كلية الدراسات العليا

برنامج الماجستير في دراسات النوع الاجتماعي والتنمية

تمثلات السلطة والمعرفة في خطاب المنظمات النسوية

Representation of Power and Knowledge in the Discourse of Liberal Women's Organization

رسالة ماجستير مقدمة من الطالبة:

أشجان عجور

بإشراف: د. إصلاح جاد

د. إسماعيل الناشف د. وليد الشرفا

جامعة بيرزيت – فلسطين

2012

كلية الدراسات العليا

برنامج الماجستير في دراسات النوع الاجتماعي والتنمية

تمثلات السلطة والمعرفة في خطاب المنظمات النسوية

Representation of Power and Knowledge in the Discourse of Liberal Women's Organization

رسالة ماجستير مقدمة من الطالبة:

أشجان عجور

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

جامعة بيرزيت – فلسطين

2012

جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY

كلية الدراسات العليا

برنامج الماجستير في دراسات النوع الاجتماعي والتنمية

تمثلات السلطة والمعرفة في خطاب المنظمات النسوية

Representation of Power and Knowledge in the Discourse of Liberal Women's Organization

أشجان عجور

إشراف الدكتورة إصلاح جاد

لجنة النقاش

الدكتور إسماعيل الناشف

الدكتور وليد الشرفا

نوقشت في تاريخ: 13 أكتوبر 2012

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في دراسة النوع الاجتماعي والتنمية/ كلية الدراسات العليا في جامعة بيرزيت، فلسطين

2012

افتتاحية:

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

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

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

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

يقول النفري• "كُلما قَويت في الجهل، قويت في العلم، فاختْتِم عِلمكَ بالجهل دائما". لذا فالبحث لا يدعي الكمال، لا ولن يبلغ الحقيقة المطلقة أحدٌ منا مما يُبقي الأفكار في تشكل مستمر وصيرورة أبدية للإحاطة بالوجود والحياة التي ستبقى أكبر من الأفكار حولها.

• محمد بن عبد الجبار بن حسن النفري (ولد في العراق "غير محدد" وتوفي في القاهرة العام 965 ميلادية بحسب أغلب الروايات) ومن أشهر أعماله المواقف والمخاطبات.

إهداء:

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

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

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

بالنسبة لي لا أظن أن الفكرة الرومانسية التي يؤكدها سعيد "بأن تقول الحقيقة في وجه السّلطة" و"أن تخلق الأسئلة المقلقة للسلطة" كافية ولها وقعها إذا ما تم مقارنتها بالمعرفة التي تنتجها الممارسة الثورية التي تقول "يجب أن تقاتل السلطة". إن الممارسة الثورية هي التي تجر إلى وتفرز وتولِّد تنظيرات معرفية ومن هنا كانت مصداقية فكر فرانز فانون، وغسان كنفاني، ومهدي عامل كنماذج جسدت الالتحام بين الفكر والممارسة. طالما أحببت مقولة مهدي عامل "الثقافة، في تعريفها، مقاومة. فإذا ساوت بين القاتل والقتيل انهزمت في عدميتها، فانتصر القاتل وكانت في صمتها شريكة" ومقولة مالكولم اكس "إن لم تكن مستعدا لدفع حياتك ثمنا للحرية فلا تضع هذه الكلمة في قاموسك".

شكر:

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

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

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

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

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

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

المحتويات:

افتتاحية ..... ج
إهداء..... د
شكر ..... هـ
ملخص الدراسة ..... ح
ملخص الدراسة باللغة الإنجليزية ..... ي
المقدمة..... 1
1.0 القسم الأول: المقاربة النظرية النقدية لليبرالية، وللنسوية الليبرالية..... 8

1.1 المبحث الأول: مقارباتٌ نقديةٌ في الليبرالية (للأسس المفاهيمية، وللهيمنة الاستعمارية) 10
1.1.1 المقاربة النقدية لليبرالية المركبة من نظرياتٍ ثلاث (الماركسية، ما بعد الحداثة، ما بعد الاستعمار) 12
1.1.2 المسألة القومية في المستعمرات، ودور البعد الوطني القومي في التحرر(فانون نموذجاً) 26

1.2 المبحث الثاني: سردية المجتمع المدني في المستعمرات وهيمنة الليبرالية الجديدة..... 39
1.2.1 المنظمات غير الحكومية في العالم الثالث: تمرير أجندات سياسية للهيمنة أم ثقافة عالمية للتنمية 39
1.2.2 فلسطين كحالة استعمارية: علاقات القوة وأنماط التبعية بين الممول الليبرالي والمنظمات غير الحكومية 45

1.3 المبحث الثالث: توجهات نقدية في النسوية الليبرالية وخطاب الحقوق الليبرالي..... 48
1.3.1 مداخلة نقدية في النسوية والنسوية الليبرالية 48
1.3.2 النسوية في السياقات ما بعد الاستعمارية – مأزق النسوية بين آليات الهيمنة الاستعمارية والبطركية 51
1.3.3 منظومة الحقوق النسوية الليبرالية: هل تحرر أم تضطهد؟ 61

2.0 القسم الثاني: المقاربة المنهجية 72

2.1 حول المنهجية: التحليل النقدي للخطاب 73
2.2 منهج فوكو في تحليل الخطاب 75
2.3 نقد منهج فوكو وحدود استخدامه في الدراسة 80
2.4 منهج وأسلوب الدراسة لتحليل الخطاب النسوي الليبرالي 82
2.5 عينة الدراسة 83
2.6 تحديات وصعوبات الدراسة 84

3.0 القسم الثالث: الحالة المبحوثة/ قراءة نقدية لخطاب المنظمات النسوية 85

3.1 المبحث الأول: المنظومة الفكرية للنسوية الفلسطينية: ليبرالية مهادنة، أم مقاومة للحالة الاستعمارية 85

3.1.1 النسوية الفلسطينية: من وطنية المنطلقات إلى ليبرالية الأجندات – قراء في الظروف التاريخية 86

3.1.2 المنطلقات الفكرية للنسوية الفلسطينية بالعلاقة مع الاجندة الليبرالية والوطنية 97

3.2 المبحث الثاني: تمثلات السلطة والمعرفة في الخطاب (الثقافة لمشرعنه والأخرى المقصاة).....107

3.2.1 التمثيلات للخطاب الليبرالي المشرعن (الثقافة العالمية لحقوق المرأة وبناها الاستعمارية)..... 107

3.2.1.1 الثنائيات والتعارضات مع الموروث لشرعنة الخطاب الليبرالي.....108

3.2.1.2 تصنيم خطاب حقوق المرأة من قبل التابع كقيم عليا تكتسب منها الكرامة والحرية والإنسانية.....115

3.2.2 التمثيلات للخطاب الآخر المقصي من الليبرالية الثقافتان المقاومتان (الوطنية والإسلامية) 124

3.2.2.1 الأيديولوجيا الاقصائية الليبرالية، والثقافة الوطنية المقاومة.....124

3.3.2.2 الإقصاء للمنظومة الإسلامية، ولما هو خارج القيم الليبرالية 135

3.3 المبحث الثالث: تشكلات خطاب التابع استعمارياً (فواعل ومفاعيل الخطاب).....145

3.3.1 القسم الأول: مفاعيل الخطاب/ التمثيلات للنساء مواضيع الخطاب وهندسة وعي التابع..... 147

3.3.1.1 التمثيلات وعلاقات القوة بين النساء – التمثيلات للنساء مواضيع الخطاب.....148

3.3.1.2 تشكيل وهندسة وعي التابع في إطار ثقافة الحقوق الليبرالية الحداثية.....164

3.3.2 القسم الثاني: فواعل الخطاب – الازدواجية وفصام الخطاب..... 164

3.3.2.1 حدود تمثل و/ أو تكيف و/ أو نقد ومقاومة الخطاب الليبرالي.....166

3.3.2.2 حدود النقد الذاتي ومعارضة الخطاب – النقد والنقد المقابل.....180

4.0 استخلاصات وخاتمة 188

4.1 ملاحظات استخلاصية على الحالة المبحوثة 189

4.2 الخاتمة: سؤال النسوية البديلة والإنعتاق/التحرر من الهيمنة الليبرالية 195

قائمة المراجع باللغة العربية .....

قائمة المراجع باللغة الانجليزية .....

ملخص الدراسة:

تحلل هذه الدراسة تمثلات السلطة والمعرفة في خطاب المنظمات النسوية الفلسطينية، والكيفية التي تطورت فيها خطاباتها بحيث باتت تشرعن السلطات المركبة للخطاب الليبرالي المتمثلة بالسلطة الاستعمارية للنظام الرأسمالي العالمي، وسلطة المؤسسة المحلية الوسيطة وتحالفهما معاً لإقصاء أية منظومة ثقافية خارج النمط الليبرالي الحداثي. تعمل الدراسة على تفكيك وتحليل الكيفية التي تتعاون فيها هذه السلطات وفقاً لنظام الخطاب الذي يُخفي الرغبات والأهداف السياسية بغطاء من المعرفة يشرعن السلطة بملاءة الحقوق والمساواة التي ينادي بها. تأسست فرضية الدراسة على أن خطاب المنظمات المبحوثة هو خطاب اشتقاقي للخطاب النسوي الليبرالي الغربي، واستيراد سلعي للثقافة الليبرالية وناقل لها وفق السوق الليبرالية المرتبطة بعلاقات سيطرة المؤسسة المحلية في قلب سيطرة أكبر، وهي المؤسسة الغربية الرأسمالية.

ترتكز الدراسة على منهج فوكو لتحليل الخطاب الذي يكشف أنماط الهيمنة، وأنظمة السيطرة والإقصاء التي تتخفى وراء المعرفة. لم يتم فقط اعتماد المنهج الفوكوي، خاصة وأن البحث ليس قراءة في الخطاب وحسب، بل لتحليل واقع اجتماعي وسياسي، فيه الحضور الاستعماري الاستيطاني، لذا تطلب العمل استدعاء أدوات أخرى من المدرسة الماركسية على تعدد المساهمين فيها، وأدوات ما بعد الاستعمار اللتان تركزان على كل من بُعدي الاستعمار والاستغلال، وهذا ما أوصل البحث إلى اعتماد مشروع فانون بتناوله البُعد القومي الثقافي المقاوِم بالفكر وبالنضال، كنموذج تحرري ذهب بالتحليل أبعد من منهج فوكو التفكيكي إلى المقاومة، وبالتالي جسر البحث ُالهوة بين فوكو وفانون.

تحرص الدراسة على الحفر وتبيان أن الخطاب الليبرالي في المنظمات النسوية المبحوثة محكوم بقواعد واستراتيجيات لتعزيز السيطرة الاستعمارية والإخضاع للنسوية الفلسطينية، والنساء الفلسطينيات عامةً ضمن قواعد استعمارية تفرض المفاهيم الليبرالية الغربية كمعيار أعلى، وتؤكد ضمناً إلى دونية الثقافة المحلية. تبين الدراسة أن استهلاك الثقافة الليبرالية يحتم إقصاءً لا بل نفي مقومات البنية الثقافية الوطنية، لذا تم إظهار أنماط الإقصاء للثقافتين المقاومتين: الوطنية والإسلامية لإحلال ثقافة ليبرالية حداثية جديدة محلها.

تفند الدراسة آليات هيمنة الخطاب الليبرالي، ونفيه الخفي للمصالح الوطنية والنسوية في فلسطين عبر تركيزه على الفردانية وحقوق الفرد وتجاهل وجود ودور الاستعمار الاستيطاني الذي يهدد الوجود الوطني والمجتمعي معتمداً في هذا على التمويل السياسي المشروط غالباً. وهذا يؤكد المضمون الليبرالي لخطاب الحقوق المضاد للتحرر رغم تغنيه بالحرية والمساواة. ومن هنا تسائل الدراسة أيديولوجيا النظام الليبرالي الرأسمالي الذي جاءت منه هذه الحقوق، وترى أن المنظمات في تبنيها لهذه الحقوق تتكيف مع الخطاب الليبرالي على حساب ثقافة ومتطلبات مجتمعها، بل أنها أعادت إنتاج نفسها كأداة لهذا النظام التي أصبحت مدمجة فيه أكثر من مجتمعها الفلسطيني.

تحاول الدراسة توضيح التبدلات والمفاهيم الجديدة التي تم، ويتم تمريرها وتبريرها باسم تحرر المرأة بالاستناد إلى شرعية عالمية لهذا الخطاب في حين تبين أن تمرير هذا الخطاب كان في لحظة عملت على إقصاء المفاهيم الوطنية وأدخلت النسوية الفلسطينية في حالة مركبة من التبعية والإلحاق، فإن هذا الخطاب المندمج في المنظومة الليبرالية العالمية ما هو إلا تجسيداً لحالة الإلحاق والتبعية من قِبل المحلي مقودا أو محكوما بعلاقات القوة والهيمنة من خلال التمويل السياسي، وبأدوات ومفاهيم الحقوق بما فيها حقوق المرأة كأدوات جديدة لإعادة تشكيل المجتمع وتعزيز تبعيته.

تقوم الدراسة بتحليل علاقات القوة بين النساء الفلسطينيات، وإظهار الفجوة التراتبية التي يخلقها الخطاب بين فاعلي ومواضيع الخطاب من خلال التمثيلات لجمهور النساء من الطبقات الشعبية اللواتي يتم إظهارهنَّ في صورة دونية تعيد إنتاج اضطهاد المرأة كضحية. تحاجج الدراسة، أن الخطاب الليبرالي يمثل صيغة طبقية فوقية للتحرر، وذلك بتوضيح الكيفية التي تطبق فيها المرأة الحداثية النخبوية المستعمَرة من الغرب نفس الأساليب الاستعمارية على النساء الأخريات ليجعلهن موضوعا لتطبيق الأجندة الليبرالية، تبعاً لعلاقات القوة مع الفاعل الغربي؛ مما يُبرر التساؤل حول كون المؤسسات تمثل احتياجات وأولويات النساء. وعليه يظهر تحليل الخطاب في الدراسة التناقضات الداخلية التي يحتويها والكيفية التي يقصى بها باسم الحرية والتحرر، فهو واعد بالمساواة؛ ولكنه يمارس الإقصاء والاضطهاد.

كما تقوم الدراسة بتحليل خطاب "فاعلي الخطاب" في إعادة إنتاج الخطاب الليبرالي الغربي بصفتهن وسيطات أو ناقلات للخطاب حيث وقعن في التماثل والتكيف مع الخطاب بأشكال مختلفة. تم تحليل المنطق الذي تحدث فيه عملية التكيف مع الخطاب وإنكاره في نفس الوقت ما يعكس حالة من الازدواجية والفصام أساسها التناقض بين المزيج الليبرالي والثوري اليساري، وكيف يتم بوعي إخفاء هذا التناقض وذلك بالدعوة إلى ثقافة ثورية تحررية وطنية كموقف فكري مناقض للبرامج الليبرالية المدعومة التي يعملن بها في المؤسسة ويتحدثن من خلالها مع الفاعل الغربي. وهنا يبرز التناقض بين الموقف والموقع والخطاب والممارسة. إن الانحصار في نقد ومعارضه الخطاب من قبل فواعل الخطاب ينتهي بالتكيف مع الخطاب وبتعزيز المنظومة الليبرالية وليس إضعافها. ورغم أن فواعل الخطاب يعتقدن أنهن ينتقدن ويقاومن المنظومة إلا أن المقاومة تكون في إطار نظام الخطاب نفسه، فهن بنيوياً، يعملن في المنظمات ويقاومن علاقات القوة من داخل النظام وبحدود ما يسمح لهن. فالخطاب لا ينتج قواعده البنيوية فحسب، بل القواعد التي يقوم عليها النقد.

أما والدراسة انتهت من حيث هدفها، لكنها فتحت على مسألة كان من الضرورة الإضاءة عليها وهي ما هو المشروع النسوي البديل؟ وهو فتحٌ على تساؤل منطقي لكنه ليس جزءاً من رسالة الدراسة نفسها. وأعتقد أن مشروعاً كهذا هو رسالة جهد جماعي أكثر مما هو مساهمة باحث فرد لذا اكتفيت بالتأشير إلى ضرورة وجود هذا المشروع.

Abstract:

The study analyzes representations of power and knowledge in the discourse of liberal Palestinian women's organization, and how liberal discourse is developed in these organizations to legitimize the combined powers of liberal discourse; namely, the colonial power of the world capitalist system, and the power of the local mediators' organizations.

The study also analyzes how it is that these two power systems collude and exclude any cultural system that is not of a liberal modernist style. The study attempts to dismantle and analyze the method of cooperation between the two power systems in accordance with this discourse which conceals political desires and goals through a knowledge system that legitimizes power under the name of rights and equality. The study was built on the hypothesis that the discourse of the surveyed organizations is derived from Western liberal feminist discourse. The local organizations that are the subject of this study, serve as an importer, and transferor of the liberalist culture, according to liberal market imperatives, that facilitate control by local organizations, that are in turn, controlled by Western capitalism.

The study is based on Foucault's methodology of discourse analysis, which helps to uncover domination patterns, and exclusion and control systems which are concealed behind knowledge. The study does not fully depend on Foucault's approach; especially since it is not just a deconstruction of discourse, but also seeks to analyze social and political realities, in the presence of colonialism. Therefore, the researcher was required to call upon and apply tools from the school of Marxism and from post-colonialist theories, which focus on colonization and exploitation which led to the application of Fanon's theories as a model of liberation in colonial conditions, and is heavily relied upon within the analysis. The use of Fanon's paradigm which allows the researcher to continue the analysis of liberal discourse beyond the deconstructionist tools of Foucault, using Fanon's model which allows room for resistance within a colonial context.

The study tries to show that the liberal discourse of local women's organizations is governed by the rules and strategies that strengthen colonial domination and subjugation of the Palestinian feminist and Palestinian women in general, in accordance with colonial rules that impose the liberal Western concepts as the ideal type, and emphasizes the inferiority of the local culture. The study shows that the consumption of liberal culture requires the exclusion and even the denial of the elements of the national cultural infrastructure. The study shows the patterns of exclusion within liberal discourse; namely of resistant cultures including the national and Islamic cultures, to be replaced by a new modernist liberal culture. The study negates the dominance of liberal discourse which invisibly denies and excludes priorities and national interests and feminist's interests in Palestine through its focus on individualism and individual rights while disregarding the existence and politics of settler colonialism that threatens the existence of nations and communities as a whole through the exercise of conditional political funding. The content of liberal feminist discourse leads to

establishing a culture of anti-liberation, even though it has slogans of freedom and equality. The study is questioning capitalist ideology, which brought these rights, and the researcher points out that these organizations, in their adoption of these rights, re-produce themselves as instruments to serve this system, and integrate within the system, more than integrating within Palestinian society.

The study attempts to clarify the changes and new concepts that have been disseminated and justified in the name of women's emancipation, under the name of international legitimacy for this discourse. The hidden agenda of this discourse eliminates national culture and positions Palestinian feminism within a complex situation of dependency. The local discourse, which is integrated in the global liberal system, embodies local subordination that is controlled by: power relations and domination, through political funding, and other tools and concepts of rights including women's rights, as new tools to serve the re- engineering of society and that promotes subordination.

The study analyzes power relations among Palestinian women who are divided as "agents of discourse" who promote and reproduce Western liberal discourse and as recipients of this discourse within the local population. The study shows that the discourse used by local women's organizations creates a gap and hierarchy between the two, through the representation of their "beneficiaries" which reproduce them as victims. The study reveals that liberal discourse, under the guise of emancipation, actually promotes a structure of oppression by detailing how the agents of discourse within these organizations who are themselves colonized, apply the same discriminatory methods and means used by Western colonialism which dominate and repress the women they claim they represent and serve. This refutes the arguments which claim that the organizations represent the needs and priorities of women which are in fact, lead and determined by the liberal agenda of the West. Accordingly, discourse analysis shows the internal contradictions contained in the discourse and how it excludes in the name of freedom and liberty, promising equality; but in practice, excludes and represses.

The study also analyzes the discourse of "agents of discourse who re-produce the Western liberal culture as both mediators and transferors of the discourse. The study shows that local agents either reproduce and promote the discourse openly and uncritically, or serve to promote the discourse in various forms with justification and qualification which the researcher argues, is where agents are self contradictory as they are critical of liberal discourse but at the same time, serve to reproduce it. This situation lead them to present a discourse that mixes liberal discourse with revolutionary leftist discourse, and to hide this contradiction consciously - calling for a revolutionary liberalist culture against the donor-funded programs at these organizations that they work for. Here lies the contradiction, between the adjustment and adaptation on the one hand, and duplication in the discourse and practice on the other hand. These organizations are the platforms which facilitate actors' communication with the West. The study concludes that the conscious reproduction of liberal

discourse by agents who both critique and oppose western hegemony in fact contributes to strengthening the liberal system and not terminating it. Local actors believe that they criticize and resist the system; however, as long as their resistance remains within the framework of the discourse system, they remain structurally linked to it since they are working for organizations which are part of the liberal system. Therefore, the resistance remains within what the system allows. The discourse does not just produce structural rules, but also the rules underlying the criticism.

The researcher raises the question of the type and form an alternative feminist project should take; a question that arises naturally from the study, with the realization that it is beyond the mandate of this study. In conclusion, the researcher argues that the question of an alternative feminist project, while crucial, is one that should be addressed and developed as a collective, and not by an individual.

المقدمة:

أُخضِعت فلسطين لهجمةٍ استعماريةٍ مزدوجةٍ[1]، تمثلت في استعمارٍ إسرائيلي مباشر من جهةٍ، والذي تأسس على ارتباطاته الخارجية من استعمارٍ غربيٍ ومركزةٍ أورو- أمريكيةٍ من جهةٍ ثانيةٍ، وذلك ضمن سيطرة المركز الرأسمالي على محيط النظام العالمي، أو جنوبه، سيطرةً سياسيةً واقتصاديةً وثقافيةً.

إن هذه الخصوصية الاستعمارية لفلسطين تجعلها في موقعٍ إشكاليٍّ لإنتاج المعرفة بشكلٍ عامٍ، وإنتاج مساهمةٍ نسويةٍ محليةٍ – كحالةٍ معرفيةٍ ونضاليةٍ – بشكلٍ خاصٍ في الحالة الاستعمارية، كما تجعلها موضوعاً للسيطرة من خلال معرفتها؛ إذ يقوم فيها المستعمِر بتطوير أساليب من الاستعمار المعرفي من أجل الاستلاب والاحتواء لإمكانات التحرر والانعتاق الذاتيّ، مؤسساً حالةً من السيطرة والتبعية تترك آثارها السلبية على الفلسطينيين، مما يجعل تجاوز هذه الحالة مهمةً صعبةً، لأنها تفرض تحدياتٍ جمةً من أجل تحليل وتفكيك، ومن ثم تجاوز، أنظمة القمع الاستعمارية: الظاهر منها والخفيّ. وإضافةً إلى ذلك؛ فإن هذا الموقع لفلسطين يوفر أرضيةً معرفيةً خصبةً للمقاومة، وحافزاً للعمل لإنتاج معرفةٍ مقاومةٍ من شأنها أن تساعد الفلسطينيين على تحررهم.

لذا فوضع المرأة في السياق الفلسطيني متعالقٌ بين أشكالٍ مختلفةٍ من أنظمة السيطرة والسلطة، وكل نظامٍ له آلياته المعرفية. وعليه، فإن إشكالية الدراسة تتضمن بحثاً في مقاربة السؤال المتعلق بأشكال السلطة الاستعمارية وأنظمتها

---

[1] تقع فلسطين في ظل واقعٍ استعماريٍّ مركبٍ: الأول تحت استعمار كولونيالي استيطاني مباشر: الاحتلال العسكري الإسرائيلي، والثاني السيطرة التي يفرضها نظام رأسمالي عالمي، كون فلسطين من مجتمعات الجنوب تخضع لعلاقات التبعية للشمال الرأسمالي. وقد جرى تنفيذ هذا الاستعمار الاستيطاني على مرحلتين، توجت الأولى في العام 1948 حين أُقيمت دولة إسرائيل على أرض فلسطين، وتمت الثانية في العام 1967 حين تم احتلال الضفة والقطاع وأراض عربية أخرى إلى أن تم عقد اتفاق أوسلو في العام 1993 بين منظمة التحرير الفلسطينية وحكومة إسرائيل وأفضى إلى منح الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة حكماً ذاتياً تحت مسمى السلطة الفلسطينية. وعليه؛ يَعتبر البعض أن نشوء السلطة الفلسطينية في العام 1994 قد نقل الضفة والقطاع إلى حالة ما بعد الاستعمار التي تعيشها البلدان التي تخلصت من الاستعمار المباشر، رغم استمرار الاحتلال الذي يصارعه الفلسطينيون على مدار الستين عاماً الأخيرة.

لقد اقتطعت فلسطين بناء على اتفاقات سايكس – بيكو 1916، لتوطين مستوطنين يهوداً ليُقيموا دولة لهم فيها. وهو ما تجسد عملياً باحتلال بريطانيا لفلسطين 1917 واعلان وعد بلفور، وصياغة سياسات أدت إلى تدفق المستوطنين اليهود إلى فلسطين. وتم استيطان فلسطين عام 1948 واستكماله عام 1967، على يد الكيان الصهيوني. إن حالة فلسطين هي حالة فريدة بين المستوطنات انتقلت من الطرد المباشر إلى الإزاحة بعد 1967 ومحاولة إيصال الفلسطينيين بالإنزياح الذاتي إلى الخارج. يبرر ماكسيم رودنسون في كتابه، Israel: a Settler (Colonia State) أنه لم يكن لليهود خيار آخر، لذا فهو لا يتعامل مع إسرائيل كاستعمار. والتساؤل هل يُبرر عدم وجود خيار آخر لطرد شعب بأكمله واستعمار أرضه. بالرُغم من هذا التبرير، هنالك حقيقة تاريخية باستعمار فلسطين.أما بشأن اندماج فلسطين في النظام العالمي يمكن الرجوع إلى :

Schloch, Alexander. 1982.The Economic Development in Palestine, in Journal of Palestine Studies 10 3: 35-58. And 1986, Studies in the Economic and Social History of Palestine of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries، London, MacMillan Press Ltd.

أما وأن فلسطين في نهايات القرن التاسع عشر كانت خاضعة للإمبراطورية العثمانية التي بدورها اندمجت في النظام العالمي اندماجاً تدريجياً، يمكن الرجوع إلى:

Islamoglu, H & Keyder,C 1981 "The Ottoman Social Formation in the Asiatic Mode of Production", ed, Anne M, Baily & Joseph Llobera. London, Routledge and Kegan Paul.

المعرفية، إذ هناك، إلى جانبها، النظام الأبوي كسلطة اضطهادٍ داخليةٍ، متمثلا بالسياسات التي طبقتها السلطة الفلسطينية "البطريركية الجديدة" فيما يتعلق بالسياسات الثقافية القابعة تحت الاستعمار غير المباشر. كما وأن تطابق الأبوية والاستعمار إشكاليةً إضافيةً هنا، فهي حالةٌ مركبةٌ يجتمع فيها التحرر والاستعمار معاً على تناقضهما، الأمر الذي يقود إلى ارتباكٍ في التحديد يُلقي بظلاله على كل من الخطاب والممارسة[2].

المعرفة النسوية في السياق الفلسطيني ذات بُنىً معقدةٍ، لأنها تقبع بين ثلاثة أشكالٍ من السلطات وما يتبعها من أنظمةٍ معرفيةٍ، هي: النظام الأبوي الكلاسيكي المحلي، والاحتلال الإسرائيلي الصهيوني المباشر، والاستعمار الغربي المتمثل في المركزانية الأورو- أمريكية في مرحلة العولمة. وبالتالي فإن تحليل هذه الأنظمة السلطوية وآلياتها المعرفية، وفهم تأثير هذه الأنظمة وتفكيك آليات عملها، ضرورة للوصول إلى فهمٍ شامل ومعمق ما أمكن لتمثلات السلطة والمعرفة التي تشكل بُنيةً مركبةً لفواعل الإكراه من استعمارٍ وتوابع ووسطاء[3] وانتاجهم خطابٍ إكراهيٍّ يجعل النسوية الفلسطينية عالقةً بين هذه الأشكال من أنظمة السيطرة، والذي يجب أن يُرد عليها بتدشين نسويةٍ بديلةٍ، أساسها رصد آليات الهيمنة، وتعرية سلطات القمع التي تنتج معرفةً إكراهيةً تُعيق تحرر المرأة.

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

تبين الدراسة أن ما يتخفى وراء الخطاب الليبرالي في الحالة المبحوثة، نظام وسيطرة المؤسسة التي تمارس خطاباً يُخفي الرغبة والمصلحة، ويُخفي هدفها السياسي بالمعرفة، بغطاءٍ شعاراتيٍّ بما يسوّقه محلياً. وحسب ميشيل فوكو، فإن

---

[2] لم يختلف الواقع الفلسطيني جوهرياً منذ اتفاق أوسلو أي أن الاحتلال ما زال جاثماً في الأراضي الفلسطينية منذ 1967، بل إن ممارساته تزايدت، ولكن ما اختلف هو تصوير هذا الواقع في الخطاب الرسمي الفلسطيني بأن هناك تحرراً بوجود حكم ذاتي. لهذا فإن اعطاء تعريف محدد وقطعي لهذه الحالة هو أمر مربك. وبموجب اتفاق أوسلو 1994 اعترفت منظمة التحرير الفلسطينية بإسرائيل بينما اعترفت إسرائيل بمنظمة التحرير فقط دون أن تسحب جيشها من مدن الضفة الغربية وقطاع غزة، كما لم يحتوي هذا الاتفاق نصّاً بإقامة دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة.

[3] ترتبط هذه المصطلحات بحالات الاستعمار، لذا، فإن فانون من أهم من حلل كيف تعمل النخب المحلية كوسيط للقوى الاستعمارية، وتتحول إلى مجموعة انتهازية مرادفة للغرب تتصرف حسب المصلحة تقبل خطابات المستعمر وتروج لها محلياً لضرب الثقافة الوطنية, وبذلك تتحول هذه النخب إلى "نخب مضادة" حسب تعبير فانون (Fanon 1967). تتضمن فرضيتي الأساسية التي انطلق منها أن الخطاب الليبرالي العالمي لحقوق المرأة المتبنى والمشرعن من المنظمات المبحوثة، ما هو إلا واجهةٌ للحفاظ على مصالح كلٍ من الاستعمار المتمثل بالنظام الغربي الرأسمالي، ووكيله المحلي، أي النخبة المحلية الوسيطة كونها تقوم بدور الوسيط بين المركز والمنظمات المحلية في المجتمع الفلسطيني، وهو ما حذَّر منه فانون مبكراً في تنظيراته لحالة ارتداد البرجوازية المحلية إلى نُخبة مضادة ووسيطة للاستعمار (Fanon 1967) وطوَّره نظرياً سمير أمين (1990)

الدافع لأي نشاطٍ إنسانيٍّ على مستوى الفرد والمؤسسة هو الرغبة. والخطاب الذي يدعي الحقيقة والصدق ما هو إلا الحقيقة التي تريدها الرغبة والسلطة، هو إرادة الحقيقة التي ينجح الخطاب بإخفائها. "خطاب الصدق هو ذلك الخطاب الذي يستجيب للرغبة، ويمارس السلطة، إرادة الحقيقة تفرض بدورها ذاتها علينا هي الحقيقة، ولا تترك إرادة الحقيقة دون قناع، الحقيقة تأتي من الرغبة في الحقيقة" (فوكو 98 :1988).

فرضية هذه الدراسة هي أن خطاب الحقوق الليبرالي العالمي ومنظومة حقوق المرأة الليبرالية في السياق الاستعماري، لا تشكلان حالةً انعتاقيةً تحرريةً، بل هما نفيٌ لها. وفي تحليل الخطاب الليبرالي سيتم تفكيك البُنى الكولونيالية واستراتيجيات الهيمنة والإقصاء التي يستخدمها لإخضاع النسوية الفلسطينية في المنظمات النسوية، وإلحاقها بالتبعية لتعزيز السيطرة، والمصالح السياسية الاستعمارية للنظام الرأسمالي الغربي في حقبة العولمة بوجود قوى سياسية مهيمنة تعمل على فرضه لتأسيس وتكريس علاقة تبعيةٍ[4] بين المستَعْمِر والمستعمَر. وعليه ستتم مساءلة الخطاب الليبرالي بما هو في خطابه الأساس وعدٌ بالحرية والتحرر، ستتم مساءلته فيما إذا عزز خطاب ومواقف المنظمات المتأثرة به تجاه التحرر الوطني عامةً وتحرر النساء خاصةً، أي تقويتهن لمواجهة السيطرة الاستعمارية. إذ أن هذا الخطاب الليبرالي فصل بشكل ممنهج إشكالية تحرر المرأة وعزلها عن الإشكالية الكبرى أي التحرر الوطني من الاستعمار.

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

هذه الفرضية تستدعي مناقشة مسألة الاستعمار نفسها من حيث الادعاء الليبرالي بوجود "استعمار إيجابي"، وتورط ماركس نفسه في الاعتقاد بدور الدول الرأسمالية المتقدمة في توفير مناخ لُحاق الهند مثلاً ببريطانيا (Young 2001)، وما أثبته واقع الحال أن الاستعمار قاد إلى احتجاز التطور (Amin 1977). مقصدي هنا؛ أن هذه التجارب في

---

[4] علاقة التبعية هي في إطار علاقات القوة والعنف السياسي التي تمارسه سياسة وشروط المانحين ما يخلق أنماطاً من التبعية بين المانح والمنظمات غير الحكومية. بعد اتفاقيات أوسلو تعززت حالة الاستعمار المركب، فإضافةً إلى الاحتلال ظهرت أنواع جديدة من التبعية بالاعتماد على المانحين سواء من قِبل السلطة أو المنظمات غير الحكومية لتمويل ما يُسمى بناء المؤسسات التي بدورها تحضير للدولة الفلسطينة المستقبلية. من ناحية منهجية إن تعامل الدراسة مع المجتمع الدولي المانح بأنه استعمار مركب وتبعية بالإشارة إلى الدراسات التي اعتبرت أن الأموال المقدمة للشعب الفلسطيني بعد أوسلو هي أموال مُسيسة تُقدم ثمناً لأمن إسرائيل وأن هذه الأموال يتم دفعها بدلاً عن الاحتلال (بيسان: بدائل 2008، سمارة 2003).

الخطاب والواقع كان لا بد أن تؤثر على حدود قبول النسويات الفلسطينيات لليبرالية. هذه الأبعاد والمقتربات هي قوة إضاءة على مدى صحة ملاءمة الحقوق والمساواة التي يشرّعنها الخطاب الليبرالي، والكيفية التي يقوم بها ببناء معرفة وثقافة عن المرأة تحقق هدف الخطاب في السيطرة، وهيمنة نظام الخطاب وسلطاته بدل أن تنقضه.

بذا تشرح الدراسة منطق الخطاب الليبرالي الذي يستغل ويوظف معرفةً ما، ومن خلالها يحلل ويحرّم، يمثل ويقصي، ويحدد ما هو صالحٌ من أجل فرض قوته وسيطرته التي تحتم استبعاد وإقصاء ثقافةٍ أخرى، حيث أن استهلاك الثقافة الليبرالية يحتم إقصاء؛ لا بل نفي مقومات البنية الثقافية الوطنية، وتتمظهر الأيدلوجية الإقصائية لليبرالية، من خلال إقصاء وتهميش المنظومات الأخرى المقاومة: (الثقافة الوطنية والإسلامية)، لإحلال ثقافة ليبرالية حداثية جديدة باسم المعرفة الصحيحة التي يُصدّرها ويحملها الغرب بمهمة التحضيرية، لإدخالها للسياق الفلسطيني، لتمحي الثقافة القديمة، وتُشرعن لنفسها خطاباً جديداً وفقاً لعلاقات القوى والمصالح في الاتجاهين، بين البلاد المستعمرة والمستعمَرة، وعلاقات القوى الداخلية بين تابع الاستعمار (النخبة المحلية فاعل وممثل الخطاب) المسيطرة سياسياً، وثقافياً والمتحالفة مع المستعمِر، وبين تابع التابع وهن النساء موضوع الخطاب وذلك لخلق ثقافةٍ وامرأةٍ جديدةٍ نسخةً عن الغرب الأصل المعيار، لكنها تصبح نسخةً مزيفةً لا تاريخيةً، مشوهةً عبر إسقاطها على السياق المحلي.

تتكون الدراسة من ثلاثة أقسامٍ رئيسيةٍ كما يفصل في التالي:

<u>القسم الأول "المقاربة النظرية": ويتكون من ثلاثة مباحث:</u>

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

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

يُركز **المبحث الثالث** على التوجهات النقدية للنسوية، والنسوية الليبرالية، وخطاب الحقوق الليبرالي، حيث يناقش مأزق النسوية بين آليات الهيمنة الاستعمارية والبطركية في السياقات ما بعد الاستعمارية[5] ويؤكد على ضرورة تقويض

---

[5] يقصد بالهيمنة الاستعمارية التوجهات الاستعمارية للخطاب النسوي الغربي الذي يتبع المناهج الامبريالية لتفوق الغرب والمركزية الأوروبية. وهي المساهمة الاساسية للنظرية النسوية ما بعد الاستعمارية لمنظرات مثل سبيفاك (1999)، موهانتي (1991)، إيلا شوهات (2001) والتي تتضمن توجهات نقدية لاستعمارية النسوية الليبرالية الغربية، ولخطاباتها المهيمنة التي تعكس علاقات القوى بين المركز والمحيط. أما السلطة البطريركية كسلطة اضطهاد داخلية يقصد بها بطركية الخطاب الوطني، والسياسات التي طبقتها دول ما بعد الاستعمار تجاه النساء.

الإدعاءات الاستعمارية من خلال تدشين خطابٍ يطرح السلطة البطركية في إطار علاقات الاستعمار، ويُناقش خطاب الحقوق الليبرالي مرتكِزاً على فرضية أن منظومة الحقوق النسوية الليبرالية لا تُشكل حالة تحرر وانعتاق بل تقوم بتكريس الاضطهاد.

القسم الثاني: المنهج.

التحليل النقدي للخطاب هو المنهج الذي تستخدمه الدراسة بوصفه آليةٍ تحليليةٍ لتفكيك أساليب الهيمنة ومنهجيات الإخضاع، هذا الخطاب له أنساق خفيةٍ مضمرةٍ وإيحاءاتٍ مختبئةٍ خلف سلطة اللغة والشعار، وخطورته في تشكيل الوعي اللاشعوري، فالخطاب تتعانق عنده المعرفة والسلطة لشرعنة كل ما هو قمعيٌّ ولا إنسانيٌّ. ومن هنا أهمية تحليل الخطاب كمنهجية خاصة، وفرضيتنا هي أن الخطاب الليبرالي يتقنع بالصفة الحقوقية، وبالحرية لشرعنة أهدافه التي تقوم على السيطرة والقمع.

تحليل الخطاب كمنهجٍ هو القراءة النقدية للباحث، والتي من خلالها يقوم بتفكيك العناصر المؤسسة لبنية الخطاب؛ سعياً لإعادة بناءها من جديدٍ من أجل كشف سلطة الخطاب، وتناقضاته الكامنة في الأنساق الخفية وعلاقات القوى التي يكتنفها.

تعتمد الدراسة أدواتاً تحليليةً أخرى إضافةً إلى الخطاب، لأن الليبرالية ليست فقط خطاباً نظرياً، بل مؤسساتٍ أوسع من اللغة، تشمل ممارساتٍ ومؤسساتٍ لها علاقةٍ بإعادة إنتاج الخطاب وممارسته، إلى جانب علاقات قوىً وسيطرةً مرتبطةً بالمعرفة، فلا يمكن الحديث عن معرفة غير مسيسة. إن السياسي يمتطي الخطاب من أجل واقعٍ على الأرض هو ميدانه ومصالحه، وتبادلياً فإن الخطاب يمتطي السياسي حيث يغذيه بما يرغب صاحب الخطاب بتمريره. لقد أشار فوكو إلى أن المعرفة مرتبطةً سياسياً بنظام المعرفة فإن ما يتخفى وراء نظام المعرفة أي السياسي في المؤسسة التي تحمله (فوكو 1988).

إن البحث ليس قراءةً في الخطاب وحسب، بل قراءته ونقده واستخدامه كأداة تحليلٍ لواقعٍ معين فيه الحضور الاستعماري والحضور المحلي بمكوناته السياسية والاجتماعية. وهنا لا بد من الإشارة أنني بدأت البحث بالارتكاز على منهج فوكو، ومع مواصلة العمل والتحليل والقراءات والمقابلات وجدت بنفسي أن هناك واقعاً يتطلب عدم الانحصار في الخطاب، بل بعلاقته مع هذا الواقع الاجتماعي والسياسي، ومن هنا بحثت عن منهجٍ آخرٍ مكملاً. وهكذا تطور البحث من خلال التعاطي مع الواقع. لذا تستند الدراسة على أدواتٍ أخرى من المدرسة الماركسية[6] وبشكل كبير أيضاً

---

[6] الماركسية فلسفة الديالكتيك المادية التي تغطى علم الاجتماع والاقتصاد السياسي. ليست الماركسية موضوع بحثس هنا، وإنما استخدمت بعض أدواتها في نقد الليبرالية مثل التمايز الطبقي، الاستغلال، النفعية، إضافة إلى النقد الماركسي للحقوق. على اعتبار أن ذلك يتعلق بموضوع البحث فيما يخص تأثير الليبرالية على الفلسطينيات المبحوثات اللواتي يمكن النظر لهن من الموقع الطبقي انهن ينقسمن طبقيا إلى مجموعتين: المجموعة الأولى هي النخبة النسوية ذات المستوى الثقافي الليبرالي واليساري والتي تقود المنظمات. أما المجموعة الباقية من جماهير النساء التي أسميناها "مواضيع الخطاب" بقيت ضمن الطبقات الشعبية وإلى حد ما الوسطى وهذه تبقى مخضعة لقوانين وإيدلوجيا النخبة النسوية على ضوء تبعيتها للمركز الرأسمالي، ويتم تمثيلها ضمن سلطات الخطاب بصفتها خاضعة لهيمنة كل من النخبة والاستعمار (Spivak 1988). للمزيد حول تعريف الماركسية انظر المرجع أدناه.
Sociology Dictionary, by David Jary and Julis Jary, The Harper Collins, 1991:291

من مدرسة ما بعد الاستعمار[7]، حيث ارتكز ادوارد سعيد في تحديد عمل الهيمنة على مفاهيم فوكو عن أنظمة الخطاب، وصيغ تفاعل القوة بالمعرفة لبحث الخطاب الاستعماري المهيمن، والآخر الواقع تحت الهيمنة. استخدام نموذج فانون مناسب لتشخيص الحالة فقد ركز على مواجهة الاستعمار في إطارٍ كفاحيٍّ، إضافةً إلى تنظيراته الهامة حول الكيفية التي تشكل فيها وعي المستعمَر وخضوعه لخطاب الهيمنة بطريقةٍ غير واعيةٍ (Fanon 1967) بتحويله إلى صديقٍ يتم استلابه بتشربه معرفة الخطاب كنموذجٍ يُحتذى به[8] ليُعري الهيمنة الاستعمارية واستخدامها من قبل المستعمِر.

القسم الثالث: الحالة الدراسية – تحليل الخطاب الليبرالي في المنظمات النسوية:

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

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

في المبحث الثاني: يتم الدخول إلى قلب الدراسة بتحليل الخطاب النسوي الليبرالي؛ بالارتكاز على الخطاب كمنهج تحليل. فلا تقوم الدراسة بمجرد عرضٍ لمضمون الخطاب النسوي في المنظمات وتوجهاته وعلاقاته بالليبرالية، بل تهدف إلى تفكيك ورصد إشكالات الخطاب الليبرالي النسوي في المنظمات غير الحكومية من خلال تحليل لغة الخطاب النسوي الليبرالي واستقصاء سلطة المعرفة التي ينتجها في نصوصٍ مكتوبةٍ، وبرامج عملٍ، ومواقف فكريةٍ، وممارساتٍ اجتماعيةٍ.

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

---

[7] يستخدم مصطلح ما بعد الاستعمار في تحليل الآثار التي يتركها الاستعمار على مستعمراته في النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية (Aschroft 2000). ويتضمن توجهات مقاومة للهيمنة الغربية القائمة على العنصرية، وتفكيك لنخبوية الفكر الغربي المتمركز على ذاته تجاه مناطق العالم خارج المركزة الاورو–أمريكية. تركز مدرسة ما بعد الاستعمار على التوجهات الاستعمارية في الخطاب، وذلك بتوضيح كيف يتم بناء معرفة عن المجتمعات المستعمرة من خلال التمثلات التي يتم فيها التأكيد على الاختلافات ما يعزز علاقات القوة بين المستعمر والمستعمر (Said 2003; Young 2001)

[8] ربما كان فانون نفسه نموذجاً على وهم المستعمَر وخضوعه لهيمنة خطاب المستعمِر، حينما شارك في الحرب العالمية الثانية دفاعاً عن فرنسا، وخلالها استنتج تورطه في الدفاع عن نظام استعماري وعنصري.

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

المبحث الثالث: يُعتبر تواصلاً لتحليل الخطاب والقراءة النقدية حيث يُركز هذا المبحث على منطق فاعلي الخطاب في آليات التكيف، وإعادة إنتاج الخطاب الليبرالي الغربي عبر التمثُّل المحلي للخطاب الوافد وفهم الذوات التي ينتجها الخطاب والمنتجة في نفس الوقت للخطاب، كتشكيلاتٍ خطابيةٍ وفق استراتيجيات وقواعد الخطاب. فإن قوة هذه التشكلات لفواعل ومواضيع الخطاب مُحددٌ بأفكار ومواقف يفرضها الخطاب على الذين يمارسونه (Foucault 1994). تحلل الدراسة القواعد الخطابية للثقافة والمرأة التي يمثلها الخطاب والأخرى التي يقصيها، من خلال تحليل علاقات القوة بين النساء الفلسطينيات بين الذات الليبرالية العارفة التي يمثلها الخطاب، وبين المرأة الذات الموضوع وهن جمهور النساء من الطبقات الشعبية تحت مسمى "مستفيدات".

ستتم دراسة حدود تمثل أو تكيف أو مقاومة النساء الفلسطينيات فواعل الخطاب الليبرالي المحلي كتشكلاتٍ لهذا الخطاب، أما بالنسبة للنساء مواضيع الخطاب تركز على التمثيلات لهن في الخطاب، وكيف يظهرن في خطاب المنظمات وإلى أي مدىً يتم رسم صورة دونية للمرأة التابع تُعيد إنتاج اضطهادها. تناقش الدراسة في هذا القسم كيف تكون النساء الفلسطينيات موضوعا لجلب التمويل، ومسرح تطبيقي لتنفيذ التبعية الليبرالية في شكل من إعادة الهندسة في إطار المفاهيم الحداثية الليبرالية، تبعاً لعلاقات القوة مع الفاعل الغربي؛ ما يدحض مقولات أن المؤسسات تمثل احتياجات وأولويات النساء.

1.0 القسم الأول: المقاربة النظرية النقدية لليبرالية، وللنسوية الليبرالية:

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

قدمت مدارس فكريةٍ كبرى[9]؛ الماركسية، وما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، مقارباتٍ نقديةٍ للأسس المفاهيمية لليبرالية ولهيمنتها الاستعمارية واشكالية أن تُعتمد لتكون نصَّاً مؤسساً ومرجعيةً كبرى للحرية والحق، وهي بذات الوقت إيديولوجياً للقهر والإكراه والهيمنة.

ولتأسيس نقد لليبرالية، هناك مقولةٌ تفرض نفسها في البدء؛ مفادها أن كل فكرٍ يتضمن عدم اكتماله، وداخل كل منظومةٍ خطابيةٍ تناقضاتٍ، وتصدعاتٍ. تقوم إحدى المنهجيات وهي التي تتبعها الدراسة على تفكيك المنظومة من داخلها وتبيان الشقوق الداخلية وإسقاطات علاقات القوة والاستعباد التي تتضمنها، ففي عملية التفكيك تظهر التناقضات والمصالح ما يهز علاقات القوة. وهناك نمطٌ نقديٌ آخرٌ وهو رؤية المنظومة من خارجها وإعطائها حيزاً آخراً من خلال تفكيكها من خارجها، والقضاء على علاقات القوة التي تقوم عليها من خلال الترويج لمنظوماتٍ أخرى.

يجب أن نؤكد هنا أن الحداثة الأوروبية بما هي ليبرالية ثقافياً، فلسفياً، سياسياً كما أسس لها جون لوك[10] (Locke 1960)، ورأسماليةً اقتصادياً كما أسس لها آدم سميث[11](Smith 1776)، فإن الليبرالية هنا هي نتاج ومسوِّغ الرأسمالية تحديداً من حيث قيامها وارتكازها وتقديسها للملكية الخاصة. وعليه فإن الحداثة الليبرالية هي الحاوية النظرية للرأسمالية (العظم 1992)[12]

---

[9] تعتبر الحداثة، ما بعد الحداثة، ما بعد الاستعمار مقولات فكرية كبري نتطرق لها بالتفصيل لاحقاً في الإطار النظري: مقولة الحداثة بوصفها انتصار لهيمنة عقل الإنسان الأوربي الأبيض على العالم، والتخلص من هيمنة المؤسسة الدينية التي تزعم أنها تمثل الله، وتم نقدها غربياً من خلال منظري ما بعد الحداثة باعتبارها سردية كبرى. (Lyotard 1984) مقولة ما بعد الحداثة، هي إعلان إفلاس الحداثة ونقدها بمنظار أخلاقي والاعتراف بحق الآخر من خارج المركز الغربي بالمشاركة في المشروع الحداثي الإنساني. أما مقولة ما بعد الاستعمار، هي نقد الهيمنة المعرفية الغربية، في هذا الصدد انتقد ادوارد سعيد مشروع الاستشراق الذي اعتبره نتاج نظام معرفي من الغرب عن الآخر (Said 2003).

[10] See Locke John. (1690) An Essay Concerning Human Understanding, ed. Nidditch. Oxford and New York, Oxford University Press
Also see Locke, John (1967) Tow treatises of government, 2ed., Cambridge university Press

[11] آدم سميث (1723– 1790)، كتابه الرئيسي الذي وضع أسس النظرية الاقتصادية للرأسمالية هو An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of nations (1776)

[12] يرى صادق جلال العظم (1992) أن الحداثة، باعتبارها البنية الفوقية المتطورة للرأسمالية، أوروبية أساساً غزت العالم مع الرأسمالية. وعرفت الحداثة اندماجا عضويا على مراحل مديدة بين الثورة العلمية في القرن السابع عشر وتطبيقاتها واكتشافاتها والمصالح الحيوية للرأسمال التجاري الصاعد يومها. وهكذا تحولت المعارف إلى رأسمال، وبحث الرأسمال عن التقدم العلمي والاستكشاف، إذ أصبحت له مصلحة في العلم كما أصبحت للعلم مصلحة في الرأسمال دعما وتحفيزاً وتمويلاً.

بما تمثله من استغلالٍ، وإن بدرجاتٍ وصولاً إلى الصيغة الأشد استغلالاً، اليوم الليبرالية الجديدة[13] القائمة على إيدلوجيا السوق الحرة التي قلصت تدخل الدولة إلى الحد الأقصى. بكلمةٍ فإن الليبرالية النسوية وخطاب الحقوق، والديمقراطية هي تمفصلات الحداثة الغربية والنظام الرأسمالي الغربي. فإن نقدي لليبرالية بوصفها خطاب وفلسفة النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي، والغطاء الفكري والأخلاقي له، وهذه البُنية هي دافع الاستعمار والاستغلال في إطار علاقات القوة بين بلدان الشمال والجنوب. فالنقد لليبرالية يشمل الحداثة والمركزانية الأوروبية التي استعمرت واحتجزت[14] أي تطور للمستعمرات في المجتمعات الجنوبية (Amin1977) بل أوقعتها في حالة من الإلحاق والتبعية (سعيد 1997). ومن هنا تتناول حالة الدراسة النسوية الفلسطينية وتفحص إلى أي مدىً وقعت في هذه التبعية بالعلاقة مع الخطاب الغربي الاستعماري.

---

[13] انظر في هذا الصدد: منصور، أشرف (2008) الليبرالية الجديدة – جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية. رؤية للنشر والتوزيع. يرى منصور أن الأيديولوجيا الليبرالية التي ظهرت في أوروبا منذ القرن السابع عشر في شكل نظريات سياسية على يد توماس هوبز وجون لوك وانتقلت إلى الاقتصاد السياسي الكلاسيكي على يد آدم سميث يعاد ظهورها من جديد الآن في شكل ما يسمى بالليبرالية الجديدة. تكشف هذه الظواهر الجديدة أن هناك عودة قوية لتبرير التوسع الرأسمالي، وإلغاء دور الدولة عن طريق الليبرالية الجديدة التي هي إحياء لليبرالية القرن التاسع عشر والتي نقدها ماركس وغيره من رواد الفكر الاجتماعي.

تركز الفلسفة الليبرالية "التحررية" على الفرد بما هو المرتكز الأساسي في المجتمع، تركز على حريته وحقوقه وملكيته الخاصة، كما ورد في الإشارة إلى جون لوك، وهي تتضمن حرية الملكية والعمل والربح وخاصة في وجهها الاقتصادي أي الرأسمالية. الليبرالية من حيث ترجمتها الاقتصادية لا تدعو لتدخل كبير للدولة في الاقتصاد. أما الليبرالية الجديدة فهي إبعاد الدولة عن الاقتصاد، وقد بدأ ظهورها في الغرب وانتقلت إلى العالم الثالث منذ أواسط الثمانينات، وكانت بداية لشكل جديد من الأيديولوجية المدعمة والمبررة للتوسع العالمي للرأسمالية وهي العولمة.

[14] حول احتجاز دور المستعمرات انظر سمير أمين و أندريه فرانك

Samir Amin Imperialism an Unequal developwnt: Essays, Harvester Press, 1977

Andre, Gunder Frank. Latin America: Under development or Revolution. Monthly Review, 1969

1.1 المبحث الأول: مقارباتٌ نقديةٌ في الليبرالية (للأسس المفاهيمية، وللهيمنة الاستعمارية):

الانتقادات لليبرالية من قِبل المدارس الثلاث، الماركسية، ما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار توفر الكثير من الأسس النظرية والمنهجية التي تعتمدها الدراسة في مرتكزين أساسيين: (الأول) الأسس المفاهيمية والمعرفية لليبرالية الذي ينتقد الأسس الأيدلوجية والمفاهيم المؤسسة لليبرالية كاشفاً محدداتها الفكرية وتناقضاتها الداخلية، ويسائلها من حيث علاقتها بالحرية والحقوق. و(الثاني) للهيمنة الاستعمارية التي يرتكز عليها نقد ما بعد الاستعمار، الذي يُفكك البُنى الاستعمارية وأساليب الهيمنة لليبرالية وآثارها وتبعاتها على الشعوب المستعمَرة.

لن أفصل بين المرتكزين بل سيتم المزج بينهما حيث أجادل هنا أنهما مترابطان ترابطاً عضوياً، فإن الأسس المعرفية الليبرالية أسست للاستعمار وشرعنته. في هذا السياق يركز ادوارد سعيد (1997) في الامبريالية والثقافة على دور الثقافة والمعرفة الغربية في تبرير الامبريالية وتزويدها بوسائل شرعية. حيث يُساءل ثقافة الغرب أخلاقياً ويكشف العلاقة بين المعرفة والامبريالية لتوليد حالة استعمارية، كما أن مشروع الاستشراق نفسه هو قراءة في ثنائية المعرفة والقوة مطبقة على الشرق والغرب. أي عملية قيام الغرب بإنتاج الشرق ضمن رؤية معرفية مرتبطة بمصالح أورو-أمريكية أتاحت الاستعمار وعملت على شرعنته فيما يسمى "بالمهمة التحضيرية" أو "الاستعمار الايجابي" أو "التدخل الإنساني"[15]. كما يؤكد صادق جلال العظم أن الاستشراق[16] نشأ من أجل التوسع الأوروبي المرتبط بمصالح اقتصادية وإستراتيجية لإخضاع ونهب المستعمرات، وقد اكتسب هذا التوسع بنياناً فكرياً وأيدلوجياً ينطوي على تشكيلة لا بأس بها من الفرضيات والنظريات والتسويغات التي تعزز مؤسسة الاستشراق (العظم 1992).

وعليه تمكن الاستعمار بوجهه الرأسمالي الاستغلالي من توفير غطاء معرفي وأخلاقي، فإن الأفكار الليبرالية في محاولة عولمتها وفرضها على بلدان العالم الثالث تعتبر استعمار ثقافي، وهذا ما أكده سعيد في الثقافة والامبريالية (سعيد 1997). كما أن مدرسة ما بعد الاستعمار بمجملها تعتبر قراءة نقدية في هيمنة الرواية المعرفية الغربية وبما قامت به الأنظمة الغربية في تبرير قيامها بالاستعمار ومحاولتها نشر ثقافة الرأسمالية الغربية على حساب الثقافات الأخرى.

تروج الليبرالية بأن الإشكالية ليست في أفكارها وقيمها بل في تطبيقها. يدحض أودي مهتا هذا الادعاء، ويُؤكد أن إشكالية الليبرالية في الإقصاء الموجود أساساً في الفكر الليبرالي، وبالتالي فإن الإشكالية تكمن في تكوينها وخطابها

---

[15] الظاهرة الاستعمارية قائمةً على الاستغلال، ولكن بتبريره بأنه استعمارٌ إيجابيٌ لإدخال الحداثة وتحضير المستعمرات، أي نقلها إلى الحضارة وبالتالي فإن الفكر الليبرالي الذي يظهر أنه يدعو للتحضر والتحرر ولكنه يُخفي الاستغلال والاستعمار، أي الاستغلال في المركز والاستغلال والاستعمار القومي في المستعمرات.

[16] يؤكد العظم (1992) في "الاستشراق والاستشراق معكوسا" أن الاستشراق نوع معين من الوعي في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والفلسفية وهذا الوعي يؤكد دوما على انشطار العالم إلى شطرين غير متساويين هما الشرق والغرب. وهي سلسلة كاملة من الاهتمامات والمصالح السياسية والاقتصادية الغربية في الشرق. أي التحول بالنسبة لسعيد من إدراك الغرب للشرق نصوصا (الوعي) إلى إدراكه ممارسة (الفعل) ويقتطف العظم من سعيد "الأمر الذي ينبغي إدخاله في حسباننا هو الصيرورة الكبيرة والبطيئة في الإدراك التي مكنت الوعي الاوروبي للشرق من تحويل نفسه من وعي نصوصي تأملي إلى وعي إداري واقتصادي وحتى عسكري".

وليست فقط في تطبيقها. مؤكداً أن المنظومة الليبرالية نفسها تخلق إمكانات إقصاء كجزءٍ مُكونٍ في أفكارها وتناقضاتها التي تحملها إلى الممارسات الاستعمارية (Mehta 1999). تعتمد المنهجية التي يستخدمها مهتا على تفكيك النص النظري الليبرالي، لاكتشاف البؤر الإقصائية، وذلك بكشف المعاني المتناقضة التي لا علاقة لها بالحرية والتحرر، بل تعمل على الإقصاء وتؤسس للاستعمار.

يرى مهتا أن الفكر الليبرالي يحتوى على تناقضاتٍ فهو واعدٌ في المساواة والكونية والاندماج، ولكنه في نفس الوقت يعمل نوعاً من الإقصاء، فالدمج والإقصاء يسيران سوياً بخطٍ مستقيمٍ؛ فمثلاً من السمات الإشكالية للأسس المعرفية للإيدلوجية الليبرالية هي طرح قيمٍ مجردةٍ كونيةٍ، ترتبط بالطبيعة البشرية وتعتمد على قدراتٍ انثروبولوجيةٍ إنسانيةٍ مثل التأكيد على أن كل البشر متساوون وأحراراً بالطبيعة لأنهم يتقاسمون نفس القدرات الطبيعية، وهذا الادعاء أسسه فلاسفةٌ ليبراليون مثل جون لوك.

يري مهتا أن ذلك من البؤر التي تُؤدي للإقصاء، فإذا كانت القدرات الإنسانية تجعل البشر متساوون بالطبيعة، وهذه الطبيعة كونيةٌ وتحدد حريتنا ومساواتنا، بينما لا يُوجد توصيفاً للظروف الاجتماعية التي تؤكد غياب هذه المساواة، بل تغييبها. فهناك بُنى اجتماعيةً تُقرر حدود الحرية والمساواة، فإلى أي مدىً البشر متساوون، فهم لا يعيشوا حياةً متساويةً وظروفهم غير متشابهةٍ. وهناك عدم قدرةٍ على تطبيق وتحقيق المساواة الطبيعية في الواقع المادي، وهناك دائماً فجوةٌ بين قدراتنا وإمكانيات تحقيقها سياسيا، وفي هذه الفجوة يكمن التناقض (Mehta 1999).

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

وعليه فإن نقاشي للتنظيرات المختلفة التي تنتقد الليبرالية تؤكد أنها ليست تلك الأفكار التحررية، وما هي إلا جهدٌ فكريٌ ونظريٌ للسيطرة الحديثة في داخل المجتمع الأوروبي الغربي الواحد حسب فوكو الما بعد حاداثي (فوكو 1987،1981) وما هي إلا لتبرير وأنسنة وحشية الاستعمار بوجهه الرأسمالي الاستغلالي (سعيد 1997، العظم 1992). نستنتج أنه رُغم تمظهر الليبرالية التي ولدت من رحم الحداثة الغربية بكونها نظرية الحرية والعقلانية والحقوق الطبيعية والقانون الإنساني، إلا أنها أفكار أنتجت الرأسمالية والاستعمار، وآليات من العنف والسيطرة الحديثة.

فالليبرالية ليست مجرد نظريةٍ بل منظومةً تمت مأسستها وشرعنتها لتصبح نظاماً يرتكز على قاعدةٍ صلبةٍ لقوى إمبراطورية مسيطرةً تفرضها عبر السيطرة في ظرفٍ ما، والهيمنة في آخر.

1.1.1 المقاربة النقدية لليبرالية المركبة من نظرياتٍ ثلاث (الماركسية، ما بعد الحداثة، ما بعد الاستعمار):

قراءتي النقدية لهذه النظريات تكون من حيث مساهماتها في نقد الفكر الليبرالي الغربي الأبيض الرأسمالي، واشتباكات النظريات في سياق علاقتها ببعضها البعض. إن نقاشي للنظريات الثلاث تطويرٌ أساسه تطوير مقاربةٍ نقديةٍ لليبرالية، خاصةً بالدراسة بالعلاقة مع هذه النظريات المختلفة للخروج بمرتكزٍ نظريٍ ومنهجيٍ لتحليل الحالة الدراسية، كما أنها لا بد أن تقدم ملامح لمنهجٍ نقديٍ يتخطى الليبرالية.

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

1.1.1.1 أولا: النظرية الماركسية إسهامها ومحدداتها في نقد الليبرالية:

تطرقت الماركسية في نقدها للرأسمالية إلى قضية الاستغلال الرأسمالي، بأن الفكر الليبرالي استغلاليٌ طبقيٌ[17]، وركزت على الطبقة والواقع المادي والبُنية التحتية. وهكذا النقد الماركسي يرى أن الليبرالية قناعٌ لإخفاء توحش الرأسمالية، وبأن الواقع يثبت أن السعادة في ظل الرأسمالية وهمٌ، فهناك تناقضٌ بين القيم والأفكار التي تطرحها وبين الواقع الذي أنتجته. إلا أن مهتا يجادل كما أوضحنا أعلاه أن الإشكالية ليست فقط في تطبيق الليبرالية بل في الأفكار والقيم التي تحمل إمكانات الإقصاء (Mehta 1999).

بدل التركيز على الفرد، وملكيته وحريته الخاصة –كما جادل لوك– تركز الماركسية على الطبقة باعتبار أن النضال الطبقي الواعي مدخل للتحرر الاجتماعي[18] (لوكاتش 1982). لقد كرِّس نيكوس بولنتزاس (1968) كتاباً لتوضيح أهمية الطبقة في الصراع الاجتماعي والتحول. إن مساهمة بولنتزاس الأساسية هنا هي في تأكيده أن الطبقة لا تكتسب وجودها ودورها الحقيقي بدون الوعي السياسي الطبقي بمعنى أن وجود الطبقة ودورها في الإنتاج لا يكسبها معناها الحقيقي في غياب الوعي الطبقي لأنه الذي يقودها إلى النضال السياسي.

كما تنتقد الماركسية مبدأ المنفعة الفردية التي هي أيدلوجيا واضحة في الليبرالية باعتبارها ضروريةً لتطوير المجتمع، والتي تؤكدها مقولة آدم سميث في رفاهية الأمم:"السعي الفردي الأناني يساهم في تحقيق رفاهية المجتمع بأجمعه (Smith 1776) والتي تؤسس للرأسمالية بإدخال عنصر الملكية وحق التملك فإن الأنظمة والمجتمعات

---

[17] مقصدي بأن الفكر الليبرالي موظفاً لصالح طبقة، لأن النظريات الليبرالية كما أشرت سابقاً تؤكد على أهمية وقداسة الملكية الخاصة، وهذه الملكية هي في يد الطبقة البرجوازية التي تقيم واقعها الاقتصادي على استغلال الطبقات العمالية. من هنا كما أشرت سابقاً يرى ماركس أن جميع الحقوق الليبرالية تختزل في حق الملكية.

[18] كتاب جورج لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي ترجمة د. حنا الشاعر، منشورات دار الأندلس 1982، عالج مسألة الطبقة والوعي والتحرر الاجتماعي.

الرأسمالية تُعتبر من تطبيقات الليبرالية. الهوس الظاهري لليبرالية هو حماية "الحرية"[19] التي هي حرية مالك رأس المال من استبداد السلطة السياسية لمراكمة المزيد منه (Marx 1877). لعله يُؤكد لنا هنا، خطاب آدم سميث الأب المؤسس لليبرالية الاقتصادية التي ترى بأن دور الدولة هو حماية أصحاب رأس المال، وعدم التدخل في الاقتصاد وتركه لليد الخفية التي تنظمه (Smith 1776).

مرتكزاتٌ وأدواتٌ نظريةٌ من الماركسية:

هنا سنربط مرتكزاتٍ هامةً للماركسية تفيد في الحالة بعلاقتها مع الليبرالية من حيث تناولها النظام الرأسمالي العالمي، المسألة الطبقية، والاستعمار. نقطة البدء في التحليل الماركسي هي النظام الرأسمالي العالمي الذي يُؤخذ كوحدة التحليل الأساسية بشقيها المركز والمحيط. وهذا المدخل ينتقد بالضرورة الليبرالية بما هي الإطار الفكري والفلسفي والسياسي للرأسمالية[20] الغربية. النظام العالمي؛ هو وحدة التحليل عند الماركسية، والمقصود به النظام الاقتصادي الرأسمالي في المركز؛ كونه مركزاً يستغل المحيط[21]. في تحليلٍ للواقع الفلسطيني نبدأ من كون النظام الرأسمالي فلسفته وخطابه الليبرالي هو الذي قاد إلى استعمار فلسطين كون المناطق الفلسطينية خاضعةً للنظام الرأسمالي وللاحتلال الاستيطاني الإسرائيلي[22].

المرتكز الأساسي الذي يمكن إدخاله لتحليل الحالة أن الماركسية تقدم قراءةً نقديةً للرأسمالية كنظام استغلالٍ معمقٍ ومعولمٍ على أساس العامل المادي والاقتصادي التي تنكره الليبرالية.

ويتبين إلى أي مدى الفكر الليبرالي كرس الطبقة ونقل الهيمنة الطبقية الموجودة في الفكر الليبرالي إلى المستعمرات، وسيتم تحليل إلى أي مدىً المنظمات الفلسطينية المبحوثة اتبعت الفكر الليبرالي ونقلت الخطاب والممارسة بتقسيمٍ طبقيٍّ للنساء، أي إلى شريحةٍ نخبوية مستلبةٍ من الغرب وإلى طبقة شعبية مخضعة لأيدلوجيا النخبة النسوية على ضوء تبعيتها للمركز الرأسمالي.

---

[19] مقولة الحرية في الليبرالية لها مدلول منفعي، يتم اختزالها بترادفها مع الليبرالية، فإن ترادف الحرية مع الليبرالية هي تغطية للنعات الاستبدادية في الليبرالية فيصبح من ينتقد الليبرالية يدعو للاستبداد. هناك فرق ما بين لليبرالية الذي هي أيدلوجيا ومذهب، أما الحرية قيمة في تطور مفهوم الحرية في الليبرالية لم تعد فقط استحقاق طبيعي ولم تعد سوى حرية المالك بالمعنى الاقتصادي التي تختلف عن ليبرالية عصر التنوير الذي فيها الحرية للكائن الإنساني (بوعزة 2009).

[20] الكثير من الماركسيين ابتداءً من لينين (1916) يرى الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية حتى سمير أمين (1990) يرون العولمة مثابة امتدادٍ أو تطورٍ متفاقمٍ للإمبريالية وليست مرحلةً أخرى متميزةً عنها.

[21] في النظام الرأسمالي فإن الطبقة العاملة والطبقة البرجوازية محكومتين بأن تكونا معاً، في عملية الإنتاج بانقسامهما إلى: طبقة تعمل ولا تملك أي الطبقة العاملة كعمالة مأجورة، وطبقة تملك ولا تعمل. كما أنهما متناقضتان فيما يخص الحيازة والتراكم والتوزيع. ترى الماركسية أن هذا التناقض يقود في النهاية إلى انتصار الطبقة العاملة. الطبقة الرأسمالية في المركز الرأسمالي الغربي هي التي ولّدت الاستعمار وخاصة بعد الثورة الصناعية حيث قاد فيض الإنتاج عن سوق الدولة القومية للتوسع للخارج بحثاً عن المواد الخام وحتى عن منافذ لتصدير رأس المال. من هذه الدوافع قادت الطبقة الرأسمالية مشروع الاستعمار للعالم الثالث بما فيه استعمار الوطن العربي وبالطبع فلسطين كجزء منه (Hobson1960). للتوسع أكثر حول الحروب الخارجية للدول الرأسمالية الغربية على المستعمرات، أنظر.
Hobson, J.A. 1690 (1975- 1938) Imperialism: A Study, London, Allen &Unwin.

[22] نشأت ظاهرة الاستعمار في عملية التوسع الرأسمالي كما أوضحنا أعلاه. ينادي الفكر الليبرالي بالأساس بحرية أو تحرير التجارة بين البلاد وهذا ما نظّر له آدم سميث (Smith 1776). الرأسمالية في عملية نقل هيمنتها أو سيطرتها الطبقية من بلدان المركز إلى بلدان المحيط، تعتبر الاستعمار ظاهرةً إيجابيةً، ولكن ما حصل أن هذه البلدان لم تتطور في ظل الاستعمار حيث أن الاستعمار الرأسمالي يقوم على الاستغلال ويقود إلى احتجاز تطور المستعمرات (Amin 1977). مما يؤكد على خطأ استنتاج ماركس في دور الاستعمار في تطوير المستعمرات.

