمارية الرأسمالية، والتي حددت مناطق اهتمام الأنثروبولوجيين في المجتمعات المستعمَرة بشكل مسبق، بناء على صور نمطية ومعارف متراكمة أسسها الخطاب الاستعماري الغربي عن المجتمعات المستعمَرة.

أبو لغد في محاولة للتمييز بين الدراسات الغربية الاستشراقية والأنثروبولوجيا الغربية ترى أن الأنثروبولوجيين المعاصرين في دراستهم للشرق يركزون على المناطق المهمشة والضعيفة فيه، وتفسر أبو لغد هذا التركيز بأن هذه المناطق تشكل "مواقع مثالية للأنثروبولوجيين"، حيث يتم تفضيل المناطق الهامشية النائية قليلة السكان، تركيز الأنثروبولوجيا على دراسة هذه المناطق جعل أدواتها التحليلية غير قادرة على دراسة وفهم مناطق أخرى في الشرق العربي (Abu Lughod 1989). الموضوعات التي يدرسها الأنثروبولوجيون عن الشرق كما تبين أبو لغد هي نفسها التي شكلت مجالات الدراسة الرئيسية للاستشراق، فمناطق التنظير التي تتعامل مع القبلية\ الفئوية، الحريم والإسلام كانت موضوعات المستشرقين الرئيسية. إلا أن ميل الأنثروبولوجيا للتركيز على الآخر "الصغير، البسيط، الأولي، المواجه، وتجنب العميق التاريخي المعقد" (ibid:279) يميزها عن الاستشراق الكلاسيكي، ولكن كالاستشراق تعمل الكتابة الأنثروبولوجية عن الشرق على تشكيل شرق خاص بها بناء على الأحكام والمقاييس والمعايير التصورية والسياسية الغربية. إلا أن أبو لغد، كواحدة من هؤلاء الأنثروبولوجيات، اللاتي درسن المناطق المهمشة في الشرق الأوسط، باحثة في قضايا الشرف والشعر كمناطق وقضايا شرق أوسطية (استشراقية) بامتياز (1986)، لا ترى أن تعريف سعيد للاستشراق(2003) ينطبق تماما على الأنثروبولوجيين المعاصرين. مركزة على تقنيات تعريفية، ترى أبو لغد أن البحث الأنثروبولوجي لا يقوم على التعارض الثنائي شرق\غرب الذي قام عليه الاستشراق، بينما تؤكد أن ثنائية الذات\الآخر تبقى قائمة في عمل الأنثروبولوجيين المعاصرين، كما ترى أن هناك اختلافا أساسيا بين العمل الأنثروبولوجي والاستشراق وهو أن الأول يقوم على العمل الميداني على عكس الاستشراق الذي كان قائما على اعتماد المستشرقين على أعمال بعضهم البعض (1989).

قيام الدراسات الأنثروبولوجية على العمل الميداني–كما تبين مِنْه ها – لا يغير جذورها الاستعمارية، كما أنه لا يغير حقيقة أن التصورات والافتراضات المسبقة، القواعد الأكاديمية والمعايير العلمية الغربية كلها تشكل ما سيقوله الأنثروبولوجيون الغربيون عن الشرق، "أي باحث يدعي أنه فقط "يسجل الحقائق" يضلل نفسه، لأنه بالنسبة للأنثروبولوجي *فقط القوانين والتعميمات حقائق علمية*، والعمل الميداني يتكون فقط وحصريا في تحضير الواقع الفوضوي، في إخضاعه للقوانين العامة"" (Minh Ha

(1989:56 (الأقواس والخط المائل في الأصل). الأنثروبولوجي كما ترى مِنْه ها عندما يدعي أنه يعطي صوتا للآخر المستعمَر يسعى فقط، ضمن النقاش العلمي الغربي بين الغربيين أنفسهم، أن يوفر لنفسه "سجلا قابلا للاستشارة لما قاله الرجل"– النتيجة ستكون ببساطة عكس أو نتيجة جانبية "للاستبعاد"، أو تحريك ضمن النمط نفسه من المنطق. 'حوار الإنسان مع الإنسان'، بالتالي، هو حوار 'نحن' مع 'نحن' عن 'هم'، حوار الرجل الأبيض مع الرجل الأبيض عن الرجل الأصلي– البدائي" (ibid) (الأقواس في الأصل). منه ها تنتقد المركزية الغربية في الدراسات الأكاديمية الغربية عن الشعوب المستعمَرة، مبينة كيف تعمل المنهجية المعرفية المستخدمة على تحويل حياة المستعمَرين إلى قوانين وتعميمات يمكن فهمها غربيا. الحاجة إلى القوانين والتعميمات تكون جزءا من خطاب استعماري يقوم على عقلانية استعمارية تسعى إلى توظيف هذه الحقائق التي يتم تصنيعها على شكل تعميمات وقوانين بما يخدم مصالحها، وهذا جوهر الحوار في الأنثروبولوجيا؛ كيف يمكنها أن توفر معلومات يعتمد عليها وتكون مقبولة في المؤسسة الأكاديمية الغربية.

انتقادات أبو لغد الخجلة للدراسات الأنثروبولوجية الغربية مثال على انتقادات الباحثة الأنثروبولوجية التي لا تستطيع أن تتحدث عن أن مناطق تركيز هذه الدراسات، أساليبها المنهجية، المعرفة التي تنتجها، والجدل الذي يدور فيها حول كل ما سبق محددة بكونها جزءا من نظام مؤسساتي استعماري رأسمالي يريد أن يوفر المادة اللازمة لتصنيع ما هو مرغوب من المعرفة في الغرب المستعمِر، كما أنه لا يمكنها أن تتحدث حتى عن العقلانية الاستعمارية لهذه المعرفة التي تسعى إلى تحقيق وتعزيز السيطرة من خلال أشكال محددة من المعرفة. أبو لغد في الحقيقة مثل أي باحث غربي يعمل ضمن إطار الخطاب الاستعماري عن المستعمَرين، لا يكون من الممكن بالنسبة لها أن تتحدث عما لا يتم الحديث عنه في الخطاب الذي منه تتحدث. الباحثون الغربيون الذين يجرون أبحاثهم على الشعوب المستعمَرة، يرفضون، وبشكل إلى حد ما مفهوم ولكن ليس مقبولا، أن ينظروا إلى إشكاليات أداتية المعرفة بشكل عام، وإلى استعماريتها بشكل خاص طالما أنهم جزء من نظام الخطاب الذي يعزز هذه الاستعمارية.

المعرفة الأنثروبولوجية، وضمن عقلانيتها الاستعمارية، بقيت موضع انتقادات عديدة وجهت لها من ضمن المؤسسة الأكاديمية الغربية، على أسس تتعلق بقدرتها على بناء المعرفة المطلوبة عن الشعوب المستعمَرة، بما يحقق السيطرة. ستوكينج يبين أن الإثنوغرافيا والوجود في الميدان لم تعنيا أن البحث الأنثروبولوجي المنتَج يكون ممثلا لواقع المجتمع موضوع البحث، كما أن وجود الباحث الغربي في الميدان لا يجعل منه جزءا مما يسمى "مجتمع بحثه" أي أنه لا يصبح أبدا جزءا من ثقافة هؤلاء الذين يحاول تمثيلهم وبالتالي قدرته على القيام بهذا التمثيل تبقى محدودة بخارجيته وفقا لستوكينج (Stocking

(1995. حل مشكلة الخارجية هذه يكون إذن بإحضار "داخليين" يمكنهم أن يوفروا معلومات أكثر "دقة" عن مجتمعاتهم. بالتالي كما في مؤسسات رأسمالية أخرى في الحالة المعاصرة، الكفاءة الرأسمالية أصبحت تتطلب لا مركزة للمصنع. منتج المعرفة عن المجتمعات المستعمَرة لم يعد من الضروري أن يكون غربيا ولا حتى موجودا في الغرب، بل على العكس أصبح من الواضح أن هناك حاجة لأن تقوم نخب مدربة غربيا من المستعمَرين أنفسهم بمهمة جمع المعلومات عن المجتمعات المستعمَرة، وتصنيعها داخل أو خارج المؤسسة الأكاديمية الغربية بما يحقق عقلانيتها الاستعمارية.

هذا الدور الذي تم إعطاؤه للمثقفين المستعمَرين، تم انتقاده من قبل هؤلاء على أساسين أحدهما وهو الشائع عند أغلبهم، أن المعرفة التي ينتجها هؤلاء، لا *ترقى* بهم إلى مرتبة أصحاب الصناعة الغربيين، أي أنه يبقى ينظر إليهم (كما رأينا في القسم السابق) على أنهم "أصليون" (مستعمَرون)، وكل ما هو مطلوب منهم هو تمثيل مجتمعاتهم الأصلية (المستعمَرة)، دون أن يتم اعتبارهم مصنعي معرفة "متطورين" إلى درجة المنظرين. عميرة تبين أن النصوص التي كتبتها نساء مستعمَرات لتتم قراءتها في الغرب، يتم قبولها في الحلقات النسوية الغربية على أساس واحد ثابت أنها أصلية كتبتها نساء أصليات "يمكنهن الحديث باسم أو انتقاد ثقافاتهن من موقع دراية بحيث تكون هؤلاء النساء هن ثقافاتهن" (Amireh 2000: 9). أي ما تسميه لازرق أصلنة [indigenization] النساء من العالم الثالث: "أي تسخيفهن كمتحدثات أصليات دورهن توفير قطعة من المعلومات المحدثة من وقت لآخر" (Lazreg 2000: 34-35). ويبين شاكربارتي أن كون أبنية المعرفة الغربية متمركزة حول ذاتها لا يترك مجالا لأن يتم اعتبار كتابات المثقفين المستعمَرين نظرية، فالمعرفة الغربية تقوم على

> قواعد البرهان والتقويم الخطي العلماني الذي يجب على كتابة "التاريخ" أن تتبعها. الفاعل اللا–تاريخي، اللا–حداثي، بالتالي، لا يمكنه أن يتحدث "كنظرية" ضمن إجراءات المعرفة في الجامعة حتى عندما تعترف إجراءات المعرفة هذه و"توثق" وجودها...هذا الفاعل يمكن فقط الحديث باسمه أو عنه من خلال رواية انتقالية، ستعطي الامتياز في النهاية للحديث (أي "أوروبا") (Chakrabarty 2000: 41) (الأقواس في الأصل).

ومع أن الانتقادات السابقة تمثل إلى حد كبير جدا وضع المثقفين المستعمَرين في الأكاديمية الغربية، إلا أنها تتجاهل السؤال عن الأسس التي منها جاء هذا الوضع، والدور الذي على المثقف المستعمَر أن يلعبه في عملية الإنتاج المعرفي عن مجتمعه المستعمَر في المؤسسة الأكاديمية الغربية، مفترضة أن المشكلة الأساسية هي في عنصرية في الأكاديميا الغربية تعمل على حبس المثقفين المستعمَرين في "أصالتهم".

الأساس الثاني لانتقادات مثقفين مستعمَرين على دورهم في تمثيل مجتمعاتهم يقوم على أن مشكلة عدم القدرة على بناء معرفة ممثلة للمستعمَرين تبقى موجودة؛ الناشف يرى أن التزام المثقفين المستعمَرين

بالقوالب المنهجية والنظرية الغربية، يجعل هؤلاء غير قادرين على إنتاج معرفة "بديلة" عن مجتمعاتهم، بل يعيدون إنتاج معرفة متمركزة أوروبيا غير ممثلة للمجتمع المستعمَر، بحيث تكون دراساتهم "مشروعا منافسًا في سوق المعرفة السائدة لا بديلا" (2006: 34–35)، لكن الناشف في حديثه عن قيام المثقفين المستعمَرين بإنتاج معرفة بديلة في سياق مشروع تحرري من سيطرة المعرفة الغربية، ينسى أن المعرفة التي يكون مطلوبا من المثقفين المستعمَرين إنتاجها في المؤسسة الأكاديمية حتى لو كانت خارج الغرب، تبقى، ضمن إطاره النظري، هامشا تابعا للمؤسسة الأكاديمية الغربية التي مثل المؤسسات الرأسمالية الأخرى تقوم على العلاقات الرأسمالية الاستعمارية التي تخضع المستعمَرين. فيما يتعلق بتمثيل مجتمعاتهم، المثقفون المستعمَرون بكونهم جزءا من هذا النظام الأكاديمي في الغرب أو في الهامش لا يملكون ولن يملكوا، إلا أن يعيدوا إنتاج المعرفة التي تعزز خضوع المستعمَرين. سبيفاك تبين أن تمثيل المستعمَرين من قبل الاستعمار أو نخب العالم الثالث من غير الممكن أن يكون صادقا لأن أي تمثيل هو بالضرورة بناء مصنوع من موقع سياسي وابستمولوجي يختلف عن ذاك الخاص بالتابع؛ الصوت الذي يتم إعطاؤه للمرأة المستعمَرة هو الصوت الذي يريد أن يسمعه الغرب، صوت الشخص المضطهَد المتوسل. هذا الصوت مفروض عليها –كما تبين سبيفاك– بعلاقة القوة غير المتساوية بين الغربي وغير الغربي، بالتمويل الذي يقدمه الغربي لغير الغربي "الذي يبني دون رحمة إرادة عامة عند المرأة الفلاحة التي يخدعها القرض حتى عندما "يشكلها" عبر خطط عمل الأمم المتحدة بحيث تصبح "متطورة"" (Spivak 1999: 259) (الأقواس في الأصل).

هذا التشكيل للمرأة المستعمَرة في كتابات الباحثات الأنثروبولوجيات يمكن رؤيته في موقف باحثات مثل أبو لغد، المرجع "الأصلي" المستعمَر للعديد من الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة عن "الشرق الأوسط"، حيث ترى أن الدراسات النسوية الغربية عن النساء في "الشرق الأوسط"، تضمنت عدة إيجابيات من مثل أن دراسات النسويات الغربيات عن "الحريم" في الشرق العربي أحدثت تحولا في فهم الغرب للنساء الشرقيات، بيَّنت نشاطاتهن المختلفة وأظهرتهن على أنهن فاعلات في عالمهن الاجتماعي (1989)، فضمن آليات إنتاج المعرفة عن الشعوب المستعمَرة التي تقوم على التغطية على حقيقة ما يتم تبادله، تشييؤه وتحويله إلى مادة للتصنيع، التسويق، والسيطرة، أبو لغد تؤكد رأسماليتها كصاحبة صناعة، بالحديث عن ما تقوم هي بتقديمه كطرف في العلاقة التبادلية (الرأسمالية)، فهي تقدم *خدمة* للشعوب التي تدرسها، من خلال تمثيلها لها، وإدخالها لها، بتحويلها إلى موضوع للدراسة في الغرب، لكنها لا تقول أن هذا التمثيل هو الآلية التي من خلالها تتم عملية السيطرة الاستعمارية على المستعمَرين.

أرتكساجا، باحثة أنثروبولوجية مستعمَرة أخرى تركز اهتماماتها على دراسة الشعوب المستعمَرة، الحالة الإيرلندية هنا، حيث ترى أنه لا بد من القيام بالمجازفة بالكتابة نيابة عن الشعوب

الأخرى، تفسير رؤاهم وحياتهم، فهذا في النهاية ما وُجدت الأنثروبولوجيا للقيام به، ومثلها مثل أبو لغد وأغلب الباحثين الأنثروبولوجيين في مثل هذه المجالات، فإن مبررها الأساسي هو "إسماع صوت المضطهدين" و"إقامة حوار معهم"، و"إعطاء ذاتية" وفاعلية لهم (Aretxaga 1997: 18). إعطاء أصوات، فاعلية وذاتية "للمضطهدين"، المستعمَرين الذين يناضلون ضد الاحتلال، هي الإضافة الجديدة للسلعة موضوع البحث، التي تحاول بها الباحثة الأنثروبولوجية ترويج منتجها المعرفي عن المستعمَرين. هذه الإضافة يفترض أنها تتعامل مع قضية "الاستغلال" التي تحدث أثناء عملية جمع المادة الخام وتصنيعها، والتي يفترض أنها تجعل المنتج أسهل للتسويق عند مجموعات أوسع من المستهلكين الغربيين بما فيهم هؤلاء الذين قد يكون عندهم أسئلة حول كيف ولماذا صنعت هذه المعرفة، لكن ليس إلى درجة مساءلة استعماريتها وعملها على تعزيز إخضاع المستعمَرين، عقلانيتها الاستعمارية تبقى موجودة.

الأصوات التي تعطيها الباحثات الأنثروبولوجيات للنساء المستعمَرات هي تلك التي تبقى ضمن شروط الخطاب الاستعماري؛ ما يتم إدخاله من أصوات النساء المستعمَرات إلى الغرب وما تمثله هذه الأصوات يكون محددا مسبقا بعقلانية المعرفة التي تحتم انتقائيتها. ولأن المعرفة التي يتم جمعها عن المستعمَرين مخططة مسبقا، ويجب أن تكون ملائمة لما تم بناؤه بالفعل، (وهذا لا يعني أن لا معارف جديدة أو مختلفة ممكنة، ولكن هذه المعارف يجب أن يتم بناؤها بطريقة تسمح لها أن تجد مكانها في الخطاب الموجود)، فإن إدخال "أصوات النساء المضطهدات" يقوم على الانتقائية، فليست جميع النساء يثرن نفس الاهتمام في بناء معرفة عنهن، وبالتالي علينا أن ننظر من يسمح له بالكلام وبأي كلام، بوينو تبين أن الأكاديميين الغربيين الذين يستخدمون أسلوب الشهادات والروايات في دراستهم للشعوب المستعمَرة يختارونها ضمن الأجندات السياسية والأيديولوجية لمجتمعاتهم، التي تكون مطلوبة منهم ضمن النظام الأكاديمي في الجامعات الغربية (Bueno 2000). أي أن الأصوات التي يتم إدخالها إلى الغرب على أنها مادة خام غير مصنعة، تمثل أصحابها "بدقة"، لا تكون أكثر من عملية "تغليف" جديدة تهدف إلى زيادة ترويج السلعة بإظهارها على أنها أكثر "أصالة"، دون أن تخرجها عن الشرط الأساسي لدخول السوق، عقلانيتها الاستعمارية، بحيث تبقى هذه الروايات والشهادات ضمن الإنتاج المعرفي الذي يعزز علاقة السيطرة الاستعمارية وخاضعا للقيود والقواعد التي يضعها الخطاب الاستعماري.

ولأن الخطاب عن المستعمَرين له سلطة ونفوذ مستمدة من مصالح وقوى وأيديولوجيات استعمارية، فإن المعرفة عن المستعمَرين وكل تمثيل لهم يبقى ضمن هذا الخطاب بغض النظر عن الإضافات أو الانتقادات من داخله (التي لا تتحدى قواعده التي تحتمها عقلانيته الاستعمارية) التي قد يأتي بها مثقفون مستعمَرون. ضمن ازدواجيته، المثقف المستعمَر يمكنه أن يقف خارج الخطاب وينتقده، لكنه

يجد نفسه عاجزا أن يمثل ثقافته خارج القيود والقواعد التي رسمها الخطاب الاستعماري الغربي لهذا التمثيل، لأنه يكون عاجزا على أن يراها، يفهمها، يُنَظِّر عنها خارج إطار الفكر الغربي الذي يشكّل فكره.

إضافة لحالات المثقفين المستعمَرين السابقين أمثال العروي، شاكرابارتي، أبو لغد وأرتكساجا، لنأخذ سعيد مثالا على ذلك، سعيد يوجه انتقادات للممارسة الأنثروبولوجية القائمة على البحث الإثنوغرافي على أساس أنها "تحمل ضمنها كعنصر تكويني أساسي، علاقة القوة غير المتساوية بين الباحث الإثنوغرافي الغربي– الملاحِظ والبدائي، أو على الأقل مجتمع غير غربي مختلف وبالتأكيد أضعف وأقل تطورا" (Said 1989: 217)، وبالتالي يرى أنها لا يمكن أن تكون متعلقة فقط بدراسة 'الآخرية' و'الاختلاف'، بل بدراستها في دولة لها قوة عظمى تمكنها من استخدام هذه المعلومات بما يخدم مصالحها.

ولكن سعيد يبين أن الانتقادات التي يوجهها للأنثروبولوجيا لا تنطبق على عمل أبو لغد في كتابها الذي تدرس فيه التنظيم القبلي، والعلاقات الجندرية، (بالنسبة للغرب يجب أن تتضمن الحجاب والشرف وترتيبات الزواج) (1986)، بالنسبة لسعيد كتاب أبو لغد يصنف ضمن الأنثروبولوجيا النسوية، التي هي وفقا له خارج ما يعتبره أنثروبولوجيا متواطئة مع الاستعمار(1989)، ولكنه لا يبين كيف ولماذا الأنثروبولوجيا النسوية تختلف عن الأنثربولوجيا الاستعمارية. ربما لتحيز جنسي عند سعيد بحيث لا يرى أن المعرفة عن النساء المستعمَرات تشكل جزءا من *المعرفة الاستراتيجية* التي قد يستخدمها الاستعمار ضد المستعمَرين، أو لأنه يريد إثبات تبنيه للفكر الليبرالي الغربي الذي يرى أن النسوية الغربية تشكل نضالا عموميا لكل النساء، أو لأنه بالنسبة له النساء مجموعة واحدة سواء كن في أمريكا أو في فلسطين، أو لعنصرية عنده ترى أن مجرد تحويل النساء كمجوعة تابعة إلى موضوع للبحث الأنثروبولوجي هو تحول جذري في الأسس العنصرية والاستعمارية التي قامت عليها الأنثروبولوجيا، أو أن كل هذه الأشياء معا تشير إلى التزام سعيد كمثقف مستعمَر وكجزء من المؤسسة الأكاديمية الغربية بقواعد ومسلمات الخطاب الذي منه يتحدث.

سعيد أيضا، مثل أبو لغد، جزء من الأكاديمية الغربية وخطابها، وبالتالي يلتزم بقواعده وخطوطه، هذه القواعد والخطوط حددت لسعيد منذ البداية ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، سعيد نفسه حدد جمهوره الذي حدد له بدوره خطابه، من هنا يأتي تردد سعيد في نقده لسلمان رشدي على كتابه آيات شيطانية الذي لقي تمجيدا في الغرب، وفي نفس الوقت عدم تردده في نقد الفتوى التي أصدرها "الأصوليون الإسلاميون" ضد رشدي (Said 1993)، التي لقيت سخطا واستنكارا غربيا واسعا. الانتقادات التي وجهها سعيد في "الاستشراق" لماركس وفي كتابه "الثقافة والإمبريالية" لما يسميه الأصولية القومية والدينية في العالم الثالث (بغض النظر عن صحة الانتقاد أو عدمها في الحالتين)، هي مثال على

حرص سعيد على التقيد بقواعد الخطاب الغربي الأمريكي، وحرصه على عدم إزعاج جمهوره، بعدم اختراق خطوطهم الحمراء بالتعاطف مع أعدائهم الشيوعيين أو الإسلاميين الإيرانيين.

سعيد في الشرق مثله مثل الباحث الغربي الذي، بالضبط كما يؤكد هو نفسه، لا يمكنه أن يكون في الشرق إلا غربيا، لا يرى إلا ما يراه الغربي، ملاحظاته و أحكامه (التي يرى أن تفوقه يتيح له أن يصدرها) مستمدة من معايير غربية (Said 2003) ، هذا مثال على *ملاحظات* سعيد عند زيارته لمصر:

> أينما نظرت، شعارات إسلامية متعلقة بالانتخابات لمجلس الجامعة كانت ملصقة على كل الجدار (عرفت لاحقا أن المرشحين الإسلاميين المختلفين حصلوا على أغلبية جيدة إن لم تكن ساحقة). في مصر في 1989، بعد أن أعطيت محاضرة لمدرسي اللغة الإنجليزية في جامعة القاهرة لمدة ساعة عن القومية، الاستقلال، والتحرر كبديل للممارسات الثقافية للإمبريالية، سئلت عن "البديل الثيوقراطي". اعتقدت بالخطأ أن السائلة كانت تسأل عن "البديل السقراطي" وتم تصحيحي بسرعة كبيرة. كانت امرأة تتحدث جيدا رأسها مغطى بحجاب؛ لقد تغاضيت عن اهتماماتها بحماسي المعادي لرجال الدين والعلماني (مع ذلك أكملت هجومي بجرأة) (1993:305) (الأقواس في الأصل).

سعيد هنا يرى في زيارته لمدينة شرقية ما يراه الغربي، بالتحديد الكوابيس التي تراود الغربي عند ذكر الشرق، ملصقات إسلامية، وانتشار لحركات إسلامية، الحجاب سمة أساسية للمرأة التي بدلا أن تثبت تقدمها التحرري أو ربما الليبرالي بالسؤال عن سقراط تبين له "رجعيتها" بالحجاب الذي ترتديه واهتمامها بالدين. وسعيد لا يبين هنا كيف أن قضايا ماذا نكتب ولمن، التي يرى أنها في صلب إشكاليات الأنثروبولوجيا الغربية (1989)، لم تعد بهذه الأهمية. ولكن سعيد نفسه يفسر لنا لماذا، لأنه عندما تكون غربيا تكتب عن الشرق، هناك خطاب يحدد لك ما تراه في الشرق، وما تقوله عنه (2003).

القضية هي أن العلاقة بين الباحث الغربي "الفرد" المنتج المباشر لأي معرفة جديدة عن الشرق وموضوع بحثه تكون محكومة مسبقا بالعلاقة بين الغرب الاستعماري الذي هو جزء منه، والشرق المستعمَر، في هذه العلاقة الباحث الغربي يكون غربيا قبل أن يكون فردا، لأن المفكر ليس مفصولا عن الظروف المحيطة به، هو جزء من المجتمع من طبقة معينة، له موقع معين في عملية الإنتاج الرأسمالي، وكجزء من المؤسسة الأكاديمية الغربية هو يعمل كما رأينا عند لوكاش أعلاه ضمن آليات الإنتاج المعرفي وفقا لقواعد عقلانية وموضوعية المعرفة (1973)، هذه العوامل كلها تشكل المعرفة التي ينتجها، مساحة قليلة (وهامشية لا تتحدى أسس وقواعد الخطاب) هي التي تبقى لفردية الباحث الغربي، لأنه كما يبين مانهايم:

> فقط بمعنى محدود يقوم الفرد الواحد بخلق نمط من الحديث و التفكير الذي نرجعه إليه من ذاته. هو يتكلم لغة جماعته؛ ويفكر بالطريقة التي تفكر بها جماعته. ويجد تحت تصرفه فقط كلمات معينة ومعانيها. هذه لا تقوم فقط بتحديد بدرجة كبيرة سبل التوجه إلى العالم المحيط، بل أيضا تبين في الوقت نفسه من أي زاوية وفي أي سياق من النشاط كانت الأشياء مستقبلة و ممكنة الوصول للجماعة أو للفرد (Mannheim 1993: 237).

بتلر تبين أنها ليست ذات الباحث التي تنتج موقفه، فليس الباحث هو الذي يقرر أي مواقف سيأخذ وأيها سيستثني، لأن ذات الباحث التي تقوم بالاختيار تكون مشكلة مسبقا بغير هذه الذات، فالأنا موجودة بمواقع تكون "ليس فقط منتجات نظرية، ولكن مبادئ تنظيمية متضمنة كليا من الممارسات المادية والترتيبات المؤسساتية، منابع القوة والخطاب التي تنتجني ك"فاعل" قابل للحياة" (Butler 1995: 9) (الأقواس في الأصل). هناك قواعد وقوى تجعل الفاعل يموضع نفسه على أنه صاحب موقف ونظرية، بالتالي لا يمكن أن يكون هناك فاعل له فاعلية (مقاومة) بشكل مسبق، لأن الفاعل وفاعليته مكونان بالقوة الموجودة بشكل مسبق، إنتاج الفاعلية يكون على أساس ترتيبات الخطاب والقوة الموجودة: "الفاعل لا يكون أبدا مكونا كليا، بل مخضعا ومشكلا مرة تلو الأخرى. هذا الفاعل لا يكون أرضية ولا منتجا، بل الإمكانية الدائمة لعملية إعادة دلالة معينة، واحدة تكون إمكانية القوة لتكون معاد عملها" (ibid:13).

لكن عملية إعادة الدلالة هذه التي تتحدث عنها بتلر هي المقاومة التي تؤدي إلى إزاحات معينة في الخطاب، لكنها لا تقوضه، ولا تلغي عقلانيته الاستعمارية التي لا تزال تقوم على علاقات السيطرة والخضوع التي يخلقها. مقاومة الخطاب تكون بالاعتراف بالأسس التي يقوم عليها، بتلك الأجزاء منه التي تبقى مغطاة وغير مقالة، بعقلانيته الاستعمارية، التي يعني الاعتراف بها رفض الدخول في نظام الخطاب، الإدراك أن الخطاب قوي ببنيته الداخلية وأن قوته هذه تكون باحتواء كل مقاومة ضمن هذه البنية، يعني أنه لتحديها يكون على المثقفة المستعمَرة أن تتحدى ذاتها التي شكلها هذا الخطاب وتخرج منها، لتخرج منه، هذا بحد ذاته يتطلب قوة مساوية أو أكبر من تلك التي يملكها الخطاب الاستعماري تعيد تشكيل الذات لتخرج من حالتها المستعمَرة.

خلاصة

في هذا الفصل حاولت أن أبين كيف يعمل الخطاب الاستعماري على إنتاج أشكال محددة من المعرفة عن الشعوب المستعمَرة، وكيف تكون هذه المعرفة محكومة بقواعد وقوانين مرتبطة بالعلاقة الاستعمارية التي تربط النظام الأكاديمي الغربي منتِج المعرفة بالشعوب المستعمَرة موضوع هذه المعرفة،

بحيث تكون تمثلات النساء المستعمَرات في الخطاب الأكاديمي الغربي محددة بالعقلانية الاستعمارية، التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري عن المستعمَرين. هذه العقلانية تحكم خطابات أكاديمية مختلفة عن المستعمَرين، ليبرالية، ماركسية، نسوية، وأيضا قومية مستعمَرة، تشترك في التزامها بالقواعد الأساسية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري؛ وضع الغرب على أنه الفاعل، المسيطِر ومعيار التفوق، أن الشعوب المستعمَرة تعاني من "تخلف" "دونية" أو "افتقار" يجعلها بحاجة إلى تدخل من الغرب الاستعماري ليخرجها من معاناتها، كل هذه العناصر تجعل الخطابات الأكاديمية الغربية السابقة عن الشعوب المستعمَرة جزءا من الخطاب الاستعماري. الفصل بيَّن من خلال استعراض النظريات المختلفة التي تعاملت مع الخطاب الاستعماري والتمثلات التي ينتجها للمستعمَرين، كيف تكون تمثلات النساء المستعمَرات جزءا من استراتيجية استعمارية تعمل على تأكيد اختلاف ودونية الثقافات المستعمَرة من خلال وضع النساء المستعمَرات كرموز لهذا الاختلاف بما يبرر استعمارها بينما يعمل على احتواء التهديد الذي يراه المستعمِر في النساء المستعمَرات كأنثى وكآخر مستعمَر. الخطاب الأكاديمي الغربي عن النساء المستعمَرات كجزء من الخطاب الاستعماري يعمل على بناء معرفة محددة عنهن، بما يلائم عقلانيته الاستعمارية التي تبحث عن تأكيد اختلاف ودونية النساء المستعمَرات وثقافتهن، بحيث يكون له مثل أي خطاب قواعد وقيود تحدد الحقائق التي يتم البحث عنها وإدخالها وتلك التي يتم التغاضي عنها، في الفصل التالي أناقش النظريات التي تعاملت مع الكيفية التي تعمل بها قواعد وقيود الخطاب لتنتج معرفة لها وظيفة محددة مسبقا، حيث أبين كيف أنه عند التعامل مع الخطاب لا يكون البحث عن مدى تمثيل هذا الخطاب لواقع مواضيع الدراسة، ولا عن الكاتب الذي أنتج نصا معينا ضمن هذا الخطاب بل بالبحث عن الحقائق التي سعى الخطاب إلى تأكيدها والوظيفة التي تعمل هذه المعرفة المبنية على تحقيقها في الخطاب.

الفصل الثاني: المنهج

في هذا الفصل أناقش تحليل الخطاب كمنهجية للتحليل والتعامل مع النصوص التي كتبتها باحثات ضمن النظام الأكاديمي الغربي عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، حيث أبين كيف سيتم النظر إلى النصوص كجزء من الخطاب الأكاديمي الغربي عن النساء الفلسطينيات، من خلال الأسئلة الأساسية التي تطرحها الدراسة، وكيف تعمل هذه النصوص كجزء من خطاب مؤسساتي أكاديمي على إعادة إنتاج علاقات القوة والسيطرة التي تقوم عليها. وسيتم أيضا التطرق إلى أبرز الانتقادات التي تتعرض لها منهجية تحليل الخطاب، خاصة عند التعامل مع النصوص المكتوبة على أنها جزء من الخطاب؛ علاقة النص بالواقع، قضية صحة أو خطأ التمثلات التي تظهر في النص، قدرة النص على أن يعكس القوانين والقواعد التي تحددها علاقات السيطرة والقوة، الأيديولوجيا والمصالح المعينة التي حتمت شكلا معينا من الإنتاج المعرفي تشكل قضايا ستتم مناقشتها في هذا الفصل. دور الباحثة\ الكاتبة في عملية إنتاج النص والمعرفة قضية أخرى أثارت الكثير من الجدل، تشكل محورا أساسيا وإشكاليا في هذه الدراسة، ومع انه تم التعامل معها بالتفصيل في الفصل السابق، إلا أنه سيعاد التأكيد عليها هنا ضمن الحديث عن اختيار النصوص التي تشكل عينة البحث. في نهاية الفصل أبيِّن الكيفية التي تمت بها عملية البحث والصعوبات والإشكاليات الأساسية التي واجهتني خلال القيام بها.

2.1 تحليل الخطاب كمنهجية تحليل

هذه الدراسة تبحث في تمثلات مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة في خطاب الباحثات الأكاديميات الغربيات، حيث سيتم البحث عن الموضوعات والجوانب التي يركز عليها خطاب الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، في الصور المعينة التي ينتجها هذا الخطاب، الكيفية التي بها تتم إعادة إنتاج هذه الصور المعينة وفقا لأيديولوجيا تنعكس في الخطاب وتوجد في قواعده وأحكامه التي تحدد أي حقائق يتم انتقاؤها وتأكيدها لتمثل النساء الفلسطينيات، بالتالي سيكون البحث عن أي أيديولوجيا، قواعد وأحكام حددتها العلاقة الاستعمارية لتشكّل المعرفة المنتجة عن النساء الفلسطينيات، ويكون السؤال التالي هو أي معرفة عن "المرأة الفلسطينية المقاومة" تم تحديدها ضمن "إرادة الحقيقة" التي يقوم عليها خطاب الباحثات الغربيات بحيث تحقق الغرض الأساسي من أي خطاب؛ القوة والسيطرة.

هذه الدراسة ستعتمد تحليل الخطاب كآلية للإجابة على الأسئلة السابقة التي تطرحها، البحث سيكون في الخطاب الذي تقوم عليه النصوص الغربية عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، من خلال وصف "الأحداث الخطابية"- كما يسميها فوكو (1987). وصف "الأحداث الخطابية" لا يعني التعامل مع جميع العبارات الموجودة في النص، ليس كل شيء في الخطاب مهما بدرجة مساوية حيث أن التمثلات تظهر في النهاية في عبارات وإشارات معينة موجودة في النص، بتحديد موضوع معين يتم البحث عن كيفية تجليه في الخطاب، يمكننا أن نفهم التصريحات المختلفة أو المتشابهة حول هذا الموضوع(Wodak et al. 1999).

قوة التشكيلات الخطابية تكمن في قدرتها على وضع قواعد للنظريات في مجال معين، هذه القواعد هي التي تتحكم –كما يبين فوكو- بالاستثناءات والانتقاءات. مبادئ الاستثناء والانتقاء هذه "لا تشير إلى موضوع معرفة (تاريخي أو تجاوزي) يبتكرها واحدة وراء الأخرى أو يوجدها على مستوى أصلي؛ إنها تشير، بدلا من ذلك، إلى رغبة بالمعرفة غير محددة ومتعددة الأشكال، قادرة على تحولات منتظمة وعالقة في لعبة اعتماد غير قابلة للتحديد" (Foucault 1994: 12). عند تحليل الخطاب ننظر إلى القيود والقواعد المحيطة به، أي الممنوعات والقيود التي تحدد ماذا يقال، في أي ظروف، وأي حقائق تسمح قواعد 'الرقابة الخطابية' بقولها (1981). بالتالي أريد أن أبين كيف تكون كتابات الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات محددة بموضوعات، مواقف، زاوية نظر، ووظيفة يفرضها الخطاب على هؤلاء الذين يمارسونه (ibid:55)، كيف أن المعرفة التي يتم بناؤها عن النساء الفلسطينيات تبقى ضمن القيود والقواعد التي يرسمها هذا الخطاب، وكيف تبقى المعرفة محددة بأداتيتها، في ظل علاقة استعمارية.

في تحليل الحقل الخطابي السؤال الأساسي يكون "ما الذي يجعل عبارة ما تظهر دون أن تظهر عبارة أخرى بدلا عنها؟" (فوكو 1987: 26-27) بحيث يتم التعامل فقط مع الأشياء التي قيلت والجمل التي تم التلفظ بها أو كتابتها فعلا، التحليل العباري تحليل يطالب العبارات "بنمط وجودها، وكيفية تجليها، وما ترتب عنهما من آثار، وباستمرارها قابلة لأن تستعمل ثانية عند الإقتضاء" (المصدر السابق: 102). هذه الطريقة التي يقترحها فوكو في التعامل مع الخطاب التي تقوم على استنطاق الما قيل في مستوى وجوده دون البحث عن بدايات هي ما يسميه فوكو "حفريات". بالتالي لن يكون البحث عن الأصل الذي منه بدأ الخطاب، ولا عن أشياء يفترض أنها قيلت من قبل ولكنها غير مقالة، بل، كما يبين فوكو، ما سيتم التعامل معه هو فقط ما هو موجود وظاهر في النص، أي سيتم التعامل مع العبارة المُقالة:

> كشيء قائم الذات، لا يحيل إلى مستوى آخر، والنظر إلى خصوصيتها وتميزها كحدث لا أصول له، وتحديد شروط وجودها، وتعيين حدود تلك الشروط بكيفية دقيقة واضحة

> أكثر، مع إبراز الترابطات القائمة بين العبارة وعبارات أخرى لها صلة بها، والإشارة إلى بعض أشكال التعبير أو الأداء التعبيري الأخرى التي تستبعدها وتقصيها. في تحليل الحقل الخطابي، لا يتوجه الاهتمام، إطلاقا، إلى البحث خلف ما هو ظاهر، عن الثرثرة شبه الصامتة لخطاب آخر، بل إلى إظهار لماذا صعب عليه أن يكون غير ما كان، وكيف ينفرد بذلك الحق على غيره من الخطابات الأخرى، ويتميز عليها باحتلال مكانة لا يقدر أي خطاب آخر على أن يشغلها. ويمكن صياغة السؤال الذي يستقطب هذا النمط من التحليل على النحو التالي: ما هو هذا الوجود المتميز الذي يفصح عن نفسه في ما يقال، ولا يفصح عنها في أي موضع آخر غيره؟ (1987: 27–28).

كما سبقت الإشارة في تحليل الخطاب، البحث لا يكون عن معاني ودلالات تحملها كلمات وإشارات لغوية، متغاضية عن الأبعاد المؤسساتية للخطاب، وارتباطه بإرادة الحقيقة التي لا تظهر بالبحث عن المعنى أو في الدال. بالتالي ليس المطلوب التعامل مع النص على أنه مجموعة من الدلالات التي تحيل إلى مضامين أو تصورات، ما تقوم به الخطابات، يفوق بكثير مجرد استخدام الدالات للدلالة على أشياء. وتفوقها ذاك، هو ما يجعلها غير قابلة لأن ترد إلى اللغة أو الكلام (1987: 47).

بورديو أيضا يرى أن اللغة نفسها بإشاراتها ليس لديها سلطة من داخلها(Bourdieu 1991) ، فالسلطة التي يكتسبها الخطاب تأتيه من خارج اللغة، ما تفعله اللغة أنها تمثل هذه السلطة تبينها وترمز إليها، بالتالي البحث في المنطق اللغوي أو في الأشكال الدلالية والبلاغية والأسلوبية يفشل في تفسير الفعالية الرمزية للغة، لأن سلطة اللغة ليست مستمدة من: "مجموع تغيرات النطق وكيفيات التلفظ التي تحدد النطق ("اللهجة") كما تقول النزعة العنصرية الطبقية، ولا من تعقيد تراكيبه الصرفية وغناه اللفظي، أي من خصائص تتعلق بالخطاب ذاته، وإنما من الشروط الاجتماعية لإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة بذلك اللسان المشروع والعمل على الاعتراف به داخل الطبقات الاجتماعية" (1990: 67).

بورديو هنا لا يتعامل مع الخطاب وفقا للطريقة التي يعرفه بها فوكو، بل على أنه فعل لغوي بشكل أساسي، وبينما يرى هو أن الخطاب كفعل لغوي تكون قوته من خارجه، أي من العلاقات والمؤسسات الخارجية، يرى فوكو أن الخطاب كنظام مؤسساتي هو نفسه شكل من القوة وليس مجرد وسيلة تعكس القوة، بالقواعد والقيود التي يفرضها على ممارسي الخطاب، وعلى ماذا يقال Foucault) (1981. لأن الخطابات الممأسسة لها قواعد تحدد من يقول وماذا يقول وكيف يقول، والتي تكون واضحة بما تم قوله بالفعل (فوكو 1987). بهذا المعنى الكلمات لا تعطي شرعية، ولكن الخطاب في السياق التاريخي الاجتماعي والاقتصادي والجغرافي الذي فيه نشأ يمكنه أن يعطي شرعية. ونحن نستطيع أن نفهم هذا السياق من خلال الخطاب نفسه، بحيث يكون الخطاب هو "شكل من القوة ونمط من تشكيل

القوة، العلاقات الاجتماعية، الممارسات المادية، المؤسسات، المعتقدات" (Chouliaraky& Fairclough 1999: 6).

وهذا ما يجعل العبارة بدلا من الإشارة وحدة تحليل أفضل. ما يقترحه فوكو من خلال اتخاذ العبارة وحدة تحليل هو إمكانية التعامل معها كوظيفة بدلا من التعامل معها كبنية حيث أنها ليست بنية تتشكل من مجموعة علاقات بين عناصر متغيرة:

> بل وظيفة وجود تنتمي برمتها إلى الأدلة وانطلاقا منها واعتمادا عليها: نستطيع البت 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 (شفويا أو كتابيا). فلا ينبغي أن تأخذنا الدهشة، إذا نحن لم نعثر للعبارة على مقاييس بنيوية لوصف وحدتها، فهي في حد ذاتها لا تشكل على الإطلاق وحدة، بل أنها وظيفة تعبر ميدان بنيات ووحدات ممكنة، وتظهرها بمضامين محسوسة وعيانية، في الزمان والمكان (فوكو 1987: 82).

إلا أن العديد من الماركسيين يذهبون إلى أن الكلمة نفسها تشكل موقفا أيديولوجيا، طالما أنه كما يبين فولسينوف: "أي تلفظ حقيقي، بطريقة أو أخرى أو إلى درجة أو أخرى، يصرح بالاتفاق مع أو إنكار شيء ما" (Volsinov 1973: 80). معنى الكلمة يتحدد وفقا لسياق استخدامها، المضامين التي تحملها الكلمة تكون مختلفة في السياقات المختلفة التي تكون متناقضة ومتصارعة (Bourdieu 1991; Volsinov 1973). فولسينوف يرى أن الكلمة \ الإشارة مادية ولكنها تدخل في عملية تعطيها معنى يتجاوز عينيتها المعطاة، "الإشارة لا توجد ببساطة كجزء من الواقع– إنها تعكس وتصور واقعا آخر. بالتالي، يمكنها، أن تشوه هذا الواقع أو تصوره بصحة، أو يمكنها أن تدركه من وجهة نظر معينة" (Volsinov 1973:10).

هذه النقطة الأخيرة كانت بالضبط ما جعل فوكو يرى أنه يكون من العبث البحث في دلالات وبنى الإشارات\ الكلمات، فكرة فوكو هي أن الإشارة بحد ذاتها تكون تأويلا وبالتالي ليس هناك شيء أولي لتأويله، ما يمكننا أن نؤوله هو التأويلات: "لأن هناك دائما النسيج العظيم من التأويلات العنيفة تحت كل شيء يتكلم. لهذا السبب هناك إشارات، إشارات تقضي علينا تفسير تفسيرها، الذي يفرض علينا أن نقلبها كإشارات" (Foucault 1994: 276) .

هذا الطرح بالتأكيد يتناقض مع التوجهات التي تتحدث عن وجود تضمينات أو باطن غير مرئي في النص كما يفعل جامسون والذي يؤكد أنه لا يمكن التعامل مع اللغة السردية حرفيا، لأنه "سيكون هناك دائما مشكلة قضية التأويل، معنى النص ككل" (Jameson 1981: 6).

المشكلة هي أننا لن نعرف أبدا التأويل الصحيح للنص لأن تأويلنا للنص يخضع للشروط والقواعد ذاتها التي حددت عملية الكتابة، وبالتالي ليس هناك بالضرورة معنى أو تأويل صحيح يمكننا إعطاؤه للنص، بالفعل كما يبين وليامز أخذ تفسير معين للنص بدلا من غيره يعني اقتراح علاقة معينة مع التجربة المعبَر عنها (Williams 1977: 166)، وهو نوع من الفرض الأيديولوجي كما يرى فولسينوف (Volsinov 1973).

هذا يعني أننا بدلا من أن نبحث عن أصول كلمة ما والمعاني المختلفة التي قد تحملها، أو دلالاتها الأيديولوجية المتضمنة، نبحث في الكيفية التي تظهر بها عبارات معينة، الوظيفة التي تؤديها في النص، والقواعد الخطابية التي حتمت ظهور هذه العبارة دون غيرها، وبالتالي التصريح الأيديولوجي الذي تم القيام به من خلال وجود عبارة معينة بدلا من غيرها. من خلال النظر إلى النصوص المختلفة سيتم البحث عن تلك العبارات التي فيها تظهر "الحقائق" التي تم اختيارها في نصوص الباحثات الغربيات والتأكيد عليها دون غيرها، والتي من خلالها يتم بناء المعرفة عن النساء الفلسطينيات. وسيتم البحث عن أي عبارات يتم استخدامها ويتكرر في نصوص الباحثات الغربيات بحيث تشكل نمطا يجعلها معا جزءا من خطاب استعماري عن النساء الفلسطينيات، عن كيف ترتبط هذه العبارات مع عبارات أخرى لتعبر عن موقف أيديولوجي استعماري وتعمل على بناء شكل محدد من المعرفة عن النساء الفلسطينيات. التعامل مع العبارات سيكون على أنها تجل لعلاقات، قواعد وأيديولوجيات، بالتالي العبارة سيتم التعامل معها كما هي ولن يتم البحث عن معان ودلالات مبطنة تستدعي تأويل ما قيل للبحث عن دلالات خفية وراءه، بل سيتم الاكتفاء بما قيل على أنه بحد ذاته تعبير عن الأشياء السابقة.

2.2 النص والأيدولوجيا كجزء من الخطاب

هذه الدارسة تتعامل مع خطاب يتجسد في نصوص مكتوبة، مرتبطة بمعايير ونظم أكاديمية، بالتالي الدراسة تتعامل مع نصوص تقوم على قواعد وبنى مؤسساتية تجعلها جزءا من خطاب محدد، بحيث يتم النظر إليها على أنها نتاج خطابي مؤسساتي، محدد "بمجال من الموضوعات، مجموعة من الأساليب، جسد من الافتراضات المعتبرة صحيحة، تشغيل لقواعد وتعريفات، لتقنيات، وأدوات" (Foucault 1981:59).

الخطاب الذي يجسده النص المكتوب يكون مقيدا ومحددا بمصالح، ومرتبطا بممارسات أخرى، ارتباطه بها يمكن رؤيته من خلال البحث عن الأيديولوجيا التي يعكسها النص ضمن خطاب معين: "فالأيديولوجيات أبنية ممارسة مرتبطة بالسيطرة التي يتم تحديدها بعلاقات خطابية محددة بين تلك

الممارسة والممارسات الأخرى" (Chouliaraki & Fairclough 1999: 26-27). الأيديولوجيا يمكن إيجادها في النص حيث تظهر في الكلمات، في التبادل السيميائي، لأنه يكون "في مادية الكلمة أن الأشكال الأساسية والأيديولوجية العامة للتواصل السيميائي يمكن كشفها بأفضل شكل" (Volsinov 1973:14). فتحليل الخطاب النقدي يتضمن البحث عن تجليات الأيديولوجية في الخطاب، من خلال ارتباط الدلالي والاجتماعي (Chouliaraki &Fairclough 1999; Pennycook 2001; Volsinov 1973).

والأيديولوجيا التي أبحث عنها في خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات ليست تلك المرتبطة بنشوئها كتعبير عن علاقات الطبقة، تجربتها، شرعنتها وتأبيدها (Eagleton 1976:7)، بل سأضيف السياسي إلى الارتباط بين الدلالي والاجتماعي، بحيث لا يكون إدراك عمل الأيديولوجيا فقط بتحليل "العلاقات الدقيقة بين الطبقات المختلفة في المجتمع و[...] أين تقف هذه الطبقات بالعلاقة مع نمط الإنتاج" (ibid). أو بالبحث في التناقض الاجتماعي الذي ينعكس على شكل تناقض أيديولوجي في النص كما يبين جامسون(Jameson 1981: 83). عندما أتحدث عن البحث عن الأيديولوجيا التي يعكسها النص في سياق استعماري أنا لا أبحث عن تناقضات وصراعات طبقية، بل تناقضات وصراعات استعمارية تنعكس في النص، أريد بدلا من تحليل الطبقات المختلفة في المجتمع، تحليل كيف يعكس النص العلاقات المتناقضة بين المستعمِرين والمستعمَرين ضمن تقسيم عمل عالمي، وموقع كل منهما من نمط إنتاج رأسمالي عالمي. أنا لا أطرح أن هناك تناقضا بين الخطاب الاستعماري أو الأيديولوجيا الاستعمارية التي ينتجها هذا الخطاب وبين أيديولوجية البرجوازية الغربية، والتي كثيرا ما تتبناها النخبة البرجوازية في المستعمَرات كما تم بيانه في الفصل السابق، ولكن طرحي هو أن الجماعة التي يعمل النص على إعادة إنتاج وتعزيز أيديولوجيتها لا يمكن اختزالها بالطبقة، التحليل الطبقي لا يتناقض مع هذا التحليل، ولكنه دائما استثناه. بالتالي أحاول أن أستخدم تحليلا لا يتقيد بالبحث عن أيديولوجية طبقية، القيود والقواعد التي تشكل الخطاب الاستعماري عن المستعمَرين لا يمكن فهمها على أسس طبقية، الطبقة تبقى شكلا من أشكال السيطرة وعلاقات القوة ولكنها ليست كلها، ولا يمكنها أن تمثل العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، بينما تحليل يقوم على النظر إلى علاقات السيطرة والقوة التي يمثلها وينتجها الخطاب، والأيديولوجيا التي يقوم عليها وتنعكس في النصوص التي تكون "طريقة معينة في رؤية الأشياء وتصويرها" (Eagleton 1976: 6)، يمكنه أن يكون أكثر مناسبة لفهم الأيديولوجيا الاستعمارية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، و أن تبين كيف تعمل قواعد الخطاب على تعزيز علاقات غير متكافئة على أسس ليست فقط طبقية.

بهذا الفهم، تحليل الخطاب لا يتعامل مع النص على أنه منفصل عن الظرف المادي والتاريخي الذي ظهر فيه، كما ترى بعض الانتقادات التي وجهت لنظرية الخطاب الاستعماري (Ahmad 1992;

(Young 2001، بل تتعامل مع النص على أنه جزء من خطاب مرتبط بعلاقات اقتصادية اجتماعية وسياسية تقوم على أشكال مختلفة من علاقات القوة التي تظهر في الخطاب. النص نفسه لا يمكن فصله عن علاقات الواقع: "الكثير من الاستثناءات، الكثير من الظروف التاريخية، الأيديولوجية، والرسمية، تورط النص في الحقيقة"(Said 1983: 50). ولكن لا يمكن التعامل مع النص على أنه يوجد فقط ليعبر عن واقع مادي موجود يعكسه كما المرآة، وبالتالي تحليلنا للخطاب لا يبحث في واقعية النص وتمثيله "للحقيقة" بل يبحث عن التمثلات التي يقيمها للواقع وفقا لأحكام وقواعد تأتي من المجتمع في لحظة مادية وتاريخية معينة، بحيث يعمل النص على تعزيز وإعادة إنتاج علاقات القوة التي يقوم عليها، في تحليل النصوص عن مشاركة النساء الفلسطينيات أبحث عن كيف تعمل الأيديولوجيا الاستعمارية على تحديد المعرفة التي يتم بناؤها عن النساء الفلسطينيات، عن كيف تؤدي إلى إعادة صياغة نضال النساء الفلسطينيات بحيث يظهر بشكل معين، قريب أو بعيد عن الواقع، ولكنه محدد بالعقلانية الاستعمارية التي تقوم عليها المعرفة المنتجة عن النساء الفلسطينيات.

2.3 الصدق\ الواقعية:

العديد من المنظرين خاصة الماركسيين أمثال أحمد ويونج (Ahmad 1992; Young 2001) انتقدوا فكرة عدم وجود واقع حقيقي يشير إليه النص. أحمد انتقد ما أسماه التوجه النيتشي في عمل سعيد (Said 2003)، والذي يشكك في "حقيقية الحقائق"، مبيِّنا أن التوجه الماركسي يرى أنه يمكن أن يكون هناك مقولات صحيحة (Ahmad 1992)، ويرى يونج أن تحليل الخطاب يجب أن يقدم طريقة تمكن من إيجاد تمثل مقابل للتمثلات الخاطئة (Young 2001).

النص يتأثر بالواقع وإلى حد ما ينتج عنه ولكنه أيضا يؤثر فيه وينتجه. أنا لا أذهب بعيدا مع التوجه النيشتي الذي يصفه فوكو على أنه يرى أن كل شيء تأويل في النهاية، وأن لا وجود لحقيقة (1994)، ولكن الحقيقة التي توجد في النص تبقى حقيقة مجزوءة ومؤوَّلة، وبشكل خاص عندما ترتبط هذه الحقيقة بمصالح وعلاقات استعمارية، بحيث يكون "كل تصريح... جهدا ماديا لإدخال قطعة معينة من الواقع بأقصى حد ممكن من الانتقائية" (Said 1983: 150). فإذن عندما نبحث في الخطاب نبحث عن الحقائق المجزوءة فيه، والتي تكشف لنا عن قواعد الانتقاء التي تحكمها أيديولوجيات معينة (ليست بالضرورة واعية، وليست طبقية حصريا)، وقواعد مفروضة بالوظيفة المحددة للمعرفة المراد بناؤها. إذن النظر إلى النصوص لا يعني البحث عن صحتها أو دقتها في تصوير الواقع، بل عن كيف عمل الخطاب على تحديد الطريقة التي تعمل بها النصوص على تشكيل "الواقع"، هذه الطريقة نفسها محددة بالسيطرة

والقوة التي تشكل الهدف الأساسي لأي معرفة، بالتالي "الحقيقة" الموجودة في الخطاب هي فقط تلك التي تحقق هدف المعرفة التي يتم بناؤها (Foucault 1981: 54)، وهذا ما يسعى تحليل الخطاب إلى البحث عنه وليس البحث عن تمثلات خاطئة واستبدالها بأخرى صحيحة.

معظم النظريات التي تتعامل مع عملية الإنتاج النصي تتفق فيما بينها أنه في عملية الكتابة أو عملية الإنتاج النصي، لا يتم التعامل مع الواقع مباشرة، ولا تتم إعادة إنتاج الواقع في النص كما هو، لأن عوامل عدة تتدخل في عملية الكتابة، العيد تبين أن ما يكتبه الكاتب عن الواقع يكون مقيدا بفهم الكاتب لهذا الواقع، هذا الفهم يكون محكوما بالموقع الذي ينظر منه الكاتب إلى موضوع الكتابة وبأدوات الكتابة وشروطها كنشاط يتوسل اللغة، فالكاتب يتعامل مع الواقع وفقا لتصوره له (1999: 20). وكما سبقت الإشارة الكاتب نفسه، تصوراته والزاوية التي منها ينظر إلى موضوع كتابته تكون محكومة بالأيديولوجيا، القواعد والقيود المتأصلة في عملية الكتابة في أي نظام أكاديمي.

هناك واقع مادي كما يؤكد المنظرون الماركسيون، ولكن هذا الواقع المادي لا يمكن إيجاده في النص كما كان في شكله الأصلي، فالواقع عند دخوله إلى النص يعاد إنتاجه بشكل أكثر من مجرد انعكاس، ما يحصل يكون عملية تحويلية تنتج شيئا آخر يختلف عن المادة التي منها بدأ النص: "ليس هناك شيء مثل استمرارية واحد لواحد بين تلك المواد والمنتَج المنتهي، لأن ما تدخل بينها هو عمل تحويلي (Eagleton 1976: 51). وليامز يبين أن طبيعة اللغة نفسها تحول دون أن يتم من خلالها نقل واقع الحياة أو التجربة، العلاقات الاجتماعية التي تتجسد فيها اللغة تحدد الكيفية التي تنقل فيها اللغة الواقع (Williams 1977).

الفعل الأدبي أو الفني كما يرى جامسون لا يترك ""الواقعي" يحتفظ بكيانه بشكل خامل، خارج النص وعلى بُعد بل يجر الواقعي إلى نسيجه، وتناقضاته المطلقة ومشاكله اللغوية الزائفة، وأكثر أهمية مشاكله السيميائية التي يمكن تعقبها بالرجوع إلى هذه العملية، التي فيها اللغة تتمكن من حمل الواقعي داخلها على أنه باطنها العضوي أو الملازم"(Jameson 1981: 81-82) (الأقواس في الأصل). بالتالي النص بإعادة إنتاج الواقع يخلق وهما أن هذا الواقع لم يكن موجودا من قبل أن يوجد في النص، جامسون يرفض القول بأنه لا وجود لواقع قبل أن ينتجه النص وفي الوقت نفسه يرفض فكرة تقديس "الأرضية الاجتماعية" للنص، بالنسبة له: "التأكيد على أي من هاتين الوظيفتين للفعل الرمزي على حساب الأخرى معناه بالتأكيد إنتاج أيديولوجيا محضة، سواء أكانت، كما في الخيار الأول، أيديولوجية البنيوية أو، كما في الثاني، المادية الفجة" (ibid) (التنصيص في الأصل).

ما بعد البنيويين ذهبوا أبعد من ذلك حيث أن الواقع بالنسبة لهم يكون نتاجا للتنظيم الاجتماعي والثقافي(ليس في العالم المادي وليس عند الفرد) وبالتالي علينا البحث في الطرق التي يتم بها بناء

عوالمنا، التأكيد في ما بعد البنيوية يكون على نظم المعنى قبل الحقيقة، بحيث أن أي مفهوم للحقيقة تتم رؤيته كنتاج من نظام الإشارة. مهمة التحليل النصي النقدي وفقا لهذه الرؤية تقوم على النظر إلى اللغة لفهم الكيفية التي يتم بها إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية في اللغة، ويتم التعامل مع الاجتماعي على أنه منتج في اللغة، دون الإبقاء على الافتراض أن القوة تقع في بنية اجتماعية أو اقتصادية واحدة ومحددة (Pennycook 2001: 106-107, 112). ما تقوله كريسطيفا عن الإنتاجية النصية كعملية إنتاج لا تنتج ذاتها يبدو مفيدا هنا، بالنسبة لكريسطيفا "حقيقة" الإنتاجية النصية تكون غير قابلة للبرهنة أو التحقق: "إن تلك الإنتاجية تنتمي إلى منطق جدلي يفهم ملاءمة كل ممارسة (لا تكون الممارسة الكتابية إلا نموذجا منها) باعتبارها جوهريا سيرورة لا تكون مطابقة لذاتها (وبالتالي مطابقة أيضا لمفهوم السيرورة والممارسة) إلا من حيث هي سلبية مطلقة (جدلية)" (1991: 68).

وبغض النظر عن تركيز النقاشات الماركسية وما بعد البنيوية السابقة على أهمية الدلالة في الإنتاج النصي، إلا أن الفكرة التي يطرحونها وأرى أنها مهمة هنا، هي أن عملية الإنتاج النصي بشكل متأصل تعمل على إنتاج واقع آخر، بالنسبة للماركسيين غير ذلك الموجود في الواقع، وبالنسبة لما بعد البنيويين الإنتاج النصي ينتج الواقع، من خلال نظامه اللغوي، الفكرة هي أن النص بحد ذاته يخلق واقعا ليس محددا بذلك الموجود خارجه، وعند النظر إلى النص نبحث عن الواقع الذي يعمل هذا النص على إنتاجه بدلا من البحث فيه عن واقع آخر خارجه. فالنقاش هنا ليس عن وجود حقيقة أم لا، بل عن "الحقائق" التي تظهر في النص وكيف تظهر فيه، الخطاب ضمن المؤسسة الرأسمالية الغربية، كما يرى فوكو، يبقى محكوما بقواعد إرادة الحقيقة التي تحكم إرادتنا لنعرف، إرادة المعرفة هذه أرادت أن تقوم على "خطاب الطبيعي، محتمل الصدق، المصداقية، والعلم كذلك– باختصار، على خطاب 'حقيقي'" (Foucault 1981: 55) (الأقواس في الأصل). هذا الخطاب 'الحقيقي' يفترض التحرر من الرغبة والقوة ولا يعترف بإرادة الحقيقة التي تحتويه، بينما هي تحدد الحقيقة التي تريدها (ibid:56). وما أبحث عنه في تحليل الخطاب هو أي حقيقة تريدها الرغبة والقوة التي يقوم عليها الخطاب.

وسواء أكانت جميع هذه الحقائق تأويلات أم كانت حقائق مجزوءة تقوم على قواعد الانتقاء والاستثناء، فإن النصوص التي توجد فيها هذه الحقائق تنتج أشكالا معينة من المعرفة عن موضوع معين، أشكال المعرفة هذه هي التي أبحث عنها في هذه الدراسة، وهي نتاج لعلاقات اجتماعية واقتصادية تاريخية ولمواقف ومصالح محددة تظهر كلها في الخطاب، الذي تعكسه النصوص التي تقع ضمنه. ودون الذهاب بعيدا مع طرح ما بعد البنيويين في اعتبار كل شيء إنتاج نصي يقوم على سلطة الدلالة اللغوية، النص الذي يعنيني هنا في هذه الدراسة، هو الذي يكون جزءا من خطاب يقوم على علاقات قوة مؤسساتية. بالتالي عند النظر إلى النصوص لن يتم مقارنتها بواقع يفترض أنها تمثله بدقة أو تسيء تمثيله

لأغراض استعمارية يتم الرد عليها بتقديم تمثلات تعتبر صحيحة. ما يبدو أكيدا ومجمعا عليه في كل النظريات السابقة في هذا القسم أن عملية الإنتاج النصي تكون محكومة بقواعد وآليات تبدأ من تقنيات لغوية إلى آليات وعمليات دلالية إلى تدخل من علاقات الواقع المتناقضة التي تفرض تناقضاتها على عملية الإنتاج النصي، بحيث لا يعود من الممكن الحديث عن عملية إنتاج نصي تنتج واقعا "صحيحا" يقع خارجها. ما يمكن الحديث عنه وهو ما سأقوم به عند التعامل مع نصوص الباحثات الغربيات هو البحث في أي معرفة وأية حقائق يتم بناؤها عن النساء الفلسطينيات، والتي هي بحد ذاتها تشير إلى علاقات القوة والسيطرة التي حتمت انتقاءها على أنها الحقائق التي تمثل نضال النساء الفلسطينيات، أي البحث سيكون عن *واقع* نضال النساء الفلسطينيات *الذي يتم إنتاجه* في نصوص الباحثات الغربيات، بغض النظر عن تطابقه مع واقع آخر خارج هذه النصوص. و لأن البحث هو عن كيف يكون واقع نضال النساء الفلسطينيات الظاهر في هذه النصوص تعبيرا عن إرادة المعرفة التي يقوم عليها الخطاب عن النساء الفلسطينيات، البحث يكون عن أي حقيقة تتطلبها العقلانية الاستعمارية التي يقوم عليها الخطاب، أي ببساطة البحث عن، ووصف وربط تلك العبارات التي تعمل على بناء تلك الحقيقة المرغوبة استعماريا عن النساء الفلسطينيات.

2.4 المؤلفة في الخطاب الغربي عن النساء الفلسطينيات.

كون النصوص نتاجا خطابيا مؤسساتيا فإنه لا يتم التعامل معها على أنها نتاج فردي أبدا هذا يعني أنه بغض النظر عن الكاتبة، الخطاب نفسه يبقى كما هو، محدد بالعوامل السابقة التي تعرفه. وليس بالباحثة التي كتبته.

بالتالي عند الحديث عن الكاتبة فإننا لا نتحدث عن فرد فاعل أنتج النص، النص هو بالفعل كما يرى منظرو الأدب الماركسيون إنتاج مجتمعي، الفرد نفسه منتج اجتماعي، طالما أن الأيديولوجية التي يرتبط بها هي دائما اجتماعية (Eagleton 1976; Goldmann 1975; Volsinov 1973). النص يأخذ أشكال خطابات جماعية، تجعل من غير الممكن التعامل معه على أنه مجرد كلام صادر عن فرد (Jameson 1981:76). مع ذلك جولدمان يرى أنه في الإنتاج النصي يبقى هناك دور للفرد، فمع أنه يرى أن الفرد غير قادر على أن يطور رؤية للعالم بمفرده، إلا أن دوره يكون بالتالي في "حملها إلى درجة عالية من التناسق وترجمتها على مستوى الإبداع التخيلي، الفكر المفاهيمي، إلخ" (Goldmann 1975:9).

بالرغم من أهمية فكرة أن أي إنتاج نصي يقوم به الفرد هو في الحقيقة نتاج جماعي، إلا أن تعامل المنظرين الأدبيين الماركسيين مع المؤلف بقي مقيدا بالاجتماعي الطبقي، وفكرة الوعي المتعلق بالمجموعات الطبقية المختلفة، الذي ينعكس في الإنتاج الأدبي بطريقة أو بأخرى، من خلال إبداع المؤلف الفرد في التعبير عن هذا الوعي. هذا أدى إلى عدم تعامل الماركسيين مع الكتابة النصية كجزء من عملية إنتاج مؤسساتي، محكوم بعلاقات قوة ومصالح وبنى وقواعد مؤسساتية بحيث لا يعود الحديث عن فردية الباحثة على ذلك القدر من الأهمية.

التوجه الذي يقترحه فوكو لا يبحث عن وعي جماعي يعبر عنه الكاتب كجزء من شبكة الأفراد الذين يشكلون الجماعة ولا عن لا وعي يعكسه الكاتب في إنتاجه النصي، الخطاب كما يبين فوكو، ليس: "تجليا لذات تفكر وتعرف وتقول ما تفكر فيه وما تعرفه: بل سيغدو مظهرا لتبعثر الذات وانفصالها عن نفسها. إنه مكان كله خارج، لا باطن له، تنبسط عليه مجموعة المواقع المتمايزة للذات" (فوكو 1987: 52).في تحليل الخطاب نحن لا نحتاج للتعامل مع الكاتب أو مع الذات في النص، بل نسعى إلى "تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها، أحيانا توجيها كليا"(المصدر السابق: 29). وفقا لفوكو، النص لا تتم إحالته إلى ذات فردية أو إلى شعور جماعي، الذات المتكلمة في النص تكون "أشكالا وتقاطعات يمكن أن يطلق عليها اسم المؤلف(المصدر السابق: 114)، وظيفة المؤلف تطغى على وجود الفرد الذي يكتب، وظيفة المؤلف تتمثل في: "ما يكتبه وما لا يكتبه، ما يرسمه، حتى لو من خلال مسودات مؤقتة، كمخطط للأعمال الإبداعية، وما يتركه يسقط في طريق الملاحظات العامة– لعبة الفروقات هذه كلها يصفها المؤلف–الوظيفة، عندما يستقبلها من فترته، أو عندما يعدلها بدوره" (Foucault 1981: 59).

بالتالي، عند تناول نصوص الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، أنا لا أبحث في مقولات مؤلفات ولا في الاختلافات الفردية بينهن، ليس حتى القومية أو التاريخية، أغراضهن ودوافعهن الفردية للقيام بالدراسة ليست الغرض من هذه الدراسة، ولا حتى طروحاتهن الخاصة في نصوصهن الخاصة، لأنني أبحث في الخطاب نفسه، قواعده وقيوده وموضوعاته وافتراضاته المسبقة. كون الطروحات مناطق اختلاف بين الباحثات، لا يقلل من سيطرة الخطاب وفرضه لقواعده، بل ربما يعززها: "من أجل أن يكون هناك نظام، يجب أن يكون هناك إمكانية صياغة مقترحات جديدة وإضافات لا نهائية"(ibid).

اختلافات الباحثات القومية، كون بعض النصوص التي يتم التعامل معها كتبتها باحثات أمريكيات\ أوروبيات\إسرائيليات أو فلسطينيات، لا يشكل فرقا كبيرا في نظام الخطاب، طالما احتفظ الخطاب بهويته المؤسساتية الأكاديمية الغربية، لأن "الفرد" المسموح له بالكلام، هو الذي يكون مؤهلا وفقا للقواعد التي حددها الخطاب للكلام، فقط أولئك الذين يمكنهم أن يتعاملوا مع القواعد التي يفرضها

الخطاب وأن يلبوا متطلباته (ibid:61-62)، هم من يكون لهم "حق" الكلام، ما يقولونه كيف يقولونه وتأثيره محددة بالخطاب. فالباحثات على اختلافاتهن الفردية يكن خاضعات للرقابة التي تكون مفروضة مؤسساتيا ضمن نظام الخطاب نفسه، بحيث لا يكون هناك دور كبير للذات المتكلمة. انتماءات الكاتبات العرقية، الطبقية، القومية، الدينية لا تشكل فرقا كبيرا هنا، لأن الخطاب يشكل هوياتهن، والأيديولوجيا التي منها يكتبن، دخول الباحثات في الخطاب، معناه تبنيهن للأيديولوجيا (الموقف) والافتراضات والموقع (زاوية النظر) التي يفرضها الخطاب عليها. الخطاب بربطه مجموعة الأفراد الذين يحملونه بالعناصر التي تشكله، يربطهم معا ويميزهم عن الآخرين، وتمييزهم هذا يكون مقيدا ومحددا بقواعد الخطاب التي يلتزمون بها(ibid: 64). بالتالي –كما تم بيانه في الفصل الأول – الكاتبات المستعمَرات، يمكنهن أن ينتقدن الخطاب الغربي عن نساء مجتمعاتهن، لكنهن في اللحظة التي يدخلن بها هذا الخطاب، أي عندما يحاولن أن يمثلن مجتمعاتهن ضمن نظام أكاديمي غربي، يصبحن جزءا من الخطاب الذي انتقدنه، حتى لو لم يتم إدخالهن كليا إلى "الغربي". وبناء على ذلك، هذه الدراسة تشمل النصوص التي كُتبت ضمن نظام الخطاب الأكاديمي الغربي عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، سواء أكتبتها باحثات فلسطينيات أو غربيات.

2.5 اختيار عينة البحث

وبذلك يكون "مجتمع البحث" في هذه الدراسة هو النصوص التي تمت كتابتها عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة منذ عام 1967 حتى وقت تنفيذ الدراسة (2006)، والتي تم نشرها في المؤسسات الأكاديمية الغربية، بغض النظر عن الاختلافات القومية أو الجغرافية للكاتبات. بالنسبة للفترة الزمنية التي على أساسها تم اختيار النصوص، فهي تأتي ضمن التطورات التاريخية في حركة المقاومة الفلسطينية التي ظهرت في النصف الثاني من الستينيات من القرن الماضي، على افتراض أن الاهتمام الأكاديمي الغربي بالفلسطينيين ومقاومتهم بدأ مع ظهور حركة المقاومة، ومع ذلك كما يتضح من النصوص التي تم اختيارها، يبدو أن الاهتمام الأكاديمي الغربي بمشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة الفلسطينية لم يبدأ قبل أواخر السبعينيات وبدايات الثمانينيات من القرن الماضي، وقد يكون ذلك راجعا إلى اشتداد الحرب الأهلية في لبنان، وتزايد التغطية الإعلامية الغربية للوضع هناك وظهور النساء الفلسطينيات فيها كضحايا لـ ومقاتلات ضد المجازر والحصار. وفي كل الأحوال، وبغض النظر عن الأسباب المحددة في تلك الفترة التي أدت إلى زيادة الاهتمام بمشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، فإنه من الواضح أن هذا الاهتمام صار واضحا في الثمانينيات.

2.6 عملية البحث

عملية البحث عن النصوص الأكاديمية الغربية التي تمت كتابتها عن النساء الفلسطينيات بدأت منذ بداية العمل على هذه الدراسة أي في عام 2004، واستمرت حتى أيلول 2006، كان هناك عدة وسائل اتبعتها لمعرفة ما تمت كتابته عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، الأولى كانت بالبحث بشكل أساسي على المواقع الالكترونية الأكاديمية للجامعات ومؤسسات الأبحاث الفلسطينية والغربية، التي تدرج المقالات والكتب التي تمت كتابتها عن النساء الفلسطينيات، وباستخدام محركات البحث العامة على الانترنت التي قد تعطي عناوين وتلخيصات لكتب أو مقالات أو قوائم بمراجع أساسية عن النساء الفلسطينيات، الوسيلة الثانية كانت بسؤال أكاديميات نسويات فلسطينيات عن المواد الأكاديمية الموجودة عن النساء الفلسطينيات والتي يمكن أن تكون مادة ذات علاقة "بمجتمع البحث"، وقد حصلت بالفعل على العديد من الاقتراحات التي قمت بالالتزام بها وفقا للمعايير التي وضعتها لتحديد عينة البحث. وسيلة ثالثة كانت بالنظر إلى قوائم المراجع التي تستخدم في أي من الكتب والمقالات التي تمت كتابتها عن النساء الفلسطينيات والتي كانت مفيدة في تعريفي بالنصوص الأكاديمية الموجودة عن النساء الفلسطينيات، مع إدراكي للاحتمالية أن لا تكون هذه الوسائل كافية لمعرفة كل ما كتب أكاديميا عن النساء الفلسطينيات، وهذه تكون واحدة من أهم الصعوبات التي واجهتني في عملية البحث.

2.7 الإشكاليات والصعوبات في الدراسة

الدراسة حاولت أن تضم جميع النصوص الأكاديمية التي كتبت عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة منذ الفترة المحددة وفقا للافتراض الأولي، إلا أن عدة عوامل تحول دون أن تكون هذه الدراسة شاملة لكل ما تمت كتابته، بشكل أساسي العامل اللغوي الذي حال دون الوصول إلى تلك النصوص التي كتبتها باحثات "إسرائيليات" باللغة العبرية، هذا ينطبق أيضا على النصوص التي تم نشرها في الغرب بلغات أخرى غير الإنجليزية ولم تتم ترجمتها إليها. عامل آخر يتمثل في وجود نصوص أكاديمية عن النساء الفلسطينيات لم أعرف عنها أو لم أتمكن من الوصول إليها لعدم توفرها. إضافة إلى هذا، قد تكون هناك مشكلة أكثر أساسية في تحديد مجتمع البحث نفسه، حيث أن تحديده بالنصوص التي كتبت عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة ونشرت باللغة الإنجليزية، يعني استثناء تلك النصوص الأكاديمية التي كتبت باللغة العربية والتي يمكن أن تكون ضمن نفس نظام الخطاب الذي تقوم عليه النصوص المكتوبة والمنشورة باللغة الإنجليزية، مع ذلك، عدة عوامل تقلل من إشكالية عملية الاستثناء

هذه، أولا أن الدراسة لا تقوم على افتراض اختلاف الخطاب الذي تقع ضمنه النصوص باختلاف قوميات الكاتبات، أو على افتراض أن النشر في المؤسسات الأكاديمية في الهامش ينتج معرفة بديلة أو مختلفة عن تلك التي يتم إنتاجها في المركز الغربي، ثانيا الكتب والمقالات الأكاديمية التي كتبت عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة باللغة العربية محدودة جدا، مما يطرح سؤالا آخر لدراسة أخرى.

إشكالية ثانية في تحديد أية نصوص سيتم التعامل معها، تأتي من صعوبة تعريف المقاومة وبالتالي تحديد أية نصوص هي تلك التي تتعامل مع المقاومة، وكان عليّ بالتالي أن أحسم تعريفي للمقاومة على أنها تلك التي يتم تعريفها في خطاب الباحثات الغربيات على أنها مقاومة، أي التي تتضمن مشاركة في العمل "السياسي" الموجه ضد الاحتلال، طالما أنني أعمل على تحليل خطاب الباحثات الغربيات بأطره المنهجية والنظرية، وليس المقاومة الفلسطينية نفسها، اعتقدت أن هذا قد يكون أقل إشكالية.

إشكالية أخرى تتعلق بآلية التعامل مع نصوص الباحثات الغربيات نفسها وتحتاج لتوضيح، هي قضية الاختلافات في هذه النصوص، أنا في هذه الدراسة لم أطرح أن هذه النصوص كلها تقوم على طرح واحد، أو أنها كلها متشابهة ليس فيها اختلافات، إلا أن الطرح في الدراسة يقوم على أن هذه النصوص تبقى ضمن معايير نظام خطاب أكاديمي غربي تربطه بالنساء الفلسطينيات –موضوع البحث– علاقة استعمارية، ولأن هذه الدراسة تهدف إلى بيان كيف تكون هذه النصوص ضمن خطاب واحد له قواعد وأسس تحدد ما يقال، وتسعى إلى بناء معرفة لها وظيفة محددة ضمن العلاقة الاستعمارية، فإنني في التعامل مع النصوص كنت أبحث عن التشابهات، عن التكرار، والنمط الذي يفرضه نظام الخطاب، ولم أكن أبحث عن الاختلافات. ما أريد قوله أنه في دراسة أخرى بافتراضات وأسئلة أخرى يمكن الحديث عن اختلافات بين النصوص تأتي من اختلافات في الطروحات التي تعلن الكاتبات أنها مشروعهن الرئيسي في دراساتهن، أو من اختلاف الفترات التاريخية التي أدت إلى اختلاف في أشكال المقاومة والفعل السياسي التي تشارك فيها النساء الفلسطينيات، أو من اختلاف في المنهجيات المتبعة لجمع المعلومات اللازمة لبناء المعرفة؛ بالقيام بعمل ميداني أو اعتماد المنشورات الإعلامية أو نصوص أكاديمية مكتوبة مسبقا لجمع المعلومات اللازمة لبناء معرفة عن النساء الفلسطينيات، إلا أنه ولأغراض هذه الدراسة البحث كان عن التشابهات وليس عن الاختلافات، طالما أن الأخيرة لا تغير من القواعد والنظم التي يقوم عليها الخطاب الذي تتناوله هذه الدراسة.

خلاصة

هذا الفصل بيَّن الكيفية التي سيتم بها التعامل مع نصوص الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، حيث بينت أنني أتعامل معها كجزء من خطاب ممأسس، لا أبحث فيها عن فردية الباحثة، ولا عن اختلافاتها، بل أبحث عن كيف بقيت ضمن حدود الخطاب وقواعده، أبحث عن كيف تعمل على بناء المعرفة التي يراد بناؤها، والتي عليها يتم تحديد أي حقائق يتم إدخالها. كما وضحت أنني لا أبحث في النصوص عن امرأة فلسطينية حقيقية، ولا عن أي تمثل لها أكثر صدقا من الآخر، بل عن التمثلات التي تظهر بها، عن الكيفية التي يعمل بها النص الغربي، المحكوم بقواعد وأيديولوجيات ونظم انتقاء وإقصاء وعلاقات قوة ومصالح استعمارية، على بناء امرأة فلسطينية وفقا لنموذج معرفي حدده هو مسبقا بما يحقق سعيه نحو القوة والسيطرة، هنا الاستعمارية. الافتراض الذي يقوم عليه البحث، هو أنه بالرغم من أن كل من الدراسات العديدة التي كتبت عن النساء الفلسطينيات ضمن قواعد الخطاب الممأسس في الغرب، كانت تفترض أنها تعطي صورة أكثر دقة من غيرها، أو أنها جاءت بجزء آخر من "الحقيقة" الذي لم تأت به دراسات أخرى، أو كان فيها تركيز على أشكال مختلفة من المقاومة ناتجة عن التحولات في أشكال المقاومة الفلسطينية والتغيرات السياسية التي طرأت على حركة المقاومة الفلسطينية في الفترة ما بين 1967 والوقت الحاضر، مؤثرة على شكل مشاركة النساء الفلسطينيات فيها، إلا أن الافتراض في هذه الدراسة هو أن هذه التغيرات لم تؤد إلى تغير في التمثلات التي تظهر لمشاركة النساء الفلسطينيات فيها، أن المكونات الأساسية للخطاب بقيت نفسها، وضمن خطاب واحد وقواعد خطابية واحدة تسعى إلى معرفة تفرضها "إرادة الحقيقة" التي يصفها فوكو والتي تحكمها علاقات استعمارية لم تتغير خلال الفترة التي تتناولها هذه الدراسة، وهذا ما سأعمل على بيانه في الفصل التالي.

الفصل الثالث: النساء الفلسطينيات في الخطاب الأكاديمي الغربي

في هذا الفصل أبيِّن كيف تعمل القواعد والقيود الخطابية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري على تحديد المعرفة التي يتم إنتاجها عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة؛ حيث أبين في بداية الفصل كيف يتم تشييء النساء الفلسطينيات كمادة تعمل الباحثات الغربيات على تصنيعها وفقا لآليات إنتاج المعرفة الغربية، بما يجعلها قابلة للتسويق من خلال توفير أنواع *مرغوبة* من المعرفة عنهن. هذه المعرفة المرغوبة، وقابليتها للتسويق تقوم على أساس العقلانية الاستعمارية، أي كون المعرفة المنتَجة عن النساء الفلسطينيات استراتيجية تعمل على تعزيز السيطرة الاستعمارية على الفلسطينيين. هذا عنى، كما أبين في الأقسام اللاحقة من الفصل– أن الباحثات الغربيات في دراستهن للنساء الفلسطينيات كن يبحثن عن نواح ومناطق محددة من حياتهن يتم التركيز عليها، تلك التي تدعم الادعاءات الاستعمارية والصور النمطية التي أقامها الخطاب الاستعماري عن المستعمَرين، وبينما قد نرى في خطاب الباحثات الغربيات حديثا عن تحولات و"تغيرات" في أوضاع النساء الفلسطينيات، إلا أن هذه تتم صياغتها في عملية الإنتاج المعرفي بحيث تعيد تثبيت الادعاء الاستعماري عن تفوق الغربي وحداثته؛ عند الحديث عن أوضاع النساء الفلسطينيات، أدوارهن في المقاومة، وعيهن، مصالحهن، المكاسب التي سعين إلى تحقيقها (ولم يحققنها) من المشاركة في النضال تتم إقامة تقابليات بين ما يتم اعتباره قومي وثقافي فلسطيني وبين ما يتم اعتباره تغيرا أدخله الاحتلال الصهيوني الذي هو الغرب[4]. خطاب الباحثات الغربيات يقوم أيضا على استراتيجيات الإسقاط والإنكار ذاتها التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، هذه يتم استخدامها لاحتواء الخطر والتهديد الذي يراه المستعمِر في النساء الفلسطينيات، وإنكاره يتم، كما سنرى في القسم الأخير من هذا الفصل، بوضع النساء الفلسطينيات في علاقة تقابلية مع حركة المقاومة.

3.1 تشييء النساء الفلسطينيات كموضوعات بحث

المعرفة التي تتم صناعتها في الغرب عن النساء الفلسطينيات تخضع أيضا مثل أي صناعة أخرى للقوانين التي تحددها الآليات الرأسمالية ضمن تقسيم عمل عالمي. آليات العرض والطلب، التي تخضع لمتطلبات السوق الغربي، تكون في هذه الحالة محددة بما يخدم مصالح الغرب الاستعمارية،

[4] العديد من الأدبيات والنصوص التي يتم تحليلها في هذا الفصل تعاملت مع الاحتلال الصهيوني على انه ممثل للمجتمع الغربي ويقوم على حداثته، عن كيف عمل الخطاب الصهيوني نفسه على تعزيز هذا الطرح يمكن العودة إلى كتاب وايتلام :
Whitelam, Keith, W. 1996.*The Invention of Ancient Israel: the Silencing of Palestinian History*. London &New York: Routledge.

بالتالي الباحثون الغربيون، أصحاب الصناعة، يعملون على التنقيب عن المعلومات المطلوبة التي سيقومون بتوريدها إلى الغرب على شكل معلومات إمبريقية، هناك يتم تصنيعها، وإعادتها على شكل برامج ممولة تنفذها المؤسسات المحلية، التابعة للدولة وتلك المسماة غير حكومية، و\أو أجهزة الاستعمار نفسها في الحالة الفلسطينية.

فلسطين والرجال والنساء الفلسطينيون يصبحون مستعمَرين، بالتالي، ليس فقط من قبل الصهيونية التي تسعى إلى استبدال كل ما هو فلسطيني، بكيان آخر تماما، بل أيضا كأي أمة مستعمَرة أخرى ضمن تقسيم القوى العالمي، حيث بلدان وشعوب بأكملها تكون موجودة *من أجل* بلدان وشعوب أخرى، تلك التي تمتلك القوة مهما كان شكلها. ضمن هذه العلاقة، النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات يكن المادة الخام، موضوع الدراسة، البيانات، التي يتم حملها إلى الغرب، ليتم إدخالها في عمليات تصنيع تخلق امرأة فلسطينية، قريبة أو بعيدة من المادة الخام التي منها بدأت، وفقا لرغبة السوق، الجمهور الغربي. رغبة السوق هذه محددة بشكل أساسي بالمصالح والعلاقة الاستعمارية بين المستعمِرين والمستعمَرين، بين الباحثات الغربيات، والنساء الفلسطينيات.

ما يختلف في صناعة المعرفة عن الشعوب المستعمَرة، عن أي صناعة رأسمالية استعمارية أخرى حيث يتم استغلال هذه الشعوب، وموارد بلادها، هو تشييء هذه الشعوب بحد ذاتها كموضوعات للتصنيع. حياة النساء الفلسطينيات، تجاربهن وقضاياهن تكون بالنسبة للباحثة الغربية موضوع، المادة التي يتم تصنيعها وتسويقها بهدف تحقيق التراكم الذي تسعى الكاتبة إليه في المؤسسة الأكاديمية الرأسمالية الغربية، من خلال قدرتها على إنتاج مادة معرفية قابلة للاستهلاك في الغرب.

في صناعة المعرفة عن النساء الفلسطينيات، تكون النساء الفلسطينيات كموضوع بحث مشيئات على أنهن المادة الخام التي يتم سلبها، وهن "العامل" الذي يتم إعطاؤه ملكية في شخصه (في هذه الحالة المعلومات عن نفسها) لتتبادلها في سوق البضائع المعرفية، الباحثة الغربية ضمن فكرة التعاقد الليبرالية "تتفق" مع النساء المبحوثات على أن يزودنها بالمعلومات التي تحتاجها عن ثقافتهن، ما ستكسبه النساء الفلسطينيات في المقابل وفقا لادعاء الباحثات الغربيات، هو أن قضاياهن كنساء وكفلسطينيات سيتم الحديث عنها، المعلومات التي ستعطيها النساء الفلسطينيات للباحثات ستسعى إلى تشكيل واقع آخر غير ذلك الذي يعشنه. بالتالي، دخول الفلسطينيين في علاقة العقد هذه تكون لتحقيق أهداف معينة، المعلومات التي يعطونها عن أنفسهم، مجتمعهم وثقافتهم تهدف إلى تأكيد وجودها في ظروف تنكره (Peteet 1993: 52). الاتفاق المباشر أن المعلومات التي سيتم نقلها إلى الغرب هي تلك التي ستعطيها النساء الفلسطينيات للباحثات الغربيات، والتي سترسم صورة لهن ولثقافتهن تجعلهن في نظر الغرب يستحقون الوجود. فالعلاقة بين الباحثة وموضوعات البحث يتم تصويرها على أنها علاقة تبادل، موضوع التبادل فيها هو

الثقافة الفلسطينية، التي تتمثل بالنسبة للباحثات الغربيات بالنساء الفلسطينيات، بينما الباحثة هي "الوسيط الذي سينقل هذه الثقافة إلى الجمهور في مركز القوة الغربي حيث الفلسطينيون تواقون إلى الاعتراف والشرعية، ولكنني كنت فقط قادرة على القيام بذلك على أساس *القبول* الفلسطيني" (18 :1991).

الباحثة الغربية تحاول التعامل مع علاقات القوة بينها وبين المرأة الفلسطينية موضوع البحث من خلال البحث عن كل ما يمكنه أن يؤكد على "تبادلية" العلاقة بينهم. التبادل كما يتم تصويره قد يقوم على "معلومات\صورة مقبولة في الغرب"، أو على معلومات\ تعليم، فموضوعات البحث يريدون أيضا أن يعرفوا عن مجتمع الباحثة، عن رأي الباحثة في إجراءات الاحتلال، فموضوعات البحث أيضا يجرون مقابلة مع الباحثة (Rosenfeld 2004: 23)، لكن الباحثة تؤكد أن مقابلات مواضيع البحث لها، لا تجعلها موضوع بحث بل هي تكون "محاضرة": "هناك كنت أمضي بعد الظهر بكامله، "أحاضر" لمضيفيّ عن الامتيازات العديدة، إضافة إلى الصعوبات التي ليست بقليلة، المترتبة على الحياة حياة مستقلة كإمراة غير متزوجة في "إسرائيل" الحديثة في التسعينيات" (Ibid) (الأقواس مني).