كما أن المرتكز الهام الآخر الذي يُمكن الاستناد عليه من الماركسية عامل التغيير، لذا يؤكد ماركس، أن الفلاسفة قاموا بتفسير العالم، ولكن علينا تغييره، بينما ينتهي فوكو، إلى نفي المقاومة وموت السياسة[23] (العظم 1990). ما أركز عليه هو الخطاب الثوري المقاوم والذي يُناسب دراسة أي حالةٍ استعماريةٍ للتحرر. فإن القوة والسيطرة في مفهومها الماركسي المادي هي إطارٌ ونمطٌ من الإنتاج الرأسمالي التي تسمح لمن يمتلكها أن يمتلك السيطرة والقوة، باختصار هي اشتباك مع الواقع الاستغلالي الذي يتشكل مع الملكية الخاصة والانقسامات الطبقية والاستغلال ومن وجود بلاد مهيمِنة مضطهِدة وأخرى مضطهَدة.

انتقادات الماركسية، واشتباكها مع مدرسة ما بعد الاستعمار:

يُعتبر النقد الماركسي أساس المدارس النقدية الأخرى، يؤكد روبرت يونغ (2001) أن أصل نظرية ما بعد الاستعمار هي الماركسية، شارحاً العلاقة التاريخية بينهما فالهدف مشترك وهو تحقيق العدالة الإنسانية والآلية واحدة وهي المقاومة. أما الاختلاف فإن الماركسية تؤكد على الصراع الطبقي مستخدمة الاقتصاد السياسي كأداة تحليل حيث تضع قراءتها لهما دوماً في الإطار التاريخي زاعمة أنها فلسفة التاريخ بامتياز، بينما نظرية ما بعد الاستعمار مهتمة بالإرث التاريخي والبُعد الثقافي والسياسي، وبموضوع التمثلات، والعلاقات بين المستعمِر والمستعمَر، وكيف قام المستعمرون بخلق تصوراتٍ عن الشعوب المستعمَرة. بالنسبة ليونغ فإن المصدر النظري لما بعد الاستعمار ليس فقط نظريات إدوارد سعيد حول الخطاب الاستعماري وجياتري سبيفاك، وهومي بابا[24]، بل يرى أن نقد المشروع الحداثي الغربي بدأ من قِبل نظرياتٍ غربيةٍ منها الماركسية، والاشتراكية التي انتقدت الثقافة الغربية الرأسمالية. وبالرغم من هذا الانتقاد لم تقم بتقديم رؤيةٍ خاصة بالشرق، وبرأيه أن الاشتراكية نفسها منتج غربي المنطلقات. كما يرى روبرت يونغ في كتابه "ميثولوجيات بيضاء: كتابة التاريخ والغرب" (2003)؛ بأن هناك جوانب من الفكر الماركسي تتضمن الخطاب الاستعماري حينما أكد ماركس أن هناك جوانب إيجابية للاستعمار البريطاني تجاه الهند من ناحية التعلم من الغرب المتطور. وهنا ينتقد ادوارد سعيد في الاستشراق أطروحة ماركس القائلة بأن بريطانيا تحفز ثورة اجتماعية في الهند وتقوم بدور الأداة التاريخية غير الواعية بالتمهيد للثورة، حيث يرى أن أطروحته استشراقية بامتياز. من جهته يرى صادق جلال العظم أن لا علاقة لمقولة ماركس بالاستشراق من قريب أو من بعيد، بل تشهد على تماسك فكره النظري وعلى واقعيته في تحليل ظرف تاريخي معين. خاصة وأن ماركس يقوم بتفسير التحركات التاريخية من خلال القوى والصراعات الاجتماعية والتناحرات والتناقضات المصلحية والنزعات الطبقية (العظم 1992:44)[25].

---

[23] أنظر صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ منشورات دار الفكر الجديد، بيروت 1990، ص 522–530.

[24] سأتطرق بتوسع لاحقاً إلى نظريات إدوارد سعيد، وجياتري سبيفاك، وهومي بابا حول الخطاب الاستعماري.

[25] يشير العظم (1992) في هذا الصدد إلى تحليلات ماركس ذات الطابع المزدوج، التي لا تمت بصلة إلى الاستشراق، فمثلاً في البيان الشيوعي يؤكد على الدور المزدوج للبرجوازية الأروبية الحديثة أي دور الأداة التاريخية التي تدمر أوروبا الإقطاعية وتصنع أوروبا الليبرالية الحاضرة. فان الطبقة الرأسمالية تحفر قبرها بيدها كما ان الحكم الانجليزي في الهند يحفر قبره في يده ويتساءل العظم "ما علاقة الاستشراق وتجريداته وتعميماته بهذا الفهم الماركسي لدور الحكم الانجليزي في الهند ومستقبله؟. يضاف إلى ذلك أن دعوة ماركس للثورة في أسيا وتحليلاته لسياقها التاريخي وشروطها الاجتماعية والسياسية (مهما كانت الأخطاء التي وقع فيها) تبقى أعظم واقعية وأكثر أهمية من أية عواطف إنسانية يمكن أن يسكبها على تشكيلات اقتصادية واجتماعية زائلة" (العظم 1992: ص 44).

في كل الأحوال يري يونغ رغم أن ماركس لم ينتقد الاستعمار، إلا أن نقده للرأسمالية التي اعتبرت الامبريالية أعلى مراحلها، كان ملهما لنظرية ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار (Young 2001).

انتقادات نظرية ما بعد الاستعمار على الماركسية تقوم أساساً على تاريخية الماركسية[26]، وعمومية التجربة الأوروبية (Prakash 1994)، خاصةً ما تم الاشارة له حول نظرة ماركس المركزانية للاستعمار بأنه وسيلةٌ لإدخال الحداثة في المجتمعات المستعمَرة. كما ترى أن الفكر الماركسي تم فرضه لنقل الحضارة التي بررت استعمار العالم الثالث.

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

ان مسألة الدور الذي أدته الماركسية لا يتوقف عند قول يونغ. فالماركسية لم تنفِ الثقافة ولا القومية، بالأساس تعاملت مع القومية في أوروبا الاستعمارية التي استخدمت المسألة القومية في استعمارها لكن هذا لا يعني أن المسألة القومية هي دائماً مسألةً استعماريةً وخاصةً في دول الجنوب المستعمرة[27].

من الانتقادات الأخرى أن الماركسيين ركزوا بشكلٍ كبيرٍ على التحليل الطبقي المادي لعلاقات الاستعمار. حيث يرى براكش أن الرأسمالية لم تقم فقط على استغلالٍ طبقيٍ بل كانت بحاجةٍ إلى استغلال شعوبٍ أخرى وهذا الاستغلال لا يمكن اختزاله في نهب المصادر والمواد الخام، فإن انتشار رأس المال الغربي كان مرتبطاً بتحويل الشعوب المستعمَرة إلى أخرى متدنية الثقافة، يبرر استعبادها واستغلالها وتدمير بناها الاجتماعية والثقافية، إضافةً إلى الاقتصادية بما يخدم أهدافه (Prakash 1996).

يعتبر سمير أمين من أهم المنظرين الماركسيين وخاصة في طرحه لفك الارتباط بالنظام العالمي[28] باعتبار هذه استراتيجية تتجاوز الارتباط بالسوق العالمية بما هي مسيطر عليها من الرأسمالية الغربية (Amin 1990).

---

[26] المقصود هنا انتقاد مفهوم التاريخ عند ماركس بأنه قائم على الصراع الطبقي بمعنى أن التاريخ يتحقق، ويصل إلى منتهاه عندما تزول الطبقية عن الوجود وتسود العدالة الاجتماعية في المرحلة الشيوعية وهو بذلك ينظر إلى التاريخ كخط مستقيم مؤكدا على نظرية نهاية التاريخ بنهاية الفكر الرأسمالي. وقد رسم معالم حركة التاريخ على شكل مراحل: من مرحلة المشاع البدائية والعبودية، الإقطاع، الرأسمالية، والاشتراكية (Young 2001 والعظم 1992).

[27] سأتوسع لاحقا في المسألة القومية. فان هناك اختلافات في قراءة ماركس بشأن القومية. فهو أشار في فترة السيطرة البرجوازية في أوروبا على العالم أن القومية تعتبر سلاح أو مصلحة في يد البرجوازية تستخدمها في عملية الاستغلال الطبقي وفي عملية الاستعمار. ولكنه ارتكز على القومية بما هي مرحلة تأسيسٍ للوصول إلى الأممية. حيث يؤكد ماركس في البيان الشيوعي"إن نضال البروليتاريا مع البرجوازية هو بداية نضالٍ قوميٍ، يجب على بروليتاريا كل بلد، بالطبع أن تحل المسائل مع برجوازيتها" (Marx 1955 in Samara 2009).

[28] جدل هذه المدرسة قائم على أن على الدولة الوطنية أن تفك الارتباط مع السوق العالمي، للتخلص من الاستعمار. ولكن سمارة، مع أنه من نفس المدرسة، يجادل بأن المطلوب دور الطبقات الشعبية في التنمية كتجاوز لدور الدولة مرتكزاً على نظرية الماركسية في خدمة الدولة لطبقة ما.

Beyond Delinking: Development by Popular Protection vs Development by State, 2005.

إلا أن انتقادات الماركسيين للاستعمار هي تلك المتعلقة بممارساته المادية فيما يتعلق بالطبقة والاستغلال الرأسمالي دون التركيز كما فعلت ما بعد الاستعمار إلى العامل الثقافي (Young 2001; Ahmad 1992). حيث انتقدت ما بعد الاستعمار تركيز الماركسيين على علاقة الاستغلال الرأسمالي والعوامل الاقتصادية والتي رغم أهميتها فإنها ليست الوحيدة التي تشكل علاقات السيطرة الاستعمارية، كما أن علاقات الاستغلال الرأسمالي نفسها في المجتمعات المستعمَرة ليس نفسها في المجتمعات المستعمِرة (Spivak 1999) وارتباط النوعين من الاستغلال لا يعني وجود نضالٍ مشتركٍ عالميٍ موحدٍ بين الطبقات المقموعة في كل المجتمعات حيث يرى الماركسيون أن التحليل الماركسي يعطى أُسساً لنضال عالمي ضد الاستعمار (Dilrlik 1994). البعد الطبقي رغم أهميته في فهم علاقات الاستغلال في المجتمع المستعمَر ولكنه غير كاف كمرتكز أوحد للتحليل لأن الطبقة لا تأخذ الجماعات والفئات الاجتماعية الأصغر منها بالاعتبار مما يقلل من مصداقية التحليل الطبقي. ولتفسير العلاقة الاستعمارية، أي لفهم علاقات المستعمِرين والمستعمَرين، يجب توسيع التحليل الماركسي عند الحديث عن القضية الاستعمارية (Fanon 1963). إن الاضطهاد بين نفس الفئة سواءٌ كانت عمالاً، نساءً، طبقةً، لن تُؤدي إلى تحالفٍ عامٍ بين المستعمِرين والمستعمَرين. فإن تبني هذه العالمية أو العمومية تؤدي إلى تجاهل وقمع الاختلاف، بل تعزز علاقات القوة، فإن النضال المشترك يحمل في ثناياه الإخضاع (Butler 1997) بذا، فالمجادلين أعلاه يرون أن الوحدة والعالمية التي تطرحها كل من الأيديولوجية الماركسية والليبرالية تتجاهل الاختلاف والعلاقات الاستعمارية في المجتمعات المستعمَرة.

1.1.1.2 ثانياً: مساهمات وانتقادات ما بعد الحداثة:

نقد ما بعد الحداثة يرتبط بأزمات الحداثة الغربية، وتقويض مفاهيمها وقيمها الليبرالية في الحرية الفردية، وتشتيت مفاهيم العقلانية والشمولية الغربية التي أصبحت موضع التساؤل (Lyotard 1984) ولم يعد الفرد مستقلاً بل خاضعٌ لمؤسساتٍ عملاقةٍ وخطاباتٍ تشكله أيدلوجيا، أي نفيٍ للذات الفردية على حد مفهوم فوكو "موت الإنسان" (باروت 1997).

ميشيل فوكو كان السبّاق بنقد الحداثة والعقل الغربي بأنه ليس معرفةً محضةً بل متورطٌ في ممارسات هيمنة السلطة، حيث درس فوكو الأشكال الحديثة للمعرفة وتاريخ الفكر الحديث ورأى أنها مرتبطة بالسلطة التي تستخدم المعرفة من أجل الهيمنة والسيطرة (فوكو 1987). نقد فوكو يعتبر تحطيماً لأفكار الليبرالية حول الفرد الليبرالي الحديث الذي هو من صنع السلطة، من أجل التحكم والسيطرة. يتجاوز نقد فوكو أيدلوجية الفرد الذرية، فالليبرالية ليست أيدلوجيا بل ممارسات للسلطة الحديثة التي تخلق مواضيعها في إطار تكنولوجيا إنتاج الفرد وصناعته الذي يخضع فيها لعمليات مراقبةٍ، وأنظمة ضبطٍ، ولا وجود لفرد سابق التكوين فالمؤسسات والبُنى المجتمعية تعمل على تكوين الفرد. نقد فوكو للمعرفة والسلطة[29] التي تتموضع عندهما الليبرالية بوصفها إطاراً معرفياً عن الإنسان والمجتمع تجسد في

[29] سأتوسع في المنهج حول نقد فوكو للسلطة والمعرفة.

نظريات معرفية وحقوقية فهي ليست خطابا إنسانيا، وحقوق وتحرر، بل رأى أن الليبرالية بمفاهيمها ضروريةً لإنتـــاج الفرد الحديث في إطار آليات السلطة (فوكو1987،1981).

فوكو لم يكتب عن الاستعمار بل عن الحداثة الليبرالية، وأشكال القمع التي ترافقت معها من علومٍ ومعارف ومؤسساتٍ، وكشفٍ عن جوانب القمع الجديدة التي ترافقت مع الحداثة مثل السجن والمدرسة والمستشفى كمؤسسات مرتبطة بالسلطة (فوكو 1990) وإمكانات العنف التي تتضمنها الحداثة من خلال آليات تحكم حديثة، لخلق ذوات ليبرالية جديدةٍ. ويصف طلال أسد المأساة بأن هذه القيم والأخلاقيات أنشأت كقيماً كونيةً في إطار مشروعٍ أخلاقيٍ استخدمها الاستعمار ليس فقط لاستغلال الشعوب اقتصادياً بل لخلقها من جديد (Asad 1992). إن هذا الخلق الجديد يحتم إعادة صياغتها أو إنتاجها بما يتوافق مع تخليد تبعيتها للمركز.

انتقادات مدرسة ما بعد الحداثة الغربية :

الفكرة الأساسية في نقد ما بعد الحداثة هي على حد تعبير فريدرك جيمسون أن نظرية ما بعد الحداثة تعزز منطـــق هذا المجتمع الحداثي أكثر مما تتحداه (Jameson 1991) كما سماه "نمط امبريالية علياً" وهو ما يُسمى اليوم "بالعولمة" (باروت 1997). هذا النقد من قبل جيمسون يأتي استكمالا للنقد الغربي للحداثة الذي أسسه ليوتار (Lyotard 1984).

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

ورغم أهمية أدواتها في تفكيك الحداثة الغربية وكشف إمكانات السيطرة والعنف للمشروع العقلاني الغربي، إلا أن هذه الأدوات التي فككت وفتتت الكثير ولم تصب النظام الرأسمالي الغربي مصدر هذا العنف بأي أذى، لأنها لم تؤسس لمشروع تغييري يكافح النظام الرأسمالي، وانحسرت في التجريدات الفلسفية والتفكيك، وفي لامركزية المعنى التي تعنى بالضرورة لا مركزية التغيير. ولا يقتصر الأمر على هذا، بل قامت بتفكيك أدواتٍ أخرى مهمة قد تساعد في تحطـــيم هذا النظام ألا وهي الحكايات الكبرى، وفصل الناس عنها، ومنها القومية. ما بعد الحداثة ترفض أي ســـرديةٍ شـــموليةٍ للتاريخ بمعنى أن أي سرديةٍ مطلقةٍ للتاريخ تخفي أهدافاً إيديولوجية، ولكن في رفضها هذا قد تستسلم للنظام الرأســـمالي وللسوق. فلم تقدم قراءةً للرأسمالية في علاقاتها الخارجية في حقبتي الإمبريالية والعولمة، وهنا كانت مركزانيتهم التـــي تعزز من الهيمنة والاستعمار في إطار علاقات القوة مع الثقافات الأخرى.

إن نقد أطروحات ما بعد الحداثة يجب أن يأتي في إطار قراءة الحداثة والرأسمالية فـــي علاقتهـــا مـــع مجتمعاتنـــا المستعمَرة في حقبة العولمة الذي يتطلب موقعاً مقاوماً، حتى لا يكون استخدام ما بعد الحداثة بمثابـــة الاســـتمرار فـــي والتبعية في الاستهلاك من الغرب وإعادة انتاج أدوات الهيمنة.

الطرح هنا أن استخدام فكر ما بعد الحداثة في حالةٍ استعماريةٍ يعيد انتاج الليبرالية أكثر ما يتحداها، كونه مفرغٌ من التغيير، وهذا لن يؤسس لقيمٍ تحرريةٍ ولفعلٍ إنسانيٍ للتحرر من الاستعمار، وهنا يبقى السؤال عن مدى جدوى المســـير

على ما توصل له فكر ما بعد الحداثة في المجتمعات الرأسمالية الغربية ومن موقعنا أيضاً كتابعين للنظـــام الرأســـمالي العالمي سياسياً ومعرفياً. وهنا يمكن استحضار سؤال جمال باروت عن التشكيك في جدوى استخدام أفكـــار مـــا بعـــد الحداثة في المجتمعات العربية :"فهل نظرية ما بعد الحداثة العامة هي نظريةٌ لهذا الوضع ما بعد الحداثي الـــذي يوحـــد فيما يشتت، ويقوض التاريخانية الميتافيزيقية فيما ينتج ما ورائيات جديدة تعزز سيطرته؟ وماذا يعنى ذلك بالنسبة لعالمنا الذي لا حداثة فيه؟ تعالوا نتحاور من جديد" (باروت 1997:141).

إن دخول المستعمِر والعربي والفلسطيني في خطاب ما بعد الحداثة هو تحدٍ، لأن نقدنا للحداثة من منظور ما بعـــد الحداثة يكون منجرّاً وتابعاً لنقد الحداثة الليبرالية نفسها وبنفس أدواتها. إذن فالفجوة عدم وجود مشروع مقـــاوم للنظـــام الرأسمالي وللهيمنة الاستعمارية، والتغاضي عن المسألة القومية والطبقية مما يُحيِّد التغيير، وهذا ما تؤكده أطروحـــات الحداثة الليبرالية نفسها موضع النقد حول الحرية الفردية المطلقة بالتغاضي عن المجتمع والطبقة والعامل القومي. بـــذا طالما نقد الدراسة مخصص لتفكيك الواقع المحلي الفلسطيني، لا بد من استخدام أدواتٍ أخرى إلى جانب مدرسة ما بعد الحداثة وأدواتها. ينقلنا ذلك إلى الحديث عن إشكالية اعتماد منهج فوكو كمنهج أوحد، إن ما أستخدمه من هذه المدرســـة الأدوات الهامة التي قدمها فوكو في تحليل أنظمة السيطرة والقوة مع التحوير عليها حتى لا ينتهي البحث إلـــى إعـــادة إنتاج الفكر الليبرالي الحداثي الذي هو قيد النقد. وضرورة عدم الاقتصار على عملية التفكيك لأجل التفكيـــك، وتـــرك المهمة هناك، فلا نريد للبحث أن يكون عدمياً بل يفتح الأفق لملامح الاستنهاض والتغيير.

1.1.1.3 ثالثاً: مساهمات وانتقادات مدرسة ما بعد الاستعمار

يؤكد نقد ما بعد الاستعمار أن الحداثة الغربية بشكلها الليبرالي كرست هيمنةً معرفيةً من صنع الغـــرب، وفرضـــت نوعاً من التدخل الاستعلائي في تاريخ ثقافات أخرى من خلال احتكار صنع الهويات، وتأليه الذات، وشـــيطنة الآخـــر بممارسات هيمنةٍ ثقافيةٍ وسياسيةٍ، تحمل معالم قوى وعلاقات استعمارية.

ينتقد ثوماس ميتشل الكيفية التي تم فيها انتقاد الحداثة من خلال موقعها، فإن موقعها ليس الغرب بل كان اســـتغلال الشرق. ويرى أن إدوارد سعيد في الخطاب الاستشراقي يفترض شيئاً اسمه غرب وشرق، فإن فكرة الشرق والغـــرب هي نتاج الخطاب الاستعماري الذي أنتج الشرق والغرب (Mitchell 2002).

يؤكد ميتشل أن الحداثة والاستعمار مرتبطين؛ فالحداثة تطورت عبر الاستعمار، بمعنى أن عملية الاســـتعمار بمـــا احتوته من استغلال المستعمرات عملت على تسريع وتائر التطـــور الاقتصـــادي وتـــراكم رأس المـــال فـــي البلـــدان المستعمرة. إن الأشكال الجديدة للسيطرة لم تكن لتحدث لولا اللقاء بالمستعمرين الذي خلق هاجس الحفاظ على الهويـــة ونقاء الجنس الأبيض. انتقاد ميتشل للحداثة ليس لموقعها بل لتاريخها ولمنشئها الذي يرى أنـــه يعـــود للمســـتعمرات، فالحداثة هي الفكرة والممارسة التي بنى من خلالها الغرب، والتي أنتجـــت الغـــرب واللاغـــرب كمفهـــومٍ وجغرافيـــا (Mitchell 2002).

انجاز ادوارد سعيد في الاستشراق أن الاستعمار ليس فقط سيطرةً عسكريةً بل خطابيةً (Said 2003). يرى أن الخطاب آليةً للسيطرة، إنتاج وبناء نمط معين من المعرفة تحقق هدف الخطاب وهي القوة وهيمنة نظام الخطاب المرتبط بعلاقات سياسيةٍ واقتصاديةٍ واجتماعيةٍ.

يعتبر جرامشي أول من تناول مفهوم الهيمنة كنظامٍ يفرض تصوراً واحداً للعالم يسود، حيث يهيمن مشروعٌ ثقافيٌ ويدمر الثقافة الخاصة ويحدث نوعاً من التبعية الفكرية بحيث يصبح هذا النموذج مصدراً ونموذجاً يسعى التابعون إلى تقليده (Gramsci 1971). الامبريالية الثقافية تفرض مفاهيمها وتبدو كحتميةٍ تاريخيةٍ تجبر على استهلاك منتجاتها، ضمن آلياتٍ خفيةٍ تتحكم لا شعورياً في وعي المستهلك. يُعرّف هربرت شيلر الهيمنة الثقافية "مجموعة العمليات التي تستخدم لإدخال مجتمعٍ ما للنظام العالمي الحديث، ولاستمالة الطبقة المهيمنة فيه والضغط عليها وإجبارها ورشوتها أحياناً كي تشكل نسق المؤسسات الاجتماعية مع قيم وبُنى المركز المهيمن، والترويج لها (Shiller 1976). تتضمن الهيمنة المعرفية أشكالاً خفيةً حيث تقوم بتذويت الأفراد على نسق كامل من المعايير والقواعد يتم تصديرها كمعيارٍ لإنموذجٍ كونيٍ على حد مصطلح ماكدونالد وكوكلة العالم حيث أصبح الماكدونالد الامريكي معياراً لطعم الهامبرغر (Barber 1995).

انتقادات مدرسة ما بعد الاستعمار

لنقد نظرية ما بعد الاستعمار سأقوم بمراجعة علاقاتها ونقدها للماركسية، وسأقوم بأخذ فكر ادوارد سعيد كحالةٍ نقديةٍ لمدرسة ما بعد الاستعمار، ومن ثم أقوم بإبراز فانون كنموذجٍ تحرريٍ يجمع معظم المرتكزات في النظريات الثلاث خاصةً بالتركيز على البُعد القومي التحرري والطبقي.

رفض الماركسيون انتقادات ما بعد الاستعمار على تاريخانية ومركزانية الماركسية (Ahmed1992). يرى دريليك أن نقد ما بعد الاستعمار على المركزية الأوروبية ما هو إلا إعادة إنتاج وتواطؤ مع الرأسمالية المتأخرة، خاصةً أنهم ظهروا في حقبتها (Dilrlik 1994). بالتالي فإن نقدهم للماركسية جاء لتبرير وجودهم للوقوف على حدود الليبرالية (Juan 1998). فان انتقاد ما بعد الاستعمار للماركسية باتهامها بالمركزانية والشمولية والتاريخانية غالباً ما ينتهي إلى فلسفة ما بعد الحداثة التدميرية التي قد تصل إلى اللا مقاومة.

وعليه أصبحت ما بعد الاستعمار بمثابة التوسط بين ثقافتين مستعمِرة ومستعمَرة عبر التهجين، حيث شكل المثقفون الما بعد استعماريين حلقة وصلٍ بين المستعمِر والمستعمَر، أي بيّن الضحية وبيّن مضطهدها، فالمطلوب في الحالة الاستعمارية معركةً ومقاومة وليس توسطاً، على حد تعبير فانون حيث أن الاستعمار لا ينهار إلا بالعنف (Fanon 1967).

ولقد ناقش فانون الكيفية التي ينظر بها المستعمَر إلى المستعمِر الغربي على أنه نموذج التقدم الحضاري الذي يريد الوصول له ولا يشعر بقيمة أو تقدير ذاتي إلا من خلال الآخر (Fanon 1967). يرى فانون أن المستعمَر بثورته يعيد

خلق نفسه وخلق المستعمِر على شاكلةٍ أخرى وهذا يعني التخلص من الإرث القديم، ولكنه تخلصٌ شرطه التاريخي هو بالعنف (Fanon 1963).

كما ناقش الخطيبي (1984) حالة الازدواجية أو الفصام التي يعيشها المثقف المستعمَر بين ثقافته المستعمَرة وبين الثقافة الغربية المستعمِرة. المثقفون المستعمَرون لم يُعتبروا منتجين ثقافةً جذريةً أصليةً بقطيعةٍ تامةٍ عن المعرفة الغربية ويبقوا محددين بالأدوات الغربية واعتماد منهجٍ غربي في التعامل مع مجتمعاتهم المستعمَرة (العظم 1991). وهذا ما يعالجه فانون كما أشرت أي ضرورة الثورة للتخلص من الإرث الاستعماري القديم.

حول إنتاج المعرفة في الشرط الاستعماري، وبالتركيز على الحالة الفلسطينية، فإن مقاربة إسماعيل الناشف (2010) في العتبة لفتح الابستيم تعتبر محاولة تأسيس مشروع معرفي. المقولة الأساسية للناشف أننا بحاجة للغة كبديل لإجهاض لغة المعرفة الحداثية الغربية المهيمنة من جهة، وتأسيس معرفة بديلة غيرية من فلسطين.

يرى الناشف (2006، 2011) أن المجتمع الفلسطيني لم يزل يخفق في إنتاج معرفةٍ حداثيةٍ عن ورطته الآخذة بالتكرار، حيث ينجح بإخفاق في إنتاج وتوليد معرفةٍ حداثيةٍ تكرس ورطته الأساس كونه مجتمعاً تحت استعمار استيطاني. ما يحفر فيه الناشف هو فحص آليات الاحتمال/ التحقق من خلال تفكيك أشكال الإخفاق. يرى أن الإخفاق هو حالةٌ معرفيةٌ وليست إخفاقاً في إنتاج المعرفة، فالمجتمع الفلسطيني يُخفق بتوليد ذاته، حيث أنه لم يتجاوز ورطته ليحكيها وكأن التجربة لا تترك مكاناً إلا للبحث عن البقاء بكل ما تعنيه أولية المعرفة في السياق الفلسطيني، حيث يُوجد فجوة بين التجربة والإنتاج المعرفي.

يشير سريعاً إلى ثلاثة عوامل أنتجت هذا الحال المعرفي. الأول: العلاقة بين السياسي والمعرفي فإن المشروع السياسي الفلسطيني كمشروعٍ تحررٍ وطنيٍ لم يترك للمشروع المعرفي التحققي سوى مشهدٍ يتيمٍ يبحث عن أبٍ، فمن هذه الديناميية بدأ التمويل المغرض وهو العامل الثاني: حيث يؤكد أن الباحث يقرأ العامل الاجتماعي وتفاصيل فلسطينيته من قبل من يمولها.أما العامل الثالث هو غياب النقد غياباً شبه تامٍ كمفهومٍ وكممارسةٍ، وغيابه كنصٍ وهو المأزق الأصعب.

الاستنتاج الذي توصل له الناشف أن المشهد الفلسطيني حامل معرفيا، والتحدي في توليد هذا الحمل وصياغته كأدوات معرفية ذات أبعادٍ إنسانيةٍ عامةٍ دون أن يعتمد على شوفينيةٍ قوميةٍ. والكيفية هي بإنتاج منهجٍ ذي طرقٍ وأدوات جديدةٍ لإنتاج المعرفة. حيث ينتقد استخدام أطرٍ معرفيةٍ حداثيةٍ استعماريةٍ كما أنه يُؤكد في الوقت ذاته أن المعرفة مرتبطةٌ بالنظام الرأسمالي العالمي وبمصالح السوق، وبالتالي المجتمعات المستعمَرة تنتج معرفة لا تختلف بنيوياً بعلاقاتها التنافذية مع السلطة (الناشف 2006).

بكلمةٍ موجزةٍ يرى أن مفترق فلسطين، وأحوال إنتاج المعرفة التي تميزه داخلياً هو تبعية مشروعه المعرفي لمشروعٍ سياسيٍ أُفشل، وفشل القدرة على توليد مشاريع منتجةٍ سياسياً ومعرفياً على السواء وبين التبعية والتوليد تكمن

إنسانيته (الناشف 2006، 2010). التساؤل إن كانت أدوات المعرفة التي يجب توليدها لم تولد بعد، فكيف بوسعها نقد المعرفة الجارية. يمكن القول أن الناشف في نقد الأطروحات المعرفية الغربية حاول إنشاء أدواتٍ أوليةٍ لإنشاء معرفةٍ غيريةٍ أخرى في قطيعة مع الأدوات الاستعمارية بما فيها أدوات فوكو نفسه حول المعرفة والقوة. ولكنه من جهةٍ أخرى لم يتناول الخطاب العربي الإسلامي كمحاولةٍ يمكن أن تفتح طريقةً لإيجاد أدواتٍ لبلورة المشروع المعرفي الفلسطيني الذي ينحت فيه مؤكداً رفضه أدوات الحداثة المهيمنة. فإن التجاوز والتخطي يجب أن يشمل قطيعة ما لهذه الحداثة، وبأن لا تكون آلية الفهم الوحيدة للعالم بما هي مشروعٌ فكريٌ يتم توظيفه في خدمة النظام الرأسمالي. إلا أن الناشف يدعو في أحدث كتاباته حول دراسة النظم الاستعمارية إلى العودة إلى الذات العربية الإسلامية كمرجع في مقاومة النظام الاستعماري كما جاء: "على الذات الغوص في ذاتها العمودية وعدم الاتكاء على الآخر كمرجعيةٍ في التعريف. من هنا تبرز أهمية الخروج الفعلي والرمزي من النظام الرأسمالي بموازاة إعادة الفتح لما هو العربي الإسلامي الراكن في قاع الذات الفلسطينية" (الناشف 2012).

يتطلب هذا الخروج سواءً الفعلي أو الرمزي توضيحاً لما يقصد الناشف. هل هي قطيعةٌ سورياليةٌ[30] أم موقفٌ نقديٌ يبدأ من عدم التسليم للحداثة في طبعتها الرأسمالية والمركزانية الأوروبية ورفض إملاءاتها. وهناك أسئلةٌ عن أكثر من اتجاه، وكيف يجب أو يمكن أن يكون موقفنا منها؟ وحتى بصدد الذات، هل فتح صندوق الذات العربية الإسلامية من أجل قبولها تماماً أم فرزها نقدياً في الفقرة التالية يُؤسس للمعرفة الأصيلة بالانعتاق من النظام الرأسمالي.

"إن المعرفة الأصيلة التي تغرف من مادة الحياة لا يمكن لها أن تكون نسخةً فهي حدث الحياة بامتياز. في السياق الاستعماري، فإن الإنعتاق ضرورةً بنيوية من الطبيعة التاريخية لهذه الأنظمة. فهذا النوع من الأنظمة، وبتحوير على مقولة ماركس تجاه النظام الرأسمالي، يحمل مقوماتٍ تناقضيةٍ هي كمون إحداثياتٍ تقويضه. إن إخراج هذا الكمون من حيزه إلى تحققه هو حدث الحياة في السياق الاستعماري. والملفت للنظر، أن حدث الحياة الاستعماري يُنهي حالة الاستعمار التي هي كحدثٍ منها. والمعرفة الأصيلة هنا هي تلك التي تستخلص المقومات علاقاتها وأشكال كمونها كإحداثياتٍ تقويضيّةٍ، لترسمها، من ثم في صياغةٍ خطابيةٍ وأدائيةٍ محددة كنوع من تركيم العمل المعرفي" (الناشف 2012).

هنا يضع الناشف مرتكزاً على ماركس بل على قوانين الديالكتيك والمادية التاريخية بأن كل حدثٍ تاريخيٍ يحمل في داخله توليد نقيضه، وهكذا الحالة الاستعمارية التي تفترض نقيضها الذي يقتلعها من سياقٍ تاريخيٍ معينٍ وفي سياق التقويض هذا تتم عملية تركيمٍ معرفيٍ. واضحٌ من نص الناشف أن الزمان مفتوحٌ مهما تعددت الأمكنة وأن التاريخ يسير طالما محركه هو التناقض، أو كما يحاول تسميته التقويض كآليةٍ داخليةٍ في الحياة، آليةٍ حيةٍ في الحياة.

---

[30] يُقصد بالسوريالية تلك المدرسة في الفن التي لا تعتمد على ولا تعتبر نفسها إمتداداً للمعارف الفنية السابقة عليها، فهي تقطع مع الماضي بشكل حاد. لا تخضع لمنطق السبب والنتيجة، والاعتماد الكلي على الأمور غير الواقعية، وهكذا تعتبر السريالية اتجاهاً يهدف إلى أبراز التناقض في حياتنا أكثر.

أخيراً ركزت نظرية ما بعد الاستعمار بالأساس على الخطاب والبُعد الثقافي في الأدب والكتابة الرمزية مع التقليل من أهمية العوامل المادية والعامل المجتمعي تحديداً استغلال النخب الوطنية المحلية، والتبعية السياسية والاقتصادية للمركز الرأسمالي. تجدر الإشارة إلى أن ما بعد الاستعمار ليست متفقة على كل شيء بين مُنظريها، وهناك اختلافاتٌ وفوارقٌ، وسأتعرض إلى نموذج الاختلاف بين فانون، وسعيد.

ادوارد سعيد كحالةٍ نقديةٍ لفكر ما بعد الاستعمار.

استعار سعيد من فوكو أدواته في مفهوم الخطاب لدراسة الاستشراق بأنه الطريقة التي بها يعرف النظام الآخر بهدف الهيمنة، فكان تصوير الشرق للغرب كنوعٍ من السيطرة. حسب فوكو وسعيد :أن خلق الآخر البربري هو الأصل المنتج للهيمنة. يحمل خطاب السلطة صورتين: الذات العليا؛ والأخرى البربرية النقيضة التي يصفها ميشيل فوكو في المراقبة والعقاب أنها في عداوةٍ دائمةٍ مع الحضارة (فوكو 1990).

هنا يمكن التقاط خللاً ما فإن خلق البربري، أو المستعمر "إنسان المستعمرات" غير القادر، كما ترى اللبرالية الغربية على الانتقال من ما قبل الرأسمالية إلى الرأسمالية، وأن هذا امتيازٌ للغرب فقط، هذا الوصف للبربري أو التصوير هو تبرير للاستعمار من جهة كما يؤكد طرح فوكو وسعيد، ولكنه ليس فقط هو المنتِج للهيمنة بل تم استخدامه لتسويغها، بمعنى أن السيطرة والهيمنة هما من مكونات الليبرالية التي بحضورها التجسيدي في النظام الاقتصادي الرأسمالي تشترط الحرب والاستغلال، وتشترط الحرب بين الرأسماليات الغربية نفسها من أجل مصالحها وليس من أجل إعادة خلق "البربري" على شاكلتها. بمعنىً آخراً توصيف الآخر البربري في الخطاب ليس فقط لخلقه وإثبات استعلائية الأبيض بل لاستغلاله ومن ثم التغطية على الاستغلال الذي يخدم النظام الرأسمالي. ما قصدته أنهم وقفوا واكتفوا عند خلق الآخر أي بوصف الخطاب، ولكن المشروع الليبرالي الرأسمالي يحمل في بُنيته أو يتكون من ضرورة الاستغلال والتوسع خارج الإطار القومي بالاستعمار. وبالتالي فإن وصف الآخر في البربري ليس شرطاً أن يكون ذلك الآخر بربرياً وإنما الهدف الرئيسي هو القيام ببربرة الآخر لتبرير المشروع الاستغلالي. في هذا الصدد يرى العظم أن سعيد لا يميز بين مؤسسة الاستشراق المرتبطة بمصالح اقتصادية وبين الاستشراق بمعناه الأكاديمي الثقافي الضيق. فإن الصورة الشمولية ببنائها الثقافي عن الشرق تنطوي ليس فقط على مواقف عنصرية على الشرق نفسه، وعلى أحكام قيمية ولكن على آثار المصالح المادية[31] النابعة من منافع إخضاعه واستغلاله (العظم 18: 1990).

---

[31] الاستشراق بالأساس أداة توسع أوروبي نحو الشرق وعلى حسابه من حيث هي قوة مادية تتحرك وتشكل الأساس الذي قام عليه الاستشراق الثقافي. لقد نشأ الاستشراق أساسا من أجل توسع اوروبا خارج نطاق حدودها التقليدية توسعا شموليا على حساب أجزاء العالم وبواسطة إخضاعها ونهبها واستغلالها (العظم 1992).

مساهمة سعيد كانت بكشف المستشرقين والسيطرة في الخطاب، خاصةً وأنه تأثر بمفاهيم فوكو فانتقد الغـــرب مـــن خلال الخطاب كمنهجٍ وكحقلٍ لعلاقات القوة. ولكنه لم يُفكك المبنى الاستعماري المعولم الذي يخدمـــه الاستشـــراق، ألا وهو النظام الرأسمالي[32].

يرى منتقدو سعيد أنه وقف على الحواف بين الماركسية والليبرالية، خاصة وأنه يمسح نصه بأطروحاتٍ ماركســيةٍ. وهنا انتقد إعجاز أحمد (1996) رفض سعيدٍ للمادية التاريخية وتعاطيه مع اليتوبيـــا الأخلاقيـــة فـــي كتابـــه الثقافـــة والامبريالية ما أبقاه مفكر مثالي إنساني[33] ما بعد حداثي في إطار البُنى العالمية المهيمنة. يبين إعجاز أحمد الضعف في تفسير سعيد واستخدامه الإنتقائي للكلاسيكيات الماركسية، حيث يتبني سعيد استراتيجية ذات توجه غير مقـــاوم، مشـــتقة من كل من فوكو وهيدجر (Ahmed 1996).

يرى سان خوان (1998) ان منتقدي سعيد أمثال رودسون وصادق جلال العظم وســـمير أمـــين (1989) يـــرون انحصار سعيد وعجزه عن موقفٍ واضحٍ للمركزانية الأوروبية، ففي كتابه الثقافة والامبريالية استخدم سعيد، جرامشـــي حتى يعطي مسحةً يساريةً للنص الذي كتبه وتوظيفه لجرامشي في نصه حول الهيمنة، هو لتحويله إلى متفلسف مثـــالي وتعددي (Juan 1998:30).

إنما الهيمنة عند جرامشي لا يجب تقزيمها إلى هيمنة الثقافة والبُنية الفوقية بل مشروطةً بالتناقضات المادية. إن ما يُميز جرامشي أنه متجذر طبقياً بالمقارنة مع مثقف ما بعد الاستعمار المجرد من الإنتماء الطبقي والذي يعمل كوسيطٍ يسوي التناقضات بين المستعمِر والمستعمَر (Juan1998). وممن انتقد سعيد فلسطينياً؛ أمثال عادل سمارة يرى أنه قام بتفكيك أدبيات الاستشراق دون الدخول في بُنية الشرق وبتفكيك الامبريالية والمركز والهامش خاصةً الولايات المتحدة وإسرائيل كبنىً عسكريةٍ، حيث يري سمارة أن نموذج وفكر ادوارد سعيد حالةً مثاليةً لاعتناق الرومانسية الوطنية وعدم ربط الاستعمار بالنظام الرأسمالي، فإن الانتقائية النظرية تدفع إلى حالة التماثل وتوصل إلى العالمية والإنسانية والتسامح مع المستعمِر (سمارة 2010).

كما وينتقد العظم أن سعيد في الاستشراق لا يعترض على التبعية للولايات المتحدة بل على الشكل والأسلوب الـــذي تمارس فيه، فهو يريد تحسين شروط التبعية والتخلص من جوانبها السيئة وليس التخلص منها كليا حيث يؤكد سعيد في الاستشراق "يشكل العالم العربي اليوم تابعاً فكرياً وسياسيا وثقافياً للولايات المتحدة. لا تبعث هذه العلاقة علـــى الأســـى

---

[32] لقد تعامل سعيد فقط مع الاستعمار الأوروبي عندما تحدث عن الامبريالية، ولكنه تجاهل الاستعمار الجديد الذي يقوم على سيطرةٍ غربيةٍ اقتصاديةٍ وسياسيةٍ وثقافيةٍ معاصرةٍ وهذا الشكل من الاستعمار يشكل امتداداً للشكل الأول، وهنا تؤكد سبيفاك أن مصطلح ما بعد الاستعمار يُمثل الحالة العالمية المعاصرة التي تعيشها مجتمعات الجنوب في تبعيتها للنظام الرأسمالي (Spivak 1999) إلا أن ماركسيين مثل إعجاز أحمد (1992) و(Young 2001) انتقدوا استخدام مصطلح ما بعد الاستعمار بدلالته الجغرافية مثل شرق وغربٍ وشمالٍ وجنوبٍ، لأنها تقوم على تمييز علاقاتٍ استعماريةٍ بين مستعمرين ومستعمَرين.

[33] المقصود بمثالي إنساني أي لا يذهب باتجاه الموقف من الواقع بما يعنيه من استبداد واستغلال واستعمار، والذي يفترض النضال للتحرر من الاستغلال والاستعمار. المثالية هي موقف فلسفي نظري وعملي يرد كل ظواهر الوجود إلى الفكر أو يجعل من الفكر منطلقا لمعرفة الوجود أو الحقيقة مؤكداً على أسبقية المثال (بكل معانيه) على الواقع. المادية هي التضاد للمثالية حيث ترى تلك النظرية أن كل الموجودات هي نتاج للمادة التي هي الحقيقة المطلقة.

بحد ذاتها، لكن الشكل المحدد الذي تتخذه هذه العلاقة هو الذي يبعث على الأسي"(الاستشـــراق ص323 فـــي العظـــم 1992:74).

يدرس بتوسع منتقدي سعيد أمثال إعجاز أحمد (1992) الكيفية التي قام بها سعيد باســـتخدام جرامشـــي والمقارنـــة بينهما. رغم أن سعيد استند على جرامشي في دور الوعي في الهيمنة ولكن جرامشي نسب الوعي للواقع وبـــالانخراط في الصراع والتحالف الطبقي لتفكيك الهيمنة ومن هنا استشهد جرامشي في المعتقل. إن أصل الهيمنة عند جرامشي في التناقض الطبقي بين هيمنة السلطة البرجوازية وهيمنة البروليتاريا، حيث يرى أن السياسة هي ميدان نضالٍ مـــن أجـــل الوعي ضد الهيمنة بالارتكاز على المجتمع المدني أو ما سماه حرب الموقع (Gramsci1971) وبالمقارنة فإن ســـعيد في قراءته للاستشراق اعتبر السياسة بعيدةً عن الحقيقة، وأن المعرفة الحقيقية هي جوهريا لا سياسية[34] (سعيد 2006). وهنا نرى مخرجٌ للمثقف الإنساني الذي يدعو إليه سعيد، فإن القضية ليست فقط تأسيس ثقافةٍ إنسانيةٍ في المســـتعمرات بل النضال ضد الاستعمار.

يختلف سعيد مع جرامشي في صور المثقف (2006) بأن كل الناس مثقفين ولكن ليس كلهم يلعبون دور المثقف، من هنا نرى مبالغة سعيد في العامل الثقافي في البُنى الثقافية العليا التي لا تكشف التناقضات في البُني الاجتماعية والسياسية والطبقية. إن مثقف جرامشي العضوي وفانون المقاوم يختلف عن مثقف سعيد، الإنساني. إن فانون وجرامشي قـــدموا مشروعاً فكرياً سياسياً، أما سعيد فقدم مشروع تسامحٍ إنسانيٍ، الذي قد يمسح أو يتغاضـــى عـــن تـــاريخ الاضـــطهاد الاستعماري. وهو موقفٌ إذا سحبناه على فلسطين نلاحظ مدى عدم واقعيته، بمعنى كيف يمكن للفلسطيني أن يتســـامح مع كيانٍ استيطانيٍ اقتلاعيٍ قائمٍ على أرضه. قد يأخذنا التحليل إلى التفكير بأن كلفة النضال الوطني عاليةٌ وهناك مـــن يحمل عبئها، ونستحضر هنا في الحالة الفلسطينية كلاً من ناجي العلي، وغسان كنفاني كنموذجين لتواشـــج المناضـــل والمثقف. فكان ثمن عبء النضال الوطني في الثقافة ما دفعه كليهما، وكأن الخيار الآخر لعدم التوسط والاستتباع هـــو الموت على حد قول مهدي عامل – الذي بدوره دفع ثمن هذا الموقف بموته اغتيالاً– والذي يؤكد في محاضرته حول الثقافة والمقاومة "الثقافة، في تعريفها، مقاومة. فإذا ساوت بين القاتل والقتيل انهزمت في عـــدميتها، فانتصـــر القاتـــل

---

[34] المقصود بأن "المعرفة الحقيقية هي لا سياسية" هو أنها تنحصر في المستوى المثالي الفكري المجرد دون أن تذهب إلى الواقع وبهذا المعنـــى لا تســـتطيع التقاط الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية للاستشراق أي الاستعمار. ولكن يمكن تفسير مقصد سعيد بالمعرفة السياسة هي المعرفة "الايديولوجيـــة" بمعنـــى أن المعرفة السياسية هي معرفة الواقع بما يعنيه من استبداد واستغلال واستعمار، بينما المعرفة بالمفهوم الإيديولوجي هي أحكام مسبقة وقطعية بهدف الهيمنـــة والقمع. حسب ريموند وليامز (1977) الأديولوجيا هي نسق من المعتقدات التي تميز مجموعة ما تقودها المصلحة، وهي عملية إنتـــاج الأفكـــار والمعـــان بشكل عام. وبها يتم تقديم تفسيرات للظواهر السياسية والاجتماعية بشكل يفرض هيمنة هذه التفسيرات. المجتمع عـــادة يحتـــوي علـــى أيـــدلوجيات عـــدة متصارعة تؤدي إلى انقسامات وتوترات، وأن انتصار أيديولوجيا معينة قد تكون بالضرورة أساس للسلطة والهيمنة والقمع.
Williams R. 1977. Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press.P.-55
في سياق الفكر العربي يرى عبد الله العروي (1977) في كتابه "مفهوم الايدولوجيا" أن هناك عدة استخدامات للأيديولوجيا، ومنها بأنها هي التي تحدد موقع الإنسان ككائن وهي التي تكون الأسس النظرية للمعرفة. العروي، عبد الله، 1999. مفهوم الاديولوجيا . بيروت: المركز الثقافي العربي (طبعة 6).
المقاربة الأيديولوجية للمعرفة أو للثقافة تؤكد بأن المعرفة كل ما ينتج وما تتم ممارسته. لا تدرس الثقافة فقط كمنتوج بل كممارسة أو كسياسات ثقافية. فالثقافة "كنظام معرفي" تتحول لسلطة فكرية. وبالتالي هي إعادة إنتاج للسلطة التي لها أنظمتها المعرفية. وبذلك فإن الثقافة كأيدلوجيا هي الفكر المتبنى وفيه تتحول الفكرة إلى مؤسسة لها سلطتها الثقافية. وهذا ما سأتطرق له بتوسع في المنهج بتناول تنظيرات فوكو حول المعرفة والسلطة.

وكانت في صمتها شريكته". بذا نرى في نماذج هؤلاء الاشتباك بين النضال الفكري والسياسي، بين الثقافة والمقاومة بين نضال السيف والقلم. وبما أن كلفة النضال الوطني والإنساني عاليةً، من يحمل عبئها هم المضطهدون والمقهورون، وغالباً ما يفضل المثقف الترف الفكري والتجريد الذي يُبعده عن النضال الميداني.

رغم ذلك النقد فإن سعيد في الثقافة والامبريالية ابتعد عن خطاب فوكو حول ثنائية المعرفة والقوة منتقداً فوكو لأنه يتجاهل الطبقات والاقتصاد وإمكانيات المقاومة أو دور الثورات في المجتمعات (سعيد 2000، 2002)[35]. وقد أعاد الاعتبار إلى أبعاد الاستعمار المادية والاستغلالية والمصالح الاقتصادية للاستشراق بما هو عملية "سيطرة على الأسواق والمواد الأولية واليد العاملة الرخيصة والأراضي المدرة لأعلى معدلات الريع" (سعيد 1997:13-14). كما ينضم سعيد إلى فرانز فانون في التأكيد على دور الثقافة المقاومة في النضال ضد الاستعمار، وفي الدعوة إلى تحويل الوعي القومي، الذي ساد فترة النضال ضد الاستعمار، إلى وعي اجتماعي بعد الاستقلال والتحرر الوطني والانتقال إلى التحرر الاجتماعي الداخلي على أنقاض ثقافة المستعمر (سعيد 2000، 2002). إلا أن سعيد عندما ينتهي بالتحرر الاجتماعي الإنساني ينتقل من ثنائية شرق غرب إلى اكتشاف عالم ليس مبنياً على جواهر محددة وبذا ينتقل إلى الإنسانية العالمية. لذا يمكن القول أن هناك ثلاث محطات في فكر سعيد بدأت بالاستشراق دون أن تتطرق للجوانب الاجتماعية والاقتصادية للاستعمار، ثم محطة الثقافة والامبريالية التي لم يقتصر فيها فقط على الخطاب الثقافي للاستشراق بل أخذ الأبعاد الاقتصادية، وكأنه بهذا العمل كأنه جسر بعض الثغرات التي انتقده عليها الماركسيون، ومن ثم انتهى إلى المحطة الأخيرة بأنه يعلن نفسه إنسانياً وعلمانياً، وقد تكون الإشكالية في محدودية تقدم سعيد من الإنسانية العمومية إلى الإنسانية التي تنتقد الامبريالية والاستغلال الرأسمالية.

مرتكزاتٍ من مدرسة ما بعد الاستعمار:

على الرغم من النقد الذي عرضناه لما بعد الاستعمار ولسعيد، فإن أهميتها في نقد تجربة الاستعمار. نرى أنها تُقدم مفاتيح هامةٍ للحالة من مساهمات سعيد الذي استطاع فيها قراءة الفكر الغربي في خلقه للشرق وبلدان المستعمرات، إلا أنه كما أوردنا أعلاه لم ينقد البُنية الرأسمالية للغرب. ومن هنا جاء نقد نظرية ما بعد الاستعمار بالتماثل مع الفكر الغربي الاستعماري، حيث أنهم نقدوا وحاربوا الاستعمار ثقافياً، ولم يتطور النقد ليصل لفكرٍ ثوريٍ ومشروعٍ تحرري في نموذج فانون التحرري الذي حارب الاستعمار كفاحياً حيث تعتمده الدراسة كنموذجٍ ومنهجٍ تحرريٍ للحالة الاستعمارية قيد الدراسة. ورغم إسهامها في رفع صوت التابع استعمارياً إلا أنه أيضاً ما تم رفعه هو صوت نخبة التابع أي شهرة مجموعة مثقفي ما بعد الاستعمار في الأكاديميا الغربية من سعيد وهومي بابا وسبيفاك.

---

[35] انظر سعيد، ادوارد. 2000. العالم والنص والناقد.(ترجمة عبد الكريم محفوض). اتحاد الكتاب العرب: دمشق. "ادوارد سعيد عن العالم والنص والناقد" حوار مع سعيد 1986 وقد تم نشره في كتاب"السلطة والسياسة والثقافة: حوارات مع ادوارد سعيد" الذي حرره وقدم له غوري فيسواناثان والصادر عن دار فينتيج في شهر أيلول 2002. الطبعة الأولي باللغة العربية عام 2008. دار الآداب، بيروت. لبنان.

لا بد من الإشارة أن كلاً من فانون وجرامشي وماركس قدّم منهجاً تغييراً وانتماءً، أي فلسفة ثورة وتغيير العالم وليس فقط تفسيره وتأويله كما جاء بفكر فوكو وسعيد. وقد قام مثقفو ما بعد الاستعمار بالارتكاز على فانون أمثال سبيفاك في كتابها نقد ما بعد الاستعمار (1990) وهومي بابا في موقع الثقافة (1994). إلا أن ما يميز فانون عن مفكري ما بعد الاستعمار أنه قاوم الاستعمار كفاحياً وميدانياً، بينما قاومه مثقفو ما بعد الاستعمار خطابياً حيث باعدوا بين السياسية بالوصول لاتخاذ موقفٍ إنسانيٍ عالميٍ. فإن إنتاجاتهم تشرح الاستعمار وتأثيراته، ولكن لم تتحول لنموذجٍ تحرريٍ أي لمشروعٍ فكريٍ نضاليٍ. فالمطلوب محاسبة الاستعمار والنضال ضده لإسقاطه. الطرح أن فانون دخل في تركيبة المجتمعات المستعمَرة، وفي الطبقة وفي المسألة القومية ضد الاستعمار، واستطاع أن يشكل نفسه كقوميٍ وطنيٍ باتجاه مثقف جرامشي العضوي. لذا تحدث فانون عن تثوير العالم المستعمر مؤكداً أن الفعل الثورى ينزع الطمأنينة من المستعمِرين، حيث وصف التبدلات التي طرأت على المجتمع الجزائري بفعل الثورة التي أعادت إنتاجه من جديد (Fanon 1967). بذلك سأقوم بالتركيز على فانون بأخذه البعد القومي الوطني والطبقي في المداخلة التالية التي تتعلق بالمسألة القومية الوطنية، وضرورة أخذ البعد القومي في تحرر المرأة في الحالة الدراسية بالربط مع فانون كنموذج تحرري

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

تختلف منظومة العلاقات التي تؤسس لثقافةٍ قوميةٍ[36] بين المجتمعات الغربية الرأسمالية المستقرة، وبين المجتمعات التي وقعت تحت شرطٍ استعماريٍ، ومنها العالم العربي وفلسطين، التي ما تزال في إطار التبعية بين مجتمعات الشمال والجنوب[37].

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

---

[36] لقد وظف فانون الثقافة في التحرر الوطني. فإن تعاملي مع المسألة القومية مرتكز على أطروحة فانون التي تعتبر الثقافة أحد عوامل المقاومة الوطنية. يرتكز سمير أمين في قراءة القومية العربية على تشارك الأمة العربية في اللغة والأرض والتاريخ...الخ، لكنه يستدل على القومية العربية بأمرين: التعلق بفلسطين من جهة تمسك العرب بالقومية حتى رغم فشل البرجوازية العربية في الوحدة. سمير أمين، الأمة العربية، القومية العربية وصراع الطبقات: دراسات أممية، ترجمة كميل قيصر داغر (دون سنة نشر، ص 12– 13).

[37] تختلف النظرة ومن ثم التعاطي مع الثقافة القومية بين مجتمع وآخر طبقاً لوضع كل مجتمع، والمرحلة التاريخية التي يعيشها، فالنظرة في بلد مستعمِر للثقافة القومية هي تعزيز هذه الثقافة بينما تُكابد المستعمرات من أجل الحفاظ على ثقافتها القومية التي تمر حسب فانون بثلاث مراحل: ففي المرحلة الأولية للاستعمار تكون الثقافة القومية في حالة خضوع ثم تنتقل إلى مرحلة تقليد ثقافة المستعمِر ومستوى أدبياته ولاحقاً ترتفع إلى رفض ومقاومة للاستعمار (Fanon 1967). لقد صاحب تاريخ الغرب بناء اقتصادٍ رأسماليٍ وطنيٍ متكاملٍ ومتمحورٍ على الذات، وتطورت خلال هذه المراحل مفاهيم مثل الفردية والعقلانية والحرية والمساواة وهذه الظروف مختلفةٌ تماماً عن ظروف البلدان العربية التي عاشت في ظل الشرط الاستعماري. وبدورها، فإن القومية العربية، تتعايش كمركبٍ أساسيٍ للثقافة العربية، كتشكيلٍ للهوية الجمعية بما هي تعبير ووعي الأمة عن وجودها، فالقومية هي مرحلةٌ في تطور المجتمعات الإنسانية والذي كان تجليها في تكوين الدولة العصرية أو الدولة القومية.

الطرح أن وجود الاستعمار هو تحدٍ للهوية ولذلك تتطور الهويات في حالة الصدام مع الاستعمار بمعنى أنه لو لـم يُوجد الاستعمار لاتخذت المسألة القومية في المستعمرات بما فيها الوطن العربي والوطنية الفلسطينية طريقاً آخـراً، أي طريق التنمية والتطوير المجتمعي لا طريق المقاومة والدفاع عن الذات. لذلك يـتم اسـتخدام الشـعار القـومي فـي المستعمرات للتجنيد لمقاومة ومواجهة الاستعمار. ومن هنا فإن مشروعية المسألة القومية كرافعة تحررٍ وطنـيٍ مـن الاستعمار في بلدان عرضة للاستغلال والسيطرة من الدول الغربية الكبرى. في هذا المستوى يؤكـد فـانون بمـا أن الاستعمار سياسة عنف وقهر، فكان لا بد من النضال القومي كفاحياً بالعنف، وهو الأمر الذي بلـوره فـانون فـي أن الاستعمار لا يعرف سوى لغة القوة والعنف ولا يفهم من الخاضعين سوى لغة الرد بالقوة (Fanon 1963; 1967).

بذا فإن الاستعمار قد استدعى دوراً محدداً ومعيناً للقومية، العنف بالنقد الثوري والكفاح، وانخراط الرجل والمـرأة في الكفاح كمثال الجزائر وفلسطين، وضرورة المواصلة باتجاه أن مشروع التحرر القومي هـو المقدمـة الضـرورية للتحرر.

ما بعد الحداثة، والمسألة القومية:

يعتبر بندكيت أندرسون من أهم المنظرين الذين نقدوا المسألة القومية. المنطلق الأساسي لأندرسون هو أن القومية منتج ثقافي متخيل له أبعاد عاطفية، حيث يرى القومية والأمم جماعات سياسية متخيلة تشكلت نتاج تقاطع أسباب كثيرة تجمعت وأنتجت الثقافة القومية (Anderson1983). يرى أن البعد العاطفي في القومية بأنها تخلق وهماً بأننا نتشارك في نفس الفضاء والزمان، ويرى أن فكرتها قمعيةً وشوفينيةً لأنها تقمع الاختلافات بين المجموعات في الدين والعرقية والإثنية وتجعلنا نعيش الأحداث التي تلغي الاختلافات الهائلة في حيوات الناس لذلك فكرة القومية شيء متخيل (Anderson 1983). ولكن من جهة أخرى يرى فانون أن القومية والثقافة القومية تفتح إمكانية أن استخدامها من القوى السياسية المناضلة ضد الاستعمار كمحركات كفاحية. لكنه يحذر بأن هذه القوى يمكن أن تنحرف بعد التحرر الوطني لتتحول إلى نخب تتصالح مجدداً مع المستعمِر الذي طردته، بمعنى أنه بعد التحرر الوطني يصبح الصراع في المجتمع القومي الواحد أي بين البرجوازية والطبقات الشعبية (Fanon 1967). أما فيما يخص الشوفينية، فربما تحتوي كل نزعة قومية على تصور ذاتي استعلائي، ولكن هل شرطاً مطلقاً أن كل شعور قومي هو عنصري وشوفيني كما يدعي أندرسون.

المسألة القومية نضجت باكراً في أوروبا الغربية أي في منتصف القرن التاسع عشر الذي سُمي عصر القوميـات، ولا بد من التنويه هنا أن القومية في الغرب وصلت حالة من الاستقرار بمعنى أن هذه المجتمعات لا تتعرض لتحـديات تستوجب استنهاض الشعور القومي. عدم جدوى أطروحة أندرسون بشأن المسألة القومية لأنه لا ينتج في نهاية الأمـر قوة نضال ضد الاستعمار، ولن يكون هناك انتماء وطني لأمة وكأن الأمة ليست وجـوداً اجتماعيـاً فـاعلاً لتتحـول لمشروع سياسي منه يتبلور وجودها ووعيها. ففي رفض سردية القومية لن يتكتل الناس للنضال المشترك في مشـروع جماعي ضد الاستعمار ومن ثم التحرر الاجتماعي.

وعليه تفحص الدراسة الى أي مدىً يعمل الخطاب الليبرالي على اقصاء النضال الوطني[38] عن النضـــال النســوي، عبر التركيز على الحقوق الفردية، وتجاهل وجود ودور الاستعمار الاستيطاني. إن بعض المنظرات النسويات[39] أمثال ماكليلونتك ارتكزن على أندرسون الذي يرى أن القومية والوطنية مجموعة متخيلة، وحاولن أن يظهــرن دور النــوع الاجتماعي في هذا التخيل، أي أن النساء تلعب دوراً أساسياً في صياغة المخيلة الوطنية. وفي داخل المجموعة الوطنية الواحدة يوجد اختلافات وصراعات وعلاقات قوة قائمة على أساس العرق والطبقة والنوع والإثنية، وبالتالي لا يمكن أن تشكل وحدة في الحركات الوطنية لمحاربة الاستعمار (McClintock1997).

مدرسة ما بعد الاستعمار والبعد الوطني القومي بالتركيز على فانون:

تنطلق مدرسة ما بعد الاستعمار من نفس أفكار ما بعد الحداثة في موقفها من المسألة القومية، وبشكل عــام تلتقــي مدرسة ما بعد الاستعمار في الأرضية المعرفية مع ما بعد الحداثة فــي البُعــد الثقــافي (Dirlik1994; Juan1998; Ahmed 1996)

ينطلق هومي بابا بتأثره بالأدب بأن فكرة القوم كالرواية يتم بناءه من خلال الروايات التي تحكى عن قــوم معــين، فهذه الرواية تؤسس لفكرة القوم كبنية خطاب أي أن القوم يتم تأسيسهم بناء على خطاب ما. حيث ينفي وجــود شــيء موضوعي جوهري اسمه قوم متجانس، بل يرى القوم نتاج ثقافي متخيل ولا يُوجد له جوهر حقيقــي(Bhabha 1990) وفي هذا يلتقي إلى حد كبير مع أندرسون. القوميون يفترضون أن التاريخ مستمر ولكن بابا يقول إنــه شــيء متغيــر ومتحول متبدل فالتاريخ يبني فكرة عن القومية كشيء له أصول وجذور مع أنه شيء متحــول ومتغيــر علــى أرض الواقع، والذي يبني إرثه التاريخي هو الخطاب عنه، فالقوم يتأسسوا من خلال إضفاء معانٍ معينةٍ عن فكرة القوم. كمــا يرى أن الرواية القومية تخفي تناقضات كثيــرة لأن أي قــوم داخلــه تناقضــات هائلــة وجماعــات إثنيــة مختلفــة (Bhabha 1990). بابا متأثر بما بعد البنيوية، ويرفض فكرة الشمولية للقوم أي يرفض النظر للأمــة ككتلــة واحــدة متشابهة بل يراها تحتوى على تناقضات وتجزءات.

أما بارثا تشاتيرجي فيرى أن القومية لها معايير محددة تبنى على أساسها القومية الغربية والشــرقية وبالنســبة لــه يرتبط مفهوم القومية بالتحديث، مما يجر وراءه مفاهيم أخرى مثل العقلانية والتقدم والتنوير. حيث خرجــت الحداثــة

---

[38] كثيراً ما يطرأ التباس أو خلط بين المسألة الوطنية والمسألة القومية، وخاصةً في الوطن العربي. الوطنية متعلقة أساساً بحالة كل قطر عربي على حدة، بمعنى أن هناك وطنيات عربية بينما هناك قومية عربية شاملة للوطنيات. الوطنية هي عبارة عن انتماء سكان كل قطر عربي إلى القطر الذي يعيشون فيه، وهذا حدث بعد تقسيمات سايكس بيكو، فهي تعني الدفاع عن كل قطر، بينما القومية هي الانتماء العروبي لجميع هذه الوطنيات. فالشعور القومي هو أوسع من الشعور الوطني. وعلي حد سمير أمين كما أشرت يري أن شعور العرب ضد إسرائيل هو شعور قومي يتجاوز الوطنيات المحدودة، ويؤسس للوحدة. أنظر سمير أمين، الأمة العربية، القومية العربية وصراع الطبقات: دراسات أممية، ترجمة كميل قيصر داغر (دون سنة نشر، ص 12- 13). من جهة أخرى هناك من يرون أن بعض الأقطار العربية هي قوميات غير مرتبطة بالقومية العربية وخاصة أطروحات حزب العمال الشيوعي المصري. أنظر في هذا الصدد كتاب قضايا التحرر الوطني والثورة الاشتراكية في مصر، ل ط.ث شاكر، منشورات دار الفارابي بيروت، دون سنة نشر. أنظر خاصة باب القومية العربية والوحدة العربية ص 227-243.

[39] سأتوسع لاحقاً في النقد النسوي للخطاب الوطني في المستعمرات.

الغربية بمعايير عالمية يصبح قياس تقدم الشعوب وحداثتهم بناءً عليها وهذا مرتبط بالمركزانية الأوروبية. يرى أنه لم يتم تحليل مفهوم القومية فهو إلغائي وإقصائي ومدمر للبشر، وأن المشكلة ليست في المفهوم بل في كيفية استخدامه، فإن المفهوم تحدد في الغرب وتحددت معاييره معه، ومشكلة القومية هي في المركزية الأوروبية بعدم انفصالها عن الحداثة ومفاهيمها. وعليه فإن الشعوب التي لم تصل إلى مرحلة الحداثة لا يوجد إمكانية للقومية عندها، فالغرب جاهز لتقبل القومية أما الشرق فغير جاهز فهو متخلف ويجب أن يتبنى الثقافة الغربية، وينفي ثقافته الجاهلة لتُصبح عنده قومية وسيساعده الاستعمار على ذلك (Chatterjee1986). كما تناول تشاتيرجي فكرة الخطاب الاشتقاقي التي تبنته النخب الوطنية والذي يقوم على الأسس المعرفية للاستعمار الغربي، حيث يرى أن النضال القومي في الهامش هو خطاب اشتقاقي استعماري. نقاشنا مع تشاترجي هنا متعلق بجوهر الثقافة الغربية أي الثقافة الليبرالية من جهة، والرأسمالية من جهة ثانية، وإلغاء الثقافات الأخرى من جهة ثالثة، ولا يعتبر ذلك إلا تبريراً للاستعمار أو التبعية للاستعمار، بمعنى أن النخب الوطنية في المستعمرات لم تخرج من إطار التبعية الفكرية للخطاب الاستعماري، وهذا تقليل من قدرتها على نحت خطاب قومي يناسب واقعها وثقافتها بعيداً عن الاشتقاق من الغرب.

وفي الحالة الفلسطينية يقع نقد الناشف (2012) للبُعد القومي في نفس مقاربة تشاتيرجي حول فكرة الخطاب الاشتقاقي عن المستعمر بتأكيده أن حركات التحرر الوطني خلقت نماذج قومية على الطريقة الاستعمارية. في مقالته "حول إمكانية دراسة النظم الاستعمارية" يؤكد الناشف على أن المستعمِر يتماهى مع النظام الاستعماري حيث يرى أن التبعية في نموذج دولة القومية الذي نتج عن حركات التحرر الوطنية من الاستعمار الغربي، هو شكل من علاقات التماهي مع النظام الاستعماري "إن ما يحدث الآن فلسطينياً هو إلى حد بعيد سيناريو مشتق من طبيعة النظام ذاته وليس تطويراً أو خروجاً على العلاقات التي تضبطه. فمثلاً إن الحديث الشاكي عن القمع والاستغلال اللذين يمارسهما المُستعمِر هو جزء داخلي من آليات القمع والاستغلال ذاتها وهي ضرورية لعمل هذه الآليات، أي أنه ممارسة فلسطينية مشتقة من بُنية النظام". ويُضيف "هذا التوجه يؤدي إلى تحويل المحتمل الانعتاقي لدى المستعمَر إلى شكل محدد من صورة المستعمِر، مما يكرِّس التبعية بمستويات قد تحمل لحظة الانعتاق اللا–حداثية. في نموذج دولة القومية الذي نتج عن حركات التحرر الوطنية من الاستعمار الغربي، نلاحظ مرة تلو الأخرى تكرار هذه التبعية النافية، ضرورة لاحتمال الانعتاق الكامن في لا حداثية الثقافات المستعمَرة وتاريخها. والحالة الفلسطينية ملفتة للنظر من حيث أنها لم تنجح، لغاية الآن، حتى في ممارسة إتقان الحداثة العلمية وتسخيرها في مشروع الانعتاق الوطني" الناشف (2012).

سيتم التوسع لاحقا في انتقادات الناشف للأيدلوجيا الوطنية بشكل عام وللمشروع الوطني الفلسطيني وأيضاً نقده لتنظيرات فانون، وذلك في معرض نقاشنا للمسألة القومية في الحالة الفلسطينية.

بخلاف الناشف يرى سمارة (2009، 2003) أن القومية العربية كالكثير من قوميات الأمم القديمة ليست اشتقاقاً أو صناعةً أوروبية فهي أسبق من مرحلة الرأسمالية تاريخياً فالأمم القديمة كالصينية والهندية والفارسية هي أسبق من

الأمم الحديثة، الأوروبية تحديداً، التي نُسب تبلورها إلى المرحلة الرأسمالية، وهذه الأمم القديمة تبلور وعيها القومي في العصر الحديث، والمهم أن القومية ليست شوفينية في كافة مواقعها الجغرافية ومراحل نضالاتها، بل هي متكيفة طبقاً للشرط التاريخي الذي تمر به. فالقومية العربية والوطنية الفلسطينية جزءٌ منها، هي حركة مضادة للاستعمار والتبعية في الشرط التاريخي الممتد من ما قبل سايكس- بيكو إلى زمن قادم ليس بوسعنا تحديده بعد. كما يزعم سمارة، خاصة وأنه ينتمي للمدرسة الماركسية أنه ليس على الماركسي أن يتقيد بحرفية موقف ماركس من القومية في أوروبا، حيث يجادل بأن القومية عموماً تنقسم إلى حاكمة قومية الطبقة البرجوازية الحاكمة، بمعنى أن الطبقات البرجوازية في القُطريات العربية ترفع شعار الانتماء القومي؛ ولكنها تتمترس في حدود الدولة القُطرية مما يؤكد أن طرحها للقومية هو مجرد شعار أمام الجماهير، بينما الطبقات الشعبية العربية لها مصلحة في الوحدة ولكن قوميتها كامنة بمعنى أنه قد حيل دونها ودون ممارسة مصلحتها في الوحدة العربية، وهو الأمر الذي تجلى في مرحلة معينة في دعم هذه الطبقات للقيادة الناصرية في فترة صعودها. أطروحة سمارة في قراءة الأنظمة الوطنية الحاكمة هي أن القومية شعاراً وخطاباً، وأن الطبعات القومية العربية التي حكمت في هذا القطر أو ذاك هي نماذج على القومية الحاكمة، وهي لا تمثل المسألة القومية المتمثلة في قومية الطبقات الشعبية.

من جهته يرى سعيد في الثقافة والامبريالية بأن القومية معيقةٌ لقيم التسامح والتحرر العالمية. بمعنى أن التعصب القومي يحول دون اللجوء إلى السلام والحلول لذا تكون القومية مثارا للحروب. كما ينتقد أيدلوجيات الانتماء والهوية بأنها من مخلفات الاستعمار، مؤكداً أن الامبريالية هي عملية تصدير الهويات. بذا يرى أن الاستعمار وأنظمة القومية وجهان لعملة واحدة (سعيد 1997). خلافاً لفانون الذي لا يرى أن الاستعمار يقوم بتصدير الهويات، بل هو يستفزها ويتحدى وجودها، ولذلك فإن المستعمرات تدافع، كما يرى فانون، عن هويتها بثقافتها ومصالحها القومية وهي ضرورية لمواجهة الاستعمار (Fanon 1967).

إن قراءة سعيد للقومية هي قراءة إنسانية في عالم يقوم على الاستعمار وعلاقات القوة والمصالح. بوسع الفرد أن يكون مفكراً إنسانياً، ولكن التساؤل إلى أي مدىً يمكن جسر الهوة بين الإنسانية العامة والقضية الوطنية الخاصة، وإلى أي مدىً يمكن للشعوب المستعمرة أن تحرر نفسها بالإنسانية وبالتسامح مع الاستعمار[40]. وتجدر الإشارة هنا أنه منذ ستينات القرن الماضي حتى اليوم، لم يتضح أن التصالح مع المستعمِر في الحالة الفلسطينية أوصلنا إلى التحرر بل إلى ويلات لحقت بالشعب الفلسطيني، وهذا ما سأتطرق له تفصيلاً لاحقاً.

---

[40] في مقابلة مع الصحفي الإسرائيلي آريه شفيبت وردت في كتاب"السلطة والسياسة والثقافة: حوارات مع ادوارد سعيد "الذي حرره وقدم له غوري فيسواناثان والصادر عن دار فينتيج في شهر أيلول 2002. يقول سعيد" أنا آخر مثقف يهودي، أنا الحواري الحقيقي لأدورنو، أنا يهودي فلسطيني" ويضيف "أود القول أن لي حق في العودة تماماً كما لزميلي اليهودي بموجب قانون العودة الإسرائيلي". هنا يتضح التحلل من قيود القومية والوطن، ولكنه يرى ضرورة حق العودة للفلسطيني، أي ضرورة الوطن، هذا وإن كان ساوى بين حق العودة للفلسطيني وقانون العودة لليهودي الذي وضعه الاستعمار الاستيطاني الصهيوني الذي يعتمد على الرواية التوراتية وليس على الرواية التاريخية للصراع مقوداً بخلفية التسامح، ومساواة "حق" المستوطن بحق الشعب الأصلي.

يمكننا أن نلاحظ من اتجاه مدرسة ما بعد الاستعمار أن فانون هو ربما الوحيد من بين هؤلاء المؤسس لضرورة النضال القومي. حيث تناول القومية من مدخل نضالي في مرحلة الاستعمار ولم يغب عنه أن البرجوازية يمكن أن تتخلى عن المصلحة القومية بعد الاستقلال لصالح مصلحتها الطبقية. الاسهام الذي قام به فانون هو أنه أسس للنقد الثوري ومارس النضال الوطني ضد الاستعمار ومن هنا أعطى أهمية للمسألة القومية، ونقد وحذر من تخلي البرجوازية عن المصلحة القومية العامة عبر إتباع سياسات رسمية كطبقة حاكمة تخدم مصالحها. بمقارنة فانون مع مثقفي ما بعد الاستعمار فإنهم أخذوا من فانون نقد الاستعمار ولكن ليعودوا للمسألة الثقافية. أما فانون فحافظ على أداته النقدية لنقد الاستعمار والبرجوازية الوطنية معا بمدخل قومي وطبقي.

1.1.2.1 فانون كنموذجٍ تحرريٍ: البُعد القومي والوطني عند فانون:

<u>فلسفة العنف عند فانون</u>: يرى أن العنف يلعب دوراً مركزياً في التحرر لأن الاستعمار قام على العنف ولن ينتهي إلا به، محو الاستعمار بالضرورة هو حدث عنيف، فتغيير المستعمر للعالم الاستعماري ليس معركة ثقافية وفلسفية بين وجهتي نظر وليس خطاباً في الحقوق والمساواة وإنما تأكيدٌ عنيف حيث ينظر فانون للعنف كقوة تطهيرية تحرر المقهورين والمضطهدين من العجز وعقدة النقص(Fanon1963). ومن هنا يرى فانون العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر علاقة تناحرية قائمة على العنف، عنف المستعمِر الذي يفرض سيطرته وهيمنته، وعنف المستعمَر للتحرر من السيطرة الغربية. وعليه من الصعب أن يتفق المستعمِر والمستعمَر على قيم مشتركة.

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

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

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

يدرس فانون التغيرات التي طرأت على بُنية المجتمع الجزائري بعد اندلاع الثورة التي غيّرت جذرياً عالم المستعمَرين، وبثت الخوف عند المستعمِرين. حسب فانون إن الكفاح والثورة تهدفان إلى إعادة إنتاج الذات من جديد، ناهيك عن سعيهما لإزالة الاستعمار حيث يؤكد: إن التحرير لا يُزيل الاستعمار فحسب، بل يُزيل المستعمَر أيضاً (Fanon 1963). عن الثورة يقول فانون "هي ثورة في الأعماق فإن الثورة الحقيقية تكون متقدمة جداً وهي ولادة إنسان جديد ومجتمع جديد فهذا الأكسجين الذي يبدع إنسانية جديدة ويعدها إنه هو كذلك الثورة الجزائرية" ويضيف "إن الفكرة التي تتطلب من الناس أن يتبدلوا في ذلك الوقت الذي يبدلون فيه العالم" (فانون 1970).

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

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

يؤكد فانون أن المثقف المستعمَر تم حشوه بالثقافة الغربية ويؤكد أن الثقافة الفردية من أهم هذه القيم، فقد غرزت البرجوازية الاستعمارية في ذهن المستعمر مجتمع ينزوي كل فرد في ذاتيته. يتناول فانون في كتابه بشرة سوداء بأقنعة بيضاء (1963) الآثار التي يتركها الخطاب الاستعماري على المستعمَرين، وما يتعرض له المستعمَر حين يتبنى قيم المستعمِر. يرى فانون أن البرجوازية الوطنية ليست منتجةً بل مندرجة في أعمال الوساطة، ويرى نفسية البرجوازية الوطنية هي نفسية رجال الأعمال، وهو نظام أوجده الاستعمار كأداة لرأس المال. فإن مهمتها التاريخية أن تكون وسيطاً

بين البلاد وبين رأسمالية تضع على وجهها قناع الاستعمار الجديد. كما يرى فانون أن الاستعمار يحاول احتواء أي مقاومة من المستعمَرين وأن مقاومتهم لذلك ستؤدي إلى نزع الحضارة الاستعمارية وعودة المستعمَرين إلى البدائية (Fanon 1963).

ولقد استنتج مهدي عامل (1974) في كتابه: "أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟ " إن المشكلة هي مشكلة الفكر الحاضر الناظر في الماضي وفي التراث، وأن مشكلة الحاضر هي مشكلة تحرره الوطني". المقصود هنا في أزمة البرجوازية هو أنها برجوازيات تابعة، ولم تأتي من خلفية حركة تحرر وطني جذرية، بل كانت قدرتها الكفاحية ضعيفة لذلك كانت مهيأةً وجاهزةً للتبعية. العامل الذاتي توزع ما بين الولاء للفكر السلفي من جهة، والتبعية للخطاب الليبرالي الغربي من جهة ثانية فأصيب بفصام يحاول الجمع ما بين الأصالة والحداثة. هذه المشكلة عند البرجوزازية في حمل المشروع الوطني في الواقع الحالي، ولم يكن جذري بل احتجز في العامل الذاتي والموضوعي، الخارجي والداخلي.

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

كما يقول فانون في كتابه البشرة السوداء في أقنعة بيضاء: "أولئك الرجال والنساء الذين يقاتلون الاستعمار الفرنسي في الجزائر بقبضات أيديهم العزلاء إنما يقاتلون جميعاً في سبيل الثقافة الوطنية الجزائرية (Fanon 1976) وهنا تبدو العلاقة الجدلية بين الثقافة الوطنية التي يتبناها الشعب وبين النضال الوطني الذي يجب أن يولد من رحم هذه الثقافة، فالثقافة الوطنية حسب فانون إنما هي تلك المقاومة التي يقوم بها الشعب عن طريق النضال والكفاح المستمر، ويعبر فانون عن هذا:"ليست الثقافة الوطنية ذلك الفلكلور الذي حسب من ينظرون إلى الأمور نظرة مجردة أنهم يكتشفون فيه حقيقة الشعب. إنما الثقافة الوطنية مجموعة الجهود التي يبدلها شعب من الشعوب على صعيد الفكر من أجل أن يصف وأن يبرز وأن يُغني النضال الذي به يتكون الشعب ويبقى" (Fanon 1963:34).

يؤسس النضال الوطني والكفاح المسلح لذاته ثقافة وطنية خاصة تستمد من أهداف هذا الكفاح ومبادئه حيث يمزج فانون بين الثقافة والوعي الوطني[41]، كما أن تشكيل القيم الوطنية تؤول إلى اكتشاف قيم عالمية إنسانية، يقول فانون:

---

[41] الثقافة مفهوم شائك وجدلي، ويظهر في وجوه ومستويات عدة. يقدم عماد عبد الغني عدة مقاربات للثقافة، ومنها المقاربة السوسيولوجية للثقافة، على أنها تلك التوليفة في المعتقدات والممارسات والأعراف والأخلاق والفنون التي يكتسبها المرء خلال تنشئته ليصبح عضواً في المجتمع، حيث لكل مجتمع ثقافته الخاصة. انظر عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة العربية: المفاهيم والاشكالات من الحداثة إلى العولمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، (9–112). يرى الطيب تيزيني تعالقاً قوياً بين الثقافة والقومية: "فإن الهوية الثقافية العربية هي تجلي ثقافي خصوصي لتلك الهوية العامة" انظر الطيب تيزيني، التحديات التي تواجه الثقافة العربية راهناً، جريدة البيان العدد 6105، 6 آذار 1997.

"ففي قلب الوعي القومي إنما ينهض الوعي العالمـــي ويحيا، وليس هذا البزوغ المزدوج في آخر الأمر إلا بؤرة كـــل ثقافة" (Fanon 1963:52). كما يؤكد "وإذا ما كان يُعرف الإنسان بأعماله، فإن بوسعنا القول بأن الأمر الأكثر إلحاحـــاً هذه الأيام فيما يخص المثقف هو أن يبني أمته. إذا كان هذا البناء حقيقياً، أو لنقل إذا كان يفسر الإرادة المعلنة للشـــعب ويكشف عن توْق الشعوب الأفريقية، عندها فإن بناء أمة يغدو ضرورة مصحوبا باكتشاف وتشجيع القيم العالمية. وبعيداً عن انعزالها عن الأمم الأخرى، فإن التحرر الوطني هو الذي يقود الأمة كي تلعب دورها على مســـرح التـــاريخ. إن الوعي الأممي يعيش وينمو في قلب الوعي القومي، إن هذا البروز المزدوج هو فـــي النهايـــة مصـــدر كـــل ثقافـــة" (Fanon 1967:52).

يؤكد فانون على أن النضال القومي التحرري ضد الاستعمار هو في جذوره نضال من أجل عـــالم أُممـــي يُســـقط الاستغلال والاستعمار من أجل حياة إنسانية أفضل. ومن الواضح أن وصول فانون إلى هذا الربط بين القومي والأُممي هو نتاج تحديات الواقع، ونضال الإنسان من أجل إنسانيته في بلد ما وصولاً إلى تقاطع النضالات كافة علـــى صـــعيد عالمي. وربما كانت تجربته النضالية هي التي قادته إلى التحذير من البرجوازية الوطنية في فترة ما بعد الاستعمار كي تلعب دوراً مضاداً[42].

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

يرى فيصل دراج أن الصهيونية هي التي خلقت الحالة الفلسطينية، وفرضت الاقتلاع والقتال والموت والأمل، وأن الصهيوني خلق الفلسطيني أكثر من مرة وهو يعطيه اسم اللاجيء و"عرب إسرائيل"، وخلقه وهـــو يُســـميه بـــالمخرب والإرهابي، وعدو السلام (دراج 2002). يتوافق ذلك مع طرح ايلان بابيه بأن الصـــهيوني خلـــق الفلســـطيني بقولـــه "الحركة الصهيونية كانت أبرع حركة قومية شهدها التاريخ، لأنها تأسست لخلق شعب واحد، فإذا بها توجـــد شـــعبين: واحد إسرائيلي، والآخر فلسطيني" (Pappe 1998) موثق في الشيخ (2008).

في هذا الصدد يؤكد عبد الرحيم الشيخ (2008) أنه يجب نقد المقولات التي تؤسس أن الهوية الفلسطينية ظهـــرت إلى الوجود بعد ظهور الحركة الصهيونية، وكنتيجة للآخر الصهيوني. نجادل أنه لم تُخلق الوطنية "القوميـــة" المقاومـــة الفلسطينية من الاحتلال، بل من الحضور الاجتماعي التاريخي للوجود الشعبي العربي في فلســـطين كامتـــداد للوجـــود التاريخي العربي، ومن ثم العربي/الإسلامي. إنه لمن الضروري أن نُفرِّق بين الحضور الفلسطيني في الزمان والمكان

---

[42] ينتقد ادوارد سعيد فانون قائلاً إن فكرة التضامن أي الانتماء للطبقات المقاومة المتضمنة في عمل فانون قائلاً "لدي إحساس لو عايش فانون السنوات الأولى للدولة الجزائرية كان موقفه سيبدو شديد التعقيد ولا أظن أنه كان سيبقي هناك، لربما كان سيغادر إلى مكان آخر، فما حدث للمناضلين في جبهة التحريـــر الوطني الجزائرية أنهم أصبحوا موظفين في جهاز الدولة الذي لم تطلع منه، بعامة طبقة من المثقفين تحافظ على مسافة نقدية من الدولة" (مقابلـــة 1986). يرى سعيد هنا أن فانون قد يصبح سجين خطابه عن التضامن والانتماء للطبقات المقاومة التي تنتهي بالانزلاق إلى خطاب السلطة بقوله"لقد جاء فانون من طبقة مناضلين أصبحوا فيما بعد منفذين لسلطة الدولة وأدوات بيدها" (مقابلة 1986). إن ما تحدث فيه سعيد كنقد غير مباشر لفانون هو نقد لحالات تحـــول الثوريين إلى موظفين في جهاز الدولة الجديدة، ولكن لا يمكننا أن نسحب هذا على فانون بمعنى أنه كان سيتحول إلى موظف إذا ما شهد مرحلة مـــا بعـــد الاستقلال. وببساطة لم يشهد تلك المرحلة، وهو يتوقع أن يغادر فانون ويظل توقع فربما يغادر أو لا يغادر. إذا كان هذا النص يقصد به نقد فانون فإنني لم أجد أي مرتكز لنقد حقيقي ولكنه نقداً للثوريين الذين يصبحون أدوات في يد السلطة مقابل مصلحة، وهذا ما حذر منه فانون نفسه فـــي تأكيـــده أن النخـــب الوطنية قد تنحرف من المشروع الوطني لتتحول إلى نخب مضادة وكأدوات للاستعمار.

قبل الاستعمار الاستيطاني الصهيوني وبين ظهور المقاومة الفلسطينية ضد هذا الاستعمار، وهي في هـذه الحالـة رداً طبيعياً على الصهيونية وليس من الدقة نسبتها إلى الصهيونية لأن حضورها وحصولها أمر طبيعي قائم علـى الوجـود والحضور الفلسطيني الأسبق من هذا الاستعمار.

من جهته يرى الناشف أن فلسطين، والفلسطينيين هم اشتقاق للنظام الاستعماري بقوله: "يشمل النظام الاسـتعماري في فلسطين مختلف التشكيلات الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، والثقافية التي تُشتَق، بكليتها أو جـزء منهـا، مـن علاقاتها به. بهذا مثلاً؛ فالحركة الصهيونية هي جزء من النظام كما الفكر الفلسطيني الذي يُحاصر الحدث الفلسـطيني في مستوى رد فعل ناف ومباشر للصهيونية، لأن كليهما يتم تشكيله بعلاقاته بالنظـام الاسـتعماري ككـل" (الناشـف 2012).

رغم أن تنظيرات الناشف تركز على ضرورة القطع مع الآخر المستعمِر، فلماذا لا يرى أن الفكر والحدث الفلسـطيني هما أساساً قوة المقاومة التي يفرزها الوجود التاريخي الفلسطيني، وهما لا يتشكلان في علاقتهما بالنظام الاسـتعماري بقدر ما أنهما يقوما بتكييف نضالهما كفكر، وفعل للتمكُّن من هزيمة هـذا الاسـتعمار. وهـذا لا يعنـي أن لا تـأثير للاستعمار عليهما أو فيهما، فهو على الأقل المحرك. كما يرجع الناشف انسداد العمل الثوري والمأساة المتكـررة فـي الحالة الفلسطينية إلى التموضع في النظام الرأسمالي كما جاء: "إن انسداد مسالك العمل الثوري الانعتاقي في فلسـطين هو في واقع الأمر هيئة ظهور تُعَبِّر عن تموضع النظام الاستعماري في فلسطين في النظام الرأسمالي العام. فلقد أخـذ هذا النظام الاستعماري دوراً أساسياً في البناء الرأسمالي العالمي، مما جعل الحفاظ عليه مهمة عليا في أولويات علـى الأقل نخب هذا النظام العالمي. وقد تكون هذه لعنة فلسطين، وقد تكون نعمتها، وعلى الأغلب تركبت اللعنة والنعمة معاً لتشكلا تاريخ المأساة الفلسطينية في تكرارها الذي لا يمل" (الناشف 2012).

إن هذا سياق تاريخي، فالتكرار الناجم عن تهافت الحركة الوطنية الفلسطينية، وعن قـوة الاسـتعمار الاسـتيطاني المرتكزة إلى حد كبير على النظام الرأسمالي العالمي هل يكون أبدياً بمعنى أن النظام الرأسمالي ممثلاً بسـيطرة نمـط الإنتاج الرأسمالي هل يبقى إلى الأبد؟، على الأقل طبقاً للتاريخ بأن كل شيء يتغير ويتحول. وأيضاً طبقـاً للتقـويض والتناقض الذي يتحدث عنه الناشف، فإن الشرط الاستعماري يستفز المجتمع بما يقود إلـى مقاومـة تتبلـور خـارج التموضع في الشرط الاستعماري نفسه، وهذا الوضع يقود الشعوب للمقاومة للتحرر من الاستعمار. أي هو التطور الذي لا بد أن يفرض نفسه عبر مقاومة مختلفة تنبهنا إلى أهمية العمق العربي الإسلامي الذي ركز عليه الناشـف. كمـا أن النظام الاستعماري لم يتموضع في النظام العالمي بل هو وليد هذا النظام، أي مخلوق هذا النظام. والمقصـود هنـا أن النظام الاستعماري هو في العصر الحديث نتيجة لتطور النظام الراسمالي في البلدان الأوروبية الغربية، والتي بناءً على فيض الإنتاج المحلي الزائد عن حاجة البلد، فكان لا بد من فتح أسواق جديدة خارج البلد، وهـو مـا خلـق ظـاهرة الاستعمار (Hobson 1960).

إن ما طرحه فانون كما أشرت سابقاً حول ترابط الثقافة الوطنية مع النضال الوطني ضد الاستعمار يدحض ادعـاء كل من دراج، وبابيه، فالممارسات الاستعمارية هي التي تفرض الطابع المقاوِم في الثقافة القومية التي هـي موجـودة

بطبيعتها، وهذا ما يؤكده فانون بقوله: "إن الكفاح المنظم الواعي الذي يخوضه شعب من الشعوب لاسترداد سيادة الأمة هو أكمل مظهر ثقافي ممكن، ليس نجاح الكفاح وحده هو الذي يهب للثقافة قيمةً وصدقاً وقوةً، بل إن معـــارك الكفـــاح نفسها تُنمي في أثناء انطلاقتها مختلف الاتجاهات الثقافية، وتخلق اتجاهات ثقافية جديدة" (فانون 1970).

ورغم عقد قيادة منظمة التحرير تصالحاً مع إسرائيل، فذلك لم يُوقف المقاومة مما يعني انقسام الفلســطينيين إلـــى مقاومة ومساومة. وهنا نقف في البحث على عتبة الربط بين الإطار النظري الذي حاولنا فيه تبيان أن المقاومة كنتـــاج إنساني ذاتي يأخذ دوراً ضد الاستعمار. جاءت تطورات موقف القيادة الفلسطينية على الأرض مطابقة لتوقعات فـــانون فيما يخص استعداد البرجوازية الوطنية للمساومة بعد الاستعمار، علما بأن الاستعمار لم يرحل بعد من فلسطين خلافـــاً للمجتمع الجزائري مما يجعل الإشكالية أعمق. في الحالة الفلسطينية المشروع الوطني الذي قادتـــه منظمـــة التحريـــر الفلسطينية بفصائلها لم تستطع أن تقوم بمهمة التحرير فلجأت في اتفـــاق أوســـلو إلـــى المصـــالحة بالمفاوضـــات أي بالمساومة، وسنفحص إذا ما كانت الحالة المبحوثة أي النسوية الفلسطينية في المنظمات اتبعت هذا الموقف، وإلـــى أي مدىً شكلت حالة مقاومة أو مهادنة.

من جهته يرتكز الناشف على مداخلة فرانز فانون لتناول اتّفاق أوسلو، بوجود برجوازيّة وطنيّة تتحالف تبعيـــاً مـــع المستعمِر لترسّخ علاقات السيطرة بينها وبين المجتمع الفلسطيني من جهة، وعلاقاتها بالغرب عامّة، من جهة أخـــرى. إلا أن الناشف ذهب أبعد من ذلك، ورغم أنه يأخذ روح مداخلات فانون إلا أنه يرى أنها تحصرنا فـــي السياســـيّ ولا تأخذ الحالة الفلسطينيّة في سياق الطور المتأخّر من الكولونياليّة الغربيّة أو العولمـــة عصـــر الامبراطوريـــة الجديـــدة، ومفاهيم السيادة، والسيطرة، والمقاومة (الناشف 2011). لكن الناشف لم يستدرك أن فانون رحل باكراً قبيل دخول حقبة العولمة والليبرالية الجديدة، وليس بالضرورة أن يتنبأ بعصر الامبراطورية فلا يجب محاسبته على فترة لم يعش فيهـــا، ومع ذلك جزء كبير من أدبيات فانون هي استشراف للمرحلة الحالية، وكان لدى فانون رؤية مبكرة لتوحش امبراطورية الولايات المتحدة. كما أن لفانون رؤية في رفضه للنموذج الليبرالي الرأسمالي وفي تحذيره من النخبة المضادة ما بعـــد الاستعمار.

أما فيما يتعلق بنقد الناشف[43] أن مداخلات فانون تحصرنا في السياسي، فقد يكون ركز على السياســـي ولكـــن لـــم يحصرنا في السياسي. إن نقد فانون للدول الأفريقية المستقلة حديثاً في فترة حياته، وهو نقد اجتماعي سياسي فكـــري، حيث رأى أن الطبقة الحاكمة تقلد المستعمِر طبقياً وتتحول إلى نخبة مضادة وتعجز عن التنمية (Fanon 1967).

---

[43] يشرح الناشف المشهد الفلسطينيّ الوطني بأنه في حالة انزياح لبؤرة التناقضات المكوِّنة للصراع الاستعماريّ، ويطبق ذلـــك علـــى الاديولوجيـــا الوطنيّـــة الفلسطينيّة التي سادت من خلال منظّمة التحرير ومؤسّساتها التي اُصطُلِحَ عليها بالثوابت الوطنيّة الفلسطينيّة الموحدة، يرى هذه الثوابت ليست فعلاً عقلانيّاً بحتًا، بل هي مكوِّنة لِما وصفه بمنظومة توليد المشاعر والعواطف الجمعيّة التي أدت إلى عملية الانزياح في بُنية السياسيّ الفلسطينيّ متمثلة فـــي معاهـــدة أوسلو التي أنتجت الثوابت كقيم داخل المؤسّسة المالكة لوسائل الإنتاج المادّيّة والرمزيّة خاصة وأن ما يميز ذلك الفئات الوسطى في المؤسّســـة السياســـيّة الفلسطينيّة التي تملك حيّز مناورة بين الرمزيّ والممارسة لكونها مالكةً لهذا الرأسمال الرمزيّ (الناشف 2011). إن مصطلح انزيـــاح لا يصـــف الحالـــة الفلسطينية تماماً، بل ما حدث أعمق وأخطر بكثير من الانزياح فإن هذه الطبقة البرجوازية التي جاءت بأسلو تنازلت عن المشروع الوطني وتحالفت تبعيـــاً مع المستعمِر.

يرى الناشف أن تحليل فرانز فانون حول العلاقة بين البرجوازيّة الوطنيّة وتحالفها مع المنظومة الاستعماريّة الغربيّة مدخلاً جيّدًا لنقد انحراف البرجوازية الوطنية إلا أنه يضيف: "وكأنّ الأسود من المارتينيك كان قد وضع السيناريو بنفسه في لحظة من هذيان مستعر، من توالي الأحداث التي أفضت إلى الاتّفاقيات، ومن نصوص المعاهدات وممّا تلاها من أحداث سياسيّة واجتماعيّة، والتي ستشغل بال المؤرّخين بلا شكّ، من هذا ندرك أنّ ما حدث هو عبارة عن إزاحة بؤرة التناقضات الاستعماريّة بين الطرفين إلى فضاءات جديدة/قديمة وليس حلاً أو تفكيكًا/بناءً لهذه التناقضات المكوِّنة للشروط التاريخيّة للحالة الاستعماريّة في فلسطين" (الناشف 2006).

لا أحد ينكر البلاغة الشعرية اللغوية لدى الناشف التي تتصف بها لغته، وفي ما أسماه هذيان مستعر لدى فانون لا نعرف لماذا لا يُسميها توقعات أو نبوءات فانون، وهي استنتاج منطقي لقراءة علمية مادية مجتمعية بتحول برجوازية ما بعد الاستعمار إلى نخبة مضادة. إن فانون يمثل حالة انتصار على الاستعمار. أي أن أطروحة فانون تجسدت على أرض الواقع في مشروع قومي حرر وطن أي الجزائر فإن فانون أخذ حالةً كفاحيةً اشتغل عليها وقال بالنضال والعنف والكفاح المسلح ستتحرر الجزائر وقد تحررت.

يرى الناشف أن أطروحة فانون لم تتطرق إلا على نحو إصلاحي لبُنى التناقضات في عدد كبير من الحالات الاستعماريّة، وذلك يعود لتمركزه داخل المنظومة الوطنيّة من غير أن يحاول رؤية شرطها وحدودها التاريخيّة. وهنا، فإن الناشف يرى بأن فانون ظل مجرد مفكر ضمن الأفق الوطني أو القومي مع أن فانون أكد على انتهاء المسألة والمرحلة القومية إلى النضال الأممي (Fanon1967:52). كما يرى الناشف أنّ الاديولوجيا الوطنيّة في نهاية المطاف منتوج تاريخيّ سيزول بزوال شروط إنتاجه؛ أي أن القومية مرحلة في التطور التاريخي[44].

ينتقد الناشف المفهوم الخطيّ للتاريخ على حد قوله "في حركة الدلالات الفانونية" كجزء من التثاقف بين الحداثة الأوروبية والثقافات الأبوية المستعمَرة، والذي يرى أن ذلك سيؤدي إلى الفعل الجماعي المنظم ويؤدي إلى ذات كيان سياسيّ مستقلّ حسب نمط دولة القوميّة. "حركة الدلالات الفانونيّة هي ذات طابع حديث، بمعنى أنّها جزء من التثاقف بين الحداثة الأوروبية والثقافات الأبوية المستعمَرة، حيث تقول لنا إنّ مرور الزمن والفعل الجماعيّ المنظّم داخل هذا الزمن بالضرورة الحتميّة سيؤدّيان إلى تنوير أصحاب الأرض، وبالتالي تطويرهم كجماعة بشريّة ذات كيان سياسيّ مستقلّ حسب نمط دولة القوميّة. هذا المفهوم الخطّيّ للتاريخ هو جزء من التكوين الايديولوجيّ للجماعة القوميّة، وعليه يجب فحصه ودراسته لا إعادة إنتاجه بالخطاب الفكريّ التحليليّ كما فعل فانون" (الناشف2011).

ارتكاز فانون على الثقافة والقومية في النضال ضد الاستعمار هو ارتكاز على إبداع المستعمَر في مواجهة المستعمِر وهذا إبداع لا يمكن نسبه إلى الاستعمار أي ليس توليداً من خطاب الاستعمار بل إنه نتاج الضرورة التي يحكمها قانون خلق النقيض لنقيضه ومن ثم صراع الأضداد. ما يدلل ذلك ليس فقط طرح صراع الأضداد الماركسي،

---

[44] ليست الايدولوجيا الوطنية أو القومية وحدها مجرد منتوج تاريخي، بل هي واقع مرحلي، ومن الطبيعي أن كل منتوج تاريخي يذوب مع ذويان شروط إنتاجه، وامتداده الزمني وتحديداً على ضوء فعاليته/هيمنته.

وإنما لأن الشعوب المستعمرة تثور وتقاوم وبالتالي تصارع نقيضها المستعمر. صحيح أن ما نتج بعد سحق الاستعمار هو الدولة الوطنية/ القومية ولست أدري ما هو الشكل الذي كان يمكن توليده في تلك الظروف. ومع ذلك، فإن فانون لم يتوقف هناك، علماً بأنه لم يكن رجل دولة، بل أكد فانون أن النضال القومي هو تمهيدٌ للأممية[45]، بمعنى أن فانون يرى أن القومية مرحلة في التاريخ، وأنها سوف تُفضي طبقاً للتحليل الماركسي إلى مرحلة جديدة تندمج فيها القوميات في ما يسمى بالأممية. في حقيقة الأمر، فإن أطروحة فانون ليست وطنية/ قومية بحتة، كما يراها الناشف، فان فانون يدعو إلى تحويل الوعي القومي، الذي ساد فترة النضال ضد الاستعمار، إلى وعي اجتماعي بعد الاستقلال، كما ينتهي إلى موقع أممي ليس فقط في كونه من المارتينيك، ناضل لصالح فرنسا في الحرب العالمية الثانية واكتشف دورها الاستعماري فانتمى للثورة الجزائرية رغم اختلاف الأصل وحتى اللون، بل لأنه رأى أن نهاية النضال هي في النضال الأممي.

بتطبيق المقاربة الفانونية في القومية على الحالة الدراسية سنفحص إلى أي مدىً قام الخطاب الليبرالي في مصادرة نضال النساء في المجتمعات المستعمرة، وإخضاعها لأن تبقى في إطار النسوية الغربية الليبرالية كجزء من خطاب استعماري يصادر أي نضال نسوي آخر. ونفترض أن ما تجلى في التجربة الفلسطينية في علاقاتها مع الليبرالية النسوية الغربية التي طالما أكدت على النسوية الفلسطينية بوجوب فصل تحرر النساء عن النضال الوطني (سلمي 2009). وهذا مخالف تماماً لأطروحة فانون فإن ابتعاد المرأة عن النضال الوطني يعزز التبعية الذكورية، ويحرمها من النضال الحقوقي ومواجهة الذكورية كي تحصل على حقوقها كامرأة. أي بمعنى فرق– تسد، أي يبقى ضمن الإطار الذي رسمه الخطاب الاستعماري.

هذا ما سنحاول استخدامه لجعل نقاشنا لخطاب ومواقف المنظمات الليبرالية النسوية المحلية أكثر غنىً وعمقاً حيث سنختبر أين وقف نضال النسويات الفلسطينيات في المنظمات، عند تنظيرات خطاب فوكو، أم إنسانيات سعيد، أم نضال فانون. ولعل أفضل عمل يؤكد أطروحتنا فيما يخص ترابط النضالين النسوي والقومي هو عند فرانز فانون الذي ركز على تضاد المستعمِر من جهة والمستعمَر من جهة ثانية. لقد ميَّز فانون بين أدوار القوى الاجتماعية والطبقية تجاه الاستعمار وليس بين الجنسين. فقد ربط بين النضالين الوطني والاجتماعي والطبقي حيث ركز على الاستعمار واعتبر أن النضال الوطني الجزائري لأنه بطبيعته ثوري فهو رجالي ونسائي والتقط إلى أي مدىً يكون المستعمِر معادٍ للكل، وبالتالي فإن فانون تحدث عن النضال الجزائري دون أن يميز. ولأنه لا يميز فقد ركز على موقف الاستعمار من المرأة الجزائرية والمقاومة بشكل عام[46].

---

[45] الأممية مصطلح يعكس رؤية منظري الاشتراكية العلمية كضرورة تضامن الطبقة العاملة وكادحي كافة الأمم في وحدة من التعاون والتنسيق فيما بينهم، ومساعدة بعضهم بعضاً، والنضال ضد استغلال الطبقة البرجوازية وسيطرتها في جميع أنحاء العالم، تفترض الوحدة العضوية بين مهام الكادحين الوطنية والأممية (ماجد شدود، مجلة الرواد – العدد 1998/11).

[46] ربما أن فانون لم يتوقع كيف سيؤول وضع المرأة الجزائرية بعد الاستعمار؛ حيث اهتم بالوضع الكلي للمجتمع وهو يشتمل المرأة ضمناً ولكن ليس من حقنا مطالبة فانون بقول كل شيء، وهذا الأمر تحديداً هو الذي استخدمته الليبرالية الغربية في إطار خطاب استعماري لاقناع المرأة الفلسطينية بأن مآلها بعد التحرر إلى المطبخ مسترشدة بما آل إليه وضع المرأة الجزائرية.

1.2 المبحث الثاني: سردية المجتمع المدني في المستعمرات وهيمنة الليبرالية الجديدة:

لا يمكن تناول مسألة المجتمع المدني بمعزل عن كونها جزءاً أساسياً من الخطاب الليبرالي الغربي من حيث هيمنته على صعيد عالمي. لا بد من قراءة التطور التاريخي للمفهوم، ومساهمة جرامشي الهامة[47] فيه التي تم إفراغها من هدفها الأساس وجعلته مسألة في خدمة الهيمنة الليبرالية الغربية على صعيد عالمي.

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

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

تؤكد أطروحات الليبراليين أن منظمات المجتمع المدني هي ثقافة عالمية وتطور طبيعي لعملية التنمية والديمقراطية في العالم الثالث، بينما تراها أخريات كالتي ترتكز عليها الدراسة، جزءً من مشروع استعماري يتم استخدامها كأدوات فعالة لتمرير سياسات الليبرالية الجديدة[48].وهنا نستند إلى جدلية مفادها: أن المنظمات غير الحكومية في العالم الثالث تقوم على أسس ومبادئ ليبرالية وجدت أساسًا لخدمة النظام الرأسمالي العالمي والإبقاء عليه، من منطلق أيدلوجيا للهيمنة تخفي خلفها أهداف سياسية لخدمة مصالح الدول الكبرى المهيمنة. بكلمات أخرى فإن المنظمات غير الحكومية أداة لترويج الاستعمار الجديد تحت اسم التنمية وحقوق الإنسان أي مستورة بمفردات الديمقراطية والحقوق. في حالتنا الدراسية التساؤل إلى أي مدىً المنظمات غير الحكومية الفلسطينية من حيث منطلقاتها الليبرالية يُمكن أن تكون حاملا للتحرر الوطني والاجتماعي.

يقدم بيكمان الأرضية الفكرية للمشروع الليبرالي في التنمية، ويرى أن الفصل ما بين المجتمع المدني والدولة هو أيدلوجيا لها أجندات مسبقة وليس شيئاً تاريخياً أو قضية تفرضها التنمية في العالم الثالث. يرى أن المشروع الليبرالي

---

[47] المجتمع المدني تراثاً جرامشياً، في أطروحاته يركز فيها على البنية الفوقية والفكر والثقافة، لأنها أساس قراءة الواقع. وهنا نلحظ اهتمام جرامشي بدور الوعي بتحريك الجماهير. ومن هنا يركز على الحزب وعلى المثقفين ودورهم في التوعية والثورة كآلية لتعميم هيمنة الطبقات الشعبية العاملة بوعي سياسي طبقي، مقابل هيمنة الطبقات البرجوازية الدولة التي تحاول بسط إيديولوجيتها على هذه الطبقات الشعبية. يقول جرامشي: "الكتلة البشرية لا تتميز، وتكون مستقلة من تلقاء نفسها من دون أن تنظم نفسها بالمعنى الواسع، ولا تنظيم بدون مثقفين منظمين وبدون قادة (Gramsci 2000:199) ففي حين يرى أن المجتمع السياسي أي الدولة البرجوازية تفرض هيمنتها بالسيطرة على الطبقات المحكومة، فإن الطبقات الشعبية تفرض هيمنتها بالاقناع والثقافة، وهنا يرى أهمية الوعي والايدولوجيا. وعلى غرار ماركس يرى جرامشي بأن الدولة لا بد أن تنتهي كلما ارتقى المجتمع المدني القائم على الوعي.

[48] بعد الحرب الباردة وانهيار المعسكر الاشتراكي أدى إلى إعادة هيكلة العلاقة بين ما يسمى بالعالم الأول البلاد الغربية، والعالم الثالث البلاد النامية في ظل نظام عالمي جديد ثنائي القطبية ، ظهر فيه ما يُسمى بالسياسات الجديدة التي تتكون من: (أولاً) الاقتصاد الليبرالي الجديد الذي يرتكز على تعظيم السوق المفتوحة والحد من تدخل الدولة، وإعادة تعريف للعلاقة ما بين الدولة والمجتمع والسوق ومن ضرورة ظهور مؤسسات جديدة في المجتمع المدني، و(ثانياً) نظرية الديمقراطية الليبرالية التي في إطارها تعتبر مؤسسات المجتمع المدني مدارس للديمقراطية، ومكونات أساسية لتعزيز المجتمع المدني الذي أخذ بعداً تنموياً في أن يلعب دور فعال مقابل الدولة لحماية حقوق الأفراد (حنفي وطبر 2006).

يبث رؤية أيدلوجية للعلاقة بين دول متقدمة ومتخلفة أساسها نزع الشرعية عن الدولة[49] كممثل للمصالح الوطنية والنظر لها كمؤسسة سياسية غير قادرة على إحداث التنمية بل تعكس المصالح الرأسمالية، لذلك يجب تفكيك دور الدولة، والتركيز على المجتمع المدني كعنصر فعال يناصر قضايا الفئات المهمشة ويلعب دور المناصرة والضغط. أما الدولة فمسؤوليتها خلق بيئة تشريعية لتطوير المؤسسات غير الحكومية، الأداة الوحيدة للتنمية والتي أنشأت لتحمي حقوق المواطن الفرد من قوة وتدخل الدولة (Beckman 1993). هذا الدور لمنظمات المجتمع المدني لا يوجد ما يسنده في واقع بلدان العالم الثالث. بل إلى حد كبير بالعكس، بمعنى أن هذه المنظمات تلعب دور أداة بيد المركز الغربي[50] (Carapico 2002).

بناءً على هذه الرؤية الأيدلوجية احتلت منظمات المجتمع المدني مكانة مهمة في الخطاب التنموي، وكان خيار السوق وإعادة الهيكلة هو الوصفة الجاهزة التي تقدمها الوكالات الدولية[51]. فأصبحت أولويات السياسة الجديدة في الوكالات الدولية المانحة ترتكز على ثلاثة مكونات وهي اقتصاد سوق تنافسي، ودولة ذات إدارة وحكم صالح، ومجتمع مدني ديمقراطي (حنفي وطبر 2006). حيث تم استخدام المؤسسات والوكالات الدولية مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي كأدوات تستخدمها القوى الغربية للهيمنة الجديدة (Scott 1999). والسؤال إلى أي مدىً استطاعت منظمات المجتمع المدني في العالم الثالث أن تكون بديلا فعالا للدولة في التنمية[52].

من جهته يدحض ماركوسن (Marcussen1996) مقولة أن الدولة غير ناجعة ويجب أن تستبدل بمنظمات المجتمع المدني كما تم الترويج إليها من خلال دراسة امبريقية تهدف إلى تقييم مشاريع المنظمات غير الحكومية في أفريقيا. استند على فرضيات تقول بأن من أهم ميزات المنظمات غير الحكومية أنها تلعب دورا فاعلا ومركزيا في التنمية، ومن ميزاتها أنها تستطيع أن تصل أفقر الفقراء وتعبر عن احتياجات الفئات المهمشة، وتحفز مشاركتهم، ولا يوجد فيها بيروقراطية الدولة. ومن ميزاتها الأخرى أسلوب المشاركة من القاعدة إلى القمة، وأن لديها حلولاً إبداعيةً وبدائل جديدة، وتقدم مساعدات تنموية وهي محرك أساسي لعملية الديمقراطية. ولكن؛ أكدت نتائج الدراسة أن المنظمات فشلت في الوصول إلى أفقر الفقراء، وكانت تركز على منطقة محددة، ولم يكن لدى المانحين معرفة بالمجتمع المحلي

---

[49] بعد أن كان هناك دور قوي للدولة عملت الليبرالية الجديدة على فصل الدولة عن الشرائح المجتمعية التي تمثلهم الأحزاب والنقابات، لصالح مشروعها. وفي هذا السياق تم التنظير أنه بعد استقلال الدول في العالم الثالث التي تعاني من التخلف والاستنزاف على مختلف الأصعدة، مازالت تلك الدول ضعيفة وتعاني من أزمات، وتفتقد الموارد الطبيعية والإمكانات المادية وتقنيات التنمية، ومن هنا يأتي دور مؤسسات المجتمع المدني.

[50] وقد يكون ما دار في مصر مؤخراً شاهداً هاماً. فبعد إعلان الإدارة الأميركية عن دفعها 60 مليون دولار لمنظمات المجتمع المدني في مصر، قام المجلس العسكري هناك بتفتيش مقار 17 منظمة منها. ولكن الولايات المتحدة ضغطت على المجلس بالتوقف عن ذلك مهددة بقطع المعونة عن الجيش المصري والتي قوامها 1.3 مليار دولار.

[51] لأخذ صورة عن دور منظمات المجتمع المدني في تمرير السياسات النيولبرالية في بلدان العالم الثالث أنظر كتاب:
The Globalization of Poverty and the New World Order, by Michael Chossudovsky, Global Research publications, 2003.

[52] إن حقبة العولمة قد حملت معها هجمة هيمنة من المركز تجلت في تبهيت مفهوم السيادة القومية بشكل عام، وذلك مما فتح مجالاً لإحلال دور المنظمات غير الحكومية محل الدولة في كثير من بلدان العالم الثالث (Beckman 1993). فإن المناطق الفلسطينية المحتلة بموجب اتفاق الحكم الذاتي نموذجاً على إسقاط مفهوم السيادة، مما أبقى على الاحتلال، وسمح بنشاط دون قيود للمنظمات غير الحكومية.

وبالإطار الثقافي والاجتماعي، وكان تأثيرها سلبي على الناس بدعم شريحة على حساب شريحة أخرى. إضافة إلى أن التوجه كان تقليدي اغاثي ولم يتمثل بالتشاركية ولم تعمل على تحديد الرؤية والأجندة التنموية بمشاركة الناس، بل كانت مجرد وصفات جاهزة يتم إسقاطها.

يفتح نقاش هذه المسألة على أمر أوسع بكثير؛ مفاده أن حقبة العولمة قد اشتملت على ترويج من بلدان المركز الرأسمالي بأن دور الدولة، وبالتالي السيادة القومية ليستا ضروريتين. ولكن حقيقة الأمر أن ما جرى هو محاولة تقويض دور الدولة[53] في المحيط دون المساس بدورها في المركز وفي هذا المستوى تم استخدام منظمات المجتمع المدني (Robinson 2004).

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

في سياق سيطرة المركز الغربي على سيطرة على العالم الثالث، بعدة أدوات بما فيها المنظمات غير الحكومية، نبه زبجنييو بريجنسكي إلى أن مواصلة اختراق العالم الثالث يشترط ضرورة مواجهة ثالوثاً مناهضاً لليبرالية الغربية والمكون من القوميين والجمهور الواعي والمثقفين (Brzezinsk 1975).

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

نتناول هنا حالات دراسية حول تجارب المنظمات غير الحكومية في دول العالم الثالث بتنفيذ الأجندة الليبرالية عبر مشاريعها؛ تبين فيها أن هدف دعم الممولين ترويج للأجندة الليبرالية وليس تلبية الاحتياجات ومصالح الناس، وهي التجربة الأفريقية دراسة جولي هيرن (2001) والتجربة العربية شيلا كرابيكو (2000)، والتجربة الفلسطينية دراسة كلٍ من ساري حنفي وليندا طبر (2006).

---

[53] في الحالة الفلسطينية تناولت ريما حمامي المنظمات غير الحكومية، ودورها بالعلاقة مع الدولة: " وفي حين أن المنظمات غير الحكومية دُعيت إلى تقييم ذاتها بشكل نقدي من خلال ثلاث قضايا في السلوك المهني والديمقراطية والمسائلة، إلا أن العلاقة بين هذه المنظمات والسلطة ترتكز على طبيعة هذه السلطة والقوانين ودرجة الاحترام، والاعتراف الذي ستحظى بها هذه المنظمات من حيث دورها وخبرتها، فإن واجب المنظمات غير الحكومية هو الرقابة على أعمال السلطة إضافة إلى أهدافها التنموية، وتوسيع العملية الديمقراطية، وتعزيز الاستقلال الوطني (حمامي 1996:102)، في حين يرى عادل سمارة بأن المطلوب هو خضوع السلطة والمنظمات غير الحكومية لرقابة الطبقات الشعبية (سمارة 1998).

في التجربة الأفريقية تؤكد هيرن أن أهداف الممولين من وراء المبادرات لدعم المنظمات غير الحكومية هو ترويج للاقتصاديات الليبرالية والسوق الحرة بما يخدم مصالح وأهداف الممولين على حساب إهمال جماعات وقطاعات كبيرة في المجتمع. حيث تعمل المنظمات على تنفيذ رؤية الممول بغض النظر عن تلبية احتياجات الناس. في غانا كان هدف الممول الأمريكي رفع معدل النمو الاقتصادي من خلال الإصلاح الهيكلي والخصخصة، وقامت المنظمات بتسويق هذه الأجندة من خلال نشاطات تقنع الجماهير بتقبل هذه التغييرات دون غضب. وفي جنوب أفريقيا كان التمويل يدعم الإجراءات الديمقراطية وإحقاق الحكم الصالح وحل النزاعات العنصرية من قبل السكان البيض ضد السود. قامت خلالها المنظمات بالترويج لديمقراطية ليبرالية إجرائية شكلية لا تضمن العدالة الاجتماعية للسود والمساواة الحقيقية مع السكان البيض. في أوغندا تركزت أجندة المانحين حول تخفيض الفقر، وتنفيذ العديد من ورشات العمل التي صرف عليها التمويل في مواضيع المراقبة والمساءلة والشفافية، وبالنهاية لم يساهم ذلك في خفض الفقر بل بتثبيت الوضع القائم (Heren 2001). ولكن هذه التجارب شأنها شأن قرابة مائة تجربة في المجتمعات الجنوبية انتهت إلى إخفاقات اجتماعية واقتصادية وحتى سياسية[54].

في التجربة العربية تؤكد كرابيكو: أن التمويل ينصب لدعم أجندة الديمقراطية الليبرالية والسلام والتي قدمت للوطن العربي بالتركيز على مشاريع حول الانتخابات الديمقراطية والتشريعية، والسلك القضائي، وحقوق الإنسان وتم إهمال أي أجندة لتحسين مستوى التعليم أو الصحة أو غيرها من الاحتياجات الأساسية للعالم العربي. وترى كرابيكو أن هذه الأجندة تفرض الشكل الليبرالي للديموقراطية من نظم انتخابية دورية. لم يقد تنفيذ هذه الديمقراطية الاجرائية إلى تعزيز الثقافة الديمقراطية وتغيير الهياكل القائمة من تسلط وفساد وزبائنية. فإن هدف الأجندة الليبرالية ليس إحقاق ديمقراطية حقيقة بل تحقيق نوع من السلام في المنطقة وتهدئة ثورة المعارضة، وهذا أساس المصالح الاستراتيجية للأجندة الليبرالية (Carapico 2000).

في التجربة الفلسطينية يرى حنفي وطبر أنه في أجندة المرأة كان سلوك المنظمات موالي للأجندة الليبرالية التي حصلت على تمويل هائل لمشاريع المساواة في الحقوق الاستراتيجية التي لم تحز إلا على اهتمام النخبة النسوية، وكان ذلك على حساب إهمال الاحتياجات العملية للمرأة الفلسطينية وتحسين وضعها المعيشي، وفي تمكين المرأة الاقتصادي من خلال المشاريع المدرة للدخل، كان التركيز على تمكين المرأة كفرد بناء على النهج الليبرالي دون أخذ السياق المحلي وهيكلية السوق. كما وحصلت مشاريع الديمقراطية والمساواة بين الجنسين في المجال العام، ومشاركة النساء في صنع القرار على تمويل عالي دون أخذ الهيكليات التي تعمل بها النساء. أما في أجندة العمل الصحي تركز الدعم على مشاريع الصحة الإنجابية، تحديدا مشاريع تنظيم الأسرة، التي تؤكد على أن يكون للمرأة الحق الفردي من منطلق أرضية ليبرالية في قرار تنظيم الأسرة، دون الاعتبار لكونه جماعياً يحوز على اهتمام الأسرة ككل (حنفي وطبر 2006).

---

[54] See the Globalization of Poverty and the New World Order, by Michael Chossudovsky, Global Research 2003.

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

في الحالة الفلسطينية يؤكد جميل هلال أن المجتمع المدني دخل ضمن إسقاط أجندة الليبرالية الجديدة، وتم فرضه من باب الحاجة إلى الديمقراطية ومن مدخل المجتمع المدني في مواجهة الدولة، وليس من مدخل إعادة تنظيم الدولة والمجتمع المدني كونهما ركيزتين أساسيتين للتنمية أو لإرساء الديمقراطية (هلال 2004). وبما أن رؤية الليبرالية تقليص دور الدولة وتعظيم دور مؤسسات المجتمع المدني، يبقى التساؤل: لماذا ما يحدث على الأرض هو عكس الرؤية الليبرالية تماماً، حيث يتم دعم الدولة لكسر القوى الداخلية في المجتمع المدني بحركاته الاجتماعية ومجتمعه السياسي كما يحدث في الحالة اللبنانية والفلسطينية. ما يؤكد أن المصالح الاستراتيجية للهيمنة فالمجتمع المدني ليس كما تروج له المقولة الليبرالية أنه تعبير عن القوى الاجتماعية الفاعلة في بنائه وتشكل قوى حية في إطار صراعها ومعارضتها للدولة.

يتناول تشاتيرجي المجتمع المدني كمفهوم غربي وإشكالية إسقاطاته ومدى التقاط مفاهيمه لواقع مجتمعات العالم الثالث بعد التحرر والفوضى الذي يحدثه. ويرى أن إسقاط مفاهيمه التي تروج للديمقراطية تخفي ورائها قوة استعمارية للسيطرة، تهدف إلى اختراق المثقفين وتحويلهم إلى وسطاء محليين للاستعمار. هذا ما جادل من أجله بريجنسكي كما اشرنا أعلاه. ينتقد تشاتيرجي المجتمع المدني الذي هو من حقبة الحداثة في الحالة غير الغربية حيث لم يمر في الظروف التاريخية لنشأته الحداثية، ومن الصعب تطبيق المفاهيم التي تأسست في الغرب في مجتمعات غير غربية. يؤسس تشاتيرجي أنه في حالة ديمقراطية الهند لا يوجد قيم الحداثة والثقافة ولم تتأسس الديمقراطية والمجتمع المدني في الهند على الإطار القيمي لهذه المفاهيم، مما أدى إلى إفراز الديمقراطية كنظام حكم؛ ولكن لا يوجد ثقافتها ومتطلباتها، لذا الديمقراطية الهندية هي غير راسخة وغير قائمة على سيادة القانون (Chatterjee 2001). ينحى عزمي بشارة نفس الاتجاه بأنه في العالم الثالث، والعربي هناك إشكالية في الأسس التي يقوم عليها المجتمع المدني، ويشكك بديمقراطيته لأنه لا تتوفر مقوماتها وثقافتها. حيث يتم اعتبار البُنى التقليدية في هذه المجتمعات مجتمعاً مدنياً. كما يرى أن المجتمع المدني في الدول العربية قائم لتكريس النخب الحاكمة ولم يكرس للديمقراطية. وأن الواقع السياسي أصبح مشوها مع فوضى الحداثة المستوردة التي تحاول خلق حيز المجتمع المدني مقابل الدولة (بشارة 1996).

أما كوليت شابوت فتقدم وجهة نظر مختلفة عن الأدبيات السائدة، تنتقد فيها ربط انتشار المنظمات غير الحكومية بالهيمنة، لا توافق أن المنظمات الدولية أداة لتنفيذ الأجندة الليبرالية وأنها تعكس بشكل أوتوماتيكي أجندات سياسية لدولها. تناقش جدليتها بأن العديد من المنظمات الدولية تختلف عن بعضها. تشابوت لا ترى العلاقة بين المنظمات الدولية والمحلية في إطار تابع ومتبوع، لكنها علاقة تحددها النخبة التي تقدم لها تعريف إجرائي بأنها جماعة من المهنيين تلقوا علومهم في مؤسسات أكاديمية عالمية، وتفاعلوا مع ثقافتها، ومن ثم أنتجوا ثقافتهم الجديدة حول آلية عمل المنظمات. تعتقد أن منفذي التنمية المحليين في العالم الثالث تجمعهم ثقافة معينة مع نخبة عالمية من المهنيين الدوليين ويلتقوا سوياً من خلال تشابه ثقافتهم التي هي انعكاس للانتشار العالمي للثقافة العالمية عن التنمية التي أنتجتها العولمة، حيث أصبحت قضايا التنمية على مستوى العالم متشابهة، وليس بالضرورة تنفيذ لأجندة النيوليبرالية في إطار الهيمنة والتبعية. بل ترى الذي يحدد الخطاب التنموي هم النخبة المحلية، الذين لا يجب أن نراهم طرف خاضع؛ بل لديهم استقلالية في دولهم القومية، وبالتالي تُلقي عليهم مسؤولية كبيرة تكوين الخطاب التنموي، وتؤكد أنه بالرغم من أن ميزان القوى يكون لصالح الممولين، ولكن هناك مساحة لدى متلقي الدعم من المنظمات المحلية لأن يكونوا فاعلين في العملية التنموية دون تبعية لأجندة الممول (Chabbott 1999).

يشارك تشابوت رأيها من فلسطين مصطفى البرغوثي (2000) حيث يرجع انتشار المنظمات غير الحكومية لأسباب لا علاقة لها بالتأثيرات الخارجية أو هيمنة الأجندة الليبرالية، فهو يرى أن انتشارها على الصعيد العالمي يعود إلى الثورة الهائلة في الاتصالات، إحباط الناس من التنظيمات السياسية التقليدية في العالم بما فيها أوروبا، وعدم قدرتها على التعاطي مع الاحتياجات المتزايدة للفئات المهشمة، إضافة إلى فشل الاستراتيجيات التنموية التي اعتمدت الطرق التقليدية للتنمية من أعلى إلى أسفل، ولكن من حسنات ما جاءت به المنظمات من توجهات تشاركية في التنمية بمشاركة السكان المحليين والفئات المهمشة في تحديد الاحتياج والتخطيط. ورغم ذلك كان قد حذر البرغوثي (1994) من المخاطر التي قد تتعرض لها منظمات المجتمع المدني بالابتعاد عن أهداف العمل لاعتبارات تتعلق بأهداف التمويل الخارجي وهو ما سماه "فقدان الاتجاه" حيث تأثرت أعداد من المؤسسات بالتمويل الخارجي من خلال وجود برامج وأهداف تتعارض مع أولويات المجتمع المحلي.

بالنسبة لتشابوت الأجندة؛ لا يضعها منعزلون؛ بل من لهم سمات مشتركة مع عالميين آخرين ليس بالضرورة لديهم معرفة مهيمنة وأجندات سياسية لحكومات بلادهم. والتساؤل هل النخب المحلية التي تلتقي مع العالمية لها القدرة على المشاركة والتأثير في الأجندة العالمية والأطر المعرفية لها؟. ساري حنفي وليندا طبر (2006) لا يتفقوا مع تشابوت فبالنسبة لهما النخبة هي "معولمة" و ليست "عالمية" لأنها رغم معرفتها بالأجندة العالمية لكنها لا تشارك بوضع أجندتها وهي متلقية وغير مؤثرة لأن هناك اختلال في موازين القوى، فالعولمة تتضمن علاقات قوة، وفيها تبني نموذج ومرجع ثقافي سياسي اقتصادي يجب الاحتذاء به. وبذا هي لا تمتلك تلك المساحة التي تحدثت عنها شابوت.

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

في الحالة الفلسطينية حصلت تحولات على المجتمع المدني[55] الذي ظهر غير مسيس في فترة ما بعد أوسلو، فلم تول المنظمات أي انتباه للقضية الوطنية، حيث كان هناك ضبابية فيما لو كانت هذه المرحلة بناء دولة أم استكمال تحرر. واعتبرها كل من المانحين والمنظمات غير الحكومية بأنها فترة انتقالية لبناء الدولة واعتبارها مناطق ما بعد الاستعمار. وعليه جاءت الأجندة العالمية لدعم هذه المنظمات في إطار عملية السلام وبناء الدولة، ولكن في الواقع الفلسطيني لم يكن هناك سلام ولا بناء. وبدأ العمل في برنامج مختلف وصياغة قوانين من الدولة التي شكلت عملية إجهاض سياسية خلافا لوضع ما قبل اتفاق أوسلو حيث ارتبطت منظمات المجتمع الأهلي ارتباطاً وثيقاً بالحركة الوطنية وكان لخدماتها منحى وطني وشعبي لخدمة المجموعات المهمشة وتعبئتها سياسياً، حيث تشكلت جمعيات ومنظمات شعبية ولجان نسوية واتحادات عمالية ومبادرات للعمل التطوعي (البرغوثي 1994).

وفي حين تدهور وضع الحزبية السياسية للقوى الوطنية إثر توقيع اتفاقات أوسلو، تصلَّب عود الحركة السياسية الدينية، ممثلاً في حركة حماس والتي بتركيزها على النضال ضد الاحتلال شغلت معظم الفضاء السياسي وهو ما دفع الطرف الآخر لمحاولة إقصائها.

تطور المجتمع المدني في فلسطين في نهاية الثمانينات والتسعينات مع ضعف في التوجهات السياسية رافق ذلك هجرة كوادر الأحزاب السياسية لإقامة مؤسسات غير حكومية (بشارة 1996). كان من تأثيرات ذلك تراجع الدور الوطني والسياسي للمجتمع المدني، وأصبح يتجه إلى اللا تسيس، والانتقال إلى المأسسة (بشارة 1996). يرى جميل هلال: أنه في فلسطين تم الاهتمام بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان التي تدعم المنظمات على أساسها، وتهميش منظمات المجتمع المدني القاعدية التي تهتم بتنظيم الناس وتعبئتهم مثل الأحزاب السياسية والنقابات والحركات الاجتماعية (هلال 2004). لكن حديث بشارة وهلال لم يركزا فيه على التبعية التي تميز المنظمات وارتباطها بعلاقات سيطرة استعمارية، والكيفية التي تمارس سياسة وشروط المانحين السيطرة من خلال الفرضيات المعرفية للمشاريع الممولة التي تقوم بإسقاط الوصفات العالمية بناءً على المفاهيم والتجارب الغربية. وهنا تؤكد جوان سكوت أنه يتم إسقاط نظم وبُنى مؤسساتية في مجتمعات ما بعد الاستعمار لتتخذ أشكال جديدة (Scott 1999). كما تطرق تشاتيرجي (Chatterjee 2001) الى الإرباك والفوضى التي تحدثها المفاهيم الغربية على شعوب الجنوب، فالمجتمع المحلى يتلقى هذه الأفكار، في إطار معرفي ناتج من طريقة تلقى وتفاعل المجتمع المحلي.

---

[55] بمراجعة تاريخية للمجتمع المدني يذكر كل من (مصطفى البرغوثي 1994، عزت عبد الهادي 2004، ريما حمامي 1996) شهدت السبعينات تطور العمل الأهلي مع بروز منظمة التحرير التي قامت بإنشاء لجان واتحادات شعبية مثلت القاعدة الجماهيرية من خلال الأحزاب. وكانت الثمانينات مرحلة مميزة في تاريخ العمل الأهلي من خلال الفصائل التي مارست العمل السياسي، وقدمت خدمات تنموية وأسست اللجان الزراعية والصحية كأذرع لفصائل المنظمة ركزت على الجانب التنموي؛ أي الربط بين السياسة والتنمية حيث اتسم العمل بالتعبئة والتأطير. أما مرحلة الانتفاضة الأولى فكان شعارها التنمية من أجل الصمود والمقاومة، تم فيها الجمع بين النضال السياسي والمقاومة من جهة، والبناء والطابع المهني من جهة أخرى. نشأ حينها مراكز ومؤسسات بعضها تابع للأحزاب السياسية اتبعت البناء وتطوير المؤسسات الجماهيرية والقاعدية، وكان يقود هذه المراكز مهنيين وأكاديميين. وصولاً إلى عمل المنظمات غير الحكومية في فترة أوسلو وتأسيس السلطة الوطنية الذي فيها تم مأسسة ومهننة المنظمات التابعة للأحزاب في التسعينات ويقودها نخبة من المهنيين التنمويين. أصبحت هذه المؤسسات محط أنظار المانحين مما أدى إلى توسيعها وإعادة هيكليتها.

أشار حنفي وطبر (2006) بأن ما حدث في الحالة الفلسطينية في إسقاط برامج ليبرالية تم التحول فيها من شكل التعبئة والارتباط بالقاعدة والجماهير إلى المأسسة الحديثة؛ ارتبطت فيها النخبة بالحداثة والمهنية. وذلك في إطار معضلة أشمل بهيمنة نمط معرفي كجزء من رسالة التحضير الغربية حيث يظهر المانحون بأنهم يقدمون أطر معرفية متفوقة عن المعرفة المحلية ترتكز على نظرية التحديث، والتي للمفارقة يسميها كثير من الفلسطينيين بـ "التنمية". وهذا ما تدحضه دراسة صبيح صبيح (2011) "مقاتلو التنمية: بين خرافة التطبيق وعقائدية الخطاب والتصوير" التي تؤكد أن فلسطين لم تشهد تحريراً ولا تنمية. ما يحفر فيه صبيح التطبيق الكاذب للتنمية ما أسماه "الوهم" متحدثاً عن التنمية كعقيدة وكمصدر جديد للشرعية السياسية من خلال حمل هذه العقيدة وترويجها عبر من أسماهم بمقاتلي التنمية. فيقدم لنا تعريفا لمقاتلي التنمية وهم الفاعلون المحليون والدوليون في شبكة علاقات التنمية المعولمة، مؤكدا أنه لم ولن تشهد فلسطين تنمية في ظل التبعية، وفي ظل تنمية تقوم بتحويل المناضلين إلى "خبراء"، أو حتى على حد قول الناشف بتحويل الثوريين إلى مهنيين (الناشف 2012).

لقد عرض صبيح في "مقاتلو التنمية" علاقات القوة والهيمنة والتي تكرس التبعية المزدوجة من خلال الممول الغربي موضحاً التبدلات والتحول في المفاهيم ما بعد أوسلو من صياغة وطنية في السابق إلى خطاب مهني مؤسساتي، فمأسسة التحول في العمل من لجان شعبية قبل أوسلو إلى العمل في منظمات غير حكومية كنسق جديد من العمل، تم فيه استدخال عالماً جديداً كاملاً من المفاهيم المهنية باسم خطاب التنمية كما جاء: "خطاب باسم اللاسياسة يقوم بالفعل السياسي، وباسم التعددية يفرض نظاماً شمولياً معيارياً، تقترب أركانه من أركان العقائد الإيمانية، كيف أصبحت التنمية – كغاية مشروعة نبيلة– عقيدة تم بناؤها على حقل من الأوهام وترتكز على خطاب يتغنى بالمعرفة، لكنه يخفي أكثر ما يقول، إقصائي يدعي الإشراك والاندماج، الممأسِس للفساد والشخصنة باسم الشفافية، وبناء المؤسسات، يجسد الفئوية على الرغم من لونه التعددي، تناقضات واجب إظهارها لوقف حالة الوهم والاغتراب التي يعيشها الفلسطيني ولكسر هذه الأصنام الجديدة" (صبيح 2011).

وعليه يمكن القول أن نتاج عمل المنظمات في حقل التنمية هو الوهم فلم تستطع أن تربط المنظمات بين علاقاتها مع المانح وبين تحقيق الأهداف السياسية للشعب الفلسطيني، فالتمويل يفرض أجندة تمليها مؤسسات الدعم الغربي الرأسمالية؛ أراد لها أن تعولم بغض النظر عن احتياجات وهموم الشعوب وأولوياتها. فمن خلال الحالات الدراسية التي تناولتها دراسة حنفي وطبر (2006) في الثلاثة قطاعات اتضح فيما يخص أجندة المرأة لم تعبر المشاريع عن أولويات النساء، وكانت حول قضايا الحقوق الاستراتيجية التي تعبر عن أجندة فردانية نفعية تركز على الفرد وتتغاضى عن المفهوم المجتمعي. على أثر ذلك تحولت الكوادر النسوية الوطنية في الأحزاب والأطر السياسية إلى موظفات مدفوعة الأجر، في المنظمات تنفذ أجندة ليبرالية لا تتماشى مع الواقع المحلي، بل هي عبء على مجتمع يعاني من الاحتلال (جاد 2008). وفي الأجندة الصحية تتحدد المشاريع بناءً على أجندة الممول بغض النظر عن الاحتياجات، حيث تقلصت الهموم الصحية الفلسطينية في موضوع تنظيم النسل دون الانتباه إلى أولويات صحية تم غض الطرف عنها، مثل التأمين والإعاقات الجسدية والجرحى. في أجندة حقوق الإنسان كان هناك معارضة لتأطير حقوق الإنسان عالمياً،

حيث تدعو إلى الحقوق الفردية على حساب الجماعية لشعب يرزخ تحت الاحتلال وكان من الصعب تعبئة الجماهير بسبب تشكيك الفلسطينيين في المجتمع الدولي، والتمويل الغربي لهذه الأنشطة ما يمنع نشوء ثقافة حقوق الإنسان العالمية على المستوى الشعبي. واقتصر دور هذه المؤسسات على إعداد التقارير والبيانات الصحفية حول انتهاكات حقوق الإنسان.

لقد أنتجت العلاقات الديناميكية بين الممولين والمؤسسات التقسيمات الثنائية بين الحداثي العصري والتقليدي، المهنيين التكنوقراط والمناضلين الوطنيين، مؤيدي أوسلو ومعارضيه. يذكر حنفي وطبر ثلاثة معايير لإعطاء المنح وهي معيار سياسي يتعلق بالتأييد لعملية السلام، وفي هذا السياق حجبت كثير من مصادر التمويل أية مساعدات للبلديات التي فازت فيها حركة حماس، ومعيار قطاعي يتعلق بمجالات الاهتمام للممول، ومعيار المهني فيه اشتراطات على مستوى المهنية (حنفي وطبر 2006). وهذا كله ما يؤكد أنماط التبعية بين المانح والمنظمات غير الحكومية.

وبذلك يمكن القول أن المساعدات الدولية فشلت في إيجاد مؤسسات أهلية مؤثرة وفاعلة في الوضع الفلسطيني (نصر عبد الكريم 2005). فلم يكن التمويل من باب التعاون والتنمية بل تمويلاً مسيساً مشروطاً[56] يتعارض مع الأجندة التحررية. وبقي الدعم الخارجي تاريخياً لفلسطين دعماً إنسانياً ومالياً عوضاً عن الدعم السياسي؛ لحل المشكلة السياسية الأكبر في الحق في التحرر والاستقلال، بل هدف إلى شل القوى المجتمعية وإعاقة تنظيمها للمقاومة والتحرر. الأجندة الليبرالية التي تطرحها المؤسسات لم تنجح بتجذير عملية تنموية يكون الاحتلال والاستعمار[57] لها بالمرصاد. وعليه لم تستطع المنظمات غير الحكومية بالربط بين متطلبات التنمية وأجندة التحرر الوطني ضد الاستعمار، ولم تحدث سوى وهم التنمية والديمقراطية في فلسطين.

---

[56] اختلف دعم المجتمع المدني قبل مرحلة الليبرالية الجديدة، والذي كان تمويلاً تضامنياً للقوى اليسارية لا يتعارض مع الأجندة الوطنية التحررية، أما حالياً فتغير الدعم وأجندته وجهاته وأصبح مجاري للأجندة الدولية الليبرالية. لعب وصول المانحين على هامش انتشار الليبرالية الجديدة دوراً مركزياً في ولادة مجتمع مدني مختلف أيدلوجياً وبنيوياً عن المجتمع الأهلي الذي تبلور كمجتمع مقاوم، وخاصة في الانتفاضة الأولى؛ أي قبل اتفاق أوسلو. بسبب فيض التمويل ظهر مجتمع مدني فلسطيني ملبرل، تحول من حركة شعبية ومجتمع أهلي إلى مجتمع مدني ليبرالي تحولت فيه المؤسسات الشعبية إلى مؤسسات صفوة.

[57] الاستعمار الجديد يتمظهر في تبعية المؤسسات الفلسطينية المحلية لتلك الغربية.