فالباحثة أيضا تفيد النساء –موضوع البحث– من خلال تعليمهن النسوية ب"حوارها" معهن، من خلال " إشعال النقاش هناك حول تحرير النساء"(Gluck 1991: 206). وهذا ضمن "شعورها الأخلاقي" أن بحثها وتأويلها لحياة النساء الفلسطينيات يجب أن يكون "ذا فائدة أو قيمة لهن" (ibid: 205)، وهي تؤكد لجمهورها كيف نجحت في القيام بدورها التثقيفي (التبشيري): "الفلسطينيات اللاتي قابلتهن تشجعن على توسيع الحوار الداخلي حول النساء" (ibid:216) تبيِّن على لسان النساء الفلسطينيات أن أسئلتها جعلتهن يفكرن في الأشياء. لقد تعلمن منها إلى درجة أنهن أيضا يشككن في نسوية اللجان النسائية (1994: 144).

أو قد تؤكد الباحثة "تضامنها" مع القضية الفلسطينية وقد تصل إلى حد الحديث عن "تماثل" مع الفلسطيني، مع التأكيد على طول الفترة التي عاشت فيها الباحثة بين موضوعات البحث، وعلى العدد الكبير من موضوعات البحث الذين شكلوا مصدر معلومات غنية. طالما أن الفقرات التي تؤكد "التضامن" مع الفلسطينيين تنتهي بجملة تؤكد التزام الباحثة بالمعايير الأكاديمية (Gluck 1991; Peteet 1993; 1991; Swedenburg 1989)، مثل هذا التأكيد لا يدل على التزام الكاتبة بجانبها من العقد، بقدر ما يدل على خبرة وإطلاع وبالتالي شرعية الباحثة المستمدة من معايير النظام الأكاديمي الغربي في الحديث عن موضوع البحث لطول تعاملها معه.

عندما *تقول* باحثة غربية أنها *لم تتحدث* عن الاختلافات الأيديولوجية في الحركة النسائية الفلسطينية حول تحرير النساء، لأنها كانت خائفة أن "...حتى النقد المتضمن لمستوى التحليل والوعي النسوي لأي من اللجان النسائية سيجعل بعض نسويات "العالم الأول" يتساءلون لماذا حق تقرير المصير

للفلسطينيين يجب دعمه إذا كان تحرير النساء ليس أولوية؟" (Gluck 1991: 213). يكون تأكيدها على التزامها (عدم التزامها) بجانبها من العقد، وتأييد (انتقاد) نضال النساء الفلسطينيات الوطني، بـ*القول* أنها تعمل على إخفاء هويتها واعتباراتها ك"نسوية" (التي يقال أنها تتناقض مع اعتبارات النساء الفلسطينيات الوطنية) حتى تحصل على معلومات أكثر من موضوعات بحث أكثر. من ناحية ثانية، يبدو أن الاعتبار الأساسي للباحثة الغربية، كأية صاحبة صناعة، هو السوق (المستهلكة القارئة)، بالتالي هي غير مستعدة للمجازفة بخسارة: "إمكانية الوصول إلى ناس آخرين [موضوعات بحث آخرين] وإلى المدى من المعلومات الذي أحتاجه لأكون متحدثة ذات معلومات جيدة (مطلعة) في الولايات المتحدة" (ibid: 208).

هنا الباحثة تبين ورطتها، ما يميز هذه الباحثة، وباحثات أخريات كما في المثال التالي أيضا، أنهن تحدثن عن ورطة الباحثة الغربية كتاجرة لا تريد أن تخسر مادة صناعتها، وفي الوقت نفسه لا تريد أن تخسر السوق، وبغض النظر عما إذا كانت هذه ورطة أو ادعاء "أخلاقي" بالورطة، فإنها على الأرجح تكسبها نقاط إضافية ضمن معايير البحث الأنثروبولوجي المحددة في المؤسسة الأكاديمية الغربية، لكن معظم الباحثات الغربيات يؤثرن السكوت عنها. وسواء تم الحديث أو السكوت عنها، في النهاية السوق يغلب، فما يريده السوق من معلومات يحصل عليها ولكن بأشكال وتغليفات مختلفة. بغض النظر عن الجمل والفقرات التي يتم بها شرح القضية الفلسطينية، التي أيضا تبقى وفق قوانين السوق ومصالحه الاستعمارية[5]، الباحثة تكون خرقت العقد لأنها في النهاية تحدثت عن ما قالت أنها لن تتحدث عنه.

مثال آخر من باحث مؤرخ لثورة عام 1936 يلفت نظر قرائه أن الفلسطينيين يسكتون عن المعلومات التي تكشف "أخطاء المجتمع"، مؤكدا لهم أن سكوت المبحوثين عن حقائق معينة آت من علاقة القوة غير المتساوية، بين المستعمِر والمستعمَر، بين الباحث والموضوع. ومع تأكيد الباحث على أن دوره (جانبه من العقد) أن يساعد في "تطوير رواية "مقبولة اجتماعيا" فيها الحالة الفلسطينية يمكن طرحها في الغرب. مثل هذه الرواية، مثل كل الروايات، ستكون بالضرورة قائمة على حقائق جزئية واستثناءات استراتيجية" (Swedenburg 2002: 270) (الأقواس في الأصل). إلا أن الكاتب، كما الكاتبة في المثال السابق، يعطي قراءه أمثلة عديدة ومفصلة عن "أخطاء المجتمع"، والاستثناءات التي قال أنه لن يتحدث عنها ليرسم للفلسطينيين "صورة مقبولة" في الغرب، بينما هو أصدر حكمه عليها كأخطاء يلام عليها المجتمع ككل، ويبين لهم أن رواية المجتمع الفلسطيني بشكلها الأصلي (دون تدخله) لن تكون مقبولة في

[5] بالرغم من أهمية الحديث عن الطريقة التي تتم بها إعادة رواية القضية الفلسطينية في الغرب، والكيفية التي بها يتم عرض الفلسطينيين وحقوقهم بما فيها قضية "حق تقرير المصير" إلا أنه وبسبب عدم سعة هذه الدراسة لتناول هذه القضية التي لا يمكن تناولها في فقرات قليلة لن أكون قادرة على تناولها هنا، إلا أنني آمل أنه من خلال الحديث عن الخطاب عن النساء الفلسطينيات أكون قد قلت ولو القليل عن ما يقال عن قضية فلسطين.

الغرب، وبينما يؤكد على وعيه بعلاقة القوة بينه وبين موضوعات البحث التي يتحدث عنها، يؤكد أيضا أن التزامه الأساسي كباحث هو في أن "يكشف النقاب عن الحقيقة الموضوعية" (ibid: 269).

هدف الباحثات في النهاية (الذي لا يتم ذكره في العقد) ليس تقديم صورة مثالية عن الثقافة والمجتمع المبحوثين بل المعلومات التي يمكن تصنيعها في المؤسسة الأكاديمية الغربية وفقا لآليات وشروط الإنتاج التي تكون محددة بما يحقق العقلانية الاستعمارية. فالباحثات الغربيات يبحثن عن الاختلاف\ التشابه، سيطرة التقليد\ الحداثة على حياة النساء الفلسطينيات، آليات جمع هذه المعلومات لا يتم إدراجها في العقد، وشرعيتها تأتي من معايير النظام الأكاديمي الذي مثل أي مؤسسة رأسمالية يكون اعتباره الأساسي الكفاءة والفعالية، وبه فقط تلتزم الباحثات الغربيات في علاقتهن مع موضوعات البحث، بغض النظر عن العقد.

الباحثة الغربية تتحدث عن علاقة مفاوضة، عن إثنوغرافية "تكون شكلا من الحوار" (Peteet 1993: 49)، بحيث يتم تبرير التغاضي عن علاقات القوة بين الباحثة ومواضيع البحث، بهذا الشكل من الحوار الذي به تتم مصادرة حياة النساء الفلسطينيات ضمن علاقة الباحثة \موضوع البحث، حيث يتم الادعاء أنه "في اللقاء الإثنوغرافي موضوع البحث يكون هو\ هي نفسه\ نفسها مشاركا بنشاط في حوار– بغض النظر عن موقعه\ موقعها مقابل الباحث في هذا اللقاء. بكلمات أخرى، المواضيع يحضرون إلى اللقاء الإثنوغرافي أجنداتهم" (16 :1991). مواضيع البحث يشاركون في البحث لأنه يتناول "مناطق مركزية لعالمهم" (Rosenfeld 2004:25)، وهذا يكون العامل الأساسي الذي يقال أنه يخلق علاقة "متبادلة" توصف أنها تقوم على "الثقة، الود، التعاون بيني وبين ناس الدهيشة" (Ibid). لأن ما يتم سؤالهم عنه يلمس بشكل مباشر "حياة كل عائلة وكل مبحوث، حتى لو كان بطرق مختلفة وإلى درجات مختلفة، ويوفر لهم فرصة لتوضيح هذه المواضيع لي من النقاط المؤاتية التي كانت مهمة وذات دلالة لهم" (Ibid).

فالنساء الفلسطينيات كن "راغبات" في "المشاركة" في البحث، حيث أردن أن يقدمن أجزاء معينة من ثقافتهن وإخفاء أخرى لأهداف معينة. ما لا تقوله أي من الباحثات حتى اللاتي يعترفن بوجود علاقات قوة بينهن وبين موضوعات البحث، أن هذه الأهداف المعينة، أن تلك النواحي من الثقافة التي تخفيها النساء الفلسطينيات، هي ما تسعى الباحثة الغربية من خلال عملها الإثنوغرافي للكشف عنها، واحدة من الطرق التي تتبعها الباحثات الغربيات تكون بإعادة توجيه محاولات موضوعات البحث لرسم صورة مثالية، بما يخدم أغراض الباحثة، فيتم التعامل مع الطريقة التي تقدم بها موضوعات البحث ثقافتهم على أنها بحد ذاتها ممثلة لهذه الثقافة، منها يمكن للباحثات الغربيات أن يرين "القيم الثقافية ونوع العلاقات

الاجتماعية التي يريد مقدّمها تأبيدها، داخليا وخارجيا. بالفعل، تأويلها وتحليلها يجب أن يكون متموضعا بقوة في سياق اجتماعي سياسي" (Peteet 1993: 52).

ما يتم التغاضي عنه أن "رغبة" النساء الفلسطينيات في المشاركة في البحث، كما رغبة العامل في العمل لدى الرأسمالي، كما رغبة المومس في ممارسة الدعارة، لا تتعلق أبدا *بالرغبة*، ولا تنفي علاقة السيطرةا الخضوع المتأصلة في أي علاقة قوة. كما تبين كارول باتمان، أنه يحدث في كل علاقة تعاقد، القوي في النهاية لا يحدد فقط شروط العقد، بل أيضا كيفية تنفيذ ما جاء في العقد، وما سيحصل عليه كل طرف في علاقة التعاقد هذه (Pateman1988). المرأة الفلسطينية موضوع البحث لا تسيطر فعليا على أي جانب من جوانب عملية الإنتاج المعرفي التي تكون هي موضوعها، هي لا تحدد أية معلومات سيتم تبادلها، ولا الكيفية التي سيتم بها هذا التبادل، كما لا تملك أن تحدد أية معلومات من تلك التي تعطيها سيتم استخدامها، وأهم من ذلك هي لا تتحكم على الإطلاق في الكيفية التي يتم بها تصنيع المعرفة التي يقال أنها تمثلها؛ المرأة الفلسطينية المستعمَرة في هذه العلاقة تكون مثل العامل الذي يتبادل قوة عمله، ويصبح، بفصله عنها، مشيَّئا (Lukacs 1973)، أو عبدا حداثيا (Pateman 1988). دخول الضعيف –المرأة المستعمَرة هنا– في علاقة تعاقد (تفترض مساواة بينما تعزز علاقات سيطرة وقوة) تعني أن حياتها وتجاربها وهي نفسها مادة، سلعة، مشكَّلة بالطريقة التي تسمح بتسويقها في المؤسسة الأكاديمية الغربية.

ضمن هذه العلاقة التعاقدية بين الباحثة الغربية والمرأة الفلسطينية، تكون كل كلمة وكل فعل يصدران عن الأخيرة حق للاستخدام من قبل السابقة. كل تبادل حديث بين الباحثة وموضوع البحث، بين مواضيع البحث أنفسهم، هي حق للباحثة أن تسجلها وتنشرها. الباحثة وحدها تقرر ما يتم تسجيله ونشره وفقا لما هو مطلوب في سوق صناعتها. بالنسبة للباحثة الغربية موافقة المبحوثات على الحديث معها، يعني (الجزء الذي لا يقال في أي علاقة تعاقد)، موافقتهن، بالنسبة للطرف الأقوى، على أن تصبح حياتهن كلها أو ما تنتقيه الباحثة منها بما يلائم مشروعها موضوعا تتم كتابته وفقا لقواعد نظام أكاديمي، وضمن حدود رواية عناصرها الأساسية محددة مسبقا. بالتالي واحدة من الاستراتيجيات الأساسية تكون جعل المرأة الفلسطينية تتحدث عندما لا تكون مدركة أنها "تتحدث" وعندما لا يكون هناك ما يعيق حديثها؛ الإثنوغرافيا، كانت الوسيلة الأكثر *فعالية وكفاءة*، في العمل على التغطية على العلاقات غير المتكافئة بين الباحث وموضوع البحث، ممكنة الأول من أن يستغل إلى أقصى حد ممكن هذه التغطية:

> بعض نواحي حياة النساء تم جمعها خلال فترة العمل الميداني كلها، كنتيجة للملاحظة بالمشاركة أكثر من مقابلة فعلية؛ مع ليلى، على سبيل المثال، التي في بيتها على حافة مخيم شاتيلا مكثت لمدة ستة أشهر، أصبحت عضوة في المنزل، أقوم بالعمل المنزلي والطبخ وأذهب مع العائلة في نهاية الأسبوع إلى بيت والديها. إلى جانب المشاركة في

نشاطاتها اليومية، أمضينا ساعات وساعات نناقش حياتها الشخصية والسياسية والمعضلة الفلسطينية (Peteet 1991: 14)

الإثنوغرافية الناجحة هي التي تتمكن من جعل مواضيع البحث ينسون أنها خارجية، ويعاملونها كرفيقة، صديقة، وأخت، وبالتالي يزيلون الحدود على ما كانوا يسمحون لأنفسهم بإخبارها، بينما تبقى الباحثة متيقظة وجاهزة لالتقاط كل ما يصدر عن المبحوثين، فهذه يتم اعتبارها أفضل طريقة للحصول على "الحقائق" التي يحاول مواضيع البحث إخفاءها ضمن محاولتهم رسم صورة جيدة لثقافتهم (Peteet 1991).

لأنه كما سبقت الإشارة أي عقد بين طرفين غير متكافئين هو عقد عبودية، حيث الأقوى يملك أن يستخدم الأضعف بما يعزز قوته وسيطرته، فإن العقد ينطبق على كل ناحية من نواحي حياة النساء التي تراها الباحثة، وتجد فيها ما تبحث عنه من معلومات. امتلاك الباحثة لحق استخدام موضوع البحث يبقى قائما في أي وقت وفي أي سياق، حتى لو كانت موضوعات البحث تحت القصف المدفعي (Peteet 1991)، كل لحظة من حياة موضوعات البحث، هي فقط مادة جديدة تضيف إلى نوعية المادة التي سيتم تصنيعها، محسنة فرص تسويقها. بهذا المنطق المقابلات التي تتخذ طابعا رسميا، تكون الأقل فعالية وكفاءة، حيث تكون موضوعات البحث واعيات للعلاقة الحقيقية بينهن وبين الباحثة. مع ذلك المقابلات قد تكون جيدة في التغطية على العلاقة بين الباحثة والمبحوثة، إذا ما قامت الباحثة بالتفكير بطرق "مبتكرة" للحصول على المعلومات المطلوبة حتى من خلال مقابلات: مثلا، بإقامة علاقة من خلال الزيارات مع مواضيع البحث قبل أن تبدأ بالمقابلات: " قبل القيام بالمقابلة كنت أقوم بزيارات عدة لمنزل المرأة. بعد أن أجعلها معرفة، أسأل إذا كانت مهتمة بالمشاركة في مقابلة؛ بما أنه لا أحد رفض أبدا، أشعر بثقة أن هذه هي الطريقة الملائمة" (ibid:13). إقامة "علاقات قوية" مع المبحوثين تكون من خلال محاولة الباحثات الغربيات بناء هذه العلاقة على أسس بعيدة عن تلك الخاصة بعلاقة الباحثة المبحوثة، بحيث يتم بناء هذه العلاقة من خلال:

> زيارات مستمرة لبيوت العائلة، حيث أمضيت وقتا مع معارفي. الكثير من هذا الوقت كان مخصصا لحوارات متكررة مع الأشخاص نفسهم (عادة مع عدة أفراد من العائلة في كل بيت)– في أوقات على شكل مقابلات معمقة، في أوقات أخرى كثيرة على شكل نقاش مفتوح أو محادثات عابرة– عن موضوعات تتعلق بشكل مباشر أو أقل مباشرة بأهداف بحثي. الزيارات وفرت أيضا فرصة واسعة لي لأتتبع الحياة العائلية اليومية الروتينية عن قرب، وأن ألاحظ التفاعل والعلاقات بين أفراد العائلة على أسس منتظمة" (Rosenfeld 2004:20).

هكذا يمكن الحصول على المعلومات الشخصية وقصص الحياة من المقابلات، استراتيجية أخرى، تكون بمقابلة النساء في المكان حيث يكن أكثر شيء "نساء"، في منزلهن، فمثلا النساء الناشطات في المكتب يكون مسيطرا عليهن بالخطاب الوطني، أما في المنزل، المجال الخاص وفقا للتقسيمات الخطابية التي تعمل بحسبها الباحثات الغربيات، فيمكن الحصول على قصص حياتهن ومعلومات شخصية: "المحيط يحدد طبيعة الحوار؛ في مثل هذا الوضع [في مكتب المقاومة] النساء شعرن أنهن ملزمات بتمثيل التجربة والوضع الجماعيين وملن إلى التقليل من التجارب الشخصية. مرة كنت قادرة على إثارة قصص شخصية (البيت كان مكانا أفضل للحديث)" (Peteet 1993: 54-55). وتؤكد الكاتبة على نجاح طريقتها، وابداعيتها، التي لا بد أن يعترف لها بها في سوق الأكاديميا، ربما على الأقل من الاقتباسات العديدة التي ستؤخذ من كتابها حول أنجح الأساليب في الحصول على معلومات عن موضوعات البحث:

> لقد فضلت مقابلة الناشطات في بيوتهن بدلا من مكاتبهن، بما أنه في الأخيرة النساء يتخذن بشكل أكثر استعدادا جوا رسميا. روح صحفية غريبة تنشأ خلال المقابلات في المكاتب، خاصة مع النساء في مناصب قيادية. المحيط مال إلى تحديد طبيعة الحوار؛ في مثل هذا المحيط الفيزيائي النساء شعرن أنهن ملزمات بتقديم وتمثيل المقاومة لخارجي وبالتالي قدمن الخط التنظيمي الرسمي والقليل من أفكارهن الشخصية وتجاربهن(13 :1991).

الحديث مع المرأة الفلسطينية في منزلها يجب أن يتم عندما يكون زوجها وأقاربها الذكور غائبين، لكي لا يؤثروا على المعلومة المطلوبة التي كانت المرأة الفلسطينية ستقولها لولا وجود الرجل: "حاولت أن أتجنب المقابلات عندما كان زوج المرأة أو والدها موجودا. الجو سيصبح رسميا، وستكون عادة خائفة أن تتكلم بصراحة. في بعض الحالات عندما يكون الرجال موجودين يحاولون أن يتحدثوا عن زوجاتهم أو بناتهم، مصادرين حقهن في تمثيل تجاربهن وتقديم الثورة للخارجيين" (ibid).

اختيارات الباحثات القائمة على الاستراتيجيات الرأسمالية التي تبحث عن أقل تكلفة وأكثر ربح، والتي تقوم على الافتراضات المتحيزة جنسيا نفسها التي قامت عليها الرأسمالية الغربية، يتم تبريرها بالثقافة الفلسطينية وتحيزها ضد النساء الفلسطينيات، هذه الآلية، الإسقاط على الثقافة المستعمَرة، كانت دائما الاستراتيجية التي تلاءمت مع الخطاب الاستعماري، خاصة عندما يتعلق الأمر بالنساء المستعمَرات، فيتم ادعاء مساواة بين الباحثة والمرأة الفلسطينية موضوع البحث على أساس الجنس "امرأة يمكنها أن *تنتزع* معلومات أفضل من نساء"(Strum 1992: 22) (الخط المائل مني). بينما تكون المرأة الفلسطينية– بطبيعة وضعها الخاضع المفترض، موضوع بحث سهل الوصول إليه، خاصة أن الباحثة امرأة، بينما الرجال لا يتم التعامل معهم كموضوعات بحث، لأنه من الصعب الحصول على "إجابات مباشرة" منهم،

ويتم لوم الثقافة الفلسطينية على ذلك: "بالفعل مع الثقافة الفلسطينية، لا أعرف إلى أي مدى كنت سأكون قادرة على الدخول في نقاشات عن الموضوع مع رجال غير نخبويين و ربما حتى رجال نخبويين أكثر تحنيكا" (Strum 1992: 22). في الحقيقة السؤال عن لماذا لا يتم اختيار الرجال الفلسطينيين كمواضيع بحث، لها علاقة أكثر بما يريده السوق، النساء المستعمَرات في النهاية موضوع أكثر تشويقا للغرب من الرجال، الرغبة والجنس هنا لهما دور، وضع الخطاب الاستعماري للنساء كرموز ثقافية بحيث تصبح المعلومات عنهن بأهمية المعلومات عن أسلحة الرجال القوميين سبب آخر، ما هو واضح أن السوق برغباته ومصالحه الاستعمارية هو الذي يحدد النساء كموضوعات بحث بدلا من الرجال، لا الثقافة المستعمَرة.

أما عن كيف تكون النساء أقل تكلفة، وأكثر تحقيقا للربح، فهو مبني على عدة افتراضات عند الباحثات الغربيات: من مثل أن النساء يعطين الباحثات الغربيات، على عكس الرجال، المعلومة التي يبحثن عنها، أي تلك التي يمكن أن تجد لنفسها مكانا في المعرفة القائمة مسبقا عن النساء الفلسطينيات: مثلا أن وضع النساء بقي "تقليديا"، بغض النظر عن مشاركتهن السياسية في الأحزاب: "أكثر من الرجال ربما، النساء ثابتات على أنه ليس هناك سوى اختلافات بسيطة بين المجموعات السياسية فيما يتعلق بقضية النساء" (Peteet 1991: 10).

وإذا كانت بعض النساء (خاصة المتعلمات) مثل الرجال لا يمكن الحصول منهم على "إجابات مباشرة"، فيمكن الحصول على المعلومات المطلوبة، من النساء الكبيرات في السن، هؤلاء يمكن دائما للباحثة أن تجد عندهن "التقليدي" و"البطرياركي" الذي تبحث عنه (Peteet 1991). هذا يجعل "النساء العاديات"، مضطهدات المضطهدين كما تسميهم روبنبرغ (2001:2)، أكثر جاذبية لاستخدامهن في صناعة المعرفة وعندما لا تستطيع باحثة أن تصل إلى النساء اللاتي تتم تسميتهن "بعاديات" يكون عليها أن تفسره وتشرحه، بنفس مبرر الكفاءة والفعالية، الذي يكون مقبولا لجمهورها: "لقد حاولت أن أجد نساء عشن في ظروف معينة أو كان لديهن أنواع معينة من التجربة؛ ولكن بالطبع الصدفة والميول الشخصية حددت الاختيار النهائي للنساء اللاتي قابلتهن، ومع أنني لا أظن أن معظمهن كن غير عاديات، لن أدعي أنهن 'ممثلات' لأكثر من أنفسهن" (Warnock 1990: ix) (الأقواس في الأصل). أو يمكن تبريرها أيضا ضمن معايير الكفاءة والفعالية الرأسمالية من جهة، وبجعلها أكثر قابلية للتسويق من خلال استخدام الصور النمطية الموجودة مسبقا عن النساء الفلسطينيات، بما يجعلها ضمن معايير الجودة في الصناعة الأكاديمية الرأسمالية: مثلا باحثة تبرر اقتصار بحثها على نساء نخبويات وليس مع نساء القرى والمخيمات، بأن النساء الفلسطينيات مشغولات *بمهماتهن المنزلية*، التي أضيف عليها *عبء عملهن خارج المنزل* ونشاطهن السياسي ليرافقنها لأغراض الترجمة (Strum 1992: 22) (الخط المائل مني).

وضمن آليات إسقاط الأيديولوجيات والصور النمطية الغربية على الثقافة المبحوثة، يتم الادعاء أن تركيز باحثة على نساء المخيمات والقرى، تم فرضه على الباحثات الغربيات، لأنه يتم اعتبارهن "على أنهن النموذج للفلسطينية"

> نساء المخيمات يتم حملهن بعد ذلك كضحايا، ممثلات لتحويل شعب بكامله إلى ضحايا، و بشكل عكسي كناجيات يستمررن في حمل الأطفال وسط الفقر المدقع وانعدام الأمن ويحاولن المحافظة على تماسك عائلاتهن في وجه قوى التشتيت العظيمة. النساء المدنيات ونساء الطبقة العليا ببساطة لا يشاركن في هذا الواجب التمثيلي أو الأزمة المتكررة للاعتداء. نساء المخيمات لديهن القليل من الخيارات في قبول أو عدم قبول هذا الترسيم؛ لقد أصبح ناحية حتمية وبادية من حياتهن اليومية (Peteet 1993: 58).

ما لا يتم قوله هو أن الباحثة تبحث عن النساء الفلسطينيات اللاتي يمثلن المرأة الفلسطينية التي تريد بناءها. نساء المخيمات والقرى، "النساء العاديات"، يؤدين الغرض بشكل أفضل في البحث عن الغريب، المختلف، و"التقليدي\ البدائي" في الشرق، وهن أسهل لتشييئهن في صورة تمثل الأشياء السابقة التي يتم البحث عنها، والتي ترضي الهوس الغربي بأجساد النساء المستعمَرات وجنسويتهن، الشكل الوحيد المرغوب غربيا للنساء الفلسطينيات، هو شكل النساء الفقيرات المعدمات:

> بسمات فطرية ليست بعيدة جدا عن سمات ابنتها، ولكن دون أن يكون لديها الفرصة لتكبر في مرحلة حيث هذه السمات يمكن أن تتطور، أم عثمان جامحة [صفة لحيوان!] طويلة جدا ونحيلة جدا، باستثناء ذلك الترهل عند البطن، الدليل الملح على مرات الحمل العديدة، اثنتين وعشرين مرة كلها معا. حوالي النصف ضاعوا قبل الولادة أو في الطفولة المبكرة. اثنا عشر طفلا بقوا، مع الأكبر عمره ثمانية وعشرون والأصغر ستة أشهر فقط. ليس لديها أي احتجاج على إنجاب العديد من الأطفال لأن الأطفال، تقول، "مطلوبين، خاصة في هذه الأيام من النزاع، عندما يكون كل فلسطيني مهما". شعور أم عثمان بالمسؤولية نحو العائلة والمجتمع متجسد في وعيها بدورها المهم كأم، دور يعززه في عقلها والمجتمع الانتفاضة الحالية (Giacaman & Johnson 1989: 155-156) (الأقواس في الأصل).

باحثة أخرى وجدت في نساء المخيمات والقرى النقد الذي أرادته للحركة القومية واللجان النسائية المرتبطة بها، هي تقول أنها اختارت مناطق البحث (العينة من القرى والمخيمات) "بشكل عشوائي، بالتالي بينما لم أكن أقصد أن أختار مكانا بناء على نشاطه السياسي، أعتقد أن التنوع في المشاركة السياسية بين أماكني كان ممثلا لكل الضفة الغربية"(Rubenberg 2001: 214)، لا تقول لنا كيف اختارت العينة من النساء فقط حددتهن بنساء القرى والمخيمات، وفقط نعرف أنها ترى أن تعليمهن

والتزامهن الديني يستحقان الذكر مع كل اقتباس يتم أخذه من مواضيع البحث. وتخبرنا أنها سألت النساء إذا ما شاركن في اللجان النسائية، لكن إجابة المبحوثات لم تكن ردا على هذا السؤال، بل على سؤال آخر لم يتم قوله لنا: "الأسباب التي أعطتها المجيبات لعدم مشاركتهن في أو شعورهن بالخيبة من المشاركة الرسمية تقع في ثلاث فئات رئيسية: اعتبارات ترتبط بالبطرياركية، بما فيها الشرف والعار؛ الإحباط من أولويات المنظمات الموجودة؛ وخيبة الأمل من السياسة القومية كلها" (ibid) ويكون علينا إما أن نصدق أن كل نساء القرى والمخيمات ينظرن إلى السياسة القومية على أنها خيبة أمل، أو أن الباحثة كانت محظوظة أن كل عينتها اتفقت بمحض الصدفة (أي "واقعية" و"صحة" هذه الانتقادات بمعيار البحث الأكاديمي) على انتقاد المجتمع وحركة المقاومة على بطرياركيتهما وقيامهما على التقليد ومفاهيم مثل الشرف. هكذا يتم إعطاء مواضيع البحث الصوت الذي تريد أن تسمعه الباحثة، في محاولة للتغطية على أن هذه الانتقادات الثلاثة تشكل الأساس الذي قام عليه دائما خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات.

النساء النخبويات، أو اللاتي يسمين "غير عاديات" أي اللاتي قطعن شوطا باتجاه التحديث الغربي، يمكنهن أيضا أن يكن موضوعات بحث ولكن بطرق ولأهداف أخرى، الموقع الذي يتم وضعهن فيه مرتبك، فمن جهة يتم وضعهن على أنهن الغرب في مقابل النساء العاديات اللاتي يمثلن الشرق، ومن جهة هن لا يتم وضعهن أبدا على أنهن غربيات تماما، ولكن يمثلن إمكانيات المشترك مع الغرب، والحركة نحوه. لكن بما أن المعلومات التي تثبت الاختلاف هي المطلوبة، بالتالي النساء النخبويات يكن مصدر المعلومات المحلي الذي عليه أن يقدم المعلومات التي تبين اختلاف، تقليدية وبطرياركية مجتمعاتهن، مع التأكيد أن القيم الليبرالية، التعليم والحياة الليبرالية هي ما جعلتهن *مختلفات* عن مجتمعهن:

> مواطنة أمريكية، ريتا اختارت أن تهاجر إلى وطنها، حيث أصبحت منغمسة في المساعدة في بناء حركة الصحة. مع الحركة الطلابية والحركة النسائية الناشئة، أصبحن قوة متحركة من أجل التغيير الاجتماعي ممهدة الطريق للانتفاضة....زيارتنا كانت ممتعة بشكل خاص لأنها كانت واحدة من المناسبات القليلة جدا خلال رحلتي كلها حيث شعرت أنني أكثر من زائرة أجنبية تافهة، التي لها قصة مكررة عدة مرات تقال. ساعد، بالتأكيد، أن ريتا عاشت في الولايات المتحدة لجزء جيد من حياتها وكانت مرتاحة مع الإنجليزية كما كانت مع العربية. لقد تحدثنا اللغة ذاتها حرفيا و مجازيا (Gluck 1994: 60).

هؤلاء النساء الفلسطينيات "غير العاديات"، "المتغربنات" (Najjar 1992: 157) لديهن ""إطار تقدمي للتفكير في القضايا الاجتماعية والسياسية" (ibid)، وعيهن أنقذهن من أن يكون مصيرهن مثل مصير النساء اللاتي تزوجن مبكرا ويعشن حياة مملة (ibid). النساء غير "العاديات" يكن المرافقات

والمخبرات الأساسيات للباحثات الغربيات، مثل بهيجة سترم التي تلبس الجينز (Strum 1992: 98). ومنى بنت أم عماد التي تختلف عن عائلتها وأمها التي أنجبت اثنا عشر بطنا (Bendt & Downing 1982: 25-26)، منى ليست كأمها تنجب الأطفال، منى تنتقد بطرياركية مجتمعها بالإنجليزية ومن ثم تترجمها إلى العربية، وتؤكد على سيطرة الرجال على المقاومة ونضال النساء:

> منى تستمر في التحدث بالإنجليزية، مترجمة كلماتها إلى العربية لبقية العائلة. 'فلسطين كما ترون، كانت مجتمعا بطرياركيا جدا، وشعبي ما زالوا في القبضة الصلبة لتلك العادات'. منى تشرح بحماس. 'للأسف، النساء عليهن أن يضحين بأنفسهن للتسهيل على الرجال. انظروا إلى قادتنا جميعهم رجال! يظنون أن تحرير النساء شيء يجب أن ينتظر، لا يجب أن يقف في طريق نضال التحرر الوطني. يبدو أنهم يعتقدون أن الواحد يستثني الآخر، لكنني أظن أنهما يمكن أن يسيرا يدا بيد. لكنه ليس من السهل! سترون بأنفسكم) إذا بقيتم بعض الوقت هنا... ' (ibid) (النقاط و الأقواس في الأصل).

النساء الفلسطينيات، موضوع البحث، يتم انتقاؤهن بحيث يكن "مخبرات منفتحات نسبيا في الحديث عن أنفسهن وحياتهن" (Gorkin& Othman 2000: 9). حياة النساء المطلوب الحديث عنها تكون أيضا محددة مسبقا، فقصصهن يجب أن تضم أمثلة تبين اضطهاد الثقافة والمجتمع والحركة الوطنية الفلسطينية لهن، وبقدر ما تضم قصص النساء أمثلة من هذا النوع، بقدر ما تكون القصة صادقة، أما إصرار النساء الفلسطينيات على الحديث عن الوطني، فيتم استخدامه أيضا على أنه مؤشر آخر على سيطرة كل الأشياء المذكورة سابقا عليهن، ودليل على عدم انفتاحهن إضافة إلى مجموعة كبيرة من المعاني التي يتم تحميلها لهذا التركيز.

وإذا اختارت الباحثة أن لا تستخدم المقابلات وأن لا تقيم طرحها على ملاحظاتها الإثنوغرافية، بل تريد تأكيد تمثيلها للنساء الفلسطينيات *وإعطائهن صوتا* من خلال قصص الحياة والروايات التاريخية الشفوية، فهذه يتم الادعاء أن صحتها تعتمد *فقط* على مدى صراحة موضوعات البحث مع الباحثة التي يفترض أن موقعها كباحثة، وأسئلتها وجمهورها لم تؤثر كثيرا على تمثيل النص النهائي لموضوعه، ولضمان هذا التمثيل، التواريخ الشفوية يقال أنها الأسلوب الذي تستخدمه الباحثة لتعطي للنساء الفلسطينيات صوتا، ولتستخدم أصواتهن للدفاع عن قضاياهن. لنأخذ مثالين عن كتابات عن النساء الفلسطينيات التي اعتمدت أسلوب الرواية التي تقوم بها المرأة موضوع البحث:

في المثال الأول الباحثة اختارت حالات مختلفة من النساء الفلسطينيات من طبقات وخلفيات مختلفة في التعليم والنشاط السياسي، بحيث يمكن الافتراض أنهن *ممثلات* للنساء الفلسطينيات على *اختلافهن:*

لدينا امرأة فلسطينية متعلمة وأديبة، مي، وهي تؤكد على شعورها بأن القضية الوطنية هي قضيتها (سيتم تأويل ذلك كما نرى لاحقا أن هذا دليل على افتقارها لوعي نسوي) هذه المرأة الفلسطينية تخبرنا عن حاجة النساء الفلسطينيات إلى المساواة مع الرجال، افتقارهن إلى الثقة بأنفسهن وشعورهن بالدونية بعد " قرون من معاملتهن كمواطنات من الدرجة الثانية" (Antonius 1979: 30). الحالة الثانية، فاطمة، هي ناشطة في الكفاح المسلح في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في لبنان: وبعد أن تسرد لنا فاطمة المأساة التي عاشها الفلسطينيون في لبنان خلال الحرب الأهلية، وبعد الحديث عما حدث في تل الزعتر مباشرة، في الفقرة الأخيرة من روايتها، لا نعرف كيف انتقلت إلى الحديث عن وضع النساء في المقاومة ومدى التطور الذي حققنه باتجاه التحديث، فهي الراوية والباحثة *لن تتدخل* لتخبرنا كيف حدث هذا الانتقال:

> أعتقد أنه على الأقل نصف الجيل الجديد تغيروا في موقفهم تجاه النساء. المقاومة جاءت إلى المخيمات فقط في 1969، لم تمر عشر سنوات بعد، والطريق ما زال طويلا. إذا كانت المرأة حتى لا تعمل خارج المنزل، كيف يمكنها أن تعمل في الثورة؟ عليها أن تصر وتقنع عائلتها، لكن الأشياء تغيرت منذ الآن، في أقل من عشر سنوات (ibid: 34).

وهناك أيضا حالة ثالثة التي تتحدث عن كيف تعمل المقاومة على استخدام النساء مستغلة موقعهن الدوني وأنهن لا يثرن شك الأعداء بسبب عدم كونهن مرئيات، مؤكدة على أن النساء يجب أن يستغللن مشاركتهن في المقاومة مهما كان شكلها (ibid:35). حالة رابعة شاركت في المعارك في واحدة من أفقر أحياء بيروت تبين كيف أن مشاركة النساء في المقاومة كانت *نتيجة الأزمة وغياب الرجال*، دون أن تحقق تغييرا في أوضاع النساء أو تؤدي إلى "تحول اجتماعي أكبر"(ibid: 43) ودون أن تعطي أهمية لمشاكلهن الاجتماعية، المرأة في هذه الرواية تتحدث عن *خطأ* هذا التوجه الذي فصل قضايا النساء عن النضال الوطني: "أعتقد أن هذه كانت الغلطة وأن مشاكل النساء مرتبطة بشكل غير قابل للفصل بكل شيء آخر خاطئ... لقد ركزت على المشاكل السياسية ولكن هذا كان خطأ"(ibid)، الراوية تبدو وكأنها تبحث عن غلطة، ليست متأكدة مما هي، ولا نعرف لماذا الراوية ليست متأكدة مما هي الغلطة، أيضا لأن الباحثة *لن تتدخل* لتخبرنا لماذا الراوية كررت مرتين أن هناك خطأ ما عليها أن تحدد ما هو.

في تعليق الباحثة على روايات هؤلاء النساء تؤكد على أنهن أفراد (لا يمثلن النساء الفلسطينيات كلهن) وهن أيضا مختلفات عن بعضهن في أعمارهن وتعليمهن والبيئة الاجتماعية التي عشن فيها، وتؤكد أن "هذه ليست بأي طريقة دراسة اجتماعية– المقياس الوحيد للاختيار كان الالتزام النشط بالقضية الوطنية– ولكن تأمل لتوجه في التجربة الفلسطينية (ibid: 29). لكن روايات "الحالات الفردية" في هذا

المقال، سواء اعتبرته الكاتبة دراسة اجتماعية أو تأمل في التجربة الفلسطينية، تشكل الطروحات الرئيسية التي قام عليها خطاب الباحثات الغربيات الأكاديمي عن النساء الفلسطينيات، وتجاربهن يتم طرحها على أنه تجربة النساء الفلسطينيات في المقاومة. ليس النساء الثلاثة بحد ذاتهن، لأن كل من فاطمة ومي ومنيفة عندما يشاركن في بحث يتحولن إلى مادة، موضوع بحث يسمى النساء الفلسطينيات.

في المثال الثاني على استخدام الروايات الشفوية في البحث في حياة النساء الفلسطينيات وتجاربهن، تقول الباحثة أنها مع زميلتها التي بدأت معها في عملية البحث اختارتا عينة من النساء النخبويات "المتغربنات" القادرات على ملاحظة المشاكل في مجتمعاتهن وانتقادها(Najjar 1992: 157). الباحثتان تؤكدان أنهما أرادتا للنساء موضوع البحث أن "يظهرن كأنفسهن على أمل أنهن سيتوقفن عن أن يكن غير مرئيات كنساء وكفلسطينيات وسوف يتم وضعهن "على المسرح"" (ibid: xii) (الأقواس في الأصل)، كما تؤكدان أنهما أرادتا أن تبقى روايات النساء كما هي ولكن *التدقيق* حتم إدخال بعض التغيير، مع التأكيد أنهما حاولتا أن تكونا حساستين لما اعتبرته النساء صاحبات الروايات أنه مهم (ibid: xiii)، ولكن السؤال من الذي يقرر ما هو مهم في النهاية؛ بالتأكيد ليس موضوع البحث، الباحثة هي التي تقرر وفقا لقواعد الخطاب الذي يبني أشكالا محددة من المعرفة عن النساء الفلسطينيات، ووفقا لرغبات السوق والقراء الغربيين فيما يرون أنه مطلوب من حياة النساء الفلسطينيات. الباحثة لا تبحث عن مادة سياسية جامدة بغض النظر عن أهميتها بالنسبة لموضوعات البحث، بالنسبة للباحثة وصف المبحوثة "لصعوبة الحصول على حياة زوجية عادية تحت الاحتلال بسبب الفصل المتكرر عن زوجها جعلها القضية الأساسية في المنتج النهائي... شعرت أن القراء سوف يشعرون بنفس شعوري عن الممارسة واخترت أن أدخل ردة فعل عائلة زهيرة على الإقامة الجبرية. لكي أفعل ذلك، كان علي أن أترك مادة سياسية أكثر جمودا" (ibid: xiii).

إذا كانت رواية الناشطتين السابقتين مادة سياسية جامدة، لا تؤدي الدور المطلوب من النساء "غير العاديات" في انتقاد مجتمعاتهن، يمكن للباحثة طرحها جانبا، واستخدام حياتهن هن كموضوع بحث، الجزء غير المقال في العقد بينها وبين المبحوثتين يسمح لها بذلك، في الوقت نفسه يستمر استخدام روايات الناشطات الفلسطينيات "غير العاديات" في انتقاد مجتمعاتهن، ليضفن أو يؤكدن على المعرفة التي يراد بناؤها عن النساء الفلسطينيات، والتي تكون خطوطها الأساسية محددة مسبقا بالأجندة الاستعمارية لخطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات المستعمَرات:

> الوالدان يخافون أيضا من العنف الجنسي ضد النساء في السجن، سمعوا عن حالات الاغتصاب من قبل الجنود الإسرائيليين التي كانت لدينا مؤخرا لذلك العائلات تضغط على بناتها للزواج قبل أن يحدث لهن شيء. الخوف من الإصابة كان له أيضا أثر على

> المسيرات. تسمعين الشبان يأمرون البنات أن يذهبن خلفهم، لحماية البنات والنساء من اللغة البذيئة للجنود، وأيضا من الرصاص. الأولاد يقولون أن البنات يحتجن لأن يكن خلف الأولاد لأنه عندما يبدأ الجنود الإسرائيليون بإطلاق النار، البنات لا يركضن بسرعة كافية ويمكن أن يتعرضن للإمساك. بعض البنات والنساء يخضعن، لكن أخريات يجبن بسخط، "أنتم لستم أفضل منا. نريد أن نرمي الحجارة مثلكم!" في بعض القرى في الشمال، قيل لي أن المحافظين أصروا على مسيرات منفصلة للرجال والنساء، حيث يقود الرجال، والنساء يتبعن، مع بعض المسافة بين الجنسين (Najjar 1992: 61) (الأقواس في الأصل).

سيطرة الذكور القوميين على أجساد النساء كرموز للشرف بقيت واحدة من أهم معالم الخطاب الاستعماري عن النساء الفلسطينيات للتأكيد على قمع حركة المقاومة للنساء الفلسطينيات وتحديد مشاركتهن في المقاومة هذه السمة يتم تناولها بالتفصيل في القسم السادس من هذا الفصل.

الخلاصة أن الأصوات التي يقال أنها أصوات النساء الفلسطينيات، هي الأصوات التي تم إعطاؤها لهن من قبل الباحثات الغربيات، الأصوات المطلوبة في السوق الغربي، والمحددة بالعلاقة الاستعمارية بين الفلسطينيين بما فيهم النساء والغرب. الأصوات التي يقال أنها أصوات النساء المستعمَرات لا تكون مادة خام نقية، كما يتم الادعاء، لأنها مشكَّلة بالعلاقة بين الباحثة الغربية وموضوع البحث المرأة المستعمَرة، بالأسئلة التي تطرحها الباحثة ولا نراها بل يمكن أن نشعر بها في انتقال مفاجئ في رواية المرأة المعطاة صوتا، أو في حديث يبدو غريبا عن تجربتها وقضاياها وأقرب لخطاب لا علاقة لها به، يحدد أصوات النساء وقضاياهن، ويتحكم بعملية الإنتاج النهائي لهذه الأصوات والتي تكون حاسمة في تشكيل الصوت المعطى للمبحوثة، والذي كما رأينا في المثالين السابقين يبقى خاضعا لمصالح ورغبات استعمارية. بالتالي بينما يتم التأكيد على ترك النساء الفلسطينيات يتحدثن عن أنفسهن، يتم تحديد الموضوعات التي يجب على المرأة الفلسطينية أن تتحدث عنها، وتعمل الباحثة في النهاية على إزالة كل تلك الأشياء التي قالتها المرأة الفلسطينية، ولم يكن مطلوبا أن تقولها، هكذا، التاريخ الشفوي لا يكون مطلقا كما يتم الادعاء "رواية شخصية يحددها الراوي ووثيقة تاريخية تشكلت بتدخل [الباحثة]" (Gluck 1991: 206)، بل رواية محددة ومشكَّلة بمعايير وآليات أنظمة أكاديمية غربية، لا علاقة لحياة المرأة الفلسطينية بها، سوى أنها تشكل مادتها الخام.