1.3 المبحث الثالث: توجهات نقدية في النسوية الليبرالية وخطاب الحقوق الليبرالي:

نتناول في هذا المبحث الانتقادات العميقة للنسوية الليبرالية ولمنظومة الحقوق الليبرالية لتحرير المرأة، بالتركيز على النقد النسوي الغربي الجديد الذي يُشكك بمنظومة الحقوق كوصفة للتحرر، ويكشف إمكانات الاضطهاد التي تتضمنها. مراجعة التنظيرات التي تمشكل خطاب الحقوق الليبرالي تعتبر أدوات مفاهيمية ونظرية تستخدمها الدراسة لتحليل الكيفية التي تتناول فيها النسوية الفلسطينية منظومة الحقوق الليبرالية في السياق الفلسطيني كحالة استعمارية يصبح فيها استخدام توجه الحقوق الليبرالي معضلة شائكة بالغة التعقيد. ورغم أن نسويات من الغرب يشككن بوعد الحقوق الكوني كآلية لتحرير المرأة، ليس من ناحية هيمنة غربية بل كجزء من مشروع دولة، فإنه من المثير في هذه الدراسة تحليل الكيفية التي تتعامل فيها النسوية الفلسطينية مع خطاب الحقوق الليبرالي، وكيف تؤسس المؤسسات النسوية لحقوق المرأة كحقوق إنسان؟ وهل تضع قدميها على الطريق للوصول إلى حالة بدأت ترى الغربيات نواقصها، فالنسوية الليبرالية والمذهب النسوي بمجمله يعاني من أكثر من مأزق وله محدداته، فأين النسوية الفلسطينية في الحالة الدراسية من كل هذا؟

1.3.1 مداخلة نقدية في النسوية والنسوية الليبرالية:

تأسست النسوية[58]على مفاهيم الحرية والعقلانية حيث تضرب جذورها في المشروع الحداثي الغربي، ولكنها تأثرت لاحقاً بفكر ما بعد الحداثة الذي يُولّد حالة بحثية تشكيكية. رغم أن النسوية محملة بالأيدلوجيات إلا أنها أصبحت في مسيرتها مشروع نظري معرفي يصل إلى التعدد والتناقض. مفكرات نسويات مثل جوديث بتلر، جوان سكوت، جوليا كريستفيا قمن بالتنظير لهذا التوجه بنقد هوية النوع ورفض فكرة الذات المستقلة والتصنيفات القائمة على جوهرانية ثابتة مثل "المرأة" و"الرجل"، وذلك بالارتكاز على استراتيجيات تفكيكية ما بعد بنيوية تزعزع ثنائيات الذكر والأنثى (Butler 1990; Scott 199).

تشكك بتلر في مقولة أن الجنس ذو طبيعة ثابتة وترفض التقسيم الحاد بأن الجنس والجندر ثابت ومؤسس اجتماعياً (Butler 1999). ادعاء بتلر أن الهوية والجنس ما هو إلا أثر لخطاب حوله، ولا يوجد هناك أجساد وذوات خارج المعاني والأفعال التي تؤسس واقعها، وما يحدث هو فبركة أجساد هويات، أي مجرد عملية "فبركة" نتاج لخطاب ما (Butler 1990). خلقت هذه المفاهيم مأزق مفصلي للمذهب النسوي في نقد هوية النوع "الهوية النسوية" ويمثل اتجاه

---

[58] من حيث التأريخ للنسوية فإنها نشأت في الغرب كرد فعل على واقع مجحف مضطهد للنساء، وأثار ذلك إعلان مبادىء الثورة الفرنسية عند النساء للتحرر من الظلم الواقع عليهم، ومن ثم انتشرت في كافة مناطق العالم وتفاعلت مع المجتمعات المختلفة، وتأثرت بالايدولوجيات المختلفة خلال مسيرتها، فهناك النسوية الليبرالية، الماركسية، الاشتراكية، ما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار وصولاً إلى تيار ما يُسمى ما بعد النسوية. ما تتميز به النسوية هو التعدد والتنوع. هناك جدل واسع بين النظريات النسوية حول عمومية النسوية تحديداً من قبل نسويات من ثقافات ما بعد استعمارية، انتقدن هيمنة النسوية الغربية وتوجهاتها لفرض النموذج الغربي (Mohanty 1991). ويؤكد هذا الاتجاه بأنه رغم نشوء النسوية في الغرب، في أمريكا وأوروبا إلا أنها ليست حكراً على الغرب فهناك نسويات أخرى تنظر حول إمكانات تحرر المرأة في سياقات مختلفة ضمن أجندة مختلفة تتقاطع مع العرق والطبقة والثقافة والدين.

ما "بعد النسوية"[59] انهيار للفكر النسوي السياسي بانتقاد فكرة المرأة كضحية التي يتم إعادة إنتاجها فيه. تجمل سارة جامبل نقد تيار ما بعد النسوية بأنه نقد نخبوي وساخر للفكرة النسوية التي أصبحت قوة منهكة بإعلائها من شأن المرأة الضحية كبنية خطابية أحادية تخنق المعارضة (جامبل 2002). كما تعرض مفهوم ما بعد النسوية لهجوم من النسويات الراديكاليات اللواتي اعتبرنها تدمير لنضال النساء وتقليص للفاعلية السياسية للحركة النسوية، حيث تؤكد جيرمن جرير أن النسوية في ظله أصبحت ترف فكري نخبوي في الغرب متجاهلة القمع الذي تتعرض له النساء، وبعد أن كانت مشروع سياسي ثوري من أجلِ التغيير والتصدي للافتراضات الذكورية أصبح جدل نظري معقد لا يفهمه سوى المثقفون (جرير 1999). من جهتها تؤكد بل هوكس بأن النسوية لم يصبح لها معنىً محدداً مما أدى إلى تفريغها من محتواها (Hooks 2000).

ليس بالضرورة اعتبار أفكار ما بعد الحداثة تراجع للحركة النسوية، وتدمير للعمل السياسي الاجتماعي الهادف للتغيير، بل شكل جديد للنسوية التي تتميز بالتغير والتعدد مما أدى إلى إثراء النظرية النسوية. من ايجابياتها أن النسويات أصبحن يقبلن التعدد وعدم الثبات على أيديلوجية واحدة، حيث أصبحت النسوية هي نتاج لكل الاختلافات والتعريفات المتناقضة. من أهم تأثيرها استخدام مناهجها من قبل نسويات ما بعد استعماريات لهدم فكرة الأُختية العالمية والنخبوية الغربية، والتأكيد على أن ما يشكل اضطهاد لامرأة قد لا يكون بالضرورة لأخرى. إضافة إلى مساهمتها الهامة في نقد الحركة النسائية الليبرالية موضوع الدراسة الذي هي حصيلة تحرر وعقلانية الحداثة الغربية (الصدة 2002).

لقد تعرض المشروع الليبرالي النسوي لانتقادات عميقة وشاملة، فلم ينجح بخلق المساواة، لذا سعت النسويات لتطوير نظريات نسوية تأخذ بعين الاعتبار النواحى التي أغفلتها الليبرالية. ورغم ذلك بقيت الأسس الفكرية للنسوية الليبرالية مهيمنة على الفكر النسوي على اختلافه وتعدده، فاعتمدت معظم الحركات النسوية في العالم كله على أفكار الليبرالية النسوية، ويقوم الخطاب العالمي النسوي على أسس ليبرالية. ترى جوان سكوت أنه لا وجود للفكرة النسوية تاريخيا إلا في الفكر الليبرالي، حيث ظهر النضال النسوي منذ الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان ضمن الانتقال إلى عصر تقدمي أنتج قيم ليبرالية حول الحرية والمساواة. وهذه فترة مؤسسة للفكر الليبرالي حيث استفادت النساء من الحراك السياسي فيها لتحسين مكانة المرأة وتحقيق المساواة. ورغم ذلك يفشل المشروع النسوي الليبرالي في التطبيق (Scott 1997). تعارض سكوت الافتراض أن الفشل يعود لأن هناك فكرة رائعة تحاول تحقيق ذاتها، وتفشل بسبب الإشكاليات خارجها، أي للواقع ولتطبيق الفكرة التي لا تمارس سياسيا. ادعاءها أن الفكرة النسوية نفسها تحمل

---

[59] لا يوجد تعريف محدد لما بعد النسوية، وهي سمة تشترك فيها مع ما بعد الحداثة التي توصف بأنها شيء غير محدد المعالم، ولكن يمكن القول بأن الجدل حول ما بعد النسوية بأنها تنتقد كون المرأة ضحية غير قادرة على السيطرة على حياتها. يشير المصطلح إلى التحرر من الايدلوجيات المقيدة للحركة النسوية، وترفض الأفكار النسوية التي تميزت فيها الستينات من القرن العشرين، ويشير البعض أنها خيانة للمذهب النسوي ورفض مكتسباته (جامبل 2002، ص 78).

تناقضاتها من داخلها، في كل من الفكرة الليبرالية والنسوية نفسها، فالمثير هو التناقضات داخل الفكرة النسوية الليبرالية وليس قيودها.

تشرح سكوت كيف يتم العمل السياسي النسوي الليبرالي داخل تناقضات مؤسسة من خلال مطالبة النساء بحقوق المواطنة التي فيها النموذج هو الذكر، حيث أوضحت باتمان التحيز الذكوري، بأن النموذج الليبرالي للفرد هو الذكر، كما ترى روث ليستر أن المرأة حرمت من مفهوم المواطن في التاريخ القديم والحديث من خلال إقصاء النساء وتحييدهم من المواطنة (ليستر 1997). الطرح أنه رغم انتقاد مفهوم المواطنة إلا أن النسويات الليبراليات طالبن في الدخول في المواطنة وهنا يكمن التناقض في رفض نموذج المواطن الذكر وفي نفس الوقت يدخل النضال السياسي في منظومة المواطنة القائمة على قيم ذكورية. مأزق الليبرالية النسوية وتناقضها في مبدأ المساواة مع الاختلاف[60]. ادعاء سكوت هو أن الحركة النسوية متناقضة لأنها تتحدى الاختلافات الجنسية التي يتم إقصاء النساء على أساسها، وفي نفس الوقت يتم تمثيل فكرة الاختلاف بين الجنسين للمطالبة باحتياجات النساء الخاصة. فالنسوية الليبرالية بنيت على إقصاء النساء لاختلافهن بناءً على الجنس، ولكن ما يحدث هو إعادة إنتاج هذا الاختلاف. حيث يتم الافتراض أن المرأة والرجل مختلفين وفي نفس الوقت تضطر النسويات للحديث عن الاختلاف، فكيف يتم المساواة بين المختلفين، وهل فكرة المساواة تفترض التشابه أم الاختلاف. الورطة في الفكرة النسوية في إنتاج وإعادة إنتاج صورة النساء كخاضعات لاختلافهن عن الرجال، وتعزيز ثنائية الرجل والمرأة، مما جعل النساء ونضالهن يتمحور حول قبولهن لهذه الصورة الدونية، دون خروجهن عن هذه الافتراضات، وهذا ما يعيد إنتاج اخضاعهن والسيطرة عليهن (Scott 1997).

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

تطالب النسويات الليبراليات بالمساواة بين الرجل والمرأة كمواطنين في ظل النظام المجتمعي الذكوري نفسه، وبالتالي هن لسن ضد النظام نفسه، ولكن هن يطالبن بالتقاسم المتساوي مع الذكر في النظام. وفيما أن الليبراليات يتحركن تحت سقف النظام نفسه فإن بتلر تذهب بعيداً خارج النظام، في عملية رفض لمجمل الخطاب النسوي داعية إلى انفصال كلي بين خطاب خارج ثنائيات الرجل النسوي. ترفض بتلر، هذا التقسيم الحاد على مستوى الجنس الذي هو أساس للحركات النسوية، فالجندر المؤسس اجتماعياً هو أثر لخطاب حوله (Butler 1999). وترى أن ما يحدث هو تأدية أدوار جنسية محددة ومن الصعب تخطيها والتلاعب في الهوية التي تم رسمها وزعزعتها. ترى ألسون جاغار (1983) أن الليبرالية تركز على القدرات العقلية مقابل الجسد، وتتمسك بالثنائيات التقابلية، وتؤكد أن: "الليبرالية تركز

---

[60] للتوسع انظر، جاد، إصلاح.2007 "الحركة النسوية والموازنة بين مبدأي المساواة والاختلاف".دورية دراسات المرأة.عدد4 .ص55-69.

على قيم الإنسان وحقوقه، وتُخفي الصراع الحقيقي حول مصالح القامع والمقموع، وبخاصة مصالح الرجل والمرأة، لذا فإن وجهة النظر الليبرالية غير نزيهة ولا تنسجم مع خبرات عدد كبير من جماعات نسوية، وهي لذلك لا تناسب النظرية النسوية (Jaggar 1993) في العزيزي (2005). تبعا للمباديء الفردية الليبرالية يتصارع الأفراد من أجل تحقيق مصالحهم الفردية، ويرجع ذلك لجهد كل فرد، وبذا المرأة تنافس في عالم صنعه الرجل لتصل لمواطنة الرجل الكاملة. في حالة دراسة تعكس مثالب النسوية الليبرالية تنتقد نويا راملت الأجندة النسوية الليبرالية في إسرائيل في نقاشها لحالة خدمة المرأة في الجيش "بالتجنيد الإلزامي"، حيث أصبح دخول المرأة للجيش رمزا لتحقيق المواطنة الكاملة، رغم أن الجيش جزء من عقد إثني فالمرأة في الجيش لا تمثل كافة النساء وتتجاهل فئات كالعرب والمتدينين في إسرائيل (Rimalt 2003). كما تنتقد جين اليشتين موقف الليبرالية بوضع حدود فاصلة بين العام والخاص وبأن العمل في المجال العام هو الذي يحرر المرأة، والتعميم على أن كل امرأة ترغب أن تكون أُمًّا هي ضحية للبطركية (Elshtain 1992). وتوجه سيلفيا هويت نقد عميق للنسويات الليبراليات في امريكا اللواتي ركزت أجندتهن على توجه ضيق لدخول المرأة إلى المجال العام والمهن الذكورية، رغم أن هناك ما يقارب أربعين بالمائة من النساء أجورهن متدنية ولا يوجد لديهن ضمانات وحضانة أطفال وتأمين صحي (Sylvia 1987).

1.3.2 النسوية في السياقات ما بعد الاستعمارية – مأزق النسوية بين آليات الهيمنة الاستعمارية والبطركية:

نتطرق للتنظيرات النسوية من سياقات ما بعد استعمارية تتعالق فيها النسوية بين سلطتين: الاستعمارية، والبطركية، يقصد بالأولى التوجهات الاستعمارية للخطاب النسوي الغربي الذي يتبع المناهج الامبريالية لتفوق الغرب والمركزية الأوروبية[61]. وهنا سأناقش مساهمة النظرية النسوية ما بعد الاستعمارية لمنظرات مثل سبيفاك، موهانتي، إيلا شوهات والتي تتضمن توجهات نقدية لاستعمارية النسوية الليبرالية الغربية ولخطاباتها المهيمنة التي تعكس علاقات القوى بين الغرب والهامش. أما السلطة البطرياركية كسلطة اضطهاد داخلية يقصد بها بطركية الخطاب الوطني، والسياسات التي طبقتها دول ما بعد الاستعمار تجاه النساء، في هذا الإطار سأتطرق إلى كتابات نسويات يناقشن مأزق النسوية بين الاستعمار والوطنية في السياقات غير الغربية؛ تحديداً العالم العربي في خطابين مختلفين أحدهما ينطلق من الأرضية الليبرالية لنقد البطركية بطريقة منفصلة عن التأثيرات الاستعمارية. أما الخطاب الآخر فيقوم بتقويض الإدعاءات الاستعمارية للنسوية وللحداثة الغربية من منظور فكر ما بعد الاستعمار ومناهج ما بعد البنيوية.

1.3.2.1 النظرية النسوية ما بعد الاستعمارية: السلطة الاستعمارية وآليات هيمنتها :

تلتقي النظرية النسوية مع نظرية ما بعد الاستعمار لأن كلاً منهما يفند الخطاب المهيمن بطرح أسئلةً حول الهوية والاختلاف، وتشكيل الذات التابعة للاستعمار والبطريركية. النقد ما بعد الاستعماري يشجع النقد النسوي حيث تتشابه الامبريالية الاستعمارية والبطرياركية كونهما أيدلوجيات سيطرة. الامبريالية مركزية عنصرية ذكورية تجعل ما هو غير غربي تابع وبالتالي فإن النساء غير الغربيات هن تابعات استعماريا. تنتقد منظرات نسويات مثل جياتري سبيفاك،

---

[61] انظر أميرة سلمي 2009. عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية. رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديموقراطية.

تشاندرا موهانتي، وأوما ناريان هيمنة النظرية النسوية الليبرالية الغربية وفرض أجندتها على نساء العالم من خلال مفاهيم الأُختية باعتبار كل النساء مجموعة متجانسة. وبتجاهل الأصوات النسوية غير الغربية التي تناضل ليس فقط ضد الاضطهاد الذكوري في ثقافتهم المحلية، بل ضد النسويات الغربيات اللواتي يسهمن في علاقات القوة بين الغرب والثقافات غير الغربية من خلال رسم صورة سلبية للمرأة المستعمَرة في إطار خطاب عنصري استعماري أساسه سياسات التمثيل (Mohanti 2003).

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

نرى من الخلل أن تكون المرأة أولاً امرأة، إن البدء بأنها إمرأة لا ينفي قط الهوية الوطنية، والعرق واللون والموقع الجغرافي الثقافي. من هذا المنطلق، فإن النساء السود في أمريكا هن أول من بدأ بمقاومة الفكر النسوي الغربي المهيمن الذي صاغته النساء البيض. تؤكد بل هوكس الافرو- أمريكية (2000) ضرورة نقد الفكر النسوي الأبيض واستكشاف أبعاد جديدة للنظرية النسوية التي ليست حكر على البيض من الطبقة الوسطى، بل النسوية للجميع، للرجال والنساء، من كافة الاطياف والطبقات والانتماءات العرقية والوطنية. إن نقد هوكس تأثر بموقعها وبكونها تنتمي إلى فئة عرقية مقهورة كامرأة سوداء من الطبقة العاملة لها تجربة خاصة من القمع والاضطهاد الذكوري. فإن تشكيل الوعي النسوي يتشكل من الظروف والتجارب الاجتماعية الخاصة بالمرأة التي تنتمي إلى سياق أبوي محدد، وأن الاضطهاد المختلف يشكل وعياً نسويّاً مختلفاً، وأجندةً نسويةً واستراتيجياتٍ مقاومة مختلفة. تؤكد هوكس أنه تم استخدام "الاضطهاد المشترك" بما يخدم مصالح الليبراليات من الطبقة الوسطى ويضعها كأساس في الحركة النسوية، فعلى الرغم من أن الهدف من صياغة نظرية نسوية هو تحرير النساء من الاضطهاد، إلا أنها تحولت إلى أداة لتحقيق مصالح النخبة من فئة النساء اللواتي يتمتعن بمواقع من النفوذ والسيطرة كونهن كاتبات، ومفكرات في المؤسسات التعليمية والأكاديمية. وبذلك؛ فقد استطاعت النساء البيض عزل فئات أخرى من النساء من أعراق وطبقات وثقافات مختلفة، ولم يتم تشجيع أي نقد من مجموعة من النساء خارج هذا الخطاب، بل قامت النساء البيض بحكم موقعهن بالتحدث عن غيرهن من النساء، وتحويل النساء السود إلى موضوع لخطاب النسوة البيض (هوكس 2000).

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

أما موهانتي فترى أن الكتابات النسوية الغربية تنطوي على ممارسة "استعمار خطابي" حول النساء في "العالم الثالث" يعمل على إنتاج صورة مصمتة للمرأة في العالم الثالث تحمل ويتقاطع البحث النسوي الغربي مع الإمبريالية الغربية بالاعتماد على عدة فرضيات هي: النساء مجموعة متجانسة ومصالحهن متطابقة بغض النظر عن مواقعهن الطبقية والعنصرية والعرقية، وأن مفهوم النوع الاجتماعي يمكن تطبيقه وتعميمه في كل مكان، وافتراض مفهوم متجانس للقهر الواقع على النساء، ونموذج واحد للقوة والصراع. وهذا كله يؤدي، إلى إنتاج صورة للمرأة في العالم الثالث بأنها جاهلة، وفقيرة، ومقيدة بثقافتها، ومستضعفة، على نقيض المرأة الغربية المتعلمة والمتحكمة في جسدها (موهانتي 1991). فالنسويات الغربيات هن "الذوات" الحقيقية ونساء العالم الثالث هن "الموضوع". وعليه، ترى موهانتي أهمية التأكيد على اختلاف "العالم الثالث" وعلاقات القوى بين العالم الأول والثالث.

بالربط مع الحالة الفلسطينية، وبتطبيق إطار موهانتي هذا حول ممارسة الاستعمار الخطابي حول النساء في العالم الثالث قامت أميرة سلمي (2009) بتحليل خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات بإظهار كيف يعمل خطابهن على إعادة صياغة حياة النساء الفلسطينيات ونضالهن وفقاً لقواعد وأحكام خطابية مؤسساتية تعكس علاقات سيطرة استعمارية وتعمل على تعزيزها. بحيث يؤكد الخطاب الغربي على التغيرات الإيجابية التي أدخلها الاستعمار على حياة النساء الفلسطينيات وأن خضوعهن سببه دونية ثقافتهن، التي تعززها مقاومتهن ونضالهن في الحركات الوطنية ضد الاستعمار. وهذا ما نتعمق فيه حيث تقوم الدراسة على إظهار كيف تقوم الليبرالية بتحييد الحركات الاجتماعية بالفصل بين تحرر المرأة والتحرر من الاستعمار، أي بفصل المعركة من أجل مساواة وحرية المرأة عن المعركة ضد الهيمنة والاستعمار.

حاولت النسويات المستعمَرات في العالم الثالث، إثبات أن المعرفة التي ينتجها الغرب عند الشعوب المستعمرة نابعة من عنصرية وتمثيلات نمطية تعمل على تأكيد دونية الآخر، وقمن بانتقاد الفكر النسوي الليبرالي الذي يعزز النخبوية المعرفية لهذا الفكر ودونية المعرفة التي ينتجها المستعمَرون. وعليه حاولن إعادة صياغة النظرية النسوية من خلال

موقعهن الثقافي والجغرافي، وإعادة صياغة تمثيلات هوياتهن كتابعات "موضوعاً". إلا أن تنظيراتهن تعرضت لانتقادات وجدالات حتى من قبل بعض ما بعد الاستعماريات أنفسهن، أهمها أن التأكيد على الاختلاف والسياق الجغرافي والثقافي يعمل على إعادة إنتاج الاضطهاد، والدونية التي تؤكد عليها افتراضات الخطاب الاستعماري. وقد كان تجاوز الصياغات الاستعمارية المهمة الصعبة التي وضعت النساء في مأزق، وهو تعريف أنفسهن من خلال نفس الصياغات والمفاهيم التي صاغها لهم الخطاب الغربي المهيمن. فقد رفضت سولاري تعريف النساء المستعمَرات من منطلق العرق والقومية والطبقة، لأنها تعتبر أن التركيز على الاختلافات الثقافية يعمل على إعادة إنتاج هويات النساء في العالم الثالث، وعلى قولبة النساء وسجنهن في اختلافهن وثقافتهن، وأن ذلك هو إتباع للتنميط الغربي الذي يعمل على خلق تمثيلات نمطية للنساء في العالم الثالث موضع الانتقاد. إضافةً إلى أن هذا التركيز على الاختلاف يحبس النساء ضمن فئة محددة ويحرمهن من المساواة مع النساء الغربيات أو المشاركة في نضال نسوي عالمي (سولاري 1992). وتجادل سولاري كل من سبيفاك وموهانتي في موضوع سياسات الهوية والتمثيل وشرعية من يتحدث باسم من، ترفض أن لا يتحدث عن السود سوى شخص أسود، وأنه لا يمكن لأحد سوى امرأة نسوية ما بعد استعمارية الحديث عن تجارب المرأة. وتنتقد سولاري أعمال بيل هوكس لأنها تعتمد على الآخر كنقطة انطلاق لصياغة الهوية الأصلية. كما ترى أن مشروعَ النقد هذا هو ضيق الأفق في نفس إطار الخطاب الغربي. وحجة سولاري، هنا، أن النظرية النسوية الغربية حينما وقفت على أرضية أفكار ما بعد الحداثة أكدت أن الذاتَ يمكن هندستها وتشكيلها، وبناء على ذلك لا يجب أن يتم تجميد الهوية في قالب محدد يخلق تنميط مصمت. وتطرح سولاري هنا تساؤلَ: مَنْ يأتي قبلاً: النوع أم الانتماء الثقافي، والتاريخي والمجتمعي؟ وترى أنه ليس من الخطأ إذا تضاءلت الخصوصية التاريخية والثقافية والاجتماعية، فإن هوية المركز الجامد ستظل تكتم أصوات المهمشين حتى يتمكن منظرو ما بعد الاستعمار أن ينتقدوا الأخطاء الفكرية التي تصاحب خطابات التابعين. وعليه؛ ترى سولاري أن الخطاب النسوي الحالي يعكس ذاتاً مضطربة لصوت المرأة ما بعد الاستعمارية ولا يجب على الخطاب النسوي ما بعد الاستعماري أن يفضل البقاء محدود النطاق بدرجة تجعله عاجزاً عن إدراك ما به من إمكانات من ناحية الواقعية والارتقاء بالهوية إلى النظرية. ما تقوله سولاري عن الذات المضطربة يؤكد حقيقة ذلك الاشتباك بين تطلعات الخطاب النسوي بتلويناته، وبين تحقيق انجازات اجتماعية في التحرر للمرأة وخاصة في مجتمعات ما بعد الاستعمار. ومع ذلك فإن التحرر الحقيقي لم يتجسد كذلك للمرأة في البلدان المتقدمة وهذا ما تغاضت عنه سولاري. هذا يؤكد أن هناك قوة كامنة واحتمالية عالية للتطور لدى النساء ما بعد الاستعمارية ولكن برأي سولاي بأن المشكلة بأنهن لم يكتشفن القوة الكامنة.

وفي المقابل، ترى ايلا شوحات أن تأكيد الإختلاف ليس بالشيء السلبي، بل إن من شأن ذلك أن يثري النظرية النسوية ويضيف لها بُعداً جديدًا. وتقترح شوهات في هذا الإطار؛ النظرية النسوية متعددة الثقافات التي تؤيد الاختلاف الثقافي والاجتماعي بين النساء. وتشجع شوحات الحوار والتحالف بين النساء القائم على تحدي القمع والسلطة. والتحالف عند شوحات هو إشكالي وجدلي حيث يمكن أن تتحالف النساء لتحدي الهيمنة مع التركيز على اختلافهن (شوحات 2001). وفي هذا السياق، تتطرق جوان سكوت إلى مسار النظرية النسوية ولا توافق على اعتبارها منتوجاً

غربي الصناعة، وتصل لفكرة أساسها تفاعل الاختلاف لا تصادم الاختلافات كأساس للتواصل. وترى أن هناك إمكانية لأن تتجاوز النساء الاختلافات بينهن وأن يؤسسن حركات نسوية موحدة من أجل النضال النسوي العالمي، وقد تضم هذه الحركات نساء من ثقافات مختلفة. وتؤكد أن هذه الحركات لا يجب أن يتم تسييسها (Scott 2002). هناك ما هو مشترك على مستوى عالمي مما يبرر نضال نسوي مشترك، ولكن هذا يظل محصوراً في نطاق التجريد بالتغاضي عن مسألة التسييس التي هي واقع يفرض نفسه.

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

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

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

سأتناول هنا خطابين مختلفين للتعامل مع هذا المأزق الذي تتعالق فيه النسوية بين الاستعمار والبطركية الوطنية، الأول خطاب نسوي يتحدى بطركية الخطاب الوطني والدولة الحديثة[62]، دون نقد الإشكالين الاستعماري والأبوي معا، والثاني خطاب آخر لم ينتقد السلطة البطريركية بمعزل عن الاستعمارية، فالاستعمار يتضمن القيم البطريركية والعنصرية.

---

[62] تتناول باتمان (1988) مفهوم "البطريركية الحديثة، وتؤكد أنه بسبب التحول من العالم التقليدي إلى الحديث يصبح هناك تغيير من الشكل التقليدي للسلطة الأبوية إلى شكل جديد وحديث تتمثل في المجتمع المدني الأبوي، والسلطة الأبوية للدولة الوطنية الحديثة "neo-patriarchy state". من جهته يتناول هشام شرابي أيضاً (1992) مفهوم "البطريركية الجديدة أو المستحدثة" التي تتكون من "بُنى كبرى" وهي الدولة والمجتمع والاقتصاد، و"بُنى صغرى "وهي الأسرة أو الأفراد. وترتبط هذه البُنى بطريقة مركبة تعمل على شرعنة الدونية والاضطهاد للنساء من خلال إلقاء مسؤوليات اجتماعية ووطنية على عاتقهن. وبالتالي، فإن هناك شكلين من السلطة الأبوية، "الشكل الفردي للسلطة الأبوية الخاصة" في المجال الخاص الذي يتمثل بالسيطرة على النساء من قبل الأسرة والعائلة والعشيرة، والسلطة الأبوية العامة في المجال العام التي تتمثل بالدولة، حيث تعمل الأخيرة على إخضاع كيانات السلطة الخاصة.

(أولا) خطاب نسوي يتحدي بطريركية الخطاب الوطني دون نقد الهيمنة الاستعمارية:

تؤكد كانديوتي أن هناك تناقضات في المشاريع الوطنية الحديثة لدول ما بعد الاستعمار تجاه قضية النساء كرمـــوز للحداثة، الأصالة الثقافية[63] حيث تم استخدام الهوية الوطنية، والاختلاف الثقافي كأداة لممارسة السيطرة علـــى النســـاء (Kandiyoti 1993). وتتناول ميرفت حاتم مصطلح "نسوية الدولة"[64]. في نقاشها لعلاقـــة النســـاء بدولـــة مـــا بعـــد الاستعمار التي ساعدت في تكريس البطريركية، رغم أن الحداثيين الوطنيين دعموا تحرر النساء، ولكـــن ذلـــك كـــان مرتبطاً بمدى ما يحقق من مصالح وطنية للدولة ، وكانت قضايا النساء في موقع وسط بين النُخب الوطنية المحافظـــة والنُخب الحداثية. ترى أن قضية المرأة خطيرة على المصلحة القومية لأنها ترتبط بالثقافة الغربية والامبريالية الهادفـــة إلى إضعاف المجتمع العربي بالتغلغل للمرأة رمز الثقافة وحاملة القيم الوطنية (Hatem 1992). تعكس هذه الكتابـــات هشاشة حقوق النساء، والتوتر بين قضية المرأة والمشاريع الوطنية، فكانت الدولة تقوم بنوع من"حل الوســـط" لجميـــع القوى المحافظة أو الحداثية أو فرض توازنات بين الدولة والمجتمعات المحافظة (Hatem 1992). ويظهر ذلك جليـــاً في القوانين والتشريعات، ترى نادية حجاب أن كافة القوانين علمانية ما عدا القوانين التي تتعلق بالأســـرة، والأحـــوال الشخصية بسبب وجود قوى وتيارات متعددة معارضة ومؤيدة لحقوق المرأة (Hijaab 1988). ترى النســـويات فـــي العالم العربي أنه إن كانت مواطنة المرأة في الغرب تقوم على مساواة في الحقوق وتمييز في الواقع، فإن مواطنة المرأة العربية، هي تمييز في الاثنين، فالنساء في الغرب قطعن مراحل متقدمة وما عليهن إلا ممارسة هذه القوانين، أما النساء العربيات فلم يزلن يعشن في مرحلة الإصلاح القانوني وتطبيق مبدأ المساواة ويجدن أسباب هذا التمييز متعـــددة منهـــا؛ بطريركية الدولة، ودور الحركات الإسلامية، وطريقة بناء الذات الذكورية التي يشعر فيها العربي أن رجولته مرتبطـــة بالسيطرة (إمام 2004) موثق في (جاد 2007). وكون الدول العربية تعيش في حقبة ما بعد الاستعمار، فهي لا تـــزال تعاني من قضايا التحرر والتنمية والفقر والعدالة الاجتماعية وضعف القوانين والديمقراطية. وهنا، يؤكد بشير نـــافع أن هناك كوابح معيقة لمبدأ المواطنة المساوية للمرأة في الواقع العربي؛ أهمها ضعف دور الدولة والقانون، وتدهور الحياة المعيشية وارتفاع نسبة الفقر، وغياب ثقافة الديمقراطية، والبنية المجتمعية التقليدية وتغليب الأعراف والتقاليد، إضـــافةً إلى تسلط الدولة ووجود أنظمة حكم غير ديمقراطية (نافع 2001). فإن العقد الاجتماعي لم يزل أبوي ولم يصـــل إلـــى الأُخوية التي تطرقت لها باتمان في حقبة المجتمع الحديث، فالنساء لم يزلن يخضعن لسلطة الذكور فالدولـــة لا تتعامـــل مع المرأة كفرد مواطن مستقل ولكن يتخلل العلاقة وصاية الرجـــال (جوزيـــف 2003) وســـتظل النســـاء قاصـــرات وخاضعات لوصاية الذكور فيما يتعلق بالكثير مـــن الحقـــوق فـــي الـــزواج والســـفر وإعطـــاء الجنســـية لأطفـــالهن

---

[63] توضح كل من أنثياس ويوفال(1989) على أن النساء بالنسبة للدولة مجموعة اجتماعية، دورها الأساسي هو الدور الإنجابي الذي يتمثل بإنتاج وإعادة إنتاج أفراد الدولة، ويحددن الهويات االعرقية والقومية، وهن من يعدن إنتاج فكر وثقافة وهوية المجموعة، وهن اللواتي يحددن الاختلافات العرقية والوطنية (Yuval-Davis and Anthias1989).

[64] نسوية الدولة عملية إدماج نساء الطبقة الوسطى في المشروع الوطني بعد أن عملت الدولة على تلبية مطالب النساء اللواتي تظاهرن في الخمسينات من أجل الحق في التصويت في عهد عبد الناصر، وجدت النساء أنفسهن أنه لا مجال للتعبير عن مصالحهن إلا في إطار الدولة الوطنية. تعتبر نسوية الدولة مجموعة من الإجراءات السياسية وبعض الحقوق التي قد منحت من قبل الدولة بناءً على مطالب النساء والتي استفادت منها أساساً نساء الطبقة الوسطى. وينظر لهذه الإجراءات بأنها من مكاسب الحداثة (حاتم 1992).

(كانديوتي 2003)، كما تؤكد جوزيف بأن "البُنى العائلية أبوية، فيها الرجال مواطنون أوليون من خلال رئاستهم للعائلة، ووضعت الدول العربية النساء في هيكليات أبوية كأمهات خاضعات وزوجات وبنات وأخوات." ففي الواقع العربي تتداخل العائلة والدولة ويتشابك العام بالخاص ويتأصل الدين بالدولة. كل هذه المواضيع قامت بتغذية المواطنة التي تعطي تفوقا للذكر على حساب المرأة (جوزيف 2003).

ويتم ذكر الدين الإسلامي كعامل مساعد للأبوية حيث يتم رفض فكرة التعاقد بين الأفراد والدولة، وأن الشريعة يجب أن تكون المصدر للحكم، فإن الدين يتشابك مع البُنى التقليدية للقواعد الأبوية للعائلة العربية مما يكرس دونية وخضوع النساء (جوزيف 2003:52). ورغم محاولات الدولة العربية والنخب الوطنية بالتوفيق مع القوانين الليبرالية ولكن لم يتم إحداث تغيير جدي لصالح النساء في العلاقات الأبوية القائمة، والمتجذرة في البُنى العربية والسبب محاولات التوفيق مع التراث الديني (Hatem 1992، كانديوتي 2003، Ahmed 1992)، في هذا السياق كان هناك تناقض في دساتير هذه الدول، حيث تقر الدساتير بالمواطنة المتساوية ولكن الحقوق الشخصية خاضعة للشريعة. وقد أقرت هذه الدساتير بأن الأسرة وليس الفرد هي الوحدة الأساسية للمجتمع (كانديوتي 2003). وفي ظل البُنى الأبوية والأحكام القانونية القائمة كان من الصعب تطوير مفهوم مواطنة مساوية للمرأة تتمتع فيه بحقوق متساوية، وتملك القدرة على ممارستها. وبالتالي، بقيت النساء كأدوات لسلطة الذكور سواء في المجتمع الأبوي أو في الدولة القومية.

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

(ثانيا) خطاب نسوي يقوض الادعاءات الاستعمارية:

هناك أدبيات اتخذت منحىً آخراً، لم تبحث قضية المرأة من خلال الثقافة؛ بل في إطار العلاقات مع الغرب والاستعمار بحداثته بوصفه المعضلة الأساسية للتوتر في المسألة النسوية. ينتقد هذا الطرح استعلائية المركزانية الغربية وادعاءات ومعايير الحداثة للتعامل مع الشرق والمرأة. وذلك بنقد ثنائية الحداثي والأصيل، وتقويض الإدعاءات الغربية حول المرأة العربية بوصفها تابعة مضطهدة من الثقافة؛ كجزء من خطاب استعماري يعزز النموذج الغربي الذي يحسن حياة النساء والرجال في المجتمعات البدائية التي لم تتطور إلا بفضل حداثة الغرب. تعاملت النسويات مثل ليلى أحمد

(1992) في النساء والإسلام، وليلى أبو لغد (1998) في إعادة صنع النساء مع قضية المرأة، وهل هي منبثقة من الدعوات الوطنية أم أنها من قيم الحداثة المستقدمة من الغرب، وإلى أي مدى الحركات النسوية، ونخبها متأثرة بالفكر الغربي الليبرالي وتقوم بدور الوسيط للمهمة التحديثية المرتبطة بالغرب. تم التعامل مع هذه المعضلة بالتأكيد على أنه من الصعب تناول المسألة النسوية دون التطرق إلى الحداثة والأصالة، من خلال إعادة النظر بالحداثة نفسها، وبالتشكيك في أفكار الحداثة، التحديث فيما لو كانت تقدمية في صالح النساء، وإلى أي مدى تم تحقيق حقوق النساء في ظلها، وهل جاءت لتقديم نماذج تحررية أم تم استخدامها لأهداف استعمارية من جهة وللسيطرة والضبط الاجتماعي من قبل النخبة من جهة أخرى.

يُعتبر كتاب ليلى أحمد (1992) "المرأة والجنوسة في الإسلام" مرجع مؤسس حول المسألة النسائية بين التقليد والتحديث بتأسيس معضلات أساسية شغلت النسويات فيما بعد، وفتحت مجالات للبحث. تؤكد أحمد أن المستعمرين حاولوا تقويض الثقافة المحلية مما جعل الخطاب في الشرق الأوسط ثنائية ثقافية غربية وشرقية. تكشف التوجهات الاستعمارية الغربية فليس الأساس مناصرة حقوق النساء بل الهدف تأكيد أن الثقافة الإسلامية بطركية وهي سبب دونية المرأة في الشرق، ويجب محاربتها. تذكر كيف أن اللورد كرومر في مصر كان يدعو لتحرر النساء والتخلص من الحجاب الذي اعتبره رمز التخلف والقمع، ولكنه كان يحارب الحركة النسوية في بريطانيا عندما طالبت بحق التصويت، حيث يظهر التناقض بأنه كان في الغرب ضد الحركة النسوية وفي الشرق مساند لها. يمكن قراءة موقف الاستعمار كذلك في ما ناقشه فانون حول الحجاب وموقف المستعمِر الفرنسي منه لتدمير ثقافة وأصالة الشعب الجزائري وتفتيت وجوده. فالمستعمِر الفرنسي رفض الحجاب، ليس دفاعاً عن المرأة، وإن حاول زعم ذلك، بل رفضه لأنه رمز ثقافي من جهة، قوة وسلطة ثقافة وخطاب، وكذلك لأنه يساعد المرأة على المقاومة عبر استخدام الزي المحلي كما جاء: "اذا أردنا أن نضرب المجتمع الجزائري في صميم تلاحم أجزائه، وفي خواص مقاومته، فيجب علينا قبل كل شيء اكتساب النساء، ويجب علينا السعي للبحث عنهن خلف الحجاب حيث يتوارين، وفي المنازل حيث يخيفهم الرجل" (فانون 1970) فالمستعمِر لم يقصد تحرير جسد المرأة الجزائرية، بل كان يقصد الحيلولة دون نجاح الثقافة التي تقدس الجسد في استخدام المقدس هذا لصالح المقاومة.

بالعودة إلى ليلي أحمد فإنها تقارن بين وضع المرأة قبل الإسلام، و كيف أن الإسلام منح المرأة إمكانيات من الحرية والفاعلية، حيث تنتقد الربط بين تحرير النساء وانتهاك الثقافة الإسلامية الأصيلة (Ahmed 1992). طرحت أحمد حداثة بديلة نابعة من الثقافة المحلية، مثل الكثير من منظري ما بعد الاستعمار للخروج من ورطة الاستعمار، البعض استخدم مصطلح الهجين (Bhabha 1994)، فلا توجد ثقافة غربية أو شرقية، بل يوجد هجين من الثقافات، المصلحين مثل قاسم أمين (1899،1901) يمزجوا المطالب الحديثة بالدين الإسلامي. أما الشكل الآخر كمحاولة الخروج من ورطة الاستعمار، بتفكيك ثنائية الشرق والغرب باعتبارها منتج استعماري (Said 2003).

تنتقد ليلى أبو لغد (1998) أن غالبية الدراسات في الشرق الأوسط تركز على الثقافة والـدين، وتتجاهـل عوامـل أخرى في إطار ثنائية الشرق والغرب. كان التحديث من قِبل المصلحين الاجتماعيين باسم "المرأة الجديدة" يتناسب مـع الدعوات والتطلعات القومية، مما يعكس ظهور أشكال من السيطرة والضبط القومي تم فرضها على النساء؛ وهي فترة مشروعات التحديث التي شهدها القرن التاسع عشر، والعشرين بداية لقاء الشرق مع الغرب وخطاباتها المختلفة كانـت تأسيسية لما نحن عليه الآن. النخب الحداثية ترى تحرر النساء بطرق معقدة تحاول فيه التوفيق مع كل من قيم الغـرب وروح الثقافة الأصلية، وأحيانا يتم إضفاء شرعية لذلك بتأكيد أن تحرير النساء تضمنه الثقافـة الأصـيلة (كانـديوتي 1993). حيث كان طرح قضية النساء ضمن الطرق المعقدة التي حاولت فيها دول ما بعد الاستعمار تحـديث نفسـها بهوية مختلفة عن المستعمِر من جهة، ومختلفة عن التقاليد من جهة أخرى، فإن السياق المحلي أنتج شكلاً محـدداً مـن الحداثة عبارة عن هجين من الثقافات. حسب تشاتيرجي رغم أن النُخب في الحركات الوطنية كانت ضـد الاسـتعمار ولكنها تبنت مفاهيمه الغربية من خلال الحداثة والقومية التي ترتبط بالمركزية الأوروبية (Chatterjee 1986). فـي دراسته عن الهند، يوضح تشاتيرجي كيف تعاملت الدول المستعمرة مع قضية المرأة لمواجهة الاستعمار، وكيف تعامل القوميون مع التبرير الاستعماري أن استعمار الهند جاء للتخلص من الممارسات البربرية ضـد المـرأة التـي تـرتبط بالتقاليد الدينية، حيث كان رد فعل القوميين هو عمل إصلاحات على العادات والتقاليد حتى تصـبح حديثـة، وخلقـوا صورةً جديدةً للمرأة مختلفةً عن الغربية، ولكنها مختلفة أيضاً عن التقليدية، فـاهتموا بـالتعليم ولكـن حسـب الأدوار التقليدية. ورغم التحديث حسب مفاهيم الغرب المادي، ولكن يتم الحفاظ على الشرقي الروحاني، وبالتالي فقـد أنتجـت البطرياركية الجديدة للدولة أدوار هرمية مختلفة للرجال والنساء، وخلقت القومية معايير جديدة للمـرأة فـي الخـاص والعام. أي تحديث المرأة في العام حسب حداثة الغرب ولكن المحافظة على تقاليد وروحانية الشرق فإن أفكار التحديث بمسألة النساء بكل تناقضاتها وتعقيداتها لم تؤدي لتحريرهن على الطريقة الغربية. حيث أنتج السياق المحلي شكل محدد من الحداثة، فالطرق المعقدة للتحديث من قبل الوطنيين بهوية مختلفة عن المستعمِر، وعن التقاليد جعل النسويات تتعامل مع معضلة شائكة وهي العلاقة مع الحداثة والغرب.

تكشف ليلي أحمد تناقضات الخطاب التحرري للمصلحين الاجتماعيين الذين يدعون فيه لتحرير المرأة مثل كتابـات قاسم أمين (1899،1901) التي دعا فيها إلى الحداثة والانعتاق من الماضي والعـادات والتقاليـد مستشـهداً بالـدول الغربية، فتحرر المرأة مرهون بدولة الحداثة الضامنة لحقوقها. رؤية أمين لدور الأوربيين في الشرق لا تختلـف عـن نظرة الاستعمار الأوروبي لنفسه، إنه جاء لنقل الحداثة إلى الدول وإيصالها إلى حالة التحضر. رغم أنه فـي تحريـر المرأة يشيد بالشريعة إلا أن الأمثل هو الوصول إلى النموذج الحداثي الغربـي. توجهـات أمـين كلاسـيكية تحتـوي تناقضات، ومحملة بالثنائيات التي تعتمدها الكثير من النسويات في الحركة العربية والإسلامية، وهـي التوفيـق بـين منظومتين مختلفتين، الاعتماد على الشريعة والنظرية الحداثية في نفس الوقت. تداعيات هـذا الجهـد يشـكل عوامـل الانعتاق للمرأة عن طريق الدولة الحديثة ومنظومة الحقوق التي ستنقذ المرأة.

إن عبء الحضارة والحداثة تشكك بأخلاقياتنا وتعمل على تذويبنا من جديد على حد قــول أســد (Asad 1992). وعليه فإن التعامل النقدي للحداثة من خلال نقد ما بعد البنيوي، ونقد ما بعد الاستعمار يضيء جوانب تساعدنا على فهم واقع نساء الشرق الأوسط، ويساعد على فهم مسألة تحديث النساء وفهم الدور الذي يؤديه الغــرب والنخبــة الوطنيــة والإسلام في إطار السياسات بين الشرق والغرب.

انتقد ميشيل فوكو (2005) المشروع الحداثي الغربي وكشف عن الجوانب المعتمة فيه، وعن القمع الجديــد الــذي ترافق مع الحداثة؛ مثل السجن والمدرسة والمستشفى. أما ميتشل (Mitchel 2000) فيدمج بين الحداثة والاستعمار الذي لن تقوم بدونه، منتقدا فوكو لأنه لم يتناول الاستعمار. من جهتــه يــرى ادوارد ســعيد (Said 2003) أن الخطــاب الاستشراقي هو الذي خلق الغرب والشرق الذي لا وجود لهما. وثنائية شرق وغرب، حديث ومتخلف هــي تقســيمات استعمارية للتغطية على سياسات تمييزية، والمحليين في المستعمرات أصبحوا يستخدمون لغة الاستعمار ويعللون التأخر بالعادات والتقاليد، فإن عدم تحرر المرأة يعود دائما للثقافة، وهذا جزء من خطاب استعماري. وبذا فإن الخطاب الوطني هو خطاب اشتقاقي للخطاب الاستعماري (Chatterjee 1986).

بالاعتماد على هذه الأطر النظرية لانتقاد الحداثة تحلل ليلي أبو لغد (Abu Lughod 1998) وضــع النســاء فــي الشرق الأوسط في خضم مشروعات التحديث، وتشكك في اتجاه الحداثة التحرري وضرورة إعادة النظر في أطروحات الحداثة التي وفرت إمكانيات جديدة للنساء فهي تتمثل بالمشاركة في الحياة العامة من تعليم وعمل ومشــاركة سياســية، ولكنها أحضرت أشكال جديدة من السيطرة والقمع والتحكم بالنساء. فإن الحداثة قد تكون محررة ومقيدة في نفس الوقت وهذا الفهم ما بعد البنيوي للمفاهيم. بدلا من تعريف الحداثة تبحث في التفسيرات لما هو حديث وكيف قامت بلاد ما بعد الاستعمار بالتحديث. وهنا تشير أبو لغد إلى أنه يمكن انتقاد الحداثة دون تمجيد ما قبل الحداثة والانحراف إلى الماضي. فالمعضلة الشائكة هي كيف يمكن قبول الروح التقدمية للتحديث والاستفادة من وجود فرص للتقدم ولتحسين النساء دون الرجوع والتوق إلى حنين الماضي. هنا تعتبر أبو لغد الحنين للماضي رومانتيكية تقليدية، وبتوصيفها هذا مــا نعتبــره إعادة لإنتاج نفس أفكار الحداثة التي تنتقدها. فهل بالضرورة أن يحمل الماضي دائما تقليدية، ولا يوجد فيه روح التقدم. وهذا يرجعنا إلى أطروحة الناشف المعاكسة لتقزيم الماضي حيث يردنا إلى وجوب قراءة، وبعمق، التجربــة العربيــة الإسلامية والتحوير عليها (الناشف 2012). أبو لغد انتقدت الحداثة؛ ولكنها لا تريد تمجيد الماضي، بمعنى مثلما يوجــد في الحداثة جوانب ممكن البناء عليها كذلك الماضي دون رفض احدهما بالآخر بشكل مطلق.

من هذا النقاش نتساءل بتشكيك هل الحداثة دائماً بالضرورة تقدميةً؟ وهذا ما نبحثه في القسم التــالي خاصــة فيمــا يتعلق بقانون الدولة الذي هو جزء من الحداثة، وإلى أي مدىً يشكل القانون حالة انعتاق وتحرر للإنسان بشــكل عــام وللمستعمر بشكل خاص. وبالتخصيص والربط مع الحالة المبحوثة إلى أي مدىً خطاب الحقوق الليبرالي التي تعتمــده المنظمات يشكل حالة تحررية للمرأة بشكل عام وللمرأة الفلسطينية بشكل خاص؟

1.3.3 منظومة الحقوق النسوية الليبرالية: هل تحرر أم تضطهد؟.

1.3.3.1 مدخل نقدي في خطاب الحقوق الليبرالي:[65]

يوجد خطين أساسيين لنقد خطاب الحقوق الليبرالي الغربي: الأول نقد للمنظومة الفكرية الداخلية وتناقضاتها، أي هيمنته كجزء من مشروع دولة وليس كهيمنة غربية، بالتركيز على النقد الماركسي للحق بصفته وهم صوري مجرد، وعلى النقد النسوي الغربي الذي اعتمد ماركس وفوكو بأن خطاب الحقوق يتضمن السيطرة ويشكل ذوات خاضعة في اللحظة التي يوعد حمايتها وتحريرها وعليه ينقلب مشروع الحقوق إلى ضده (Brown 1995). وبالتالي فالحقوق الليبرالية لا تؤدي إلى التحرر الحقيقي، بل التحرر السياسي الشكلي المجرد.

أما الخط الثاني لنقد خطاب الحقوق يقع في مقاربة الهيمنة الاستعمارية في إطار علاقات القوة مع المجتمعات المستعمرة، حيث يحول المستعمِر القتل والعنف إلى مباديء قانونية موجهة للمستعمرين بعولمتها، وهذه السياسة تؤسس للتبعية والإلحاق بين المستعمِر بالمستعمَر. في الحالة الفلسطينية نجادل أن خطاب الحقوق الليبرالي لا يشكل حالة انعتاقية بل هو أداة فعالة في فرض أجندة الليبرالية الجديدة على المجتمع الفلسطيني من منطلق أيدلوجيٍ للهيمنة والاستعمار، خطابها الظاهر الحرية والتحرر وحقوق الإنسان، ولكن تخفي دوافع وأهداف سياسية لخدمة مصالح النظام الرأسمالي والتي تستمد أيدلوجيا الحقوق مفاهيمها منه.

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

في نقاشه المسألة اليهودية في المانيا، ينتقد ماركس مفهوم المواطنة الذي ظهر مع نشوء الدول القومية الحديثة. لا يتفق مع باور بأن اليهود في المانيا حتى يتحرروا، ويصبحوا مواطنين عليهم التحرر من دينهم ويهوديتهم (Marx 1844). تبعا لوصفة التحرر السياسي يجب أن يتخلى ويتجرد الإنسان عن خصوصياته ليصبح مواطنا في الدولة. ينتقد ماركس التحرر السياسي لأن الدين سيبقى في الحياة الخاصة لليهود ولن ينفكوا نهائيا عن اليهودية. يتساءل من الذي يتحرر، الدولة من الدين أم اليهود من يهوديتهم. فالإشكالية تكمن في الدولة وليس في الدين، ويذكر ماركس نماذج لدول فصلت الدين عن الدولة، ويرى أن الدولة "اللادينية" هي أكثر دولة فيها تدين. وهنا يكمن جوهر الاغتراب والتناقض، فتفكيك الإنسان إلى يهودي ومواطن، إلى إنسان متدين ومواطن، هو التحرر السياسي، وما هو سوى عملية تجريد وتعميم لهوية عامة، ولكن يوجد هناك هويات خاصة في الحياة الحقيقية للإنسان. يرى أن التحرر السياسي في الدولة محمل بقيم مجردة نموذجها المواطن السياسي المجرد المصطنع الذي لا يتعرف على الإنسان الحقيقي في وجوده

---

[65] انبثق خطاب الحقوق من المشروع الليبرالي، وتطور معه ابتداءً من أفكار عصر النهضة حول القانون الطبيعي، والعقد الاجتماعي حتى عهد الدولة الحديثة الدساتير والقوانين. التطور التاريخي للحقوق بدأ كفلسفة حول الحريات والحقوق حتى وصلت إلى شكل دساتير وقوانين في القرن التاسع عشر، التي وصل فيها خطاب الحقوق إلى المفهوم المعاصر لحقوق الإنسان الذي برز بعد الحرب العالمية الثانية في الإعلان العالمي لمباديء حقوق الإنسان عام (1948) وتبدو فيهما الفلسفة الليبرالية واضحة.

المحسوس المباشر في الواقع المادي. رغم أن ماركس يؤكد أن الدولة مرحلة ضرورية للانتقال من المجتمع الإقطاعي، إلا أن ذلك ينطوي على تناقضات أهمها حالة التجريد والاغتراب والاستلاب الذي يعيشه الإنسان في المجتمع الرأسمالي التي تسلب منه حياته الفردية الحقيقية ليصبح مواطن مجرد. حيث تظهر الدولة بمُثل روحانية ككيان وهمي فوق الجميع، خارج المجتمع وتناقضاته، وتدعي أنها ألغت الفروق بين المواطنين في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان حياة مزدوجة، حياة سماوية وأخرى أرضية (Marx 1844).

يرى ماركس أن الحقوق التي جاءت في إعلان حقوق الإنسان والمواطن (1789) بأنها شكلية وهمية في ظل مجتمع ليبرالي لا يوجد فيه إنصاف، فما قيمة الحقوق إذا لم تتحقق ولا تتم حمايتها. يتساءل ما هي الحاجة لحق الحرية في ظل التبعية لرب العمل، ما جدوى الحق في الملكية لمن لا يملك شيء، ما الحاجة إلى الحق في ضمان الأمن لمن يموت جوعا. في التحرر السياسي من الدولة، الإنسان لم يتحرر من الملكية، وإنما حصل على حرية الملكية. لم يتحرر من الدين، وإنما حصل على الحرية الدينية.

ينتقد ماركس منظومة الحقوق الليبرالية من خلال القوانين التي تسنها الدولة الرأسمالية، على أنها علاقة وهمية للمواطنة تتضمن علاقة تجريد وليست تحرر بعدم التعامل مع الظروف التاريخية والاجتماعية التي يكمن فيها الاضطهاد. خطاب الحقوق مجرد يطرح قيماً كونيةً مجردةً لا تاريخيةً، ويدعي أن هناك رغبة طبيعية بالتحرر. بذا هناك تجريد للحق، وتقنينه؛ كونه لا يعترف بالتاريخ ولا يكشف عن الظروف الاجتماعية وأنماط القوة التي تنتجنا (فوكو Brown 1995;1989).

كما ينتقد ماركس الإدعاء الليبرالي بأن البشر متساوون وأحرار بالطبيعة، ما يؤسسه لوك في نظرية الحق الطبيعي أن على الدولة حماية الحقوق لأنها تتعلق بطبيعة الإنسان، وأن كل البشر أحرار حسب القانون الطبيعي الذي يحدد حريتهم ومساواتهم (Locke 1967). يعارض هيغل[66] فلسفة الحق، ولا يعتبر الحقوق ناشئة من الطبيعة البشرية بل البشر يكتسبون حقوقهم نتيجة النضال التاريخي والاجتماعي في إطار صراعهم مع ظروفهم (Smith 1989). كان نقد هيجل هذا لفلسفة الحق الليبرالية ملهما لـ ماركس الذي يرى الطبيعة البشرية كينونة مجردة، تتحدد من واقع الظروف والعلاقات الاجتماعية. فمن الصعب أن تعطى الحقوق بالطبيعة، بل تتكون من خلال صراعات سياسية تاريخية، وهناك فرق بين الصفات الطبيعة التي تخلق فينا وإمكانيات تحقيقها في الواقع المعاش (Mehta 1999).

كما يرى ماركس أن الحقوق تستخدم للدفاع عن قيم أنانية للطبقة البرجوازية وهي واجهة للحفاظ على مصالح هذه الطبقة المدافعة عنها. مواطن الدولة، إنسان وحقوق الإنسان هو تجريد للفرد الأناني البرجوازي المهتم بمصلحته، ويعيش حالة صراع لأنه يريد أن يستقل ويتحرر. يشرح ماركس أن حق الملكية ما هو إلا الحق في الأنانية لأن هذا

---

[66] فمثلاً الحق في الملكية بالنسبة للوك مرتبط بالطبيعة البيولوجية في حب الحيازة والتملك، والسيطرة على الطبيعة لإرضاء الحاجات الطبيعية، أما بالنسبة لهيغل فإن التركيز على العمل والنشاط الإنتاجي من أجل الحيازة خاصة، وأن الذات الإنسانية أرفع من الطبيعة البيولوجية (Smith 1989).

الحق بالتمتع بالملكية الشخصية دون الاهتمام بالآخرين الذين لا يملكون، والحق في الحرية هو حق الفرد في عدم الاهتمام بالآخرين والحق بالإنعزال والتفرد. مبدأ أهمية الفرد على الجماعة هو الخط الرئيسي للفكر الليبرالي الذي ينظر للأفراد كذرات متنافرة. فإن حقوق الإنسان منظورها فردي حسب فلسفة العقد الاجتماعي، بعد أن كان الأفراد يعيشون حالة الطبيعة؛ تم الإتفاق على تكوين مجتمع سياسي ذو سلطة سياسية لا تتعارض مع حرية الأفراد، ودور الدولة هو حمايتهم. في ظل الفردية الليبرالية، الإنسان فرد منعزل عن صيرورة التاريخ. بالنسبة لـ ماركس لا وجود لحقوق الإنسان إلا في إطار حقوق المجتمع، فحقوق الفرد وحرياته لا تكون لإنسان فردي مجرد لا تاريخي؛ بل لمجموعة من الأفراد وعلاقاتهم معاً وظروفهم الاجتماعية.

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

بالارتكاز على النقد الماركسي تنتقد ويندي بروان[67] وعد الحقوق الكوني بالإنعتاق والحماية كمشروع تحرري. تهتم بسؤال التحرر الإنساني الذي يطرحه ماركس فيما لو تحقق منظومة الحقوق للتحرر الإنساني. ترى أن منظومة الحقوق غير معرفة، ويجب فحصها في سياقها التاريخي الذي يحدد قدرة الحقوق واستخداماتها، فتاريخ انبثاقها منذ الثورة الفرنسية فيه لحظة انعتاقية تحررية، بالتحرر من استعباد الملك، وأخرى استبدادية كرست سلطة الطبقة البرجوازية. تجد براون خطاب الحقوق مرتبط بالتاريخ، في الستينات يختلف عن الأجواء النيوليبرالية، فالمشروع السياسي التقدمي وتحقيق حلم الديمقراطية باللجوء إلى الدولة لحماية حقوق المهمشين لم يعد يقوم على ممارسة ديمقراطية سياسية بل على توزيع مصادر القوى سواء كانت دخلا أم أمنا أم حقوقا. تشكك براون في خطاب الحقوق السائد كسبيل للتحرر، وترى أن الحقوق والممارسات الديمقراطية التحررية هي إنعكاس لعلاقات القوى التي يراد مقاومتها، ففي عملية اللجوء للدولة نطلب حماية ولكن نخضع لها. (Brown 1995) تعتمد براون في ذلك على كل من ماركس وفوكو وتستخدم فكرة ماركس أن خطاب الحقوق مجرد ولا يعالج الاضطهاد في البنى التحتية، وأن الحق شكلي ومجرد يعمل على تغطية واقع الإضطهاد (Marx 1844)، كما تستند على فوكو في أن القانون الذي يوعد بالحماية والتحرر يشكل ذوات خاضعة في نفس اللحظة، نفس المنظومة التي تحميك هي نفسها التي تعيد تنظيم وإنتاج هويتك (Foucault 1994). تشرح كيف يصبح الاعتراف القانوني بهوية وشخصية قانونية آلية للاضطهاد والتأديب. فالحقوق ممثلة للهويات ولكن في نفس الوقت قاهرة، لأنه من الصعب التفكير في هويتنا خارج الهوية القانونية. ادعاء براون هو إذا كانت منظومة الحقوق تشكل علاجاً للإصابات الناتجة من الاضطهاد ولكنها تكرسها، ويجب أن نعيد فحصها فيما لو أنها تضطهد أم تحرر. حجة براون أن الحقوق تخضع هويات تم تسييسها كان من المفترض أن

---

[67] تطبق براون إدعاداءتها الرئيسية وإطارها النقدي هذا على تبني خطاب الحقوق كآلية تحرر للمرأة من خلال نقاشها لنسويات تبنين خطاب الحقوق. وسأقوم بنقاش ذلك في القسم الذي يتعلق بالنقد النسوي الجديد لمنظومة الحقوق الليبرالية.

تحميها، الوعد من منظومة الحقوق الانعتاق والحماية وما يحدث تكريس الاضطهاد، فيصبح الاعتراف القانوني بهوياتنا ليس آلية تحرير بل تنظيم وإدارة لها.

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

من جهته يتناول وائل حلاق سلبيات القانون الوضعي الحديث الناتج عن نشوء الدول العلمانية الذي تكون فيه الحقوق الوضعية إستبدادية تقلص من حرية التعبير والاجتهاد (Hallaq 2009). حجة حلاق أن الشريعة ماتت بعلمنتها، عندما تحولت من منظومة أخلاقية إلى علمانية تم فيها إستبدال سلطة الفقهاء بسلطة الدولة مما أدى إلى الإستبداد. فالسلطة الإلهية برأيه على الأقل تسمح بأنماط عدل وتحليلات واجتهادات مختلفة، أما في غيابها تسيطر الدولة وتكون سلطة واحدة يختفي فيها التعدد والإبداع. نقد القانون الوضعي من حلاق هو نقد سياسي لإستبداد القانون الوضعي وليس دعوة لإعادة الشريعة. كما ترى بتلر أن الخطاب يُخلق من ممارسات نعيدها ونكررها فهو غير موجود، بل نحن نخلقه من خلال أفعال ورغبات وممارسات، لا يوجد هناك حقيقة خارج المعاني التي نعطيها، والأفعال التي تؤسس واقعه (Butler 1990) وهذه فلسفة ما بعد البنيوية، الخطاب ما هو إلا أداة ومن الممكن زعزعته وتغييره. والتساؤل إلى أي مدىً يمكن زعزعة خطاب الحقوق وإعادة تفسير الحق. بالنسبة لـــ أسد لا يوجد إمكانات لمقاومة القانون الحديث، حيث يصف أسد المأساة التي حدثت بأنه أصبح لدينا أخلاق جديدة وتم خلق قوة شكلتنا من جديد فالحداثة وقانونها مشروع أخلاقي يجبر على الحذو على طريقه، فهو صادم، ويعطي خيارين إما أن تتقبله أو يتم نفيك (Asad 1992).

1.3.3.2 منظومة الحقوق النسوية الليبرالية:

تتضمن الانتقادات لمنظومة الحقوق النسوية الليبرالية توجيهين، (الأول): إصلاحي يقترح توســيع نهــج الحقــوق بتطبيقها، أما (الثاني): هو نقدي يشكك بخطاب الحقوق كأداة للتحرر.

في إطار النقد الإصلاحي لتوسيع نهج الحقوق انتقدت النسويات (ليستر1997، فوت 1998، مولينو ND) التوجه الليبرالي للحقوق واستندن على جدلية مفادها أن المساواة في حقوق المواطنة القانونية لا تضمن وحدها مواطنةً كاملةً للمرأة، حيث لم تستطع النساء ممارسة حقوقهن القانونية بالدرجة التي يمارسها الرجال. تُجمع المنظرات أن النهج الليبرالي لحقوق المرأة الذي يدعو إلى المساواة في الديمقراطيات الغربية يقدم مواطنة سلبية للمرأة؛ لأن التركيز كان فقط على المساواة في الحقوق، وتم تجاهل المساواة في المشاركة في الواقع (ليستر1997؛ فوت 1998). ما زالت النساء مضطهدات ومهمشات، والتي رغم كافة الإنجازات في نطاق دولة الرفاه ورغم المساواة التامة في الحقوق الرسمية، إلا أن المرأة لم تزل مواطنة من الدرجة الثانية، حيث لم تتجسد هذه المساواة الرسمية على أرض الواقع التي تتكشف فيه أشكالَ التمييز. وبقيت مشاركتهن ضعيفة في مجالات عدة، ومنها مثلاً المشاركة السياسية حيث لم تتراوح معدلات تمثيل النساء في البرلمانات بمعدل 6% (فيليب 1993 موثق في جاد 2007). وعليه فإن المواطنة المتساوية للمرأة لن تتحقق رغم أهمية هذه الحقوق التي ناضلت النساء من أجل تشريعها وتجسيدها في القوانين، لأن الأهم هو ممارستها والتمتع بها، وتحويلها من حبر على ورق ونصوص جامدة في دساتير الدول إلى ممارسة من أجل تحقيق مواطنة مساوية. الراديكاليات يعتقدن أن الحقوق أصلاً بطريركية، ومن صنع الرجال ويرين الإشكالية في الإطار الليبرالي، أنهم ركزوا على الحقوق المجردة وتم تهميش النساء على مستوى اقتصادي وسياسي (ليستر 1997).

المساواة القانونية هي مساواة فارغة لأنها تعمل على اختلال في التوازن بين الجنسين في تطبيقاتها وتؤدي إلى انشقاقٍ في العام والخاص بما لا يسمح لكثير من النساء أن يتغلبن على المشكلات في النطاق الخاص الذي يقبع فيه التمييز (فوت 1998) حيث:"لن تلعب الحقوق المتساوية والمعاملة المتساوية سوى إدامة اللا مساواة فقط" (1998:120). كان هناك جدال حول مفهوم المساواة والاختلاف، حيث أن النساء متساويات في الحقوق والواجبات ولم يتم الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف الذي يتطلب حقوقاً إضافيةً وفرض واجبات متكافئة على الطرفين مثل مهام رعايا الأطفال والحق في الإجازة بالنسبة للأب (جاد 2007؛ فوت 121:1998).

تؤكد ليستر فيما يتعلق بالمعيقات لممارسة حقوق المواطنة المتساوية أن "هناك فرقاً بين المواطنة كنظرية وبين المواطنة كممارسة" (1997:41). حيث تتضح التفرقة في مستوى مشاركة المواطنين؛ النساء والرجال وليس في مستوى الحقوق. والسبب هو أن النساء يحتجن إلى القدرة اللازمة لاستخدام الحقوق وممارستها (فوت 1998). ومن الرؤى النسوية لتحقيق المواطنة المساوية تقترح النسويات توسيع المواطنة بشكل أبعد من الحقوق، وذلك بالتأكيد على المساواة في المشاركة من خلال مفهوم المواطنة الفعالة. فإن المواطنة أكثر تعقيداً من حقوق وواجبات، رغم أنه من المهم أن تكون هناك حقوق تؤخذ من الإطار الليبرالي، ولكن الحقوق غير كافية لأن هناك فروقاً لن تمكن من التمتع بهذه الحقوق (ليستر1997)."تمثل المواطنة كفعل مشاركة تعبيراً عن الفاعلية الإنسانية العامة في حلبة السياسة، أما المواطنة بوصفها مجموعة من الحقوق تحول الناس إلى مجرد وسائل" (1995:8).

ترى ماكسيين (مولينوND) ليس فقط تجنيس المواطنة ودمج المرأة في مجالات الحياة، ولكن بالمعنى الأوسع المتعلق بالممارسة والالتزام بحقوق المواطنة من أجل نزع "المساواة الزائفة". تؤكد "أنه إذا كان يراد للمواطنة أن تعني شيئاً أكثر من مساواة شكلية فإنها يجب أن ترتبط بإجراءات لتحقيق مساواة حقيقية، وأن تتسم بقدر أكبر من المشاركة والمسؤولية الجماعية". كما ترى فوت "لكي نحصل على مواطنة متساوية تحتاج النسويات لخلق مفردات أخرى للمواطنة وهي ليست لغة المساواة فحسب بل لغة الحرية والمشاركة السياسية"(1998:154). وتؤكد أنه يجب أن تتوفر الشروط اللازمة التي تجعل الرجل والمرأة متساويين وقادرين على المشاركة في كل من المجالين العام والخاص. مشروع فوت هو التأكيد على أن مواطنة المرأة والحركة النسوية ليست مجرد حركةً من أجل الحقوق ولكن من أجل تعزيز المشاركة الحقيقية أو دمج الاثنين معاً، أي توجه حقوق مع توجه مشاركة (فوت 1998). كما تحاول ليستر تكسير الأطر التي بُنيت عليها نظرية المواطنة وتؤكد أنه يجب الاتفاق على الحقوق والمسؤوليات المقابلة والموازنة بينهما. ويجب أن يكون إقراراً بالحقوق السياسية والتمتع أيضاً بالحقوق الاجتماعية، وذلك بطرح مشروعها "المواطنة الفعالة" أو "المواطنة بالممارسة" الذي تؤكد فيه على أنه يوجد حقوق ولكن يوجد مشاركة لتشمل مستويات تشاركية في المجتمع على مستوى القاعدة وليس فقط في مراكز عليا في سلطات الدولة. وعليه فإن اكتساب النساء مواطنة حقيقية يتيح لهن توسيع حقوقهن المدنية والاجتماعية، الأمر الذي يتطلب حريات سياسية بالإضافة إلى مشاركة نسائية ناشطة ومستقلة في الحياة العامة (ليستر1997، فوت 1998، مولينوND). لو أردنا دفع هذا الطرح إلى مداه الضروري لقلنا إن المطلوب للمرأة ليس المساواة بل التحرر.

(أولا) النقد الجذري لمنظومة الحقوق:

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

في إطار هذا النقد سأناقش ثلاثة نصوص وهي لفرانسيس أولسون (1984)، ووينديي براون (1995) في جدالها لنسويات مثل باتريشيا وليام (1991) كاثرين ماكنن (1989) إضافة إلى سامرة سمير (2006، 2011).

تستكشف اولسون قيود خطاب الحقوق وتناقضاته وادعاؤها أن خطاب الحقوق إشكالي لأنه متغير وغير محدد، ويسمح لعدة إمكانات وممكن أن يؤدي إلى نتائج سلبية إذا تم تطبيقه على الواقع. تطبق ذلك على قوانين الاغتصاب التي تشكل معضلة للنسويات فرغم تأييدهن لهذه القوانين أصبحن من أكثر النقاد لها لاعتبارها تدخل حكومي مستبد لحرية النساء الجنسية التي لا يمارسنها تماماً مثل الرجال. إضافةً إلى أنها تعزز الفكرة الجنسية التقليدية للرجال كمعتدين؛ والنساء كضحايا مفتقرات للحكم الذاتي الجنسي. كما أنها تؤكد التقسيمة الثنائية الأخلاقية الجنسية التي تمجد عفة النساء بتصنيفهن إلى عذراوات عفيفات من الممكن استغلالهن جنسياً أو"عاهرات" سيئات. بناءً على هذه

الافتراضات لا تمنح الدولة الحكم الذاتي للنساء وتقيد سلوكهن الجنسي، وتحميهن بالطرق التي لا يتم فيها حماية الرجال، فالدولة تعامل أجسادهن بأنها يجب أن تحرس، أما أجساد الرجال خاضعة لسيطرتهم.

قوانين الاغتصاب كحالة تعكس تناقضات توجه الحقوق، فمن جهة تحمي من الاستغلال، ولكن تقيد النشاط الجنسي وتعزز أنماط تقليدية شائعة. في هذا الإطار تطرح ألسون التوتر في العلاقة بين الحرية والأمن، فقد يكون الفرد مضطهَدا بسبب عدم حماية الدولة له بالقوانين، وفي نفس الوقت يكون مضطهِدا من قبل تحكم الدولة بحريته. رغم أن القوانين تديم الأفكار الجنسية الشائعة، وإلغاؤها سوف يتفادى فكرة النساء كضحايا ولكن يسمح للعدوان الذكوري خاصة وأن جنسوية المرأة مبنية اجتماعياً لخدمة مصالح الرجال (Olsen 1984). المعضلة في إطار الحقوق هي أن النساء في كل الأحوال مضطهدات من جهتين: من قبل الدولة، ومن المجتمع والعدوان الجنسي، من الحرية الجنسية ومن السيطرة الاجتماعية الحضارية للجنس. لذلك الأسس التي توظف في تحليل الحقوق تبقى مجردة، فكل جهد لحماية النساء يقع بين اضطهاد الدولة والرجال. فإن تحليل الحقوق يقع حول الحد بين الحرية الجنسية والسيطرة الاجتماعية، والمأزق في حماية الحقوق الوقوع بين الحقوق كحرية وكأمن.

نظريا يتظاهر التحليل النسوي للحقوق بضرورة المساواة بالحقوق، ولكن الواقع فيه اضطهاد، ويجب البدء بالعلاقات المادية ماركس (Marx 1844) وعلاقات القوى التي تنتج الضحية (فوكو 1989). هنا تتبع ألسون النقد الماركسي للحقوق بصفتها تجريدية غير مرتبطةً بواقع الاضطهاد، ورغم أنها تقترح تدشين تشريعات بناءً على الواقع الذي تضطهد فيه النساء، ولكن الحقوق تعيد إنتاج هذه التناقضات، ولا يوجد فيها حتمية. فالمسألة هي علاقات اجتماعية مضطهدة في البُنى التحتية في المجتمع. الجنسانية فيها علاقات قوى، ومفاهيمها مشكلة اجتماعيا وتعيد إنتاج هيمنة الرجال على النساء. وفي هذه الحال ما هو نفع القانون وكيف يمكن أن يحرر الضحايا؟.

تبدو منظومة الحقوق متناقضة ومفككة فيها العلاقات الجنسية علاقات اضطهاد، تفترض أنها تحمي النساء، وهناك رغبة في المساواة في الجنس، لكن في الواقع لا يوجد مساواة وحتى لو كان هناك تعديلات قانونية ستظل تجريدية مرتبطة بالبُنى الفوقية في الدولة. فعلاقات القوى موجودة في الواقع المادي ولا يوجد ذوات خارجها (فوكو 1989) وفيها يتم إعادة إنتاج ذوات النساء "الضحية" لأن جنسوية المرأة مخلوقة من الاضطهاد، ومنظومة العلاقات الجنسانية تخدم الرجل. لذلك تظهر منظومة الحقوق متناقضة ومفككة لا تعمل على تحرير المرأة بل على إعادة إنتاجها كضحية. قد نخلص من هذا الجدل، على ما فيه من محاولات نقد وإبداع لتجاوز سلطة القانون، نخلص إلى سؤال: هل لا بد من تجاوز النص القانوني حتى لو رفع المرأة من أغلال الضحية؟. وهل الأصح هو أن تغيير بنية المجتمع المادية من حيث سيطرة الرجل والتي تسمح له بسن القوانين التي تخدمه؟. إذا لم ينفعنا خطاب الحقوق، أو لأنه هش ومتناقض، فهل الأصح هو تهشيم التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية الرأسمالية؟ نترك هذا لدفاع الماركسيين عنه ومدى قبول الراديكاليات به أو نقضه.

من جهتها تؤشكل ويندي براون الطاقة التحررية لخطاب الحقوق وتحلل العلاقة ما بين خطاب التحرر والحقــوق. تنطلق من أسئلة فيما لو لغة الحقوق الكونية تحمي أم تضطهد، وهل الحقوق الموجهة لحماية هويات هــي فــي نهايــة المطاف تؤدب وتضطهد، وتعيد إنتاج علاقات القوة التي أنتجت التهميش والاضطهاد (Brown 1995). تطبق براون هذه الأسئلة على أعمال نسويات ناقشن وأثرن جدلا حول الحقوق وهما باتريشــيا وليــام (1991) وكــاثرين مــاكنن (1989).

تبدأ بمقولات وليام التي ينطلق مشروعها النقدي للقوانين من موقعها كامرأة سوداء تطرح فيه توسيع خطاب الحقوق دون رفضه كلياً، لأن الحقوق برأيها ضرورية لتحمي من خصخصة العالم الذي أصــبح لصــالح جماعــات معينــة، فالحقوق تساعد على مشاركة الجماعات المهمشة في هذا العالم (Williams 1991). تجادل براون كيف يمكن التوفيق بين الصراع السياسي ضد الخصخصة والخطاب الليبرالي للحقوق الذي فيه الملكية الخاصة ركــن أساســي، وحســب التوجهات الماركسية التي تتبناها بروان ترى أن الذات التي ينتجها ويدافع عنها الخطاب الليبرإلى هي الــذات الأنانيــة المستقلة التي يهمها مصالحها. دفاع باتريشيا وليام عن خطاب الحقوق ينطلق من موقعها الثقافي كامرأة سوداء تعــاني من الإقصاء والعنف الذي يمارس ضدها، برأيها لأن خطاب الحقوق مجرد، هو ملائم للسود لأن هذا التجريد مطلــوب بين السود والبيض، فالعلاقة بين غرباء مجردين أفضل من علاقات عينية من الاستبعاد، لأن هذه الذوات مستغلة على مدى تاريخ علاقات استعباد بين السود مع البيض، فالعقد القانوني أفضل لأن التاريخ عنيف (Williams 1991). تتفق براون مع وليام بأن التاريخ عنيف، ولكنها ترى أن الحل بتوسيع الحقوق يعيد إنتاج الأشياء التي يحمي ضدها، فالحقوق لا تكشف عن هذا التاريخ من العلاقات السائدة والعنف، وما تفعله منظومة الحقوق هو تقنيع لهذا الخطاب وتجريده من خلال إخراجه من سياقه، وعدم التطرق لتاريخ الاستعباد الطويل. لأن خطاب الحقوق عام مجرد ولا تاريخي لا يتعامل مع علاقات القوة التي تحدد مكانة البيض والسود في المجتمع، فكيف له أن يوفر الحماية للمضطهَدين. وهذا يمنع مــن إمكانات خوض معارك سياسية للتغيير؛ فالحقوق لا تعطي النساء السود فاعلية للتعامل مع ذلك. وبالتالي هنــاك عــدم تسييس للحق بل تجريده وتقنينه من خلال تجاهل الوضع الاجتماعي الذي يكمن فيه الاضطهاد والتهميش.

خطاب الحقوق المجرد واللا تاريخي يجعله ضبابي لأنه لا يكشف عن الظروف وعلاقات القوة التي هي الأســاس للحصول على شخصية مستقلة. وما يوفره هو التعامل السياسي مع التاريخ العنيف الذي أنشأنا، فهو يعطينــا شخصــية قانونية يتم فيها تقنين لحالة الاضطهاد التي يعيشها السود والمهمشين. لذلك فإن خطاب الحقوق يخرجنــا مــن ســياق الوعي السياسي، ولا يعترف بالتاريخ وبأنماط القوة التي تشكلنا فالسؤال كيف يمكن لخطاب الحقوق أن يحمينا ويحررنا ويمكننا كنساء، وحتى كفلسطينيات. بمعنى لو نقلنا هذا الإطار التحليلي إلى الحالة الفلسطينية، نجد أن خطاب الحقــوق أصبح عند الفلسطينين الحل السحري الوحيد للتحرر، مما يخلق وعياً كاذباً يمنع أي فاعلية سياسية للتغيير. وهذه الثقافة السياسية التي يخلقها الخطاب عند المضطهَدين المستعمَرين. سنتطرق خلال تحليل الحالة المبحوثة إلى الكيفيــة التــي تنادي فيها المنظمات غير الحكومية بتحرير المرأة والوطن من خلال القانون الدولي، لنرى إلى أي مدىً يتم تقــويض إمكانيات المقاومة. وهذا أساس تنظيرات براون بأن وعد الحق وهمي ، لأن ما يتم الوعد به لن يتحقق ويصبح مثل أي

أسطورة "وهمية". من ناحية النوع الاجتماعي عند تطبيق خطاب الحقوق يكون مجرد تنظيرات، ما يقدمه مخرج شكلي ومجرد لعلاقات النوع الاجتماعي وقد يترك العلاقات على أرض الواقع غير متساوية، ومن الممكن أنه يساعد البعض.

كما تجادل براون كاثرين ماكنن التي هي من النسويات الراديكاليات التي تؤيد استخدام الحقوق بـــإجراء تعـــديلات على القانون من خلال فهمها لنقد ماركس للحقوق المجردة (Mackinnon 1989) .ادعاء ماكنين هو أن القانون يجب أن يتدخل في العلاقات الاجتماعية وأن يكشف عن علاقات القوة السائدة بين الرجال وعلاقات الاضطهاد في الطبقـــة، أي أن يعالج الواقع المادي ويعبر عن النساء المضطهَدات والمعنَفات بدلا من تحريرهن بطريقة مجردة من خلال أفكار الجنسوية. ترى أن على خطاب الحقوق أن يكشف ويسيس الظروف، فحق النساء أن يتحررن ليس بالمجرد بـــل فـــي حياتهم العينية. لذلك تطالب ماكنن القانون بطبيق وعده الكوني بالعمل على تغيير علاقات الاضطهاد، وأن يكشف عـــن السيطرة الاجتماعية وأن لا يُخفيها ويُقننها. وبرأيها اذا نجح القانون بذلك وقدم الحماية مـــن الســـيطرة الجنســـية فـــإن منظومة الحقوق لها فاعلية، وستتحقق المساواة (Mackinnon 1989).

تنتقد براون رؤية ماكنن لكونية خطاب الحقوق، وتتساءل إذا أرادت ماكنن أن يعترف خطاب الحقـــوق بتجربـــة "النساء" المضطهَدات، عن أي نساء نتحدث، ولماذا يضم خطاب الحقوق كافة النساء، وهل تجربة النساء هـــي كونيـــة وموحدة؟، ولماذا يتم الحكم على أن كل النساء مضطهدات، فهناك نساء لا يشعرن بأنهن مضطهدات، فهي ليست تجربة كل النساء. تنتقد أخذ تجربة عينية لنساء معينات وتحويلها إلى تجربة كونية كحقيقة دائمة، بتوصيف النساء، كل النساء وإعطاؤهن هوية شاملة كضحايا مضطهَدات. ورغم ذلك تتساءل: هل تعريف النساء المضطهَدات جنسيا يعمـــل علـــى تحريرهن من الاضطهاد؟ أم يُعيد إنتاجهن كمضطهَدات. هل خطاب الحقوق ضد التحرش الجنسي يحرر النساء أم ينتج صورة الضحية المضطهَدة جنسيا. ترى أن ماكنن من خلال الحقوق تعظم وتكرس الهويات المجندرة، وإنتـــاج فكـــرة الضحية. والقضية أن تعريف النساء كضحايا في علاقات جنسية يخلق وعي عند النساء أنهن ضحايا ويجب حمايتهن ما يقلل من فعاليتهن. وهنا من خلال خطاب الحقوق نحاول أن نعالج الإصابات، ولكن ما يحدث هو إعـــادة إنتـــاج هـــذه الإصابات. بذا لا يتم تحدي الفكرة بل هي تعيد إنتاج نفسها، الحقوق ليست مساواة والاعتراف فينا قانونيا ليس تحريرا، يجب أن نفكر هل إذا تم تصميم خطاب حقوق هل هذا يعني أننا تحررنا؟ برأي براون الحقوق لا تُحرر بل تعيد إنتـــاج هويات النساء المضطهدات. فالقانون ينتج ويشكل الذات التي يدعي القانون أنه يحررها.

من جهتها تدحض سامرة سمير الادعاء الليبرالي بأن منظومة الحقوق القانونية تحمي الإنسان، فالقانون لا يحمي بل يحول الإنسان إلى مكانة قانونية، أي يمنح "إنسانية قانونية"، وذلك يؤكد مقولة التجريد من الإنسانية، لأنه إذا تم الإقصاء من القانون يعنى تجريد من الإنسانية (Esmeir 2011; 2006). تؤكد أن سلطة القانون في منحه الإنسانية، فإذا لم يتم الاعتراف بالإنسان من خلال القانون لن يؤسس ذلك لإنسانيته، ولا يوجد شرعية للإنسان في غياب القانون ما يعكـــس إمكانات الاضطهاد وعلاقات القوة التي ينتجها. تتساءل إلى أي مدىً العلاقة بين الإنسان والقانون سيطرت على حقوق أخرى، وهل هناك إمكانيات أخرى لتعريف الإنسان خارجه، فقد تكون الإنسانية في منظومات أخرى خارج القـــانون.

يحتكر القانون الإنسانية ولا يفتح المجال لتعريف آخر خارجها، فهو لا يسيطر فقط، ولكن لا يعترف بإنسانية خارجه (Esmeir 2011).

لو طبقنا إطار سمير النظري هذا على مقولة "حقوق المرأة حقوق إنسان" التي تعتمدها المنظمات النسوية في الحالة المبحوثة. فهناك جهد كبير من الخطاب الليبرالي لتأسيس إنسانية المرأة وكأن القانون هو الذي يحقق إنسانيتها. حيث تصبح الإنسانية هي مكانة مكتسبة عن طريق الدولة الحديثة ومنظومة الحقوق، فالقانون الليبرالي الحديث هو الذي يشكل إنسانيتها، ويذوتها وهي التي تشكل أداة الانعتاق للإنسان. كما أشارت سمير بأن إنسانية الإنسان تتحدد من مكانته القانونية، حيث يتم ربط القانون والحقوق في الأنسنة، وهذه جوهر الإنسانية القانونية حيث يصبح هناك مساواة بين مصطلح الإنسان ومكانته القانونية. الليبرالية القانونية تتضمن حالة من التجريد من الإنسانية كونها تساوي الإنسانية بالدخول بالقانون لأن الإنسانية دون مكانة قانونية هي مكانة مهمشة فيها تناقض، في نفس اللحظة فالمرأة هي إنسان وليس إنسان ففي اللحظة التي يتحقق فيها إنسان حقوق الإنسان تنتهي إنسانيته (Esmeir 2011; 2006) وعليه فإن مواطنة الإنسان السياسية مشروطة بانتهاء إنسانيته، كما أشرت أنه يحدث تجريد للإنسانية لأن المواطنة السياسية لا تعترف بأي أنماط أخرى للإنسانية خارجها وهنا يكمن الاضطهاد على يد القانون الذي يدعي أنه يحررنا.

هناك من طرح منظومات تحررية أخرى على غرار نموذج فانون التحرري وهو الخيار الثوري للتحرر من الاستعمار ولتحقيق بل لاستعادة الأنسنة. في هذا السياق الادعاء الآخر لـ سمير أن هنالك علاقة تربط الإنسان، بين منظومته القانونية والاستعمار الحديث، فالمشروع الاستعماري شبيه بحقوق الإنسان، فهذه المكانة الإنسانية التي تمنح على يد القانون، هي نفس المكانة التي تمنح على يد الاستعمار. هناك تقسيم في العالم ما بين الإنسان والمواطن فمثلاً في إطار نشاط الأمم المتحدة "المواطن" في الغرب، و"الإنسان" في العالم الثالث. يتم الترويج لحقوق الإنسان في الخارج ولا يتم تطبيقها في الغرب، فيصبح حقوق مواطن في الداخل، وحقوق إنسان في الخارج. يصبح هناك إخضاع الإنسان إلى تكنولجيات أنسنة، وذلك نفس منطق الاستعمار. إن قوة القانون على التأسيس والتشكيل، سيطرته لا تؤدي إلى أي تعريف آخر للإنسان. وإذا تم تجريد الشخص من الإنسانية فأي إمكانات أو ذوات فاعلة تبقت. بإيجاز إن نقد سمير لبُنى وعلاقات القوة للقانون، وادعاءها الرئيس أن مشروع حقوق الإنسان فيه تحكم وهيمنة أكثر من تحرر. ما نركز عليه في الدراسة هو أن اضطهاد القانون في السياق الاستعماري باحتكاره الإنسانية لأنه مصاغ لصالح من يضع القانون ومن يقف وراءه من الأنظمة الاستعمارية الكبرى والطبقات الحاكمة البرجوازية التي هي نفسها تقبض على السلطة وتسيطر وتهيمن بها على شعوب أخرى. ولكنه يستدعي كذلك النقد الماركسي الذي يقيم تحليله على الأساس المادي التاريخي فإن ما يقبض على القانون الطبقة الحاكمة/ المالكة.

ولقد غطى الناشف هذه الناحية حيث يلفت النظر إلى شيوع المهن القانونيّة عند المستعمَرين في عملية التحرر والانعتاق من الاستعمار، ويرى أن استخدام القانون في السياق الاستعماري للمساواة بين المستعمِر والمستعمَر أو كما أسماه بين الضحية والجاني كما جاء: "يتم استخدام القانون في السياق الاستعماري للمساواة بين الضحية والجاني على

أمل ترسيخ علاقات القوى القائمة وتحديث صيانتها. عنصر أساسي من عملية الترسيخ هذه هي المعرفة القانونيّة من حيث إعادة موضعتها كأرضية مؤسساتية يقف عليها "المتنازعون"، من جانب، وكسقف لما يمكن أن يطمح إليه المُستعمَر، من جانب آخر. أما المستعمِر، في امتلاكه لوسائل الإنتاج المادية والمعرفية، فهو بالضرورة لا يخضع لهذه الإجراءات وإنما يُفعِّلها عند لقائه الرمزي العنيف بالمستعمَر. من هنا، فالقانون في السياق الاستعماري، على الأقل؛ أبداً لا يشكل معرفة انعتاق، القانون هو نفي لحالة الانعتاق في حَوْمِها كمعرفة ممكنة" (الناشف 2012).

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

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

2.0 القسم الثاني: المقاربة المنهجية:

"الخطاب الظاهر في نهاية المطاف ليس سوي الحضور المانع لما يقوله؟ وهذا الما لا يقال هو باطن يلغم، ومن الداخل كل ما يقال" (فوكو 2005:25).

"تحليل الخطاب يعني إخفاء التناقضات، وكشفها ثانية، يعني – إخراج لعبتها إلى وضح النهار، وإبراز الكيفية التي يفصح بها الخطاب عنها أو يسترها عن الأنظار" (فوكو2005:140).

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

في هذا القسم، بعد إعطاء لمحة حول منهجية التحليل النقدي، سأقوم بتوضيح منهج فوكو في تحليل الخطاب للوصول إلى تعريف للخطاب "كمنهج تحليل". كما سأتطرق لمنهج وأسلوب الدراسة الخاص الذي يعتمد أدوات تحليلية تم استنباطها من منهج فوكو لتحليل علاقات القوة المخفية التي يُسقطها ويُشرعنها الخطاب. ولا بد من الإشارة إلى أنه إضافة إلى استخدام منهج فوكو تعتمد الدراسة منهجا خاصا بتركيب مجموعة من المقاربات تم استنباطها من الإطار النظري من عدة مدارس نقدية لليبرالية كالماركسية وما بعد الاستعمار. فلقد أجزت لنفسي استثمار الجوانب المتمفصلة مع بعضها البعض؛ من المقاربات النظرية التي تمت مراجعتها لتطوير منهجا تراكميا، أقصد أجزاءً، من المناهج.

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

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

2.1 حول المنهجية: التحليل النقدي للخطاب:

التحليل النقدي للخطاب كمنهج بحثي يتم بموجبه الكشف عن خفايا ودوافع تقع وراء نص أو بُنىً خطابية، فهو قراءة تفكيكية[68] للنص تمكننا من فهم وتفكيك المعضلة قيد الدراسة، والافتراضات المرتبطة بها، والمتسببة بوجودها، بالاستناد إلى فكر ما بعد البنيوية الذي يركز على فهم الطرق التي تصاغ بها البُنى الخطابية بدلاً من وصفها.

تحليل الخطاب لا يطرح مواقف حول العالم ولا يُعتبر نظام تفسيري بل يطرح قراءات متعددة تهدف إلى تفكيك المفاهيم والمعتقدات والأنظمة والافتراضات. لا يُقدم أجوبة ولا يتوصل لحل بل يؤشر إلى علاقات القوة، ويسعى لفهم الذوات التي تنتجها الظاهرة، ويُساعد على إدراك خفايا ومصالح الفواعل الخطابية. يتم استخدام التحليل النقدي للخطاب للتعاطي مع أي نص كان ولأي أيدلوجيا، ومن خلاله يتم تطبيق الفكر النقدي في دراسة المواقف الاجتماعية والأيدلوجيات والكشف عن السياسات وعلاقات القوة المخفية.

يرتبط التحليل النقدي للخطاب بالنظرية النقدية[69] التي تدرس مفهوم السلطة والخطاب، يركز على دراسة علاقات السلطة والهيمنة في الأيدلوجيا، والممارسة في المجتمع، ويستخدم في مواضيع دراسية يمكن أن يطبق فيها قضايا التمييز العنصري والتمييز ضد الأقليات والفئات المهشمة في المجتمع (Van Dijk 1997).

يتم من خلال التحليل النقدي للخطاب كشف آليات التسلط بمستوييها الظاهرين لنا حتى اللحظة، أي السيطرة والهيمنة بدراسة النصوص، واللغة والخطابات المؤسسة بناءً عليها؛ من خلال تقصى فحوى النص وبُنيته اللغوية وعمليات إنتاج أنماط معرفية وأيدلوجيا من قِبل أفراد أو مؤسسات، ومن ثم خلق واقع وممارسة لها. تركز على اللغة وعلى الكيفية التي يساهم بها النص في خلق سلطة اجتماعية، وسياسية. الأيدلوجيا[70] لها دور في التحليل النقدي، فالخطاب ممارسة ذات طابع أيدلوجي من حيث التكوين والتأثير، لقد استخدمت مدارس تحليل الخطاب مفهوم السيطرة الأيدلوجية التي لم تعد تعتمد على الإكراه في المجتمعات الحديثة. لقد سمحت الأيديولوجيا بما لها من قوة بلاغة، وإخفاء خطاب وحتى معاني لكثير من القوى بأن تتجاوز اعتماد الإكراه الفيزيائي، ومن هنا وجوب البحث الدقيق في ثنايا المخفي.

---

[68] **التفكيك:** هي حركة تحتفل بها ما بعد الحداثة تقوم على تفكيك تدميري لكل الأنظمة، والمعرفة عبر ردها إلى عناصرها لبيان وجوه التعسف والاستبداد في ربطها أو جمعها معا. وهذه المنهجية من البحث والمعرفة ارتبطت بالفيلسوف الفرنسي جاك دريدا.

[69] ظهر نقد الخطاب في إطار ما بعد البينوية وما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية، حيث ظهرت مشروعات نقدية متنوعة تَستخدم أدوات النقد لاكتشاف لغة الخطاب وقوانينه، وممارساته فلغة الخطاب والنص ليست فقط لغة بل ممارسات وعلاقات قوة.

[70] **الأيديولوجيا:** هي نسق من الآراء والمعتقدات تقوده الغاية والمصلحة، لا الوقائع المجردة والمنطق السليم، لذلك توضع الأيديولوجيا في مقابل العلم. وتوضع كوهم مسيطر في مقابل الحقيقة التي يغيبها. وهي كذلك نظرة شمولية لتموقع الإنسان في الحياة، وعقيدة سياسية وفكرية صارمة، بحيث تشكل رؤيا متماسكة لرؤية كل القضايا والأمور التي تتعلق بالحياة، وتفرض هيمنة على التفسيرات لكل الظواهر السياسية والاجتماعية، ولا يمكنها أن تتصالح مع غيرها. والمجتمع الذي تسوده أكثر من أيديولوجيا يكون مشاريع توتر وإنقسام وصراع، وإن انتصار أي أيديولوجيا فيه بوابة للهيمنة والقمع والتعسف.

التحليل النقدي للخطاب منهجية راديكالية/ جذرية تذهب إلى العمق لأنها تعمل على تعرية أشكال الهيمنة وعدم المساواة المجتمعية. تعتمد على انتهاك القوى المجتمعية، السيطرة، عدم المساواة، إعادة إنتاجها ومقاومتها من خلال فحص ودراسة محتوى النصوص والخطاب الاجتماعي السياسي (Van Dijk1997).

لا يُعتبر التحليل النقدي للخطاب بحث ذا توجه محدد، لذلك لا يوجد له إطار نظري، بل يعرض نموذج مختلف إبتداءً من الجانب التنظيري، والتحليلي، وصولا إلى الجانب التطبيقي، والهدف العام لتحليل الخطاب هو الذي يشكل الإطار النظري للتحليل. يعتمد على أسلوب طرح الأسئلة عن طريق صياغة تركيب خطابي واستخدامه في إعادة إنتاج السيطرة الاجتماعية. وبذلك فإن المصطلحات الدارجة للعديد من باحثي منهجية التحليل النقدي للخطاب هي القوة، السيطرة، والهيمنة، والايدولوجيا، وطبقية النوع الاجتماعي، والعرق، والتمييز، والمصلحة، والمؤسسات، والبُنى المجتمعية. من يعتمد منهجية التحليل النقدي يجب أن يعي دوره وموقعه في المجتمع، ويرفض المقولة السائدة بأن المعرفة محايدة وموضوعية. كما وأن التحليل النقدي للخطاب يأخذ بعين الاعتبار مدى العلاقة بين السياسي والاجتماعي (Van Dijk1997).

يلخص[71] (Fairelough and Wodak1997) تعاليم منهجية التحليل النقدي للخطاب: بأنها تناقش بالأساس علاقات القوة وتشرح كيف يشكل الخطاب المجتمع والثقافة، وبأن الخطاب يعكس أيدلوجيا ما، وهو شكل من الفعل الاجتماعي، وأن العلاقة بين النص والمجتمع هي علاقة وساطة. التحليل النقدي للخطاب يكسر الهوة بين المناهج الكلية مفاهيم القوة، والسيطرة، وعدم المساواة، والجزئية الاستخدامات اللغوية، المحادثات الشفوية، والاتصال.

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

---

[71]Fairelough, N.L. and Wodak, R. 1997.Critical discourse analysis. In T.A. van Dijk ed, Discourse Studies. A multidisciplinary Introduction, Vol.2. Discourse and social Interaction pp.258-24.London: sage.

2.2 منهج فوكو في تحليل الخطاب:

سأعتمد في تحليل منهج الخطاب لـــميشيل فوكو[72] الذي أوضح أن "الخطاب في المؤسسة هو نظـــام قـــوانين، وأن إنتاج الخطاب داخل كل مجتمع مراقب ومنتقى، ومنظم، ويعاد توزيعه بموجب إجراءات لها دور في إبعـــاد ســـلطاته ومخاطره"(فوكو1988:85). يؤسس فوكو مفهوم للخطاب يعتمد على المعرفة، والسلطة، وهمـــا التركيبـــة الأساســـية للخطاب. يقوم مفهوم السلطة على علاقات القوة التي تكون المعرفة عنصراً أساسياً فيها، حيث تقود حفريات المعرفـــة فوكو إلى تحليل الخطاب، فالمعرفة منتوج للسلطة، ومن هنا نقد فوكو للمعارف الحديثة ولابستيمية الثقافة الغربية التـــي تعكس آليات السلطة في المجتمعات الحديثة التي جاءت كآليات للمراقبة، والضبط لتبرير السيطرة والإخضاع. الخطاب كنظام مؤسساتي نمط من تشكيل القوة، فنظام الخطاب نظام معرفة يعكس تقنيات الســـلطة. بالنســـبة لـــه فالمقولتـــان متلازمتان تعيدان تقوية بعضهما ببعض. الخطاب عند فوكو هو أنظمة من اللغة، والرموز، والمصطلحات التي تشـــكل أنماطاً معينة من المعرفة لتشريع السلطة، فلا يمكن الحديث عن معرفة حيادية. وللخطاب منطق داخلـــي وارتباطـــات مؤسسية، فهو ليس نتاجاً بالضرورة عن ذات فردية يعبر عنها أو يحمل معناها أو يحيل إليها، بل قد يكـــون خطـــاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي ما (فوكو 1988). الخطاب كمصطلح يتجاوز اللغة كمجموعة أقوال، بـــل هـــو أحداث ذات صلة ببعضها الآخر، وممارسات فكرية وأفعال سواء كان الخطاب، منطوقاً أو مكتوباً، فردياً أو جماعيـــاً، ذاتياً أو مؤسسياً.

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

الخطاب الممأسس له قواعد وأحكام تقرر اللغة، والقول؛ أي تقرر ما يقال وكيف يقال (فوكو 1987) الخطاب فـــي سياقه التاريخي والاجتماعي هو الذي يعطي شرعية، لذلك يمكن فهم السياق من الخطاب نفسه بحيث يكـــون الظـــاهر "شكل من القوة ونمط من تشكيل القـــوة، العلاقـــات الاجتماعيـــة والممارســـات الماديـــة، المؤسســـات، المعتقـــدات" (فوكو 1987).

حسب فوكو "كل خطاب ظاهر، ينطلق سرا وخفية من شيء ما تم قوله، وهذا الما سبق قوله، ليس مجرد جملة تـــم التلفظ بها، أو مجرد نص سبقت كتابته، بل هو شيء"لم يقل أبداً"، إنه خطاب بلا نص، وعلى هذا النحـــو، يفتـــرض أن كل ما يُعبر عنه الخطاب، تم التلفظ به في هذا الصمت شبه المطلق، السابق عليه والذي يحاكيه بإصرار، ولكنـــه فـــي نفس الوقت يخفيه ويخرسه" (فوكو 2005:25).

---

[72] اعتمدت بالأساس كتابيه حفريات المعرفة ونظام الخطاب إضافة إلى كتابه المراقبة والعقاب.

2.2.1 الخطاب كمنهج تحليل – التشكلات الخطابية:

الخطاب عند فوكو منهج تحليل؛ أسس فيه مفهوم للخطاب يقوم على التشكلات الخطابية. ينتج الخطاب مصطلحات كتشكيلات خطابية، وهي منظومة من القواعد التي تميز مجموعة من المنطوقات تنتظم داخل الممارسة الخطابية، "يتحدد بصورة نهائية كمجموعة من العبارات التي تنتسب إلى نفس نظام التكون"(فوكو 1987:100). منظومة التكون هي مجموع قواعد الممارسة الخطابية "هي تلك المجموعة المعقدة من العلاقات والروابط التي تقوم بعمل قاعدة، هي التي تقرر ما كان يجب أن يرتبط بعلاقة ما داخل ممارسة خطابية معينة" (فوكو 2005:69).

التشكلات الخطابية هي الطريقة التي يُنتج فيها الخطاب المتضمن للعلاقات المتبادلة بين السلطة والمعرفة، تعمل فيها السلطة من خلال التشكل الخطابي الذي لا يُمثل ادعاء الحقيقة بل يدعم نظام حقيقة مهيمن. الخطاب له قوة تنطلق من داخله فهو يخلق حقيقة ما تدعم رغبة وسلطة ما، تدعم نظام الخطاب نفسه."الخطاب ليس هو الذي يعلن رغبة أو يخفيها، إنه موضوع الرغبة، والخطاب ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة بل هو الأداة التي بها، ومن أجلها يقع الصراع، إنه السلطة التي نسعى للاستحواذ عليها" (فوكو 1988:85).

يقوم الخطاب بخلق الحقيقة التي يرغب بها ضمن قواعد معينة تخفي إرادة الحقيقة. "إرادة الحقيقة" تكون عبر الخطاب، وتستند شأنها شأن منظومات النبذ على دعامة قانونية تعززها وتستند على عقلنة، وتأسيس وتبرير، وتبحث عن مسوغات، ولكنها سلطة إكراه" (فوكو 1988). وعليه لم يهتم فوكو في ما إذا كان الخطاب يمثل حقيقةً، أو واقعاً، ولكن بالطرق والآليات التي تنتج الخطاب، أي بالسيرورة أكثر من النتائج المجسدة التي تتحدث عن نفسها، ويهتم بالكيفية التي يبنيها ويشكل فيها المعرفة وإنتاج علاقات القوة. فإن تحليل الخطاب لا يبحث في مدى صحة وحقيقة النص، بل عن الطريقة والكيفية التي يتم تشكيلها وإنتاجها. حسب فوكو يجب التعامل مع المحيط البراني للخطاب وليست نواته الداخلية وصلب فكره، بل الشروط الخارجية للإمكان (فوكو 1988). تحليل الخطاب هو تحليل أركيولوجي جنيولوجي يتعلق بالسلطة والمعرفة، لا يبحث عن أصل المعنى بل يحرر شروط وجود المعنى وأسس إنتاجه في البُنى الخطابية، فهو يتجنب التفسير ويركز على دور الممارسات الخطابية. إن تحليل الخطاب لا علاقة له بالتحليل المنطقي فتحليل الفكر هو كشف المعنى الحقيقي وراء المعنى، أما تحليل الخطاب فيهمل الكلمات والتفسير، ويستكشف ما يتصل بما قبل وما بعد الخطاب.

يصف فوكو مباديء التحليل الحفري كمنهج بأنه لا يسعى إلى تحديد الأفكار والمفاهيم والموضوعات التي تختفي وتظهر بل تحديد الخطابات نفسها، وإبراز القواعد التي تخضع لها الخطابات، دون أن ترتبط بما يسبقها، أو إرجاعها إلى شيء آخر. "فهي ليست دراسة هدفها البحث في الآراء صحيحها، وسقيمها، بل غايتها تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه" (2005:129). كما "أن حفريات ليست أكثر من كتابة ثانية: أي تحويلاً منظماً لما كُتب، لا يتعدى الشكل البراني، فهي ليست عودة أو رجوعاً إلى سر الأصل ذاته، بل هي وصف منظم لخطاب يجعل منه موضوعه" (2005:129).

وعليه فتحليل الخطاب لا يبحث في واقعية النص وتمثيله للحقيقة، بل عن التمثيلات التي يقيمها للواقع ضمن قواعد يتم فيها إنتاج علاقات القوة التي يقوم عليها. الخطاب ليس فقط مجموعة من الرموز بل ممارسات تشكل موضوعات، فهو كما يشير فوكو "ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من العبارات وتشير إليها (فوكو 1987:76).

يجب التعامل مع التشكلات الخطابية، والعبارات كوظيفة وليست كبُنية فوكو 1987 "وظيفة وجود تنتمي برمتها إلى الأدلة، وانطلاقاً منها واعتماداً عليها: نستطيع البث فيما بعد عن طريق التحليل أو الحدس، فيما إذا كان لتلك الأدلة "معنى" أم ليس لها، والوقوف على قاعدة تتاليها وترابطها، ورصد مدلولها ونوع الفعل الذي تنجزه وتصوغه شفوياً أو كتابياً" (فوكو 1987:82).

التشكلات الخطابية تعمل وفق قواعد واستراتيجيات مثل التعارضات، الاستثناءات، والإنتقاءات لبناء معرفة معينة يرسمها الخطاب، حتى تبقى هذه المعرفة مرتبطة بعلاقات القوة. يعمل الخطاب على إثبات سلطة رواية أو نمط محدد من المعرفة من خلال الربط والعلاقة بين أنواع أخرى من السلطات. ولا يوجد لذلك منهج، بل يقوم الخطاب بهذه المهمة. فالتشكلات الخطابية فيها انشقاقات عديدة، ومجموعة تعارضات متباينة يجب وصف مستوياتها وأدوارها، وفي التحليل بدل أن يعيد إنشاء طريقة تسلسل الحجج والفروق فإنه يعمد إلى وصف أنظمة التبعثر (2005:37).

في تحليل الخطاب لا يتم البحث عن المعاني ودلالتها الأيدلوجية بل في الكيفية التي تظهر فيها العبارات حتى تؤدي وظيفة معينة، حيث يعمل الخطاب على تنظيم حجج، وتهميش أنماط من الحجج الأخرى من أجل إثبات أن هذه المعرفة التي ينتجها هي الصحيحة، ضمن قواعد خطابية كمدلولات لعلاقات القوة، دون البحث عن معاني تستدعي تأويل المعنى الخفي، فإن حفريات المعرفة ليست مبحثاً تأويلياً ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب. ولا تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً مجازياً (2005:128). بل ما يمكن عمله هو كشف علاقات القوة، والقواعد والأيدلوجيات التي تشكل سلطة الخطاب المرتبطة بعلاقات اقتصادية وسياسية، "إن الخطاب عنف نوقعه بالأشياء، وممارسة نفرضها على الأشياء، وفي إطار هذه الممارسة وحسب، تجد حوادث الخطاب مبدأ اطرادها" (فوكو 1988:101).

يؤكد فوكو أنه يجب إعادة تفسير التأويلات العنيفة التي يُفترض علينا أن نقبلها بناء على أن هناك أيدلوجيا متضمنة، وهي جزء من الخطاب، وأن العبارات في النص تحمل دلالات أيديولوجية. "هناك دائما النسيج العظيم من التأويلات العنيفة تحت كل شيء يتكلم، لهذا السبب هناك إشارات، إشارات تقضي علينا تفسيرها، والذي يفرض علينا أن نقبلها كإشارات" (Foucault 1994:276).

في تحليل الخطاب لا يتم فيه التأويل بل يتم تأويل التأويلات نفسها. يؤكد فوكو أن "الاقتصاد الداخلي للخطاب طريقة مغايرة لمناهج التأويل التقليدي ولمناهج الشكليات الألسنية، بل تحولات الخطاب والعلائق"(فوكو 1988:108)

"يجب أن نتعامل مع الخطابات باعتبارها ممارسات قائمة على الانفصال، قد تتقاطع وقد تتجاوز، لكنها تتنابذ وتتبادل فيما بينها عدم الاعتراف" (فوكو 1988:101).

في تحليل الخطاب يتم البحث في العبارة الظاهرة فقط، ولا يتم البحث في مدى تمثيل النص للواقع، يتم استخراج الذي لم يقال دون التفكير في بدايات، وهو ما يسميه حفريات ولن يكون البحث عن الأصل الذي بدأ منه الخطاب والتعامل فقط مع ما هو موجود "الخطاب ليس في واقع أمره سوى لعبة، لعبة كتابة في المرحلة الأولى، ولعبة قراءة في مرحلة ثانية، ولعبة تبادل في مرحلة ثالثة. هذا التبادل وهذه القراءة، وتلك المتابعة لا تعتمد سوى على الرموز. وهكذا يُلغي الخطاب ذاته حالما يصنع نفسه ضمن نظام الدال" (فوكو 1988:100).

2.2.2 تطبيق منهج فوكو في تحليل الخطاب:

ترتكز الدراسة على فوكو في تعريفه للخطاب "كمنهج للتحليل" باعتباره نظام معرفي مرتبط بآليات السلطة، والقوى التي تستعمله والتي تحدد قواعده، وأساليب عمله. حسب فوكو الخطاب نظام مؤسساتي مرتبط بقوى سياسية يعمل وفق آلياتها وقواعدها، والمنظومة الخطابية تحمل شيء أوسع من اللغة مثل ممارسات ومؤسسات، والليبرالية ليست فقط خطاب، بل تشمل مؤسسات تقوم بإعادة إنتاج الخطاب وممارسته التي تتضمن علاقات قوة.

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

منهجية تحليل الخطاب تتناول الأنظمة التي تتخفى وراء الخطاب الليبرالي وتعمل بنوع من الآلية الداخلية التي تُخفي سيطرتها، حيث بين فوكو أن المعرفة هي حيلة من حيل السلطة، وأن المعرفة تكون في مصلحة السلطة التي تخلقها وتستخدمها/ توظفها، وتسيطر عليها وبها. وعليه تعمل الدراسة على تحليل الأنظمة الداخلية للخطاب، وكيف تشكل، وكيف يعمل بنوع من الآلية الداخلية، غاياته وصلته بالسلطة التي تستعمله، والتي تتخفى وراء المعرفة. فلا توجد معرفة غير مرتبطة سياسيا "بنظام المعرفة" الذي يستبطن السلطة. وعليه؛ الخطاب بوصفه معرفة للسلطة، وسلطة للمعرفة المرغوب شرعنتها، فهو بدوره يُعيد إنتاج المعرفة التي تحافظ على ديمومة السلطة مجسَّدة في قوة على الأرض، وعلى إخفائها.

حيث يعتبر فوكو الخطاب وسيلة للمحافظة على إنتاج السلطة، أطرح هذه الفرضية لنرى مدى صحتها في حالة المؤسسات النسوية المبحوثة. ونتيجة لقراءة فوكو وعرض تحليله سيتم طرح بعض الفرضيات التي سيتم فحص معرفة

مدى صحتها من خلال قراءة خطاب مؤسسات ونسويات لهن دور وقوّة التأسيس في المنظمات المبحوثة في الحالة الدراسية.

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

2.2.3 أدوات الخطاب في السيطرة – التشكلات الخطابية والتمثيلات:

إستراتيجية الخطاب في السيطرة هي قوة التمثيلات، والتشكلات الخطابية التي ينسجها؛ باستخدام أدوات أهمها التعارضات والتقابليات أي الثنائيات المتقابلة، المرتبطة بالسلطة، ما يترتب عليها من إمكانات إقصاء، أي تمثل إقصاء. ثنائيات الخطاب إحضار النقيض دون أن يفصح عن ذلك وهذه قوته. على حد قول فوكو التناقض مظهر خادع يخفي وحدة متوارية، في الوقت الذي يتولد فيه التناقض بدون انقطاع، يتلاحق الخطاب ويتجدد باستمرار، ولا يستطيع تفاديه كليا وتذليله (فوكو 2005).

فإذا درسنا أي منظومة نكتشف داخل كل منظومة خطابية تناقضات وتصدعات. التعارض شرعية وجود المعرفة تعني عدم شرعية نقيض معرفي آخر. التعارض ينتهي إلى أحكام قيمية؛ برسم صورة يريدها الخطاب تستحضر صورة مناقضة في المقابل، وتحليل الخطاب يعنى كشف التناقضات التي يُخفيها. "يشكل الخطاب الصورة المثالية التي تتقمصها التناقضات والتي يلزم القضاء على ارتباطها المظهري، قصد استكشافها من جديد في فجائياتها وعنفها. فالخطاب درب يمضي بنا إلى تناقض آخر: إذا كان يفسح المجال لظهور تناقضات نلحظها، فلأنه يخضع لتناقض يُخفيه، وتحليل الخطاب يعني إخفاء التناقضات، وكشفها ثانية، يعني إخراج لعبتها إلى واضحة النهار، وإبراز الكيفية التي يفصح بها الخطاب عنها أو يسترها عن الأنظار" (فوكو 2005:140).

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

التمثيلات التي يصيغها الخطاب وفقا لآليات محددة يجعل معرفته هي الأعلى، ويخفي وراءه سلطة المعرفة بما يخدم أهداف وغايات الخطاب في السيطرة في دوائر مركبة من السيطرة، السيطرة الاستعمارية من جهة، وسيطرة

المؤسسة التابعة وسيطرة الاستعمار التي تقوم بتنفيذ البرامج الليبرالية المعولمة، والممولة من الغرب. فإن نصوص الخطاب ومقولاته جزء من النظام المؤسساتي المرتبط بقوى تحدد قوانينه، التحليل سيكون عن البُنى الخطابية للخطاب الليبرالي، وكيف يكون محدداً بطريقة تعمل على تأدية وظيفة معينة فرضتها إرادة المعرفة (فوكو 1988،1987).

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

سيتم وصف التعارضات في نصوص الخطاب الليبرالي بين ما هو موجود من ثقافة محلية، وبين ما يدخله الخطاب الليبرالي بحداثته الغربية، أي المعرفة والثقافة والمرأة التي يمثلها. وظيفة التعارضات وضع الثقافة والمرأة الفلسطينية في علاقة تعارضية مع الثقافة الليبرالية الحداثية، والمرأة الليبرالية، فإن الثنائيات المتقابلة مثل شرق وغرب، مدني، وبدائي، حديث ومتخلف؛ هي تقسيمات استعمارية للتغطية على سياسات الهيمنة. إن التعارضات والتمثيلات التي يخلقها الخطاب هي أدواته لتعزيز سلطته وسيطرته على المجتمع الفلسطيني والنساء الفلسطينيات، وذلك بتأكيد الاختلافات لإثبات دونية النساء، والثقافة، وضرورة اللحاق بالغرب المعيار.الثقافة الليبرالية لما هو خارج القيم الليبرالية الكونية، والمعرفة التي ينتجها والتي تشرعن لنفسها خطاباً جديداً وتمحي القديم. طبقة أو ثقافة جديدة تمحي القديمة وتشرعن لنفسها خطاب جديد.

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

2.3 نقد منهج فوكو وحدود استخدامه في الدراسة:

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

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

إن منهج فوكو لا يتناول مشروعي التغيير والمقاومة للتخلص من حالة الاستعمار، والتبعية التي تعيشها الحالة الفلسطينية، فإن تحليل فوكو لا يعطينا لحظة الوعي للخروج عن النظام وتدميره. وهنا إذا تم تطبيق منهجه كاملاً للدراسة فإني سأحصر نفسي في عدم الخروج النقدي عن هذا النظام. وهنا يمكن استخدام منهج فوكو في نقد فوكو نفسه حيث كان نقده للحداثة محدودا باحترام قواعد وشروط نظامها، ولكن تفسيره للبُنية، وللنظام اركولوجياً وتفكيكياً لم يكن لتغييرها، وذلك بتأكيده على قوة الخطاب وموت الإنسان كفاعل وانتهاء السرديات الكبرى واندحار القيم والأخلاق.

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

إن محدودية منهج فوكو في تحليله لمفهوم القوة، والسيطرة الذي يرى فيه أن القوة لا تضطهد بل تنتج، وإن ما ستقوم به هي إعلان لانتهاء المقاومة، لهذا فإن أية معارضة لهذه القوة تتأتى من صنع هذه السلطة فالخطاب يخلق الذات، ويخلق الموضوع، وبناءً على هذه الفلسفة للقوة والسيطرة، فإن ذلك يعني انتهاءً للمقاومة، وللدولة وللقومية، ولأية سردية كبرى، وانتهاءً للإنسان كفاعل إنساني[73]. كيف يمكن التخلص من الإستلاب طالما هناك زعمٌ أن السلطة ليست نابعة من مصالح معينة، هنا إعطاء السلطة الأمان وبالتالي موت المقاومة. فإن إرادة القوة لا تقمع بل تنتج ما ستقوم بقمعه وهذا إعلان لموت المقاومة والسياسة والتغيير. فإن أية حركة سياسية ستكون من صنع إرادة السلطة السياسية، فالخطاب يخلق الذات كما يخلق الموضوع ويرفض الذات الفاعلة. لا مركزية المعنى عند فوكو وما بعد الحداثيين تعني لا مركزية الفعل والتغيير.

يمكن الاستفادة من نظرية فوكو دون تبني تحليله كاملا، ودائماً يمكن استخدام النظرية ونقدها، أما من ناحية التحليل، فهو مساهمة الباحث في تطبيقه على الواقع وعلى الحالة المبحوثة. هنا لا بد من التنويه أنه إذا اختلفت نتائج

---

[73] رغم أهمية أدواته في تفكيك المنظومة الحداثية الغربية، وكشف سيطرتها وعنفها إلا أن هذه الأدوات التي فككت وفتتت الكثير، ولكنها لم تصب النظام الرأسمالي الذي هو أساس مصدر العنف والسيطرة بأي أذى؛ بل قامت بمحايدته مما يقود إلى تقويته فإن ما بعد الحداثة ما هي إلا سوى إعادة إنتاج للحداثة الغربية بليبراليتها، فإن الليبرالية الكلاسكية منذ عصر التنوير التي ارتبطت بالملكية الخاصة، والحقوق الفردية قد أسست لليبرالية الجديدة التي كثّفت، وركزت اقتصاديات السوق والاستغلال.

تحليلي مع ما استنتجه فوكو هنا يمكن إضافة عناصر التحليل والمتغيرات التي جعلت منهجيته لا تجيب بشكل كامل على ما توصلت له في الدراسة. وهنا سيكون النقد لفوكو بناءً على دراسة ميدانية وليس فقط النقد النظري الذي أوردته هنا عندما استعنت وخصوصا أن الهدف ليس نقد فوكو بقدر ما هو فهم ميكانيزم الخطاب النسوي الليبرالي في المنظمات، وتحليلات فوكو هي أدوات منهجية لتساعد في ذلك.

2.4 منهج وأسلوب الدراسة لتحليل الخطاب النسوي الليبرالي:

نريد للبحث أن يفتح الأفق لملامح الاستنهاض، والتغيير. لذا فإني مضطرة للاستعانة بمداخل نقدية أخرى تم عرضها في الإطار النظري إضافة إلى منهج فوكو في الخطاب، لأن فيها مرتكزات هامة للتعامل مع الحالة، ستساعد في ما قصر فيه منهج فوكو خاصةً حين أدفع عملية التحليل باتجاه الاستعمار، من خلال تنظيرات ما بعد الاستعمار، والاستغلال الذي تطرقت له المدرسة الماركسية.

سأركز على تحليل فوكو كمنهج بتناوله مفهوم الخطاب ومفاهيمه النظرية حول المعرفة والسلطة. هنا تجدر الإشارة أنني عرضت في قسم المنهج تصور وتحليل فوكو للخطاب وللقوة والسيطرة بشكله المجرد الذي يطبع فلسفة فوكو. ولكن قراءتي وفهمي لفوكو سيتم موضعته في إطار المقاربات النقدية الأخرى من المدرسة الماركسية ومدرسة ما بعد الاستعمار للخروج بمنهج الدراسة الخاص الذي ينتج قراءة واستخدام خاص لفوكو بوصفه أداة للتحليل وليس تحليله بشكل كامل، بكلمة أخرى سأستخدم منهجه بالسيطرة والقوة وأطبقها على مختلف أنواع السيطرة الأخرى من استعمار وطبقة المغيبتان عنده وليس فقط على الدولة والحداثة الغربية.

رغم أن فوكو لم يتناول علاقات القوة بين الثقافات إلا أن منهج فوكو في تحليل علاقات القوة والسيطرة قد يساعد بشكل كبير في التعامل في فهم وتحليل الأشكال المختلفة، من هذه علاقات القوة المركبة في المجتمعات المستعمرة بما فيها الحالة الفلسطينية. يؤكد فوكو أن علاقات القوة داخل المجتمعات لا تنفي وجود علاقات قوة أكبر من السيطرة والهيمنة، فالمجموعات المضطهَدة في المستعمرات لا تلغي أن تكون هناك علاقة قوة استعمارية بين مجموعات من بلاد أخرى مسيطرة (Foucault 1993). وعليه هناك أدوات هامة يمكن استخدامها من منهج فوكو مناسب للدراسة ونقد السيطرة لتفكيكها. ما يجب الذهاب إليه هو أبعد من فوكو، أي رسم آفاق الانطلاق للتغيير، أو عملية التحول كخروج على النظام المسيطر بالقوة.

قدم سعيد نقدا لمنهج فوكو[74]، حسب سعيد عمل فوكو لم يمنح أي مقاومة في تغيير الواقع والرد على الهيمنة، ويري أن الناقد "يعارض كل أشكال الاستبداد والهيمنة والإخضاع والظلم والتعسف، إن غاياته الاجتماعية تتمثل في إنتاج

---

[74] عندما سئل ادوارد سعيد في مقابلة عام 1986 أن يقارن بين فانون وفوكو خاصة وان كلاهما يسبر سياسة الإقصاء والهيمنة أعطى أهمية لنص فانون كونه صدر من تربة الكفاح الجماعي للثورة الجزائرية، مقابل أعمال فوكو الباهرة والمتمردة التي تشبه العصيان المدني إلا أنها تظل تدخلاً فردياً في التقليد الأكاديمي. ويري أن إسهامات فوكو تؤكد أن هناك القليل مما يمكن فعله لمقاومة مجتمع التأديب والعقاب الذي ينتقده، وأن كل شيء محدد بالسلطة. لكن عمل فانون يركز على التحول التاريخي حيث يكون بمقدور الطبقات المضطهدة أن تحرر نفسها ممن يضطهدها، حيث يؤكد سعيد "لم يتحدث فانون عن التحول التاريخي فقط بل كان قادراً على تشخيص هذا الاضطهاد تاريخياً وسيكولوجياً وثقافياً ومن ثم كان قادراً على اقتراح طرق لإزالته". انظر مجلة الكرمل 2004، عدد 78 ص 120: حوار مع سعيد "ادوارد سعيد عن العالم والنص والناقد".

معرفة ليس فيها قدر من الإكراه، معرفة تسعى إلى تحقيق الحرية الإنسانية ويضيف "إن مهمة الناقد توفير مقاومة للنظرية، وفتح هذه النظرية على آفاق الواقع التاريخي، على المجتمع والحاجات والاهتمامات الإنسانية" (سعيد 2000، ص35).

سعيد بمحاولة تجاوز فوكو في المقاومة النظرية قد قدم لنا سُلَّماً جيداً للهبوط من قيود خطاب فوكو المجرد إلى الخطاب المشتبك مع واقع مجتمعات الهامش المستعمرة. وهذا ما يجعله حلقة وسط بين فوكو وفانون، بمعنى أن فوكو كان متمترساً عند الخطاب الذي يفتح وعي الفرد ذهنيا، ولكنه لا يفتح المجتمع حيث يقضي على السياسة بوصفها كبرى السرديات في التاريخ الإنساني، أما سعيد فيدخل السياسة، أليس الاستشراق سياسة؟ ولكنه، أي سعيد، لم ينقل السياسة من حقل الخطاب إلى حقل الواقع وضرورة قتال المستعمر، وهو الأمر الذي كان بينه فانون الذي أكد أن الاستعمار لا يمكن التعاطي معه دون القوة. رفض فانون الخطاب المميت للسياسة وركز على القراءة النفسية للمستعمِر والمستعمَر وحتمية الصراع بينهما، ودور المستعمِر في استغلال وتدمير المستعمَرات.

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

الواقع المبحوث مسيَّساً بامتياز، فالحالة الفلسطينية تتطلب نضالا للتحرر القومي والاجتماعي والطبقي لمواجهة القوة، والسيطرة من اضطهاد الطبقة والنخبة والاستعمار وهذا لا يأتي بمنهج محايد بل يجب أن يحدد موقف من المضطهِد ضد المضطهَد.

2.5 عينة الدراسة

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

المنظمات النسوية تم اختيارها بناءً على معايير وهي، أولاً طبيعة حقل العمل قضايا حقوق المرأة، ثانياً قوتها الإعلامية وحضورها الجماهيري، ثالثاً قدمها وتجربتها في الميدان وسياق تأسيسها من ناحية علاقتها مع الأطر النسوية[75] ومن ثم التحول للمأسسة بعد اتفاق أوسلو، رابعاً التوزيع الجغرافي فتشمل المؤسسات كل من الضفة الغربية والقدس وقطاع غزة.

---

[75] سأتطرق في المبحث الأول إلى تعريف الاطر واختلافها عن المنظمات المبحوثة

عينة الدراسة لتحليل الخطاب من المنظمات المبحوثة.

- النص الثابت: أسماء المؤسسات، شعاراتها، اللوغو، الاستراتيجيات، الرؤية والرسالة والأهداف، التقارير، مقولات ثابتة
- النص الموزع: الإصدارات من دراسات وتقارير وكتيبات وأخبار، الشعارات، الصفحات الالكترونية، واللافتات، البيانات، والصور، تغطية النشاطات وقصص النجاح، الدراسات. إضافةً إلى النصوص المشتركة مثل مذكرة الأحوال الشخصية، دراسة الخطاب النسوي، حملة العنف، تقرير العنف، أحداث ومواقف ومقابلات موثقة.
- المقابلات المعمقة مع قيادات المنظمات غير الحكومية المبحوثة "فواعل الخطاب" ومع بعض الموظفات ونساء مستفيدات.

2.6 تحديات وصعوبات الدراسة

- كما يبدو من الإطار النظري والمنهج، كانت الصعوبة الأولى هي في الاقتصار على اعتماد منهج فوكو طالما موضوع البحث هو حالة عينية استعمارية. لذا اقتضى تطويع المنهج كي يتراكب في التعقيد بدرجة ما، مع مناهج أخرى. بدأت التجربة عبر قراءات وتحليل نقدي للخطاب الليبرالي عامة حيث تركزت فرضيتي على اشكاليته كمرجع للحق والحرية للحال الفلسطيني.
- من بين الصعوبات رفض إحدى قياديات المؤسسات المبحوثة بإجراء مقابلة بذريعة أن الدراسات النقدية في الجامعة هدفها الطعن في المؤسسات من يعتقد أنه يقوم بدور مجتمعي إيجابي فإن من مصلحته الترويج لموقفه وأطروحاته، وأن يتقبل النقد ويدافع عنه. ربما رفض كهذا يكون بالاستناد على غياب النقد في كل من الفكر والسياسة في المجتمع الفلسطيني.
- كان لا بد من شغل دقيق وصبور عند قراءة أدبيات المنظمات المبحوثة بسبب وجود فجوة واسعة بين ما يزعمه الخطاب، والشعارات، وبين ما هو على الأرض. وقد تكون هذه من صعوبات الدراسة من جهة ومن استنتاجاتها في نفس الوقت.

3.0 القسم الثالث: الحالة المبحوثة/ قراءة نقدية لخطاب المنظمات النسوية:

3.1 المبحث الأول: المنظومة الفكرية للنسوية الفلسطينية: ليبرالية مهادنة، أم مقاومة للحالة الاستعمارية:

في هذا المبحث تتطرق الدراسة إلى الظروف والعوامل التي ساهمت في التحول إلى الليبرالية، وذلك من خلال القراءة التاريخية للحركة النسوية في إطار الحركة الوطنية[76] استناداً إلى جدلية مفادها: أن تبني منظومة ليبرالية لم يكن فقط لمجرد تأثير الدعم الخارجي، بل كان بفعل عوامل داخلية سبقت وتزامنت مع وصول مجتمع المانحين إلى فلسطين. وعليه فإن الدراسة تشرح تشابك عوامل داخلية وخارجية، ذاتية وموضوعية، جمعت بين أجندات الممولين المسيسة، والهيمنة الخارجية، وبين أولويات الحركة النسوية، وذلك لطرح برامج نسوية خاصة في ظل تراجع الحركة الوطنية وانتقالها من المشروع التحرري المقاوم إلى مشروع التسوية السياسية. وفرضيتي في هذا السياق أن تراجع المشروع الوطني[77] تضمن تراجعاً وتهميشاً كفاحياً، وحقوقياً للنضال النسوي ضمن مشروع التسوية والدولة[78]. لذلك سأحاول قراءة الحركة النسوية في ظل تدهور الحركة الوطنية، وإلى أي مدىً أعاق هذا التدهور النضال النسوي[79] الهادف إلى التحرر الاجتماعي[80] وبشكل خاص تحرر المرأة.

تفترض الدراسة أن تراجع الحركة النسوية مرتبط بعدة عوامل منها: ذكورية الحركة الوطنية وتهميش النساء داخلها، وكما أشرت عجزها عن حمل المشروع الوطني، وهيمنة مشروع الدولة المجهِض للمقاومة، إضافةً إلى سلطة الخطاب الليبرالي الاستعمارية، وهو نموذج يعبر عن تحالف الهيمنتين البطركية والاستعمارية[81]. تتناول الدراسة هذه الهيمنة المزدوجة كحالة نموذجية للتبعية النسوية في فلسطين والتي تعاني من تبعات مركبة، واستعمار استيطاني. أما عن الفرضية المتعلقة بسلطة الخطاب الليبرالي، فقد استطاعت إزاحة المنظمات النسوية بعيداً إلى حد ما عن العمل الوطني وإضعاف أو إقصاء الثقافة الوطنية لاستدخال خطاب ليبرالي حداثي حول حقوق المرأة. وهذا يؤكد أن العمل

---

[76] هيمنة الفكر الليبرالي يمكن فهمه في الإطار الأوسع لضعف المشروع الوطني وتراجع الأحزاب الوطنية التابعة لمنظمة التحرير بعد اتفاق أوسلو وتأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية.

[77] تراجع المشروع الوطني بمعنى أن الحركة الوطنية الفلسطينية بدأت منذ عام 1965 على الأقل بمشروع تحرير فلسطين المحتلة 1948 لتنتهي إلى الاعتراف بإسرائيل طبقاً لاتفاقات أوسلو 1993.

[78] في هذا السياق أود الإشارة إلى أن دور السلطة السياسية أو الدولة "سلطة الحكم الذاتي" هو دور مُجهض للمقاومة بما فيها دور المرأة في المقاومة، وعليه، فإن غياب الدولة في فلسطين أفسح المجال قبيل أوسلو لحركة نسوية وطنية منظمة ومقاوِمة، بمعنى أن النضال الوطني بعمومه كان طوعياً، رغم أن هذا الاستنتاج أو القراءة لا توافق عليها الكثير من القيادات النسوية.

[79] هناك فرق بين تعبير النضال الوطني للنساء والذي يركز على دور النساء في النضال الوطني، وبين النضال النسوي والذي يعني نضال نسويات من أجل إعلاء النسوية والتحرر الاجتماعي. وفي الحالة الفلسطينية المبحوثة أقصد الإثنين على الأقل.

[80] الافتراض أن اللحظات الثورية قد تعطي امكانيات لتحرر المرأة، وهذا ما حدث في الثورة الفرنسية، والجزائرية، والانتفاضة الفلسطينية الأولى وغيرها.

[81] الهيمنة البطركية هي الخطاب الذكوري ممثلاً في السلطة السياسية للحكم الذاتي المدعومة سواء باتفاق أوسلو أو بالتمويل ....الخ، والهيمنة الاستعمارية هي هيمنة الخطاب الليبرالي المعتمَد من قبل القوى الغربية العظمى (أي النظام الرأسمالي) التي صاغت التسوية ومولت السطة الفلسطينية والمنظمات غير الحكومية بما فيها النسوية ضمن مخطط سياسي يهدف إلى تقويض المشروع الوطني وتعزيز التبعية.

السياسي المقرون بالوعي هو مدخل أساسي لفاعلية وتحرر المرأة، وهذا التحرر يشكل تجاوزاً لكل من الانحصار تحت سقف الليبرالية وسلطتها الاستعمارية، وسقف الوطنية وسلطتها البطركية الرأسمالية[82].

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

كما تفحص الدراسة في هذا المبحث مضمون المنطلقات الفكرية للنسوية الفلسطينية في حقبة ما بعد أوسلو، من حيث صلتها بالليبرالية النسوية، ومنظومة الحقوق العالمية للمرأة، وبالأجندة الوطنية التحررية. ولتحديد ماهية النسوية الفلسطينية في فلسطين؛ تفحص الدراسة هل يمكن تصنيف خطاب المنظمات النسوية غير الحكومية كخطاب ليبرالي مهادن يتناغم مع أجندة ليبرالية معولمة ترتكز على منظومة الحقوق العالمية، أم هو مقاوم للحالة الاستعمارية يعتمد أجندةً محليةً وطنيةً خاصةً تستند على الخطاب الوطني التحرري. أم أنه خليط بين الأجندة الليبرالية والوطنية، في هذا السياق وجد حنفي وطبر (2006) أن ما طُبق في فلسطين هو بالنصف مابين أجندة عالمية ليبرالية وأجندة وطنية، وفي عملية إسقاط الأجندة الخارجية والتقائها بالسياق المحلي تتداخل الأجندات العالمية مع الوطنية ضمن صيرورة معقدة فتتقاطع وتتناقض ضمن عمليات اجتماعية مركبة، يتم خلالها إسقاط خطاب ليبرالي ديمقراطي لمجتمع لم يزل تحت الاستعمار الاستيطاني، وتُقدم هذه الأجندة من قبل المنظمات الدولية المانحة كأجندات عالمية تنموية باسم عالمية حقوق الإنسان؛ وتتبناها وتدافع عنها المنظمات الفلسطينية كأجندة مُسلم بها. جدليتي التي سأوضحها لاحقاً هي أن تبني منظومة ليبرالية تطرح إشكالية مزدوجة في الحالة الفلسطينية: الأولى إشكالية التحرر الوطني والنسوي ارتكازاً على منظومة الحقوق العالمية، والثانية إشكالية التحرر الاجتماعي للمرأة الفلسطينية دون إنجاز التحرر الوطني.

3.1.1 النسوية الفلسطينية: من وطنية المنطلقات إلى ليبرالية الأجندات – قراء في الظروف التاريخية:

3.1.1.1 الظروف التاريخية والعوامل الذاتية التي دفعت الحركة النسوية باتجاه الأجندة الليبرالية:

بعد إعطاء لمحة عن تشكل النسوية الفلسطينية ومسيرتها التاريخية، تُحلل الدراسة الظروف التاريخية والتغيرات في الحركة النسوية لتحول المنظمات الجماهيرية التابعة للأطر إلى منظمات غير حكومية؛ اعتبرت قلب الفاعلية

---

[82] أكدت خطط السلطة الوطنية على مبادىء اقتصاد السوق الحر الرأسمالية، انظر إلى خطة د. سلام فياض رئيس وزراء الحكم الذاتي حول السياسات النيوليبرالية التي اختطها بنفسه حيث يكتب أن اقتصاد السلطة هو اقتصاد السوق الحر وذلك في برنامج الحكومة الثالثة عشر"فلسطين: إنهاء الاحتلال وإقامة الدولة 2009". للاطلاع على قراءات نقدية لسياسات السوق الحر الليبرالية لدى السلطة، انظر دراسة مقاتلو التنمية والذي يشير فيها الباحث إلى خطة فياض في برنامج الحكومة الثالثة عشرة (صبيح صبيح 2011:51). انظر أيضاً رجا الخالدي وصبحي سمور (2011) النيوليبرالية بصفتها تحرراً: الدولة الفلسطينية وإعادة تكوين الحركة الفلسطينية. مجلة الدراسات الفلسطينية، عدد 38.

النسوية وقد تم في ظلها طرح الأجندة الليبرالية المعولمة لحقوق المرأة، مما أدى إلى إحداث أنماط جديدة في العمل النسوي.

تاريخيا لقد بدأت الحركة النسوية بمنطلقات وطنية، كجزء من حركة التحرر الوطني في إطار النضال ضد الاستعمار؛ وصولا لمرحلة أوسلو وتأسيس السلطة الفلسطينية في العام 1994 والتي تميزت فيها الحركة النسوية بمحاولات الاستقلال عن القوى السياسية الحزبية، واكبها تكوين منظمات نسوية غير حكومية موازية للأطر النسوية ومؤسساتها الجماهيرية، تطرح أجندات ليبرالية مع ضعف البديل الوطني خاصة بعد انهيار المنظومة الاشتراكية وانحسار المشروع القومي، وبروز نظام القطب الواحد الذي كانت أداته للسيطرة الليبرالية الجديدة بشقيها السياسي والاقتصادي. وإثر ذلك انساق الكثير من النخب فكريا إلى المنظومة الليبرالية الجديدة تحت شعار المجتمع المدني الليبرالي[83] الذي تم ترويجه بضخ من التمويل عبر المنظمات غير الحكومية، مما أدى إلى مزيد من الانسياق والتبعية.

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

مدخل: المسيرة التاريخية للحركة النسوية الفلسطينية:

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

ويمكن تقسيم مراحل الحركة النسوية إلى ثلاث مراحل تاريخية:

1- <u>الاستعمار البريطاني والاحتلال الصهيوني:</u> بدأت الحركة النسوية كجزء من النضال الوطني والمشاركة فيه فترة الانتداب البريطاني1917-1948 ومن ثم الاحتلال الصهيوني لمعظم فلسطين، والنكبة 1948. تُبين ايلين فلايشمين كيف نشطت المرأة سياسيا استجابة للنضال الوطني واتخذ نضالها أشكالاً مثل: الاشتراك في المظاهرات، وكتابة العرائض والاحتجاج على سياسة حكومة الانتداب البريطاني، وتأسيس الجمعيات النسائية، وكانت الحركة النسوية جزءاً من الحركة الوطنية التي تناضل ضد الاحتلال البريطاني، حيث كان هناك طغيان للقضية الوطنية على النسوية (Flischmann 2000; 2003).

---

[83] أنظر المقاربة النظرية للدراسة، المبحث الثاني سردية المجتمع المدني في المستعمرات وهيمنة الليبرالية الجديدة أي حول الليبرالية والمنظمات غير الحكومية.

بالرغم من ذلك ترى فلايشمن أن نضال النساء في الحركة الوطنية جعلَ المرأة تشارك في المجال العام و ساهم في تمكينها وإبراز دورها السياسي وأوجد للمرأة مكانة لا يستهان بها في الحركة الوطنية والنسوية معاً. ورغم أنـــه فـــي فلسطين غلب النضال الوطني على أية قضية نسوية فإن النساء فرضن مشاركتهن. في هذا السياق تؤكد جياوردينـــا أن الحركة النسوية في العالم الثالث ومنها فلسطين شكلت نموذجاً كفاحياً يجمع بين مهمات التحرر الوطني، وبين المطالب النسوية في آن واحد (Jayawardena 1986). في هذه الفترة كانت هناك فجوة بين القيادة النسوية النخبوية وبين باقي جماهير النساء الفقيرات في الريف اللواتي لم يكن هدفاً بالمشاركة أو التنظيم في نشاطات النخبة. نجحن نســـاء النخبـــة بتأسيس جمعيات نسائية على غرار المؤسسات العربية والاتحادات واستطعن المشاركة في النضال وفـــرض مكـــانتهم ولكن لم ينجحن بتمثيل كافة النساء والوصول إلى القاعدة. كان هناك فرق في الدور الذي لعبته المرأة بين عمل مـــنظم من قبل قياديات الحركة النسوية المدنيات والمتعلمات، من الطبقة الوسطى، وبين نساء القاعدة والريف اللـــواتي لعـــبن دور مختلف في الثورة ومناهضة الاستعمار ومســـاندة الثـــوار (Flischmann 2000; 2003). ان النخـــب القوميـــة الفلسطينية كان يدفعها الخطاب الاستعماري الداعي إلى التحديث الذي يصور الفلاحين على أنهم "تقليديون" و"متخلفون" (جاد 2008: 180).