حياة النساء الفلسطينيات وأصواتهن التي تدعي الباحثات الغربيات أنهن اختبرنها، من خلال "إعطاء النساء أصواتا" أو من خلال "مشاركتهن" حياتهن (البحث الاثنوغرافي) أو من خلال "عمل صداقات" و"إزالة الحواجز" بينهن، في الحقيقة لا تكون أكثر من "حقل اختبار" لنظريات وافتراضات أسسها الخطاب الاستعماري عن النساء الفلسطينيات، وضمن المهمة الاستعمارية التحديثية يكون واجب

الباحثات الغربيات أن يقسن ويقيمن التحول نحو التحديث في المجتمع الفلسطيني لقياس مدى استحقاقه أن يكون له "كيان سيادي"، النساء الفلسطينيات هن الرمز والمعيار الذي يضعه الاستعمار لقياس "تقدم" المجتمع الفلسطيني نحو التحديث، هذا ما أناقشه في القسم التالي.

3.2 النساء الفلسطينيات رمز للتقليد\ الحداثة: إعادة إنتاج الغرب المعيار في خطاب الباحثات الغربيات

الباحثات الغربيات في فلسطين يقمن بحثهن عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة على أساس تقابلية الحداثة\ التقليد. وضمن استمرار استعمارية الخطاب الأكاديمي الغربي عن النساء الفلسطينيات، يتم وضعهن على أنهن المعيار الأساسي لقياس هذا التحول نحو مجتمع حداثي (Klein 2002)، هذا يتم قياسه من خلال البحث في مشاركة النساء الفلسطينيات السياسية أيضا وفق التعريف الليبرالي الغربي للسياسي كما سيتم تفصيله في الأقسام التالية من هذا الفصل. النتيجة التي يتم الوصول إليها عند جميع الباحثات ولكن بطرق مختلفة، وبجهد ووقت أقل أو أكثر، بعمل إنثوغرافي أو مقابلات أو روايات حياة، حيث أن هذه اختلافات قد تؤثر على نوعية المنتج، ولكن المواصفات الأساسية التي يجب أن تتواجد فيه ليتم تصنيعه وتسويقه، والتي تتمثل في المعلومات المراد توفيرها، والنتيجة المراد الوصول إليها تبقى موجودة فيها جميعا، هي أن المقاومة لم تحسن من أوضاع النساء وأبقت على العلاقات "التقليدية" في المجتمع التي تثبت اضطهادهن:

> من غير الأكيد أن مشاركة النساء الواسعة في اللجان الشعبية أضافت إلى قوتهن السياسية على المدى الطويل. لم يكن هناك أية إشارة أن النساء شاركن في صنع القرار في معظم اللجان الشعبية في المخيمات والقرى. اجتماعات قيادة المخيم كانت تتم عادة في المساجد أو المقاهي، حيث يندر وجود النساء. معظم اللجان الشعبية القروية نسقت مع اللجان النسائية لكن أبقت على فصل الجندر الذي جعل الاجتماعات المشتركة مستحيلة (Strum 1998: 69)

وتعمل الباحثات الغربيات على إسقاط تشييء النساء الفلسطينيات كرموز للتقليد\ الحداثة على حركة المقاومة الفلسطينية، في الوقت نفسه الذي يعملن فيه، ضمن قواعد الخطاب الاستعماري، على نفي أن يكون هناك تغير في أوضاع النساء الفلسطينيات يجعلهن مشابهات لهؤلاء الغربيات، فتبين الباحثات الغربيات لقرائهن محاولات الحركة القومية لإعطاء صورة معينة عن المجتمع الفلسطيني من خلال الصورة التي تقدمها للنساء فيتم الحديث عن الكيفية التي تستخدم بها النساء لإعطاء صورة "جيدة" للغرب، كونهن رمز "لتقدم" المجتمع الفلسطيني:

> "النساء الناشطات، النساء العاملات، وهؤلاء المشتركات في مشاريع محو أمية أو تدريب مهني يتم ضمهن أيضا في تقديم المجتمع للآخرين. مثل أم الشهيد، هن مرتفعات

> في قائمة ما يجب عرضه للزوار. لهؤلاء من خارج المجتمع الفلسطيني، يتم رفعهن كنماذج على مدى التحول الذي أحدثه المنفى والعسكرة في المجتمع، فارضة التخلي عن القواعد الثقافية التقليدية" (Peteet 1993: 58).

وتصدر الباحثات حكمهن أنه وفقا للمعايير الليبرالية الغربية التي تكون مهمتهن الأساسية التأكد من صحة (عدم) تطبيقها، أن النساء لم يخرجن عن أدوارهن "التقليدية": فتمثيل النساء للتقدم والأصالة مثل أدوار النساء الأخرى يكون مفروضا عليهن، وبالتالي سواء أكانت النساء يمثلن "التقدم" أو "الأصالة" فدورهن ما زال ضمن "معايير ومحتويات الأصالة" (60). فالحداثة تتطلب "إعادة هيكلة للعلاقات الاجتماعية، بما فيها الجندر، تماشيا مع خطوط غير تقليدية، مشجعة مشاركة النساء السياسية وقيادتهن"(Hasso 1998: 455)، أما تأكيد الأصالة فيتضمن العكس:

> النساء الفلسطينيات في "إسرائيل" أخذن دور الحفاظ على الثقافة. بالتالي، كان متوقعا منهن الحفاظ على استمرارية القيم الثقافية الفلسطينية، وبالتالي نقل العادات والقيم التي تعيد إنتاج خضوعهن... النساء الفلسطينيات يعملن ضمن النظام البطرياركي لمجتمعهن كآلية سيطرة أساسية، عاملات إلى جانب فاعلين آخرين في سيطرة أخرى، مثل العائلة والمؤسسات الدينية، للحفاظ على البنية البطرياركية وبالتالي الوضع القائم للمجتمع بشكل عام (Espanioly 1994: 111) (الأقواس مني).

الهوس الغربي بالنساء كرموز للتقليد\ الحداثة يظهر أيضا في التركيز على ملابس النساء الفلسطينيات (عادة التقابلية تكون "زي إسلامي" مقابل "زي غربي")؛ ملابس النساء الفلسطينيات يتم استخدامها في خطاب الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة كمؤشر على حمل النساء الفلسطينيات وملابسهن كرمز "للأصالة" أو "التحديث"، عند ذكر أي ناشطة فلسطينية، ملابسها تكون بأهمية أفكارها وتصريحاتها إذا سُمح لها بها. مثال ورد في كتابات معظم الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة كان الحجاب، مشكلة خطاب الباحثات الغربيات مع الحجاب تقوم على التقليد\وسيطرة الإسلام الذي يرمز له الحجاب في الخطاب الاستعماري، ملابس النساء الفلسطينيات تكون بالتالي مهمة من أجل الصورة التي يطرحنها: لأن ملابسهن –مثلهن– رمز لثقافة مجتمعهن، ومدى اختلافه عن المجتمعات الغربية،

> في موقع مميز على رأس المسيرة، الطالبات الإناث من الجبهة الشعبية، لابسات جينز أزرق، ملوحات بحجارة مدهونة بالأحمر، بينما الشبان حملوا لافتات ضد الحكم الذاتي. في نهاية المسيرة "أخوات" حماس مشين ككتلة منفصلة. ما كان مفاجئا لبعض المراقبين، العديد من النساء الشابات لم يكن يرتدين غطاء الرأس الإجباري. امرأة مكشوفة الرأس لوحت بلافتة خضراء لحماس عاليا. في الوسط، النساء الشابات

الحزبيات من الجبهة الديمقراطية (حواتمة) في رداء غربي بسيط اختلطوا بصعوبة مع رجال حماس (Giacaman & Johnson 1994: 22).

ملابس أي امرأة فلسطينية يتم الحديث عنها على أساس أنها تشكل جزءا أساسيا من الصورة التي يتم رسمها لها في الغرب. الخطاب الغربي يضع ليس فقط النساء الفلسطينيات بل أيضا ملابسهن معيارا أساسيا للحكم ليس فقط على وضع النساء الفلسطينيات بل على ثقافة المجتمع الفلسطيني؛ مدى تخلصه من "التقليد" من سيطرة الدين ومدى تقدمه نحو مجتمع حداثي علماني، لأن ثياب النساء تتم رؤيتها على أنها "تصريح سياسي" وتعبير عن مدى سيطرة "الأصولية"(Strum 1998: 73). النساء الفلسطينيات، بالبحث في أوضاعهن، أدوارهن، وعيهن، مقاومتهن، وملابسهن، يتم تشييؤهن كمؤشر على ثقافة مجتمعهن، حركة المقاومة، أو الفلسطينية، ويتم وضع مواضيع البحث هذه كمعايير لمدى استحقاق الفلسطينية للوجود، فقد لا يستحق الفلسطينيون الوجود طالما أنه تم الحكم أنهم لا يسيرون باتجاه التحديث من خلال ملابس النساء (والأشياء الأخرى)، هكذا يتم نفي استحقاق الوجود للفلسطينية، تماما كما تم نفي وجود شعوب أخرى بذريعة اختلاف شكلها وأنماط حياتها(Fanon 1963; Tzvetan 1984). حياة النساء، أوضاعهن وأدوارهن تعاد صياغتها بحيث تكون رموزا لما *يراه* المستعمِر في فلسطين المستعمَرة، المقارنة بين ما حققه الاحتلال الحداثي للنساء الفلسطينيات، وبين الإخضاع الذي يعززه المجتمع والحركة الوطنية "البطرياركيين" للنساء، يأخذنا باتجاه النتيجة المرغوبة من جانب الاستعمار: استمرار حاجة المجتمع المستعمَر إلى المستعمِر، ليسير به في طريق الحداثة، التي تحقق مصالح النساء.

المعرفة التي على الباحثات الغربيات أن ينتجنها عن النساء الفلسطينيات هي تلك التي تقوم على التشكيك في أن الصورة التي تم رسمها للنساء في أي مجتمع مستعمَر كمقموعات، خاضعات ومعتقلات داخل منازلهن، يمكنها أن تتغير، لاسيما على يد حركة تحرر قومية تقاوم المشروع الاستعماري الذي حمل راية تحرير النساء ضمن الرسالة الحضارية التي يحملها للشعوب "المتخلفة"، افتراض وتأكيد نفي القومي المستعمَر للحداثي الغربي الذي عليه يقوم الخطاب الاستعماري، يتكرر في خطاب الباحثات الغربيات من خلال التأكيد على نفي المقاومة الفلسطينية لتطور النسوية عند النساء الفلسطينيات.

العديد من الباحثات يبدأن بمقدمة نظرية عن "النسوية" وانطباقها على السياقات المستعمَرة، أو بشكل أكثر دقة رفض السياقات المستعمَرة "للنسوية" بسب هيمنة المشاعر القومية، والنظر إليها بتشكيك على أنها جزء من الأجندة الاستعمارية، فيقال مثلا أن نساء العالم الثالث ينظرن إلى البحث "النسوي" عنهن على أنه جزء من أجندة استعمارية تستخدم أوضاع النساء لإعطاء الشرعية لاستعماريتها، وبالتالي يرفضن الحديث عن أوضاعهن. النساء الفلسطينيات وغيرهن من العالم الثالث، على سبيل المثال، افترضن أن النقاش النسوي لعدم مساواة الجندر في مجتمعاتهن أمام جمهور غربي عكس "تخلف" أو

"تقليد" رجعي" (Hasso 1998: 458). الباحثة في سعيها لإنكار استعمارية خطاب الباحثات الغربيات عن النساء المستعمَرات، تتبع عدة استراتيجيات؛ فهي تسقط الافتراضات الاستعمارية عن النساء المستعمَرات كرموز على الثقافة القومية، وتَصرفُها على أنها مجرد افتراضات، تعبر عن خوف لا مبرر له لدى النساء الفلسطينيات، وهي دليل آخر على افتقارهن للوعي وتعبير عن أولوياتهن القومية.

النسوية التي يتم البحث عن وجودها (عدم وجودها) عند النساء الفلسطينيات هي تلك التي تعبر عن وعي غربي فردي ليبرالي، يحدد قضايا النساء على أنها "المساواة القانونية، الحرية الإنجابية، والفرصة للتعبير عن وتحقيق الذات الفردية سواء من خلال العمل، الفن، أو الجنسوية" (Tucker 1993: viii-ix)، ما هو موجود عند النساء العربيات والفلسطينيات هو النقيض: "القلق من الأجندة المناهضة للإسلام، التهميش الاجتماعي للنساء، ومشاكل العلاقة بين النسوية والقومية"(ibid)، فلا يمكن الحديث عن نسوية عند النساء الفلسطينيات، العربيات، نساء العالم الثالث...المستعمَرات. النساء المستعمَرات يتم استبعادهن من "النسوية" على أساس ادعاء أساسي في الخطاب الغربي عن النساء المستعمَرات في المقاومة؛ نفي القومية المستعمَرة للنسوية: "العلاقة التاريخية الوثيقة بين تطور حركات قومية في العالم العربي وتطور الأفكار عن الجندر، وأيضا، الميل لرؤية النساء على أنهن المستأمنات على التقليد والأصالة، نزع تطور صوت نسوي في المنطقة" (ibid: xi)، وبذلك يتم الوصول إلى النتيجة نفسها؛ الحركات القومية العربية التي تعمل على الحفاظ على الثقافة العربية، وتجعل النساء رموزا لها، تعمل على إخضاع النساء وتحرمهن من تطوير وعي نسوي.

بالتالي وصف مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة بأشكالها المختلفة، والتي عادة ما تعتبر تغييرا في أدوار النساء الفلسطينيات في المجتمع، بشكل أكثر دقة هي تغيير في التصورات القائمة عن أدوار النساء الفلسطينيات، يقوم على التأكيد على أنه مهما كان التغير الذي يطرأ على أوضاع النساء خلال فترة النضال من أجل التحرر، فإنه إما غير حقيقي، أو غير دائم، أو لم يصل إلى الحد المطلوب، لأنه يبقى خاضعا للسيطرة الذكورية على النساء، المجتمع التقليدي، أو الثقافة العربية الإسلامية التي تقوم على مفاهيم "الشرف" و"التقليد".

حمامي تبين أن اعتماد مفاهيم "التقليد" و"الشرف" بدلا من استخدام "بطرياركية" في كتابات الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات يقوم على تقابلية التقليد والتحديث (Hammami 1995: 21). مع ذلك، المصطلحات التي يتم استخدامها للتعبير عن الثقافة الفلسطينية لا تحدث فرقا حقيقيا فيما يتم قوله عن النساء الفلسطينيات، فسواء أقيل بطرياركية، تقليدية، سيطرة ذكورية، فإنها كلها يتم تحميلها نفس الدلالات المحددة بأيديولوجية تحديثية استعمارية. في حالات عديدة يتم الاكتفاء بقول العرف الفلسطيني،

المجتمع أو الثقافة الفلسطينية\ العربية، أي من هذه الثلاثة الأخيرة يكون قد تم دمجها مع واحدة من الصفات السابقة بحيث أن مجرد قولها يستحضر في عقل القارئة الصفات التقييمية التي تم ربطها بها.

بوضعه النساء الفلسطينيات على أنهن رمز للتقليد \الحداثة، خطاب الباحثات الغربيات يعيد إنتاج قواعد أساسية في الخطاب الاستعماري الغربي عن المستعمَرين، بحيث يتم وضع الغرب على أنه المعيار الذي على أساسه يتم قياس وضع النساء الفلسطينيات، اللاتي يكن رمزا لمدى تقليدية\ حداثة مجتمعهن، ولأن القاعدة الأساسية الأخرى في الخطاب الاستعماري، هي تأكيد الاختلاف، فإن المعرفة التي يتم إنتاجها عن النساء الفلسطينيات وفقا للمعايير والمؤشرات الغربية التي يتم استخدامها تكون محددة بنتيجة مسبقة، هي أن حركة المقاومة، التي يتم النظر إليها على أنها تعمل على تعزيز ثقافة قومية "تقليدية" أو "أصيلة" تحول دون وصول النساء الفلسطينيات إلى تشابه تام مع النساء الغربيات. وضمن هاتين القاعدتين الاستعماريتين يتم إنتاج تمثلات للأدوار التي تقوم بها النساء الفلسطينيات في المقاومة، في القسم التالي أبين كيف تستخدم الباحثات الغربيات مفاهيم ليبرالية تقوم على نظرية متحيزة جنسيا من تقسيم عام \خاص لتثبت استمرار دونية النساء الفلسطينيات وتحكم الثقافة التقليدية بمشاركتهن، وكيف يتم تأويل أي تغير في أوضاع النساء الفلسطينيات نتيجة مشاركتهن في المقاومة على أنه ضمن الآثار التحديثية التي جاء بها الاستعمار الغربي.

3.3 خطاب الباحثات الغربيات: شكل حداثي من البطرياركية أم استعمارية؟

التغيرات التي يُرى أنها طرأت على أوضاع النساء الفلسطينيات مع مشاركتهن في المقاومة يتم قياسها وفق المعايير والأطر الحداثية الليبرالية الغربية، وضمن العقلانية الاستعمارية التي يقوم عليها خطاب الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات، يتم عرض أي "تغيرات" في أدوار وأوضاع النساء الفلسطينيات مع المشاركة في المقاومة في علاقة تقابلية مع وضع وأدوار افترض أنها لم تكن موجودة من قبل، في محاولة للتأكيد على الإدخالات الحداثية التي أدى إليها الاستعمار، في الوقت نفسه تعمل الباحثات على توظيف إطار تحليل يرجع إلى نظرية غربية متحيزة جنسيا، لإثبات عدم وجود تغير "جذري" (مماثل للغربي) في أوضاع النساء، واستمرار سيطرة الثقافة "التقليدية" على النساء وحتى على مشاركتهن في المقاومة.

من التغيرات التي يتم رصدها على أنها إيجابية، أن مشاركة النساء في المقاومة أدت إلى تغييرات في معايير "السلوك الأنثوي المقبول"، مثل نوم النساء النشيطات خارج المنزل، أن العلاقات بين النساء والرجال، بما فيها علاقات الزواج، لم تعد قائمة على علاقات القرابة والقرية بل أيضا على

الانتماء السياسي. وجود النساء في ساحة المعركة أثناء مشاركتهن في المقاومة في لبنان (Peteet 1991) خروجهن إلى الشوارع والمشاركة في المظاهرات، قذف الحجارة والصراخ على الجنود الإسرائيليين، رد شتائمهم، أو استخدام أجسادهن لحماية الشبان من الضرب والاعتقال، والمشاركة في اللجان الشعبية ولجان دعم الأحياء، وأيضا في مواقع صنع القرار في الانتفاضة الأولى (Haj 1992; Jad 1990)، أي بمصطلحات الفكر النسوي الليبرالي الغربي خروج النساء من "الخاص" (غير السياسي) إلى "العام" (السياسي) كان مؤشرا على "تغيرات إيجابية" في أوضاع النساء الفلسطينيات.

ما يعتبر أهم التغييرات التي حدثت مع مشاركة النساء في العمل السياسي، هو تحدي *بعض* المظاهر "البطرياركية" المجتمعية، فهي ساعدتهن على كسر "الحدود المهمة *الأولى* للنظام الجندري المعياري" (Peteet 1991: 65) (الخط المائل مني). فخروج النساء إلى "المجال العام"، إلى الشارع، تحد لرموز السيطرة الذكورية (Sabbagh 1998). النساء تمردن ضد مكانهن "التقليدي" في المجتمع "البطرياركي" (Hiltermann 1991: 48)، وقوف النساء أمام الاحتلال وجيشه، يجعلهن

> أقل خوفا من تحدي سلطة آبائهن، أخوتهن، أزواجهن، وأنماطهم المشتركة من السيطرة. هناك العديد من الحالات من النساء الشابات من مخيمات اللاجئين والقرى اللاتي، من خلال عملية التسييس في الانتفاضة، حصلن على حقوق كانت سابقا ممنوعة عليهن، بما فيها الاختلاط مع الرجال، الحركة غير المقيدة، والتوظيف خارج المنزل. كلهن يرين تحديهن للعلاقات التقليدية على أنها ناتجة من تعبئتهن كفاعلات سياسيات (Haj 1992: 777)

بعض النساء استطعن أن يأخذن أدوارا كانت حصرا على الذكور، مثل قراءة تأبين في جنازة، النساء الآن أكثر شجاعة في الحديث في جمعات مختلطة (Najjar 1992: 155-154). يتحدين سلطة أزواجهن بخروجهن إلى المسيرات والمظاهرات دون إذنهم، استقبال الباحثات الغربيات في بيوتهن، والحديث معهن دون إذن، النساء بدأن يشعرن أن لديهن ما يقلنه وما يساهمن به في المجتمع، وإصرار النساء على حقهن في المشاركة السياسية(Gorkin &Othman 2000: 133) .

الرواية عن مشاركة النساء في المقاومة تفترض صورة مناقضة للنساء دون وجود هذه المقاومة، أنهن كن معتقلات داخل منازلهن "المجال الخاص"، بالفعل يتم تصوير النساء الفلسطينيات على أنهن كن غير قادرات على السير في الشارع قبل المقاومة: "ليس فقط أن غير المسموع به من قبل (أن النساء يمشين لوحدهن في الشارع) أصبح عاديا، بل العديد من الناشطات الشابات بدأن يرين مستقبلا يكون لهن فيه خيارات أكثر"(Gluck 1995: 8) (الأقواس في الأصل). النساء الفلسطينيات يتم تمثيلهن على أنهن غير قادرات وممنوعات من الحديث مع الرجال، غير قادرات على الشتم، الاحتلال ومقاومته علّمت

النساء غير "[ال]معتادات على التحدث مع رجال غرباء" (Sharoni 1995: 48) كيف يتعاملن مع الرجال فهن لم يعدن "يغطين وجوههن" عند رؤية الرجال(Jad 1990: 138)، الافتراض هو أنه بالنسبة للنساء الفلسطينيات جنود الاحتلال *رجال* أولا والتعامل معهم يتم تقييمه على أنه تعامل مع رجال وليس مع جنود احتلال، الطرح هو أن النساء قبل وصول الاحتلال إلى بيوتهن لم تكن لديهن القدرة على الاختلاط مع الرجال، حيث يقال أن المقاومة، التي يكون الفضل فيها أولا وأخيرا لوجود الاحتلال، فتحت للنساء مجالا لم يكن موجودا من قبل للاختلاط مع الرجال (Augustin 1993). قبل الاحتلال، التقليد الإسلامي والعربي كان يعمل على تصوير المرأة الفلسطينية على أنها: "كائن خاص تماما، معزولة في بيتها. مخبأة خلف حجاب– أو، في القرن العشرين، خلف وشاح يغطي رأسها وجبينها. الجدران والثياب الطويلة الواسعة التي أخفت جسدها "حمت" المرأة العربية– والرجل العربي– من جنسويتها" (Strum 1992: 25)، (الأقواس في الأصل).

الصور المناقضة، التي يفترضها خطاب الباحثات الغربيات عن وضع النساء الفلسطينيات دون المشاركة في المقاومة تكون متنافية مع ما يتم اعتباره "تغييرا إيجابيا" في أوضاع النساء، ولا يكون مفاجئا أن تكون هذه الصور نابعة من الصور المبنية نمطيا "للنساء في المجتمعات العربية الإسلامية":

> التناقضات المذهلة بين حياة العديد من الأمهات الفلسطينيات وتلك الخاصة ببناتهن. النساء دون تعليم رسمي اللاتي كانت حياتهن مرتبطة بالعائلة، الحقول، القطعان، لديهن بنات يدرسن الفيزياء في الولايات المتحدة أو طب الأسنان في الاتحاد السوفييتي. الأمهات اللاتي دون احتجاج تزوجن أبناء أعمامهن في عمر ثلاثة عشر يجدن أنفسهن الآن يحافظن على بناتهن من خلال سنوات العقوبة المرة في السجن بسبب المقاومة ضد الاحتلال الإسرائيلي. العديدات اللاتي تربين على الإيمان بأن النساء لا يجب أن تتم رؤيتهن أو سماعهن يقبلن الآن الحياة العامة للجيل الأصغر (Warnock 1990: vii).

الحديث هنا هو عن فجوة بين جيلي الأمهات والبنات للتأكيد على الحركة التطورية الحداثية، الأمهات غير متعلمات البنات المتعلمات تعليما جامعيا، البنات اللاتي لديهن مجال لاختيار أزواجهن، الأمهات لم يكن لديهن هذا المجال، الأمهات اللاتي ينجبن عددا كبيرا من الأطفال، البنات اللاتي يصررن على أن تكون عائلاتهن صغيرة. بحيث تكون التقابلية بين الجيلين مكافئة لتقابلية التقليد\ التحديث التي يقيمها الخطاب الاستعماري، حيث جيل الأمهات رمز للتقليد، للحالة ما قبل المقاومة (الاستعمار)، والبنات رمز للحداثة، للحالة ما بعد المقاومة (الاستعمار).

(Bendt & Downing 1982; Gorkin& Othman 2000; Sayigh 1993)

السؤال الأساسي الذي يسعى الخطاب الغربي عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة للإجابة عليه هو "ما إذا كان دور النساء السياسي في الانتفاضة سيؤدي إلى تغيرات دائمة في مشاركة

النساء ومكانتهن في المجتمع في المستقبل" (Giacaman & Johnson 1989: 157-158). هذه التغيرات بالطبع يكون المقصود منها إلى أي مدى سيكون وضع النساء الفلسطينيات مشابها أو قريبا من وضع النساء الغربيات اللاتي يتم وضعهن دون أي تردد كمعيار. السؤال الأساسي بالنسبة للباحثات الغربيات عندما يشاهدن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، سواء أقيل بشكل مباشر، أم تم تفكيكه إلى مجموعة من المعايير التي يتم التغاضي عن كونها قائمة على نموذج غربي، "هل هي فقط قضية وقت قبل أن يتم إدراج النموذج الغربي؟ أو هل سيتم تطبيق نموذج أكثر شرقية أصلي؟" (Gorkin & Othman 2000: 5-6).

ولأن الاختلاف بين المجتمعات المستعمَرة وتلك المستعمِرة هو اختلاف مرسوم بمصالح وأيديولوجية استعمارية يتم تغليفها وتبريرها باختلاف *جوهري*، يقوم على فروقات حضارية، ثقافية، عقائدية، وعرقية تعطي التفوق للغربي، فإن الإجابة على هذا السؤال، أيضا بشكل غير مباشر ومن خلال استخدام المعايير الغربية تخلص إلى نتيجة، أحيانا يتم التصريح بها وأحيانا يتم تركها للقارئة لتصل إليها من خلال كل الشواهد والإثباتات والجمل الاستدراكية، كما يظهر أدناه، أن وضع النساء الفلسطينيات، بالرغم من كل التغيرات التي أدى إليها الاحتلال، لم "يتحسن"، لأن مجتمعهن ما زال محكوما بقيم، يقال أحيانا أنها بطرياركية وأحيانا أخرى تقليدية، وأحيانا ثالثة عربية إسلامية، لن تسمح بأن *يرتقي* وضعهن ليصل إلى ذلك الخاص بالمجتمعات الغربية التي تشكل المعيار.

التأكيد يكون أنه لم يكن هناك تغيير في أدوار النساء حيث بقين محصورات في المنزل، ما حدث وفقا لرواية الباحثات الغربيات كان أن المقاومة سيَّست المنزلي من جهة، والاحتلال نفسه اخترق حدود المنزل، مشاركة النساء في المقاومة بقيت إما امتدادا لأعمالهن المنزلية، أو خاضعة لما تحدده الثقافة الفلسطينية البطرياركية على أنه مسموح للنساء. الدليل الذي يستخدم لتأكيد ذلك هو أن علاقات الجندر الموجودة وعادات العائلة بقيت ثابتة، وقضايا النساء كان يتم قمعها على أنها ثانوية. ويتم التأكيد أن التغير الذي يطرأ على أوضاع النساء مع مشاركتهن في المقاومة لا يخرج عما يسمح به المجتمع، من خلال "تعييره بحذر مع قواعد العائلة\ المجتمع من ناحية المكان، الوقت، المدة، ومراقبة نشاطات النساء" (Sayigh 1993: 177).

أدوار النساء التي يتم تصنيفها ضمن ما هو "مقبول ثقافيا"، تكون تلك التي تعتبر توسيعا لأدوار النساء المنزلية بحيث لا تعود متناقضة مع ما يعتبر عملا سياسيا، في الوقت الذي يتم التأكيد فيه على منزليتها وإبقائها ضمن النظام الجندري القائم الذي يقيد نشاط النساء السياسي بخطوط بطريركية تحدد التغير في أدوارهن وأوضاعهن (Zughayar1995)، مشاركة النساء السياسية بقيت تقوم على مهماتهن المنزلية "خاصة الدفاع عن الأسرة، رعاية ومساعدة أفراد العائلة، والمساعدة المتبادلة بين الأقارب. هذه

النواحي من دور النساء أصبحت مصدر مقاومة لأن النساء حوّلن مسؤولياتهن العائلية لتضم المجتمع بأكمله"(Giacaman & Johnson1989:160-161). التوسع في أدوار النساء لتشمل مواجهات مع جنود الاحتلال وأجهزته المختلفة لم يؤد إلى إضعاف لقوة سيطرة العائلة وحكمها(Ibid). كما أنه لم يغير وضعهن الخاضع لأنه "بالضبط موقع النساء الاجتماعي الدوني هو الذي يعطيهن مرونة أكثر للاستجابة بسرعة للأوضاع الجديدة، الاحتياجات الجديدة، حتى عندما يكون العمل أجنبيا أو "دونهن" (ibid:164). ومن الأدوار التي يقال أنه يتم إعطاؤها للنساء ضمن وضعهن المحدد مجتمعيا أن النساء "يعملن عادة كوصيات على التقليد ويحتججن على التغيرات التي تؤثر على النسيج الأخلاقي للمجتمع" (Najjar 1992: 84)، دليل ذلك احتجاجهن على قيام الاحتلال ب"فتح نوادي ليلية، الضجيج الناتج، القمار، الدعارة، واستخدام المخدرات"(ibid)، أيضا كون النساء الأغلبية في القيام بالتعليم البديل، ووظائف خدمة المجتمع (Giacaman& Johnson 1989; Jad 1990)، وزيارات الدعم والمواساة في القرى والمخيمات وجمع التبرعات... يمكن رؤيتها كامتداد للدور السياسي التقليدي للنساء (Jad 1990: 138).

وفي حالة قيل أن مشاركة النساء السياسية أثرت على إعادة توجيه وفهم علاقات النوع الاجتماعي، بين الرجال والنساء وبين النساء أنفسهن، تتبع مثل هذه التصريحات عادة بجملة استدراك تؤكد على تعزيز وإعادة إنتاج "الأبعاد الهرمية للجندر" (Peteet 1991: 5-6). مثلا، القول أن الحركة القومية قامت بترتيبات أفادت النساء ولكن:" لم يكن هناك محاولة جادة لصياغة رؤية محددة، أيديولوجية أو برنامج حول قضية النساء" (ibid:158). فوضع النساء بقي محددا من قبل المجتمع الفلسطيني المحافظ على التقليد "على أنهن معتمدات كليا على الرجال من أجل الحماية والحفاظ عليهن" (Augustin 1993: 3)، المشاركة في المقاومة مع أنها قد تشجع على حدوث "تغيير اجتماعي... ولكن[ها] في الوقت نفسه تضع معيقات عليه و تدير عجلة التقدم إلى الوراء"(ibid). وبالرغم من زيادة عدد النساء في النضال ضد الاحتلال، إلا أن المعيقات الاجتماعية التقليدية لزيادة المشاركة السياسية للنساء استمرت (Dajani 1994: 33).

التأكيد الثابت في خطاب الباحثات الغربيات هو على استمرارية أسس السيطرة البطرياركية في المجتمع الفلسطيني بالرغم من مشاركة النساء في المقاومة (Peteet 1986)، لأن مشاركة النساء في المقاومة بغض النظر عن شكلها، لم تكن مربوطة بأجندة اجتماعية، التغير في أدوار النساء السياسية لم يرافقه تغير اجتماعي، مما أبقى على قوة العائلة وسيطرتها على النساء(Rosenfeld 2004: 198) ، المقاومة لم توفر للنساء الفلسطينيات اللاتي شاركن فيها "وسائل وأدوات كافية لتحدي الأفضليات التقليدية المتعلقة بعلاقات الجندر وترتيبات الزواج...السياسة كما يبدو لم توفر [للنساء] بديلا مناسبا" (ibid:293)

. الخلاصة التي يصلن إليها هي استمرار "التقليد" الذي يعاد تعريفه ليضم كل ما يقبله المجتمع للنساء، فطالما أن المجتمع البطرياركي قبل مشاركة النساء في المقاومة فهي تبقى ضمن حدود ما يتم تعريفه على أنه بطرياركي ولا تتحداه، وبالتالي مشاركة النساء السياسية التي يقبلها المجتمع هي جزء من التقليد الذي يناقض التحديث.

ويتم استخدام ثنائية العام والخاص وتطبيقها على الحالة الفلسطينية لإثبات عدم حدوث تغير في أوضاع النساء الفلسطينيات مع مشاركتهن في المقاومة، كمشروع متناقض مع، أو في أحسن الأحوال لا يؤدي إلى تحقيق "مصالح النساء". الباحثات الغربيات يؤكدن أنه لا بد من إدخال تعديلات على مفاهيم العام\ الخاص عند الحديث عن الحالة الفلسطينية، فلم يعد من الممكن الحديث عن تناقض بين السياسي (العام) والعائلي (الخاص)، لأن المنزلي (الخاص) يتم تسييسه في حالة الأزمات (Peteet 1986; Sayigh 1993; Sharoni 2001). التأكيد أن النضال من أجل النجاة، الأزمة الوطنية، (أي بالفكر الليبرالي الغربي حالة الطوارئ التي تشكل الاستثناء ولكن لا تلغي القاعدة، هنا العام\ الخاص) أدت إلى تسييس المنزلي (Giacaman & Johnson 1989; Peteet 1991).

فعليا لم يتم التخلي عن ثنائية العام\ الخاص حيث يستمر الحديث عن استمرار قيود المنزلية على النساء، فيقال أن المواجهة مع الاحتلال لا تقتصر فقط على "المجال العام"، بل تمتد أيضا إلى "المجال الخاص"، وأيضا أن الخاص (أدوار النساء المنزلية) امتد إلى العام، ومن هنا جاءت مشاركة أغلبية النساء الفلسطينيات. وبما أنه "ثبت" أن العام\ الخاص حيث النساء موجودات في الخاص والرجال في العام ما زال موجودا، ولم يطرأ عليه تغيير، فبالتالي يقال أن التغير الذي حدث على تقسيم العام\ الخاص بالنسبة للنساء مع مشاركتهن في المقاومة كان "إدخال النشاطات السياسية في الحياة المنزلية" (Peteet 1986: 20) دون أن يؤدي ذلك إلى "تحدي التعريفات التقليدية للسلوك الملائم للإناث"(ibid)، أو سلطة الذكور، ويستمر تقييم أوضاع النساء الفلسطينيات من خلال مدى تخلصهن من *منزلية* أعمالهن ومن مركزية العائلة في حياتهن، فالأدوار التي تُعطى للنساء في المقاومة تكون متوافقة مع ما يتم تصنيفه على أنه أدوار النساء التقليدية المرتبطة في "المجال الخاص" (Peteet 1991; Sayigh 1993)، مما يؤدي إلى الاستنتاج أنه بالرغم من نشاط النساء، موقعهن الاجتماعي والسياسي في المجتمع بقي جوهريا كما هو" (Hiltermann 1991: 48)، أي تقليدي.

النسويات الغربيات في تقييمهن لوضع النساء الفلسطينيات وتركيزهن على المؤشرات الحداثية التي قام عليها فكر التنوير بما فيها تقسيم العام والخاص، ضمن الإطار النسوي الليبرالي تعاملن مع دور النساء الإنجابي والمهمات المرتبطة به على أنه جزء من حالة الطبيعة\ الحالة البدائية، التي لم تصل إلى ما يمكن أن يكون حداثيا مدنيا، حتى لو أملى سياق الاستعمار اعتباره سياسيا خلال حالة الطوارئ.

بالتالي كل ما تقوم به النساء ويعتبر جزءا مما يتم تصنيفه وفقا لهذا الإطار على أنه منزلي أو مرتبط بعملهن الإنجابي يتم صرفه على أنه غير سياسي، وبما أن مشاركة النساء الفلسطينيات في الأساس كانت تسعى إلى الدفاع عن أبنائهن، أسرهن ومنازلهن التي تتعرض لاعتداء قوات الاحتلال، يتم صرفها على أنها امتداد لأعمالهن المنزلية، وتسييس لها، لا تخلص من قيود المنزلية. مقولة باتمان أن الشخصي سياسي، يعاد تأويلها ليبراليا، بحيث تعني التدخل القانوني في المنزلي، ولا يتم التعامل معها على أنها تعني أن تعريف ما هو سياسي على أساس وجود مجالين منفصلين نفسه إشكالي، وتبني النساء الغربيات لهذا التقسيم يقوم على تبني الأسس نفسها التي تقوم عليها البطرياركية الحديثة في المجتمعات الغربية، النسويات الغربيات فشلن في الخروج من ثنائية العام والخاص، التي بقيت ضمن الحدود التي قامت عليها في فكر النهضة الأوروبي، عندما تم ربط الخاص بما هو دوني وبدائي غير متحضر، والعام على أنه حيث السياسة والحضارة تكون، الحكم على وضع النساء الفلسطينيات ضمن هذا التصنيف ليس نسويا بقدر ما هو قائم على الأساس ذاته الذي به قننت أوروبا التنوير خضوع النساء ومجموعات أخرى (Pateman 1988). بالتالي نسوية الباحثات الغربيات التي بها يقيمن وضع النساء الفلسطينيات نفسها بطرياركية تقوم على تحيز جنسي يقلل من أهمية ما تقوم به النساء من أعمال داخل أو خارج المنزل، واضعا الرجال وأعمالهم على أنها المعيار لما يعتبر حداثيا، سياسيا، ومدنيا (غير بدائي) استبعاد النساء الفلسطينيات مما يعتبر نسويا يقوم على نظرية متحيزة جنسيا، بقدر ما هي استعمارية.

الكيفية التي اتبعتها الباحثات الغربيات في استخدام تقسيمات الخاص\ العام كانت نابعة من إصرارهن على إثبات عدم حدوث تغير في أوضاع النساء الفلسطينيات، وإذا كانت النسوية الليبرالية ترى في المشاركة السياسية في "المجال العام" الهدف الذي تسعى إليه النسوية، فإن إثبات أن مقاومة النساء الفلسطينيات ليست مشاركة سياسية في "مجال عام"، بل العكس، قيام بمهمات أمومية وإنجابية في "المجال الخاص"، يكون تأكيدا على عدم وصول النساء الفلسطينيات إلى وضع النساء الغربيات، وتأكيدا للاختلاف بين الشرقي المستعمَر والغربي المستعمِر، الذي عليه يقوم التزام الباحثات الغربيات بالخطاب الاستعماري. كما كان واضحا في هذا القسم الباحثات الغربيات استخدمن مؤشرات، ومعايير وأطر تحليل ليبرالية غربية في بحثهن عن "التغيرات" في أوضاع وأدوار النساء في المقاومة، هذا الاستخدام كان محكوما بالمعرفة المراد إنتاجها عن النساء الفلسطينيات، بما يثبت استمرار تخلفهن وثقافتهن عن ما حققته النساء الغربيات وثقافتهن. ضمن العقلانية الاستعمارية التي يقوم عليها خطاب الباحثات الغربيات، أي "تغير" كان يتم رصده وتقييمه على أنه "إيجابي" كان يتم عزوه إلى وجود الاستعمار والتحولات التي أدخلها من خلال مقابلته بما كان موجودا من قبل، هذا "الإيجابي" كان دائما يتبع بجملة استدراك تستخدمها الباحثة للتأكيد على التزامها بقواعد وقوانين الخطاب؛ أي التأكيد أن التقليد، البنى الثقافية والاجتماعية

التقليدية، الأصيلة البطرياركية ما زالت موجودة، وهي التي تحكم أوضاع النساء وشكل مشاركتهن في المقاومة. المقاومة نفسها عززت هذه البنى وزادت من خضوع النساء، وبوضعها النضال الوطني على أنه أولوية قمعت أي وعي لدى النساء الفلسطينيات يدفعهن إلى تحرير أنفسهن من هذا القمع الثقافي القومي الذي يعشنه، هكذا يتم تمثيل وعي النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات كما سأبين في القسم التالي.

3.4 البدائي\ المدني: الأنثوي الفلسطيني \ النسوي الغربي.

بما أن النتيجة التي يؤكد عليها خطاب الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، أن هذه الأخيرة لم تحقق تغيرا في أوضاع النساء، وفي البنى التي يفترض أنها تخضعهن، يصبح نضال النساء الفلسطينيات ضد الاحتلال غير قابل للفهم والتفسير بالنسبة للباحثات الغربيات، فالمشاركة في أي نضال يتضمن وعي بقوى يتم النضال ضدها ومصالح تسعى إلى تحقيقها هؤلاء اللاتي يشاركن في النضال. غير القابل للفهم بالنسبة للباحثات الغربيات وفقا للقوالب الفكرية الغربية هو أي "مصالح" يحقق النضال ضد الاحتلال للنساء الفلسطينيات، طالما أنه لا يمكن مساءلة الادعاء الاستعماري الذي يتم التأكيد عليه في الخطاب عن مشاركة النساء في المقاومة، أن التخلص من الاحتلال معناه سيطرة مطلقة لمجتمع "تقليدي" "بطرياركي" يخضع النساء. بالتالي يتم التساؤل عن دوافع النساء الفلسطينيات للمشاركة في هذه المقاومة، هل هي تغيير المجتمع مما يعني أنه لديهن وعي، أم الدفاع عن المجتمع الذي "يضطهدهن" مما يعني أنه ليس لديهن وعي: بالتالي الأسئلة المبنية على الافتراض السابق وبالتالي جزء كبير من إجابتها يكون محددا مسبقا به، هي:

> هل كانت مشاركة النساء في النضال مرتبطة بنضال من أجل حقوقهن، أي أنواع من الوعي السياسي دفعت هؤلاء الناشطات المبكرات إلى المجال السياسي؟ هل تصورهن للنضال الوطني ونتيجته المتمناة – الاستقلال الفلسطيني–ضم أجندة نسائية. هل شعرت النساء أن موقعهن في المجتمع كان سيتحسن بعد تحقيق الأهداف الوطنية؟ (Peteet 1991)

الافتراضات والنتائج التي تم التوصل إليها فيما يتعلق بالتغيرات التي طرأت على أدوار النساء مع مشاركتهن في المقاومة (كما كان واضحا في القسم السابق) تحدد إجابة السؤال عن دوافع النساء للمشاركة في المقاومة، فإذا تم التوصل إلى نتيجة أن أشكال مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة بقيت امتدادا لأدوارهن المنزلية والإنجابية المتمثلة في الحفاظ على الأسرة، بالتالي من المنطقي أن يكون دافعهن للمشاركة أيضا هو حماية أدوارهن المنزلية(Peteet 1991)، أي أن نوع الوعي الذي دفعهن إلى المشاركة في المقاومة هو وعي أنثوي، أي بدائي، يقوم على حماية أدوار النساء الإنجابية، البدائية.

فالطرح هو أن النساء الفلسطينيات شاركن في المقاومة كأمهات. هذا الوعي الأنثوي في حالة من *التطور*، يمكن أن يصل إلى مرحلة الوعي النسوي، لأن مشاركة النساء في المقاومة تتطلب صراعا مع الآباء، والمجتمع وحركة المقاومة التي يفترض أنها ذكورية. ولكن يعاد التأكيد أن الدفاع عن مجتمعاتهن وحياتهن اليومية التي كانت تتعرض لهجوم الاحتلال هو ما أدى إلى نوع من التحدي ل"استبعادهن من الشؤون العامة والأيديولوجية التي دعمت خضوعهن"(ibid:95) . مظاهرات النساء كانت من أجل ضمان مناخ آمن لأداء العمل الرعائي، أي الحفاظ على النظام الجندري للمجتمع. دفاعهن هذا كان "ضمن مقاييس العرف الثقافي" (109 :1997)، خروج النساء الفلسطينيات إلى الشارع كان بدافع حماية أطفالهن، والمعنى الذي يعطينه لمشاركتهن السياسية ومواجهتهن مع الجنود يؤبد أدوارهن "التقليدية" المتمثلة في الأمومة والدفاع عن الأسرة (Mayer 1994; Peteet 1991).