2- <u>منظمة التحرير مروراً بالانتفاضة الأولى</u>: ارتبطت الحركة النسوية بتأسيس منظمة التحرير عـــام 1964[84] التـــي تُعتبر مرجعية الحركة الوطنية، وتم تشكيل الإتحاد العام باعتباره الإطار الرسمي والمظلة التي لها قواعـــد جماهيريـــة لتنظيم النساء. ولكن؛ إثر تعمُّق الفصائلية وعجز منظمة التحرير عن التحول إلى جبهة وطنية موحدة، ذهب كل فصيل تقريباً إلى تشكيل منظمته النسوية الخاصة. ولاحقاً تكونت الحركة النسوية من أربعة أطر انبثقت من مختلف الفصـــائل السياسية لمنظمة التحرير عام 1978، وكان تأسيس هذه الأطر بمبادرة من النساء في الأحزاب اليسارية، حيث تشكلت لجنة العمل النسائي من التنظيمات السياسية، ومن ثم قام كل تنظيم سياسي بإنشاء إطار نسوي تابع له بســـبب نشـــوب بعض الخلافات الفئوية بينها نظراً لارتباط النساء بأحزابهن ارتباطاً طغى على كل من الانتمـــاء الـــوطني والانتمـــاء النسوي، مما خلق إشكالية بين الانتماءات الثلاثة. كانت الأطر تعمل على تســـييس الجمـــاهير بهـــدف تعبئـــة النســـاء وتنظيمهن سياسياً لمساندة القضية الوطنية. وفي أواخر الثمانينات 1987 انفجرت الانتفاضة الفلسطينية الأولى، ووجدت النساء أنفسهن يشاركن بشكل عفوي في النضال الشعبي بكافة أشكاله لمقاومة الاحتلال (عبـــد الهـــادي 1998، جـــاد 2000، جقمان وجونسون 1989).

3- <u>اتفاق أوسلو وتأسيس السلطة الفلسطينية ومن ثم نشوب الانتفاضة الثانية</u>: تميزت الحركة النسوية باستقلال النســـاء عن حركة التحرر الوطني، التي تم فيها استبدال الأطر النسوية بتأسيس منظمات نسوية أهلية. برزت المنظمات النسوية الفلسطينية المستقلة في أوائل التسعينات، باستقلال النساء عن الأحزاب، لتأسيس المنظمات غير الحكومية. كان إطـــار

---

[84] قصدنا بهذا الارتباط ما يتعلق بمرحلة منظمة التحرير الفلسطينية، بمعنى أن هناك دور سياسي للنساء في النضال قبيل احتلال 1948 ولاحقاً ضمن القوى السياسية والأحزاب.

العمل للمنظمات يتماشى مع "مرحلة بناء الدولة" حيث تعاملت مع مرحلة ما بعد أوسلو كمرحلة انتقالية للدولة المنشودة، مما أدى إلى التركيز على قضايا الحقوق والتشريعات والمشاركة السياسية ووصول النساء إلى صنع القرار، كقضايا نسوية كانت مغيبة (عبد الهادي 1998، كتاب وأبو عودة 2004، جاد 2008).

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

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

(أولا) حقبة السبعينات: الاطر النسوية – فاعلية نسوية وحراك لتجنيد النساء، والتحام الأجندة الوطنية مع الاجتماعية:

في عقد السبعينات تأسست الأطر من مختلف الفصائل التابعة لمنظمة التحرير الفلسطينية في أربع لجان نسوية بقيادة ناشطات يمتلكن وعياً سياسياً واجتماعياً أردن من خلاله الارتقاء بوضع المرأة الوطني والاجتماعي بصورة مختلفة عن نهج الجمعيات الخيرية (قعوار 1991، جاد 2000). هدفت الأطر إلى تطوير مشاركة المرأة في الحياة السياسية وتواصلت مع القاعدة النسوية لتعبئة النساء وتنظيمهن سياسياً لمساندة القضية الوطنية والاجتماعية. نظرت التنظيمات للأطر النسوية بأنها في مصلحة التنظيم بقيامها بتجنيد النساء لها. غلب على نشاط الأطر العمل السياسي الشعبي والنضال ضد الاحتلال من أجل إسناد القضية الفلسطينية، وتوسيع قاعدة الأحزاب التابعة لها ضمن أهداف تجمع ما بين التحرر الوطني والاجتماعي، أي مقاومة الاحتلال ومعالجة بعض القضايا الاجتماعية للنساء معاً. أدركت الأطر ضرورة تطوير إشراك المرأة في العمل السياسي الشعبي، فنشطن بين النساء وتركز عملهن السياسي حول تعبئة النساء في المدن والقرى والمخيمات لتوسيع قاعدة المقاومة. وطرحت برامج اجتماعية لمساندة النساء مثل توفير دور حضانة، ومحو أمية، ورياض أطفال كخدمات رعاية للأمهات العاملات، وإقامة المشاريع المدرة للدخل، وتأهيل النساء لتمكينهن اقتصاديا. ولم تقتصر على نمط عمل تقديم الخدمات كما في الجمعيات الخيرية السابقة وكانت أبرز النشاطات العناية بأسر المعتقلين والزيارات التضامنية للمعتقلات (قعوار 1991، جاد 2000)، مما جعل هذه الأطر مختلفة عن الجمعيات الخيرية، ومحفزة للمشاركة النسائية هو أنه كان لهذه الأطر قاعدة جماهيرية واسعة استطاعت الوصول إلى نساء المعتقلين والشهداء والمتضررات من الاحتلال وطالبات المدارس وربات البيوت والمهنيات والعاملات في القرى والأرياف والمدن لتنظيمهن وتعبئتهن بوسائل فعالة (جاد 2003:57)

استفادت الأحزاب من الأطر النسوية، وذلك من خلال المشاريع المدرة للدخل التي تمولها وكالات التنمية والأنروا لتحقيق أهدافها الوطنية في تعبئة وتنظيم النساء، لكن دون الأخذ بعين الاعتبار للأبعاد التنموية والأعباء المضافة على النساء وظروف عملهن من خلال هذه التعاونيات (Abdo 1995; Kuttab 1989) رغم أن الهدف الأساس لم يكن تحرير النساء وتحقيق المساواة، بل تعبئة النساء وتنظيمهن سياسيا خاصة وأن الأطر أساساً تابعة للفصائل السياسية، وأُنشئت لتنفيذ برامج أحزابها بتعبئة النساء وتجنيدهن وتوسيع قاعدتهن الشعبية، إلا أن الأطر اتجهت إلى تطوير حراك نسوي لتحرر المرأة خاصة بعد تطور وعي نسوي لديهن لاكتشاف الاضطهاد الذكوري الواقع عليهن (هندية 1999، جاد 2008).

(ثانيا) حقبة الثمانينات: استقلال المنظمات النسائية الجماهيرية المرتبطة بالأطر عن أحزابها:

بعد انفجار الانتفاضة الأولى في العام 1987 غلبت الأجندة الوطنية على النسوية بشكل كبير، وبرز دور نضالي جديد للمرأة، حيث شاركت النساء بصورة عفوية في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي؛ في المسيرات والمظاهرات، وحرق الإطارات، وإلقاء الحجارة والاشتباك مع الجنود الإسرائيليين لحماية وتخليص المتظاهرين المعتقلين (عبد الهادي 1998، جاد 2000، جقمان وجونسون 1989). ولعل الدرس المستفاد فيما يخص النساء خلال الانتفاضة أن النساء قد تجاوزن القيود البطريركية التنظيمية، وشاركن في النضال الوطني في محاولات لاستقلالية ما عن المرجعية السياسية الذكورية ويدعم ذلك ما أشارت له قيادات المنظمات اللواتي كن نشيطات في الأحزاب "في الانتفاضة الأولى المجتمع أعطانا مساحة للنزول للشوارع كانوا البنات ما يتأخروا كان أبوي دايما يحكي لي بقدر أتحرك حتى غياب الشمس" (ميسون، مقابلة 2011).

"امتى بدأنا نطور وعي نسوي وين ال turning point في الانتفاضة الأولى لأن القوى الوطنية بحاجة لطاقة الجميع، اكتشفنا قوتنا وثقلنا بشكل واضح لأنه تم انتخاب النساء في الأحياء وسقط الرجال في كثير من المواقع، لأن الناس تثق بقدرة النساء نتيجة تعبئة طويلة، هذا الجهد الذي عملناه بين النساء من خلال الأطر عبر عن حاله بقوة في المعارك الجماهيرية " (ميسون، مقابلة 2011).

هنا يمكننا القول أن هذه اللحظات كانت الأقرب إلى وصول النساء إلى التحرر وليس فقط إلى المساواة بالمعنى الليبرالي. لقد تبلور الوعي النسوي في إطار الفاعلية السياسية الوطنية للنساء فقد ساعد النشاط السياسي والعمل الحزبي على اكتساب وعي النساء بذاتهن وتوسيع نشاطاتهن في المجتمع. ورغم هيمنة الحزب وعدم تملك النساء السلطة داخل الحزب إلا أنهن اكتسبن تجربة وخبرة تنظيمية عبر التنظيم والعمل في الأطر. وبدأت الكوادر النسائية من خلال نشاطهن في الأطر بإدراكهن وتحسسهن للاضطهاد الواقع عليهن مما ولد فاعلية ذاتية لديهن وتمرد على مواقعهن التنظيمية في الأحزاب خاصة بعد تراكم خبرة ووعي عالٍ بأهمية دورهن في الحزب. فأثارت بعض النساء أهمية تناول القضايا الاجتماعية، وبرز الوعي بضرورة وجود حركة نسوية موحدة تمثل جميع التنظيمات، ورغم الاختلافات السياسية تم الجمع بين القضايا الوطنية والاجتماعية والاهتمام بقضايا النساء ومساندتهن بتشكيل مراكز نسوية برامج لمحو الأمية، ولتلبية احتياجات النساء (جاد 2002).

فيما بعد تراجعت المشاركة الجماهيرية للنساء لعدم امتلاك الحركة الوطنية رؤية تتمحور حول دعم الدور النضالي للمرأة الفلسطينية، إضافة إلى افتقار الحركة النسوية إلى برنامج نسوي واضح. أدت الانتفاضة إلى زيادة المصادر المالية للأحزاب وكانت الأطر في هذه المرحلة تتلقى دعمها من خلال منظمة التحرير الفلسطينية أو من خلال منظمات متضامنة مع الشعب الفلسطيني، وكانت قيادة هذه الأطر النسوية مجموعة من القيادات ذوات الخبرة في المجالات التنظيمية والعلاقات مع الأطر النسوية العالمية، مما أدى إلى تفريغ كثير من الكوادر النسائية داخل الأطر للعمل بأجر بدلاً من العمل التطوعي ضمن المشاريع التنموية، وأصبحن المتطوعات يعملن بأجر، ولم تعد هناك علاقة تنظيمية تطوعية بل بدأ الاعتماد على التمويل الخارجي، وعندما انقطعت المصادر المالية تركت الكوادر الأحزاب (جاد 2002).

في المرحلة الأخيرة من الانتفاضة الأولى أخذت الأطر النسوية بالتعاون فيما بينها، وتم إنشاء المجلس النسوي الأعلى لكافة الأطر النسوية ليكون المظلة التي جمعت الأطر النسوية والتي كان من بينها نساء مستقلات سياسياً، حاولت إثارة قضايا نسوية ولكن أعاق الانتماء الحزبي الوصول إلى أجندة نسوية. وهنا استقلت بعض النساء من الأطر لتأسيس عدة مراكز نسائية مستقلة تطرح أجندة نسوية وأعلنت عن عدم انتمائها لفصائل سياسية، بل العمل ضمن أجندة نسوية حول حقوق المرأة القانونية، والتوعية الجندرية، والبرامج التدريبية. وبتشكيل المنظمات النسوية المستقلة تناولت النساء قضايا مختلفة مثل العنف ضد النساء والاغتصاب وحقوق المرأة (جاد 2003، حمامي 1991، عبدو1994). يفتح هذا التطور على سؤال أساسي وهو: كيف كان بوسع النساء تشكيل منظمات خاصة بها وتفريغ موظفات وتمويل نشاطات. وهذا يتطلب قراءة أجندة التمويل وخطابها عن التنمية ودورها في تقوية الاتجاه الليبرالي بعيداً عن العمل الوطني.

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

(أولاً) تهميش وهيمنة الأحزاب على النساء:

وجود أشكال من التوتر، والصراع بين الإطار النسوي والحزب بسبب التوجه الفوقي لقيادة الحزب الذكورية، وتبعية النساء لما يتم فرضه عليهن من أعلى. ترى لميس أبو نحلة وآخرين أنه كان هناك تهميش للنساء وإحباط لهن داخل الحزب، بجعل الكوادر النسوية في الصف الثاني وإبعادهن من المواقع القيادية (Abdu Nahlah et al 1999) فقد أدت السيطرة الذكورية على اللجان والأطر النسوية على ذهاب كثير من القيادات النسوية إلى المنظمات غير الحكومية للحاجة لبلورة أجندة نسوية (كتاب 2003).

ما يدعم ذلك ما أكدت عليه قياديات المؤسسات خلال المقابلات: "عندما تم اعتقال كوادر القوى الوطنية في الانتفاضة الأولى، النساء أخذت مواقع في إدارة التنظيم، وفي فتح امرأة أدارت التنظيم وطلبوا منها أن ترحل، واخذوا دورها ولم يتم حتى شكرها" (ميسون، مقابلة 2011).

"كتبت أسماء الشهداء على الجدران للتحية ولم تكتب اسم شهيدة يا للهول، بدأنا نسأل لماذا لا تكتب أسماء النساء" (ميسون، مقابلة 2011)

"كنا قبل نناضل في أحزاب ذكورية تنفي حقوق النساء، ما كنا نعرف التشريعات" (سعاد، مقابلة 2011).

"لم نكن نسأل لماذا لا يوجد نساء كنا نراه طبيعي، كان نتيجة المنافسة الفئوية، لم تعطى فرصة للنساء من مختلف التيارات لتتحدث وتتحاور لإثبات الوجود كنا في فترة القبضة الحديدية ضد إسرائيل لا مجال لرؤية إلا النضال الوطني، لم نكن نسأل لماذا الرجال القادة" (ميسون، مقابلة 2011).

ما تعززه الثقافة الليبرالية أن هناك تناقضا ما بين النسوية والنضال الوطني، في إطار خطاب استعماري يرى أن العمل الوطني هو بمثابة نفيٌ لتحرر المرأة. المعضلة هي ضرورة نقد الخطاب الوطني البطرياركي دون اعادة انتاج الخطاب الاستعماري. رغم هذا النقد للبطركية الوطنية في المقتبسات، والذي أتفق فيه مع المبحوثات، الا انه يمكن القول ان ديناميكية التوتر مع الاحزاب وسلطتها البطركية ساهم في بلورة وعي نسوي وخلق فاعلية وحراك نسوي وهذا ما اتوسع فيه لاحقا في هذا المبحث.

إن ضعف الحركة الوطنية وانقسامها أثر على خطاب وأجندات الحركة النسوية، حيث أعاقت فصائلية الأحزاب توحيد طاقات النساء، وتطوير قضاياهن في الأطر التي لم تكن مستقلة، بل واجهات للفصائل السياسية التابعة لها. كان كل إطار نسوي يتنافس مع الآخر لصالح برنامجه الحزبي السياسي الذي يتمسك به الحزب، وليس النسوي الاجتماعي. بذلك كان من الصعب توحيد الأطر النسوية التي كان يهمها حضورها الحزبي السياسي مما أدى إلى تهميش القضايا النسوية للمصالح الحزبية، وحال دون تراكم خطاب نسوي وحركة نسوية قوية موحدة (كتاب، وأبو عودة 2004).

(ثانياً) بروز الحركة الإسلامية وفرضها قيود اجتماعية:

تؤكد الأدبيات أن وضع النساء تراجع اجتماعياً في ظل ظهور حركة الإسلام السياسي التي تحمل رؤية اجتماعية محافظة، وقد عانت النساء من القيود عليهن من القوى الإسلامية وفرض الحجاب على النساء في غزة في العام 1988 وقد فقدت النساء بعض المكاسب التي اكتسبنها في بداية الانتفاضة مثل المشاركة في المجال العام بسبب فرض قيود بالفصل بين الرجل والمرأة والمحافظة على القيم والتقاليد، وفرض الحجاب في غزة (جاد 2000، قعوار 1991، حمامي 1999).

كما أشارت إحدى قيادات المنظمات "عندما طرحت حماس قضية الحجاب، وتم ضرب البنات في البندورة وهددونا، وعندما توجهنا للقوى السياسية اليسارية قالوا هاي مش أولوية وما بدنا نعمل مشاكل، البسوا هذا من تراثنا وتقاليدنا. أنا ستي كانوا يحكولوها تغطي الطرحة منيح عشان الغرة ما تبين رفضت وقاومت، أنا ما بدي أقاوم" (ميسون، مقابلة 2011)

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

(ثالثاً): ضعف الأحزاب اليسارية، وعدم قدرتها على طرح أجندة اجتماعية:

من الأسباب التي أدت إلى انتقال الكوادر النسائية للعمل في المنظمات غير الحكومية؛ هو ضعف الفصائل الوطنية العلمانية في تحقيق القضايا والمطالب الوطنية والاجتماعية. أدركت النساء الحاجة إلى العمل النسوي المستقل وهاجرت كوادر الأحزاب لتأسيس منظمات خاصة منذ منتصف التسعينات كفترة شهدت تراجع الأحزاب؛ خاصة اليسار بعد أن فشل في تطوير حركات جماهيرية اجتماعية. إن تراجع الأحزاب وانحسار دورها، وضعف الحركة الوطنية نفسها في تنمية أجندة نسوية كان سبباً رئيسياً للاستقلال عنها، كما أكدت إحدى النسويات التي تقود واحدة من المنظمات المبحوثة "الأحزاب التي أضعفت الفعل النسوي السياسي، في النهاية حافظنا على الخطاب النسوي، الأحزاب راحت عن الساحة" (سعاد، مقابلة 2011).

لم يكن في إطار الحزب مساحة للنساء للعمل عليها، ولم تطرح قضايا النساء، فالبرامج يتم وضعها من أعلى، وقد ارتأت النساء أن هناك أشكالاً أخرى للعمل. فإن زيادة المنظمات غير الحكومية هو نتيجة لأزمة الفصائل وأزمة العمل الوطني وعدم وضوح الفكر المستقبلي، إضافةً إلى عملية اللا تسييس، بعزوف المثقفين عن العمل السياسي، حيث من الصعب وجود سياسة بدون عمل حزبي (بشارة 1996). هذا إضافةً إلى هشاشة فكر اليسار من جهة، وعجز القوى الوطنية عن تجسيد مشروعها الوطني. كما تؤكد إحدى مديرات المنظمات"كنا تقدميين يساريين بالقضايا الوطنية، تحرر المرأة بتحرر المجتمع، جئنا اشتراكيين من منطلق سياسي، لم يتم تأصيل الفكر، تم إسقاطه على مجتمع فلاحين، حتى مفهوم الطبقة العاملة البروليتارية كما في الاتحاد السوفيتي لم يكن عندنا تم استنساخ التجربة بكافة تفصيلاتها. كنا نكن العداء لبعض الأحزاب اليسارية الغربية. كنا جزءاً من الأصولية الاشتراكية. أي فكر اشتراكي تقولي عنه لما النقابات كانت تخوض معارك نقابية كانت القوى السياسية تعتبر ذلك ضربة لمصالح البرجوازية الوطنية التي هي جزء من النضال ضد الاحتلال لأن مصالحها متضررة ويجب أن لا نقوم بتنظيم نضالات مطلبية وطبقية تمس بمصالح البرجوازية" (ميسون، مقابلة 2011).

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

(رابعاً) بروز وعي نسوي والتأثر بالأفكار النسوية:

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

فيما يلي بعض الاقتباسات من المقابلات التي تعكس تبلور الوعي النسوي لدى النسويات بالعلاقة المتوترة مع الأحزاب والعمل الوطني. "لم يكن لنا فكر نسوي. كان في فعل نسوي على أرضية النضال الوطني وليس على فكر وخطاب ونظريات نسوية، نتيجة هذا الظلم أن أكون قائدة في الشوارع وفي المجتمع وارجع عالبيت في نفس هندسة العلاقات الأبوية، على سبيل المثال أنا وزوجي

يساريين انطلقنا للنضال من قناعات فكرية بعد العودة من يوم كامل مع الاحتلال في الشوارع أنا بروح تعبانة للعمل المنزلي وهو عنـــده مســـاحة للراحة الفكرية من هذا المنطلق قرأنا النظرية النسوية" (ميسون، مقابلة 2011).

"الأساس التي انطلقت منه الحركة النسوية الحاجة للنضال ضد الاستعمار البريطاني والصهيوني، جاءت من خلال مبنى ذكوري تقليـــدي، الحركـــة جاءت بالاستجابة لعمليات القتل والسلب والتهويد" (ميسون، مقابلة 2011). وفي سؤالها هنا هل تقصدين أنه لم يكـــن هنـــاك فاعلية نسوية "أنا لم أقل ما في فاعلية ولكن أنا بحكي عن المبنى النظري- الخطاب له عناصر، له مبنى أحدها أن تشوفي وضعية النساء، النظريـــة ماذا تفعل توضحه. نحن ما فسرنا لماذا لا يحدث للنساء هيك إلا من منطلق الاحتلال. أنا كان ما شفت النسوية لو ما كان عندي فرصة الانخـــراط في الأحزاب والنضال ضد الاحتلال، كيف كان ممكن استحضر سؤال هل سيصبح فينا مثل نساء الجزائر، بكل معانيه إذا ما كنت منخرطة في هذا الحراك الوطني السياسي. وجودنا في الأحزاب أعطانا قوة، لو ما كنا في التنظيمات والأحزاب من سنساءل كيف كان من الممكن أن نطور الفكر" (ميسون، مقابلة 2011).

كما أشرت في المدخل النظري من الدراسة أن هناك توتراً بين قضية المرأة، والمشاريع الوطنيـــة التـــي تـــرى أن تحرير المرأة يجب أن يكون ضمن الأدوار الوطنية، والتي تراها النسويات أدوار بطريركية، حيـــث يعمـــق الخطـــاب الوطني التسلط الذكوري للحفاظ على الهوية الوطنية (كانديوتي 1993). في الحالة الفلسطينية تتجســـد التـــوترات فـــي بلورة خطاب نسوي في إطار الحركة الوطنية حيث أن الظروف التاريخية لحركة التحرر الفلسطيني جعلـــت الأولويـــة العليا للتحرر الوطني، وتأجيل أي أجندات مجتمعية أخرى سواء كانت عمالية، طبقية أو طلابية أو نسوية، يمكن تأجيلها إلى ما بعد الاستقلال. ترى الكثير من الأدبيات أن النضال الوطني هو ضد الاستعمار ليس ضد البطرياركية، ويتم فيـــه إعطاء الأولوية للقضايا الوطنية التي تتضمن سلطة بطرياركية ضد النساء التي تتراجع أدوارهن بعد التحرر في ظـــل الدولة الوطنية (نهلة عبدو 1994، جاد 2003، كتاب 1999). يجدر بنا التساؤل هنا حول استنتاج كانديوتي والأدبيات الأخرى المذكور أعلاه، فهل بالضرورة يجب أن يقود الخطاب الوطني إلى الإنزياح والاضطهاد النسوي؟ وهل أصبح حال المرأة أفضل بعد تدهور المشروع الوطني؟.

إن ديناميكية التوتر مع الأحزاب ساعد في بلورة وعي نسوي للاهتمام بقضايا النساء، فإن نشاط الأطر أسس قاعدة لفاعلية نسوية من أجل التحرر الاجتماعي في ظل التحرر الوطني[85]. وبالرغم من هذا النقد للبطريركية الوطنية، فمـــن

---

[85] رغم أن أولويات الحركة النسوية كانت تتركز حول النضال الوطني، ومن ثم جمعت الحركة في نشاطها بين الوطني والنسوي. إلا أن بعض الأدبيات تؤكد أن الأفكار النسوية التي تبنتها الأطر التابعة للفصائل اليسارية كانت مجرد شعارات منبثقةً من الأفكار النسوية الغربية خاصةً أطر الأحزاب اليسارية، تحديداً في موضوع المساواة في الأجـــور والحق في العمل، ولم يكن هناك ذكر للقوانين والتشريعات، أو العنف ضد المرأة. ولم يتم التمرد راديكاليا على البنى التقليدية في المجتمع الفلسطيني، حيث كان هناك توافقـــاً بين عمل المرأة الاجتماعي والوطني بشرط أن لا يضر هذا العمل بدورها الإنجابي ورعاية الأسرة، وكان هناك نموذجين يتعارضان، أحدهما صـــورة المنجبـــة, والأخـــرى المناضلة ما يضعف بشكل مستمر صورة الأخيرة باعتبارها "غير أصيلة" (جاد 2000). إلا أن أدبيات أخرى تؤكد أن العمل في الأطر جعل النساء يطورن وعياً نسوياً للنوع الاجتماعي، ويطالبن بالمساواة حيث نجحت النساء بإنشاء حركة نسوية محلية جمعت بين التحرر الوطني والاجتماعي، ولم يكن هناك تمايز بين نساء الطبقة الوسطى المدنيات والفقيرات (جاد 2008). فإن النقطة الايجابية في هذه المرحلة التاريخية هي استهداف نساء من كافة الشرائح مما أدى إلى بناء حركة نسائية منظمة تشارك بفاعلية في الحياة السياسية، مقارنة بالحركة النسائية في الثلاثينات في عهد الاحتلال البريطاني التي لم تستهدف النساء الريفيات المتضررات من الاحتلال البريطاني، وفـــي الحركـــة النســـوية المعاصرة التي لا تقيم علاقات صلة مع جماهير النساء في إطار المنظمات غير الحكومية (جاد 2008).

إن هذا الاختلاف في الأدبيات حول قراءة الأطر النسوية في السبعينات والثمانينات، ومدى تضمنها خطاباً نسوياً تواجد أيضاً في فكر قيادات النسويات للمنظمات، فالمعظم كما ذكرنا أعلاه لم يعتبره نضالاً نسوياً "قبل أوسلو كان مشروعاً وطنياً، لم يكن فعل نسوي و لم يكن هناك حركة تغيير اجتماعي كان هناك فقط ثورة ضد الاستعمار" (مقابلـــة 2011). إلا أن قـــراءة إحدى القيادات لهذه المنظمات كان مختلف "يوجد خطاب نسوي قبل أوسلو سوي إذا اتفقنا ما هو النسوي فالإدراك لهموم المرأة والعمل على معالجتها هو بداية النسوي، كان هناك أطر نسوية فاعلة تحكي على ضرورة محو الأمية القانونية وأصبحوا يطلبوا قانون أحوال شخصية، وكان في شكاوى ليست ممنهجة" (مقابلة 2011).

جهة أخرى يمكن النظر للحركات الوطنية كمحرك وفرصة للتحرر الاجتماعي دون فصله عن التحرر الوطني، خاصة وأن الحركة النسوية في فلسطين ولدت من الفاعلية الوطنية ضد الاستعمار فلا يمكن تجاهل ايجابيات العمل الوطني ضد الاستعمار والذي جسد الفاعلية والقوة النسوية على الأرض الذي تبلور في ظلها الوعي النسوي فظهرت ديناميكيات للمشاركة وخلقت أدواراً جديدة.

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

(ثالثا) حقبة التسعينات: السلطة الفلسطينية وتحول الحركة النسوية بمنظماتها الجماهيرية لمنظمات غير حكومية:

أدت العوامل التي تم شرحها أعلاه لتشكيل حركة نسوية مستقلة، حيث أدركت النساء أن قلب الناشطية النسوية هي في المنظمات غير الحكومية اعتقاداً بأن الديمقراطية ستحل بدلاً من الفئوية، وستستطيع النساء في المؤسسات فرض احتياجاتهن الجندرية على صانعي السياسة من الرجال (جقمان 1994). وعليه انبثقت الحركة النسوية المستقلة نتيجة هذه الظروف، وترسخ استقلال الحركة ما بعد اتفاق أوسلو وتأسيس السلطة الفلسطينية العام 1994 حيث غلب الوهم آنذاك بأنها مرحلة بناء الدولة، وعليه تحولت المنظمات النسوية الجماهيرية التي كانت تابعة للأطر، ولها صلات مع المجتمعات المحلية وجماهير النساء إلى منظمات غير حكومية مهنية تعمل على تنفيذ أجندة ليبرالية تركز على الحاجات الإستراتيجية والحقوقية من البنى الفوقية للدولة مما أضعف العلاقة مع جماهير النساء (جاد 2008).

إن تأسيس السلطة كان أحد الأسباب في تحول أجندة الحركة النسوية إلى الليبرالية حيث تعاملت مع مرحلة ما بعد أوسلو كمرحلة انتقالية للدولة المنشودة، مما شجع العمل ضمن إطار وبرنامج جديد يتماشى مع مرحلة بناء الدولة ويطالب الدولة بالحقوق وتمكين النساء والمساواة ما أدى إلى التركيز على قضايا الحقوق والتشريعات والمشاركة السياسية ووصول النساء إلى صنع القرار، كقضايا نسوية كانت مغيبة من برنامج قديم كان يتطلب تقديم الخدمات الاجتماعية والتعبئة حيث ارتأت النساء أن السلطة يقع عليها مسؤولية تقديم الخدمات (جاد 2008).

تؤكد إحدى المبحوثات اللاتي تدير إحدى المنظمات المبحوثة "كيف تأثرنا، شعرنا أن مدريد ستحضر الدولة، وعندما بدأنا نتحدث عن أي فلسطين نريد، عن أي دولة هنا دخل الفكر النسوي أصبح ملامح فكر نسوي مرتبط بالنظريات الموجودة التي تعيش تحرر وطني" (ليلي، مقابلة 2011).

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

تتناول جاد (2008) في كتابها *الحركات النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية الإسلامية* إشكالية أثر إنشاء السلطة الوطنية الفلسطينية على الحركات النسوية والنسائية في حقبة ما بعد أوسلو– عهد بناء الدولة. وذلك بتبدل الأدوار لحركة التحرير الوطني التي عملت على تعبئة فئات المجتمع في درب نضالي تاريخي، وتحولها إلى دولة بيروقراطية تحتاج أدوار ومكونات وبنيات وخطابات مختلفة. وخلق ذلك تحدي للحركات النسوية التي تواجه مهمتين هما: الكفاح الوطني وبناء الدولة وذلك بتبني برنامجين برنامج قديم أساسه التعبئة والتحرير، وبرنامج جديد محتواه مطالبة الدولة بالحقوق وتمكين النساء والمساواة، حيث عملت الحركات النسائية على برامج جديدة لها علاقة بتمكين النساء والحقوق المساوية في ظروف شكلت تهديدا للدولة بل للمجتمع بأسره من قبل الاحتلال الإسرائيلي.

طالبت الحركة النسوية بتعيين النساء في هيكليات ومؤسسات السلطة، وفرض الأجندة النسوية[86]، والعمل على تشريع يؤدي إلى تحقيق المساواة وتبنى اتفاقيات دولية مثل اتفاقية القضاء على التمييز في تشريع الدولة الفلسطينية المقبلة، وتطوير ميثاق للنساء يستند إلى مواثيق الأمم المتحدة وبلورة اقتراحات أو مشاريع لقانون الأحوال الشخصية. انتقل جزء من النسويات إلى هياكل السلطة، ويعتبر هذا التيار النسوي الحكومي الذي جاء إنشاؤه بسبب رغبة الدولة في تأسيس وحدات نسوية تدافع عن قضايا المرأة تجاوبا مع رغبات المموليين. فإن هذا التيار النسوي الحكومي قد حبس نفسه في قيود البطركية المحلية كسلطة، في قراءة لهذه الظاهرة، تؤكد جاد أن ظهور نخب نسائية جديدة في أجهزة السلطة أدى إلى بيروقراطية نسائية ما أسمته فيموقراط (جاد 2008)، كما يزعم عادل سمارة أن هؤلاء النسويات لسن نسويات بقدر ما هن جزءاً من المؤسسة السياسية الذكورية مستخدما مصطلح "النسذكورية" (سمارة 2011).

3.1.1.2 العوامل الخارجية الموضوعية: انتشار سياسات الليبرالية وتدفق التمويل المسيس:

هناك تأثير قوي لعوامل خارجية تزامنت وتلاقت مع العوامل الداخلية؛ ساهمت في إزاحة الحركة النسوية إلى الليبرالية، وهي انتشار المنظمات غير الحكومية في العالم الثالث بتأثير أيدلوجيا الليبرالية الجديدة التي سيطرت على سياسات المانحين والمنظمات العالمية مثل البنك الدولي (Robinson 1994). فقد تزامن استقلال الحركة النسوية مع انتشار سياسات الليبرالية الجديدة، وترويج أجنداتها على مستوى العالم من خلال تنشيط التمويل المسيس[87] الذي ضخته الجهات المانحة التي تدعم تأسيس منظمات نسوية (Kawar 1998). وفي ظل دوران عجلة التمويل السخية لتنفيذ سياسات الليبرالية الجديدة، تأسست الكثير من المنظمات النسوية استجابة للمجتمع الدولي والذي كان حافزاً لها إمكانية الحصول على تمويل وتزايدت المنظمات بشكل كبير في التسعينات بشكل ملفت حيث بلغ حجم الدعم للمنظمات النسوية

---

[86] مثلاً تتمحور خطة وزارة شؤون المرأة الفلسطينية للأعوام الثلاثة 2008–2010 حول تفعيل مشاركة المرأة في رسم السياسات وصنع القرار، رفع مشاركة المرأة في سوق العمل وتقليل معدلات الفقر بين النساء، رفع نسبة مشاركة في التعليم، والتدريب المهني والتقني، الحد من ظاهرة العنف الأسري المبني على أساس الجنس (وزارة شؤون المرأة الفلسطينية، 2009).

[87] لقد تدفق التمويل الغربي والمساعدات الدولية على الشعب الفلسطيني في فترة ما بعد أوسلو، وحسب (تقرير التنمية الإنسانية 2009/ 2010، 80) تعتبر الأراضي الفلسطينية المحتلة من أعلى الشعوب التي حصلت على المساعدات الخارجية بالنسبة للفرد في العالم بعد توقيع اتفاق أوسلو (1993 –2008) حيث يقدر أن ما تم صرفه يزيد عن 14 مليار دولار.

إلى 14 مليون دولار، ما يشكل 6% من مجموع التمويل الذي حصلت عليه المنظمات الأهلية (Hanafi and Taber 1999)

بذا اكتسح الخطاب الليبرالي بوصول مجتمع المانحين، فقد ساهمت جهات التمويل الغربية في تحديد أولويات الحركة النسوية، وتركز الدعم على تمويل قضايا نسوية غير مرتبطة بالبُعد الوطني العام (حمامي وكتاب 1998:168). فإن التحولات من الأجندة الوطنية إلى أجندة المساواة في الحقوق وتمكين المرأة والنوع الاجتماعي هي نفسها التي جاء بها الممولين المرتكزة على منظومة الحقوق الليبرالية العالمية ومقاربة حقوق الإنسان التي جاءت في مرحلة ما بعد أوسلو في السياق العالمي التي سادت فيه الليبرالية الجديدة.

فيما يلي تقدم إحدى مديرات المنظمات تحليلها لأسباب الانتقال إلى المنظمات: "نحن هربنا إلى هذه المساحة وفكرنا أن نجد مضمون وقواعد وأسس في النضال المجتمعي مختلفة عن الأحزاب نتيجة سطو الأحزاب وغياب الديمقراطية عنها في داخلها وعدم احترام الأقليات وغياب منابر فكرية في هذه التنظيمات جعلنا نتوجه إلى المؤسسات المدنية وطبعا هذا التقى مع توجهات النيوليبرالي في ضرب الحركات الاجتماعية وفي تفكيك الطبقة العاملة. دوما في نقاشات عن كيف المجتمع المدني أن يعيد الاعتبار للعمل الجماهيري والحركات الاجتماعية" (ميسون، مقابلة 2011).

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

ولكي نجمل، بالعودة إلى الحركة النسوية إن الفاعلية النسوية في حركة الأطر قبل أوسلو خلقت أدواراً وديناميكياتٍ جديدةٍ، وساعدت على بلورة الوعي النسوي إلا أن الحركة النسوية في ظل الحركة الوطنية كانت هشة لأسباب تم شرحها تتلخص بضعف الحركة الوطنية وعدم قدرتها على تطوير أجندة نسوية تسعى للتحرر الاجتماعي. عجزت الحركة النسوية عن بلورة خطاب نسوي واضح المعالم يجمع بين العمل الوطني وتحرر المرأة. كما أن الحركة النسوية بعد أوسلو بتبنيها خطاب ليبرالي مهادن أصبحت أكثر هشاشة بانكفائها عن العمل الوطني حيث جاءت أجندة الممولين بمضمون ليبرالي. وهذا يؤكد أن العمل السياسي والتحرر الوطني مدخل هام في تحرر المرأة الاجتماعي من هيمنة الليبرالية بسلطتها الاستعمارية وهيمنة الحزبية بسلطتها البطريركية.

3.1.2 المنطلقات الفكرية للنسوية الفلسطينية بالعلاقة مع الاجندة الليبرالية والوطنية:

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

3.1.2.1 المنظومة الفكرية للنسوية والليبرالية.

تتحدد صلة المنظومة الفكرية في المنظمات المبحوثة بالليبرالية النسوية من خلال التعرف على المكونات الفكرية للعمل النسوي من حيث الأيدلوجيات، والمفاهيم والخطابات المختلفة حول القضية النسوية ومقاربتها مع المدرسة الليبرالية النسوية[88]. نفحص إلى أي مدىً تنسجم المنطلقات الفكرية للنسوية في المنظمات مع الليبرالية النسوية من حيث الرؤية لاضطهاد المرأة واستراتيجيات وأجندات النضال النسوي.

ترى المنظمات المبحوثة أن اضطهاد المرأة الفلسطينية يعود لأسباب منها: التمييز في القوانين حيث تتضمن القوانين والتشريعات السارية في فلسطين نصوصا تكرس التمييز على أساس النوع الاجتماعي، إضافة للثقافة الأبوية السائدة ومنظومة العادات والتقاليد التي تكرس تبعية ودونية النساء. فمثلاً، يرى مركز المرأة للإرشاد[89] في تشخيصه للإشكاليات التي تعاني منها المرأة: "أن العوامل التي تؤثر على النساء في سعيهن لتحقيق المساواة، هي ابتداءً من الاحتلال الإسرائيلي، العادات والتقاليد والثقافة المحلية، والوضع القانوني التمييزي ضد المرأة، وعليه يتم العمل على إعادة تسييس المجتمع وثقافته وعاداته مع فلسفة الجندر" (النشرة التعريفية 2009). كما جاء أيضاً في نص المذكرة[90] الخاصة بتعديل قانون الأحوال الشخصية: "لم يعد مقبولا اليوم أن تبنى السياسات التشريعية على اختلاف الأدوار والتكوين البيولوجي، وفتح موضوع التشريع للأحوال الشخصية السارية إنصافاً ورد اعتبار لدورها ومكانتها وشخصيتها".

تبعاً لليبرالية النسوية فإن الاختلافات البيولوجية هي أسباب التمييز الجنسي، ولا ترى الليبرالية الإشكالية بالتكوين البيولوجي والجنس بل بالتنشئة والتوجهات المجتمعية التي تنمط أدوار الرجال والنساء (Tong 1989). ولدى جمعية المرأة العاملة[91] أيضاً خطاب ليبرالي لأسباب اضطهاد المرأة من ثقافة وموروثات اجتماعية وعادات وتقاليد كما جاء: "الخطاب المجتمعي لا يعتبر المرأة كاملة الأهلية القانونية والعقلية، وتكرس ذلك علاقات التبعية والتهميش اتجاه النساء في الحيز الخاص والعام". وقد لاحظت الجمعية من خلال عملها "غياب المساواة بين الجنسين وسيطرة المفاهيم الذكورية" (الإستراتيجية 2006–2010).

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

---

[88] ترى الليبرالية النسوية أن التمييز الجنسي يعود للثقافة والتنشئة المجتمعية التي تعزز صور نمطية، وتعيد إنتاج صفات محددة للنساء والرجال تكون فيها قدرة وصفات الرجل هي العليا (Tong (1989 وعليه تعالج ذلك بالتركيز على التوعية المجتمعية، وتغيير الثقافة وتعديل القوانين المميزة بين الجنسين. الحلول الليبرالية هي توفير فرص متساوية في الحقوق المدنية والتعليم والعمل (Tong (1989. وتتلخص استراتيجيات الليبرالية النسوية للمساواة ب (أولاً) تغيير التوجهات والمواقف والثقافة التمييزية من خلال التوعية المجتمعية (ثانياً) تحقيق المساواة الرسمية في القوانين (ثالثاً) التغيير المؤسساتي في أنظمة المنظمات وادماج النساء في هياكلها.

[89] أنظر؛ النشرة التعريفية بمركز الارشاد للعام 2009، تم الحصول عليها من المركز.

[90] أنظر؛ نص المذكرة الخاصة بتعديل قانون الاحوال الشخصية على صفحة مركز الارشاد. http://www.wclac.org/userfiles/mdakara.pdf

[91] أنظر؛ استراتيجية الجمعية من عام 2006 إلى عام 2010، تم الحصول عليها من الجمعية.

(أولاً) إلغاء التمييز في القوانين وتحقيق المساواة القانونية:

تركز المنظمات على تغيير القوانين والتشريعات التي تكرس التمييز ضد النساء. فمثلاً استراتيجيات العمل عند مركز الإرشاد[92] هي"تحقيق المساواة القانونية من خلال الإصلاح القانوني بطرح مقترحات القوانين والتشريعات لتعديل القوانين السارية، وتبني السياسات المساندة للمرأة من خلال المشاركة في تنظيم حملات الضغط والمناصرة محليا وعالميا وإقليميا (نشرة سنوية 2010). ويركز طاقم شؤون المرأة على حلول ليبرالية مثل تحقيق المساواة في القوانين، ومشاركة المرأة في المجال العام حيث تمحورت الإستراتيجية الأولى للطاقم للعام (1996) حول "تنمية المشاركة السياسية للمرأة من خلال تنظيم حملة واسعة لإيصال المرأة مراكز صنع القرار (المركز التشريعي) والمشاركة في إعداد مسودات القوانين تضمن حقوق المرأة السياسية. كما تتبنى جمعية المرأة العاملة حلولاً ليبراليةً مثل المشاركة في المجال العام والمساواة في القوانين، فجاءت رسالة الجمعية "تقوية وتمكينا للنساء في كافة المجالات، وضمانا للمساواة في التشريعات والتصدي للاحتلال ومواجهة الهيمنة الأبوية". وتمثلت أهداف الجمعية ب"تعزيز وتمكين المرأة في مواقع صنع القرار، والمساهمة في تطوير القوانين والأنظمة والإجراءات" (الإستراتيجية 2006 –2010).

السؤال متعلق بآليات تحقيق هذه الاستراتيجيات التي تنحصر في مستوى مطلبي قانوني، وحقوقي مجرد في ظل النظام الذكوري البطريركي السائد الذي ينطلق من التمييز ضمن القبول بالنظام السائد. وهذا النقد الموجه للمدرسة الليبرالية بأنها تنادي بتغيير وضعية المرأة، دون تغيير جذري للبنى الاجتماعية والاقتصادية[93] المؤسِسة للتمييز فإن التمكين والحقوق بمفهومها الليبرالي يُبقي للسلطة الخيار بين التلبية أو تجاوز المطالب. وهذا يجيز الافتراض أن المنظمات النسوية تُقرُّ ضمناً بتفوق الرجل، ما يعبر عن مأزق الفكرة النسوية الليبرالية التي أشرت لها في المدخل النظري، فلم تبحث النسويات عن بديل خارج هذه الافتراضات التقليدية التي تتمحور حول الوصول لنموذج الذكر المعيار. على ضوء المدخل النظري والمنهجي للدراسة سأقدم لاحقاً نقدا لاستخدام خطاب الحقوق العالمي واتفاقات الأمم المتحدة في المنظمات المبحوثة.

تجدر الإشارة مجدداً إلى أن ركائز ومنطلقات العمل النسوي في الحقوق والتشريعات هي المنظومة الدولية لحقوق الإنسان وحقوق المرأة، والتي تشكل مرجعية وقواعد عمل المنظمات. تعتبر توصيات المؤتمرات العالمية والمعاهدات الدولية هي المصدر الذي تعتمد عليه المنظمات النسوية، وما يحدث هو مقاربة القوانين والتشريعات الفلسطينية مع المعاهدات الدولية واتفاقية القضاء على التمييز (سيداو). حيث يؤكد مركز الدراسات النسوية: "تنطلق قيم عمل المركز من مبادئ حقوق الإنسان العالمية، والعدالة المجتمعية، والمساواة كما وردت في اتفاقيات ووثائق ومعاهدات الأمم المتحدة وبشكل خاص اتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييز ضد النساء، والإعلان العالمي لمناهضة العنف ضد النساء (الإستراتيجية ص8). أما جمعية المرأة العاملة فجاء في رؤيتها: "تدعم الجمعية مفهوم المرأة السياسي القائم على حقيقة أن حقوق الإنسان عالمية ولا تتجزأ وأن حقوق النساء هي حقوق إنسانية تقوم

---

[92] أنظر؛ نشرة سنوية بعنوان"تستلهم الماضي ونسير نحو المستقبل" على الصفحة http://www.wclac.org/atemplate.php?id=86

[93] يُذكر أن العديد من المنظمات المبحوثة يعمل في مجال التمكين الاقتصادي للنساء إلا أنها تركز على التمكين الفردي بالمعني الليبرالي الرأسمالي، بمعنى أن هذه المشاريع تقدم للمرأة فرصة المنافسة في السوق من أجل تقوية وضعها الفردي، وليس النشاط التعاوني للنساء، والوصول إلى التحرر الاقتصادي، ومن ثم الاجتماعي. فلا يمكن أن تقدم الليبرالية الدعم الاقتصادي لجميع النساء.

على مبدأ المساواة والعدالة (إستراتيجية الجمعية 2009). كما وطالبت الجمعية في بياناتها[94] السلطة باحترام اتفاقيات حقوق الإنسان، وضرورة سن قوانين تستند على المواثيق والاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية حقوق الإنسان، إضافة إلى القانون الأساسي الفلسطيني.

بالنسبة للطاقم، فهو يعمل ضمن إطار القانون الأساسي الذي يُلغي التمييز ضد الأفراد، ودعم المبادرات العالمية التي تعزز حقوق الإنسان على الصعيد العالمي، كما انصب جهده منذ تأسيسه على مراجعة القوانين وإعداد مسودات قوانين تستند على وثيقة الاستقلال 1988، ووضع أسس ومباديء إعلان حقوق المرأة الفلسطينية في الوثيقة[95] التي صدرت عام 1994 عن وزارة شؤون المرأة، والاتحاد العام للمرأة، إضافة إلى الأطر النسوية والمنظمات والمراكز النسوية. وثيقة الاستقلال المشار إليها تتضمن المواثيق والمعاهدات الدولية (انظر الهامش حول الوثيقة).

(ثانياً) التوعية الجماهيرية لخلق ثقافة مجتمعية قائمة على المساواة:

تعمل المنظمات على تغيير الواقع الثقافي من خلال تنفيذ برامج تثقيف، وتوعية مجتمعية لتغيير المفاهيم السائدة والنظرة المجتمعية والعادات والتقاليد التي تبرر أدوار نمطية للمرأة وللرجل. حيث تلعب المنظمات دورا في رفع مستوى وعي المجتمع حول قضايا النوع الاجتماعي بتثقيف المجتمع المحلي في القانون من خلال ورش العمل والتدريبات، والحملات، والبرامج الإعلامية. من أبرز برامج مركز الدراسات النسوية [96] تنظيم العديد من دورات التوعية في النوع الاجتماعي، ومهارات التعبئة والتأثير، وإصدار النشرات والدراسات (الاستراتيجية 2009 –2011). كما ينظم مركز الإرشاد[97] برامج رفع الوعي المجتمعي، ويقدم الخدمات القانونية والاجتماعية للنساء الفلسطينيات. حيث يرى المركز[98] "أن إنهاء كافة أشكال التمييز يكون من تغيير الثقافة المجتمعية والدعوة إلى مشاركة النساء في المجال العام؛ من تعليم وعمل ووصول النساء إلى مواقع صنع القرار السياسية" (نشرة سنوية 2010).

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

---

[94] أنظر؛ البيانات التي تصدرها الجمعية على الصفحة الالكترونية http://www.pwwsd.org/new/ar/press-releases.php

[95] تستند وثيقة حقوق المرأة إلى المواثيق والمعاهدات والأعراف الدولية مثل (قرار مجلس الأمن 1325، اتفاقية القضاء على أشكال التمييز)، إضافة إلى التشريعات الفلسطينية مثل (وثيقة الاستقلال، والقانون الأساسي). في ندوة نظمها الطاقم حول الوثيقة في اذار2010 تم التأكيد على أهمية الوثيقة التي تشكيل ضمانةً لحقوق المرأة، وعلى ضرورة تضمين بنود هذه الاتفاقية في مجمل القوانين الفلسطينية، والتثقيف حولها.

[96] أنظر؛ استراتيجية مركز الدراسات النسوية للسنوات (2009 –2011)، تم الحصول على نسخة من المركز.

[97] أنظر؛ برامج المركز على الصفحة الالكترونية.

[98] أنظر؛ نشرة اصدرها المركز 2010.

نقدنا هذا لمسألة الحقوق الليبرالية يقع في النقد الإصلاحي لمنظومة الحقوق الذي قمنا بنقاشه في الإطار النظـــري، إلا أن هناك نقداً راديكالياً نتبناه من جهة أخرى بالتأكيد على أن القانون يحمل في طياته الاضطهاد للفئات التي يـــدعي أنه يحررها. وما يزيد الأمر التباساً، ويجعله شائكاً هو استخدام القانون في الحالة الفلسطينية المبحوثة بصـــفتها حالـــة استعمارية، والذي يضفي على خطاب الحقوق بعداً آخراً من العنف والاضطهاد، وهذا ما تقوم الدراسة لاحقاً بإظهـــاره وتحليله.

(ثالثاً) التغيير المؤسساتي والسياساتي:

يعتمد خطاب التمكين النسوي في المنظمات على التغيير المؤسساتي، وتعديل السياسات؛ بتكوين حملات ضـــاغطة لبناء القدرات للقيادات النسوية وزيادة وعيهن بحقوقهن. ويتماشى ذلك مع التوجه الليبرالي بتمكين النساء في البنى العليا على مستوى استراتيجي للتأثير في السياسات. فمثلاً يعمل طاقم شؤون المرأة[99] على مشاريع تثقيفية حـــول مشـــاركة المرأة في عملية صنع القرار، ويقوم بقيادة حملات انتخابية وتطوير مهارات النساء في القيادة. جاءت أهداف الطـــاقم: "التأثير لإيجاد سياسات وتشريعات تأخذ النوع الاجتماعي في مختلف المستويات، وحث المرأة على المشاركة والانخراط في الحياة السياسية، والعمل مع صانعي القرار من أجل حقوق متساوية للمرأة". وتسعى الجمعية كما جاء في الإستراتيجية[100] إلى "تمكين المرأة في عملية صنع القرار وزيادة مشاركتها في الحياة العامة، كما تساهم في تعديل القوانين والإجراءات والأنظمة بشكل يسمح ويضمن المساواة. ولتحقيق ذلك تعمل على مستوى مجتمعي لزيادة وعي النساء باحتياجاتهن وحقوقهن القانونية".

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

ما نصل إليه من مراجعة أدبيات المنظمات أن هناك انسجام بين خطاب المنظمات، والرؤية الليبراليـــة لأســـباب اضطهاد المرأة التي ترى أن الثقافة المجتمعية والتمييز بالقوانين ما يحول دون مساواة المرأة. وبناء علـــى ذلـــك يـــتم تصميم استراتيجيات ليبرالية أساسها أن تتمتع المرأة بحقوق متساوية في القوانين. القاعدة الرئيسية للنضال النسوي فـــي المنظمات النسوية هي تحقيق المساواة القانونية من خلال مشاريع الضغط والمناصرة للتأثير في السياسات، إضافة إلى تغيير الثقافة التمييزية من خلال التوعية المجتمعية بحقوق النساء.

---

[99] أنظر؛ برامج وأهداف الطاقم على الصفحة الالكترونية.

[100] أنظر؛ استراتيجية الجمعية للعام 2006 – 2010.

3.1.2.2 المنظومة الفكرية للنسوية والأجندة الوطنية التحررية:

لا يمكن دراسة قضية المرأة في فلسطين دون ربطها بالسياق السياسي للقضية الفلسطينية خاصةً، وأن النسوية الفلسطينية نشأت في إطار الحركة الوطنية. تحلل الدراسة العلاقة بين طرح القضايا النسوية، والوطنية في المنظمات. نبحث في هذا القسم إلى أي مدىً يتم تبني الفكر الوطني المقاوم في خطاب المنظمات، والمكونات للأجندة الوطنية للتحرر وللأولويات الوطنية[101] المتمثلة بمقاومة الاحتلال الإسرائيلي، وتحقيق الاستقلال في خطاب المنظمات، خاصة في ظل تراجع المشروع الوطني في حقبة تأسيس السلطة الفلسطينية بعد اتفاق أوسلو، والوهم الذي غلب بوجود دولة مستقلة رغم وجود الاحتلال. أي بكلمات أخرى هل بعد تأسيس السلطة تم الانسلاخ الكامل عن العمل الوطني المقاوم الذي اكتسبت الحركة النسوية فاعليتها وقوتها في ظله من نضال شعبي وتعبئة جماهيرية لمقاومة الاحتلال؟.

بسبب وقوع فلسطين تحت الاستعمار الاستيطاني، وجدنا أنه رغم تبني المنظمات للأجندة الليبرالية النسوية حول الحقوق والمساواة إلا أن المفردات الوطنية، وفلسفة المقاومة والنضال ضد الاحتلال من أجل التحرر لم تختف تماماً عن خطاب المنظمات الذي تضمن البعد الوطني أيضاً. حيث ترتكز المنظمات على المرجعيات الوطنية وفي مقدمتها وثيقة إعلان الاستقلال وإعلان مبادئ حقوق المرأة الفلسطينية. يتضح من خطاب هذه المنظمات أن هناك خلطاً بين الأجندة الليبرالية والوطنية دون الانتباه إلى أن الليبرالية هي في جوهرها مناقضة للتحرر الوطني كونها لا تشكل المحتوى التحرري الثوري لتحرر المرأة الفلسطينية التي تعيش في ظل الاستعمار، خاصة وأن هذا الخطاب الليبرالي الغربي هو تجلي لمصالح الغرب في المستعمرات، مما يضعها في إشكاليتين هما قصورها في دفع النضال الوطني، والنضال النسوي إلى مداهما، فهناك مضامين وطنية تتمحور حول مقاومة الاحتلال، وأخرى ليبرالية حول الحقوق القانونية المساوية، وهذا الخلط بين الأجندتين واضح في خطاب المنظمات. تؤكد جمعية المرأة العاملة "تستند الجمعية على العمل القاعدي الجماهيري، وكجزء من مؤسسات المجتمع المدني تسعى للموازنة بين الأجندة الوطنية (إنهاء الاحتلال الإسرائيلي وبناء الدولة الفلسطينية المستقلة ذات السيادة على أراضي 1967)، والأجندة الديمقراطية الاجتماعية المبنية على أساس المساواة القائمة على النوع الاجتماعي، واحترام الحقوق الخاصة لضمان تمكين المرأة والتنمية المستدامة، وتؤمن بأهمية بناء التحالفات مع الحركات الاجتماعية التقدمية ومؤسسات المجتمع المدني" (الاستراتيجية 2006–2010). ويؤكد مركز الدراسات النسوية على ضرورة "الربط الدائم بين قضية المرأة والواقع السياسي السائد والمنشود، والتأكيد على العِلاقة الجدلية بين القضايا المجتمعية والتحرر الوطني والسياسي" (الإستراتيجية ص 11). كما يرى

---

[101] تتشكل الوطنية أو القومية عند الشعوب عندما تشترك بنفس الأرض واللغة والتاريخ. الشعور الوطني يُعبأ ويُنظم أفراد الأمة في حالة الاعتداء الخارجي على الوطن. في الحالة الفلسطينية يتشكل الشعور الوطني للفلسطينيين بسبب تاريخهم المشترك من تهجير، وتشريد الاحتلال الإسرائيلي (Tamar Mayer 2004: 63). وردت الأجندة الوطنية للمرأة الفلسطينية في عدد من الخطط والإستراتيجيات، ومنها الإستراتيجية الوطنية للمرأة الفلسطينية 1997، وتلخصت في: "تزويد النساء الفلسطينيات بالموارد والقدرات وبوسائل ملائمة لمقاومة الاحتلال الإسرائيلي، وتحقيق الأهداف الوطنية كالوحدة الوطنية وتحقيق الاستقلال، تحسين مشاركة النساء في المشاركة السياسية والوطنية من خلال دعم النساء في المنظمات القاعدية الجماهيرية، إيجاد قيادة نسوية للانخراط في قيادة النضال ضد الاحتلال من خلال تقوية تمثيل النساء في الأحزاب والمنظمات السياسية" أما الأولويات التنموية للنساء فكانت حسب الإستراتيجية وهي في مجالات السياسة والاقتصاد والقوانين والبيئة والمجال الاجتماعي بما فيه الصحة والتعليم (الإستراتيجية الوطنية للمرأة الفلسطينية للعام 1997، من موقع وزارة شؤون المرأة).

مركز الإرشاد[102] أنه "لا يمكن الفصل بين التحرر الوطني للشعب الفلسطيني، والتحرر الاجتماعي للمرأة الفلسطينية". ومن جهته يؤكد الطاقم بأنه يجمع بين الوطني، والنسوي كما جاء في رؤيته "إن إزالة التهميش والتمييز عن المرأة يكمن في تفعيل الدور النضالي الوطني للمرأة وأيضاً في وجود تشريعات وبرامج نسوية ممأسسة تعتمد على المشاركة العريضة والتطوع، وتركز على النضال والتراث الوطني". ومن القيم الناظمة للطاقم "توطيد العلاقات الجماهيرية مع النساء في جميع التجمعات السكنية، وإبراز الدور النضالي للنساء، سواء على الصعيد الاجتماعي أو في مجال إحقاق الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني". كما جاء في رسالة الطاقم "تطوير الخطاب الوطني في إطار وطني تحرري مرتكز إلى المرجعيات الوطنية وفي مقدمتها وثيقة الاستقلال، وإعلان مبادئ حقوق المرأة الفلسطينية".

الخلط بين الأجندة الليبرالية والوطنية متواجد أيضاً في الاستراتيجيات الوطنية التي تعتمدها المنظمات، والتي شاركت بتطويرها. فمثلاً الإستراتيجية الوطنية[103](1997) فيها بُعد وطني وآخر ليبرالي؛ خاصةً وأنه تم إعداد الإستراتيجية جاء بعد إعلان منهاج عمل مؤتمر بيجين عام 1995.[104]

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

1-إصدار البيانات الصحفية حول القضايا الوطنية التي تؤكد أنها مساهمة من مؤسسات المجتمع المدني في فضح الانتهاكات الإسرائيلية ومساءلتها أمام الرأي العام. لقد أصدرت البيانات حول قضايا عدة مثل الانتهاكات الإسرائيلية المستمرة ضد الفلسطينيين؛ كالحرب الإسرائيلية على غزة، الاقتتال الداخلي والخلافات الفئوية، ذكرى النكبة 1948. فمثلاً أصدرت جمعية المرأة العاملة بياناً[105]بعنوان "لكي لا تفلت إسرائيل من الكشف والعقاب" أرسلته إلى مجلس حقوق الإنسان ضمن آلية الاستعراض الشامل، أملاً بأن يقوم المجلس بمساءلة إسرائيل عن الانتهاكات ضد الفلسطينيين. ونشر بيان حول رفض التمويل المشروط بعنوان" رفض محاولات تمرير مخططات لا تتوافق مع مجتمعنا".

---

[102] أنظر؛ الصفحة الالكترونية لمركز الإرشاد تحت بند الفكرة والتأسيس http://www.wclac.org/atemplate.php?id=75

[103] تم تحديد الأولويات والاحتياجات للمرأة في الإستراتيجية حسب كل من مؤتمر بيجين، والبرنامج الوطني الفلسطيني لمنظمة التحرير الذي ينص على أهداف الشعب الفلسطيني في تقرير المصير وإقامة الدولة، وعلى وثيقة إعلان الاستقلال التي تدعو للمساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات إضافةً إلى بعض المواثيق الدولية كاتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييز الصادرة عن الأمم المتحدة عام 1979 والإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 والاتفاقية الدولية لحقوق الطفل.

[104] وثيقة حقوق المرأة صدرت عام 1994 والتي تعتمدها المنظمات تستند إلى المواثيق والمعاهدات الدولية للأمم المتحدة، مثل اتفاقية القضاء على أشكال التمييز، وقرار مجلس الأمن 1325، إضافةً إلى التشريعات الفلسطينية المحلية؛ التنظيم الدستوري الفلسطيني مثل وثيقة الاستقلال، والقانون الأساسي. أما خطة الإصلاح والتنمية2007 فتهيمن عليها الأفكار الليبرالية بشكل كبير، حيث ركزت على برامج التمكين الاقتصادي للمرأة وتعزيز دور النساء في القطاع الخاص(خطة الإصلاح والتنمية الثلاثية:2007، 12ص). خطة وزارة المرأة الفلسطينية للأعوام الثلاثة 2008-2010 تعتمد على خطاب ليبرالي بتركيزها على تعزيز مشاركة المرأة في صنع القرار، ورسم السياسات، وزيادة مشاركتها في التعليم وسوق العمل، والتقليل من ظاهرة العنف الأسري (وزارة شؤون المرأة الفلسطينية، 2009).

[105] أنظر؛ البيان على الصفحة الالكترونية للجمعية.

http://www.pwwsd.org/arabic/index.php?option=com_content&task=view&id=54&Itemid=8

2- أنشطة التضامن والمشاركة في مسيرات: تشارك المنظمات في أنشطة الاحتجاج والتضامن ضد الاعتداءات الإسرائيلية. فمثلاً شاركت الجمعية[106] في نعلين في مسيرة ضد الجدار، أوضحت فيها مديرة الجمعية أن هذا النشاط يأتي ضمن إستراتيجية الجمعية التي تربط بين مقاومة الاحتلال من جهة والمشاركة في البناء الوطني الديمقراطي من جهة أخرى منوهة إلى أهمية المشاركة الشعبية والتعبئة الجماهيرية لمقاومة الجدار وكافة أشكال اجراءات الاحتلال.

3- دراسات حول انتهاكات الاحتلال الاسرائيلي: ترى المنظمات أن الدراسات تهدف إلى تدوين التجربة التاريخية للمرأة تحت الاحتلال، واستخدامها كأداة في حملات الدعم، والمناصرة عالميا يمكن أن تعتمد عليها مؤسسات الأمم المتحدة، ومنظمات حقوق الإنسان. فمثلاً قام مركز المرأة للإرشاد بتوثيق الانتهاكات الإسرائيلية للنساء الفلسطينيات من منظور القانون الدولي، وربط ذلك باضطهاد النوع الاجتماعي. وتناول مركز الدراسات النسوية في بعض الدراسات تأثير إجراءات الاحتلال الإسرائيلي على النساء المقدسيات التي تتمثل بهدم المنازل ومصادرة الأراضي؛ مما يؤثر بشكل سلبي على صحة النساء والحالة النفسية لهن، وعالج المركز الصحة النفسية للنساء الفلسطينيات نتيجة النزاع المسلح والفقدان. وأصدرت جمعية المرأة العاملة دراسة انتهاكات الاحتلال الإسرائيلي لحقوق المرأة والطفل خلال عدوان "الرصاص المصبوب" على قطاع غزة. وتؤكد الجمعية أن "حرية الشعب الفلسطيني من الاحتلال يشكل الموضوع الأساس لتمكين المرأة الفلسطينية، فالاحتلال يشكل عنفاً يهدد أمن وحياة النساء الفلسطينيات وينتج أشكالاً أخرى من العنف" (دراسة الرصاص المصبوب، المقدمة).

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

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

الجمع بين الوطني والنسوي: فجوة بين الشعار والممارسة:

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

---

[106] انظر؛ صفحة جمعية المرأة العاملة تحت بند أنشطة الجمعية.

في مراجعة لبرامج المنظمات المبحوثة مع القاعدة الجماهيرية يؤكد الطاقم على أن دوره في تقوية وتمكين الأطر النسوية باعتبارها صلة الوصل مع القاعدة النسوية العريضة التي أصبحت بحاجة ماسة إلى إعادة تنظيم صفوفها. وعليه يقوم في إعادة تفعيل وتنشيط قاعدة الأطر عبر تنفيذ مشاريع، وبرامج التدريب وتنفيذ حملات التأثير والضغط من أجل حقوق متساوية. وشملت هذه البرامج تعديل واقتراح بنود في التشريعات الفلسطينية، وتمكين المرأة للوصول إلى مراكز صنع القرار وذلك بتقوية وتمكين الفئات النسوية المهمشة من خلال برامج تدريب في إعداد القياديات، وقضايا حقوق المرأة والتشبيك والمهارات الإدارية، وتدريب كادر من النساء على مجموعة من المهارات لتطوير الأداء السياسي في الأحزاب، وفي مؤسسات المجتمع المدني ولتجهيز النساء لاحتلال المواقع القيادية ومنها المجلس التشريعي (إستراتيجية الطاقم 2009-2011).

وفي محاولة ورغبة مركز الإرشاد للعودة للأشكال القديمة وإحياء العمل التطوعي الذي تعزز في الثمانينات في الانتفاضة الأولى والذي يتطلب الوصول إلى الغالبية العظمى من النساء في المجتمع الفلسطيني وتوعيتهن وحشد وتنظيم طاقاتهن، قام المركز بذلك من خلال برنامج المتطوعين الخريجين والذي يوجد فيه أكثر من 200 متطوع من خلال تنفيذ دورات لمجموعة من المتطوعين في حقوق المرأة القانونية لحشد وتعبئة جمهور المؤيدين والمناصرين لحقوق المرأة. فكان العمل التطوعي في المركز ضمن مواضيع مهنية نسوية حول حقوق المرأة القانونية(النشرة السنوية على الطريق لبناء الأمل، 2008 ص10).

كما تستهدف جمعية المرأة العاملة[107] قرى الجدار في غرب رام الله لتنفيذ مشروع تمكين المرأة في عملية صنع القرار من خلال توعية النساء بحقوقهن، وقضايا العنف المجتمعي عبر تقديم استشارات قانونية. كما ذكر أن البرنامج يقوم بتشكيل المجموعات النسوية في المناطق التي يعمل فيها؛ وذلك من أجل تلقي المحاضرات وتنفيذ الأنشطة التوعوية الخاصة بالحقوق القانونية والسياسية والاجتماعية للنساء. وفي مشروع دعم وتمكين النساء في المناطق المهمشة يهدف إلى توعية النساء بحقوقهن القانونية، والاجتماعية من خلال ورش العمل والتدريب. من نشاطات هذا المشروع للجمعية ورشة عمل تم عقدها في الخليل(السموع) بعنوان "حقوق المرأة هي جزء من حقوق الإنسان:" أكدت فيها مديرة الجمعية أن حقوق النساء تقوم على أساس مبدأ المساواة في الحقوق وهو ما نصت عليه المواثيق والمعايير الدولية.

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

---

[107] أنظر؛ على الصفحة الالكترونية للجمعية تحت عنوان برامجنا.
http://www.pwwsd.org/arabic/index.php?option=com_content&task=view&id=24&Itemid=13

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

يقتصر العمل الوطني فقط على مستوى إصدار البيانات والدراسات التي تقدم إلى هيئات حقوق الإنسان الدولية في شكل نضال معولم لاستناده على المرجعيات الدولية. بينما الخطاب الذي يتغلغل بالممارسة على الأرض في أوساط النساء هو الخطاب الليبرالي. وهذا يرتكز على فرضيتي بأن الخطاب الليبرالي النسوي لا ينسجم مع النضال الوطني والقومي، بل يحيده ويجادل ضده. وسوف أوضح لاحقاً في تحليل الخطاب أنه من سمات الخطاب الليبرالي تفكيك كل بعد وطني تحرري وعلى الرغم أن المنظمات تنسب للاحتلال الدور الأساس في اضطهاد المرأة الفلسطينية، ولكنها تُقصِّر في عدم تبيان ذلك الدور في أدبياتها وكيف أخضعهن لاضطهاد مركب، قومي وطبقي ونسوي معاً، ودور الاحتلال الاضطهادي ما يستدعي موقفاً مقاوماً حتى ولو على أرضية نسوية، ولكنه غائب كما أكدت إحدى قيادات المنظمات "مش موجود عنا ثورية الخطابات مثل قبل أوسلو" (سلوى، مقابلة 2011). كما تؤكد متحدثة أخرى"فشلنا في جمع الوطني والنسوي" (ميسون، مقابلة 2011).

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

ولأن المنظمات النسوية الفلسطينية أخذت عن الليبرالية الكثير، فهذا يثير التساؤل عن الانكفاء عن العمل الوطني السياسي لدى المنظمات، وحتى لو تعلق ذلك بتدهور المشروع الوطني عبر تدهور الأحزاب، فهل يُعزى هذا الانكفاء فقط إلى التزامن التاريخي بمعنى أن دخول الأفكار النسوية الليبرالية إلى فلسطين تزامن مع التدهور السياسي الوطني؟ وهل وفق التحول إلى الليبرالية في حقبة ما بعد أوسلو تم الانسلاخ الكامل عن البرامج القومية التي تتمثل بالنضال الشعبي والتعبئة الجماهيرية لمقاومة الاحتلال؟ وهذا ما يجيب عنه البحث. سأحاول لاحقاً قراءة فرضية تحرر المرأة الفلسطينية في وطن غير محرَّر، وكيف يعمل الخطاب الليبرالي على الفصل الممنهج بين تحرر المرأة الاجتماعي والتحرر من الاستعمار.

3.2 المبحث الثاني: تمثلات السلطة والمعرفة في الخطاب (الثقافة لمشرعنه والأخرى المقصاة).

"الخطاب ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة، بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع، إنه السلطة التي نسعى للاستحواذ عليها" (فوكو 1988:85).

"افترض أنه في كل مجتمع من المجتمعات لا بد أن يتوفر على حكايات كبرى كما يرويها الناس، يرددونها وينوعون فيها، لا بد أن يتوفر على صيغ ونصوص وجملة من الخطابات الخاضعة لطقوس والتي تحكي في مناسبات معينة" (فوكو 1988: 89-90).