إضافة إلى أنه تم اعتبار أن دوافع مشاركة النساء في النضال الوطني هي الدفاع عن أعمالهن "التقليدية"، إلا أن حكم الباحثات الغربيات بعدم امتلاك النساء الفلسطينيات وعي نسوي، يقوم أيضا على أن المشاركة في النضال الوطني مهما كان شكله تنفي النسوية عن النساء:

> استخدام المصطلح نسوي في السياق الفلسطيني يمكن أن يكون إشكاليا، لأنه ليس هناك حركة نسوية فلسطينية محددة ذاتيا. وضع النساء يتم تأطيره على أنه منغرس بشكل غير منفصم في القضية الوطنية الأكبر. أنا أستخدم المصطلح النسوية لوصف أيديولوجية أولئك اللاتي يرين أن علاقات الجندر الهرمية والأيديولوجيات التي تعزز خضوع النساء في بعض الحالات تتجاوز حدود الطبقة و، كونها مؤسسة ثقافيا، تسبق السيطرة الوطنية (Peteet 1991: 97)

فالوعي النسوي الذي يتم تعريفه على أنه "وعي النساء بموقعهن الخاضع ضمن نظام ثقافة وقوة تطوير نظرة أنثوية للعملية الاجتماعية" (ibid:71) يعتبر أنه غير موجود عند النساء الفلسطينيات، ما هو موجود عند النساء هو "وعي أنثوي" لم يصل إلى مرحلة تحدي الثقافة التي من المفترض أنها تخضع النساء، ثقافتهن هن، الاحتلال هو نوع آخر من الاضطهاد الذي لا تتعامل معه النسوية، فقط الوعي الأنثوي يتعامل معه. فطالما أن دافع مشاركة النساء هو هجوم الاحتلال المباشر على منازلهن وأحيائهن، بما يعيق مهمتهن الأساسية في "الحفاظ على المنزلي والرعاية"(ibid)، أي حماية الأدوار التي –وفقا للباحثات الغربيات– بها يتمثل إخضاع الثقافة للنساء، لا يمكن أن نتحدث عن وعي نسوي للنساء، لكن يمكن الحديث عن "وجهة نظر أنثوية" تأتي "في سياق من التناقض بين وعي النساء القومي وبين قيد متجذر بنيويا ومفروض ثقافيا على استقلال الإناث الذي منع النساء من ممارسة السابق" (ibid:72). عند النساء الفلسطينيات: "الوعي الأنثوي كان عاملا مهما في تطوير وعي قومي، وكان مفيدا في تشكيل ردود

الفعل للأزمة الوطنية والأفعال المتخذة للتعامل معها. إضافة إلى ذلك، لعب دورا في تشكيل وعي طبقي وعمل كنقطة الانتقال إلى وعي نسوي" (Ibid).

كما في كل رواية استعمارية، وعي النساء الفلسطينيات المستعمَرات يمر في عملية مرحلية من التطور، هو ما زال في المرحلة البدائية، ولكن يتم الحديث عن تكون "محركات" وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات، مع التأكيد على أن هذا الوعي *لم ينضج* إلى درجة "تشكيل حركة نسائية جاهزة لمواجهة البطرياركية"(Peteet 1986: 22). ويقوم خطاب الباحثات الغربيات على وضع سلم معياري لقياس مدى وجود وعي عند النساء الفلسطينيات، إلى أي درجة من "التطور" وصل، وما يحتاجه ليصل إلى ما يمكن أن يجعله يستحق لقب نسوي. مع التأكيد على أن صفة "نسويات" تبقى حكرا على تلك الغربية منها، لأن "الأفكار والأيديولوجيات المتعلقة بالنسوية تكون بشكل أكبر غير قابلة للتطبيق على حياتهن [نساء العالم الثالث]"(Dajani 1993: 103-104) . حتى لو أشير إلى نسوية عند النساء الفلسطينيات فهي ما زالت غير مكتملة، فالنساء الفلسطينيات بدأن في التعامل مع قضايا هي من ضمن ما تم تحديده على أنه "مصالح النساء"، ولكن هيمنة الخطاب الوطني ما زالت تعيق اكتمال صياغة النسخة الفلسطينية من النسوية (Gluck 1995). وإذا كان بالإمكان الحديث عن "وعي قومي- سياسي" عند بعض الناشطات الفلسطينيات، يبقى السؤال التشكيكي "هل صاحب هذا الوعي السياسي- القومي وعي اجتماعي- جندري؟" (Abdo 1994: 158).

الإجابة على هذا السؤال في خطاب الباحثات الغربيات، تقوم على التأكيد على تناقض في العلاقة بين القومي والنسوي، فالعامل الأساسي الذي يقال أنه يعيق تطور وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات هو سيطرة النضال الوطني على "نضال النساء" (Peteet 1986). فالنساء الفلسطينيات النشيطات فشلن في ربط الاثنين معا، واستمررن "في إعطاء الأولوية للنضال القومي على حساب "قضيتهن الخاصة""(Abdo 1994: 156; Holt 1992) (الأقواس مني). النساء الفلسطينيات اللاتي شاركن في المقاومة استدخلن الدور "المساند" الذي أعطته لهن المنظمة، وبالتالي أعطين الأولوية في عملهن السياسي للقضية الوطنية على حساب "قضايا النساء"(Rubenberg 2001: 223). هذا ينطبق أيضا على الحركة النسائية الفلسطينية، اللجان النسائية لا يتم اعتبارها حركة نسائية لأنه لم يكن "هدفها إقامة حركة نسائية منفصلة ببنيتها الخاصة. هدفهن كان...بناء حركة نسائية داخل المؤسسات القائمة" (Haj 1992: 774). أيضا كون الحركة النسائية جزءا من الحركة الوطنية بأحزابها المختلفة يجعل من الصعب عليها أن "تطور أجندة نسوية متوازنة"، لأن العمل الوطني يأخذ الأسبقية على "خدمات النساء"" (Giacaman & Johnson 1989: 167). حيث تم التقدير أنها لا تمثل "مصالح النساء" كونها هي نفسها امتدادا للأحزاب السياسية (Augustin 1993: x)، فهي لم تنجح في تغيير أوضاع النساء، حتى من خلال برامجها التي

كانت تستهدف النساء، فهدف نشاط النساء في اللجان الشعبية كان فقط "إيجاد أعضاء جدد للمنظمات الجماهيرية لكل فصيل...دور النساء في اللجان الشعبية أصبح امتدادا لما كان تقليديا في المجتمع: تعليم وتقديم الخدمات "دون الذهاب أبدا أبعد من ذلك" (Hiltermann 1991: 51). بالتالي، صفة "نسائية" أيضا يتم نزعها عن مشاركة النساء في المقاومة، وطالما كانت هذه المشاركة قائمة، يكون التأكيد أن النساء الفلسطينيات لم يشكلن حركة نسائية أثناء مشاركتهن في النضال الوطني (Abdulhadi 1998; Haj 1992)، فهذه المشاركة لم تؤد إلى امتلاكهن لوعي لأنهن "فعلن ذلك من أجل صياغة رد سياسي لعدوهن الخارجي المشترك، بدلا من تحويل تحديهن داخليا، إلى مجتمعهن" (Dajani 1994: 37).

هكذا يتم تأكيد علاقة تناقض بين النسوية والوطنية، حيث الوطنية تعمل على اضطهاد النساء أو في أحسن الأحوال على تهميش قضاياهن، وحتى قمع وعيهن، بينما تراجع الوطني (هيمنة الاستعمار) يتم تصويره على أنه ل"صالح النساء"، وربما بشكل أكثر تحديدا ما ترى الباحثات الغربيات أنه يمكن تسميته الآن بحركة نسائية، التي ظهرت مع تراجع النضال الوطني(Abdulhadi 1998: 650). فالفرصة السياسية للنساء جاءت من التغيرات في السياق الاجتماعي السياسي المناطقي والدولي، التي قمعت النضال الوطني، بينما فتحت فرصا للنساء "لمواجهة الاضطهادات المتعددة التي كن مخضعات لها" (1998: 670). اتفاقيات أوسلو التي قامت على إيقاف النضال الوطني، كان لها تأثير يعتبر إيجابيا على النساء: "الحركة النسائية الفلسطينية، دخلت في وضع أولويات نسوية استراتيجية لتقديم مصالح النساء بدلا من أجندة قومية محضة"(Jad 1995:245) .

مصطلحات من مثل "مصالح النساء"، "قضايا النساء"، يُفترض أنها معرَّفة ومحددة مسبقا، ولأن الكاتبات الغربيات هن اللاتي يقيمن مدى تحققها، فإنهن وحدهن اللاتي يملكن حق تعريفها، وهن وحدهن القادرات على الحكم بما يكون ويحقق مصالح وقضايا النساء الفلسطينيات، ولكن حتى يكن قادرات على القيام بذلك، فإنهن يحذفن "فلسطينيات" عندما يتحدثن عن "مصالح النساء" أو "قضايا النساء"، على افتراض أن حذف فلسطينيات هنا يكون كافيا لأن يجعل تلك المصالح والقضايا قابلة للتعميم على كل النساء.

ولا يكون بالتالي مفاجئا أن "التقييمات الإيجابية" التي تحصل عليها النساء الفلسطينيات فيما يتعلق بوعيهن، تكون عندما تقول الناشطات النسائيات أنهن بدأن يعين أنهن عندما ركزن نشاطهن في النضال الوطني لم يكنَّ "على الطريق الصحيح" وأن عليهن أن يطرحن قضاياهن حتى لا يتم استغلالهن من الحركة القومية (Hiltermann 1991: 56)، وعندما تفهم النساء الفلسطينيات أن عليهن "وضع النضال في طريقه المناسب من تحرر النساء الاجتماعي والاقتصادي" (Najjar 1992: 156). الحركة النسائية الفلسطينية يُنظر إليها دون انتقاد إذا تمت رؤيتها على أنها ظهرت "كقوة تنظيمية أساسية مهددة للعديد من العادات والقيم الفلسطينية التقليدية" (Strum 1992: 1-2). أي إذا تمت رؤيتها على أنها تدفع النساء إلى

أن "يشكلن لأنفسهن هويات أخرى بعيدة عن هويات القرابة والمجتمع" (Joseph 1986: 3-4)، أو عندما تتعامل مع "معيقات مساواة النساء المتأصلة في المجتمع الفلسطيني نفسه" (Augustin 1993: x)، أي إذا كانت برامجها لا تقوم على اعتبارات وطنية بل "اعتبارات النساء الاجتماعية والسياسية" (Ibid). أي الإدراك أن النضال الوطني لا يضمن "تحسنا في حقوق النساء وظروفهن الاجتماعية" (Sharoni 1995: 75)، وبالتالي استبدال هذا النضال "بنضال من أجل مساواة الجندر وحقوق النساء"(Ibid)، أي عندما تصبح النساء الفلسطينيات "مصممات على مواجهة المعيقات التي تبقي النساء واعتباراتهن السياسية مهمشة"(Ibid)، بحيث تكون هذه أولويتهن (Dajani 1994).

بالفعل ما يبدو أنه مطلوب لتصل النساء الفلسطينيات إلى وعي نسوي، هو طرح النضال الوطني جانبا، حتى الحديث عن أن "النضال الوطني يجب أن يكون مصحوبا بنضال اجتماعي"، لا يكفي ليرقى بصاحباته إلى مستوى النسوي فيتم وضعها بين أقواس، والتأكيد على أنهن معتبرات أو موصوفات كنسويات من قبل أنفسهن أو غيرهن ولكن ليس الكاتبة (Holt 1992: 8-9): "عدد صغير من النساء اللاتي يصفن أنفسهن "كنسويات" فلسطينيات يرين أنه، دون أن يتم التمسك بقوة بأجندة نسائية خلال المرحلة الحالية، أي حقوق قد تكون النساء الفلسطينيات اكتسبنها لن يتم بالضرورة الحفاظ عليها بعد الاستقلال" (199 :1996). الطرح هو أن استمرار قيام النساء بالأدوار "التقليدية"، التي يقال أنها كانت السمة الرئيسية لمشاركتهن في المقاومة تتعارض مع "وعي باضطهادهن، الذي هو وعي نسوي" (Gluck 1991: 218, Ft 2).

المؤشرات التي قد تدل على وجود *حركة باتجاه* وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات هي أن يثبتن "لأخواتهن الغربيات" التزامهن ب"نضال النساء" وعدم انجرارهن وراء الوطنية، أي تبني المفاهيم المرتبطة بالإرث الليبرالي الغربي مثل القانون والمجتمع المدني، كما هي معرفة غربيا، على افتراض أن هذه الحقوق معرَّفة وقابلة للتطبيق بشكل عمومي، ويتم التغاضي عن الإشكاليات المتأصلة فيها. هذه لا يكون للنساء الفلسطينيات إمكانية نقدها كما للنسويات غير الليبراليات في الغرب، في إطار علاقة قوة استعمارية، حيث الطرف المستعمِر الأقوى يحدد معايير "التقدم"، لا يفترض أن تكون للنساء الفلسطينيات القدرة على نقد هذه المعايير، نقدهن لها يتم تأويله على أنه قبول بالمجتمع الذي تم تصنيفه على أنه تقليدي بطرياركي وبالتالي تعبير عن غياب وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات، طالما أن المعادلة تقوم على تقابلية بين نموذجين تم تحديدهما أيضا من قبل الباحثات الغربيات.

وبما أن الافتراض هو أن الوعي النسوي هو غربي ليبرالي يقوم فقط على معايير ومؤشرات ليبرالية غربية، فإنه لا يمكن الحديث عن وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات، بشكل خاص ليس عند الناشطات في الأحزاب التي وضعت عقبات أمام تفاعل النساء الفلسطينيات "مع نسويات، مفكرات

أخريات، ومع العالم الخارجي" (Abdulhadi 1998: 666)، فقط النساء "اللاتي تلقين تعليمهن في الخارج، والناشطات المستقلات سياسيا اللاتي مكنتهن طلاقتهن في اللغات الأجنبية وحريتهن في السفر إلى الخارج من تبني مواقف نسوية أكثر جذرية من بقية الحركة النسائية"(ibid)، يمكن أن يكون لديهن وعي نسوي.

ما هو مطلوب من النساء الفلسطينيات ليثبتن وعيا نسويا "مطالبتهن بحقوقهن المدنية والإنسانية والسياسية (Abdulhadi 1998; Augustin 1993; Giacaman & Johnson 1989; Israeli 2004)، وجود وعدد المنظمات النسائية بحد ذاته دليل على التطور في الوعي النسوي عند النساء الفلسطينيات (Abdulhadi 1998; Israeli 2004). خاصة إذا قامت هذه المؤسسات بعقد مؤتمرات ودورات وأصدرت نشرات عن القضايا التي يتم اعتبارها قضايا النساء: خاصة عنف الذكور ضد النساء، صحة النساء وحقوقهن الإنجابية، فرض الحجاب، ووضع النساء القانوني والشخصي، (Abdulhadi 1998: 650; Giacaman& Johnson 1989; Israeli 2004; Zughayar1995)، والتعامل مع المفاهيم الثقافية التقليدية التي قللت من قيمة النساء (Jad 1995: 233)، أي المفاهيم الدينية الإسلامية التي تثبت خضوع النساء (Dajani 1994).

فعلى النساء الفلسطينيات إثبات تخلصهن من سيطرة الثقافة والتقليد، هذا يكون بالتعبير عن توجهات يعتبرها الخطاب الاستعماري الغربي متناقضة مع ما يتصوره على أنه تقليدي وممثل للثقافة المستعمَرة. الذي يعتبر تطورا باتجاه التحديث لم يكن موجودا من قبل، قد يتمثل في تعبير النساء عن الرغبة في الاستمرار في العمل بعد الزواج، في أن يساعد أزواجهن في العمل المنزلي، وأن يخترن أزواجهن بأنفسهن، أو نضال فتيات من أجل الذهاب إلى الجامعة أو من أجل حقهن في الميراث (Gluck 1995). أو قد تكون جلوس الرجال والنساء معا دون أن تكون النساء محجبات (Abdo 1994: 163). ومن خلال التأكيد على الوعي الفردي (الذي يقال أن الخطاب القومي يعمل على طمسه)، المتمثل في الحديث عن التطور الذاتي الشخصي" (Gluck 1991: 209). أي ما هو مهم جدا في تطور الوعي هو الذاتية الفردية، بالتالي يكون على المبحوثة المرأة الفلسطينية الناشطة لتثبت وعيها أن تتحدث عن نفسها: "فاطمة لم تبدأ بتغيرات النساء السياسية ولكن بنفسها"(Abdo 1994: 163). أو الحديث عن أي شيء يمثل ما ترى الباحثات الغربيات أنه يجب أن يكون قضايا النساء، مثلا الحديث عن الإيدز، والتثقيف الجنسي، التي هي قضايا الجهل الموجود عند النساء بها تعبير عن "ظاهرة ثقافية، عميقة في تنشأتنا وتقاليدنا، كل شيء عيب وممنوع"(Rubenberg 2001: 240). وعيهن النسوي يظهر، (بشكل استحق أن يذكر بشكل منفصل عن بقية المكونات التي تم تحديدها على أنها تشكل الوعي النسوي)، في تحديهن

للخطاب الوطني فيما يتعلق بدور النساء الإنجابي، وتبنيهن للخطاب الغربي الذي من الواضح أن لديه مشكلة في أدوار النساء الإنجابية، برفع شعار "سياسة سكان فلسطينية" (ibid). فالدليل الأهم على وعي نسوي يتحدى الخطاب الوطني المسيطر يكون في رغبة النساء في الحصول على موانع حمل (Hiltermann 1991: 55). وعندما تعبر الناشطات الفلسطينيات عن "رغبتهن في أن يكون لديهن عائلات صغيرة، مخططة بعناية"(Gluck 1995: 8) .

الخلاصة إذن فيما يتعلق بوعي النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات هي أنه يمكن للنساء المستعمَرات أن يكن أكثر وعيا نسويا بمجرد تخلصهن من تأثير وسيطرة الفكر القومي "الذكوري"، أي عند تركهن للنضال من اجل التحرر الوطني والالتفات لما يتم طرحه على أنه "قضاياهن" و"مصالحهن". بالتالي الخطاب عن وجود وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات يكون محددا بإجابة نفي مسبقة، يتم التوصل إليها بمعيار أساسي هو أولوية النضال الوطني للنساء الفلسطينيات، مع التأكيد على أن "أولوية" لا يتم التعامل معها على الإطلاق على أنها تمثل مصالح النساء، أو قضايا النساء.

في خطاب الباحثات الغربيات، النسوية والوعي النسوي هي صفة غربية بالضرورة، وجودها عند النساء الفلسطينيات يظهر فقط بمؤشرات ومعايير غربية، بالتحديد ليبرالية فردانية، هذه تكون بالضرورة أيضا متناقضة مع ما يتم اعتباره، ثقافي، تقليدي، أو قومي؛ سيطرة هذه العناصر القمعية على النساء الفلسطينيات ووعيهن تتجلى بأعمال النساء الإنجابية التي يقال أنه تم تسييسها، وبالتالي تخضعهن لوعي أنثوي، أو بمشاركتهن في مقاومة تعطي الأولوية للوطني على حساب "مصالحهن" وبالتالي لا تسمح بأن يتجاوز وعيهن "الوعي القومي" في أحسن الأحوال، كل من الأنثوي والقومي يتم وضعه في تقابلية مع النسوي، بحيث يكون الطرح الأساسي أنه لحدوث تطور في وعي النساء الفلسطينيات عليهن أن يطرحن النضال الوطني وأولويته جانبا، هذا يبقى ضمن محاولات الخطاب الاستعماري احتواء النساء المستعمَرات من خلال وضعهن على جانبه من تقابلية الغربي المستعمِر\ القومي المستعمَر، من خلال التأكيد على أن وعي النساء اللازم لنضالهن من أجل "مصالحهن" يقتضي نضالا منفصلا عن ذلك الوطني، حتى لو شاركت النساء الفلسطينيات في المقاومة من أجل "مصالحهن" فإن هذا دليل على زيف وعيهن، لأن التأكيد هو أن هذه المقاومة لا تحقق "مصالح النساء" هذا ما أحاول أن أبينه في القسم التالي.

3.5 عقلانية مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة: ما هي المكاسب التي حققتها المقاومة للنساء الفلسطينيات؟

يبقى تركيز الباحثات الغربيات على البحث عن المكاسب التي كانت تسعى النساء الفلسطينيات لتحقيقها من مشاركتهن في المقاومة، الحديث عن مكاسب خاصة للنساء الفلسطينيات يقوم على مفهوم العقلانية في الفكر الليبرالي الغربي، فأي فعل يقوم به الفرد، يجب أن يكون ضمن سعيه لتحقيق هدف يتمثل في مصلحة خاصة لهذا الفرد، التحرر من الاحتلال ليس هدفا فرديا، والنساء الفلسطينيات يتم انتزاع هويتهن كفلسطينيات بحيث تكون أهداف النضال الوطني الفلسطيني غير منطبقة على ما يمثل مصالحهن. وبالتالي السعي نحو تحقيقها لا تعبر عن المكاسب التي كانت تهدف النساء إلى تحقيقها، فيتم البحث في مكاسب أخرى فردية وشخصية وخاصة كانت النساء الفلسطينيات يسعين إلى تحقيقها من خلال مشاركتهن في النضال. التأكيد في الخطاب عن المصالح أن النساء الفلسطينيات شاركن في المقاومة لأهداف أخرى غير تلك الوطنية الخاصة بالذكور المستعمَرين، هذه الأهداف كانت إما خاصة بأدوار النساء "التقليدية" ضمن عدم وعيهن، أو كانت متعلقة بالمطالبة بالمساواة وحقوق للنساء ضمن ما تسمح به الثقافة، والتأكيد هنا يكون أن الثقافة تقليديتها وعدائيتها تجاه النساء منعت تحقيق هذه المصالح.

فيتم الحديث عن أن النساء الفلسطينيات أردن أن يجعلن صوتهن مسموعا عندما شاركن في المقاومة، مع أن الذين شجعوهن على هذه المشاركة ينكرون عليهن حقوقهن (Israeli 2004: 93)، والنساء الفلسطينيات كن يشاركن في المقاومة وهن يعتقدن أنهن بذلك سوف يحصلن على حقوق تعبر عن فهمهن غير الواعي لما يشكل حقوق النساء "مثل الاستقلال في اختيار الزوج، الفرصة للذهاب إلى المدرسة والعمل قبل الزواج" (Peteet 1991: 90). النساء شاركن في الانتفاضة التي كثفت الأنماط التقليدية، لأنهن " أردن بيأس أن يتم قبولهن في المجتمع"(Giacaman & Johnson 1998: 229) النساء أردن إعطاء شرعية لمشاركتهن "العامة" في المجتمع من خلال مساهمتهن في النضال الوطني، بحيث تتم ترجمة هذه المشاركة إلى "مكاسب اجتماعية حقيقية ودمقرطة في كل المجتمع الفلسطيني، بحيث لا يجدن أنفسهن، كنساء، منفيات إلى موقع خاضع بشكل دائم بعد التحرر الوطني" (Dajani 1994: 34). النساء الفلسطينيات شاركن في اللجان الشعبية كطريق للتحقيق الذاتي والتحرر الاجتماعي(Gluck 1991: 212)، النساء يشاركن في المقاومة من أجل الفرص السياسية التي قد يحصلن عليها، مثلا حقوق المواطنة، فالنساء يشاركن في العنف السياسي لتحقيق غايات سياسية وربما اجتماعية مرغوبة لأنفسهن (Cunningham 2003: 187). النساء بمشاركتهن في المقاومة أردن تحدي "تهميشهن في السياسة القومية والمناطقية... ذكورية المجال السياسي" (Hasso 2005: 35). مع التأكيد على أن وعيهن كان غير مكتمل لأنهن اخترن المقاومة كطريق لتحقيق مكاسب.

فالمقاومة حققت مكاسب محدودة للنساء الفلسطينيات، فالنساء اللاتي خرجن إلى "المجال العام" للمشاركة في المقاومة كن يعملن على استغلال وضع الحرب والأزمة ل"صالحهن" حيث يقال أنهن عملن

على تحدي قواعد الجندر الموجودة ووضع قواعد جديدة (Peteet 1991: 7)، المكسب الذي يقال أن المقاومة حققته للنساء كان "وعي متزايد وفهم عملي لقضايا الجندر من جانب قيادة الطبقة الوسطى والمثقفات" (Augustin 1993: xi). المقاومة لها وجه يمكن اعتباره لصالح النساء هو "قيام النساء الناشطات بتنظيم مؤتمرات "لمناقشة أجندة اجتماعية للنساء وأيضا قضايا مثل الحجاب وفرضه بالإكراه" (Giacaman & Johnson 1998: 229).

لكن المكسب الأساسي الذي كان يجب ولم يتم إعطاؤه للنساء وبالتالي يكون دليلا على عدم تحقيق المشاركة في المقاومة ل"مصالح" النساء هو استثناءهن من مواقع صنع القرار السياسي (Giacaman& Johnson 1998; Kawar: 1998) وتكون النتيجة أن النساء لم يكسبن جيدا بالرغم من عملهن في المقاومة بجهد، جهود النساء تم تشويهها وإضعافها بالثقافة الذكورية السائدة (Holt 2003: 224). فالنساء الفلسطينيات عرَّضن أنفسهن للخطر وهن يدافعن عن الشباب، أشكال مشاركتهن في المقاومة تم مدحها بعلاقتهن بالذكور أقاربهن، ولم تتم رؤية النساء أنفسهن كمقاومات وبالتالي تم رفض إعطاؤهن جزاءهن على مشاركتهن وبطولتهن في المقاومة (Najjar 1992: xii).

النتيجة إذن أن "بطرياركية" الحركة الوطنية والمجتمع، وعملها المستمر على إخضاع النساء، لم تسمح للنساء بتحقيق "مصالحهن"، فيقال أن تركيز النساء على المشاركة في المقاومة دون تحدي البنى "البطرياركية والدينية"، يتركهن معرضات لأن "يصبحن 'جزائر أخرى'" (Dajani 1994: 50) (الأقواس في الأصل) أو أن لا يكون مصيرهن "مختلفا عن مصير نساء أخريات في حركات وطنية أخرى عند إقامة جهاز سلطة" (Abdulhadi 1998: 666)، مثلا بأن يكون مصيرهن مثل مصير نساء الثورة الإيرانية (Najjar 1992: 67).

الخوف على المكاسب القليلة التي حققتها النساء الفلسطينيات في المشاركة في المقاومة يأتي من "الصفة البطرياركية للسلطة القادمة" (Giacaman & Johnson 1994: 24)، حيث يتم حمل نساء مستعمَرات أخريات من قبل الباحثات الغربيات كنموذج ودليل لا يقبل الشك على عمل المقاومة ضد "مصالح النساء" والذي يتم إرجاعه إلى الثقافة البطرياركية والإسلامية (والكاثوليكية إذا كان الحديث عن إيرلندا) التي عليها تقوم المقاومة كما كل شيء في المجتمع المستعمَر، فمصير النساء الفلسطينيات سيكون كمصير النساء اللاتي شاركن في المقاومة في سياقات استعمارية أخرى، اللاتي لم يكسبن شيئا من "استقلال بلادهن"، الجزائر هي المثال الأقرب الذي يستمر استخدامه لإثبات ذلك، مع التغاضي عن أن الجزائر وعلى الأرجح معظم البلدان التي حققت خروجا فيزيائيا للاحتلال عن أراضيها، لم تستقل فعليا. لكن الهلع الذي يصيب الغرب يكون عند الحديث عن حركة مقاومة إسلامية والذي يكون مرتبطا بشكل أساسي بالنموذج الإيراني.

فظهور الحركات الإسلامية في فلسطين هو الدليل الرئيسي على كيف تكون نتيجة النضال (بالنسبة للباحثات الغربيات لا يهم ما كانت نتيجته) متناقضة مع مصالح النساء. حقوق النساء الفلسطينيات تتطلب مجتمعا ديمقراطيا الحركة الإسلامية كونها غير ديمقراطية تكون مهددة لحقوق النساء (Giacaman & Johnson 1994). فالحركات "الإسلامية المتطرفة" تريد "إقامة دولة إسلامية في كل فلسطين و"عودة" إلى نمط حياة أكثر مناسبة للشعب الفلسطيني. في الواقع، هذا يترجم، بشكل أكثر وضوحا، إلى لباس صارم للنساء، مع تمسك أكبر بالقيم الأخلاقية التقليدية وفرص مقلصة إلى حد لا بأس به خارج البيت والعائلة للنساء" (Holt 1992: 12).

هكذا يعاد التأكيد على أن النضال الوطني يتناقض مع "مصالح النساء"، تحرير كامل فلسطين تدفع ثمنه النساء الفلسطينيات اللاتي سيتم إلباسهن الحجاب. في الخطاب الاستعماري النساء مثل فلسطين (مع التأكيد على التناقض)، يخضعن للمفاوضات بين الأجندات السياسية للأحزاب الفلسطينية فوضع النساء يبقى خاضعا بالصراع أو العلاقات بين الأحزاب السياسية "العلمانية" و"الأصولية الإسلامية" حيث الأولى تحاول بناء تحالف مع الأخيرة على حساب النساء (Abdulhadi 1998; Hasso 1998)، الأولى تريد دولة على حدود 1967، الثانية تريد تحرير كامل فلسطين (Holt 1992; Strum 1992) ، الأولى يقال أنها تسمح بمشاركة النساء الفلسطينيات ضمن ما هو "مقبول ثقافيا"، الثانية تُصَور على أن لها هدفا أساسيا، هو العودة إلى نمط أكثر "أصالة "من الحياة والذي يكون متمثلا –كما يتم الطرح– بإجبار النساء على ارتداء الحجاب، تقييد حركتهن وحصرهن بالمجال الخاص، والتأكيد على دورهن الإنجابي، وحتى تشريع العنف ضدهن، كجزء من السيطرة الأبوية التي تعمل هذه الحركات على تعزيزها.
(Abdo 1994; Augustin 1993; Dajani 1994; Hasso 1998; Holt 1992; 2003b; Jad 1995; 1990; Mayer 1994; Strum 1998;)

فبعد مشاركة النساء الفلسطينيات في النضال والمكاسب التي حققنها من خلال هذه المشاركة، تعرضن لضربة من الحركات "الأصولية" التي تعمل على حرمان النساء من أية مكاسب:

> ضربة كبيرة إلى الوراء بالنسبة للنساء الفلسطينيات كانت في نمو الحركات الأصولية التي دعت أيديولوجياتها التقليدية في علاقات العائلة، إعادة إقامة توجه أكثر سلطوية نحو النساء. كوسيلة للسيطرة على سلوك النساء، هذه الحركات تعزز فصل الجنسين وإجبار النساء على ارتداء الحجاب (غطاء الرأس الإسلامي) والجلباب (ثوب تقليدي طويل). إضافة، الأصولية عززت المحيط الأبوي التقليدي حيث يكون الأب مخولا كليا في السيطرة على وتوجيه أعضاء عائلته حتى بوسائل عنيفة. في بعض المناطق، مجموعات مراقبة تمت إقامتها لمراقبة النساء خارج بيوتهن أو عندما تفشل عائلاتهن في ممارسة مثل هذه السيطرة (Jad 1998: 59-60).

المثال المعتمد في خطاب الباحثات الغربيات ليدل على الدور القمعي "للأصوليين الإسلاميين" وتواطؤ حركة المقاومة معه ضد النساء الفلسطينيات، كان ما يسمى ب"حملة الحجاب" خلال الانتفاضة الأولى، الحملة تمثلت في فرض الحجاب على النساء في غزة. وتم التعامل معه على أنه مؤشر إلى ما ستؤدي إليه الانتفاضة بالنسبة للنساء، "حملة الحجاب" في غزة تتكرر في كتابات الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات باعتبارها دليلا على الأجندة الإسلامية المناهضة للنساء، على كون النساء ضحايا للصراعات والمفاوضات بين قيادة المقاومة و"الإسلاميين" وعلى تهميش القيادة الوطنية ل"قضايا النساء" وإعطاء الأولوية لقضايا أخرى في هذه الحالة الوحدة الوطنية.

(Abdo 1994; Abdulhadi 1998; Augustin 1993; Giacaman & Johnson 1998; Hammami 1990; Hiltermann 1991; Holt 1992; Rubenberg 2001; among others)

إضافة إلى أنه يتم القول أن النساء ضحايا للاحتلال بما يتعرضن له من قتل، اعتقال، خسارة أبنائهن وأزواجهن، وتعرض بيوتهن للمداهمة والتدمير، كل هذا يقال، ولكن يقال أيضا ويتم التأكيد على أن الاحتلال كان له أثر في "إضعاف السلطات التقليدية في المجتمع" (Holt 1992: 5). أنه بينما الاستعمار يعطي النساء فرصة للخروج إلى المجال العام والقيام بفعل سياسي، موفرا لهن "مجالا للمقاومة"، المقاومة الفلسطينية "جددت قوى الأصولية الثقافية، القومية، والدينية التي ضغطت على النساء الفلسطينيات للعودة إلى الأدوار التقليدية" (Mayer 1994: 2). مشاركة النساء في المقاومة يُنظر إليها بسخرية، النساء الفلسطينيات يشاركن في حركة مقاومة ستعيدهن إلى المنازل بعد "الاستقلال"، دليل ذلك أن "تصورات معظم الناس لأدوار النساء لم تتغير" (Strum 1998: 137)، بل بالعكس "ثقافة الانتفاضة" بمنع المطاعم والسينما و الرحلات، أعطت الضوء الأخضر للعناصر الإسلامية [أعداء النساء] لمراقبة سلوك النساء ولباسهن (ibid:73). ومع انتشار "المتعصبين الإسلاميين" النساء الفلسطينيات أصبحن عالقات في العنف الإسلامي الذكوري الذي يمارسه الرجال ضدهن، وهن بحاجة إلى الإنقاذ (Israeli 2004: 78).

ولإثبات اضطهاد "الأصوليين الإسلاميين" للنساء، يكون من المهم هنا "إعطاء صوت" للنساء الفلسطينيات، وهو الصوت الذي يؤكد الاستنتاجات والأحكام التي تم الوصول إليها فيما يتعلق "بتأثير الإسلاميين" على مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، و"الجزاء" الذي سيتلقينه على ذلك. مثال ذلك، اقتباس من ناشطة فلسطينية تم اعتبارها "ممثلة لدور النساء الفلسطينيات في النضال الوطني"، هذه الناشطة يتم وصفها –على خلاف النساء الأخريات اللاتي "أعطين صوتا" ولكن لم ينجحن في قول المطلوب– على أنها "الأكثر وضوحا في الكلام ومشاركة سياسية"، شرعية هذه الناشطة في تمثيل النساء الفلسطينيات والتحديات التي تواجههن تأتي من "تجاربها الغنية في أحد فصائل الحركة القومية وفي واحدة

من المنظمات النسائية التي عملت تحت مظلة منظمة التحرير الفلسطينية"(Sharoni 1999: 492)، لكن ما يجعل كلامها جديرا بأن يعاد اقتباسه من الكتاب الأصلي الذي ورد فيه، هو رفضها لدولة مسلمة، وتأكيدها على تناقضها مع "مصالح النساء":

> ما سيكون غير محتمل بالنسبة لي أن أعيش في دولة حيث يقال لي أن علي أن ألبس بطريقة معينة أو أصلي بطريقة معينة. كامرأة لن أتمكن من الحياة في دولة يديرها أصوليون مسلمون. إذا حصلت، سوف أغادر، خلص، لا أعرف أين سأذهب، ولكنني سأغادر. لم أقاتل كل هذه السنوات، لم أذهب إلى السجن، لأنتهي في دولة أصولية مسلمة. أقسم، سأغادر(Gorkin& Othman 2000: 134)

بالتالي قلقها من الدين بالتحديد هو الذي جعل اقتباسها يستحق تكراره، مع التأكيد على أن قلقها يمثل قلق النساء الفلسطينيات بشكل عام، هذا القلق " يتضمن تأويلات معينة للدين يبدو أنها تهدد ما حققته النساء الفلسطينيات خلال سنوات النضال"(Sharoni 1999: 492). بحيث يتم التعامل مع نمو "الأصولية" على أنه مؤامرة ضد النساء الفلسطينيات لحرمانهن من "المكاسب الشخصية والاجتماعية التي حققتها النساء"(Gorkin & Othman 2000: 5-6)، الأجندة الرئيسية لحماس وكما يتضح في أقسام الفصل المختلفة لحركة المقاومة الفلسطينية ككل ستكون العمل على قمع النساء.

النتيجة أن النساء الفلسطينيات لم يكسبن شيئا من المقاومة ولن يكسبن مثلهن مثل كل النساء اللاتي شاركن في حركات مقاومة ضد الاستعمار، خطاب الباحثات الغربيات يعمل ضمن الافتراض الأساسي أن الاستعمار بمهمته التحديثية يعمل على تحقيق مصالح النساء التي هي بالضرورة مرتبطة بالتحديث والتخلص من التقليد، مصالح النساء الفلسطينيات تكون محددة غربيا أيضا، بما يتلاءم مع العقلانية الاستعمارية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، حيث لا يكون من الصدفة أن ما يعتبر مصالح للنساء هو ما يراه الاستعمار على أنه مهدد لمصالحه في المجتمع الفلسطيني، المثال عن تحرير فلسطين والحجاب هو الأكثر وضوحا في التعبير عن كيف يعمل الخطاب الاستعماري على فصل مصالح النساء الفلسطينيات عن أي مقاومة يرى أنها تهدده، وبشكل عام التأكيد يكون أن حركة المقاومة تعمل على قمع النساء من خلال تعزيز وتثبيت ثقافة أصيلة، السيطرة على النساء الفلسطينيات متطلب لتعزيز هذه الثقافة، بحيث يتم التأكيد أن مشاركتهن في المقاومة تبقى ضمن كونهن "رموزا" لثقافة الأمة وتقاليدها، ووضعهن كرموز يسمح لحركة المقاومة باستغلالهن في المقاومة دون تحقيق أي "مصالح" لهن. حركة المقاومة الفلسطينية بما فيها الإسلامية يقال أنها عملت على استغلال أدوار النساء الإنجابية من خلال تسييسها، وأبقت على أجساد النساء "رمزا لشرف الأمة" حتى عندما استغلت هذه الأجساد في المقاومة، هذه القضية بقيت متكررة وثابتة بشكل ملفت للانتباه في خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، والسؤال لماذا هذا الهوس؟ هذا ما يتم تناوله في القسم التالي.

3.6 خطر النساء الفلسطينيات: منجبات أبناء الأمة، ورموز مقاومتها.

إجابة السؤال السابق لها شقين أحدهما واضح ويمكن تعقبه في الخطاب عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، حيث يقوم على تحيز جنسي بالتركيز على أدوار النساء الفلسطينيات الإنجابية البيولوجية باعتبارها أعمال دونية تشكل دليلا على عدم تحسن وضعهن واستمرار خضوعهن، أما الشق الذي لا يقال ولكن يمكن تعقبه في أي سياق استعماري هو أن أجساد النساء وأدوارهن الإنجابية كانت دائما هوسا للمستعمِر الغربي (Stoler 1992)، في وطنه الأم المستعمِر حاول التخلص من خوفه من ما لا يمكنه السيطرة عليه: أجساد النساء، وأدوارهن الإنجابية بإحالته إلى المجال الخاص وتقنين سيطرته عليه (Pateman 1988; Stoler 1989a)، لكنه في فلسطين مضطر إلى مواجهة النساء، أجسادهن التي تقاومه وأجسادهن التي تنجب المزيد من المستعمَرين، خطاب الباحثات الغربيات يسعى إلى محاولة احتواء هذا الخطر من خلال إسقاط الخوف الاستعماري من النساء على الثقافة المستعمَرة، ووضع النساء المستعمَرات في علاقة تناقضية معها.

فيتم التأكيد على أن الحركة القومية تقوم على تحيز جنسي ويتم استخدام مفاهيم من الثقافة العربية الإسلامية لتثبيت هذا الادعاء الرئيسي بأن حركات المقاومة مضطهدة للنساء، تقوم على تشييئهن بالتركيز على أجسادهن، ويتم التركيز على أن علاقة النساء بحركة التحرر القومي، تقوم على كون النساء رموزا لشرف الأمة، منجبات أبنائها، ورموزا لمقاومتها.

فالنساء تتم تعبئتهن كأمهات، منجبات لأبناء الأمة، وكمقاتلات (Peteet 1997). أدوارهن كأمهات مهمة بقدر حملهن السلاح، فمن خلال تربيتهن لأبنائهن ليكونوا مقاتلين، هن يساهمن في المقاومة (1991)، أو يؤدين دورهن في الجهاد الذي يتمثل "في تصنيع الأطفال، تعليمهم وتحضيرهم، من أجل الجهاد"(Israeli 2004: 83) (اللون الغامق في الأصل)، فمشاركة النساء في المقاومة كانت بإنجاب وتربية الشهداء (Peteet 1991: 107)، لكن النساء لا يستفدن من كونهن "أمهات الشهداء" سوى وضعهن كرموز فلا يحصلن على حقوق مواطنة متساوية (Israeli 2004; Peteet 1997).

كل شكل من أشكال مشاركة النساء في المقاومة محدد بكونهن رموزا، ويتم استخدام الشرف كمفهوم من الثقافة العربية الإسلامية التي تضطهد النساء وتجبرهن على البقاء في المنزل خوفا على هذا الشرف (Holt 1992; Strum 1998; Hasso 2005). هذه الرواية عن الشرف وتحديده لأدوار النساء في المقاومة تقوم على أن المجتمع لن يقبل أن يجازف بأجساد النساء التي تم تحديدها على أنها رمز لشرف الرجال، العائلة والمجتمع ككل (Hasso 1998).

مثل قيامهن بإنجاب الأطفال وتربيتهن، مشاركة النساء الفلسطينيات في أعمال عنيفة من المقاومة، يتم تأطيرها أيضا ضمن مقولة تشييء المقاومة للنساء الفلسطينيات كرموز، ويستمر إصرار خطاب الباحثات الغربيات على ربطها بأدوار النساء الإنجابية، فيقال أن المعاني الرمزية التي يتم إعطاؤها لنشاطات النساء من قبل النساء (لافتقارهن للوعي النسوي) والحركة القومية (لاستغلالها للنساء في الأدوار الرمزية) تبقى مرتبطة بالأيديولوجيات الجندرية التقليدية" (Peteet 1991: 6). مع التأكيد أن مشاركة النساء في هذا النوع من المقاومة أيضا لم تغير من أيديولوجيات المجتمع وإخضاعها للنساء، فقط شدة المعاناة في المجتمع وتأييده للمقاومة هي التي أملت القبول بمشاركتهن في المقاومة التي تتضمن حمل السلاح (Bendt & Downing 1982; Peteet 1991). ودليل ذلك أن النساء يستمررن في كونهن رموزا، هذه المرة رموز لحركة المقاومة، فيكون عليهن أن يتبنين "نمطا من السلوك الذي يتجاوز ما هو متوقع من النساء في المجال العام– التحشم، العزيمة والتضحية"(Peteet 1991: 156)، حتى لا تخسر المقاومة تأييد المجتمع لها. فالنساء على جبهات القتال عليهن أن يقاتلن ليثبتن أنفسهن كرجال (Bendt & Downing 1982: 101). تعاليم القيم الثقافية العربية الإسلامية تفرض على النساء أن يتخلين عن كونهن نساء إذا أردن المشاركة في المقاومة:

> بناء فضاء محايد جندريا للنساء في العسكر، حيث تتخذ النساء الموقع غير الجنسي "لرجل فخري" يمكن أن يكون مرتبطا بفكرة الفتنة في الثقافة العربية. الفتنة هي حالة فوضى يمكنها أن تعم إذا تفاعل الرجال والنساء معا دون الضوابط القانونية–الدينية التي وضعها القرآن و قواعد المجتمع العربي التي تحكم علاقات الذكور– الإناث (Peteet 1991: 155). (الأقواس في الأصل).

يستمر التأكيد على الصورة التي تم رسمها لمشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة بالتركيز على أدوارهن الإنجابية وأجسادهن كأسلحة للمقاومة مع التأكيد على أنهن في هذه الأدوار يكن مقموعات مستغلات في تربية الأطفال وفي مشاركتهن في المعارك. مفهوم الشرف الإسلامي أيضا ما زال من الممكن تطبيقه على هذه الأخيرة:

> شرف الرجل يتمثل بالحفاظ على شرف نسائه: تركه يتلوث سوف يكشف حتما عن عدم قدرة الرجل على حماية ما هو له، سواء كن النساء أو الممتلكات. لهذا السبب الاستيلاء على أرض أحدهم من قبل خارجيين يعتبر انتهاكا لشرف صاحبه، عندها الأرض يقال أنها تم "اغتصابها"، "تدنيسها" أو "انتهاكها". لكن، موقع الرجل على أنه حام لنسائه يضعه في موقف متفوق في العلاقة معها، لأنه بينما هو يمكنه أن يعمل لإنقاذ شرفه، هي يمكنها فقط أن تمنع خسارته من خلال الامتناع. من هنا الصعوبات الفكرية العديدة التي يواجهها المرء في التعامل مع النساء في واجبات المعارك، خاصة إذا كان هؤلاء الذين عليهم اتخاذ القرار الأصوليون الإسلاميون أنفسهم، الذين من جهة لا

يمكنهم معارضة الاستشهاد، ولكن من جهة أخرى يصرون على حماية شرف النساء (Israeli 2004: 68).

الاستشهاد، فكرة إسلامية أخرى، هي وحدها ضمن هذا الخطاب، يمكنها أن تتغلب على مفهوم الشرف، ولكنها لا تلغيه، في الكتابات التي حاولت أن تفهم *قبول* الرجال العرب والمسلمين بمشاركة النساء في العمليات الاستشهادية (العنف)، يتم التأكيد أن *الدين* (الإسلام) يسمح بمثل هذه المشاركة (Cunningham 2003; Israeli 2004)، وأن وصاية الذكور القوميين على النساء وأجسادهن ما زالت مستمرة. بالتالي يستمر التأكيد أن النساء حتى عندما يشاركن في أعمال العنف، مثلا في العمليات الاستشهادية، فإنه لا يتم تحدي تقسيم العمل بين الجنسين لأن العنف الذي يُسمح أو بالتحديد تُدفع النساء للقيام به يختلف عن ذلك الخاص بالرجال، فالأول يجب أن يكون ضمن ما هو "أكثر استساغة"(Cunningham 2003; Hasso 2005; Holt 2003 a; Peteet 1986; 1994).

أي يستمر التأكيد على أن الرجال، حتى مع تفجير النساء لأجسادهن، ما زالوا هم الفاعلين المسيطرين، بينما النساء يبقين مدفوعات للمشاركة في العنف تحت تأثير العقيدة الإسلامية، من جهة، و"بطرياركية" المجتمع التي تخضع النساء ولا تترك لهن خيارا آخر، من جهة أخرى، وأن السيطرة الذكورية وتقسيم العمل المرتبط بها تبقى كما هي (Cunningham 2003; Hasso 2005; Israeli 2004). مشاركة النساء في العمليات الاستشهادية ما زال يمكن تشكيلها في "إطار للنساء كمجسدات وممثلات للهوية القومية والشرف القومي، والرجال كذوات وفاعلين أساسيين في المجتمع القومي العربي و\أو العربي المسلم" (Hasso 2005: 30) . هذه النقطة الأخيرة تنطبق على الخطاب الاستعماري عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة ويتم إسقاطها على (وعلى الأغلب ضمن علاقة التبعية الاستعمارية تبينها من قبل) الخطاب العربي عنهن.

طرح الباحثات الغربيات يقوم على عملية إعادة إنتاج خطابية تؤكد على كون أدوار النساء محددة مجتمعيا ودينيا، فيكون الطرح أن الرجال العرب والإسلاميين استخدموا قيام النساء الفلسطينيات بعمليات استشهادية بطريقة تؤكد على "الفهم الديني– القومي للجندر والنساء"(Hasso 2005: 23). هذه العمليات تمثل ثورة وغضب النساء الفلسطينيات على أشكال خضوعهن المتعددة، النساء ثرن على عدم إعطائهن المساواة مع الرجال فأردن أن يثبتن أنهن يمكن أن يكن أبطالا قوميين مثل الرجال (Israeli 2004: 83).

الرجال الإسلاميين أو العرب يستخدمون النساء ويستغلونهن، فقيام النساء بهذه العمليات يحقق فوائد أكثر، حيث يتم استغلال وضعهن الخاضع، عدم كونهن مرئيات في مجتمعاتهن وبالتالي للاحتلال، طبيعتهن "غير التهديدية"، عدم اعتبارهن مهمات كفاية ليستدعين الفحص، عدم القدرة على تفتيشهن بسبب

اعتبارات المجتمع التقليدية وحساسيتها لأجساد النساء، استغلال تكوين أجساد النساء وأدوارهن البيولوجية لتخبئة السلاح، والصور النمطية عن النساء على أنهن غير عنيفات بل ضحايا للعنف (Cunningham 2003; Hasso 2005; Zedalis 2004)، وأهم من ذلك أنه يمكن للرجال الإسلاميين أن يستثمروا تنفيذ النساء للعملية بعد تنفيذها من خلال التغطية الإعلامية الكبيرة التي تنالها العمليات التي تنفذها نساء، فالآثار السيكولوجية التي تتركها هذه العمليات على الرجال والنساء العرب ستؤدي إلى تعبئة نساء أخريات للمشاركة في هذه العمليات(Hasso 2005; Zedalis 2004) ، بينما تخجل الرجال العرب لعدم دفاعهم عن فلسطين ونسائها (Hasso 2005; Peteet 1991).

بالتالي يستمر التأكيد على رمزية النساء، حاجتهن لأن يكن محميات وللدفاع عنهن من قبل الرجال الذين يتم التأكيد أن سيطرتهم على أجساد النساء تمثل شرفهم، كما يستمر ربط هذه المقاومة بمهمات النساء الإنجابية وأدوارهن التقليدية التي تشكل "رمزا لثقافة الأمة". فتنفيذ النساء الفلسطينيات للعمليات يكون حالة متطرفة من أعمالهن الرعائية، فحملهن السلاح في لبنان كان دفاعا عن أسرهن (Peteet 1997)، قيامهن بعمليات استشهادية أيضا انتقام لموت أحد أفراد أسرهن (Zedalis 2004: 8). أدوارهن الإنجابية وأجسادهن هي السلاح الذي يرى الاستعمار أنهن يحملنه، النساء الفلسطينيات في الخطاب الاستعماري يحاربن الاستعمار إما بالأبناء الذين ينجبنهم لمحاربة الاحتلال(Lindner 2003: 64)، أو بتنفيذهن عمليات مسلحة ضد الاحتلال دفاعا عن هذه الأدوار. خطاب الباحثات الغربيات يعمل على احتواء هذا الخطر الذي تشكله النساء الفلسطينيات، من خلال التأكيد على نقيضه، كونهن ضحايا، ومقموعات، مصادر قمعهن هي الثقافة الفلسطينية والرجال الفلسطينيون، الذين يتم إسقاط الهوس الاستعماري بجنسوية النساء المستعمَرات وتشييئهن كرموز لشرف الأمة عليهم.

فيقال أن الرجال العرب والفلسطينيون يستخدمون مقاومة النساء بما يتلاءم وأجنداتهم الخاصة التي تقوم على اضطهاد النساء، وحصرهن في المنزلي، وأن "الرجال العرب، الفلسطينيون والإسرائيليون" يختزلون دوافع النساء إلى "اعتبارات إنجابية وأمومية" (Hasso 2005: 36)، تركيز الروايات العربية على قصة حياة وفاء إدريس (طلاقها وعدم قدرتها على الإنجاب) وجمال آيات الأخرس يتم اعتباره دليلا على الكيفية التي يعاد بها إنتاج البناءات الأنثوية لهؤلاء النساء، دليل ذلك إصرار الرجال العرب الذين كتبوا عن آيات على زواجها بعد أن نفذت عمليتها قبل زواجها المخطط: "مدح الأخرس، مع ذلك أشار أيضا إلى زواجها المحدد: 'الزواج كان أمامك، كنت فتاة مخطوبة وتتطلعين إلى إنهاء دراستك من أجل أن تتزوجي إلا أنك اخترت [أن تتزوجي] الله، الجنة والشهادة'"(ibid: 42) (الأقواس في الأصل، الإضافة في الأصل). هنا إضافة "تتزوجي" بين أقواس داخل الاقتباس خلقت عقيدة إسلامية جديدة يتم فيها التأكيد على صورة محددة للمرأة المسلمة ضمن الصور المرسومة عن النساء

والرجال الاستشهاديين الذي يقتلون أنفسهم؛ فإذا كان الخطاب يقوم في حالة الرجال على أن "من محفزات" قتلهم لأنفسهم دخول الجنة والحصول على الجواري فلم لا يكون ضمن نفس الخطاب أن النساء الاستشهاديات سيتزوجن من الله؟! المؤلفة هنا قرَّبت الصورة إلى قرائها بإسقاط جزء من الإرث المسيحي واليهودي (اليهودية الوسيطية والمسيحية القديمة) المتعلق "بعرائس الله" على النساء الفلسطينيات (المسلمات)، وإذا كان هذا الإرث قديم إلى درجة أن الجمهور الشعبي الغربي لن يدركه بالرغم من شرح الكاتبة له، فإنه سيدرك على الأقل صورة آيات كهاربة من الزواج (كما في فيلم أمريكي معاصر عن فتاة تهرب من زفافها)، بما أنها قتلت نفسها قبل زواجها. ولكن آيات الفتاة الفلسطينية (وليس الأمريكية) لا يتم السماح لها من قبل الرجال العرب بالهرب من الزواج، فهؤلاء أصروا على تزويجها حتى في الجنة! (ibid:43).

ما يتم التأكيد عليه هنا هو أن الرجال العرب والفلسطينيين والإسلام هم الفاعلون الأساسيون في المقاومة التي تنفذها النساء الفلسطينيات، فإذا كانت الاستشهادية متزوجة وأم، الطرح يكون أن الإسلاميين في حرصهم على إعادة صياغة مشاركة النساء في المقاومة بحيث تتلاءم وما يقال أنه أدوار مقبولة مجتمعيا للنساء، "برروا" قيامها بالعملية بأنه "بالنسبة للنساء الفلسطينيات كون المرأة مقاتلة يسبق التزاماتها الأمومية"(ibid). ولأن الرجال العرب لا يرون في النساء إلا جنسويتهن وأدوارهن الإنجابية كما تؤكد هذه الرواية، فإنهم يهمشون النساء اللاتي "قد يكن مهددات كثيرا لنظام الجندر وصعب تجنيسهن، أو تشييؤهن، وبالتالي احتواؤهن في خطابات تركز على الجمال اللازم للزواج، الضعف الأنثوي، أو التضحية النسائية" (ibid:42).

الرواية السابقة من إحدى الباحثات الغربيات تكشف حالة التناقض (حيرة بابا) التي تصيب الخطاب في محاولته احتواء تلك الحقائق التي يجد نفسه غير قادر على التعامل مع الكيفية التي بها تنتهك قواعده ومسلماته، الباحثة تحاول الخروج من هذا الحالة من خلال إنكار فاعلية النساء الفلسطينيات اللاتي يقمن بتنفيذ عمليات استشهادية، مخترقات حدود الخطاب وحدود استعمارية أخرى، من خلال التأكيد أن الرجال القوميين، الثقافة والدين هم الفاعلون الذين يستخدمون النساء في المقاومة ويوظفونها لأهدافهم، الاستراتيجية الثانية التي تستخدمها الباحثة هي الإسقاط، فالرجال العرب هم الذين يبحثون عن دوافع غير وطنية دفعت النساء للقيام بهذه العمليات، والرجال العرب هم الذين يؤكدون كيف أن الإسلام هو الذي حدد هذا الشكل من المشاركة للنساء، والرجال العرب هم الذين يركزون على جنسوية النساء وأدوارهن الإنجابية إنكارا واحتواء لخطرهن.

الهوس الاستعماري بأدوار النساء الفلسطينيات المستعمَرات في المقاومة يقوم في النهاية على الخطر الذي يراه الاستعمار متمثلا في النساء الفلسطينيات، الصورة التي يتم رسمها وإسقاطها على

مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، نابعة من التهديد الذي يراه الغرب الاستعماري في النساء المستعمَرات، النساء "أمهات شهداء" أي منجبات "الذكور الذين يقاتلون ويستشهدون" (Strum 1998: 71) النساء "منجبات أبناء الأمة" في ""حرب ديمغرافية"، فيها النصر يتحقق من قبل الجانب الذي لديه عدد سكان أكبر" (Abdulhadi 1998: 655) (الأقواس في الأصل)، والنساء حاملات سلاح المقاومة والشهيدات (Hasso 2005; Israeli 2004; Peteet 1991) بالنسبة للاستعمار أجساد النساء الفلسطينيات قنابل تحمل الموت للإسرائيليين والحياة للفلسطينيين، المرأة الفلسطينية كما يراها المستعمِر تمثل "الهزيمة الديمغرافية لإسرائيل والإمكانية الحاضرة دائما "لتفجير انتحاري"" (Long 2006: 117) (الأقواس في الأصل). باستثناء هذا الاقتباس الأخير، هذا الجزء من الخطاب الاستعماري، هو الجزء الذي لا يقال أبدا، نراه فقط من خلال تكرار وتأكيد على أدوار النساء الإنجابية، وفزع من نساء فلسطينيات حملن البنادق والقنابل لمواجهته، وانتقادات للحركة القومية على "استغلال" النساء في مقاومة تقوم على الإنجاب وحمل السلاح. الكاتبة في هذا الاقتباس وصفت الأسس الاستعمارية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري عن النساء الفلسطينيات، ولكنها في الوقت نفسه عملت على تأكيد النظرة الاستعمارية للنساء الفلسطينيات المستعمَرات والخطر الذي يراه الاستعمار فيهن، وهي وإن كانت تسخر من عدم قدرة الاحتلال على السيطرة على أجساد النساء الفلسطينيات كما تمت السيطرة على النساء – خاصة جنسويتهن وأدوارهن الإنجابية– في الغرب، إلا أنها عملت على إعادة التأكيد على النظرة الاستعمارية للنساء الفلسطينيات على أنهن يقاومن الاحتلال بأجسادهن وأدوارهن الإنجابية، وبالرغم من محاولتها تحويل النساء الفلسطينيات من ضحايا إلى فاعلات، فهي لم تنجح في إعطائهن فاعلية أكثر من تلك التي رآها فيهن الاستعمار، طرحها بقي يقوم ويؤكد على نفس التحيز الجنسي الاستعماري الذي يقوم عليه الخطاب الاستعماري عن النساء الفلسطينيات الذي يرى الخطر في أجسادهن وجنسويتهن التي تُرى أنها تخترق "حدود الذات\ الآخر" (120). حيث الذات هي تلك "الإسرائيلية"، والآخر هي تلك الفلسطينية المستعمَرة، وهي بذلك بقيت ضمن الحدود والقيود التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، وإن كشفت بعض ما يعمل على إنكاره.

مثال آخر على التناقض في الخطاب الاستعماري عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، الصعوبة التي تجدها الباحثات الغربيات في تأطير هذه المقاومة ضمن القيود والقواعد التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمَرات، تكون بالتمثلات والأحكام المتناقضة التي تصدرها الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن هذا التناقض دفع الباحثات إلى الخروج عن القواعد والقيود التي عليها يقوم خطابهن. حيث يتم انتقاد مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة "العنيفة" ضد الاحتلال، على أساس أنها تزيد من خضوعهن وتحرمهن حتى مما

كان لديهن قبل المشاركة في مثل هذه الأعمال العنيفة، أنوثتهن، فالنساء اللاتي شاركن في أشكال تعتبر غير مقبولة ثقافيا يدفعن ثمن مشاركتهن بحيث لا يمكنهن أن يعدن ليكن إناث في مجتمعاتهن وعائلاتهن، فدخولهن في ميدان الرجال بالمشاركة في القتال المسلح عنى أنهن تخلين عن أنوثتهن (Peteet 1986: 22). في خطاب الباحثات الغربيات النساء الفلسطينيات يتم انتقادهن على تخليهن عن أنوثتهن، ويتم نقد هذا النوع من المشاركة على أنه يهمش ويقلل من قيمة الأدوار الأخرى التي قامت بها النساء في المقاومة، والتي تكون أكثر ملاءمة للنساء من الأعمال العنيفة(Peteet 1991; Hasso 1998)، ولا يعود واضحا لنا ما إذا كانت مشاركة النساء في المقاومة دون حمل السلاح هي ما تعبر عن تغير في وعي النساء وتحديهن للمجتمع وتقسيم العمل فيه، (والتي تم اعتبارها من قبل الباحثات الغربيات كما رأينا في الأقسام السابقة أنها امتداد لأدوارهن المنزلية وتعبر عن وعي أنثوي بدائي ولا تحقق مصالح النساء) أم أن مشاركتهن على جبهة القتال مع الرجال وبحمل السلاح التي لا تعبر عن استمرار لدور النساء المنزلي والرعائي هي ما يحقق وعيا نسويا للنساء. أو أن أي مشاركة للنساء في المقاومة مهما كان نوعها سيتم صرفها على أنها لا تعبر عن "مصالح" النساء ولا تشكل "نضال النساء الحقيقي"؟ إذن ما الذي يشكل هذا النضال؟ ربما نضال آخر يضع النساء على جانب المستعمِر في مقابل الذكور المستعمَرين، طالما أن الرواية الاستعمارية بقيت ثابتة حتى الآن في عمل ذلك.

الصورة التي لم يكن يريد أن يراها الغرب للنساء الفلسطينيات ولكنه بقي يراها لهوسه بها، هي النساء حاملات البنادق والقنابل أو حاملات الأطفال، ولأنه لا يقدر على مواجهة هذه الصورة للنساء يعيد صياغتهن كضحايا للذكور القوميين وأسلحة يستخدمها الذكور المستعمَرون ضد المستعمِرين. الدور الذي تم التأكيد عليه للنساء في حركة المقاومة هو رمزيتهن، التي تحتم إخضاعهن. التهديد الذي يراه الاستعمار في النساء الفلسطينيات نراه في الخطاب الغربي عنهن على شكل تمثلات لهن تثبتهن كضحايا، موضوعات خاضعة لأجندات الرجال وسيطرتهم، وعيهن غير المتطور يجعلهن عرضة للاستخدام في مقاومة لن تكافئهن على مساهمتهن في النضال، ومصالحهن وفاعليتهن لا تتحقق إلا إذا ناضلن على الجانب المقابل للمقاومة، جانب المستعمِر، هذا ما أبيِّنه في القسم التالي.

3.7 عنف البطرياركية القومية ونضال النساء العالمي من أجل السلام.

كما رأينا في الأقسام السابقة، بينما يتم التأكيد على تقليدية حركة المقاومة وتمسكها بالثقافة التي تخضع النساء، يتم التركيز على الآثار الحداثية التي أدخلها الاستعمار، خطاب الباحثات الغربيات بينما عمل على تأكيد عدم وصول النساء الفلسطينيات إلى وضع مشابه لذلك الخاص بالنساء الغربيات، وضع الثقافة الفلسطينية وحركة المقاومة على أنها المسؤولة عن هذا "النقص" أو "التخلف" لدى النساء الفلسطينيات، بحيث لا تعود التقابلية التي تؤكد عليها الباحثات الغربيات في ادعائهن النسوية نساء\ رجال، بل نساء\ قومية، عاملات على خلق ما يكون بالنسبة لهن أساسا مشتركا للنضال بين النساء الفلسطينيات المستعمَرات والنساء الغربيات المستعمِرات، لكن مع أنهن في بحثهن عن هذه الأرضية المشتركة أقمن تشابهات معينة مع النساء الفلسطينيات، إلا أنهن لم يزلن الاختلافات الأساسية التي يحتم الخطاب الاستعماري بقاءها، هذه التشابهات كانت فقط استراتيجية أخرى لاحتواء النساء الفلسطينيات، الخطر الذي يراه المستعمِر الغربي في الآخر المستعمَر.

الرواية المتداولة عن مشاركة النساء المستعمَرات في حركات التحرر القومي هي أن النساء يكنَّ موضوع خداع وتلاعب الحركة القومية التي تستغلهن لتحقيق أهدافها في الوقت الذي يستمر فيه تهميشهن سياسيا، وعدم تحقيق أي تغيرات اجتماعية ل"صالح النساء". لتحقق النساء الفلسطينيات مكاسب، وليغيرن الأدوار التي أعطتها لهن حركة المقاومة عليهن أن يثرن عليها، عليهن أن يناضلن ضد بطرياركية ثقافتهن، عليهن أن يحولن نضالهن داخليا إلى مصدر اضطهادهن الحقيقي (Dajani 1994)، استمرار النساء الفلسطينيات في تركيز النضال ضد الاحتلال وعدم التعامل مع بطرياركية الحركة القومية سيثبت خضوع النساء الفلسطينيات (Augustin 1993; Holt 1992; Jad 1990). نضال النساء الحقيقي بالتالي يكون ضد القومية، هذا النضال وحده الذي يحرر النساء من أدوارهن كأمهات، كرموز للأمة وكموضوعات لفعل الذكور القوميين (مشاركات في المقاومة ضد الاحتلال).

التأكيد يكون على أن مقاومة الاحتلال لم تكن معركة النساء، النساء كن مواضيع للتعبئة، النساء في الحركات القومية يتم تصويرهن لا كفاعلات بل كموضوعات "النساء يصبحن موضوع تعبئة، أهداف لبرامج الفعل السياسي، جماهير يدمجون كمواطنين أو أتباع سياسيين" (Joseph 1986: 3-4). مشاركة النساء في المقاومة لم تكن باختيارهن، بل كن مدفوعات إليها بعوامل خارجة عنهن:

> نساء المخيمات والقرى لم يبادرن بمشاركتهن، ولم يخترن لحظة وسياق مشاركتهن. في معظم الحالات، كن موضوعات تعبئة، جمهور تم لحمه مع التابعين. أيضا، أولئك اللاتي كن نشيطات قبل الانتفاضة أو استجبن في البداية تلقائيا إلى متطلبات الانتفاضة

> تم إقناعهن من قبل القيادات النسائية بتوجيه نشاطهن من خلال اللجان النسائية. بذلك، مصالح نساء المخيمات والقرى تم إخضاعها للمصالح الحزبية وللقضية القومية. كما تمت الإشارة أعلاه، النساء نمطيا انضممن إلى الفصيل الذي انتمى إليه أخوتهن، آباؤهن، أو أزواجهن، وسياسة النساء لم تصل أبدا إلى نقطة اختلاف عن علاقات القرابة والمجتمع (Rubenberg 2001: 227)

ولتأكيد العلاقة التناقضية بين النساء والقومية الفلسطينية يتم الحديث عن أوضاع النساء الفلسطينيات على أساس رواية تاريخانية تعتمد حركة تطور خطي باتجاه النموذج الحداثي الغربي، هذه الحركة يتم التأكيد أنها تبدأ من لحظة الاحتكاك مع الاستعمار الغربي، وتتم إعاقتها من البنى الثقافية التقليدية التي تقاوم هذه الحداثة. الخطاب الاستعماري بشكله الكلاسيكي في هذه القضية يكون واضحا، النساء في المجتمعات العربية الإسلامية، قبل الاحتلال، قبل الاستعمار البريطاني، أي قبل وجود أي احتكاك مع الغرب، كن مخضعات اجتماعيا، غير قادرات على *التطور*، النساء في القرى كن يقمن بأعباء كثيرة خارج المنزل ويعملن أكثر من الرجال، حتى أنهن كن يختلطن مع الرجال ولا يلبسن الحجاب، إلا أن "وضعهن الاجتماعي" لم يتحسن لأن:

> المواقف، القيم، والتقاليد في المجتمع الفلسطيني في بداية القرن كانت مهينة لهن. بوجود مجتمع بطرياركي ومتخلف قائم على الدين وقوانينه، النساء كن محرومات من الميراث ودورهن كان يعتبر جزءا من العمل المنزلي. في المدن، وضع النساء كان أكثر سوءا. النساء كان عليهن أن يلزمن البيت على عمر ستة عشر ليتم تحضيرهن لزوج يكون لديه عادة زوجات أخريات. هذا أدى إلى فصل الرجال عن النساء في المدن، مع كون النساء عادة مختبئات خلف حجاب وجه كامل (Jad 1990: 126).

الصور النمطية الغربية عن النساء في المجتمعات الشرقية، التي شكلت جزءا أساسيا من الخطاب الاستعماري في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين والتي كانت واحدة من أبرز المعايير التي حددها الغرب للتدليل على دونية الشعوب الشرقية، وحاجتها للمهمة الحضارية التي يحملها لها الاستعمار، واضحة في الاقتباس أعلاه، الطرح هنا يقوم على أن النساء الفلسطينيات قبل الاستعمار والاتصال مع الغرب، كن مقموعات، مستغَلات، محصورات في المجال المنزلي، يلبسن الحجاب ويعانين من تعدد الزوجات. ما غير وضعهن كان الاستعمار البريطاني وانتشار مدارس الإرساليات الغربية، التي وضعت النساء على صلة مع العالم الخارجي (الغربي) (Jad 1990).

الطرح ذاته يستمر تطبيقه على النساء الفلسطينيات بعد الاحتلال الإسرائيلي، النساء الفلسطينيات في الأراضي المحتلة عام 1948 يقال أنه تطور وضعهن مع وجود الاحتلال ولكن ما زالت العائلة التقليدية تعيق تحررهن، وبينما تتم الإشارة إلى الثقافة والتقاليد كعامل مباشر في اضطهاد النساء، دور الاحتلال التحديثي تتم الإشارة إليه كعامل غير مباشر، فمشاركة النساء في نشاطات ضد الاحتلال

> أخذت العديد من النساء الفلسطينيات "الإسرائيليات" إلى الشوارع دفعتهن، بالمقابل، إلى النشاط الاجتماعي والتعليمي الذي مكنهن في المجال العام ورفع وعيهن السياسي والاجتماعي. في الوقت نفسه، مع ذلك، هذه النشاطات جعلتهن يواجهن صراعات أخرى. لأن النساء الفلسطينيات في "إسرائيل" يأتين من عائلات بطرياركية تقليدية حيث مشاركة النساء في اتخاذ القرار تكون بشكل نادر ممكنة... باختصار لأن النساء الفلسطينيات في "إسرائيل" هن جزء من عالمين – ذلك الخاص المتغربن حيث يتم تمكينهن بنشاط النساء في المجال العام؛ وعالم المجتمع الفلسطيني التقليدي– يبقين معرضات لمواجهة الصراع بين هوياتهن القومية والمدنية" (Mayer 1994: 7) (الأقواس مني)

دليل على دور الاحتلال المهم في التحول نحو مجتمع حداثي يحمي "حقوق النساء"، هو الاختلاف في وضع النساء في القدس الشرقية منذ بدأت تخضع لقوانين الاحتلال (التي تقوم على قيم الثقافة المتغربنة) عن ذلك الخاص بنساء الضفة الغربية وقطاع غزة، جاعلا وضع السابقات أفضل من الأخيرات، من خلال إعطائه حقوقا للنساء تحرمهن إياها ثقافتهن التقليدية:

> حتميا، هذا الاتصال دفع البعض إلى البدء في مساءلة المعيقات العائلية وسلطة الكبار. كان صادما للفلسطينيين المتجذرين في القيم التقليدية أن يشهدوا محكمة إسرائيلية تعاقب أبا على ضربه لابنته. نساء القدس الشرقية، الخاضعات للقانون الإسرائيلي، اكتشفن أن لديهن حقوقا أكثر من أخواتهن في بقية الضفة الغربية، اللاتي بقين خاضعات للقانون الأردني (Strum 1992: 37).

ولكن حتى النساء الفلسطينيات اللاتي لا يخضعن لقانون الاحتلال، "استفدن" من وجوده، فالتحولات الاجتماعية الاقتصادية التي سببها الاحتلال أدت إلى تحولات في أدوار النساء، سواء من ناحية مشاركتهن الاقتصادية أو مشاركتهن السياسية في النضال ضده. فالاحتلال الإسرائيلي بدأ عملية تغيير في المجتمع المستعمَر، حيث أنه أدى إلى إضعاف دور البنى الاجتماعية الأصلية، وعلى رأسها العائلة (Dajani 1994; Haj1992) حيث أن هذه فشلت في القيام بوظائفها التقليدية بسبب وجود الاحتلال، مقاومة الاحتلال جاءت لتعزز هذا التغير، حيث أن مشاركة الأجيال الشابة في أعمال المقاومة أعطتهم مكانة واحتراما ممكنة إياهم من تحدي السيطرة البطرياركية للكبار في المجتمع، النساء أصبحت لديهن فرصة أيضا أن يتحدين القيود البطرياركية من خلال المشاركة في نشاطات المقاومة التي تطلبت وقفا للأعراف والقيم التقليدية (Dajani 1994:44). التغيرات في العائلة من أهم المؤشرات في الخطاب الاستعماري على الحركة نحو التحديث في المجتمعات "التقليدية"، فإضعاف دورها بقي مؤشرا رئيسيا على التحول في المجتمع الفلسطيني باتجاه النموذج الفردي الليبرالي. ويكون الطرح ضد العائلة أنها تضع "الفرد في موقع ضعيف في مقابل المجتمع" (Jad 1998: 61)، كما أن العائلة البطرياركية تعمل على

السيطرة على واستغلال مصادر وسلوك "أفرادها الإناث والذكور الشباب" (Rosenfeld 2004: 17). وإذا كان الطرح أنه حدث تغيير في سيطرة العائلة على الأفراد يتم عزوه للاحتلال، أما إذا كان الطرح أنه لم يكن هناك تغير في سيطرة العائلة وتحكمها في الأفراد فيتم عزوها، وفقا لرواية لا تاريخانية، بالرجوع إلى عناصر من الخطاب الاستشراقي الكلاسيكي، بوضع سياق الاحتلال والمقاومة جانبا، وتفسير افتراض سيطرة العائلة واستغلالها للنساء على أساس أن المجتمعات العربية "عائلية بشكل مميز" (Rosenfeld 2004: 16).

دور الاحتلال المركزي في الحالة الأولى يكون باقتحامه وتدميره لبنية العائلة "التقليدية":

> العائلة البيت أصبحا حلبة يحدث عليها الكثير من الصراع بين الجيش الإسرائيلي والفلسطينيين المقاومين. الهرمية الفلسطينية التقليدية تغيرت والشؤون العائلية التي كانت أمرا خاصا أصحبت ليس فقط قضية مجتمع بل مجالا ضخما للخطاب السياسي والوطني... عندما فتح البيت الفلسطيني، بشكل غير إرادي، للجيش الإسرائيلي ولتفتيشاته وعنفه، البيت والعائلة أصبحا أيضا فاعلين في النضال الوطني، زائدين وطنية النساء الفلسطينيات (Mayer 1994: 76)

فدون الاحتلال، "المجتمع الفلسطيني البطرياركي" ما كان ليسمح بفتح "المجال الخاص"، وإدخاله إلى عالم السياسة، وما كان ليغير من وضع النساء وأدوارهن في العائلة ك"معتمدات على الرجال من أجل الحماية والحفاظ عليهن... منفيات كليا تقريبا إلى المجال الخاص، العمل المنزلي، وتربية الأطفال"(ibid). الاحتلال بهجومه على العائلة والمنزل، مجال النساء، هو المسؤول عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، من خلال تحفيزها بإجراءاته ضد الفلسطينيين وبمجرد احتلاله لأرضهم، وبالتالي هو مسؤول عن "عبورهن الخط بين المجالين العام والخاص" (ibid: 63). حتى التغيرات التي أدخلها الاحتلال على القطاع الزراعي، بمصادرته للأراضي، والتغيرات التي سببها على النشاط الزراعي، وفر للنساء مجالا للعمل *خارج* المنزل (Mayer 1994; Strum 1992).

الطرح بالفعل يكون كالآتي طالما أن القومية بشكل متأصل معادية ومضطهدة للنساء، وطالما أن القومية في السياق الاستعماري تكون أكثر اضطهادا للنساء لأن*ها* تضعهن رموزا للأمة المغتصبة، بينما الاستعمار كما رأينا حقق كل هذه التغيرات "لصالح" النساء، فأين "مصلحة النساء" في وجودها، فبينما معظم الكاتبات يؤكدن على "أخذهن بالاعتبار الاختلافات القومية بين النساء"، إلا أنه يتم الإصرار على أن هويات النساء الأخرى (غير كونهن نساء) قابلة للفصل والتخلص منها إذا ما حققت النساء درجة كافية من الوعي. وبالتالي يبقى السؤال السابق ممكنا في رواية الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات. ويمكن بالتالي تصوير النساء الفلسطينيات على أنهن يعانين صراع هوية بين تلك التي أتاحها لهن الاحتلال من خلال مشاركتهن في مقاومته، وتلك التي تسعى حركة المقاومة إلى فرضها على النساء

للحفاظ "على ماض مشترك وطريقة تقليدية في الحياة التي، تاريخيا، أحالت النساء الفلسطينيات إلى المجال الخاص ولمكانة ثانوية" (Mayer 1994: 8). بالتالي تكون ورطة النساء الفلسطينيات كما يتم تشخيصها من قبل الباحثات الغربيات هي ورطة 'التقليد' ضد 'التقدم'(Holt 1996: 186). في الخطاب الاستعماري عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، النساء الفلسطينيات – كما رأينا سابقا–يعشن في خوف دائم من أن يكون مصيرهن كمصير النساء الجزائريات اللاتي "خسرن" بعد "استقلال" الجزائر (Hiltermann 1991; Mayer 1994; and others). هكذا تكون القومية الفلسطينية متعارضة مع "مصالح النساء" كما تم تحديدها في الخطاب الاستعماري، ويصبح خوف النساء مرتبطا بالاستقلال القومي الذي سيحرمهن من "مجال المقاومة" التي أتاحها لهن الاستعمار، بينما الأمة المستقلة حديثا (باعتبار ما سيكون أو كان إذا اعتبرت أوسلو والحكم الذاتي الذي نتج عنها استقلالا كما في خطاب الباحثات الغربيات عن تلك الفترة) ستعمل على قمعهن كجزء من "استقلالها الثقافي". بهذه الصياغة يكون نفي وجود الفلسطيني تأكيدا ل"حقوق النساء الفلسطينيات"، ووجود الاستعمار فرصة لتحقيق "مصالحهن" وإحداث "تطور" على أوضاعهن الاجتماعية.

سمات العلاقة هذه التي تم رسمها في الخطاب النسوي الغربي بين النساء المستعمَرات وحركة المقاومة، شكلت بالنسبة للباحثات الغربيات أرضية كافية لافتراض إمكانية اعتبار الحركات القومية مثل البطرياركية خصم وهدف لنضال النساء من أجل التحرر، ويكون البحث عن المشترك على نفس القدر من الفائدة في خدمة الأجندة الاستعمارية مثل تأكيد الاختلاف. اختلاف النساء على أساس قومي يتم إلغاؤه "بحقيقة" أن القومية مضطهدة للنساء، وأن النسوية تتنافى مع القومية، حيث يتم الربط بين القومية الفلسطينية والقومية كما نشأت في الغرب، أنها تقوم على الاستثناء والاستبعاد للنساء، ويكون ذلك مثبتا في الرواية الغربية لمشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة:

> كنسوية، لا يمكنني إلا أن أطرح أن القومية يتم توليدها من قبل الرجال وللرجال (أخوية أندرسون الأفقية)، دون الأخذ بالحسبان لا تجارب النساء، أو مشاركتهن النشطة في نضالات التحرر الوطني. سعاد دجاني (1994)، على سبيل المثال، طرحت أنه خلال انتفاضة 1987–1993، التي فيها لعبت النساء دورا مركزيا، كان هناك ضربة ضد النساء، اللاتي العديد منهن اقسمن ألا يسرن على خطوات أخواتهن الجزائريات، اللاتي تم إرسالهن إلى البيوت بعد أن لعبن دورا مركزيا في نضال الاستقلال ضد الفرنسيين (Abdo & Lentin 2002: 9).

إعطاء الأولوية للقضايا القومية (ما يتم قوله)، أي الأولوية للاستعمار والاستيطان الصهيوني بالنسبة للباحثات المستعمِرات، والحرية والوجود بالنسبة للنساء الفلسطينيات (ما لا يتم قوله)، هو دليل آخر على اضطهاد القومية للنساء وأرضية مشتركة أخرى لأن تعمل النساء الفلسطينيات مع المستعمِرات

من أجل "قضايا النساء"، التأكيد يكون أن "كلا" القوميتين الفلسطينية والإسرائيلية ذكوريتان (Sharoni 1995). بالتالي عمل النساء الفلسطينيات والإسرائيليات معا يعطي بعدا ثوريا باعتباره يشكل "رواية مقابلة للرواية القومية الذكورية"، لكن بينما يتم التأكيد على ذكورية القومية الصهيونية، فإن هذا لا يلغي إمكانية اجتماع النساء الفلسطينيات والمستعمِرات الإسرائيليات، (معا يشكلن ما يسمى "النسويات المناهضات للقومية") (Abdo & Lentin 2002) في جامعة إسرائيلية في مستوطنة كانت وفقا للرواية القومية الصهيونية قلعة لهجوم العصابات الصهيونية على الفلسطينيين عام 1948.

تركيز الخطاب الاستعماري للباحثات الغربيات على فكرة أن الدور الرئيسي الذي تم إعطاؤه للنساء الفلسطينيات في المقاومة هو الدور الإنجابي افترض أنها أساس مشترك لاضطهاد أي حركة قومية للنساء، كون النساء مستعمَرات أو مستعمِرات، فلسطينيات أو إسرائيليات لا يعود مهما طالما تعاد صياغة هذا الدور على أنه استخدام الذكور القوميين للنساء في إعادة إنتاج الأمة، أي إنجاب أبناء الأمة الذين تكون النساء ضحايا لعنفهم (Sharoni 1995). هذا الدور المعطى للنساء من جهة يتم عرضه على أنه دليل على تحيز الحركة القومية الجنسي ضد النساء (Abdo 1994; Giacaman & Johnson 1989)، وهو دليل على أن المقاومة ذكورية، موقع النساء فيها يتمثل بشكل أساسي في أنهن "مصانع أطفال ومتفرجات"(Strum 1998: 71). وبالتالي بما أنه تمت إعادة صياغة الاضطهاد الذي تتعرض له النساء المستعمَرات والمستعمِرات ليكون واحدا، فإنه يصبح أرضية لنضال النساء العالمي ضد القومية.

الدور الإنجابي بحد ذاته يمكن أن يشكل مثل هذه الأرضية، فإذا تمكنت النساء المستعمَرات من التخلص من هويتهن القومية، والتمسك بهويتهن البيولوجية كأمهات، يمكن أن يكون هذا أيضا أمرا مشتركا آخر بينهن وبين المستعمِرات الإسرائيليات. الافتراض يكون أن اشتراك النساء المستعمِرات الإسرائيليات مع الفلسطينيات في كونهن أمهات يتعرض أبناؤهن للقتل لأسباب قومية، سيجعلهن يتضامنَّ مع بعضهن، تمهيدا للعمل من أجل السلام:

> المرأة الفلاحة العجوز تجتاز تلك الحدود المتعددة. هي تتجرأ على الأقل لحظيا إلى ما بعد حدود رواية تطرحها مشاهدة صامتة ولو مؤيدة لفعل رفيق "داخلي" [ذكر] ضد عدو "خارجي". هي تتحدث بتعزية للمرأة الإسرائيلية. هي تغطي ابنة المرأة الإسرائيلية الشابة بحجابها. وتلمس كتف المرأة الإسرائيلية، متحدثة معها بمواساة. ردها الأولي على هجوم أسامة على الضابط الإسرائيلي – "أنت بطل، حسنا فعلت"– يتم طرحه إن لم يكن إلغاؤه بالسلوك اللاحق...أم صابر لا تُعطى رخصة لتكمل آثار أفعالها الخاصة؛ بل لعادل يكون هذا الامتياز حقا. إنها أم صابر التي تقتنص المبادرة في لحظة أزمة وتجد طريقة عبر الجدران والحدود. إنها التي تقترح بتسرع طرحا للرواية المسيطرة من "الداخل" و"الخارج" ودور النساء في تلك الفضاءات و، على الأقل احتماليا، أدوار

آخرين أيضا. مع ذلك، تعاطف أم صابر العنيد مع المرأة الإسرائيلية وابنتها تمت صياغته بفعالية واحتواءه بشكل قابل للجدل- بين اعتداء أسامة الشرس وسيطرة عادل "السيادية" على الوضع (Layoun 1992: 419).

ما يظهر في الاقتباس أنه على الرغم من تأييد النساء الفلسطينيات للمقاومة إلا أن فعل العنف بحد ذاته لا تقوم به النساء بل الرجال، النساء هن مرة أخرى متلقيات لفعل العنف كأمهات لهؤلاء الذين ينفذونه، هن مؤيدات (خاضعات) لأفعال الذكور القوميين، الفاعلين والمسيطرين، والمهمشين لأدوار النساء. لكن النساء الفلسطينيات يمكنهن أن يصبحن فاعلات إذا ثرن على سيطرة الذكور القوميين وعنفهم.

أرضية مشتركة أخرى "لنضال النساء الحقيقي" تأتي من معاملة الحركة القومية للنساء كمقاومات وبطلات أو معاملتهن كرموز للشرف الذي يجب حمايته\ أو تم تلطيخه والتي تعتبر أنها تحمل معنى واحدا هو أن النساء ما زلن يرمزن للأمة التي اعتدى الاستعمار على جسدها وعلى الرجال الفلسطينيين أن يدافعوا عنها (Sharoni 1995: 39)، النساء الفلسطينيات يكن موضوعا للاعتداء، اعتداء الذكور المستعمِرين واعتداء الذكور القوميين. فالنساء ضحايا للعنف ولسن منفذات له، عنف الاحتلال وعنف الذكور في المجتمع الفلسطيني. و بينما هن ضحايا للعنف، الذكور هم الفاعلون العنيفون، حتى تلقي الذكور الفلسطينيين للعنف لا يحولهم إلى ضحايا بل العنف الذي يمارسه الاحتلال على أجساد الذكور يعطيهم امتيازات "ذكورية وثورية"، الضرب والاعتقال الذي يتعرض له الذكور الفلسطينيون يُصوَر على أنه "طقس عبور" إلى عالم الذكورة (Peteet 1994: 41). النساء الفلسطينيات ضحايا لدخول الرجال "طقس عالم الذكورة"، فالتأكيد يكون على أن النساء ضحايا لعنف الاحتلال وعنف رجالهن (Holt 2003b; Peteet 1994). عنف الرجال الفلسطينيين ضد النساء الفلسطينيات يتم اعتباره "وسيلة للسيطرة الأبوية"(Holt 2003: 226)، الرجال الفلسطينيين الذين "عبروا طقس الذكورة" يقال أنهم يفرغون إحباطهم (ذكورتهم المحبطة) الذي سببه الاحتلال على النساء (Holt 2003b; Peteet 1994)، هذا ناتج -كما يتم التأكيد من خلال الاستشهاد بأقوال أخصائي نفسي فلسطيني، يتكرر الاقتباس منه فيما يتعلق بالعنف الفلسطيني، باعتبار أنه لا يمكن فهمه إلا كحالة نفسية مرضية- عن بطرياركية المجتمع التي تؤكد على قوة الذكور وطاعة الإناث لهم، وفقا للأخصائي: "عندما لا يعود الزوج قادرا على احتواء غضبه، إذلاله، إحباطه بسبب ظروف الاحتلال، يميل إلى أن يجد متنفسا في بيته، النساء يكن عادة ضحايا هذا الغضب"(Saraj 1992, quoted in Holt2003b: 230-231).

أما تجربة النساء لعنف الاحتلال فتُطرح بشكل مختلف، النساء اللاتي يتعرضن للتعذيب والاعتقال، مثلا، يقال أنهن يحصلن على "احترام حذر" (Holt 2003b:44)، أو يتم النظر إليهن كنساء

ملوثات لا فرص لهن في الزواج (Holt 1992; Strum 1998)، فكل من الاحتلال والعائلة، أو الثقافة، أو المجتمع، يتم تصويرهما على أنهما حليفان (عدو واحد: الذكر) ضد النساء، ودليل ذلك الكيفية التي يستخدم بها ضباط المخابرات الإسرائيليون "الطابع التقليدي للمجتمع الفلسطيني نحو النساء ويمارسون الضغط على البنات والنساء الناشطات سياسيا من خلال أعضاء العائلة الذكور، المختار أو النخبة التقليدية" (Augustin 1993: 4).

وضع النساء كرموز لشرف الأمة هو دافع المجتمع لفرض قيود على مشاركتهن السياسية ودافع الاحتلال للاعتداء على أجسادهن، ما يستحق الانتباه أنه عند الحديث عن كيف استغل الاحتلال وضع النساء كرموز لشرف الأمة يتم التركيز على جلسات التحقيق عند الاعتقال ولا يتم التطرق إلى حالات الاغتصاب وانتهاك أجساد النساء التي حدثت في السنوات التي تم فيها احتلال فلسطين 1947–1949، ربما لأن هذه السنوات لا يتم الاعتراف بها على أنها الفترة التي بدأ فيها الاحتلال مع استخدام كلمة احتلال. ولأن الثقافة الفلسطينية البطرياركية التي تسيطر على أجساد النساء لم تتغير فإن النساء الفلسطينيات اللاتي كن يتعرضن لتعذيب جنسي كن إما يعترفن حفاظا على شرفهن أو لا يتحدثن عما حدث لهن خلال الاعتقال "خشية تلطيخ سمعتهن" (Abdulhadi 1998: 655-656).

مثال آخر على دعم المجتمع "التقليدي" وقوى الاحتلال لبعضها في تقييد حياة النساء الفلسطينيات، قيام النساء بتنفيذ أعمال عنف، فعدو النساء الفلسطينيات الذي يدفعهن إلى القيام بأعمال عنف ليس واضحا ومحددا في الاحتلال، المرأة الفلسطينية التي تقوم بتنفيذ عملية ضد الاحتلال تكون فعلت ذلك بسبب الاضطهاد المتعدد الذي كانت تعيشه، الاحتلال ليس المسؤول وحده، زواجها وعائلتها وحتى النظام الكويتي (المقصود العربي) مسؤولين عن قيامها بالعملية (Rothenberg 1999: 10). ليس أن اضطهادهم كان الدافع، بل أيضا تأويل واستخدام أعمال النساء في العنف يبين اشتراكهم في اضطهاد وقمع النساء: "كل من الإسرائيليين والفلسطينيين أولوا هجوم غادة وفقا لأجنداتهم السياسية القومية، بينما تلقائيا سكّتوا نواحي مهمة من تجربة غادة" (ibid: 12). فالإسرائيليون ركزوا على عنف الهجوم بينما الفلسطينيون أهملوا دور "الظروف المتأثرة بشكل كبير بأخلاقيات القرية المحافظة"(ibid) التي دفعت المرأة الفلسطينية إلى عمل العنف: "عمل غادة العنيف المحتمل نقد لهذه الأخلاقيات الاجتماعية، التي لم تترك لها مفرا من زواجها التعيس" (ibid).