سيتم في هذا المبحث تحليل الخطاب الليبرالي وشرح قواعده التي يسعى من خلالها إلى بناء معرفة معينة مما يحتم استدخال ثقافة، بمفاهيم وحقائق ما واستبعاد وإقصاء ثقافة أخرى. نركز على الكيفية التي يهيمن بها الخطاب الليبرالي، وماذا يدخل ويمثل فيشرعن، وماذا يهمش فيُقصى؟ خاصة وأن الدراسة تهدف أساساً إلى تحليل الخطاب الكامن الذي سيُظهر منظومة الخطاب المعرفية تعزز سيطرة ومصلحة من وتقصي وتنفي من؟

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

وبناءً عليه سنقوم بفحص الطريقة التي يستعرض فيها الخطاب الليبرالي النسوي في المنظمات ثقافته والمنطق الذي يهيمن من خلاله لتعزيز سيطرته على المجتمع الفلسطيني بمن فيه النساء الفلسطينيات. يتعلق ذلك بتحليل علاقات القوة التي يمكن استنباطها على أثر هيمنة خطاب ليبرالي ينتج ثقافة ليبرالية حداثية حول حقوق المرأة يتم واستهلاكها من الغرب الرأسمالي وإدخالها للمجتمعات المستعمَرة ضمن قواعد وممارسات خطابية تضفي استعلائية للثقافة الليبرالية لتثبيت المعيارية الغربية وشرعنة المهمة الاستعمارية، ومن ثم تعزيز التبعية المرتبطة بعلاقات سيطرة استعمارية.

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

3.2.1 التمثيلات للخطاب الليبرالي المشرعن (الثقافة العالمية لحقوق المرأة وبناها الاستعمارية):

نفحص الكيفية التي يُهيمن بها الخطاب الليبرالي لتعزيز سيطرته. يعتمد تحليلنا للخطاب على تفكيك البُنى الاستعمارية لثقافة حقوق المرأة العالمية التي يشرعنها الخطاب ويقوم التابع المحلي باستدخالها كنص مقدس. نستند في تحليلنا على جدلية مفادها: أن خطاب حقوق المرأة العالمي الذي يستند على المعايير الدولية لحقوق الإنسان يقوم على

أسس فكرية وقيمية تخدم المشروع الغربي الاستعماري. تساءل الدراسة بالأساس استعمارية أيدلوجيا النظام الليبرالي الرأسمالي الذي جاءت منه هذه الحقوق التي تعزز علاقات السيطرة، وترى أن المنظمات في تبنيها وتماثلها مع هذه الحقوق فإنها أعادت إنتاج نفسها كأداة لهذا النظام الذي أصبحت مدمجة فيه أكثر من مجتمعها الفلسطيني. فرضيتنا أن القانون الدولي وخطاب حقوق الإنسان العالمي الذي صاغته الدول الاستعمارية جاء كغطاء أخلاقي لعنفها وسيطرتها، والمستعمر التابع من جهته يستدخل خطاب القوة في إطار من التواطؤ مع نظام الخطاب. مما يؤدي إلى تقويض الفاعلية السياسية وروح المقاومة عند الشعوب المستعمرة لينحصر تحررها من خلال هذا القانون ومؤسساته الدولية التي أباحت وشرعنت الاستعمار، وليس من خلال المقاومة والنضال.

نركز في تحليل الخطاب على قواعد واستراتيجيات الخطاب الليبرالي النسوي في الهيمنة من خلال:

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

ثانياً: تصنيم خطاب حقوق المرأة العالمي كقيم عليا تكتسب منها الكرامة والحرية والإنسانية وكمرجعية للتحرر.

3.2.1.1 الثنائيات والتعارضات مع الموروث لشرعنة الخطاب الليبرالي.

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

جاء في نص مذكرة الأحوال الشخصية[108] "الحاجة الفلسطينية لتشريع أحوال شخصية موحد، ومنسجم مع روح العصر وحراكنا الثقافي والاجتماعي والاقتصادي. وأن هناك تعارضا، وعدم انسجام لأحكام وتشريعات الأحوال الشخصية السارية على صعيد الأراضي الفلسطينية مع المنظومة الدولية لحقوق الإنسان. من هذا المنطلق يقتضي هذا التطور الدولي في التعاطي مع حقوق الأفراد وحرياتهم وجوب وضع تشريع أحوال شخصية يأخذ بعين الاعتبار ما خطته المجتمعات البشرية من خطوات هامة على صعيد تعزيز حقوق الإنسان وحرياته وتبني ما أقرته وأكدت عليه أحكام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي من مبادئ وأحكام ومعاهدات خاصة بحقوق الإنسان وحرياته ومبدأ المساواة" (المذكرة، ص5 و6).

يفتح تحليل الثنائيات في الخطاب على تنظيرات إدوارد سعيد في الاستشراق (Said 2003)، أي قيام الغرب بخلق صورة متخيلة عن الشرق، يتم فيها إعادة خلق الشرق طبقاً لهذه الصورة، وهنا يؤكد الفارق الأبدي، وهذا مكون أساسي في التبعية. إن التعارضات الثنائية التي يخلقها الخطاب مثل ثنائية المتحضر والبدائي، وتقابلية الحداثة والتقليد

---

[108] أنظر؛ المذكرة الفلسطينية الخاصة بتعديل قانون الأحوال الشخصية الذي ينسق لها مركز الإرشاد في إطار مشروع من أجل قانون أحوال شخصية أكثر عدالة، والحملة الإقليمية لتعديل بعض النصوص، قام المركز بإنشاء ائتلاف لقانون الأحوال الشخصية لإقامة حملة إقليمية لتعديل قانون الأحوال الشخصية تضم أربع دول: فلسطين، لبنان، مصر، الأردن. ويقوم بالتنسيق مركز الإرشاد منذ عام 2008 بالتنسيق للحملة على الصعيد الفلسطيني من خلال ورش عمل من أجل الضغط لتغيير القوانين.

هي أدواته لتعزيز سلطته، وسيطرته على المجتمع الفلسطيني، وذلك بتأكيد الاختلافات الجوهرية لإثبات دونية الثقافة المحلية، ومعيارية معرفة الخطاب، وضرورة الاحتكام لها، وأنه لا حق ولا تحرر إلا من خلالها.

التأكيد على الحاجة لتشريع منسجم مع روح العصر في النص؛ يعني حتمية وجود الخطاب ومعرفته الحداثية لمواكبة العصر. حيث يقوم الخطاب بملائمة المفاهيم والقيم والتشريعات الفلسطينية لمعرفته فتصبح المعاهدات والاتفاقات العالمية المرجعية الوحيدة لتحرر المرأة. ولكن مسألة هذه المرجعيات تتطلب قراءة لحدود عالميتها، نقدياً في إطار علاقات السيطرة؛ بمعنى أنها صيغت من قبل الدول الغربية الكبرى وتم عولمتها، ولم يكن للدول الأخرى في الهامش أن تقول فيها كلمتها؛ إلا أن تتبعها. إن هذه المرجعيات للحقوق العالمية هي أدوات الاستعمار الجديد، فإن عولمة الحقوق ترسخ النظام الرأسمالي الذي أفرز هذه الحقوق (Pinta 2005).

تتضح الثنائيات التقابلية للحضاري والبدائي في نصوص خطاب المؤسسات كما جاء"إيمانا بواجب تضافر الجهود الرسمية المجتمعية في بناء وتجسيد صرح دولتنا الفلسطينية المستقلة والرقي بمؤسساتها وتشريعاتها لمصاف دول العالم المتحضرة" (المذكرة، ص2). "يجب إعتراف الجميع أن التعاطي مع المرأة من منطلق الأدوار النمطية تمييز وانتهاك سافر لمبدأ المساواة في الحقوق واحترام كرامة الإنسان، وعقبة في وجه تقدم وتطور مجتمعنا والرقي به، لمصاف غيره من المجتمعات المتحضرة" (المذكرة، ص4)

وهكذا، يبدأ الخطاب التابع بتبجيل الخطاب المتبوع، وتمريره على الجمهور المتلقي، والذي ليس شرطاً أن يكون جاهزاً لقبوله أو أن يكون ملائم لبنيته الثقافية والمجتمعية. لعل الثنائية اللافتة هنا، والتي يتم التعاطي معها، بل تطبيقها، دون توقف لقراءة دقيقة نقدية لها، هي ثنائية تقوم على"الدونية والفوقية" وإشكالية هذه الثنائية أنها استدعائية، بمعنى أنها تستدعي وتستحضر الموضع الأدنى، وتُعلي خطاب المجتمع الغربي الآخر، وتستدعيه لمجتمعها، إلى حد فرض قبوله بعنف رمزي[109] بأدواتها المختلفة (بورديو 1990). من هنا نلاحظ الانطباع بالآخر، وتأكيد الثنائية معه والتي لنا فيها الموقع الدوني التابع، مثلاً: العالم المتحضر، بمعنى أننا عالم متخلف بدائي، وهذا إقرار بوجود دونية محلية، ووجوب التقليد. وكذلك مفردة "مجتمعنا" مقابل مفردة المجتمعات المتحضرة" وهذا يعتبر إقراراً بالتخلف ومحاولة للحاق بالآخر باعتباره النموذج المثالي. هذا المستوى من الخطاب يعني في جوهره القبول ببقاء التبعية. ولنؤكد هنا: توجد في النص تصنيفات تؤكد الثنائيات والتقسيمات الاستعمارية للنظرية الحداثية، فإن هذا التشكيل الخطابي حول المتحضر والمتخلف يُضفي استعلائية وأفضلية للمنظومات العالمية القانونية على المعرفة المحلية، ويعيد إنتاج الهيمنة الاستعمارية في وصم صورة للشعوب المستعمَرة. كما يشرعن المهمة التحضيرية الاستعمارية للتدخل في المجتمعات غير الغربية لمساعدتها في تطوير المؤسسات والقوانين، وضرورة التمثل بالغرب المعيار مما يكرس هيمنة معرفية من صنع الغرب، وفرض نوع من التدخل في ثقافات أخرى من خلال صنع الهويات.

---

[109] حول أطروحة بورديو في العنف الرمزي انظر: بيير، بورديو. 1990. في الرمز والسلطة.(ترجمة عبد السلام بن عبد العال). الدار البيضاء: توبقال للنشر.

عبر خطاب فوكو فلنقرأ علاقات القوة والسيطرة التي تتجسد على النحو التالي: العلاقة من قبل الخطاب الليبرالي الغربي الذي يطرح كنموذج ومعيار أعلى، والعلاقة من قبل التابع المستعمِر الذي يؤكد على دونيته وتخلفه والافتخار بمحاولة اللحاق. وعليه فإن منظومة الحقوق الليبرالية العالمية للخطاب هي أداة لخلق ثقافة جديدة في الواقع المحلي، ولكنها تابعة ومقلدة للنهج الحداثي الليبرالي الذي يحدد ذواتنا الحضارية ويخلق لنا قيم واخلاقيات جديدة هي تمفصلات ثقافة الآخر. وحسب تنظيرات طلال أسد فإن القانون الحديث لديه قوة تشكلنا من جديد حيث تضمنت مفاهيم الحداثة وقانونها مشروع أخلاقي يجب السعي على طريقه، إما أن نتقبله أو يتم نفينا في عداد غير المتحضرين (Asad 1992).

فيصبح خطاب الحقوق الليبرالي الذي تتبناه المؤسسات وتروج له هو ما يلحقنا بمصاف الدول المتحضرة.

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

كما أفادت مذكرة الأحوال الشخصية "في سبيل ضمان تمتع المواطن الفلسطيني بما أقرته الأنظمة المتحضرة من حقوق، بل وفي سبيل تجاوز الموروث السلبي لبعض التشريعات التي بنت فلسفتها على منهج التمييز بين الرجل والمرأة، وعلى النظرة التقليدية وغير الحضارية" (المذكرة ص2).

تظهر إمكانات الإقصاء بمحو ونفي أي نموذج خارج منظومة خطاب الحقوق الليبرالي. اللغة والمفاهيم في الاقتباس محملة بأيدلوجيا استعمارية تحضُّرية، وذلك بإضفاء أفضلية لمنظومة الخطاب على المعرفة المحلية من تقاليد وموروث ديني من خلال تشويهه وخلق صور وتوصيفات له، مثل نعته بالسلبي، والتقليدي، وغير الحضاري كما جاء بالنص أعلاه. إن هذه التعارضات تؤدي إلى التوصيفات والأحكام القيمية، مما يؤكد أن هدف الخطاب هو التعارض بين ما هو ليبرالي حديث وما هو تقليدي، يتم فيه تأكيد الاختلافات المرهونة بمصالح وأيدلوجية استعمارية، ولكن يتم تقنيعها بالاختلافات الثقافية التي تمركز الغربي الليبرالي وتقصي آخره المستعمَر.

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

"إن الرقي بطموحنا الفلسطيني لما يجب أن يكون عليه مجتمعنا وإنساننا؛ يقتضي ضرورة وحتمية التوقف أمام تشريعاتنا التي لم تزل تحمل في طياتها نصوصاً وبنوداً تتعارض مع نهج المساواة، وارتأينا في مؤسسات المجتمع المدني والإتحاد العام للمرأة وجوب التوقف أمامه لاعتبارات كثيرة أهمها: الاتفاق على الأسس والمرجعيات التي يُبنى عليها هذا التشريع....ولقناعة الكثير بأن العديد من المبادئ والأحكام التي بني عليها مضمون التشريع لم تعد صالحة لواقعنا ومجتمعنا، مما يقتضي ضرورة ووجوب مناقشتها لتعديل وتطوير فلسفتها وفق ما قد ينسجم مع روح العصر وتطور حراكنا الاجتماعي والثقافي والاقتصادي وهو بلا شك ما نؤيده ونقف خلف المنادين به لمنطق ومشروعية هذا الطرح" (المذكرة ص2) كما تؤكد جمعية المرأة العاملة أنها "تقوم على أساس التراث الحضاري والقانوني والإنساني التقدمي بغض النظر على مصدر هذا التراث" (الاستراتيجية 2009).

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

هناك نظرة سلبية للموروث وللماضي، وذلك تبعاً للفكر الليبرالي، والحداثي التنويري الذي لديه رؤية تصاعدية للتطور وضرورة وجود لحظة تاريخية للانعتاق من الماضي ومن كل شيء قديم من الموروث والتاريخ. في الفكر الليبرالي، الإنسان يريد أن يخرج خارج السلطة، وأن يتحرر منها. يؤسس ميل [110] (Mill 1869) لفكرة أن الإنسانية تكمن في التحرر من السلطة ومن الماضي ومن العواطف، وبأن نصبح عقلانيين. أي بتطوير ذات جديدة، اختراع ذات من العقل والمنطق للقدرة على التحرر. فإن تشغيلنا للعقل وللمنطق هو مضاد للعادات والتقاليد والموروث، وفي الليبرالية تضادية بين العقل والموروث فهي لا تبنى على القديم بل يجب دائما محو الماضي وبناء شيء جديد. ربما يثار هنا سؤال: هل حقاً ترفض الليبرالية الموروث في حالة المجتمعات الأوروبية؟.

وبالعودة للمقتبس لا يخبرنا هذا المقتطف عن الأسس والأدوات التي قررت القبول بما يُسمى روح العصر ومن ثم توصيف هذه الروح، هل روح العصر عالمية بنفس النسبة في مختلف زوايا الكون؟ فإذا اقتضت روح العصر مثلاً في الغرب، أن تعود المرأة الكاثوليكية للبيت لتربية الأطفال كما يجب، فهل تقتضي نفس الروح أن لا تقوم المرأة

---

[110] Mill، John Sterwart.1869.Strategies:"The subjection of Women"(selection): http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/jsmil/sub_wom.pdf

الفلسطينية بأي عمل خارج البيت، مثلاً: بعمل نضالي ضد الاحتلال؟ في هذا الصدد يذكر أن هناك صدور فتاوى في الغرب من الكنيسة بنصح المرأة أن تكون زوجة وأُماً وكاثوليكية جيدة بانحصارها في تربية الأولاد[111].

التناقضات في الخطاب تجاه الموروث والتوفيق بين منظومتين متناقضتين:

بالرغم من ذكر ضرورة تجاوز الموروث السلبي، والثقافة والتقاليد كما جاء سابقاً في النصوص، إلا أنه يتم التأكيد في نصوص أخرى على ايجابية الموروث ففي موقع آخر من نص المذكرة جاء: "لا يعني إنكارنا لمضمون تشريع الأحوال الشخصية الساري رفضنا وإنكارنا لشرائعنا ولقيمنا ومعتقداتنا التي نعتز ونفخر بها كجزء من تاريخنا وحضارتنا، والذي له الأثر الأكبر في صياغة وبلورة قيم ومبادئ الكثير من المواثيق الدولية الناظمة لحقوق الإنسان وحرياته" (المذكرة، ص3).

تعكس هذه التناقضات في الخطاب الليبرالي المحلي موقف مساوم برجماتي تجاه الدين والموروث، وهذا ما أكدته إحدى فاعلات الخطاب من قيادات هذه المؤسسات "يجب أن نساير مراكز القوة المجتمعية (أي رجال الدين والمؤسسة الدينية). هذا الدرس الذي تعلمناه. كان قرار برجماتي، لا يوجد حركة مثقفة في المجتمع تساعدك وتدعمك. الموقف برجماتي اضطررنا له" (سعاد، مقابلة 2011)

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

وهذا ما نادي به مصلحين اجتماعيين أمثال قاسم أمين (1901، 1899). هذه الرؤية الاصلاحية لأمين تعتمدها الكثير من النسويات العربيات والفلسطينيات، وها هي تتجسد في المنظمات حالة الدراسة في الموقف التوفيقي كما جاء أعلاه وتبريره بعدم وجود حركة ثقافية داعمة كما أشارت المتحدثة، فإن البعد الغائب في طرح المنظمات، كامن في شكواهن من عدم وجود حامل اجتماعي يحميهن، ويقويهن ضد الموروث الذي يرفضنه جوهرياً، ولكن يُجاملنه على أسس برجماتية، إن حالة الشكوى هذه من غياب "الداعم" يكشف استدعاء وجود ومن ثم قبول نمط جديد من البطريركية، أي بطريركية حركةً سياسيةً اجتماعيةً يقيمها آخرون، وليس هنَّ.

---

[111] http://www.informationclearinghouse.info/article29077.htm

أفادت واحدة أخرى من قيادات المنظمات حول الموقف من الموروث أن "هناك قيم ايجابية ولكن مبناها ذكوري في كل الأديان. حق الناس تقرر حياتها حسب القيم الدينية وتلبس الحجاب زي ما بدها، ولكن أنا عندي مشكلة بالمبنى. الدول العربية عملت مساواة في كل اشي ما عدا الأحوال الشخصية، عشان هيك بقت الدول متخلفة" (ميسون، مقابلة 2011).

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

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

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

تجدر الإشارة أن الموقف من الموروث يقع في إطار أوسع لمسألة الأصالة والحداثة في الفكر العربي المعاصر، والذي لم يصل لحد قطعي للموروث[112]. يرى الجابري (2006) أن العقل العربي لا يفكر في الثقافة لنقدها وتحريرها من ذاتها، بل يعني أكثر بمضمونها وماضيها. وعليه لم يعد قادراً على الإنتاج النظري. فإن الآخر الأورو- أمريكي يهدد الذات العربية فكرياً مما أدى إلى تموضع الذات العربية إلى ثلاثة أنماط، أولاً: الارتداد إلى التراث، ثانياً: النهضة العربية بالمرور على طريق الحداثة الأوروبية، وثالثاً: أخذ المنهج للمنهجيات الغربية كأدوات يمكن بها قراءة التراث

---

[112] ما حصل في أوروبا في انتقالها من الإقطاع إلى الرأسمالية هو تجاوز موروث المجتمع ما قبل الرأسمالي، ومع ذلك لم يحصل أن أوروبا قطعت مع الموروث فجأة وبالمطلق بل بفترات انتقالية. الإشكالية في العالم العربي أنه لم تحدث قطيعة عن الموروث بل الاحتجاز حول برزخ الانتقال الموهوم، الانتقال الحقيقي لم يحصل. وهناك محاولات للقطع السريع مع التراث دون تبلور بديل.

وعقلنته حتى يستطيع العقل أن يكون أداة الإنتاج النظري في الثقافة من جديد، ويمارس فعل النقد. أما بن عبد العال (1994) فيرى أن إشكالية الثقافة العربية في انفعالها بالحداثة، دون استيعاب الطريقة التي أنتجت من خلالها الحداثة.

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

يقودنا ذلك إلى نقاش الموروث الديني نفسه والموقف منه وهنا معضلة شائكة نجد ضرورة نقاشها، وهي كيف يمكن انتقاد ثقافتنا والبطركية الداخلية دون إعادة إنتاج الخطاب الاستعماري أي بالخروج من ثنائية الموروث القديم والليبرالي الحداثي. وهنا يجب الحذر فإن نقد الليبرالية لا يعني تثبيت الموروث، وأخذ الموروث على علاته كما حذرت ليلى أبو لغد أنه يمكن انتقاد الحداثة الغربية دون تمجيد ما قبل الحداثة (Abu Lughod 1998). كما أن دعوات كل من وائل حلاق وإسماعيل الناشف تحيلنا إلى ضرورة الرجوع إلى المنظومة العربية الإسلامية والتحوير عليها. يرى حلاق أن تاريخنا مفعم بالمبادئ الأخلاقية التي تضاهي مفاهيم الغرب معتبرا أن مأزق الحداثة الغربية بالفصل بين المبادئ الأخلاقية والواقع، ويمكننا أن نستعيد عصبنا من هذا المنظور (Halaq 2009). من جهته يرى الناشف إلى ضرورة العودة إلى الذات العربية الإسلامية كمرجع في مقاومة النظام الاستعماري واستنهاض العمق الصامت والكامن فيها (الناشف 2012). ولكن، سواء تم الأخذ بخطاب الليبرالية الغربية والليبرالية المحلية، أو نفيه، والأخذ بالموروث والذات العربية الإسلامية، يبقى السؤال المحيِّر هو آليات تجاوز ما هو قائم. وهذا ما لم يوضحه كل من حلاق والناشف حيث تبقى تنظيراتهما في نطاق التأشيرات الأولية التي هي مقدمات ضرورية للتغيير ولكن يبقى السؤال متعلق باليات الخروج عن الحداثة الغربية، واليات استنهاض العمق الصامت في الذات العربية الإسلامية.

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

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

3.2.1.2 تصنيم خطاب حقوق المرأة من قبل التابع كقيم عليا تكتسب منها الكرامة والحرية والإنسانية:

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

قام مركز الدراسات النسوية في الخليل بتنظيم مؤتمر حول مدى موائمة التشريعات الفلسطينية السارية في فلسطين مع اتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة. وكانت أهم نتائج الدراسة "أن جميع التشريعات الفلسطينية قائمة على فلسفة ذكورية بحتة، وترتكز على أدوار نمطية، وفيها مس واضح بكرامة المرأة وحقوقها إضافة إلى أن هذه التشريعات تعالج قضايا المرأة من منظور العرف والعار" (خبر عن المؤتمر). [113]

أشارت مديرة المركز في كلمتها للاعلان عن نتائج الدراسة المذكورة في مؤتمر الخليل[114] هذا إلى "أهمية دراسة مدى موائمة التشريعات الفلسطينية السارية مع اتفاقية سيداو كجزء من برامج المركز المختلفة، والتي تعمل من أجل الحرية والكرامة والمساواة، مشددة على أن الحرية هي من صنع الأحرار، وأن الأحرار هم من يتمتعون بالكرامة والمساواة مؤكدة في الوقت ذاته على أن الحرية هي حرية الفرد في كل الفضاءات العامة والخاصة"

إن منطق عمل الخطاب في التعارض الذي يقيمه بين ما هو موجود وبين ما يدخله من ثقافة عالمية لحقوق المرأة هو إثبات دونية الثقافة الفلسطينية. هذا التعارض أداة الخطاب لتأكيد مركزانيته ومعياريته الغربية، وبذلك يعمل الخطاب على شرعنة معرفته بضرورة إتباعها باعتبارها المعرفة العليا الصحيحة التي لا كرامة ولا حق للمرأة دونها. في

---

[113] أنظر؛ صفحة راديو الخليل http://hebronfm.ps/index.php?news=1396 خبر عن تنظيم مؤتمر ضمن أنشطة "مشروع تعزيز دور المجتمع المدني في إحداث التغيير المجتمعي" والذي ينفّذ بشراكة ما بين مركز الدراسات النسوية ومؤسسة إنقاذ الطفل السويدية، للإعلان عن نتائج الدراسة التي تم انجازها حول مدى موائمة التشريعات الفلسطينية السارية في فلسطين مع اتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة واتفاقية حقوق الطفل.

[114] نفس المرجع السابق.

النص أعلاه يؤكد الخطاب أن "سيداو" تعمل من أجل الحرية والكرامة. لم يتم ربط سيداو فقط بالحرية ولكن بالكرامة، ما يريد أن يقوله الخطاب باطنيا أن من هو خارج سيداو ومن لا يرجع لها هو بدون كرامة وحرية، فالأحرار الذين يتبعون سيداو هم من يتمتعون بالكرامة. هنا تكمن أنماط الإقصاء والاضطهاد لمن لا يعترف بسيداو، وبمنظومة الحقوق الدولية. وبالتالي يصبح من الممكن أن لا يكون للناس كرامة دون أن يكونوا مع منظومة الحقوق ودون أن يحصلوا على حقوق الإنسان العالمية الليبرالية. يشبه ذلك مقولة بوش بشأن "الإرهاب"، "من ليس معنا فهو ضدنا". إن القانون يهمش إمكانية التحرر من أي منظومات أخرى فإن "أجندة حقوق الإنسان العالمية تشكلت من خلال الاتجاه الوضعي القانوني التي تركز على النظم القانونية، وبالتالي تجعل الأشكال غير القانونية لمطالبات حقوق الإنسان مهمشة" (حنفي وطبر 2006: 135). قد يكون هناك "أشكال غير القانونية" تستخدمها النساء للمطالبة بحقوقهن الإنسانية والتي بالإمكان مضاهاتها بخطاب المنظمات الليبرالي الذي يصر على تقديم الحقوق القانونية كطريق أوحد لتحرر النساء. فإن هناك أنماطاً متعددة من الحراك النسوي أو النظريات النسوية الثورية الراديكالية التي تنتقد التحرر من خلال الإطار الليبرالي القانوني. وبشكل خاص في حالتنا الفلسطينية فإن النضال النسوي في السبعينات في ظل الحركة الوطنية يعتبر نضالاً تحررياً خارج الارتكاز على الأطر القانونية للمنظومة الليبرالية. ربما من الأجدى طرح منظومات تحررية أخرى على غرار نموذج فانون التحرري وهو الخيار الثوري للتحرر من الاستعمار ولتحقيق الحقوق الإنسانية، والكرامة التي يدعي خطاب الحقوق أنه يحققها[115].

السؤال الأعمق في الحالة الفلسطينية هو: كيف يمكن تبني الخطاب الليبرالي حول الحرية والأحرار في مجتمع هو تحت استعمار استيطاني. كيف يمكن للنساء أن يعشن بحرية في وطن غير حر، حيث يصبح "السجن هو المكان الطبيعي لإنسان حر في أمة مستعبدة"[116]. الحرية مفهوم من الصعب تجزءته، وللوصول للحرية الكاملة لا بد من التخلص من الاستعمار المباشر وغير المباشر، ولا بد من التخلص من كل من السلطة الاستعمارية والبطركية، فحرية المرأة ستظل منقوصة إذا كانت مرتبطة فقط بالرجل، والاضطهاد الذكوري. إن كشف هشاشة هذا الطرح لحرية المرأة من خلال خطاب الحقوق الليبرالي في الحالة المبحوثة هو من باب التناقض مع التحرر الوطني الذي سنعالجه في القسم الذي يتعلق بإقصاء الثقافة الوطنية، وفصل تحرر المرأة عن تحرر الوطن. كما سنبين كيف يعمل الخطاب على حصرية هذه المنظمات في العمل النسوي المهني ما يكشف التأثير السلبي لتبني الليبرالية التي تعمل على المباعدة ما بين النساء والنضال الوطني.

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

---

[115] نموذج إضراب الأسرى الفلسطينيين (رجالاً ونساءً) هو نموذج تحرري مقاوم لا يعتمد الأطر القانونية الليبرالية.

[116] مقولة لجواهر لال نهرو هو ثاني رئيس للهند بعد المهاتما غاندي, أبو الاستقلال. ورد ذلك في كتابه "من السجن إلى الرئاسة".

يعكس الاقتباس التالي لإحدى فواعل الخطاب مدى قوة، وهيمنة خطاب الحقوق في المنظمات "بدك تستخدمي لغة القانون، أنا لا استخدم النظريات النسوية، لغة القانون الماشية عجبك أم لا هذه هي المرجعيات، يجب أن أخاطب بلغة القانون ضمن هذه المرجعيات وإلا ولا حدا بطلع" (سعاد، مقابلة 2011).

المثير في هذا الاقتباس المفاضلة بين القانون على النظريات النسوية[117]من قبل القيادات النسوية في المنظمات. هذا الإعلاء للقانون على النظريات النسوية يخدم بالأساس سلطة رأسمالية استعمارية ذكورية[118].

يتم التعامل مع القانون الدولي كعامل منفصل عن النظام العالمي الذي أوجد هذا القانون ويدعمه بمرجعيته وقواعده. النظام الرأسمالي العالمي هو الذي أوجد الاحتلال والقتل والعنف وأوجد أيضاً المبادئ والحقوق والقوانين وقرارات الأمم المتحدة. ويصبح المستعمِر هو الذي يقرر حقوق هؤلاء الذين تسلب حقوقهم وعندها يصبح القمع وعلاجه ينتجان من نفس النظام. وكلما أوجد النظام الاستعماري اضطهاداً وقمعاً وعنفاً كلما أوجد أعرافاً وقوانيناً ومعاييراً دوليةً ومواثيقَ أمم متحدة وحقوق إنسان. يحضرنا هنا موقف فوكو فيما يخص الهيمنة وإخفاء السيطرة في نقده للمعرفة، ولابستيمية الثقافة الغربية بليبراليتها الحديثة، حيث كشف العنف والسيطرة التي تتضمنها، وبعده كان إسهام ادوارد سعيد في تناوله الخطاب الاستعماري[119]، وتأكيده أن الاستعمار ليس فقط سيطرة عسكرية؛ بل خطابية وأن النصوص تعبر عن الخطاب الاستعماري، وعن ممارسات المؤسسات التي تحمله. فإن نصوص خطاب الحقوق العالمي في المنظمات يعبر عن هيمنة هذه المؤسسات العالمية التي تحمله، وأن هذه القيم التي يدعي الخطاب أنها إنسانية فهي تخفي ورائها سيطرة وعنف المؤسسة التي تحملها. وهذا ما لا تراه أو تتغاضى عنه نخبة المؤسسات اللواتي يؤكدن بضرورة فصل هذه القيم عن المؤسسة التي تحملها كما جاء"نحن نتحدث عن قيم ومبادئ، هذا خطاب حقوق إنساني هذه معايير تحفظ الكرامة الإنسانية وعليها إجماع حتى من الدول الإسلامية، هذا يعني أنو لازم أكره اللون الأخضر عشان حماس لونها أخضر، يجب أن نفصل بين المؤسسة ومن وراءها، وبين القيمة، بالنهاية يجب أن تحملي قيمة تناضلي عشانها، وأنا بفصل" (سعاد، مقابلة 2011).

تقوم القوى الليبرالية المحلية في هذه المنظمات بفصل الحقوق العالمية عن النظام الرأسمالي المرتبط بها، والتغاضي عن السلطة الاستعمارية المتضمنة بها كما يبين الاقتباس. القانون المسمى "دولياً" هو من صياغة الدول الغربية المهيمنة، ويتم إملاؤه على بقية العالم. فإن كونية وعالمية الحقوق يتم فرضها على الشعوب المستعمرة في إطار علاقات قوة لصالح الدول الغربية الرأسمالية الكبرى التي صاغت هذا القانون كغطاء أخلاقي وقيمي لسياساتها الاستعمارية. ونجد نخب محلية تحمل خطاب الحقوق الليبرالي العالمي وتبدو كما لو كانت هي التي أنتجته. هذا شكل من أشكال التماهي الاستعماري وعدم التمفصل المجتمعي بمعنى أنها نخبةً محليةً لكنها ثقافياً متمفصلة مع الغرب

---

[117]أي فوقية القانون على الفكر النسوي الثوري (ليس بالمعنى الليبرالي). يُفترض أن الفكر النسوي بالأصل فكر ثوري تحرري وإلا فما مبرر وجوده، وهذا يقودنا إلى التفريق بين تحرر المرأة، وبين مساواة المرأة بالمعنى الليبرالي من خلال الحقوق القانونية التي تعمل على تحريرنا بشكل مجرد من خلال أفكار وقيم مجردة.

[118] الذكورية تكمن في أن النظام الرأسمالي في الغرب هو ذكوري، وتحكمه علاقة تبعية مع النظام الحاكم في المستعمرات وهذا يعني أن ثقلاً ذكورياً مزدوجاً يقع على النساء في المستعمرات.

[119] الخطاب الاستعماري مجموعة من الأدلة والممارسات التي تعمل على تعزيز وإعادة إنتاج علاقات السيطرة الاستعمارية (Ashcroft 2000)

الرأسمالي. وفي هذا الحال، يحدث التشوه لدى نخب بوعي مزيف تعتقد أنها على حق والتقطت كبد الحقيقة. تماماً كما نخب المؤسسة الدينية في سيطرتها تعتقد أنها تمثل الله وخطاب الحق في هذا السياق فقد سألتني إحدى قيادات هذه المؤسسات خلال المقابلات بدهشة "يعني معقول أنت لا تتبنى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، هل أنت ضد سيداو!" (ميسون، مقابلة 2011)

في هذه العبارة كون عدم تبنى هذا الخطاب مصدر دهشة واستغراب يثبت أن نظام معرفة الخطاب هو نظام إقصاء وسيطرة، فإن معرفته تعنى الوجود الصحيح، وعدم تبني معرفة الخطاب هو خلل في الوجود الصحيح. من هنا يمكن القول أن التحرر من خلال منظومة الحقوق يقصي أي إمكانية أخرى للتحرر من غيره. يعمل خطاب الحقوق الليبرالي على إعادة تحويل الأشياء على أنها مبنى حقيقي، وأي شيء غيرها طارئ، وغير صحيح . فقد جاء في الكثير من نصوص المنظمات ما يعكس قوة خطاب وهيمنة خطاب الحقوق وأن الخروج عنه هو خروج عن المنطق السليم وعن التحضر والطبيعة الإنسانية كما جاء "الاعتراف بأن النساء مواطنات كاملات هو حق أقرته الدساتير والمواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان" كما يعد مركز المرأة للإرشاد[120] برامج ومشاريع ذات أجندة نسوية فلسطينية تعتمد على المعايير الدولية لحقوق الإنسان وأن حقوق المرأة حقوق إنسان. إن المواثيق الدولية هي التي تقول وتُحلل وتُحرم، وهي التي تحدد بأن النساء مواطنات كاملات وحتى تحدد أن المرأة إنسان، فالإنسانية تكتسب من هذا الخطاب. في تفكيك مقولة "حقوق المرأة حقوق إنسان" التي تستخدمها المنظمات بكثرة، استناداً لتنظيرات سمير (Esmeir 2006; 2011) فإنها مقولة تتضمن تجريد المرأة من الإنسانية، بمعنى الإنسان لا يكون إنسانا إلا في صيرورة القانون الذي هو جزء من الحداثة الليبرالية. وهنا تكمن إمكانات العنف والاضطهاد في القانون الليبرالي الحديث. الفكرة أن الإنسانية تحتاج إلى الاعتراف من الآخر التي ينتج إنسانيتك، وبغيابه تفقد إنسانيتك. وهذا الآخر هو القانون أو الاستعمار. وذلك كله يعزز من فعالية واضطهاد الدولة والقانون الحديث والاستعمار. إن ذلك من تداعيات عبء الحضارة والحداثة التي تشككنا في أخلاقياتنا وإنسانيتنا. هنا يأتي القانون والفكر الليبرالي الحديث لينقذنا؛ ولكنه يستضعفنا ويضطهدنا من جهة أخرى (Brown 1995). هذا هو العنف الذي ينتج عن منظومة الحقوق الليبرالية، وعن الرغبة في أن يصبح الإنسان حضاري عقلاني حداثي يخضع للقانون (Asad 1992). ولكن عدا عن إشكالية خطاب الحقوق الليبرالي وسلطته في قوة مفاهيمه المتأصلة كمنظومة للتحرر كجزء من هيمنة الدولة. فإن إشكاليته المركبة في الحالة الفلسطينية تكمن في الهيمنة الاستعمارية، في الثقافة العالمية لحقوق الإنسان وقابليتها لتكون أيديولوجيا للقهر، حيث كرست هيمنة معرفية من صنع الغرب. ومن جهته يقوم التابع استعماريا بالتواطؤ مع نظام الهيمنة الاستعمارية وإعادة إنتاجه محليا. وهنا نستحضر مقاربة فانون في تمثل المستعمَر لثقافة المستعمِر حين تنشأ داخل الشعوب المستعمَرة عُقد دونية تجاه

---

[120] أنظر؛ الصفحة الالكترونية برامج ومشاريع مركز المرأة للإرشاد، فمثلاً في مشروع "من أجل قانون أحوال شخصية أكثر عدالة والحملة الاقليمية لتعديل بعض النصوص يعتمد المركز ما أقرته الدساتير والمواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

المستعمِر فيحاول أفرادها اعتناق قيمها والترويج لها (Fanon 1967)، لكن مشروع فانون ينتقل من الانبهار بالمستعمِر إلى تقليده ووصول مستوى لغته ثم إلى ضرورة نقضه.

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

كما يتم استخدام مفردات تهدف إلى تفريغ لغة المنظمات من بعدها الوطني المقاوم. فمثلاً قام مركز الدراسات النسوية[121] في إطار مشروع "النساء والنزاع المسلح والفقدان" بدعم من المؤسسة السويدية: Kvinna Till Kvinna بإصدار دراسة إمبريقية، عن "تجربة النساء الفاقدات في الدعم النفسي المتبادل" حيث يعالج المركز مشاريع الصحة النفسية للنساء الفلسطينيات نتيجة النزاع المسلح والفقدان.

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

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

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

---

[121] أنظر؛ استراتيجة مركز الدراسات 2009–2011 والصفحة الالكترونية برامج المركز.

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

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

تؤكد جمعية المرأة العاملة[122] فيما يتعلق بإضعاف لهجة الخطاب النسوي والحد من تقدمه، أن التهديدات هي "زيادة تأثير الخط الإسلامي"، والفرص هي "قرارات الأمم المتحدة والتقارير التي تعرض وضع النساء والانتهاكات بحقوقهن، والتنسيق بين المنظمات النسوية على الصعيد الدولي"، أما نقاط القوة هي في "المجتمع النسوي الدولي والذي يهدف إلى تعزيز وتطبيق السلام العادل" (الإستراتيجية ص 8). فيما يتعلق بالتمييز في القانون، ترى الجمعية أن التهديدات هي في "وجود غالبية من التيار الإسلامي في المجلس التشريعي، وسيطرة التيار الإسلامي بشكل عام على المجتمع الفلسطيني" (الإستراتيجية ص8). من جهته يرى مركز الدراسات النسوية[123] أن الفرص تأتي من "توفر فرص تمويلية عالمية يجب الوصول إليها وانفتاح عالمي لقضايا المرأة"، أما التهديدات فهي "زيادة الأطر والتوجهات الإسلامية المتزمتة، السلطة الوطنية وتوجهها التقليدي، والعادات المجتمعية" (الإستراتيجية ص9).

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

يقع ذلك في إطار سياسات الاعتراف من الآخر، وليس بالاعتماد على القوة الذاتية للتحرر، ومقاومة الاضطهاد الداخلي والخارجي. التحرر الاجتماعي للمرأة من مهام هذه المنظمات، ومن الأسهل لها أن ترى القوة من الخارج من أن تبدع طرق أخرى للتحرر الذاتي الذي يكون بدايته تأسيس نقدي للثقافة المحلية والموروث كما أشرنا دون تقابليتها مع الخطاب الليبرالي كمعيار. المسألة مرتبطة بالهشاشة الثقافية المحلية والفقر المعرفي، وحالة الاكتفاء بعبقرية السيد، وبالتالي لا ضرورة للذهاب إلى ماضي وموروث محلي لتفعيل وعي وثقافة نقدية له، ويكفي اعتباره متخلفاً. ويغدو من الطبيعي للمثقف المستعمر الانبهار بالفكر الآخر وبقبول "عبقرية" الآخر وحصريتها. كما لا يتوقف الأمر هنا، بل يتم ترويج هذا الخطاب. لا يقتصر الأمر هنا على أنه من الأسهل التساوق مع الخطاب الليبرالي دون تفعيل نقد للذات، لأن استدخاله يكون في صالح هذه النخب للحفاظ على مكتسباتها منه بصفته يعطي مكانة ووظيفة. ومن هنا فإن انعدام الثقة بالمحلي أياً كان موروثاً تاريخياً ثقافياً أو دينياً يعود للإحساس والشعور المستمر بالفقر والعجز وبانعدام أي بديل عدا هذا الخطاب كما أكدت إحدى فواعل هذا الخطاب "ليس عندي بدائل هذا الموجود، عندي حكومة وعندي أمم متحدة، وهذين الصوتين

---

[122] أنظر؛ استراتيجية الجمعية في تحليل نقاط القوة والضعف، والفرص والتهديدات ص 23.

[123] أنظر؛ استراتيجية مركز الدراسات ص7 الفرص والتهديدات التي يمر بها المركز تتعلق بالبيئة الخارجية خاصة.

بدي منهم حماية، ولا يوجد معايير ثانية، بدك تدخلي بخطاب الشريعة الإسلامية هذا مش خطابي" (سعاد، مقابلة 2011). يتم تبرير استدخال هذا الخطاب في النص لعدم وجود بديل آخر سوى السلطة، والأمم المتحدة وهنا يتجسد خضوع القوى النسوية الليبرالية لهيمنتين متحالفتين، الأولى: السيطرة الاستعمارية لخطاب معتمد من قبل القوى العظمى صاغت التسوية ومولت السلطة الفلسطينية، الثانية: سيطرة الدولة التابعة لهذا الخطاب أي هيمنة البطركية وهي السلطة السياسية المدعومة من المجتمع الدولي المانح باتفاق أوسلو.

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

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

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

إن مشروع التحرر ليس فقط للمرأة ولكن للوطن، وحينما يأتي التحرر من الخارج مصـــمماً مـــن قبـــل الغـــرب الرأسمالي يتم إسقاطه على المستعمرات باسم حقوق المرأة وحق الشعب الفلسطيني[124]. خاصة وأن المؤسسات ترى أن نقاط القوة في المجتمع النسوي الدولي الذي يهدف إلى تعزيز وتطبيق السلام العادل (إستراتيجية الجمعية ص 8). وفي هذا السياق تقوم جمعية المرأة بحوار مع مجموعات إسرائيلية تدعو إلى السلام المبنى على الشرعية الدولية وحقـــوق الإنسان (استراتيجية الجمعية ص8). تحث هذه المنظمة النسوية المبحوثة الفلسطينيين على السلام مع إسرائيل كما جاء في الاستراتيجية وبنسج علاقات نسوية مع المستعمر رغم رفض الأخيرة لحق العودة ولكثيـــر مـــن حقـــوق الشـــعب الفلسطيني.

قرارات الأمم المتحدة التي تعتبرها المؤسسات فرصة للتحرر؛ هو خطاب مؤسسة دولية ليست ذات مواقف عادلـــة حين يتعلق الأمر بإسرائيل والشعب الفلسطيني، وخاصة فيما يخص ما يُسمى "السلام العادل". قرارات هذه المنظمة منذ عام 1948 لم تحترمها إسرائيل ولم يتم تنفيذ هذه القرارات المتراكمة، فلماذا تعتبر هي المرجعية والقالب لتحرر النساء الفلسطينيات ولتحرر الوطن. يعتبر ذلك تجسيد لفحوى الليبرالية المحلية المهادنة التي تقوم بتدريب الفلســـطينيين علـــى سلام غير عادل. وحيثما كان لنا أن نثير الإقصاء في هذا السياق، فإن ما يحصل على الصعيد الفلسطيني هو جوهريـــاً إقصاء الشعب الفلسطيني عن حقه.

يدعو هذا الأمر التركيز على نقطة أخرى، وهي أن الاتفاق المتحمس من المنظمات مع خطاب الأمم المتحدة، رغم تقصيرها فيما يخص نقد إسرائيل، ودون توفر تحليل نقدي ومعمق مما يؤدي إلى أن يقوض شـــعبية هـــذه المنظمـــات بمعنى أنها تتبنى خطاب مؤسسة غير متوازنة تجاه حقوق الشعب الفلسطيني، وعليه: فإن هذه الليبرالية إنمـــا تضـــعف هذه المنظمات قاعدياً وميدانياً ولا تقويها. وهذا ما يتم تأكيده من المنظمات أنه يتم تقبلها في الخارج أما فـــي الـــداخل فتتعرض للتهديد كما جاء على لسان إحدى فواعل الخطاب "طالما نحن نناضل من اجل الكرامـــة الإنســـانية بـــدون أي تنـــازلات للخصوصية الثقافية، طالما عندنا موقف، عندما نقول حقوق امرآة حقوق إنسان، شعار ندفع ثمنه، ليس من السهل أن أكـــون علـــى رأس هيـــك مؤسسة، نتعرض للتهديد من جهات محلية أما في الخارج كتير يحترموا المركز، سمعته قوية، يحكي بصوت المرأة الفلسطينية أجنـــدة واضـــحة دون توازنات" (سعاد، مقابلة 2011).

نلاحظ هنا التعارض في الخطاب بقولها "تتعرض للتهديد من جهات محلية، وأما في الخارج يحترموا المركـــز". عدم الاحترام محلياً من أشكال عدم التمفصل المجتمعي، فخطاب المنظمات خطاب مغترب لم يستطع أن يتجـــذر فـــي

---

[124] بتوسيع النقاش فإن مشروع التحرر الوطني تم القضاء عليه في اتفاق التسوية السياسية أوسلو، والذي كانت آخر صيحاته الذهاب للأمم المتحدة في أيلـــول 2011 للاعتراف بالدولة الفلسطينية. ونرى أن هذا الاعتراف هو في جوهره ليس اعترافاً بحقوق الفلسطينيين بل شطب لها، وما هي إلا تقزيم لمشـــروع التحرر الوطني في شكل دويلة على أجزاء من الضفة والقطاع. هذا المشروع لشطب القضية وبقاء الاحتلال واللاجئين دون عـــودة وتجســـيد الاعتـــراف بإسرائيل الرسمي العربي من العالم العربي بإسرائيل، وقبول إدماجها في العالم العربي إندماجاً مهيمناً تقود بـــه المنطقـــة عبـــر الإخضـــاع الاقتصـــادي والعسكري معاً.

السياق الفلسطيني، ويخلق ثقافة جماهيرية حوله. أما الخطاب الكامن عند ذلك الخارج الذي يُشعرنا أنه يحترمنا هو أن الخارج يمثل دور المؤدب والراقي طالما نوافقه على خطابه وسياساته.

تجدر الإشارة إلى أنه من القيم والمبادئ التي تُسير عمل مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي[125]أنه يعمل بصفة استشارية لدى المجلس الاقتصادي والاجتماعي في الأمم المتحدة، مما يعكس العلاقات الجيدة والمتينة خارجياً. وهذا يضعف الإمكانيات الذاتية ويقلل من الاعتماد على القوة الذاتية والاستسهال للاعتماد على الخارج في استجلاب الخطاب. تفيد الخطة الإستراتيجية لمركز الإرشاد "نتوجه للخارج لعدم القدرة على المواجهة بجهودنا الذاتية وإنما يتطلب الحشد على المستوى العالمي". وعندما تم استيضاح مديرة المركز في المقابلة عما ذكر في الإستراتيجية بعدم القدرة على المواجهة الذاتية كانت الإجابة: "لتوصيل الصوت شو الآليات الموجودة، يعني بدك تحملي باروده في المؤتمرات الدولية، النضال القانوني لغة معروفة، بدك تعطيني آليات حتى أضع قضيتي وأناضل ما بعرف إذا حدا قدر يبلور اشي ثاني، أوصل الصوت من خلال التقارير. نحن نحرج الدولة حتى تتبنى سياسات وتأخذ إجراءات لتطوير وضعية المرأة ليس فقط بالقانون والحقوق ولكن بالخدمات والتعليم والصحة. إذا سيداو بدها تخليني أحاسب دوليتي لانو دوليتي مش معطياني آليات ثانية، يعطوني مجلس تشريعي له اعتباره ما يحتاج سيداو، سأذهب لها لأنه كل دولنا المتخلفة بتهكل هم كيف صورتها في العالم أكتر ما بتهمل هم كيف صورتها قدام شعبها. سيداو نوع من الإحراج للدولة لأنهم معنيين يبينوا بوجه مشرق للعالم (سعاد، مقابلة 2011).

مرة أخرى الإشارة إلى انعدام البدائل هي تكريس لما هو موجود من قيم الخطاب، وهذا جوهر الهيمنة أن تعمل ما يريد الخطاب وأن تعتقد بما يقوله دون أن تفكر فيه إطلاقاً. بأن يتبع فاعل الخطاب أيدلوجيا الخطاب. وهذا عنف الخطاب الرمزي غير المحسوس بالاستلاب الكامل لهذا القانون. وعلى حد فوكو: الخطاب هو الذي يحدد الواقع بالنسبة لنا ويُشكل هويتنا وسلوكنا. وتحليلنا للخطاب يكشف عن البنية الخطابية تبعاً لما ينتج السلوك والممارسة (Foucault 1994).

من جهة أخرى فإن المنظمات ذاهبة للمؤتمرات الدولية بالخطاب الذي يُرضي مصممو هذه المؤتمرات لتقديم التقارير. وفي الوقت يتم استخدام سيداو لمحاسبة الدولة، وانتقاد عدم توفر مجلس تشريعي وفي مواقع تقول كما أشرنا عندنا دولة وأمم متحدة. نلاحظ هنا ذلك الارتباك والتأرجح بين تأييد السلطة والركون إليها وبين الاعتراف بعدم وجود صلاحيات وسيادة لهذه السلطة. إن اتفاق أوسلو التي جاءت السلطة من خلاله هو مشروع التسوية كخطاب ما يسمى بـ السلام، وهو تكريس المشروع الاستعماري للمركز في المنطقة، وتخلي عن المشروع الوطني الفلسطيني. في هذا الصدد يرى جوزيف مسعد (2006) أن عملية أوسلو تخدم المصالح الإسرائيلية والأمريكية بالإضافة إلى مصالح

---

[125] أنظر؛ الصفحة الالكترونية مع شعار الأمم المتحدة.

النخبة الفلسطينية السياسية كطبقات منتفعة[126]. يمكننا القول هنا أن مهمة الليبرالية هي إقصاء هذا النهج الوطني ترويج الأجندة الليبرالية، وآلياتها النخب الوطنية المثقفة وهنا يحضرنا طرح بريجنسكي في احتواء القوميين والمثقفين في المستعمرات، حيث كان هناك انبهار وجاهزية بها من قبل النخب اليسارية التي تحولت لليبرالية بسهولة (Brzezinsky 1975).

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

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

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

3.2.2.1 الإيديولوجيا الإقصائية الليبرالية، والثقافة الوطنية المقاومة:

وفقاً لعلاقات القوة التي يحتويها الخطاب تفترض الدراسة أن نهج الخطاب الليبرالي الذي تمليه المصالح الغربية الاستعمارية والتي بدورها تمليه على الوسطاء المحليين هو تفكيك وإضعاف البعد الوطني التحرري، وذلك من خلال الفصل الممنهج بين تحرر المرأة الفلسطينية، والتحرر من الاستعمار[127]. وكذلك بتفتيت الأشكال الوطنية التعبوية الجماهيرية وبمأسسة العمل النسوي ليبقى نخبوياً بالمفهومين الثقافي والطبقي. الخطاب يقوم بعملية محو وإزاحة للثقافة المحلية الوطنية واستبدالها بالثقافة الليبرالية الحداثية. وذلك تبعا للجوهر الفرداني للثقافة الليبرالية ورفضها للتعدد الثقافي، وهو رفض أعمق من ثقافي بحت، بل مشروع تعميق التبعية وتركيز مختلف أشكال الاستعمار. حيث تفترض

---

[126] وفي الوقت الذي تحاول فيه الطبقات المنتفعة في السلطة الفلسطينية معركة الإبقاء على عملية أوسلو لم يتوقف الطرف الإسرائيلي ليثبت أن العملية انتهت، فبالنسبة لإسرائيل ليست أوسلو سوى خطوة ضرورية الهدف، منها اختيار قيادة فلسطينية، وإحكام السيطرة على الأراضي الفلسطينية، وتطبيع وضع إسرائيل في الدول العربية وعلى الصعيد العالمي. وبما أن إسرائيل حققت أهدافها هذه، فإن أوسلو لم تعد لها أي أهمية عندهم. كما أن الاحتلال الإسرائيلي لم يتوقف عن اعتداءاته على السلطة بقياداتها كي ترغمها على أن تتجاوب مع أي اقتراحات إسرائيلية أو أمريكية.

[127] لعل أفضل عمل يؤكد أطروحتنا فيما يخص ترابط النضالين النسوي والقومي هو عند فرانز فانون (معذبو الأرض)، والذي ركز على تضاد المستعمِر من جهة والمستعمَر من جهة ثانية. لقد ميَّز فانون بين أدوار القوى الاجتماعية والطبقية تجاه الاستعمار وليس بين الجنسين.

المركزانية الأورو- أمريكية بثقافتها الليبرالية الغربية الرأسمالية وبمنطقها التوسعي أن العالم منقسم إلى الغرب والبقية. وعليه، فإن استبدال الثقافة المحلية الوطنية هو في جوهره نفياً لها. تجدر الإشارة هنا إلى أن هناك مستويين: الأول: الاقتحام الذي قام به الخطاب الليبرالي الغربي لإثبات فردانيته وواحديته. والثانية: تماهي المنظمات المحلية مع ذلك الخطاب مما أدى إلى إقصاء الثقافة الوطنية وهذا الأخير ما نركز عليه في الدراسة.

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

- استدخال الخطاب الليبرالي بتفكيك الأشكال التعبوية واستبدالها بالمهنية.
- الإنكفاء عن العمل الوطني وإخفائه أو التبرير والإقرار بهذا الإنكفاء.[128]
- مأسسة العمل النسوي وعزل قضية المرأة عن السياق السياسي والاجتماعي.

3.2.2.1.1 استدخال الخطاب الليبرالي بتفكيك الأشكال التعبوية واستبدالها بالمهنية.

أما وقد تماهت المنظمات مع الخطاب الليبرالي، فإن ما حصل كان عملية إحلال ثقافة جديدة حداثية ليبرالية تمحي القديم، وتشرعن لنفسها خطاباً جديداً. نلاحظ أن النص التالي هو بمثابة تحقيق هذا الاستبدال وإثبات تماهي المحلي مع الليبرالي الحداثي الوافد."بعد فترة من العمل وكنتيجة لتلمس واقع الحركة النسوية الفلسطينية والتي توزّعت ما بين محورين: الأول ممثلاً بالجمعيات الخيرية والتي تتناول قضايا المرأة من زاوية المنهج الخيري، والآخر ممثلاً بالأطر النسوية الفلسطينية والتي كانت تصب معظم طاقاتها في العمل الوطني، فقد كان لا بد من أن يظهر اتجاه ثالث يركز على قضايا النساء، من خلال التركيز على حقوق النساء كحقوق إنسان متكاملة غير قابلة للانتقاص أو التجزئة" (إستراتيجية مركز الدراسات 2008 - 2011 ص3).

في الخطاب لحظات من الانزياح والتحول، نرى من خلال النص أن الكيفية التي يهيمن بها الخطاب هي بإزاحة أي منظومة أخرى تخالفه. الاتجاه الثالث المذكور في النص والذي يمثل الخطاب الليبرالي أزاح الاتجاهين وفتتهما حيث قام بمحو الثقافة الوطنية القديمة للحركة النسوية الممثلة بالأطر النسوية والعمل الخيري، واستبدالها بثقافة ليبرالية حديثة تتمحور حول قضايا النساء العالمية، ومعايير حقوق الإنسان. وهذا يطرح سؤال، هل بالامكان الحديث عن قضايا عالمية موحدة ومعايير مشتركة لكل النساء؟ ربما هذا ما أدركته تنظيرات النسويات السود وما بعد الاستعماريات اللاتي تم نقاشها في الإطار النظري حيث أثرن اختلاف نضالات كل مجتمع وثقافة (Mohanti 2003; Spivak 2001). هنا وفي اطار علاقات القوة ثقافة تزيح ثقافةً أخرى، وامرأة تقصي امرأةً أخرى. وحين يتحدث الخطاب الليبرالي عن قضايا وحقوق النساء كما يؤكد النص أنها "حقوق إنسان متكاملة غير قابلة للانتقاص والتجزئة"، يصبح من الصعب نقده، فهو يغطي نفسه وخطابه بنص يتمظهر بخطاب الحق. لذلك؛ يغدو من الحيوي أن نسأل في هذا السياق ما هي حقوق النساء غير القابلة للتجزئة ضمن المفهوم الليبرالي الرأسمالي الغربي، والذي جوهره التجزئة

---

[128] إن هذا التحول تم اظهاره مع الوقت، وربما بدرجة الانكفاء عن الوطني، ثم ضمن سيرورة تدريجية وليس بانقطاع حاد، وهذا أمر لا يبين إلا مع الإمتداد الزمني مما يجعل التأريخ الدقيق لبدئه غير ممكن.

والتذرير فإن تحرر المرأة الفلسطينية بالمعنى الليبرالي منقوص ويطرح إشكالية تحررها بمعزل عن تحرر الـوطن أي يقوم بعزل القضية النسوية عن السياق السياسي وإفراغ البعد الوطني والاجتماعي، وهنا نتساءل هل هذه الحقوق هـي التي تتطلبها المرأة الفلسطينية في مجتمع يقبع تحت الاستعمار؟

يمثل الاتجاه الثالث في النص الخطاب الليبرالي الذي يتضمن الإرث الغربي والتجربة الغربية الحداثية ومقولاتهـا العالمية بتحرر المرأة، والتي يتم تصديرها للحركة النسوية في المنظمات وذلك بمعزل، أو بالقطع مع؛ التشكيلة الثقافية والاجتماعية المحلية. والأمر لا ينقطع هنا، فلإحداث هذا الانزياح أو التغيير لا بد من توفير إمكانات مادية للمؤسسـة النسوية المحلية[129] لتكون قادرة على تشغيل مكاتب وموظفين، ومن خلال كل هذا يتحولن إلى موظفي مؤسسات مهنية نخبوية بعيدة عن الجماهير. وفقاً لقواعد الخطاب فهو يهيمن بطريقة تعكس حتمية وجوده، ويشترط تغييرات وانزياحات أهمها إقصاء أي هوية أو تاريخ أو منظومة خارجه، وتُجبر للتحول إلى سوقها، وضرورة الخضوع إلى منطقها. بذلك يعمل الخطاب المقرون بالتمويل على إعادة الهيكلة الفكرية لنخب وطنية يسارية لاستدخال هذا الخطاب.

يشترط الخطاب تحولات بنيوية واعادة هيكلة للتابعين الذي يقوموا باستدخاله. وفقاً للخطاب وللدخول في حداثتـه يجب إعادة هيكلة البُنى الاجتماعية حيث جاء: "نتطلع إلى إعادة تشكيل البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتشريعية في المجتمـع الفلسطيني بما يحقق المساواة التامة بين الجنسين" (استرتيجية مركز الدراسات ص9). بذلك تقـوم المؤسسـات بنشـر الخطـاب الليبرالي المعولم حول حقوق المرأة، ليحل محل الخطاب القديم الذي يتم توصيفه ب"البطريـاركي" لإزاحتـه لصـالح خطاب بديل كما جاء:"تطوير خطاب بديل للخطاب التمييزي السائد في المجتمع الفلسطيني على المستويين الشعبي والرسمي، ونشر هذا الخطاب ما بين الأطفال من الجنسين، وفي البيئة التي يعيش فيها الطفل أو الطفلة بهدف بناء جيل يتبنى خطاباً يحمل قيما تعزز المساواة وحقـوق الإنسـان" (إستراتيجية مركز الدراسات ص8)، وعليه تقوم المؤسسات النسوية بإعادة صياغة خطابها المحلي على نمط الخطـاب الليبرالي، لتشكيل وعي جديد قائم على تفريغ الأفراد والمجتمعات من أي مقومات وبُنى ثقافية وطنية خاصة. فتجاهـل وجود الاحتلال، أو تعميم خطاب التسوية السياسية، والتغاضي عن علاقات التبعية يدل على محاولات تبيان بأن الوضع القائم بوجود الاحتلال، والتبعية هو الوضع الطبيعي. هذا إلى جانب تعميق ثقافة الفردانية الليبرالية، وإبعاد المجتمع عن قضيته الوطنية الجماعية التي تجمعه كي يقاوم لصالح تبني واستهلاك النموذج الغربي الحداثي الليبرالي.

بهذا تقوم قواعد عمل الخطاب الليبرالي وأساليبه في الهيمنة على إفراغ الحركة النسوية من الهوية الوطنية مـن خلال إدخالها في منظومته العالمية. حيث كان التحول نحو المفاهيم الليبرالية لتحرر النساء لإزاحة الحركـة النسـوية ونزع تسييسها وإفقادها الاستقلال، مما أدى إلى إضعاف وغياب الروح الوطنية الجذرية والقدرات التعبوية التي كانـت في وقت ما لافتة[130].

---

[129] بلغ حجم الدعم للمنظمات النسوية إلى 14 مليون دولار، ما يشكل 6% من مجموع التمويل الذي حصلت عليه المنظمات الأهلية Hanafi (1999)

[130] انظر المبحث الأول؛ اقصد هنا فترة الأطر النسوية في السبعينات التي نرى أنها الفترة المضيئة للحركة النسوية التي أسست لفاعلية نسوية وطنية وحراك اجتماعي وطني.

وهكذا نلاحظ تفتيت الأشكال القديمة للمنظمات الجماهيرية وخلق نمط جديد غير قادر على تعبئة وحشد وتنظيم النساء، فلم تعد الحركة النسوية جماهيرية قاعدية، حيث أصيبت قاعدتها بالضُمور، بل تقلصت إلى مؤسسات مهنية نخبوية منفصلة عن الجماهير خلافا للمنظمات القاعدية الجماهيرية التي برزت في السبعينات (جاد 2000). حيث أصبح هناك تهميش للجان والجمعيات الخيرية والمنظمات الجماهيرية الفلسطينية، والتي كانت تقدم خدمات لجماهير النساء وتعبر إلى حد ما عن احتياجاتهن، وأصبحت تنظر لها المؤسسات بصفتها تقليدية، رغم قربها من النساء ما يعكس صيغة فوقية لتحرر المرأة (حنفي وطبر 2006، جاد 2008).

3.2.2.1.2 الانكفاء عن العمل الوطني وإخفائه أو تبرير والإقرار بهذا الانكفاء.

يدعي خطاب المؤسسات أن فكرة تأسيس المنظمات النسوية جاءت للجمع بين التحرر النسوي والوطني كما جاء عن مركز الإرشاد:[131] "عبرت فكرة التأسيس عن توجه النسويات اللواتي شاركن في معارك النضال الوطني على مختلف الأصعدة والمحطات، يدفعهن الإيمان بقضية المرأة مثلما الإيمان بقضية الوطن وتحرره وتقدمه، وتلهمهن فكرة أنه لا يمكن الفصل بين التحرر الوطني للشعب الفلسطيني، والتحرر الاجتماعي للمرأة الفلسطينية. وفي نفس الوقت فإنه لا يمكن تذويب قضية المرأة وصهرها في القضية الوطنية الكبرى. وحتى يكون بالإمكان الجمع بين النضال الوطني، وخصوصية قضايا المرأة الفلسطينية في التحرر الاجتماعي في خضم هذا النضال جاءت الفكرة بإنشاء مركز يضع في أولوياته الاهتمام بالمرأة الفلسطينية ومتابعة همومها وقضاياها الاجتماعية (نشرة تعريف المركز 2011).

رغم أن الخطاب يذكر في الاقتباس أعلاه أنه جاء للربط مع الوطني، نرى التناقض واضحاً في نفس النص بالتأكيد على أن أولوياته الاهتمام في قضايا المرأة ومتابعة همومها. من جهة أخرى يناقض[132] ما يذكره نص الخطاب الممارسة على أرض الواقع، وهذا ما توصلنا له سابقاً من خلال مراجعة برامج المؤسسات في المبحث الأول بأن الجمع بين النسوي والوطني كان بمثابة فجوة بين الشعار والممارسة. حيث لم تقم المؤسسات في ترسيخ العمل الوطني، وما يتم رفعه كشعار في أدبيات المنظمات لا يعني ممارسته وتطبيقه. لا يقتصر التناقض بين الشعارات المذكورة في أدبيات المؤسسات وبين الممارسة، وفي النصوص نفسها، بل تعكسه أيضاً المواقف الفكرية الصريحة للنساء اللواتي يقدن هذه المؤسسات، حيث يوضح الاقتباس التالي لمديرة نفس المؤسسة الذي جاء النص أعلاه من أدبياتها نفيها للعمل الوطني بقولها "ما بيصير نفتح كل الجبهات هل بتطلبي من المراكز أن تكون معركتها ضد الاحتلال. هناك عمل وطني، عندما تكتبي قضايا نسوية بتثبتي للتاريخ بعد سنين. أما عن الجمع بين النسوي والوطني مع الجماهير. هل هو في جماهير أصلا. في مجموعات نساء معك دائما بالتحركات الاجتماعية (سعاد، مقابلة 2011).

وتنفي متحدثة أخرى من فواعل الخطاب الدور الوطني بقولها "الأحزاب هي بتقوم بالزج الوطني، كمؤسسات غير مرتبطة بأحزاب، دورها مش هو الأساس طبيعي العامل الوطني مش دورها. هذا مش غريب، المؤسسات مش أحزاب دورها رافد من روافد الحركة

---

[131] أنظر؛ نشرة التعريف بالمركز 2011 على صفحة مركز الإرشاد http://www.wclac.org/userfiles/BROCHURE.pdf

الوطنية، في أحزاب وفي مؤسسات نسوية تابعة للأحزاب ممثل الاتحاد. المؤسسات محورة دورها في المهني، ولا يمنعها بأن تقوم بمهام وطنية، المهام الوطنية ضعيفة عشان الأحزاب ضعيفة (سلوى، مقابلة 2011)

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

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

لا بد من الإشارة إلى أن ذلك لا يعني أن جميع النسويات اللاتي يقدن هذه المنظمات لهن نفس هذا الموقف. بل إن اللافت أن هناك مواقف أخرى فيها اعتراف علني بالفشل في ترسيخ الأجندة الوطنية رغم إيمانهن بذلك، بتأكيدهن أن عمل المؤسسات بالأجندة الليبرالية كان على حساب النضال الوطني والمقاومة ضد الاحتلال كما جاء: "كل ما قمنا باستنتاجه التركيز على أهمية ربط النضال الوطني المقاوم بالنضال الديمقراطي الاجتماعي وعمل توازن وفشلنا. فشلنا والدليل بعد أوسلو وضعنا كل ثقلنا أن النساء يكونوا في الوفد المفاوض وفي قيادة السلطة والانتخابات، وعملنا اختراقات مهمة ولكن منسوب المشاركة في النضال الوطني والمقاومة ضد الاحتلال كان محدود، وكان هناك عوامل لذلك وهي ضعف النضال الوطني في وضع سياسي لا نستطيع عزله، فكرنا مدريد جابت الدولة، وهناك فئة محددة بعد أوسلو أبعدت قطاعات واسعة من المرأة عن خضم النضال الوطني. قبل ذلك كان في زخم وطني نسوي قوي على حساب القضايا المجتمعية الديمقراطية، ولكن مع أوسلو ضعفت القوى السياسية.مع تشكيل السلطة أصبح هناك تهميش لمنظمة التحرير لصالح اللجنة التنفيذية وأصبح عنا نظام شمولي داخل فلسطين. هذا كله ضرب ليس فقط الحركة النسوية بل الحركات الأخرى والأحزاب ومن هنا بدأت النساء كباقي فئات المجتمع تبحث عن تيار بديل. في هذيك الفترة أصبحنا نركز على نظام حكم وأين موقعنا فيه على حساب النضال ضد الاستيطان والاشتباك مع الإسرائيليين دوليا. كل ذلك أبعد النساء بدليل أنه فترة الاستيطان انتعشت في هذه الفترة، حتى المعركة مع الاحتلال قامت فيه القوى الأمنية وأضعفت إمكانية المقاومة ولم نتحدث عن مصادرة الأراضي ولم نقف مع النساء اللاتي تهدم بيوتها وقضايا المعتقلات بقيت محدودة الدائرة وتراجع العمل السياسي عشان هيك جاءت مشاركتنا في الانتفاضة الثانية ضعيفة" (ميسون، مقابلة 2011).

لا شك أن في هذا نقداً ذاتياً. ولكن رغم هذا النقد لذهابهن للوفد المفاوض الذي أسقط المشروع الوطني كان البديل الذهاب إلى اتجاه مضاد في اللجوء إلى ذكورية الفاعل الغربي أي المسقط الاستعماري المؤسس الذي يدعم هذه المنظمات. وكما أشار المقتبس أن الذي أبعد قطاعات واسعة من المرأة عن خضم النضال هو الانشغال بالبحث عن

دولة، ولُحاق المرأة بالرجل المُفاوض، وعليه نصل إلى أن المتحدثة تنتقد التبعية الذكورية من التحاق النساء بالبنية الذكورية في البحث عن سلطة ودولة. فكأننا أمام صورة للعمل النسوي مكونةً من الاستنكاف النضالي، والتبعية الذكورية، والتماهي مع الثقافي الليبرالي المهيمن، مما يرسم صورة غير وردية لوضع المرأة والحركة النسوية.

كما جاء أيضاً في إطار النقد الذاتي لفواعل الخطاب: "لا يتطرق الخطاب الليبرالي في المنظمات للاحتلال الإسرائيلي، وفيه غياب لمفاهيم ولغة عمل تحرض على المقاومة" (ليلى، مقابلة 2011). وتشير متحدثة أخرى:" التركيبة اختلفت بعد أوسلو، وصار البحث عن مهام ضمن التركيبة الجديدة صار في تطلع على المصلحة النسوية الخاصة، والبعد عن المسألة الوطنية العامة. غالبية المؤسسات النسوية هم نساء غالبهم كانوا في أحزاب وبحس الواحد أنه عنده نوع من التناقض كان عنده دور سياسي على الأرض وهلا دور أكبر من خلال المؤسسة، والأدوار هنا مختلفة بناخذ قضايا المرأة البحتة وأحيانا بنغرق فيها وبتبعدنا شوي شوي عن المصلحة العامة والدور الوطني" (سلوى، مقابلة 2011).