يتم التأكيد أن الطرف الموجود في مقابل النساء في نضالهن ليس الاحتلال، بل الرجال القوميون، فالمعركة يتم تصويرها على أنها معركة النساء في مقابل القومية، المستعمِرة والمستعمَرة. الصورة المراد رسمها هي أن النساء الفلسطينيات محتارات من هو عدوهن الحقيقي، فيقال على لسان ناشطة وزوجة ناشط: ""زوجي مسجون في سجن إسرائيلي. هو يعرف من هو عدوه و هو هناك يقاتل من أجل قضية

واضحة. أنا مسجونة في بيتي بين عائلتي لا أعرف من هو عدوي ولا ما هي قضيتي" (Shalhoub-Kevorkian 2002: 185). أو أن النساء عندما يشاركن في المقاومة ضد الاحتلال يخفن من عائلاتهن كما يخفن من جنود الاحتلال: "لقد كان علينا التعامل مع سلطتي احتلال- الإسرائيليون ووالدي! خلال تلك الفترة، كنت دائما خائفة من أن يمسكني أحدهما أو الآخر" (Gorkin & Othman 2000: 127).

بالتالي تمرد النساء الفلسطينيات على هذا القمع والتهميش والعنف يكون - كما يتم تصويره - على شكل تضامن بين النساء مقابل الذكور المحتلين أو المقاومين، وبما أن كون النساء الفلسطينيات ضحايا لعنف الاحتلال هو "أمر مشترك" آخر مع المستعمِرات الإسرائيليات. مثلا، القصة عن مقتل امرأة فلسطينية وأخرى إسرائيلية على يد نفس الجندي الإسرائيلي، هذه القصة يتم التمسك بها على أنها دليل واضح على "الصلة القوية بين العسكرة والتعصب الجنسي" (Sharoni 1994: 134).

لكن علينا، أن لا ننخدع بادعاء التشابه هذا، فما يلبث أن يتلوه الاختلاف الجوهري بين الفلسطينيات والإسرائيليات، قضايا النساء التي تجمع النساء الفلسطينيات مع المستعمِرات الإسرائيليات، هي الاتفاق على أن *مجتمع النساء الفلسطينيات* "بطرياركي" و أن لديهن مشاكل جدية عليهن التعامل معها (Augustin 1993: 39). و بينما نضالات النساء الإسرائيليات غير موجهة ضد مجتمعاتهن، ولا ضد بناهن الثقافية، الاجتماعية أو الدينية، حيث يتم التغاضي عن هذه، كونها معتبرة ضمنيا أنها ليست موطن اضطهاد للنساء الإسرائيليات، فلماذا يكون على النساء الإسرائيليات أن ينضالن ضد مجتمعهن طالما كان عندهن نظام ديمقراطي، يسمح بالمعارضة، وبالتالي سمح بوجود هذا العدد الكبير "من مجموعات السلام و المجموعات النسائية ازدادت عبر سنين الاحتلال وهذه قطعت شوطا لا بأس به في خلق مناخ أقل عدائية بين الشعبين" (Holt 1992: 13). وبينما تكون نضالات النساء الإسرائيليات ضد ما تعرفه على أنه احتلال، وضد ما تتم رؤيته على أنه إجراءات تسيء إلى سمعة المجتمع الإسرائيلي، نضالات النساء الفلسطينيات تكون- أو يجب أن تكون- موجهة ضد مجتمعهن، عاداته، قيمه، ثقافته، وحتى قوميته(Dajani 1994; Holt 1992; Mayer 1994; Sharoni 1995;). أيضا، نلاحظ اختلافا بين النساء الفلسطينيات والمستعمِرات الإسرائيليات في القدرة على الفعل، فبينما النساء الفلسطينيات ضحايا لعنف الاحتلال الإسرائيلي والمقاومة الفلسطينية، النساء الإسرائيليات مقاومات للعنف الإسرائيلي ضدهن وضد النساء الفلسطينيات(Sharoni 1994) . بينما في حالة النساء الفلسطينيات، العنف ["عنف الاحتلال، العنف النفسي والجسدي الذي تعيشه النساء في مجتمعهن"]... يضع قيودا على قدرتهن في المشاركة في نضال التحرر أي أنهن "يكن مستعدات بشكل غير مناسب للمساهمة في عملية السلام" (Holt 2003b: 223).

مع ذلك مثل تكوين أجسامهن البيولوجي، النضال من أجل السلام هو صفة موجودة عند كل النساء على الأرض، أي عنف قامت به النساء الفلسطينيات كن أجبرن على القيام به من قبل الرجال والثقافة البطرياركية، لكن أدوارهن الأساسية في المقاومة كانت تلك المرتبطة بأعمال سلمية، كما كانت مرتبطة بأدوارهن كأمهات: "مع أن نشاطات النساء كانت أحيانا عنيفة، والنساء دخلن في مواجهات جدية مع الجيش، نشاطات النساء كانت بشكل خاص متسمة بأعمال من العصيان المدني والمقاومة السلميين" (Jad 1995: 234)، النساء أخذن أدوار "المتوسلات لسلطات الاحتلال"، اللاتي يستخدمن " خطاب السلام" (Najjar 1992: 84-85). وكما هو متوقع يتم تأكيد ذلك مع إسقاط من الباحثات على ثقافة المجتمع: "في الرمزية الفلسطينية النساء عادة يقاتلن من أجل السلام والرجال يقاتلون من أجل العدالة" (Bendt & Downing 1982: 31). بالتالي ما يجمع النساء المستعمَرات مع النساء المستعمِرات إضافة إلى كونهن أمهات، ورموز للأمة وضحايا للقومية هو نضالهن العالمي من أجل السلام.

أثناء الحديث عن كيفية اضطهاد الاحتلال والقومية للنساء الفلسطينيات ونشاطات النساء المستعمِرات الإسرائيليات في نشاطات سلمية مع النساء الفلسطينيات يتم عمل دعاية (تحقق مكاسب مادية ومعنوية) لنشاط وعمل وفاعلية النساء الإسرائيليات اللاتي شكلن جمعيات للدفاع عن الأسيرات الفلسطينيات، وأولئك النساء الإسرائيليات اللاتي كن يعملن ضمن مجموعات سلام مختلفة (Sharoni 1994; 1999) كما يتم نقد تجاهل "مساهمة النساء الفلسطينيات والإسرائيليات اليهوديات للحل السلمي للصراع "(9 :1995). ربما تمويل أكثر للمزيد من المشاريع التي تضم نساء إسرائيليات وفلسطينيات في تجارة السلام الرائجة، يحل مشكلة هذا التجاهل. وقد يكون حلها بالفعل، القبول الذي يلاقيه خطاب "نضال النساء المشترك من أجل السلام" في الغرب وصل إلى حد إنشاء مفوضية نسائية دولية تأخذ شرعيتها من مؤسسات النظام الرأسمالي العالمي وعلى رأسها مجلس الأمن الدولي للتدخل في مفاوضات السلام في "الشرق الأوسط":

> قرار الأمم المتحدة، القرار الأول الذي يمرره مجلس الأمن الذي يتعامل بالتحديد مع أثر الحرب على النساء، مساهمات النساء بحل الصراع والسلام الدائم، مما يؤكد على "دور النساء المهم في منع وحل الصراعات وفي بناء السلام"، وبالتالي أهمية "مشاركتهن المساوية وتدخلهن الكلي في كل جهود الحفاظ على وتعزيز السلام والأمن". تم تقديم مقترح من قبل "المفوضية النسائية الدولية"، التي ستكون رسميا ملحقة في أي جلسة استشارية لأي مفاوضات لسلام شرق أوسطي... اللجنة المكونة من، نساء صانعات سلام فلسطينيات، إسرائيليات ودوليات، ستكون لها مهمة محددة في مراجعة كل الوثائق على ضوء كيف سيكون الأثر على النساء، الأطفال، ومجتمع عادي، غير –مسلح (Holt 2003b: 30)، (الأقواس في الأصل).

بالفعل ما يتم اقتراحه هو أن ميل النساء المفترض ضد العنف، معاداتهن المفترضة أيضا للحرب، تجعل فرصهن في تلقي تمويل غربي للعمل في المنظمات غير الحكومية، في "مجتمع مدني معولم" أفضل، وبذلك يكون الدور الذي يعطيه الاستعمار الغربي والصهيوني للنساء الفلسطينيات في مجتمعهن "أكثر احتراما"(ibid).

هذا يكون "نضال النساء الحقيقي"، الذي يحقق "مصالحهن" ويثبت وعيهن ويغير من أوضاعهن، هذا النضال، النساء الفلسطينيات بوضعهن الخاضع، وبوعيهن البدائي غير قادرات على إدراكه، هن بحاجة للنساء الغربيات ليعلمنهن "نضال النساء"، من خلال تحديدهن ل"مصدر اضطهاد النساء"، ومن خلال تعريفهن لما يشكل "مصالحهن". نضال النساء الفلسطينيات الحقيقي تحدده الباحثات الغربيات، بتفوقهن الغربي، وفاعليتهن المستمدة من حداثة مجتمعاتهن التي ثبت أثرها "الإيجابي" على النساء الفلسطينيات، وبتشابههن مع النساء الفلسطينيات في قدراتهن الإنجابية وسعيهن لتحقيق السلام؛ نضال النساء الفلسطينيات يكون بالتالي نضالهن ضد القومية المستعمَرة، ضد الثقافة المتخلفة والدونية التي تضطهدهن بدلا من مشاركة في نضال قومي سيؤدي إلى إعادتهن إلى المنزل وإلباسهن الحجاب. هكذا يمكن لخطاب الباحثات الغربيات أن يحتوي الخطر الذي يراه الغرب الاستعماري الذكوري متمثلا في النساء الفلسطينيات.

خلاصة:

في هذا الفصل قمت بتحليل خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، حيث بينت كيف تقوم المعرفة التي يتم إنتاجها عن النساء الفلسطينيات في هذا الخطاب على تشييء النساء الفلسطينيات، حياتهن ونضالهن، كمادة دراسة، تعمل الباحثات الغربيات على تصنيعها وصياغتها بما يتلاءم مع القواعد والقيود التي خطها الخطاب الاستعماري بحيث تكون تمثلات النساء الفلسطينيات في الخطاب الاستعماري، واحدة من الاستراتجيات التي يستخدمها الخطاب لتعزيز السيطرة الاستعمارية على النساء الفلسطينيات ومجتمعهن. كما رأينا في هذا الفصل، الباحثات الغربيات أقمن دراستهن لمشاركة النساء الفلسطينيات على أسس ونظريات غربية حداثية، قامت على تأكيد الغرب كمعيار، كما قامت على تقابلية التقليد\ الحداثة، التي منها يتم تأكيد الاختلاف الجوهري بين الثقافة الغربية المستعمِرة وتلك الفلسطينية المستعمَرة، الأخيرة تكون النساء الفلسطينيات رمزا لها، بالتزام من الباحثات الغربيات بالقواعد الأساسية للخطاب عن الآخر المستعمَر. الباحثات الغربيات استخدمن أطر تحليلية تقوم على الاستبعاد والتحيز الجنسي الذي قامت عليه الحداثة الليبرالية لإثبات عدم وجود "تحسن" في أوضاع النساء الفلسطينيات، يتم

تفسيره بالثقافة والتقليد، ونظرية تحديثية تاريخانية لإثبات بدائية ودونية وعيهن التي تتمثل بمشاركتهن في مقاومة الاستعمار الحداثي في حركة مقاومة تعمل على تعزيز التقليد الذي "ثبت" أنه يعزز خضوع النساء الفلسطينيات، ومفاهيم من مثل العقلانية للتساؤل عن دوافع النساء للمشاركة في المقاومة التي لا تحقق لهن "مصالح" بل تستغلهن، بينما يتم إسقاط الهوس الاستعماري بجنسوية النساء الفلسطينيات وخوفه من اختراقهن للحدود التي يرسمها على الرجال الفلسطينيين والمقاومة الفلسطينية، بحيث يتم وضع النساء الفلسطينيات في علاقة تقابلية وتناقضية مع القومية الفلسطينية. الباحثات الغربيات ضمن نظرية عنصرية استعمارية بحثن في المجتمع الفلسطيني المستعمَر عن "الإيجابي" الذي تم عزوه إلى الاحتلال، ضمن مهمته التحديثية التي يحملها كل استعمار، و"السلبي" الذي تم عزوه إلى الثقافة، الدين، المجتمع والحركة الوطنية التي تكون بالضرورة مصدر اضطهاد النساء الفلسطينيات، بهذه الطريقة حاول خطاب الباحثات الغربيات احتواء الخطر الذي يراه المستعمِر في النساء الفلسطينيات، بالبحث عن تشابهات تضع النساء الفلسطينيات المستعمَرات والغربيات على جانب واحد وعن اختلافات تضع النساء الفلسطينيات على طرف مقابل لثقافتهن وقوميتهن.

الفصل الرابع: استعمارية خطاب الباحثات الغربيات

في هذا الفصل أبين الحقائق التي تركز عليها الباحثات الغربيات من حياة النساء الفلسطينيات ونضالهن، وكيف تتم صياغتها بما يلائم العقلانية الاستعمارية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري من خلال استعراض المقولات الأساسية التي يقوم عليها خطاب الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء في المقاومة، كيف تتكرر بحيث تشكل نمطا، وتصيغ تمثلات للنساء الفلسطينيات، تشير إلى القواعد الخطابية التي أفرزتها أكثر مما تشير إلى واقع حياة النساء الفلسطينيات ونضالهن.

4.1 النساء الفلسطينيات كتمثل في خطاب

النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات تتم صياغة وتشكيل تجاربهن ونضالهن، وفقا لآليات إنتاج المعرفة الغربية، وبما يكون قابلا للاستهلاك غربيا. المعايير والقيود التي تحكم عملية إنتاج المعرفة عن النساء الفلسطينيات محددة بالعلاقة الاستعمارية بين المؤسسة الأكاديمية الغربية والنساء الفلسطينيات موضوع الدراسة. بالتالي كان لا بد أن تظهر النساء الفلسطينيات بتمثلات وصور معينة، تتلاءم مع القيود والقواعد التي يقوم عليها الخطاب الغربي عن النساء الفلسطينيات المستعمَرات، والتي كانت بدورها محكومة بعلاقة السيطرة الاستعمارية، التي يكون على المعرفة المنتجة أن تعمل على تعزيزها. بالتالي لا يكون مفاجئا أن تظهر النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات مؤكدة على الصور النمطية للثقافة الفلسطينية التي تشبه إلى حد كبير الصور النمطية التي رسمها الخطاب الاستعماري الغربي للمجتمعات المستعمَرة الأخرى بما يؤكد تفوق الغربي المستعمِر ودونية المستعمَر.

في دراستهن، الباحثات الغربيات يبحثن عن "حقائق" معينة من حياة النساء الفلسطينيات، الباحثة تفعل كل ما في وسعها لتحصل على هذه الحقائق، من خلال الأسئلة التي تطرحها، من خلال المحيط الذي فيه يتم الحصول على المعلومات، بمجرد علاقات القوة غير المتكافئة بين الباحثة والمبحوثة، و بشكل أساسي بعملية التصنيع والإنتاج للمادة الخام التي توفرها المرأة المستعمَرة، والتي تتحكم بها الباحثة وفقا للقواعد والآليات التي تحددها المؤسسة الأكاديمية الغربية. الباحثات الغربيات يؤكدن التزامهن بالمناهج الأكاديمية في بنائهن المعرفة عن النساء الفلسطينيات، الطريقة التي يتم بها إحضار النساء الفلسطينيات إلى خطاب الباحثات الغربيات، بناء معرفة عنهن والتنظير عن حياتهن ونضالهن تكون مبررة بتأكيد التزام الباحثات الغربيات بمعايير البحث الأكاديمي الغربي، وبالتزام "أخلاقي" نحو النساء الفلسطينيات موضوع البحث، يتمثل في تأكيد الباحثات الغربيات على التزام الدقة والموضوعية في

المعرفة المنتجة عن النساء الفلسطينيات، بينما هذه الدقة والموضوعية لا تتمثل في أكثر من الالتزام بالقواعد السابقة، التي تنتج معرفة مجزوءة ولكن تمثل ما هو مطلوب غربيا وقابل للتوظيف استعماريا، وتعتبر ممثلة لحياة النساء الفلسطينيات. من هنا تكون المرأة الفلسطينية التي تظهر في خطاب الباحثات الغربيات هي المرأة التي صاغها وصنعها هذا الخطاب، ولا تمثل حياة النساء الفلسطينيات ونضالهن بقدر ما تمثل القواعد والآليات الخطابية التي أنتجت هذه الصورة لهن.

وفي بحثهن عن حقائق معينة عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة تعمل الباحثات الغربيات على البحث عن "المادة" التي يمكن تصنيعها معرفيا لتؤكد على الأسس التي يقوم عليها خطابهن، الافتراض الذي على أساسه تتم عملية البحث لتدعم قاعدة الاختلاف الجوهري التي عليها يقوم الخطاب الاستعماري، هو أن هذا الاختلاف يمكن العثور عليه بشكل مكثف، وتماما بما يلبي الافتراضات المسبقة عند النساء "العاديات" –نساء المخيمات والقرى–، اللاتي كونهن فقيرات وفلاحات، بالتأكيد سيوفرن تلك المادة الخام التي يتم البحث عنها لإنتاج معرفة تمثل النساء الفلسطينيات. ضمن تقسيم العمل العالمي المعاصر تقوم النساء الفلسطينيات، المثقفات المستعمَرات، اللاتي يعتبرن "متغربنات"، بتوفير هذه المادة للأكاديمية الغربية وفقا لموقعهن من عملية الإنتاج المعرفي العالمي، إما بتوريدها على شكل معرفة مصنعة وفقا لمعايير الإنتاج المعرفي الغربي، وبما لا يتناقض مع القواعد والقيود التي يقوم عليها الخطاب الأكاديمي الغربي عن النساء الفلسطينيات المستعمَرات، بحيث تكون جاهزة لتنشر وتستهلك في السوق الغربي، أو من خلال توريدها على شكل مادة خام تعطى للباحثات الغربيات اللاتي يقمن بتصنيعها بأنفسهن في المؤسسة الأكاديمية في المركز. بحيث تبقى قواعد وآليات الخطاب الاستعماري هي المتحكمة في إنتاج المعرفة عن النساء الفلسطينيات، ويبقى كل ما نعرفه من خلال هذا الخطاب عن النساء الفلسطينيات هو الحقائق التي تم انتقاؤها وفقا لهذه القواعد والآليات.

4.2 المهمة الحضارية الغربية في خطاب الباحثات الغربيات

الباحثات الغربيات يتبعن القواعد والمعايير الليبرالية الغربية في إنتاجهن معرفة عن النساء المستعمَرات، هذه يتم توظيفها لتثبت استمرار هيمنة الثقافة التقليدية على حياة النساء ونضالهن، وحاجتهن إلى الحداثة الليبرالية (الاستعمارية) للتخلص من الاضطهاد الذي يعشنه. خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات يقوم على سؤال أساسي هو هل مقاومة الاحتلال ومشاركة النساء الفلسطينيات فيها ستؤدي إلى إقامة مجتمع حداثي على النموذج الغربي، أم مجتمع شرقي تقليدي، ولأن خطاب الباحثات الغربيات يبقى جزءا من الخطاب الاستعماري الذي يقوم على تأكيد اختلاف جوهري بين الشرق

والغرب، ولأن قواعد الخطاب تفرض تأكيد الاختلاف بين المجتمع الغربي المستعمِر وذلك المستعمَر، فإن إجابة هذا السؤال السابق تكون محددة مسبقا، والحقائق التي يتم تسجيلها وإدخالها في عملية إنتاج المعرفة عن النساء الفلسطينيات هي تلك التي تؤكد هذا الاختلاف، الذي يكون فيه التفوق للغربي.

في الخطاب الاستعماري النساء المستعمَرات تم وضعهن كرمز للثقافة المستعمَرة، وكنقطة ضعف يمكن استخدامها ضد المجتمعات المستعمَرة تثبت دونيتها وتبرر استعمارها (Ahmed 1992)، خطاب النسويات الغربيات عن النساء الفلسطينيات المستعمَرات مثل الخطاب الاستعماري الذكوري عن النساء المستعمَرات، يقوم على وضع النساء الفسطينيات على أنهن رمز ودليل على الآخر الدوني، غير الحداثي الذي يحتاج إلى تدخل غربي لتحريره من دونيته (Ahmed 1992; Spivak 1999)، وضع النساء الفلسطينيات يكون مؤشرا أساسيا على المجتمع الذي تسعى حركة المقاومة الفلسطينية إلى تأسيسه في حالة تم تحقيق الاستقلال، ولأن الاستقلال يعني نفي الحاجة إلى الغربي وتدخله، فإن تمثلات النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات تكون محددة بحاجتها إلى نفي حداثة المجتمع، وتأكيد تقليديته التي تضطهد النساء. بالتالي الصور النمطية التي تنطبق على النساء العربيات وعلى النساء المستعمَرات الأخريات تنطبق أيضا على النساء الفلسطينيات اللاتي يتم تصويرهن على أنهن ضحايا لاضطهاد العادات، التقاليد، والدين (Lazreg 2000). النساء الفلسطينيات المستعمَرات يتم تمثيلهن على أنهن ضحايا لثقافتهن، دينهن وللحركات القومية في مجتمعاتهن مما يؤكد الحاجة إلى تدخل استعماري غربي لإنقاذهن من هيمنة الثقافة القومية الذكورية عليهن، ولإدخال ثقافة حداثية ليبرالية تحررهن من الاضطهاد الذي يعشنه. أوضاع النساء الفلسطينيات محددة بالثقافة والتقليد الذين يتم إرجاعهما إلى أصول إسلامية، بحيث يبقى الإسلام العامل (المرئي أحيانا وغير المرئي في أحيان أخرى) الذي يحتم خضوع النساء الفلسطينيات مثلما يحتم البنى السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية العربية. النساء، أوضاعهن، القوانين المتعلقة بهن، لباسهن وحتى مشاركتهن في المقاومة كلها يتم إرجاعها للإسلام، أو لبدائله اللفظية: التقليد والثقافة.

خطاب الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة يبحث في أوضاعهن، وأدوارهن، ووعيهن، بحيث يتم تقييم مدى التحول فيها إلى النموذج الحداثي الليبرالي، وفي بحثه هذا يعمل الخطاب على تسجيل تحولات تعتبر إيجابية على أنها غربية جاءت بتأثير غربي (تأثير الاستعمار) وتسجيل تلك التي تعتبر سلبية وإسقاطها على الآخر المستعمَر وثقافته المعتبرة أصلية.

أما أشكال المشاركة التي تتم رؤيتها على أنها إيجابية، فيتم وضعها في علاقة تقابلية مع صور يتم رسمها للنساء الفلسطينيات قبل المشاركة في مقاومة الاحتلال، الأولى تبين تغيرات "حداثية" في أوضاع النساء، الثانية تؤكد الصور النمطية التي قام عليها الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمَرات،

بشكل أساسي إنجاب الكثير من الأطفال، لبس الحجاب، الزواج المبكر، عدم الخروج من "المجال الخاص"، عدم الاختلاط...كل ما يعتبر غير غربي. بحيث تكون تمثلات النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات على شكل مجموعات من المتقابلات، تلك التي تأتي من التقليد الأصلي وتلك التي تأتي من الحداثة الغربية، بحيث يستمر التأكيد على عدم اكتمال حداثة أوضاعهن، وتكون النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات، كما المستعمَرين في الخطاب الاستعماري، الأصلي الذي يرمز إلى الافتقار أو الفشل (Chakrabarty 2000: 32). الفشل الذي ترمز إليه النساء الفلسطينيات هو ذلك النابع من اختلافهن عن النساء الغربيات، الذي يكون محددا ومحتما بالاختلاف الجوهري الذي يؤكده خطاب الباحثات الغربيات بين الشرقي التقليدي والغربي الحداثي (Mohanty 2003).

ولأن البحث في أوضاع النساء يتم من خلال النظر إليهن ضمن البنى الثقافية والمجتمعية التي يكون مفترضا مسبقا أنها متخلفة (Mohanty 2003)، فإن أي تحول في أوضاع النساء الفلسطينيات وأدوارهن يستدعي تغيرات في هذه البنى المتخلفة، الحكم بعدم حدوث هذه التغيرات معناه الحكم بعد حدوث تغيرات في حياة النساء الفلسطينيات. التغيرات في بنية العائلة الفلسطينية كانت من أهم مؤشرات حدوث تحول في أوضاع النساء، بحيث يكون الضعف والتفكك في بنية العائلية مؤشرا أساسيا على حركة نحو التحديث، ونحو تحقيق الفردانية الليبرالية، بما يفترض أنه تغير إيجابي لصالح النساء الفلسطينيات بتخلصهن من سيطرة العائلة البطرياركية، واستبدالها بنموذج حداثي من البطرياركية (Pateman 1988). اللحظة التي عندها يحدث التغيير الذي يتم تسجيله في خطاب الباحثات الغربيات هي تلك التي تتزامن مع دخول الاحتلال والتغيرات التي أدخلها على البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، والتي تركت أثرها على بنية العائلة التي تم إضعافها بما يتم التأكيد أنه "لصالح" النساء، وبإدخاله عناصر ثقافية حداثية وحتى من خلال إجراءاته القمعية التي استلزمت ظهور المقاومة، بحيث تستمر نسبة ما هو "تغير إيجابي" إلى الاستعمار الغربي وحداثته.

ولكن التأكيد يستمر أن هذه التغيرات المعتبرة إيجابية لا تكون قد أوصلت النساء الفلسطينيات إلى أي مرحلة *قريبة* من وضع النساء الغربيات المعيار، حيث يقال أن مشاركتهن في المقاومة، لا تعني المشاركة السياسية التي تحقق المساواة بالمفهوم النسوي الليبرالي الغربي، بل كانت تسييسا للمجال الخاص، أيضا الفضل الأساسي فيه للاحتلال الذي اقتحمه. بينما المشاركة في المقاومة تصور أنها عملت على تثبيت دونية النساء وخضوعهن من خلال قيام المقاومة بتسييس أدوار النساء الإنجابية، بل حتى قبول المجتمع بمشاركة النساء في المقاومة معناه أن هذه المشاركة بقيت ضمن قواعد العرف والتقليد، مما يعني أن وضع النساء الفلسطينيات بقي خاضعا. في خطاب الباحثات الغربيات يتم التلاعب بتقسيمات العام\الخاص التي يقوم عليها الفكر الليبرالي الغربي، لإثبات أن أي مشاركة سياسية للنساء الفلسطينيات

في المقاومة، لم تخرجهن من "المجال الخاص"، بل عززت حصرهن فيه، ويتم أيضا اعتماد فكرة حالة الطوارئ والأزمة لفهم وتفسير أشكال من مشاركة النساء الفلسطينيات ضمن إطار استمرار سيادة الثقافة، العرف والتقليد على مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، هكذا تعمل الباحثات الغربيات على استخدام أطر تحليلية ومفاهيم ليبرالية غربية تمكنها من بناء معرفة توصلنا إلى النتيجة المرغوبة أن الثقافة الفلسطينية قواعدها وقوانينها تماما كما رسمها الخطاب الاستعماري غير قابلة لأي تغيير لوحدها، بحيث تبقى السيادة على أوضاع النساء الفلسطينيات للعرف والتقليد.

4.3 النساء الفلسطينيات الآخر المستعمَر

في خطاب الباحثات الغربيات، العرف والتقليد يفرضان اضطهاد النساء والسيطرة عليهن وتحديد شكل مشاركتهن في المقاومة، من خلال اعتبار النساء وأجسادهن رموزا لشرف الرجال، المجتمع والأمة. وبالتالي أجساد النساء مع مشاركتهن في المقاومة تبقى تحت سيطرة الرجال والمجتمع ويتحدد شكلها بما يمنع انتهاك هذه الأجساد وبالتالي "شرف" الأمة. في نفي لأي تغير في أدوار النساء الفلسطينيات، الباحثات الغربيات يوجهن انتقادات لما يعتبرنه مقاومة ضمن حدود العرف والتقليد التي يبدو أن "المشكلة" الأساسية فيها التي لا تقال بشكل مباشر في خطاب الباحثات الغربيات هي قيام النساء الفلسطينيات بإنجاب "الذكور الذي يقاتلون ويستشهدون"، أن الاستعمار يرى أن النساء الفلسطينيات يحاربنه بالأبناء الذين ينجبنهم أو بتنفيذهن عمليات مسلحة ضد الاحتلال، ما يراه المستعمِر الغربي في النساء الفلسطينيات، ولكن ينكره هو أن النساء الفلسطينيات اخترقن الحدود التي رسمتها الحداثة الرأسمالية الاستعمارية، التي وجدت نفسها عاجزة عن السيطرة على أجساد النساء الفلسطينيات، تلك الأجساد التي تنجب هذا "العدد الكبير" من الأطفال وهذه الأجساد التي تخرج من "الخاص" لتواجهه على جبهة القتال، الاختلاف بين النساء الفلسطينيات والنساء الغربيات الذي لا يتم ذكره في خطاب الباحثات الغربيات هو أنه بينما عملت الحداثة الرأسمالية على السيطرة على جنسوية النساء الغربيات من خلال إحالتهن إلى المجال الخاص، ووضعهن موضع الخاضع لسيطرة المؤسسات الذكورية التي قامت عليها (Pateman 1988)، الاستعمار وجد نفسه عاجزا عن السيطرة عن الاختراقات التي تشكلها النساء الفلسطينيات لحدوده السياسية والفضائية والديمغرافية(Long 2006)، الاستعمار يرى في النساء الفلسطينيات أكثر من مجرد رمز للتقليد أو الحداثة، النساء الفلسطينيات يشكلن الآخر المهدد للذات وتجب السيطرة عليه (Fanon 1963; 1967)، التعبير عن هذه المشكلة في خطاب الباحثات الغربيات يمكن أن يتم بلغة نسوية، تخفي وراءها تحيزا جنسيا وذكورية استعمارية، من خلال التأكيد أن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة كانت

تسييسا لأدوار النساء الإنجابية، وانتقاد قيام الحركة الوطنية بتشجيع النساء على إنجاب الأطفال كشكل من المشاركة في المقاومة، وانتقاد كون مقاومة النساء موجهة نحو حماية أبنائهن، باعتبار أن كل هذه الأشكال من المقاومة تبقى مرتبطة بأعمال النساء الإنجابية أي بالأعمال التي تثبت دونيتهن، والتي تعزز سيطرة المجتمع والذكور عليهن حتى عند المشاركة في المقاومة من أجل الحفاظ على شرفهن الذي هو شرف الأمة.

لكن فكرة الشرف وحدها لا تعود صالحة تماما لفهم وتفسير مشاركة النساء في المقاومة خارج ما يمكن للباحثات الغربيات صياغته على انه ضمن أدوارهن الإنجابية وأعمالهن المنزلية، عندما يكون عليهن التعامل مع شكل آخر من المقاومة حيث المرأة الفلسطينية تحمل السلاح أو القنابل، وحيث المرأة الفلسطينية تخرج من البيت "المجال الخاص" لتقاتل على الجبهة في مواجهة مباشرة مع الأعداء. في هذه الحالة تؤكد الباحثات الغربيات قيام حركة المقاومة بدور الوصي البطرياركي بدلا من المجتمع والعائلة على أجساد النساء وشرفهن، بحيث تبقى النساء الفلسطينيات موضوعات للسيطرة الذكورية الفلسطينية. ويتم البحث عن مفهوم آخر يثبت اختلاف ودونية الثقافة الفلسطينية المتحجرة والتي تقوم بالضرورة على اضطهاد النساء، من خلال استخدام مفهوم آخر يقال أنه مستمد من الثقافة الإسلامية، مثل الاستشهاد الذي يتم عرضه على أنه مفهوم ذو قيمة أعلى في الإسلام من الشرف الذي يتطلب السيطرة على أجساد النساء، لكن الدين الذي يحث على الشهادة مثل الوطنية ومقاومة الاحتلال ليس أيديولوجية النساء التي تدفعهن للعمل، الدين هو أيديولوجية الرجال القوميين الذين يقومون بتعبئة النساء للمشاركة في المقاومة، بدفع أبنائهن للاستشهاد أو بالاستشهاد بأنفسهن. بذلك تبقى النساء الفلسطينيات مهما كانت المقاومة التي يقمن بها خاضعات للقيم الثقافية التقاليد والأعراف التي يتم التأكيد أنها مستمدة من الإسلام، وبالتالي يبقى التأكيد في خطاب الباحثات الغربيات أن الإسلام يسيطر على أوضاع النساء ومشاركتهن في المقاومة.

وبما أن النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات ضحايا مقموعات بالعادات والقيم والأعراف التي تفرضها ثقافة مستمدة من الإسلام، فإن هذا يستدعي الحديث عن افتقارهن إلى الوعي، مشاركتهن في المقاومة ضد الاحتلال لا تعبر عن وعي بمصالحهن ونضالهن بل قد تعبر عن عكسه. الافتراض الأساسي في خطاب الباحثات الغربيات هو أن عدم وعي النساء الفلسطينيات دفعهن إلى الطريق "الخاطئ" للتخلص من قمع ثقافتهن ومجتمعهن لهن؛ حيث تكون مشاركتهن في المقاومة هادفة إلى تحقيق مصالح خاصة بهن لا علاقة لها بالنضال الفلسطيني من أجل الحرية. فالنساء الفلسطينيات مجبرات على المشاركة في المقاومة تحت ضغط الثقافة والمجتمع، فإما هن يردن إثبات مساواتهن مع الرجال، أو يردن المطالبة بحقوق لهن من خلال مشاركتهن بأشكال مختلفة من المقاومة، أو فقط يردن التخلص من حياتهن المقموعة باللجوء إلى أشكال من المقاومة العنيفة. افتقارهن للوعي ينطبق في كل

الحالات السابقة، فسواء أقيل أن النساء الفلسطينيات يشاركن من أجل مصالح خاصة بهن، أو مصالح تتعلق بالمجتمع والعائلة، في الحالة الأولى يقال أنهن اتبعن الطريق "الخاطئ" لتحقيق تلك المصالح، وفي الثانية يقال أن وعيهن بدائي لا يعي أية مصالح للنساء وبالتالي لا يحقق لهن شيئا. المؤشر الوحيد الذي يدل على وجود وعي عند النساء الفلسطينيات هو إدراكهن اضطهاد ثقافتهن لهن، وبالتالي نضالهن ضدها، وليس ضد الاحتلال الذي أدخل تغيرات حداثية على حياتهن. ولأن الخطاب الاستعماري يقوم على رواية تحديثية تاريخانية تقيس التحولات في المجتمعات المستعمَرة وفقا لمعيار محدد هو الغرب، فإن وعي النساء الفلسطينيات يتم قياسه بالمقارنة بوعي النساء الغربيات المعيار، ومع تأكيد الاختلاف وعدم إمكانية الحديث عن وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات مثل ذلك الموجود عند الغربيات المستعمِرات، يبقى من الممكن الحديث عن تحول نحو وعي نسوي يقاس بمؤشرات محددة باستعمارية خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، بحيث يكون أهم هذه المؤشرات الانتقادات التي توجهها النساء الفلسطينيات لحركة المقاومة الفلسطينية والثقافة والتقليد الذين يقال أنها تقوم عليهما وتعمل على تعزيزهما، والانتقادات للبطرياركية وتقليدية المجتمع الفلسطيني، هذه ناحية من نواحي قاعدة الاختلاف الجوهري التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، الناحية الثانية التي لا تكتمل القاعدة دونها تكون بقيام النساء الفلسطينيات بالمناداة بالأسس والمفاهيم التي يقوم عليها المجتمع الليبرالي الحداثي، مثل القانون والمجتمع المدني والحقوق الفردية التي تجعل النساء الفلسطينيات يتحدثن عن قضاياهن "الفردية"، التي تؤكد فرديتها باستبعاد السياسي، القومي، المجتمعي مما يكوِّن هذه القضايا (Hatem 1998; Mohanty 2003; Spivak 1999)، أي بتعبير النساء الفلسطينيات عن تطلعات تثبِّت النساء الغربيات على أنهن المعيار، الذي يكون نضال النساء من أجل الوصول إليه هو ما يعبر عن وعي نسوي.

وإذا كانت المقارنة تتم بين النساء المستعمَرات والنساء الغربيات الحداثيات، فإن تقابلية بدائي\ مدني، التي قامت عليها الليبرالية؛ استعماريتها وتحيزها الجنسي، يتم استبدالها بتقابلية مكافئة هي تقابلية أنثوي\ نسوي، حيث الأنثوي (البدائي) يمثل الموقع الذي تحتله النساء الفلسطينيات، والنسوي (السياسي المدني) يمثل الموقع الذي تحتله النساء الغربيات. بحيث يبقى خطاب الباحثات الغربيات جزءا من الخطاب الاستعماري الغربي بشكله الاستشراقي الكلاسيكي، معيدا تعزيز وتأكيد الاختلاف الجوهري بين الشرقي والغربي، بينما أي حركة في الوعي تجاه الغربي، كما التحولات في أوضاع النساء، تكون تلك التي أدى إليها الاستعمار. انعدام الوعي النسوي عند النساء الفلسطينيات يكمن في أن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة كانت تهدف إلى الدفاع عن مجتمعهن التقليدي وعن أدوارهن التقليدية، عن أبنائهن وأسرهن، أي تلك الأشياء التي تثبت هويتهن الأنثوية، أي البدائية، أي مصدر خضوعهن. هنا خطاب الباحثات الغربيات يقوم على الأسس نفسها التي قام عليها الخطاب الليبرالي الذكوري خدمة

لمصالح رأسمالية، تطلبت تثبيت سيطرته على النساء ضمن مجموعات أخرى يضطهدها (Pateman 1988). الباحثات الغربيات في تأكيدهن بدائية وعي النساء الفلسطينيات بالارتكاز على إعطائهن أولوية لمقاومة الاحتلال على حساب "مصالح النساء" التي اعتبرت متناقضة مع هذه المقاومة، يؤكدن أن خطابهن جزء من الخطاب الاستعماري، وفي تأكيدهن بدائية وعي النساء الفلسطينيات بالارتكاز على أن مشاركتهن في المقاومة كانت مدفوعة بالرغبة في الدفاع عن أسرهن يعدن إنتاج خطاب متحيز جنسيا هو نفسه الذي أخضع النساء في الغرب.

في تقليلهن لكل عمل ووعي لدى النساء الفلسطينيات خطاب الباحثات الغربيات لا يعبر فقط عن تحيز جنسي بل أيضا عنصرية استعمارية، تقوم بالأساس على تحيز ضد كل ما هو ليس فردا أبيض، ومحاولة لإخضاعه والسيطرة عليه من خلال تأكيد نقص لديه واختلاف عن المعيار الذي تم وضعه، التحقير والاستثناء كانت الآليات التي اعتمدها الغرب الليبرالي في السيطرة على هؤلاء الذين لا يلائمون المعايير التي تم وضعها، الباحثات الغربيات أقمن خطابهن عن النساء الفلسطينيات المستعمَرات ضمن القواعد والأحكام التي أخضعتهن كنساء في الغرب، متبنيات الأجندة الليبرالية الذكورية عن الآخر الذي يتم استثناؤه، وتجب السيطرة عليه. وإذا كان خطاب الباحثات الغربيات يقوم على الذكورية الرأسمالية البيضاء، النساء الفلسطينيات بالنسبة للباحثات الغربيات اللاتي يأخذن موقع الفرد الذكر الأبيض في هذا الخطاب يكن "مثل الملونين، هن "الرجل الأقل"" (Minh Ha 1989: 67) (الأقواس في الأصل).

4.4 النساء الفلسطينيات مقابل القومية الفلسطينية

حركة المقاومة الفلسطينية مثل أي حركة تحرر وطني ضد الاستعمار، تظهر في خطاب الباحثات الغربيات كما تظهر الثقافة المستعمَرة؛ على أنها بالضرورة مضطهدة للنساء. خطاب الباحثات الغربيات يعمل على تأكيد تعارض وعلاقة تناقضية بين النساء الفلسطينيات وبين حركة المقاومة، فحركة المقاومة تهمش قضايا النساء، تعبئهن للمشاركة في المقاومة، وتستغلهن في أعمالها ولا تعطيهن "جزءاهن" على هذه المشاركة، ما حال دون تحقيق هذه المصالح ضمن الرواية الاستعمارية يكون الثقافة التقليدية التي تم التأكيد أنها مضطهدة للنساء وأنها حتمت وضع وشكل مشاركة النساء في المقاومة مانعة من تحقيق أي من المكاسب التي ترى الباحثات الغربيات أن مشاركة النساء في المقاومة كان يجب أن تحققها. بل على العكس نجاح حركة المقاومة في تحقيق "الاستقلال"، سيكون له تبعات سلبية على النساء دليل ذلك مجتمعات مستعمَرة أخرى حيث تم قمع وحرمان النساء المستعمَرات من كل تلك المكاسب التي

حصلن عليها خلال الاستعمار، لأنه في خطاب الباحثات الغربيات قمع النساء والسيطرة عليهن، على سلوكهن ولباسهن، هو جزء أساسي من أجندة حركة المقاومة، كما هو الاستقلال.

ما يكون خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات ثابتا عليه هو وضع النساء الفلسطينيات على طرف مقابل ومتعارض مع الطرف الذي يقف عليه الرجال الفلسطينيون، الثقافة الفلسطينية وحركة المقاومة، بحيث تكون التقابلية الرئيسية في خطابهن ليست رجال\نساء بل قومية\ نساء. بينما يكون هناك إشارات مباشرة أحيانا وغير مباشرة أحيانا أخرى تؤكد التغيرات الإيجابية التي أدخلها الاستعمار على حياة النساء الفلسطينيات، الاستعمار الصهيوني الذي يأتي على شكل احتلال جغرافي مباشر والتغيرات البنيوية التي حدثت في المجتمع الفلسطيني بسببه، والاستعمار الغربي الذي يكون تأثيره ضمن شكله المباشر القديم الذي يرجع إلى زمن الانتداب البريطاني، وشكله الجديد الذي يظهر على شكل تبعية المؤسسات الفلسطينية المحلية لتلك الغربية. بحيث يكون الطرح الذي يهدف خطاب الباحثات الغربيات إلى بيانه هو جعل النساء الفلسطينيات *يدركن* أن أي "تحسن" وتحديث طرأ على حياتهن كان بتأثير ووجود الاستعمار، وأن خضوعهن سببه دونية ثقافتهن، التي تعززها حركة المقاومة، وتزيد من سيطرتها على النساء الفلسطينيات المستعمَرات عند الاستقلال، كما في أي خطاب استعماري، الفكرة التي يتم التأكيد عليها هي "أن الاستعمارية جاءت لتخفف من ظلمتها [الثقافة الأصلية]. التأثير الذي سعى إليه الاستعمار كان الدفع باتجاه فكرة أن رحيل المستوطنين سيعني عودتهم [الأصليين المستعمَرين] إلى البربرية، الانحطاط، والوحشية"(Fanon 1963: 211).

4.5 مركزية الذات الاستعمارية الغربية في خطاب الباحثات الغربيات

بالتالي تظهر النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات على أنهن عالقات بين التقليد والحداثة، بين خضوعهن وتحررهن، بين كونهن فلسطينيات وكونهن نساء، أي بين الأصلي والاستعماري. النساء الفلسطينيات ليكن فاعلات ليكون لديهن وعي نسوي، وليتم إدخالهن في فئة "النساء"، في الحداثي والمتحرر عليهن أن يتخلين عن هوياتهن كفلسطينيات. هذا يقال من خلال تأكيد طغيان القومية على وعي النساء الفلسطينيات المستعمَرات، واستمرار اضطهادهن *كنساء* من قبل ثقافتهن القومية، واختلافهن الجوهري عن النساء الغربيات، الذي يظهر في افتقارهن لكل تلك الصفات التي تتمتع بها النساء الغربيات، وعلى رأسها الفاعلية، فبينما النساء الفلسطينيات المستعمَرات ضحايا لثقافتهن ومجتمعهن النساء الغربيات هن الفاعلات المسيطرات على حياتهن (Mohanty 2003)، سلبية النساء الفلسطينيات كضحايا وموضوعات لفعل الذكور القوميين يمكن أن تتحول إلى فاعلية فقط إذا عملن ضد

الحركة القومية، ضد الثقافة، ضد المقاومة ومن أجل السلام مع النساء الغربيات المستعمِرات. الحديث في خطاب الباحثات الغربيات عن وعيهن وإدراكهن لنضالات النساء المختلفة، وباعتبارات النساء القومية، لا يكون أكثر من محاولة لإخفاء مركزيتهن الذاتية الغربية، ولكنهن بوضع الغرب الليبرالي بمؤسساته ومفاهيمه الحداثية على أنها مؤشرات تغيرات إيجابية في حياة النساء الفلسطينيات يعززن مكانة الغرب على أنه المعيار للتفوق والنموذج على طريق "التقدم" حيث يعمل خطاب الباحثات الغربيات على تأكيد حاجة النساء المستعمَرات لهؤلاء النساء اللاتي لديهن وعي نسوي وفاعلية ليبين لهن الطريق إلى التحرر من كل هذه الأشياء التي تخضعهن. خطاب الباحثات الغربيات مثل أي خطاب غربي عن مجتمع مستعمَر، يقوم على مركزية للذات الغربية الفاعلة التي وحدها تكون القادرة على "تحسين" أوضاع الشعوب المستعمَرة، وفقا لما تضعه من معايير لهذا التحسين ووفقا لما ترى أنه يشكل الآليات والإجراءات اللازمة لإدخال هذا "التحسين". بحيث يبقى خطابهن ضمن الخطاب التحديثي الذي وسم خطابات أخرى ليبرالية رأسمالية، وماركسية غربية عن الشعوب المستعمَرة البدائية، النامية، والمتخلفة التي تقوم على "[تمييزات] يتم القيام بها على أساس تفضيل مجموعة معينة على أنها الحكم أو المعيار. الرجال مدفوعي الأجر، منتجي العالم الأول، و... النسويات الغربيات اللاتي أحيانا يطرحن نساء العالم الثالث على أنهن "أنفسنا عاريات"... كلهم يقيمون أنفسهم على أنهم المرجع الطبيعي في هذا التحليل الثنائي" (Mohanty 2003: 22) (الأقواس في الأصل)، بحيث يكون على النساء المستعمَرات كما على الشعوب المستعمَرة أن يسرن في مسيرة التطور ليصلن إلى الغرب المعيار (Chakrabarty 2000). في خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات كما في الخطابات السابقة، الغرب يبقى الفاعل، ومصدر الفكر والنظرية، النساء الفلسطينيات المستعمَرات غير قادرات بأنفسهن حتى على تحديد مصدر اضطهادهن عدا عن تحديه وتغييره، حياتهن وأوضاعهن محددة بثقافة وتقاليد غير قادرة على التحول أو التغير بنفسها، وهي بحاجة إلى الغربي ليدخل التغيير الذي يراه "مناسبا" إليها.

في خطاب الباحثات الغربيات كما في الخطابات الليبرالية والماركسية، يتم البحث عن أسس مشتركة لنضال عالمي، في حالة النسوية الغربية، أسس لنضال عالمي يضم كل النساء، هذه الأسس تحددها الباحثات الغربيات، من خلال استحضار أشياء يقال أنها تشكل أرضية مشتركة تناضل على أساسها كل النساء، قد تكون بطرياركية عمومية (Butler 1990)، وقد تكون التقسيم الجنسي للعمل (Mohanty 2003)، يضاف إلى هذه الأسس المفترضة في حالة خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات الذي يكون محكوما بمصالح استعمارية تتناقض مع وجود مقاومة مستمرة ضد احتلال ما زال موجودا بشكله المباشر، أسس أخرى تؤدي إلى ادعاء وجود أرضية مشتركة لنضال النساء الغربيات المستعمِرات والفلسطينيات المستعمَرات هي تلك التي تتناقض مع المقاومة، وتضعها على الطرف المقابل

في هذا النضال، بالتالي يكون الحديث عن تضامن بين النساء الفلسطينيات المستعمَرات والصهيونيات (والغربيات) على أساس كونهن أمهات يخسرن أبناءهن للحركة القومية، وعلى أساس أنهن يتعرضن للعنف القومي بينما ميلهن المشترك للسلام والعمل ضد الحرب والعنف التي تعتبر ذكورية جوهريا يشكل أرضية مشتركة أخرى وهدفا مشتركا للنضال. لكن هذه الأسس المشتركة المدعاة في خطاب الباحثات الغربيات التي تدعي تضامنا ونضالا مشتركا بين النساء الفلسطينيات والغربيات تخفي وراءها "عنصرية، استعمار، وإمبريالية!" (Mohanty 2003:36).

الحديث عن نضال نسوي بين النساء الفلسطينيات والإسرائيليات على أساس الجنس، على أساس كونهن أمهات، أو على أساس كونهن "ضحايا" للقومية يتجاهل علاقات السيطرة الاستعمارية بين المجموعتين من النساء، بينما يعمل على تعزيزها. مثل نضال النساء ضد بطرياركية عمومية (Butler 1990)، يمكن في خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات الحديث عن نضال النساء ضد قومية عمومية، باعتبارها موطن الاضطهاد العمومي لكل النساء. خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات مع أنه يتحدث عن تماثل النساء وأشكال القمع التي يتعرضن لها وبالتالي يؤكد على إمكانية الحديث عن نضال موحد، إلا أنه لا يخرق قاعدته الأساسية التي تؤكد اختلافا جوهريا بين الغربي المستعمِر والفلسطيني المستعمَر، ولا يخرق قاعدته التي تقوم على تفوق الغربي، وأهم من ذلك لا يمكنه أن يصل إلى نتيجة تخرق عقلانيته الاستعمارية. هذا الادعاء العمومي في خطاب الباحثات الغربيات يخفي وراءه علاقات سيطرة يتم تعزيزها من خلال وضع القومية الفلسطينية المستعمَرة، التي ثبت اضطهادها واستغلالها للنساء على أنها هي القومية التي ضدها تناضل كل النساء، لأنه في خطاب يقوم على تأكيد اختلاف جوهري بين النساء الفلسطينيات والنساء الغربيات المستعمِرات، اللاتي يتم التأكيد على حداثة مجتمعاتهن التي يفترض أنها تعني تحررهن، لا يعود هناك بطرياركية يمكن للنساء النضال ضدها إلا تلك الموجودة في المجتمعات المستعمَرة.

السيطرة التي يثبتها خطاب الباحثات الغربيات تظهر في التأكيد على قابلية هويات النساء الفلسطينيات للفصل مفترضا أنه يمكنهن أن يكن نساء أو فلسطينيات، أي يكون الحديث عن هويتين متصارعتين وبالتالي الحديث عن نضال على جبهتين، أو قمع واضطهاد من عدوين، بحيث يكون نضال النساء الفلسطينيات مع حلفاء مختلفين ومتناقضين على كل جبهة، هذا الفصل لهويات النساء الفلسطينيات، والاختزال لعلاقات السيطرة المتعددة التي يعشنها هو بحد ذاته عنف استعماري آخر يمارس ضدهن (Butler 1995). لكن خطاب الباحثات الغربيات يفعل أكثر من ذلك، هو يتحدث عن صراع في أولويات نضال النساء الفلسطينيات، بين ذلك الذي "يحقق مصالحهن"، وذلك الذي يحقق مصالح المجتمع الذي "يضطهدهن"، ذلك الذي يحرك وعيهن ويعطيهن فاعلية، وذلك الذي يتركهن ضحايا سلبيات؛ خطاب

الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات يقوم على الرياء ذاته الذي تتحدث عنه سبيفاك (Spivak 1999)؛ فالاستعمار تم رسم صورة له على أنه الحامي والمنقذ للنساء، العامل على تدمير البنى التقليدية التي تضطهدهن، والعامل على تأسيس مجتمع جيد، الباحثات الغربيات يرسمن هذه التقابلية ويحددنها، ويحددن صفات طرفيها ومن ثم يدَّعين إعطاء النساء الفلسطينيات فاعلية بتركهن يحددن أولوياتهن بالاختيار بين ثقافة أصلية تم التأكيد أنها تضطهدهن واستعمار يقوم الخطاب على بيان آثاره التحديثية على النساء الفلسطينيات.

في الحقيقة، حديث الباحثات الغربيات عن تضامن ونضال مشترك بين النساء الفلسطينيات والنساء الغربيات المستعمِرات يقوم على سلب النساء الفلسطينيات المستعمَرات فاعليتهن (Mohanty 2003)، فهن يقمن بتحديد الأساس المشترك الذي عليه يقوم "تضامنهن" ونضالهن المشترك، وهن يحددن هذا "الأساس المشترك" بمصادرة أصوات النساء الفلسطينيات ونضالاتهن وإعادة صياغتها بما يتلاءم مع خطابهن، والافتراض الاستعماري الذي يقوم عليه هذا الخطاب أنه لا صوت للنساء الفلسطينيات المستعمَرات ولا فاعلية إلا تلك التي تعطيها لهن الباحثات الغربيات، اللاتي تم التأكيد على فاعليتهن، وامتلاكهن الحصري للأساس النظري والفكري الذي يمكنهن من تحديد وتعريف "مصالح النساء" و"قضاياهن"، الغربيات باعتبارهن "المرجع الطبيعي" (Mohanty 2003) هن وحدهن القادرات على الحكم بما يكون ويحقق مصالح وقضايا النساء، محاولات النساء والنسويات الفلسطينيات الخروج عليها أو تحديد مصالحهن ونضالهن يتم استقباله كمؤشر آخر على افتقارهن إلى الوعي، الذي يعكس افتقارهن إلى التحديث الذي يعكس دونية مجتمعاتهن وتخلفها عن الغرب المعيار، وحاجتهن الملحة إلى "الدعم" و"المساعدة" من الغرب لتغيير واقعهن المتخلف، أي حاجتهن إلى الاستعمار.

الحديث عن تضامن نسوي، ونضال عالمي يجمع النساء المستعمَرات مع النساء المستعمِرات هو حديث عن شكل جديد أو قديم من الاستعمار، مغطيا على علاقات القوة بين النساء الفلسطينيات والنساء الغربيات المستعمِرات، بما يحقق مصالح الأخيرة، بينما يعزز السيطرة الاستعمارية ضد السابقات. في النهاية خطاب يؤكد على اختلافات جوهرية بين النساء المستعمِرات والنساء الفلسطينيات المستعمَرات، في الوقت الذي يتحدث فيه عن نضال مشترك بينهن، لا يمكن فهمه إلا في إطار مؤتمر سلام عالمي حيث يكون على النساء الفلسطينيات أن يقفن مع أولئك المستعمِرات ليدنَّ عنف وبطرياركية المقاومة الفلسطينية، التي تضطهد النساء وتسعى إلى تحرير فلسطين، بينما يحصلن على مزيد من التمويل الغربي للمزيد من المشاريع والمؤتمرات التي تعمل على "تحرير" النساء الفلسطينيات، بجمعهن مع نساء غربيات مستعمِرات يبيِّن لهن كيف تكون "قضاياهن" و"مصالحهن" متناقضة مع كل ما هو قومي فلسطيني.

خلاصة

في هذه الدراسة حاولت أن أبين كيف تكون كتابات الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة جزءا من الخطاب الاستعماري الذي يتم إنتاجه في المؤسسة الأكاديمية الغربية عن الشعوب "الأخرى" المستعمَرة، وكيف أن المعرفة التي يتم إنتاجها عن النساء الفلسطينيات المستعمَرات بقيت محكومة بهذا الخطاب الذي يقوم على عقلانية استعمارية تحدد للمعرفة المنتجة وظيفة عليها القيام بها تتمثل بشكل أساسي في إعادة إنتاج وتعزيز علاقات السيطرة الاستعمارية. عملية الإنتاج المعرفي عن النساء الفلسطينيات بالتالي كان يجب أن تكون موافقة للمواصفات المحددة بقواعد الخطاب الأكاديمي التي ترسمها العلاقة الاستعمارية التي تربط المؤسسة الأكاديمية الغربية بالنساء الفلسطينيات – موضوع الدراسة. تجارب النساء الفلسطينيات، حياتهن ونضالهن تكون المادة الخام التي يتم تصنيعها وفقا لهذه المواصفات بحيث تنتج معرفة تقوم بوظيفتها المطلوبة وتكون قابلة للتسويق.

المعرفة التي يكون مطلوبا من الباحثات الغربيات أن ينتجنها عن النساء الفلسطينيات هي التي تؤكد اضطهادهن المفترض مسبقا، التي تبين كيف أن الثقافة الفلسطينية، المجتمع الفلسطيني، الحركة الوطنية، والإسلام تقمع النساء الفلسطينيات، وتعزز دونيتهن؛ أي التي تتلاءم مع القواعد التي يضعها الخطاب الاستعماري للمعرفة المراد بناؤها وفقا للأجندة الاستعمارية، التي تبرر نفسها وهيمنتها باختلاف ودونية تفترضها وتثبتها بالمعرفة التي تبنيها عن الشعوب المستعمَرة، المعرفة المنتجة عن المرأة الفلسطينية المستعمَرة مثل نساء مستعمَرات أخريات هي تلك التي تؤكد اضطهادها في مجتمعها، وهذا الاضطهاد يؤكد بدوره دونية الثقافة الفلسطينية وتخلفها عن الغرب الحداثي الذي يتم تثبيته على أنه المعيار.

خطاب الباحثات الأكاديميات عن النساء الفلسطينيات المستعمَرات بقي ملتزما بالقواعد والقيود التي رسمها الخطاب الاستعماري، متبعا الأطر التحليلية والمنهجية التي تمكنه من بناء المعرفة المرغوبة عن النساء الفلسطينيات؛ التي تبقى قائمة على الصور النمطية والعنصرية ذاتها التي قام عليها الخطاب الاستعماري؛ وعلى رأسها تأكيد دونية الثقافة الفلسطينية العربية وإرجاع هذه الدونية إلى أصول دينية إسلامية، وإلى الافتقار إلى تلك المقومات الثقافية التي مكَّنت الغرب من التفوق الذي حققه. فهم وتفسير مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة كان محددا مسبقا بافتراض وضع النساء الفلسطينيات كضحايا للمجتمع الفلسطيني الذي يتم إرجاع أبويته إلى الثقافة والدين، مع التأكيد على حاجتهن إلى التحرير من قمع ثقافة دونية، وحاجتهن إلى ثقافة حداثية ليبرالية تمكن من وجود وعي نسوي عند النساء المستعمَرات، بحيث يعاد إنتاج الغرب كمعيار في الخطاب النسوي الغربي كما في الخطاب الاستعماري،

وبذلك يعاد تبرير الاستعمار بمهمته المتمثلة تقليديا بإدخال الحداثة، من خلال التأكيد على أن التغيرات التي طرأت على أوضاع النساء الفلسطينيات والتي عادة ما تعتبر "إيجابية" ومؤشرات على التحول نحو الحداثة هي تلك التي أدخلها وكانت بتأثير الاحتلال.

خطاب الباحثات الغربيات يركز على أن علاقة النساء بحركة التحرر القومي، تقوم على كون النساء رموزا لشرف الأمة، منجبات أبنائها، ورموزا لمقاومتها، وضع النساء كرموز للأمة وشرفها يتم إرجاعه إلى مفهوم الشرف في التقليد العربي الإسلامي الذي يمتد حتى زمن الرسول. بينما يبقى من الواضح أن هذا الخطاب يعبر عن هوس استعماري بأجساد النساء المستعمَرات وجنسويتهن التي تخترق الحدود العرقية والثقافية التي رسمتها الرأسمالية الغربية بما يعزز سيطرتها ومصالحها، فالخطاب الاستعماري عن النساء الفلسطينيات يضعهن كرمز للثقافة والتقليد وحدود الأمة، بحيث تكون السيطرة على سلوكهن، نشاطاتهن، الإنجابية والمقاومة مهمة بقدر السيطرة على أسلحة الأعداء المستعمَرين. خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات يعمل على تعزيز وتأكيد هذه الرمزية للنساء الفلسطينيات من خلال إسقاطها على الثقافة والمجتمع الفلسطينيين؛ ويكون تبني الخطاب القومي المستعمَر لهذه النظرة للنساء المستعمَرات ضمن تبنيه للرؤية الاستعمارية لثقافته وضمن الأجندة الاستعمارية والصورة التي رسمها الاستعمار للنساء المستعمَرات وأدوارهن على أنهن رموز للثقافة، لتقليديتها\أصالتها أو حداثتها.

الباحثات الغربيات يستخدمن قواعد ومفاهيم ليبرالية غربية لقياس "التحول" في أوضاع النساء الفلسطينيات، ولأن المنهج المستخدم يكون محددا بالعقلانية الاستعمارية التي تسعى إلى إنتاج معرفة يمكن توظيفها استعماريا، فإن استخدام الباحثات الغربيات للابستيم الحداثي الليبرالي يعمل على تعزيز الصورة المرسومة مسبقا للنساء الفلسطينيات، فيتم استخدام مفاهيم العام\الخاص وتطبيقها على السياق الفلسطيني، واعتبار كل ما تقوم به النساء الفلسطينيات في المقاومة جزءا وامتدادا لأعمالهن في "المجال الخاص" لإثبات خضوع النساء الذي يتم تعريفه على أنه حصرهن بهذا المجال. بالتالي يتم التأكيد على استمرار خضوع النساء الفلسطينيات حتى مع مشاركتهن في المقاومة، التي تُعتبر مشاركة للنساء في "العمل السياسي" أي في "المجال العام" وفقا للقوالب الفكرية النسوية الغربية. هذه المشاركة في "العمل السياسي" تتم صياغتها على أنها ضمن ما يقبله المجتمع والثقافة الفلسطينيين وبالتالي تكون النتيجة المراد الوصول إليها بشكل مسبق هي أن النساء الفلسطينيات ما زلن خاضعات، ومشاركتهن السياسية تبقى ضمن ما يسمى "أعمالهن المنزلية" في "المجال الخاص"، وبما أنها كذلك، وبما أنها لا تحقق "مصالح النساء"، فإنها لا تمثل "نضال النساء" بل مشاركتهن فيها كانت نتيجة تعبئة الحركة الوطنية للنساء، وأملا كاذبا من النساء في تحقيق "مصالح خاصة" بهن من خلال المشاركة؛ يكون التأكيد هنا إذن أن النضال ضد

الاحتلال ليس نضال النساء الفلسطينيات، وأنه مهما كان الوعي الذي دفعهن إلى هذه المشاركة، "وطني" أو "بدائي أنثوي"، فإنه بالتأكيد لا يعبر عن وعي نسوي بمصالح النساء.

وضمن الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمَرات وضمن عقلانيته الاستعمارية التي تسعى إلى تعزيز السيطرة على الشعوب المستعمَرة واحتواء الخطر الذي ترى أنه يمكن أن يهدد سيطرتها، تعمل الباحثات الغربيات على التأكيد باستخدام نماذج من شعوب مستعمَرة أخرى يقال أنها حققت استقلالا على أن المقاومة لا تحقق أي مكاسب للنساء، وأنه في اللحظة التي "يتحقق" فيها "الاستقلال" تتم إعادة النساء إلى المنزل وإلزامهن بالثقافة والتقليد التي بالضرورة تخضعهن. بحيث يعمل الطرح الأساسي في خطاب الباحثات الغربيات على إقامة علاقة تناقضية بين النضال الوطني والاستقلال من جهة والنساء و"مصالحهن" من جهة أخرى، وتكون النتيجة المرغوبة التي يتم الوصول إليها هي أن نضال النساء الفلسطينيات "الحقيقي" هو الذي يكون موجها ضد مجتمعهن، عاداته، قيمه، ثقافته، وحتى قوميته.

النساء الفلسطينيات اللاتي يقال أنه يتحركن باتجاه وعي نسوي، وتغيير باتجاه الغرب المعيار هن اللاتي يسرن وفقا للقواعد والمعايير الليبرالية؛ اللاتي يكون لباسهن، لغتهن، وتفكيرهن ليبرالي غربي، النساء اللاتي ينتقدن المقاومة ويبحثن عن "مصالح خاصة" بالنساء لا يحققها لهن النضال الوطني ضد الاحتلال، النساء اللاتي لا يردن إنجاب أكثر من طفلين، النساء اللاتي يعبرن بأصواتهن عن رفضهن للتقليد والدين. النساء الفلسطينيات اللاتي حدث تغير "إيجابي" في حياتهن هن اللاتي يتبنين المفاهيم المرتبطة بالإرث الليبرالي الغربي مثل القانون والمجتمع المدني ويدعين إلى التخلص من سيطرة العائلة واستبدالها ببطرياركية حداثية تتمثل بأبوية الدولة والنظام المدني. وبما أن الإطار الذي ضمنه تعمل الباحثات الغربيات يقوم على تقابلية بين نموذجين "حداثي ليبرالي" و"تقليدي بطرياركي" تم تحديدهما في الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمَرة، فإن انتقاد النساء الفلسطينيات للنسوية الليبرالية الغربية لا يعتبر طرحا لنسوية بديلة بل تعبيرا عن عدم وجود وعي نسوي لديهن، وطغيان للتقليد والثقافة البطرياركية على وعيهن وتفكيرهن. مما يستدعي الحاجة إلى تدخل النسويات الغربيات ليقمن بتحديد "مصالح النساء"، رفع وعيهن، وتحديد نضالهن، من خلال إعادة صياغة تقابلية لا تضع المستعمَرين مقابل المستعمِرين، ولا النساء مقابل الرجال، بل النساء مقابل الرجال الفلسطينيين والثقافة الفلسطينية، بحيث يصبح من الممكن الحديث عن نضال نسوي عالمي ضد القومية والثقافة المستعمَرة.

فبينما معظم الكاتبات يؤكدن على "أخذهن بالاعتبار الاختلافات القومية بين النساء"، اختلاف النساء على أساس قومي يتم إلغاؤه "بحقيقة" أن القومية مضطهدة للنساء، وأن النسوية تتنافى مع القومية. لكن في خطاب استعماري يقوم على علاقات قوة استعمارية، نضال النسويات الغربيات ضد أنظمة مجتمعاتهن لا يكون موضوعا مطروحا عند الحديث عن النساء المستعمَرات، حيث يكون من المسلم به

أن النساء الغربيات قد وصلن إلى مرحلة من الوعي الذي يمكنهن من إدراك اضطهاد القومية للنساء، بل وأيضا حققن مكاسب كافية بحيث لا تعود الأسس المتحيزة جنسيا التي قامت عليها القومية الغربية ذات أهمية خاصة عند الحديث عن اضطهاد القومية المستعمَرة للنساء المستعمَرات، القومية التي يقال أنها مضطهدة للنساء هي تلك التي تم التأكيد أنها تستغلهن كرموز للثقافة والمقاومة أي تلك المستعمَرة، أما تلك المستعمِرة، فحداثيتها، نظامها الليبرالي، مجتمعها المدني، علمانيتها، وديمقراطيتها لا تضطر النساء المستعمِرات إلى النضال ضد أنظمتهن الثقافية والمجتمعية، النضال ضمنها يكون كافيا، أما النضال الحقيقي لكل النساء فهو مساعدة "أخواتهن" المستعمَرات الضعيفات المضطهدات والمفتقرات إلى الوعي على التحرر من بطرياركية ثقافتهن القومية ومجتمعاتهن؛ هذه تصبح القضية الأساسية التي على كل نساء العالم اللاتي يملكن وعيا نسويا أن يناضلن معا ضدها.

النسويات تعاملن مع اتهامهن من قبل نسويات مستعمَرات بالخضوع للأجندة الاستعمارية باعتبارها تعبيرا عن سيطرة الأجندة القومية على النساء المستعمَرات دون التشكيك في أجندتهن التي تقوم على ادعاء التضامن بينما تنفي النسوية عن النساء الفلسطينيات، وتتجاهل الاضطهاد الذي يتعرضن له من قبل الاحتلال، مؤكدة أن النضال ضده لا يعبر عن نضال النساء من أجل "مصالح النساء"، بحيث يستمر الإصرار على أن النضال النسوي لا يمت بصلة للنضال ضد الاستعمار، ومشاركة النساء المستعمَرات في النضال ضد الاستعمار هو انحراف يعبر عن افتقار بالوعي بما يجب أن يكون نضالهن الأساسي. الباحثات الغربيات بتحديدهن مصادر اضطهاد النساء الفلسطينيات المستعمَرات بالثقافة والمجتمع المستعمَر، بوضع النساء الفلسطينيات كمؤشرات على تقليدية ودونية الثقافة المستعمَرة، وبتأكيد حاجة النساء المستعمَرات إلى إنقاذ "أخواتهن" الغربيات الوحيدات القادرات على تحديد "مصالحهن" وشكل وهدف نضالهن، يعدن إنتاج الأسس والقواعد التي عليها قام الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمَرة وعلى رأسها حاجة تلك الشعوب إلى تدخل غربي (استعماري) في هذه الحالة تحت راية "تحرير النساء" والتخلص من البنى "التقليدية" التي تخضعهن.

المراجع بالإنجليزية

Abu-Lughod, Lila, ed. 1998. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East.* New Jersey: Princeton University Press.

--------1998.(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. 243- 269

--------. 1989. "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World". *Annual Review of Anthropology*,18. 267-306.

--------. 1986. *Honor and Poetry in a Bedoiun Society*. Berkley: University of California Press.

Ahmad, Aijaz. 1992. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London &New York: Verso.

Ahmed, Leila.1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of Modern Debate*. New Haven & London: Yale University Press.

Amireh, Amal and Majaj, Lisa Suheir, (eds). 2000. *Going Global: the Transnational Reception of Third World Women Writers*. New York & London: Garland Publishing. 1-25

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso.

Aretxaga, Begona. 1997. *Shattering Silence: Women, Nationalism, and Political Subjectivity in Northern Ireland*. Princeton & New Jersey: Princeton University Press.

Aschcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H. 2000. *Post Colonial Studies: The Key Concepts*. London & New York: Routledge.

Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge

Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. (Trans. Gino Raymond and Mathew Adamson. John B. Thompson, ed). Cambridge & Massachusetts:

Harvard University Press.

Bueno, Eva Paulino. 2000. "Race, Gender, and the Politics of Reception of Latin American Testimonies". In Amireh, Amal and Majaj, Lisa Suheir (eds). *Going Global: the transnational reception of Third World Women Writers*. New York & London: Garland Publishing. 115-147

Butler, Judith. 1997. "Merely Cultural". *Social Text* (52/53). 265-277

--------. 1995. "Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism"". In Nicholson, L. (ed.) *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge. 3-21. accessed via the Internet (September 2006): <www.pulpcuture.org./resources/butler_contingentfoundations.pdf >

--------. 1993. "Imitation and Gender Insubordination". In Lemert, Charles, (ed). *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado& Oxford: Westview Press. 637-648

--------. 1990,1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York and London: Routledge.

Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Jersey: Princeton.

Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chouliaraki, Lilie& Norman Fairclough, 1999. *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Collins, Patricia Hill. 1993. "Black Feminist Thought in the Matrix of Domination". In Lemert, Charles, (ed). *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado& Oxford: Westview Press. 615- 626

Du Bois, W.E.B. 1993 [1903]. "Double Consciousness and the Veil". In Lemert, Charles, (ed). *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado & Oxford: Westview Press. 177-182

Eagleton, Terry. 1983. *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.

--------. 1976. *Marxism and Literary Criticism*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.

Engels, Dmagar. 1989. "The Limits of Gender Ideology: Bengali Women, the Colonial State, and the Private Sphere". *Women's Studies Int. Forum*. 12 (4), 425- 437.

Fanon, Frantz. 1967. *White Masks Black Skin*. (Trans. Charles Lam Markmann). New York: Grove Press.

--------. 1963. *The Wretched of the Earth*. (trans. Constance Farriington). New York: Grove Press.

Foucault, Michel. 1994. "Society must be defended" .in Rabinow, Paul (ed). *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential works, Vol. 1* (trans. Robert Herley and others). London: Allen Lane.59-65

--------- 1994. **"**Polemics, Politics, and Problematization: an Interview with Michel Foucault 1984". In Rabinow, Paul (ed). *Ethics: subjectivity and Truth. The Essential works, Vol. 1.* (trans. Robert Herley and others). London: Allen Lane. 111-119

----------. 1994. "Nietzche, Freud, Marx". In James D. Faubion, (ed). *Asthetics, Method, and Epistemology*. *The Essential works, Vol. 2*. (Trans. Robert Herley &others). London: Allen Lane. 269-278

--------. 1993. "Power as knowledge". In Lemert, Charles,(ed). *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado& Oxford: Westview Press. 518- 523.

--------. 1993. "Discourse on the West". In Lemert, Charles (ed). *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado& Oxford: Westview Press. 451- 455.

--------. 1981. "Order of Discourse". In Robert Young, ed. *Untying the Text: a Post Structuralist Reader*. London &Boston& Henley: Routledge & Kegan Paul. 48-78.

Goldmann, Lucien. 1975. *Towards a Sociology of the Novel*. London: Tavistock Publications

Habermas, Jurgen. 1993. "Emancipatory Knowledge". In Lemert, Charles (ed.) *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado& Oxford: Westview Press. 414-415

Hammami, Rema. 1995. "Commentary: Feminist Scholarship and the Literature On Palestinian Women". *Working Papers: Gender and Society*. Ramallah: Women's Studies Program, Birzeit University.

Haraway, Donna. 1993. "The Cyborg Manifesto and Fractured Identities". In Lemert, Charles, (ed). *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado& Oxford: Westview Press. 597-604

Hatem, Mervat. 1998. "'Aisha Taymur's Tears and the Critique of the Modernist And the Feminist Discourses on the Nineteenth-Century Egypt". In Abu-Lughod, Lila (ed). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press. 73-87

Jameson, Fredric. 1981. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London: Mathuen

Kahf, Mohja. 2000. "Packaging "Huda": Sha'rawi's Memoirs in the United States Reception Environment". In Amireh, Amal and Majaj, Lisa Suheir, (eds). *Going Global: the Transnational Reception of Third World Women Writers*. New York & London: Garland Publishing. 148-172

Kandiyoti, Deniz. 1998. Afterward: "Some Awkward Questions on women and Modernity in Turkey". In Abu-Lughod, Lila (ed). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press. 270-287

Lazreg, Marnia. 2000. "The Triumphant Discourse of Global Feminism: Should Other Women Be Known?". In Amireh, Amal and Majaj, Lisa Suheir, (eds). *Going Global: the transnational reception of Third World Women Writers*. New York & London: Garland Publishing. 29-38

--------. 1994. *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. New York And London: Routledge

--------. 1988. "Feminism and the Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria". *Feminist Studies*. 14 (1) 81-107.

Lukacs, George. 1973 [1923]. "Reification and the Consciousness of the Proletariat". *History & Class Consciousness*. Accessed via the internet (December 2006). < http://www.marxists.org/archive/lukacs/works/history/hcc05.htm>

Mani, Lata. 1990. "Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception". *Feminist Review* (53). 24-41

Mannheim, Karl. 1993. "The Sociology of Knowledge and Ideology". In Lemert, Charles (ed). *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado& Oxford: Westview Press. 236-240

Massad, Joseph A. 2001. *Colonial Effects: the making of National Identity in Jordan*. New York: Colombia University Press.

Mbembe, Achille. 2002. "African Modes of Self –Writing". (trans. Steven Rendall). *Public Culture* 14 (1), 239-273

Mclintock, Anne.1994. "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism'". In Williams, Patrick and Chrisman, Laura (eds). *Colonial Discourse and Post Colonial Theory*, *A Reader*. New York: Colombia University Press. 291-304

Minh-ha, Trinh, T.1989. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Mishra, Vijai and Hodge, Bob. 1994. "What is Post (-) Colonialism". In Williams, Patrick and Chrisman, Laura (eds). *Colonial Discourse and Post Colonial Theory*, *A Reader*. New York: Colombia University Press. 276-290

Mohanty, Chandra T. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham & London: Duke University Press.

Moore- Gilbert, Bart. 1997. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London: Verso

Pateman, Carol. 1988. *The Sexual Contract.* Cambridge: Polity Press.

Pennycook, Alastair.2001. *Critical Applied Linguistics: A Critical Introduction*. New Jersey& London: Lawrence Erlbaum Associates.

Prakash, Gyan. 1996. "Who's Afraid of Postcoloniality?". *Social Text*, (49), 187-203

--------. 1994. "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism". *The American Historical Review*. 99 (5), 1475-1490

Said, Edward, W. 2003. *Orientalism*. London: Penguin

--------. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books

--------. 1989. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors". *Critical Inquiry*. (15), 205-225

--------. 1983. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.

Scott, Joan. 2002. "Feminist Reverberations". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* .13 (3), 1-23

Shohat, Ella. 2001. "Area Studies, Transnationalism, and the Feminist Production of Knowledge". *Signs*. 26(4) 1269-1272

---------. 1992. "Notes on the "Post_Colonial". *Social Text*. (31\32), 99-113

Spivak, Gyatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of the Vanishing Present.* Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press

Stocking. George W. 1995. "Delimiting Anthropology: Historical Reflections on The Boundaries of a Boundless Discipline". *Social Research*. 62 (4), 933-966

Stoler, Ann. 1992. "Sexual affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Southeast Asia". *Comparative Studies in Society and History*. 34 (3), 514-551

--------. 1989 a. "Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures". *American Ethnologist*. 16 (4), 634- 660

--------. 1989 b. "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the

Boundaries of Rule". *Comparative Studies in Society and History*. 31 (1), 134-161

Tzvetan, Todorov. 1984. *The Conquest of America*. New York: Harper Perennial.

Waylen, Georgina. 1996. *Gender in Third World Politics*.Boulder: Lynne Rienner Publishers.

West, Cornel. 1993. "The New Cultural Politics of Difference". In Lemert, Charles (ed). *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado& Oxford: Westview Press. 577-589

White, E. Frances. 1990. "Africa on My Mind: Gender, Counter Discourse and African-American Nationalism," *Journal of Women's History*, 2 (1), 73-97.

Whitelam, Keith, W. 1996.*The Invention of Ancient Israel: the Silencing of Palestinian History*. London &New York: Routledge.

Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Ruth Wodak, Rudolf de Cilia, Martin Reisigel &Karin Liebhart. 1999. *The Discursive Construction of National Identity*. (Trans. Angelika Hirsch & Richard Mitten). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Volsinov, V.N. 1973. *Marxism and the Philosophy of Language*. (Trans. Ladislav Matejka and I.R. Titunik). New York& London: Seminar Press.

Young, J.C. Robert. 2001. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing

--------. 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London & New York: Routledge.

المراجع بالعربية

إبراهيم، عبد الله. 1997. *المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات*. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.

بيير بورديو. 1990. "درس في الدرس" في *الرمز والسلطة*. (ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي). الدار البيضاء: توبقال للنشر. 8-33

الخطيبي، عبد الكبير. 1984. *الذاكرة الموشومة*. (ترجمة: بطرس الحلاق). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ستيفنس، جولي. 2002. "روايات نسوية: نقد مفهوم "المرأة غير الغربية" في الكتابات النسوية عن الهند". في الصدة، هدى، (محررة). *أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث*. (ترجمة: هالة كمال). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 143-187

سولاري، سارة. 2002. " إمرأة بعمق البشرة: الفكر النسوي والوضع ما بعد الكولونيالي". في الصدة، هدى، (محررة). *أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث*. (ترجمة: هالة كمال). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 123-142

شوهات، إيلا. 2002. "ثقافة ما بعد العالم الثالث: المرأة والوطن والسينما". في الصدة، هدى (محررة). *أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث*. (ترجمة: هالة كمال). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 447-486

العروي، عبد الله. 1995. *ألأيدولوجيا العربية المعاصرة*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي

العظمة، عزيز. 1995. *الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي*. بيروت: دار الطليعة.

--------. 1991. *العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات ألأخرى*. لندن وقبرص: رياض الريس للكتب والنشر.

العيد، يمنى. 1999. تقنيات *السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي*. بيروت: دار الفارابي.

فوكو، ميشيل. 1987. *حفريات المعرفة*. (ترجمة سالم يفوت). بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

كريسطيفا، جوليا. 1991. *علم النص*. (ترجمة فريد زاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم). الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

الناشف، إسماعيل. 2006. "فتح الابستيم" . *مدى آخر* (2). 21-56

ناريان، أوما. 2002. "معارضة الثقافات: "التغريب"، احترام الثقافات ونسويات العالم الثالث". في الصدة،

هدى، (محررة). *أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث*. (ترجمة: هالة كمال). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 215–242

قائمة الدراسات الأكاديمية الغربية عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة:

Abdo, Nahla and Lentin, Ronit (eds). 2002. *Women and the Politics of Military Confrontation: Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*. New York and Oxford: Bergham Books. 1-33

Abdo, Nahla. 1994. "Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the Intifada- No Going Back?" in Moghadam, Valentine (ed.). *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. London & New Jersey: Zed Books and Karachy: Oxford University Press. 148-173

Abdulhadi, Rabab. 1998. "The Palestinian Women's Autonomous Movement: Emergence, Dynamics, and Challenges". *Gender and Society*. 12 (6), 649-673.

Antonius, Soraya. 1979. "Fighting on Two Fronts: Conversations with Palestinian Women". *Journal of Palestine Studies*. 8 (3), 26-45

Augustin, Ebba (ed). 1993. "Preface". In *Palestinian Women: Identity and Experience*. London & New York: Zed Books. Ix-xi

--------. 1993 (ed.). "Introduction" (Part one). In *Palestinian Women: Identity and Experience*. London & New York: Zed Books. 3-6.

--------. 1993 (ed.). "Introduction" (Part two). In *Palestinian Women: Identity and Experience*. London & New York: Zed Books. 111-120

-------. 1993 (ed.). "Palestinian Women's Movement during the Intifada". In *Palestinian Women: Identity and Experience*. London & New York: Zed Books. 22-42

Bendt, Ingela & Downing, James. 1982. *We Shall Return: Women of Palestine*. (Trans. Ann Henning). London: Zed Press and Westport: Lawrence & Hill.

Bloom, Mia. 2004. "Devising a Theory of Suicide terror". From *Dying to Kill: The Global Phenomenon of Suicide Terror*. New York: Colombia University Press. (Chapter 4).Accessed via the internet (April 2006): <http://www.international.ucla.edu/cms/files/bloom.0227.pdf>

Cunningham, Karla. 2003. "Cross- Regional Trends in Female Terrorism". (PHD

Thesis, Political Science, SUNY Geneseo) *Studies in Conflict and Terrorism*. (26). 171-195

Dajani, Suad. 1994. "Between National and Social Liberation: the Palestinian Women's Movement in the Israeli Occupied West Bank and Gaza Strip". In Mayer, Tamar (ed.) *Women and the Israeli Occupation: the Politics of Change*. New York & London: Routledge. 33-60

--------. 1993. "Palestinian Women under Israeli Occupation: Implications for Development" In Tucker, Judith (ed.) *Old Boundaries, New Frontiers.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 102-126

Espanioly, Nabila. 1994. "Palestinian Women in Israel: Identity in Light of the Occupation". In Mayer, Tamar (ed.). *Women and the Israeli Occupation: the Politics of Change*. New York & London: Routledge. 106- 120

Giacaman, Rita and Johnson, Penny. 1998. "Intifada Year Four: Notes on the Women's Movement". In Sabbagh, Suha (ed). *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press. 216-230

--------. 1994. "Searching for Strategies: the Palestinian Women's Movement in the New Era". *Middle East Report*. (186), 22-25

--------. 1989. "Palestinian Women: Building Barricades and Breaking Barriers". In Lockman, Zachary& Beinin, Joel (eds). *Intifada: the Palestinian Uprising against the Israeli Occupation*. Massachusetts & Washington: Merip, 155-157

Gluck, Sherna. 1995. "Palestinian Women: Gender Politics and Nationalism". *Journal of Palestine Studies*. 24 (3), 5-15

--------. 1994. *An American Feminist In Palestine*: The Intifada Years. Philadelphia: Temple University Press.

--------. 1991. "Advocacy Oral History: Palestinian Women in Resistance". In Gluck Sherna & Patai, Daphne (eds). *Women's Words: the Feminist Practice of Oral History*. New York & London: Routledge. 205-219

Gorkin, Michael and Othman, Rafiqa. 2000. *Three Mothers, Three Daughters*

New York: Other Press.

Haj, Samira. 1992. “Palestinian Women and Patriarchal Relations”. *Signs*. 17 (4), 761- 778

Hammami, Rema. 1990. “Women, the Hijab and the Intifada”. *Middle East Report*. (164\165), 24-28+ 78

Hiltermann, Joost. 1991. “The Women’s Movement during the Uprising”. *Journal of Palestine Studies*. 20 (3), 48-57

Holt, Maria. 2003 (a). “Past and Future Struggles: Palestinian Women Negotiate Violent Conflict”. *Al- Raida.* xxi (103), 26-30

--------. 2003 (b) . “Palestinian Women, Violence, and the Peace Process”. *Development in Practice*. 13 (2&3), 223-238

--------. 1996. “Palestinian Women and the Intifada: an Exploration of Images and Realities”. In Afshar, Haleh (ed.). *Women and Politics in the Third World*. London and New York: Routledge. 186-203

--------. 1992. *Half the People: Women, History and the Palestinian Intifada*. Jerusalem: Passia.

Hasso, Frances. 2005. “Discursive and Political Deployments by\of the 2002 Palestinian Women Suicide Bombers\ Martyrs”. *Feminist Review*. (81), 23-51

--------. 1998. “The “Women’s Front”: Nationalism, Feminism and Modernity in Palestine”. *Gender and Society*. 12 (4), 441-465

Israeli, Raphael. 2004. “Palestinian Women: the Quest for a Voice in the Public Square through Islamikaze Martyrdom”. *Terrorism and Political Violence*. 16 (1), 66-96

Jad, Islah. 1998. “Relations in the Palestinian Family during the Intifada”. In Sabbagh, Suha (ed.). In *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press. 53-62

--------. 1995. “Claiming Feminism, Claiming Nationalism: Women’s Activism in the Occupied Territories”. In Basu, Amrita (ed.). *The Challenge of Local*

Feminisms: Women's Movements in Global Perspective. Boulder: West View Press. 226-248

--------. 1990. "From Salons to the Popular Committees: Palestinian Women 1919-1989" in Nassar, Jamal & Heacock, Roger (eds). *Intifada: Palestine at the Crossroads*. Ramallah: Birzeit & New York: Praeger Publishers. 125-142

Jean- Klein, Iris. 2002. "Alternative Modernities, or Accountable Modernities? The Palestinian Movement (s) and Political (Audit)Tourism during the First Intifada". *Journal of Mediterranean Studies*. 12 (1), 43-79

Joseph, Suad. 1986. "Women and Politics in the Middle East". *Middle East Report*. (138), 3-7

Kawar, Amal. 1998. "Palestinian Women's Activism after Oslo". In Sabbagh, Suha (ed.). In *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press. 233-244

Layoun, Mary. 1992. "Telling Spaces: Palestinian Women and the Engendering of National Narratives". In Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer, and Patricia Yaeger, *Nationalisms and Sexualities*. New York& London: Routledge. 407-423

Lindner, Evelin. 2001. "Humiliation as the Source of Terrorism: A New Paradigm". *Peace Research*. 33 (2), 59-68.

Long, Joanna. 2006. "Border Anxiety in Palestine- Israel". *Editorial Board of Antipode*. 107-127

Mayer, Tamar (ed.) 1994. "Women and the Israeli Occupation: The Context". In *Women and the Israeli Occupation: the Politics of Change*. New York & London: Routledge. 1-15

-------- (ed.). 1994. "Heightened Palestinian Nationalism: Military Occupation, Repression, Difference and Gender". In *Women and the Israeli Occupation: the Politics of Change*. New York & London: Routledge. 62-87

Najjar, Orayb. 1992. *Portraits of Palestinian Women*. Salt Lake City: University of Utah.

Peteet, Julie. 1997. “Icons and Militants: Mothering in the Danger Zone”. S*igns.* 23 (1). 103-129

--------. 1994. “Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian “Intifada”: A Cultural Politics of Violence”. *American Ethnologist*. 21. (1) 31-49.

---------.1993. “Authenticity and Gender: the presentation of Culture”. In Tucker, Judith (ed.) *Old Boundaries, New Frontiers.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 49-62

--------. 1986. “Women and the Palestinian Movement: No Going Back?”. *Middle East Report*. (138). 20-24+44

--------. 1991. *Gender In Crisis: women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Colombia University Press.

Rosenfeld, Maya. 2004. *Confronting the Occupation: Work, Education, and Political Activism of Palestinian Families in a Refugee Camp*. Stanford: Stanford University Press.

Rothenberg, Celia. 1999. “Understanding Ghada: The Multiple Meanings of an Attempted Stabbing”. *Middle East Report* (210). 10-12

Rubenberg, Cheryl. 2001. *Palestinian Women: Patriarchy and Resistance in the West Bank*. Boulder& London: Lynne Reiner.

Sabbagh, Suha (ed.). 1998. *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press. 1-38

Sayigh, Rosemary. 1993. “Palestinian Women and Politics In Lebanon”. In Tucker, Judith (ed.) *Old Boundaries, New Frontiers.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 175-192

Shalhoub- Kevorkian, Nadera. 2002. “Growing from Within: the Decolonization of the Mind”. In Abdo, Nahla and Lentin, Ronit (eds). *Women and the Politics of Military Confrontation: Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*. New York and Oxford: Bergham Books.

Sharoni, Simona. 1999. “Gender in Conflict: The Palestinian –Israeli Conflict

Through Feminist Lenses". *Signs.* 24 (2). 487-499

--------. 2001. "Gender, Power and Agency". In Moser, Caroline and Clark, Fiona (eds). *Victims, Perpetrators or actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence*. London and New York: Zed Books. 85-98

--------. 1995. Gender and The Israeli- Palestinian Conflict: The Politics of Women's Resistance. New York: Syracuse University Press.

--------. 1994. "Homefront as Battlefield: Gender, Military Occupation and Violence against Women". In Mayer, Tamar (ed.), *Women and the Israeli Occupation: the Politics of Change*. New York & London: Routledge. 121-137

Strum, Philippa. 1998. "West Bank Women and the Intifada: revolution within the Revolution". In Sabbagh, Suha (ed.). *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press. 63-77

--------. 1992. *The Woman are Marching: The Second Sex and the Palestinian Revolution.* New York: Lawrence Hill Books.

Swedenberg, Ted. 1989. "Occupational Hazards: Palestine Ethnography". *Cultural Anthropology*. 4 (3). 265-272

Tucker, Judith (ed).1993. *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. Vii-xviii

Warnock, Kitty. 1990. *Land before Honour: Palestinian Women in the Occupied Territories*. New York: Monthly Review Press.

Zedalis, Debra. 2004. "Female Suicide Bombers". Strategic Studies Institute. Accessed via the internet, (May 2005): <http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil.pdffiles/PUB408.pdf>

Zughayar, Ghada. 1995. "Palestinian Women: Catalyst for Change". *Palestine-Israel Journal*. II (3), 18-2