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

إن تبرير المنظمات لفشلها بترسيخ العمل الوطني بظروف تتعلق بتدهور المشروع الوطني، وبأن وهم أوسلو بالدولة المنشودة فرض إقصاء للأجندة التحررية[133] حيث جاء: "المهام الوطنية ضعيفة عشان الأحزاب ضعيفة. وبسبب الاحتلال وعدم الوحدة الجغرافية أضعفت هاي الحركة، الأولوية مختلفة في كل منطقة جغرافية، بالقدس مختلفة، بغزة مختلفة، في الضفة مختلفة. عملية التشتيت هاي عامل إضافي قبل أوسلو، ما برزت كل هالتشتتات الناس موحدة على قضية ما، ما كنت أحس عم بنشتغل على خطاب ما، الكل كان تحت مظلة منظمة التحرير. هذا عامل كثير موحد الناس. بس كان خطاب ظاهر أكتر من هلأ رغم أنه ما كان مشغول عليه، كان بتحسي كان موحد" (سلوى، مقابلة 2011).

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

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

---

[133] تجدر الإشارة هنا كما أوضحنا في المبحث الأول أن تراجع الدور الوطني لصالح الليبرالي، بعد تأسيس السلطة حيث انحلت المنظمات القاعدية الجماهيرية وتحولت إلى منظمات غير الحكومية مهنية، مما أدى إلى ضعف تجنيد وتعبئة النساء لديها. فطبيعة المرحلة والتحول إلى الدولة أدى إلى طرح أجندة جديدة تتماشى معها في التحول الدولاني ركزت المنظمات عملها في التأثير في السياسات، وتعديل القوانين والتشريعات وقضايا النوع الاجتماعي، مما جعلها بعيدة عن مقاومة الاحتلال (جاد 2008).

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

رغم هذا الاعتراف بالفشل؛ التساؤل لماذا المؤسسات مستمرة في عملها بنفس النهج والخطاب، الذي لا يســتدعي فقط التبرير بل التغيير. مما يدعو أيضاً إلى التساؤل: ما الذي يمنع التغيير؟ وهل هذه التبريرات كافية للاستمرار بعمل يتم الاعتراف بالفشل فيه؟. وهذا يدعو للتساؤل هل المسألة هي في تسجيل حالة النقد دون تخطيهـــا باتجـــاه تجاوزهـــا وخلق بديل عنها؟.

يمكن القول من ناحية أخرى إن ما يخفيه الخطاب للاستمرار بترويج الأفكار الليبرالية هي أسباب ودوافـــع ذاتيـــة مثلاً: تنسب إحدى مديرات المؤسسات أن ما يحد المشاركة في العمل الوطني ليس فقط الظروف الخارجيـــة لتراجـــع العمل الوطني بشكل عام بل الانشغال في المؤسسة وأعباء ادارتها.

"الدور الوطني فقط ماخد جانب المناسبات وهو العامل اليومي إلى ماخد هاجس هاي المؤسسات، بتصير مناسبة بتصير ردة فعل على قضـــية، مـــا بتحس النساء لازم يكونوا، بنفس الوقت تواجدهم في المؤسسة أحيانا هو عامل بيحد من هذه المشاركة لأنه عندهم مهمات ثانيـــة. بيحـــد مـــن المشاركة بمعنى أعباء، هي وجودها في المؤسسة ماخد طابع مش فقط كنسوية وبس اوكي في قناعة بس بالآخر كموظفـــة" (ســـلوى، مقابلـــة 2011).

يوضح هذا الاقتباس أن ما يحد من المهام الوطنية هو عبء إدارة المؤسسات والانشغال بالوظيفة. تجدر الإشـــارة هنا أنه في سؤالي لمديرات المنظمات المبحوثة هل تجدون عملكن في المؤسسة كوظيفة أم كمهمة (قضـــية)؟ الجميـــع أجاب كقضية بالأساس، وهذا الجواب يتناقض مع النص أعلاه في التعامل مع المؤسسات كوظيفة أيضاً هدفها الأساسي تأمين الدخل. ناهيك أن الوظيفة في موقع قيادة تلك المنظمات تؤمن دخل عالٍ وامتيازات، هذا إضـــافةً إلـــى المكانـــة الاجتماعية ورأس المال الاجتماعي الذي يحزن عليه (مسعد 2006، حنفي وطبر 2006).

أفادت المقابلات معهن أن هناك تعدداً في الإجابات، وفي الرؤية للعمل مما يعني وجوب التنبه إلى عدم التعمـــيم في حالة على الأخريات، بل مناظرة ومقارنة الحالات ببعضها البعض. فهناك أُخريات أكدن أن العمل في المؤسســـة لا يحد من المشاركة في العمل الوطني كما جاء:" أنا لو مديرة تقنية ما بلاقي وقت أنزل على الميدان، أنا بنزل على الميدان أربـــع مـــرات بالشهر، مش بس المسيرات بروح على الاجتماعات مع النساء مجبورة. بعد أوسلو قل التمويل بفترة وكان لازم أضـــل أدور في Benifit مـــالي بنكروش في رصيد اجتماعي ورصيد مالي، بطمح لرصيد اجتماعي أكثر وهدا إنساني من خلال الخراطي ولسه مش satisfied" (ميســـون، مقابلة 2011).

تقتضي الاختلافات[134] فيما بينهن أن لا يتم وضعهن في سلة واحدة من حيث مناخ العمل ورؤية كل واحدة لدورها وانتقالها من المؤسسات السياسية الوطنية إلى المنظمات غير الحكومية، ولكن ما يجمعهن في النهاية كمشترك هو التعاطي مع الخطاب اللبرالي الغربي وإعادة إنتاجه محلياً ربما كمجموعة وليس على أساس فردي من خلال تنفيذ الأجندة الليبرالية في المنظمات.

يقود هذا النقاش إلى التمويل الذي تتلقاه المؤسسات ودوره في إقصاء البُعد الوطني حيث كان من أسباب تراجع الدور السياسي الوطني في المنظمات التمويل السياسي الذي تفرضه الدول المانحة لتمويل مشاريع يشترط فيها المانح ضرورة الانسجام والتوافق مع أجندته (حنفي وطبر2005).

تقر المنظمات بسياسات التمويل وأجنداتها لإضعاف العمل الوطني وأثرها كما تؤكد إحدى مديرات تلك المنظمات:"في سياسة وراء التمويل بلاش نضحك على حالنا ما في ممول بيدعم النساء للعمل في بلعين ضد الجدار، أو لنرفع قضايا ضد الجيش والحكومة الإسرائيلية في لاهاي ضد مصادرة الأراضي، التمويل واضح وله أجندة عارفينها (ميسون، مقابلة 2011). بذلك وتجاوباً مع شروط الممولين في إقصاء السياسي فصلت المنظمات النسوية بين الأجندة الاجتماعية التنموية التي تلقت الدعم الوفير من الممولين وبين الأهداف السياسية في التحرر والمقاومة، حيث بلغ حجم الدعم لتلك المنظمات حوالي 14 مليون دولار مقارنة بأشكال دعم أخرى مثل الجمعيات الخيرية وغيرها (Hanafi 1999). وتجدر الإشارة إلى أن أجندة الممول وأطروحاته لا تقتصر على مخاطر دفع النسوية الفلسطينية في المنظمات غير الحكومية بعيداً عن النضال الوطني، بل أعاقت تطور خطاب ثقافي نسوي فلسطيني تحرري واضح المعالم (ارجع إلى المبحث الأول).

إن عملية التمويل الخارجي هي نفسها تخلق نخباً ذات دخل أعلى من المتوسط المحلي، وربما بكثير، وهو ما يجعل من الصعب عليها التخلي عن هذا الدخل مما يدفعها لتطبيق الكثير من أجندات الممول، خاصة وأن المانح يشترط التوافق بين أجندته (حنفي وطبر 2005). كما أن تعودها الاستهلاكي يحول دون قدرة الحركة الوطنية أو العمل الوطني على تقديم بديل لهذا التمويل، مما يُدخل عودة النخب إلى العمل الوطني إلى حالة استعصاء. النتيجة إذن: إقصاء فتمويل فاستعصاء. وقد يكون وضع نخب المنظمات النسوية هذا نموذجاً على الوضع الوطني العام في المجتمع الفلسطيني، بمعنى أن ما آلت إليه الأمور هو تراجع العمل الوطني واعتماد السلطة وقطاعات واسعة من المواطنين على التمويل، وعلى راتب السلطة التي لم تستطع تأمينه بسبب الإجراءات الإسرائيلية، ليصبح الوضع الشخصي في حالة من الارتباط بمصادر التمويل وهو ما يخلق فصاماً بين الفردي الشخصي والوطني. يرى جوزيف مسعد أن عملية أوسلو تخدم مصالح النخبة الفلسطينية، والتي مهمتها الرئيسية، تأمين استمرارية عملية أوسلو فإن جوهر وجودهم كطبقات

---

[134] أشرت في المبحث الثالث في قسم فواعل الخطاب أنني وجدت نموذجين من فواعل الخطاب يتقاطعان ويتنافران في التمثل والتكيف للخطاب، تضعنا في حالة مقارنة بينهما، ورغم وجود بعض التفارقات إلا أن كلا النموذجين ينتهيان لصالح التيار الليبرالي السائد الذي يصنع هذه النماذج كتشكلات للخطاب، فسلوك فواعل خطاب يكون محدداً بمواقف وأفكار ووظيفة يفرضها الخطاب على ممارسيه.

منتفعة[135] سيكون على المحك. وبما أن أوسلو لم تجلب للشعب الفلسطيني إلا المأساة، فإن السبب الوحيد لاستمرارها هو استمرار طبقات السلطة التي لا يستفيد أحد سواها من العملية (مسعد 2006)[136].

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

3.2.2.1.3 مأسسة ومهننة العمل النسوي، وعزل قضية المرأة عن السياق السياسي:

بدأت المؤسسات محايدة ومستقلة، وتتمتع بدرجة من المهنية، بطريقة يجب إزالة العنف السياسي الذي يُمارس عبرها. كان تبرير إقصاء البعد السياسي الوطني بأن العمل المحوري للمنظمات يجب أن يكون مهني، ومختص في القضية النسوية. تؤكد إحدى مديرات المؤسسات المبحوثة:"بصراحة ما في برنامج وطني يومي عنا معتبرين نوع من المهنية بالقيام ببرامج لها علاقة مع النساء. قناعاتنا أنه دورنا بيجي من خلالها هي، تقوية وتوعية، سابقا في أي مظاهرة أي نشاط كان لنا مشاركة على الأرض بس تراجعت هاي المسائل" كما تضيف في اقتباس آخر:"ناخد كل مؤسسات المجتمع المدني سواء حقوق إنسان، صحة، زراعة، امرأة كلها، ما في عندها أجندة وطنية هي متخصصة الزراعة بالزراعة، الصحة بالصحة، امرأة بامرأة. المؤسسات محور دورها في المهني، ولا يمنعها بأن تقوم بمهام وطنية" (سلوى، مقابلة 2011).

نلاحظ العمل في إطار قضايا التمهين المتخصصة، المرأة، الزراعة، والصحة. ذلك يكون طبقاً لجوهر الفلسفة الفردية الليبرالية التي تنظر للمجتمع كأفراد وأزرار متناثرة، وأيضاً للقضايا في عملية التنمية، فكل قضية وكل قطاع منفصل عن الآخر. إن هذه المنهجية للفصل وللعزل التي هي من أسس وفلسفة الايدولوجيا الليبرالية هدفها تفتيت الحركات الاجتماعية وإفراغها من الكل العام للمجتمع.

---

[135] يذكر جوزيف مسعد أن الطبقات التي ابتدعها مهندسو أوسلو لضمان استمرارها وهي الطبقة السياسية، والطبقة البوليسية أو الأمنية، وطبقة المنظمات غير الحكومية التي يعتمد تمويلها على مدى خدمتها لعملية أوسلو، وطبقة رجال أعمال مكونة ممن يجنون مداخليهم من الاستثمار الاقتصادي والصفقات النفعية في عملية أوسلو التي تسهلها السلطة الفلسطينية (مسعد 2006).

[136] ربما نستطيع الذهاب إلى أكثر من ذلك بالقول – إذا أخذنا علاقات الهيمنة العالمية– بأن أوسلو جاء نتاج مخطط سياسي لتصفية القضية وقتل روح المقاومة عبر ما يُسمى بالمال السياسي المشروط، وتحويل القضية الفلسطينية من قضية سياسية لشعب تحت الاحتلال له حقوق وطنية إلى قضية إنسانية أو مال سياسي من أجل حماية أمن إسرائيل. وبالتالي تحويل الشعب الفلسطيني من صاحب حق وقضية ليعيش في حالة من العجز والتبعية الناتجة عن المساعدات المالية التي تدفع له حتى يسكت عن المقاومة. فإنه بناءً على اتفاق أوسلو وتشكيل سلطة الحكم الذاتي تم تمويل هذه السلطة من الدول المانحة على أن يتم الاعتراف بإسرائيل، وعليه تحول أكبر عدد ممكن من المواطنين ما يقارب 200 ألف كمعتمِدين عليها معيشياً وفي النهاية على المانحين بمن فيهم المنظمات غير الحكومية المبحوثة. وفي إطار هذا المخطط قامت السلطة بإنفاق المساعدات على الاستهلاك لفردنة المجتمع.

يبين الناشف في "دراسة النظم الاستعمارية" كيف يتحوّل الثوريّ إلى مهنيّ. حيث يرى أن المهنة نفي قاطع للثوريّ ومعرفته. ويخلص إلى أن الحالة الفلسطينية هي مثال على كيفية تحويل الأفراد من مناضلين إلى مهنيين مؤكداً أن الممارسات الاستعمارية في طورها المعاصر تعمل جاهدة على تفكيك سياق الحدث الثوريّ، وإحلال لغة المهنة كبديل وحيد ممكن للأفراد المستعمَرين (الناشف 2012). حالتنا المبحوثة ينطبق عليها هذا التحول ليس فقط من ثوري إلي مهني بل إلى موظف، فقد عمل الخطاب الليبرالي على محو الجوهر أو الدور النضالي للعمل النسوي وخلق شكلاً جديداً حيث تحولت المنظمات النسوية إلى مجموعات مهنية نخبوية، موظفة بالمعنى الضيق للمفردة.

في مسيرة اللبرلة اشترط الممول تدفق التمويل بالمأسسة والمهننة؛ كآلية غير مباشرة لفكاك العمل النسوي عن الوطني. المهنية هنا تعني الفاعلية المؤسساتية والتخطيط الإستراتيجي، والمسائلة والتدقيق والتقارير التي تقدمها هذه المؤسسات لمجتمع المانحين (هندية 1999). وفي إطار المهننة باسم عقلانية الخطاب الذي يكون بالتخلي عن الخطاب الوطني وفرض التخصص المهني، تركز المنظمات على مهنيتها في تقاريرها عن انتهاكات حقوق المرأة التي تكون مرجعيتها المعايير الدولية، وتكون أقل احتواءً للأيدولوجيا الوطنية ومقاومة الاحتلال. إن اعتماد هذه المنظمات على التمويل لا بد أن يرغمها على التقيد بمهنية عالية.

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

مداخلة جرامشي هنا مناسبة حيث يرى أن المجتمع المدني ما لم يتبنى ثقافة لمؤسساته ليشمل الجماهير في اتحادات ونقابات وأشكال تنظيمية، وجماهيرية قد يتحول إلى نوادي للنخب ويصبح قائما لحماية المصالح البرجوازية (Gramsci 1971). بمراجعتي لأسماء مجالس الإدارة للمؤسسات[137] تبين أن أسماء معظمهم موجودة في أكثر من مجلس إدارة مؤسسة ومعظمهم أشخاص ينحدرون من الطبقة الوسطى المثقفة، ويديرون مؤسسات غير حكومية. وهذا يعني تبلور نخبة محدودة العدد تقوم باحتكار المواقع الهامة للمؤسسات.

إن المهننة تتضمن تغير في وجه العمل، ونستحضر هنا مصطلح "مهننة السياسة" التي استخدمته ريما حمامي (1995، 2000). نلاحظ أن مغادرة العلاقة من الأحزاب غدت أمراً مفروغاً منه. وهذا يؤكد مغادرة العمل الوطني ولبرلة نشاط النساء.

وهنا تجب الإشارة إلى التناقض بين تبجيل المهننة من جهة، وبين فشل المشاريع من جهة ثانية، وبين تسمية أي نشاط لمنظمات غير الحكومية على أنه عمل تنموي، بينما لم نلحظ تنمية على الأرض؛ بل أسطورة ووهم التنمية (صبيح 2011، نخلة 2004، كتاب وآخرين 2010). فلا وجود لتنمية حقيقية في ظل نظام مهيمن بالمفهوم

---

[137] أنظر؛ نشرة مركز الإرشاد تحتوى على أسماء مجالس الادارة.

النيوليبرالي الجديد لمجتمع يقبع تحت استعمار استيطاني. كما نرى، فقد اتضح الابتعاد الحاصل بين أدبيات الأحـــزاب التي تركز على خطاب التحرر الوطني المقاوم وأدبيات المنظمات النسوية التي كانت مرتبطة بتلك الأحزاب. وتجـــدر الإشارة إلى أنه في فترة ما قبل أوسلو كان هناك انسجام مع الأجندة التحررية التي تطرحها الحركة النسوية. أمـــا الآن فمع تنفيذ أجندة ليبرالية أصبحت هناك فجوة بين حاجة الجماهير المحلية التي من المفترض أن تمثلها المنظمات وبـــين أجندة الممولين العالمية. حيث ركزت المنظمات على المهننة دون التركيز على التنظـــيم، وإعطـــاء الأهميـــة لأجنـــدة الممولين بدلاً من المشاركين (جاد 2008). وهذه الحالة هي بعيدة جداً عن المضمون النضالي الوطني.

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

يفيد الاقتباس التالي أن المنظمات تعمل فقط في الإطار المهني (الوظيفي)، وليس الوطني، ففـــي ســـؤال لإحـــدى قيادات المؤسسات هل تجدين الخطاب النسوي مقاوماً؟ أجابت: "لا ولكن يجب أن نعمل على ذلك، الخطاب يعمل تمكين للوظـــائف يعطي مهارات، ومعلومات يستفيدوا منها ولكن ما بيطرق لحالة الصراع والاحتلال، وما فيه مفاهيم واصطلاحات يعمل على التحـــريض علـــى المقاومة، لكن نساء ضد الجدار هم نساء ريفيات سبقوا قيادات الحركة النسوية هم جرونا، نساء بلعين ونعلين إلي راحوا مع المقاومة الشعبية، إحنا رحنا ضيوف بصراحة، هذا جزء مش من أجندتنا. لما روحنا على الحاجز ب 8 آذار بصعوبة اجت الحركة النسوية على الحاجز ما كان قرار مريح للكل وهذا بدك تحطي في السياق السياسي الفلسطيني" (ليلي، مقابلة 2011).

خطاب المؤسسات كما تقوم المتحدثة بتوصيفه لا يتطرق للبعد الوطني، ولا يخلق حركة نسوية مقاومة بل ليبرالية ممهننة تستعيض عن تنمية تستهدف المستضعفات والفقراء إلى تنمية القدرات والمهارات والكفاءات بمعزل عن إطـــار تنموي شعبي تحرري. وهذا يتناقض مع ما أكدت عليه المتحدثات في مواقع عديدة بأنهن يعملن في منظمـــات تحمـــل القضية والتحرر الوطني. فلا يوجد تصور واضح لديهن وهذا الارتباك والازدواجية نقوم بتحليلها بشكل موســـع فـــي مبحث فواعل الخطاب. أما ما يتعلق بتلك النساء اللواتي تم ذكرهن في المقتـــبس فهـــن صـــاحبات لـــلأرض اللـــواتي يتضررن من بطش الاحتلال، وطبيعي أن ينبع النضال الوطني والثورة عموماً من المقهورين والمقهورات علـــى يـــد المستعمِر، وليس من النخب البعيدة ولو نسبياً عن عسف المستعمِر. وهذا يفترض التساؤل عن رؤيتهن أو مخططهـــن لدعم هذه المقاومة والمساهمة فيها؛ بحركة نسوية مقاومة خاصة، وأن هناك وعياً من قبلهن بأن خطاب المنظمات هـــو تعاطي مع وضع النساء على ضوء الخطاب الليبرالي، وفي الوقت نفسه دون ربط هذه كلها بمقاومة الاحـــتلال كعمـــل وطني عام. وعليه يتضح أن الهدف الليبرالي من هذا هو فصل "مجتمع" المرأة عن المجتمع الكلي، ومن ثم التعامل مع جماهير النساء كمجتمع منفصل عن الحالة الوطنية العامة. وهذا يعيدنا لقراءة أطروحة فانون في مواجهة المستعمِر من المجتمع المستعمَر بأسره ضمن مشروع وطني يواصل النضال وصولاً إلى التحرر.

أقصت هذه المهنية الثقافة الوطنية، ولم يعد في فلسطين حركات جماهيرية تعبوية قاعدية تتغلغل في المجتمع وتنظم الناس بسبب إضعاف التعاطي السياسي لقوى المجتمع المدني ومأسسته بتقليصه إلى مؤسسات مهنيـــة منفصـــلة عـــن

الجماهير، لا تقوم بدورها كحركات اجتماعية وطنية. يؤدي هذا الفصل إلى تفتيت المجتمعات وشل أي قوة هدفها تعبئة الناس وتنظيمهم في حركات اجتماعية وطنية وحزبية على حد تشاتيرجي (Chatterjee 2001).

3.3.2.2 الإقصاء للمنظومة الإسلامية، ولما هو خارج القيم الليبرالية:

زعم الشرعية لتبرير إقصاء الآخر... تأسيس للإقصاء المتبادل:

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

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

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

وأخيراً نوضح أن الموقف من فوز حماس يتضمن غياب النقد للذات الليبرالية والعلمانية، فلا تؤسس القيادات النسوية أية نوع من النقد الذاتي لهزيمة العلمانيين الليبراليين وفوز إسلاميين في الانتخابات الأخيرة عام 2006.

3.3.2.2.1 الموقف من فوز حماس في الانتخابات: إنتاج خطاب "بديل" لإزاحة وشيطنة الآخر:

تذكر دراسة الخطاب النسوي[138] أن ظروف تشكيل المنبر النسوي هو فوز حركة حماس. تؤكد المنظمات النسوية على دورها في المساهمة في تطوير خطاب نسوي تقدمي من خلال العضوية في لجنة المنبر النسوي[139] كما جاء: "تداعت مجموعة من النساء والرجال الناشطين في المجتمع المدني الفلسطيني في كل من قطاع غزة والضفة الغربية من أحزاب سياسية مختلفة، ومن

---

[138] دراسة صدرت في إطار نشاطات المنبر النسوي 2008 بعنوان الخطاب النسوي الفلسطيني- إعداد د. رندة ناصر.

[139] المنبر النسوي هو مشروع ممول من مؤسسة DanChurchAid يضم فعاليات مختلفة من حلقات نقاش، وحلقات إعلامية ودراسات لنقاش الخطاب النسوي المطروح وتطوير خطاب نسوي تقدمي.

مؤسسات حقوقية ونسوية وعضوات في المجلس التشريعي وباحثون وباحثات لتحليل نتائج الانتخابات التشريعية وأثرها على المـــرأة الفلســـطينية، ومكانتها في المجتمع في ظل فوز حركة حماس بأغلبية مقاعد المجلس التشريعي لعام 2006، تداعت في القـــاهرة بتـــاريخ 2-4حزيـــران 2006" (دراسة الخطاب النسوي، المقدمة ص3)

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

تم التعبير عن الخوف من الحركات الأصولية كونها تهدد الخطاب:"صح خفنا، لأنو حماس جزء من حركة عالمية خطابها حول قضايا المرأة يرجعنا لفكر الاخوان المسلمين في مصر ممنوع الرئيسة امرأة وممنوع ان يكون قبطي (ميسون، مقابلة 2011).

في الاقتباس التالي يتم التأكيد والتعميم أن الناس سترفع الشرعية عن حماس لو استمرت في الحكم كما جاء: "ما بيعني أنو أعمل منبر وخطاب نسوي أني رفضت نتيجة الانتخابات، أنا انتقادي للسلطة أنو ما سلمت حماس الحكم كاملاً، لو ضلت الأمـــور سلســـة وأخذوا حقهم بعد ما فازوا بالانتخابات كان ممكن الناس رفعت عنهم الشرعية بطريقتهم الخاصة، بس إحنا ما عملنا خطاب نتيجة الانتخابـــات، ولكن شعرنا خطورة الوضع لانوا إذا فازت بهاي الدورة بجوز عندها قناعة تفوز في كل دورة (ميسون، مقابلة 2011).

يحمل هذا القول جدالية كبيرة، فإذا كانت المنظمات، والليبراليين يتفهمون ما يسمونه "الديمقراطية"، كان عليهم أن يقبلوا فوز حماس. وهنا نتساءل عن جدية المؤسسات في تطوير خطاب نسوي" ديمقراطي" حيث يـــتم التحـــدث عـــن الديمقراطية، ولكن يتم إقصاء ما أحضرته الديمقراطية، فكانت نتيجة الانتخابات الديمقراطية هي"حركة حماس". ولم يتم تقبل ما جاءت به الديمقراطية كما بينا.

في هذا الصدد النقد لفكرة الديمقراطية الليبرالية هو أنه يتم اختزالها في صندوق الانتخابات، فـــإن الأوهـــام التـــي تنتجها الديمقراطية الانتخابية هي تصديق وهم أن العملية الانتخابية هي انعكاس للارادة الشعبية، وهي فكـــرة متخليـــة ومزيفة لفكرة الشعب، وما هي إلا تمثيل رقمي احصائي للإرادة العامة ومجرد صناعة لها. كما تبرز هنا مفارقة مربكة هي أن هذ الانتخابات أجريت تحت استعمار استيطاني.

من جهة أخرى إن نقدنا للاقصاء الذي يمارسه الخطاب الليبرالي لحركة حماس لا يعني عدم نقدها، فـــإن حركـــة حماس الحركة التي كانت تعارض عملية أوسلو، والتي قاطعت الانتخابات عام (1996)، لكنها شاركت وفـــازت فيهـــا انتخابات عام (2006) مما يعني أنها انتقلت من الرفض إلى التسوية. بمعنى أنها رفضت المشاركة في انتخابات مجلس الحكم الذاتي عام 1996 لأنها ترفض اتفاقية أوسلو، ثم عادت وشاركت في الانتخابات الثانية رغم أنها تحـــت مظلـــة أوسلو نفسها ولم تقدم نفسيراً مقنعاً (مسعد 2006).

نلاحظ تشابكاً بين إقصاء حماس محلياً على يد الليبراليين الفلسطينيين ممثلي منظمات المجتمع المـــدني، ومواقـــف الديمقراطية الغربية ممثلةً في سياسات وقرارات الدول الرأسمالية المانحة. في هذا السياق فإن الدول الغربيـــة المانحـــة

قاطعت دعم حكومة حماس وحكومة الوحدة الوطنية 2006 –2007 عقاباً لنتائج الديمقراطية التي قامت هي بمباركتها والإشراف عليها، وكان تبرير ذلك عدم اعتراف حماس بإسرائيل، وبالاتفاقات التي وقعت عليها سلطة الحكم الذاتي[140].

نعود لنية المؤسسات ببلورة "خطاب نسوي تقدمي ديمقراطي بديل" كرد على فوز حماس في الانتخابات فإن المقصود بكلمة "بديل" هو أن هناك منظومة يتم إزاحتها، بإصدار أحكام حولها حيث جاء في دراسة الخطاب النسوي: "أنساق الأبوية الثقافية، كرؤى ومفاهيم وتعبيرات سلوكية وفكرية تتغلغل في تفاصيل حياة المرأة والرجل عبر عمليات مترابطة من خلال الإعلام ومدلولات اللغة ومجموعة الحِزم القيمية وأنماط الحياة والمعتقدات وتفسير الأديان لتحدد جميعها مضمون وعناصر خطاب أبوي تستخدمه بعض الحركات السياسية من أجل إبراز قوتها وسيطرتها الجماهيرية، فتتحكم في لباس المرأة وحركتها ومظهرها، ويؤدي ذلك بالضرورة إلى إحكام سيطرة الذكور وتبعية المرأة وتعزيز ثقافة الصمت والمس بالحريات العامة" (دراسة الخطاب النسوي ص3).

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

3.3.2.2.2 حماس أو خطاب المُقصي: ثنائية إسلاميات و ليبراليات:

نورد فيما يلي اقتباس مقابلة من احدى مؤيدات حماس تعقب على النص السابق من دراسة الخطاب النسوي: "كيف يحكم أن خطاب حماس تعزيز لثقافة الصمت والأبوية، على ماذا يرتكز هذا الخطاب التعريفي، فأنا من هذه المنظومة الإسلامية الذين يحاربوها ويتهموها بالأبوية والخنوع، ولكنه لم يسيطر على ذكر طوال حياتي، ليس أبي أو أخي أو زوجي، ومثلي كثيرين، على الأقل نصف الذين أعرفهم هكذا. من هؤلاء الناس الذين يتحدث عنهم هذا الخطاب، هل هناك دراسة حقيقية لهن. إذا تم تحليل المنظومة الدينية قد يكون منها ايجابياتها ونواقصها مثل أي منظومة أخرى كالاشتراكية والليبرالية لماذا يؤخذ package ويرفض، من حق أي حركة سياسية أن تنافس الآخر ولكن عليها أن تعرفه حقا بناء على دراسة علمية قبل أن تعطيه تمثيلات زورا وبهتانا" (نداء، مقابلة 2011).

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

يقوم الخطاب بتوصيف النساء الإسلاميات في إطار ثنائيات متقابلة من خلال التمثيلات التي يقيمها لتوصيف الآخر. تقول المتحدثة من حماس: "هذا الخطاب يظهرني بأني إنسانة خانعة ظلامية وخائفة ورجعية، هل هم يعرفوني جيداً حتى يشيطنوني، لا يوجد دراسة حقيقية لهؤلاء النساء من حماس، فحتى تمزمني يجب أن تعرفني وتحلل فكري وليس زوراً وبهتاناً، فلم يحللون ويدرسون فكري،

---

[140] بدورها قامت الوكالة الأمريكية للتنمية بقطع الدعم عن حماس، وهو ما تجلى في عدم تقديم مساعدات للمجالس البلدية والمحلية المنتخبة، والتي حازت فيها حماس على الأغلبية، وكذلك التي حازت فيها الجبهة الشعبية أغلبيةً أيضاً. كما تمنع الوكالة الأميركية للتنمية وصول مساعدات لأسر الشهداء والمعتقلين على ذمة المنظمات التي تعتبرها إرهابية، ومطالبتها بالتوقيع على ما يسمى "وثيقة الإرهاب"

ويعرفون جوانب أخرى فيه، فأنا ليس شيطاني 100% ربما أنا هكذا 50% يجب أن يدرس أحد الجانب الديني، والذي يجذب فيه" (نداء، مقابلة 2011).

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

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

تجدر الإشارة في هذا الصدد لدراستي كل من صبا محمود (2005)[141] وجاد (2008) اللتان قامتا بدراسة حالة النساء الإسلاميات ودحضتا وانتقدتا الفهم الليبرالي الذي ينفي أي فاعلية للنساء الإسلاميات المؤكدتان أنماط فاعلية لديهن خارج المنظومة الليبرالية مما يدحض الفهم الليبرالي للفاعلية. إن رفض مقولات الليبرالية يكون بناءً على دراسة واقع الآخر، وهذا الاقتباس من هذا الآخر المقصي الذي أشرنا له يؤكد هذه الفاعلية التي ينفيها الخطاب، وصوتها يدلل على الاضطهاد الممارس من هذا الإقصاء.

هناك تركيز على ادعاءات وافتراضات الخطاب التي بالمقابل تفترض ادعاءات مغايرةحيث تقول: "في أي حزب هناك صقور وهناك حمائم (برجماتيين)، أنا من حركة حماس ويتم وصفي كامرأة بالصقور، وهناك رجال حمائم، لماذا يتم تصوير النساء الإسلاميات كأنهم خانعات، زهيرة كمال غير خانعة، أما مريم صالح خانعة، رغم أنها وزيرة هي خانعة لأنها تلبس الحجاب. فأنا عندي تعريفي للحجاب وقناعاتي به فكل رجل مضطر أن يتعامل معي كإنسانة ليس كأنثى، انظري إلي تمثيل المرأة في منهاج التربية التي لا يعكس الواقع، تظهر الفلاحة ترتدي منديل، المدرسة لا ترتدي، رغم أن أكبر شريحة من المدرسات في فلسطين مدرسات يرتدين الحجاب. عضوة الأمم المتحدة لا ترتدي الحجاب(بالطبع). رغم أن هناك نساء يدرسن الهندسة يرتدين الحجاب وأخريات يعملن سكرتاريات لا يرتدين حجاب، فمن هي الذكورية فينا" (نداء، مقابلة 2011).

من جهة أخرى في نقاشي خلال المقابلة مع فواعل الخطاب بأن بعض النساء الإسلاميات لا يجدن أنفسهن مضطهدات كما يتم توصيفهن كان التعليق:" كيف ولا ذكر بيضطهدها بلقيلها 100 شغلة بيضطهدها فيها، هل هي بتحدد كم ولد بدها تجيب، بتحدد امتى تنام مع جوزها، ما بيكفي عدم الاضطهاد بس أروح الشغل، ولما بطلق أنا بسميه طلاق تعسفي آخذ المتأخر" (ميسون،

---

[141] تطرح محمود (2005) أهمية أن نفكر من خلال حالات تتحدى النظرية الليبرالية في دراستها للنساء الإسلاميات في مصر التي أكدت فيها أنهن يملكن أنماط من الفاعلية خارج التعريف الليبرالي، خارج ثنائية الخضوع والمقاومة. في الليبرالية يتم ربط الحرية بالمقاومة. الفاعلية في المقاومة، الفكر الليبرالي يفترض الرغبة الكامنة في الذات للتحرر, ويرى أن ممارسة الحرية عن طريق مقاومة كل شيء. ترى محمود أن طرح هذه الصيغة الليبرالية للفاعلية يقصي جوانب من العمل الإنساني تسقط نشاطات أخرى لها فاعلية ما لذلك من تبعات أخلاقية وسياسية. فإن هناك نشاطات لا تخضع للفهم الليبرالي مثل حالة الإسلاميات، وهذه النشاطات لها فاعلية خارج ثنائية الخضوع والمقاومة. الفاعلية قد لا تكون في إطار فكر مشروع سياسي تقدمي يقوم على مقولة نريد أن نتحرر(Mahmood (2005. كما لم تثبت الدراسة الامبريقية التي قامت بها جاد (2008) أن النساء الإسلاميات مسلوبات للإرادة ولا يوجد عندهن فاعلية "agency" وينفذن أوامر الرجال بدون تفكير، والتي لا تؤكده التطورات التي حدثت على دورهن السياسي الذي أوصل البعض منهن إلى المجلس التشريعي ومجلس الوزراء، لقد بدأت نساء منظمة التحرير نفس البداية. كما ترى جاد أن الإسلاميات عززن موقعهن ورسخن أقدامهن بين النساء الفقيرات والمهمشات في القاعدة بتقديم الخدمات لهن وتلبية احتياجاتهن الأساسية، فمن خلال اشراك النساء في الفعل يعملن على تطوير فاعلية نسوية.

مقابلة 2011). النظرة الثقافية الفوقية واضحة في الخطاب حيث تعتبر المتحدثة أن المرأة من حماس غير واعية لواقعها ولاضطهادها كما يجب، وهذا شعور المثقف الليبرالي أنه يرى ما لا يراه الآخرين. تحضرنا هنا مقولة جورج ارويل أن المثقفين قد ينزعون للاستبداد أكثر من الناس العاديين مدفوعين بتقييم ذاتي لمقدرتهم الثقافية.

تواصل المتحدثة حديثها بقولها: "الوسطية في قضايا المرأة والعدالة الاجتماعية ما بيضبط فيها مساومة، يعني هي لا تتقبلك، لش أنا مطلوب اتقبلها بحجابها ونقابها وهي لا تتقبلني. هي يعني بس تأكل قتلة مضطهدة، طب أنت كإنسانة كيف البستي الحجاب، أنا مش متطرفة ما عندي أسود وأبيض. الشكل الطبيعي يكون في اختلافات بس المفروض يكون احترام وتقبل الآخر، إلى صاير هاي الاختلافات لا يتقبلوا بعض" (ميسون، مقابلة 2012).

إن رفض الحجاب يعبر عن ثقافة غير متقبلة للآخر. يعكس توصيف النساء كخانعات وخاضعات بسبب ارتدائهن الحجاب، العنف الرمزي في تقابلية التقليد والحداثة، نساء يلبسن زي تقليدي إسلامي مقابل زي غربي حداثي، الملابس كرمز لثقافة النساء واختلافاتهن، وجزء من التمثيلات ومعايير الحكم، فحداثة الملابس تدل على التخلص من التراث، والعادات والدين والعصرنة. حسب بورديو (1990) إذا كان هناك تطور في أدوات العنف الرمزي يوجد تطور في الأكل واللبس والمظهر. عندما نقوم بتوصيف الظلامي الرجعي ونُشيطنه نقوم باستحضار الآخر الليبرالي المتنور والحضاري الذي يقوم بإقصاء المتخلف. إن هذه التوصيفات، تعبر عن التعصب في رفض الآخر وتعيد إنتاج عقيدة الإقصاء والاستبداد والعنف.

وفيما يلي نورد ما أفادته المبحوثات من مواقف تدلل على رفض الليبراليات لحماس، تقول أحداهن: "مش إنكار في رفض لاني ما بتفق معاه، حاولنا نشتغل مع مريم صالح (وزيرة سابقة من حماس) مفهوم المساواة مختلف، بالنسبة لهم رب الكون هو المهندس الأساس الذي هندس هذه الأدوار وبالتالي لما تحكي عن الأدوار وفق مفاهيم ومصالح هم لا يقبلوا بهاي المسألة كأدوار متحركة طب أنا عن أي مساواة احكي؟" (ميسون، مقابلة 2012). كما تضيف المتحدثة: "في لقاء مع مريم صالح ضمن مجموعة بؤرية عندما انحكى عن النظام الأبوي، حكت يعني انتم ضد ابائكم إلى بحبوكم، حكينا لها النظام الأبوي بنحكي عن نظام مؤسساتي مجتمعي، ما بيعني أن حكي مريم بينطبق على الإسلاميات كلهم بيجوز يتنوع وهناك أخريات يفهموا المساواة بطريقة مختلفة. حاولنا نعمل هذا ال exercise بلغة ال NGOs بس في فجوة هائلة.

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

الاقتباس التالي جاء من المتحدثة الأكثر قبولا تجاه الخطاب الإسلامي:"حماس جاءت بتصويت حـــر وديمقراطـــي. هـــاي حكومتي أنا امرأة علمانية ما بحب الدين يحكم تصرفاتي، هاي الحكومة حكومتي سواء صوتت لها أم لا ويجب أن أتعامل معها أنا معنية شو يفكروا الوزراء وشو بيفكروا وما هي مواقعهم وهي معركة بدنا نسمع.أنا شاركت في إحدى الورش مع وزيرة حماس وكنت اسمع وأتجادل مع الأفكـــار وكنت شايفة فرصة وهذا مجتمعنا يجب أن نكون فيه دون أي تدخل خارجي.هاي الحكومة ضروري أن نتعامـــل معهـــا وأن نشـــكل معارضـــة اجتماعية عشان ما تغير شي أنا ضده، هذا يغنينا يطورنا، أن نقول لوزير من حماس ما تغير شي إلنا سنوات بنشتغل عليه، ولكن سرقوا الفرصة أن نتجادل ونحكي، ويصفى هناك حدا شرير يجب على الكل يكون ضده، وهناك حدا يجب أن نكون معه لأنه معتدل فاهم الدنيا، ولكن هم خربـــوا علينا وسرقوا مكتسبات منظمة التحرير وهذا عيب لأنه في شهدا بالنص" **(ليلى، مقابلة 2011)**. **كما تنتقـــد نفـــس المتحدثـــة شـــعار استراتيجية طاقم شؤون المرأة "من أجل عمل توافقي"**: "هنا ذكر توحيد الخطاب النسوي، هذا فقر مدقع، بـــالعكس أنـــا أريـــد أن أتخاطب مع الاختلاف، ما حدا قواني وأعطاني وضوح في الرؤية سوى المختلف عني، تحاورنا وتجادلنا وطلعت اعرف أكثر. لا يوجد شيء اسمـــه توحيد، توحيد جهود نعم، وحدة وطنية نعم، ولكن ليس في الخطاب. في الوحدة الوطنية حماس بدها تدخل وهي مختلفة يجـــب أن اسمعهـــم وأن نتجادل ونجد المشترك بين الكل ونعمل عليه. التوحيد كأنه لا يتحمل الاختلاف".

لدى المتحدثة موقف أكثر اتساعاً لقبول الآخر أي حماس، وهذا يعطيها فارق معين عن الأخريات، إلا أنها لم تأخذ موقف نقدي من العمل تحت سقف السلطة. فلا يوجد في خطابها نقداً لدخول حماس في الانتخابـــات التشـــريعية عـــام 2006. عندما تقول هذه حكومتي فإن التناقض هنا أن اليسار يعتبر نفسه ضد اوسلو ومن جهة تقول هذه حكومتنا. هذا مع ضرورة الإشارة إلى أن التقليد السائد أن اليسار في أسوأ اوضاعه ناقداً لليبرالية. وعليه لا فـــرق بـــين الخطـــابين الإسلامي والليبرالي العلماني خاصة، وأن كلاهما أقصيا المشروع الوطني حيث انتهيا علـــى صـــراع قـــاد للانقســـام الفلسطيني منذ 2007.

يعكس هذا الاقصاء المتبادل غياب الحوار الداخلي بين القوى النسوية، والنزعة الإقصائية لدى المنظومة الليبراليـــة ضد الإسلامية والعكس صحيح. في هذا السياق ترى جاد (2008) أن هناك عدم تواصل بين النســـاء مـــن الحركـــات النسوية المختلفة العلمانية، والإسلامية، ووجود فصل حاد بين العلمانية والدين يصل إلى درجة الإنكار. مما يعكـــس أن الحركة النسوية مشرذمة وكل واحد في طريق مختلف. إن الجهتين من النخب النسائية العلمانية، والإسلامية لم يساهمن في تغيير الواقع الوطني والاجتماعي، والسياسي بمعنى اتخاذ موقف نقدي وموحد، والتغيير هنا بمحاولة الالتقاء علـــى خطاب نسوي وطني بالمعنى العام، والمشترك أي تطوير الأرضية المشتركة. إن غياب أو تغييب الثقافة الوطنية مـــن الصورة بحيث لا تعود أحد مكونات الخطاب النسوي المقاوم، وهو الأمر الذي تنبه له فانون. لذلك، تعـــاني الحركـــات النسائية بكافة أطيافها من فقر فكري وعدم القدرة على طرح بديل نسوي جديد ومبدع ليشكلن قوة موحدة على الصـــعيد الوطني تستطيع أن تقود النساء من أجل التحرر الوطني والاجتماعي.

لننظر إلى الأمر من زاوية أخرى فإن الخطاب الليبرالي يحتوي في مكوناته على تناقضات مما يثبت الزيف فـــي الشعارات والقيم الأخلاقية التي يحملها، والتي هي غطاء لهـــذا الاضـــطهاد، فـــأين الفكـــر الليبرالـــي مـــن التعدديـــة والديمقراطية، واحترام الآخر التي يتم رفعها في نصوص عدة كما جاء: "تعزيز وتأكيد حق الجميع في حرية الرأي والتعبير عـــن

حق غيرنا في المشاركة في صنع القرار والاختيار، وفي مناقشة كل ما من شأنه التأثير على مستقبلهم ونظمهم الاجتماعية" و "لا يجوز أن ينظر لما قد يطرحه البعض من أفكار ومبادرات بعين من الريبة والشك (مذكرة قانون الأحوال الشخصية، ص3) "تأكيدا منا على واجب ومسؤولية تحمل الدولة والمجتمع لإلتزاماتهم الوطنية والقانونية في بناء النظام الديمقراطي الفلسطيني القائم على التعددية السياسية والفكرية، والتمثيل العادل لكافة شرائح ومكونات المجتمع الفلسطيني (المذكرة ص1). كما جاء أيضاً: "يؤمن مركز الدراسات بحرية الأفراد في التعبير عن آرائهم/ن، واحترام الاختلافات، وسيادة القانون. وبـ "المساواة التامة ما بين الجنسين في مجتمع ديمقراطي يؤمن بحقوق الإنسان واحترام الآخر، وخصوصيته في ظل تعددية فكرية وعدالة اجتماعية واستقلال سياسي" (استراتيجية مركز الدراسات، ص8 و ص9) ويؤكد مركز الإرشاد على أن "تصنيف المواطنين على أساس ديني وطائفي في الأحوال الشخصية يؤكد التقسيم الطائفي في المجتمعات بما يشكل خطر حقيقي على بنية وتركيبة المجتمع"[142].

استكمالاً لموجة القلق من صعود حماس قررت المنظمات الأعضاء في المنبر النسوي إجراء بحث لتحديد خطاب الحركة النسوية قبل قيامها بتطوير الخطاب التقدمي البديل المنشود حيث جاء:"كان لا بد من إجراء بحث لتحديد الخطاب الموجود في الحركة النسوية كمرحلة أولى قبل أن يتم تحديد مكونات الخطاب النسوي التقدمي الذي يجب بلورته". جاءت نتائج الدراسة بأن الخطاب المعمول به والمهيمن هو الليبرالي، مما أثار حفيظة بعض النسويات المشاركات حيث تقول إحدى قيادات المؤسسات المبحوثة:"دراسة الخطاب النسوي تبسيط ما دخلوا أعمق في تحليل الماكروا. العلاقات متداخلة، لا يجب تحميل الخطاب النسوي المسؤولية عن الفشل السياسي والفساد" (سعاد، مقابلة 2011). وتقول متحدثة أخرى: "غير دقيق أن توضع كل المؤسسات في قالب واحد، وكل مؤسسة كيف تعمل، هناك مؤسسات لها اختصاص معين هناك مؤسسات ذهبت لفكر ليبرالي بوضوح، هناك أخرى خلطت، في مؤسسات أعلي بالوطني، الراديكالي أقل" (ليلي، مقابلة 2011).

أن تثور حفيظة النساء بعد أن اكتشفن أن الخطاب ليبرالي، يعني أنهن في غياب عن خطاب يعملن به. أي أنهن يعتقدن أنهن في أطر ذي خطاب تقدمي أو وطني أو ماركسي...الخ. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن ذلك يتناقض مع مواقف أخرى، يؤكدن فيها على ليبرالية خطابهن ففي المقتبس أدناه تأكيد على الانضواء تحت مظلة الليبرالية "صار في تركيز فقط على القوانين والتركيز على دور المجتمع المدني. واختزال المجتمع المدني بمنظمات تحمل الفكر الليبرالي في معالجة القضايا الاجتماعية والاقتصادية هذا أبعد جماهير واسعة عن الانخراط في التغيرات الاجتماعية" (ميسون، مقابلة2011). ورغم موافقة المتحدثة أعلاه على أن خطاب المنظمات ليبرالي إلا أنها تقول: "مش كله نيوليبرالي عنا في خليط من العمل، نتأثر في ما بعد الكولونيالية ونظريات العالم الثالث، نقد من الماركسية إحنا بناخذه في جمعية المرأة العاملة الطبقة العاملة والحماية الاجتماعية" (ميسون، مقابلة 2011).

هنا يظهر الدفاع عن الكوكتيل الليبرالي والماركسي في الخطاب، ولكن لا نرى تجسيداً لما بعد الكولونيالية، والماركسية في عمل وتطبيق المؤسسات. إن ما يميز خطاب فواعل الخطاب؛ الازدواجية والتناقض، وهذا ما نتطرق لبحثه بتوسع في المبحث الثالث من الدراسة، فالمؤسسات رغم أنها تعمل في نظام الليبرالية التي تمثل سياسات بلادها

---

[142] أنظر؛ مشروع قانون الاحوال الشخصية على صفحة مركز الإرشاد الحملة الاقليمية لتعديل نصوص الاحوال الشخصية.

الاستعمارية تجاه فلسطين وتنتمي لقوانين سلطة أوجدها اتفاق أوسلو وليس التحرير، ولكن في نفس الوقت يمكن الاعتقاد أن لديهن خطاب ماركسي ويحملن فكر ما بعد استعماري.

نعود للتعرف على محتوى الخطاب المنوي تدشينه، حيث جاء في مقدمة دراسة الخطاب النسوي:"ركزت النقاشات حول ضرورة العمل استراتيجيا على تفعيل مشاركة المرأة في صنع القرار على كافة المستويات وعلى ضرورة الإلتزام بمبدأ المساواة في كافة التشريعات وتطبيقها ضمن سيادة القانون وذلك بربط النضال النسوي بالنضال المجتمعي العام وبلورة خطاب تقدمي وديمقراطي ومناهضة كافة أشكال التمييز ضد المرأة" (المقدمة ص3).

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

3.3.2.2.2 قراءة فوز حماس بتحفيز خارجي لا بنقد ذاتي:

نلاحظ أن مبادرة تطوير خطاب نسوي بديل جاءت بعد فوز حركة حماس وبتمويل مؤسسة Dan Church Aid، ولم تأتي في إطار النضال المجتمعي الطوعي سواء فازت حماس أو لم تفز، والذي قد لا يتطلب العمل بنمط مشروع محدد الزمن في حلقات نقاش في القاهرة؛ ممولة من مؤسسة غربية. الكيفية والطريقة والتوقيت التي يتم فيها تطوير هذا الخطاب التقدمي المنشود لنخب مؤسسات المجتمع المدني في القاهرة في ورش عمل، وليس بين الجماهير ومعهم وبهم، لا توحي بالقلق على المرأة الفلسطينية. وفي هذا السياق أورد هذا المقتطف لإحدى فواعل الخطاب التي توجه نفس نقدنا هذا: "إحنا من Dan Church Aid أم من غيرها بدنا مين يحفزنا خارجي عشان نكون موجودين مع بعض، في ضعف كيف نلتقي مع بعض من مبادرة منا، رغم أنه هاي المبادرة من إحساس داخلي لكل مؤسسة نسوية. لكن للأسف الشديد وهاي أحد الانتقادات أنه إحنا ما بنكون مع بعض إلا إذا كان في حدا خارجي يساعد.كمان إحنا ما اتفقنا، ودخلنا في كل مؤسسة وخصوصيتها وموضوع غزة والضفة، ومين بدو يعمل هذا الحكي وبالتالي ما استمر لأنه مش الكل شارك، واختلفت الأولويات. هل هذا الهم وهل هذه الأولوية، رغم أنها عامل داخلي لكن لا تعتبر أولوية. يجوز من الأشياء التي خلت المنبر ما يكمل رغم التاكيد أنه مش مشروع، وبدنا نطلع من إطار المشروع عشان ننجحه، لكن شئنا أو أبينا كل شيء بدو مصاريف وما يمشي إلا من خلال مشروع. قبل كنا ندفع من جيبنا وما نفكر في حسابات هلأ الظروف غير" (سلوى، مقابلة 2011).

هذا الاقتباس يعكس مستوى من الصراع في داخل المستعمَر التابع، الذي يشعر بالتناقض والضعف لكنه لا يقوى على التجاوُز. هذه إشكالية ناقشها فانون (1963) في العجز عن مواجهة المستعمِر، خاصةً حين تناول كيف يدخل المستعمَرين في صراعات قاسية فيما بينهم. كان ذلك في تحليله لتطور موقف المثقف في المستعمَرات في مرحلة تطوره الأولى، أي قبل أن يتحول إلى مناضل ضد الاستعمار. في الحالة قيد الدراسة، هناك عدم القدرة على العمل إلى جانب الحاجة للتمويل، وللعامل الخارجي. بذلك نضع يدنا على تحول النشاط الوطني المنطلق من الاستعداد الذاتي،

تحوله إلى حالة من الإلحاق والاعتماد على الخارج. عبارة "قبل كنا ندفع من جيبنا" تعكس التحول من الثقافة الوطنية التي تعزز العمل التطوعي التي تقوم على الدافعية الذاتية إلى ثقافة ليبرالية تتمحور على الذات الفردية الليبرالية ذات السوق الأنانية. هنا نلاحظ كيف تمكن العامل المادي من فرز خطاب تابع وتبريري. وعليه، فإن نقد التبعية لا يتم إلا من أجل تبرير العجز وأن المشكلة في عدم وجود البديل.

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

بعض التحليلات لفوز حماس بالانتخابات كان بسبب ما جاءت به الليبرالية العلمانية حيث تم تعبئة الفجوة التي خلقتها بالابتعاد عن الجماهير. تؤكد إصلاح جاد (2008) أن هذا الخطاب المنفصل عن سياقه الذي طورته المؤسسات غير الحكومية أدى ولو بشكل غير مباشر إلى خلق فجوة مع نساء القاعدة التي عملت على تعبئته الحركات الإسلامية النسائية، وأن المكاسب التي حققها الإسلاميون جاءت نتيجة لفشل المؤسسة السياسية الفلسطينية، وعلى العلمانيين أن يعيدوا التفكير بطرقهم ومفاهيمهم، وأهمها إعادة التفكير بما تعنيه "علمانية" في إطارها الفلسطيني.

تتحالف المنظمات غير الحكومية والسلطة بصفتهما "العلمانية الفلسطينية" ضد حركة حماس التي تمكنت بشعبيتها من الوصول لفئات كبيرة والذي كان من المفترض أن تصل لها المنظمات التي تدعي تمثيلها كما يؤكد البرغوثي:"تعمل المنظمات كمنافس قوي إلى جانب الأصوليين في تقديم هذه الخدمات فهي قادرة على الدفاع عن حقوق الجماعات المحرومة" (البرغوثي 2000). ولكن نرى أن هناك فارقاً بين المنظمات التي يتحدث عنها البرغوثي وبين حماس. فحماس حركة اجتماعية سياسية قاعدية حيث فازت بأكثرية مقاعد مجلس الحكم الذاتي. أما المنظمات التي يتحدث عنها فهي ليست قاعدية سياسية، بل خارجة عن تلك القواعد، أي انفصلت بنيويا عن الأحزاب، لذا أصبحت أبعد ما يكون عن الجماعات المحرومة بسبب تبنيها لأجندة الليبرالية الجديدة التي كانت سبب الاستغلال والقهر لهذه الجماعات. تماما كما يؤكد محسن أبو رمضان (2006) أن عمل المنظمات في إطار هذا النظام الرأسمالي الليبرالي الجديد يجعلها تتجاهل هموم مجتمعها وتتواطأ مع النظام الذي خلقها وأنتجها.

الطرح أن هيمنة الإسلام السياسي جاء نتيجة هشاشة الخطاب العلماني الليبرالي[143] بعلاقته مع الجماهير ولم يصمد أمام شعبية حماس، وأن أهم الإشارات الدالة على هشاشة هذا الخطاب هو أنه أُفرغ من المحتوى الكفاحي، وهو الفراغ الذي عبأته حماس. فلم يستطع أن يعبئ ويجذب الكثير من جماهير النساء، كما تطرقنا من قبل أن هناك واقعاً مأزوماً بتعبئة القاعدة الجماهيرية. هنا أورد اقتباس يُقدم رؤية نقدية من إحدى الموظفات التي تعمل في واحدة من المنظمات المبحوثة: "هذا الخطاب انكشف لما كان في خطاب ثاني. ما شفت هذا الخطاب أو الشغل إلي صارلوا سنين قدر يوقف أمام خطاب وليد جديد وديني.ما قدر حتى يكون واضح بمعالمه ما حدا قدر يعمل مقارنة لأنه ما فيش خطاب، إحنا خلقنا حالة اجتماعية ومؤسسات بس ما خلقنا تغيير، هل قدر عمل المؤسسات يوجد خطاب معين على الأرض؟.لا" (مروة، مقابلة 2011).

ما نخلص اليه في هذا المبحث أن الخطاب الليبرالي الذي تم تبنيه وشرعنته تضمن أيدلوجيا إقصائية تقصي أي منظومة ثقافية أخرى. فإن الخطاب الليبرالي وصل حد الهيمنة حيث قام بإقصاء تدريجي للثقافة الوطنية المقاومة. أما وقد تراجع الخطاب الوطني، بل انهزمت الحركة الوطنية بالمفهوم الأوسع وخطابها المقاوم، مما أدى إلى فراغ كان نتيجته أن أفرزت المقاومة الإسلامية شعبيتها بنضالها المسلح المقاوم وبخطابها الديني، واستطاعت أن تصل إلى الفئات الشعبية والفقيرة، فكان لا بد للخطاب الليبرالي أن يدخل أيضاً في معركة لإقصاء الخطاب الإسلامي؛ معتمداً على دعم المنظمات المحلية المتماهية مع الليبرالية، ودعم المؤسسة السياسية "السلطة الفلسطينية"[144].

يتواصل المبحث الثالث والأخير في الدراسة لقراءتي النقدية لخطاب التابع استعمارياً فواعل ومواضيع الخطاب.

---

[143] تجدر الإشارة إلى أن هناك من ينتقد هذا التحليل الذي يرى أن حماس جاءت كردة فعل لفشل الليبرالية العلمانية، حيث تؤكد إحدى مؤيدات حركة حماس: "الناس ما اختارت حماس لأنها يئست من أحزاب أخرى، إن تحليلات نتائج الانتخابات بأن حركة حماس جاءت نتيجة ردة فعل لليبرالية، فهذا أيضاً خطاب إقصائي حيث يكشف هذا التحليل أن هناك إنكار تام لحماس" (مقابلة 2011). ما تعنيه أن انتخاب حماس هو ما تريده فعلاً هذه الجماهير وليس ردة فعل على فشل التيارات العلمانية. حتى لا يتشابك نقدي مع نقد الإسلاميات للعلمانية الليبرالية بأن حماس ما أرادتها الجماهير، فإن هناك أمران لعبا دوراً بارزاً في تقوية موقع حماس وطنياً واجتماعياً وبالتالي كان يجب أن تتولد عنه شعبية انتخابية. الأول: تراجع منظمة التحرير وتوقف فصائلها عن الكفاح المسلح، بينما واصلت حماس الكفاح المسلح. الثاني: كما قامت حماس بإقامة مشاريع صغيرة للأسر الفقيرة ومنها بالطبع النساء مما خلق شبكة ضمان اجتماعي واسعة طالت الطبقات الشعبية كما أشرنا إلى هذا في غير موضع.

[144] قد يصح الافتراض أن تكون علاقة منظمات المجتمع المدني بالسلطة علاقة تنافس أو مواجهة، ولكن نلاحظ العكس فهناك تكاتف من قبل العلمانية الفلسطينية ممثلة بالسلطة والمنظمات لإقصاء حماس، وهذا كله بدعم ومباركة الممول الغربي، بما يضمن مصالحه الاستعمارية، بل باشتراطات الممول وذلك بالطلب من كل من المنظمات والسلطة برفض العمل مع الحركات الإسلامية لكي يحصلوا على التمويل. وقد يجد هذا السلوك التحالفي تفسيره في أن السلطة والمنظمات غير الحكومية تعيش على ريع من المصدر ذاته.

3.2 المبحث الثالث: تشكلات خطاب التابع استعمارياً (فواعل ومفاعيل الخطاب):

إن جماعات الخطاب تمارس عملا متميزا، لها وظيفة ترتكز على صيانة أو إنتاج الخطابات، والحرص على عدم توزيعه، إلا بمقتضى قواعد مضبوطة ودقيقة دون أن يكون هذا التوزيع عاملا على حرمان ملكيتها فوكو" (96: 1988).

"الخطاب ليس تجليا لذات تفكر وتعرف وتقول ما تفكر فيه وما تعرفه: بل سيغدو مظهرا لتبعثر الذات وانفصالها عن نفسها" (فوكو 1987:52).

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

يركز هذا المبحث تحديداً على فهم الذوات التي ينتجها الخطاب، والمنتجة في نفس الوقت للخطاب، كتشكيلات خطابية وفق استراتيجيات وقواعد الخطاب، فإن قوة هذه التشكلات لفواعل ومواضيع الخطاب محددة بأفكار ومواقف يفرضها الخطاب على الذين يمارسونه (Foucault 1994). يمكن تقسيم ذوات الخطاب المبحوثة طبقا للموقع والموقف الي ثلاثة فئات على النحو التالي:

(الأولى) <u>الذوات الغربية الفاعلة</u>[145]: التي تنتج وتمثل الخطاب الغربي الليبرالي، ونقصد بهذه الذوات النسويات الغربيات اللواتي كتبن وتحدثن عن وإلى النسويات الفلسطينيات وهذه حالة موقف وموقع مسيطر ومهيمن، أي موقف منتج للخطاب، وموقع مسيطر يمثل سلطة النظام الغربي، التي تتمثل في الاستعمارية الأورو-أمريكية واداتها الاحتلال الإسرائيلي المباشر. هذه الذوات تستخدم الفكر بشكل عام والنسوي منه بشكل خاص كأداة للهيمنة، فإن الإنتاج المعرفي من قبل نسويات غربيات، في غالبه، هو خطاب هيمنة ينتج تمثلات عن المرأة الفلسطينية تكرس دونية النساء الفلسطينيات ونخبوية الغربيات اللواتي يمثلن هنا دور المرأة البيضاء، بموازاة الرجل الأبيض في مهمة "التنوير"، لتعليم النساء "النسوية" وخطاب الحقوق "الليبرالية"، لأنهن يعتقدن أن النساء الفلسطينيات غير قادرات على إنتاج خطاب نسوي خالص بسبب احتوائهن ضمن الحركات الوطنية (سلمي 2009). يجد هذا الخطاب طريقه من خلال التمويل المشروط، وفرض الأجندة "الليبرالية" الغربية التي تعزل الخاص عن العام بإبعاد المرأة الفرد من خلال المبالغة بالحقوق الفردية وخطاب الحقوق والمساواة عن الشأن الوطني العام المتمثل بالاحتلال. وبذلك يتم التعامل وكأن النساء الفلسطينيات لا يقعن ضحية شرط استعماري إسرائيلي، ويتحول الخطاب هنا إلى انتاج إمرأة فلسطينية مغيبة عن المجال العام، والخطاب الليبرالي الحقوقي عموما يكرس حالة التذري في المجتمعات التابعة ما يسهل الابقاء على السيطرة

---

[145] انظر أميرة سلمي (2009). عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية. رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديموقراطية.

والاستعمار المعرفي. وهذا يمثل قوة التصدير وخلق الأسواق. هذا الشق الأول من المعادلة والذي يفترض شقاً ثانياً؛ لديه جاهزية أن يستورد، لذا نجد نخبة محلية من النساء اللواتي يقمن بإنتاج معرفة تكون "وسيطاً" لهذا الخطاب وهي:

(الثانية) <u>النساء فاعلات الخطاب:</u> الفلسطينيات اللواتي ينتمين للخطاب الليبرالي المحلي، أي الحلقة الوسطى أو آلية التطابق والتلقي، وهذه الفئة مُخضَعة لعلاقات تبعية استعمارية من حيث انتماءها للخطاب الغربي، وبالتالي فإن موقفها يحدد في علاقته بالغربيات من جهة، وموقعهن كفاعل كونهن نخبة قيادية في المنظمات المحلية، ووسيط للبرلة المجتمع المحلي من جهة أخرى، حيث تقوم هذه النخبة بدور تتبيع النساء الفلسطينيات اللواتي هن "مواضيع الخطاب". بمعنى أن هذه الفئة تلعب الدور المزدوج بحكم موقعها، فهي مرتبطة مع الخطاب الليبرالي وفي نفس الوقت مسيطرة وقائدة لما هن دونها في المجتمع النسوي الفلسطيني، هذه الدونية تتشكل من خلال التراتبية التي يخلقها الخطاب بين الذي يملك ويعرف وبين الذي لا يملك ولا يعرف. هذا الفريق هو الذي عبر عنه فانون بما أسماه "النخبة المضادة" حين يكون مثقف المستعمَر صدىً ومقلداً لثقافة المستعمِر، وهي المرحلة السابقة على خروج هذا المثقف على ثقافة المستعمِر (Fanon 1976). هذا ما يُفترض أن تفحصه الحالة المبحوثة. إلى أي مدىً النخبة النسوية في المنظمات قد تماهت مع الخطاب الاستعماري عبر القيام بمهمة "الوساطة" التي تطرق لها تشاتيرجي وفانون ونقدتها دراسات مجموعة التابع؟ وإلى أي مدى يقمن بتعزيز سيادية النظام المعرفي الغربي الرأسمالي، ودونية ما هو خارج مركزه الأورو-أمريكي؟

ينبغي هنا طرح فرضية حول العلاقة بين المثقفة والسلطة، وضرورة عدم خضوع المثقف للسلطة في تمثلاتها الثلاثة (سلطة الاستعماري، وسلطة الأبوي، وسلطة المثقفة ذاتها) وهي خطورة تحول الأصوات النسوية إلى خطاب نسوي يجسد نظاماً معرفياً قامعاً عبر سلطة المثقف(ـة) التي تتحول تدريجياً إلى مرجعية في أشكال سلطوية من خلال تقاطع المثقف مع، أو خضوعه لمستويات السلطة المتعددة من حيث: (1) تبعية الثقافي المحلي البطريركي للمستعمر الخارجي؛ (2) تبعية الثقافي للسلطة السياسية الفلسطينية التابعة تعريفاً؛ (3) الموقف المساوم للاثنين تجاه السلطة البطريركية المحلية وتجاه الاستعمار الخارجي.

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

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

(أولاً) فواعل الخطاب: بصفة موقعهن كناقلات ووسطاء للخطاب سأحلل حدود تمثلهن للخطاب الليبرالي أي كيف يتفاعل الفاعلون مع الخطاب، وحدود فهمهن وموقفهن منه، وإلى أي مدىً يتم الوقوع في إشكالية التطابق أو الوساطة، وهل هناك ردة فعل مقاومة للخطاب أم يتم استدخاله والتكيف معه. سأبحث فيما لو استطاع الفاعل المحلي- أي النسويات اللواتي يقدن المؤسسات- نقد ومقاومة الخطاب أو التغيير أو التكيُّف والتعديل فيه أم أن الخطاب هو الذي أثر في الفاعل المحلي بشكل مفاهيمي تدريجي نتيجة التفاعل مع مفاهيم الخطاب الليبرالي الغربي والذات الغربية الفاعلة والتي قد تمثل الممول.

(ثانياً) مفاعيل الخطاب: سأختبر إلى أي مدىً يمثل الخطاب الليبرالي صيغة طبقية وفوقية للتحرر، ويفترض تشكلات خطابية حول النساء الفلسطينيات "موضوع التغيير". سيتم تحليل خطاب المنظمات النسوية فيما لو أنها تفترض تشكيلاً خطابياً، وذلك من خلال التمثيلات التي يُراد رسمها عن النساء الفلسطينيات ضمن تقابليات ثنائية تعكس علاقات القوة والسيطرة للخطاب الليبرالي، وإلى أي مدىً يُعبر الخطاب عن سياسات التمثيل الاستعمارية في رسم صورة دونية للمرأة تابع التابع[146] التي تصوغها وتعيد إنتاجها كضحية مضطهدة بطريقة مزدوجة من قِبل كلٍ من النخبة والاستعمار (Mohanti 1991; Fanon 1967; Spivak 1988).

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

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

في تحليل الخطاب سيتم البحث عن القواعد الخطابية مثل إقامة التمثلات، والثنائيات والتعارض للثقافة والمرأة التي يمثلها الخطاب والأخرى التي يقصيها، بطبعتين على الأقل: الطبعة الليبرالية الغربية المستوردة، والطبعة المحلية؛ ممثلة في النخب النسوية الكوادر العليا (فواعل الخطاب)، والمستَلِبة للكوادر النسوية القاعدية (مواضيع الخطاب).

---

[146] المقصود بتابع التابع: المرأة الفلسطينية الخاضعة لعلاقات تبعية مركبة من النخبة والاستعمار. فإن المرأة الحداثية النخبوية التي تمثلها تابعة للاستعمار، والمرأة الفلسطينية موضوع الخطاب هي تابع للتابع.

بإظهار الكيفية التي يقوم بها الخطاب بخلق تعارض بين الثقافة الفلسطينية المحلية، وبين ما يدخله الخطاب الليبرالي بحداثته الغربية العالمية، التي تشرعن لنفسها خطاباً جديداً وتمحي القديم.

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

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

3.3.1.1 التمثيلات وعلاقات القوة بين النساء: صيغة مراتبية للتحرر وإعادة إنتاج المرأة كضحية:

3.3.1.1.1 ثنائية: تقليديات/حديثات، ريفيات/مدينيات، متعلمات/جاهلات، مستضعفات/متمكنات:

نبحث هنا في التمثيلات والتقسيمات الثنائية التي يقيمها الخطاب بين شريحة نخبوية حداثية متحضرة وأخرى بدائية تقليدية. بين النساء موضوع التغيير بصفتهن مستهدفات من المؤسسات، وبين فواعل التغيير اللواتي يدعين أنهن يمثلن مصالح النساء ويعملن على تثقيفهن وضمان حقوقهن في إطار المفاهيم الحداثية الليبرالية مما يعمل على تعزيز فجوة طبقية وتمثيل صورة للنساء كضحايا مضطهدات. ويتوضح ذلك في استهداف شريحة معينة من النساء بعينها دون غيرها، فمثلاً تفيد جمعية المرأة العاملة في إستراتيجيتها أنها "تستهدف النساء وتحديداً المهمشات والمستضعفات"[147]، ويولي الطاقم "عناية بالنساء الأكثر حرماناً وتهميشاً خاصة في المناطق الريفية والنائية"[148]. حيث أن مشاريع وبرامج الطاقم تعطي "الأولوية للمرأة المهمشة في المناطق الريفية، وكذلك للنساء اللاجئات"[149]. وفي دراسة لمركز شؤون المرأة[150] عن رفح جاء فيها "تقع النساء في دائرة مغلقة، فهن نساء ريفيات بسيطات بعضهن متعلمات، لكن النسبة الأكبر منهن أميات، كما أن الشابات الصغيرات يطمحن ليخططن مستقبلاً أفضل، وفي سبيل ذلك فهن يشتكين من ضعفهن في اللغة الانجليزية، ويعبرن عن حاجتهن لمزيد من الدروس فيها، كما أنهن يتطلعن لمواكبة التكنولوجيا واستخدام الحاسوب، كذلك هناك الأمهات الشابات اللواتي يتطلعن لحياة أفضل من أجل أطفالهن، بينما الإلتزامات التي تعانيها المرأة بشكل كبير تكبلهن" (دراسة واقع المرأة في مواصي رفح، ص7). وتصف لنا أم صالح حياة نساء المواصي قائلة "حياة النساء هنا بدائية، وتعليمهم محدود، همهن أولا أن يسعدن أولادهن وجيرانهن" (واقع المرأة في مواصي رفح، ص13).

---

[147] انظر؛ استراتيجية جمعية المرأة العاملة ص 7 الفئات المستهدفة.

[148] انظر؛ التقرير السنوي للطاقم عام (2008) الوثيقة البرامجية ص 17.

[149] انظر؛ (برامج الطاقم، الصفحة الالكترونية).

[150] انظر؛ دراسة واقع النساء في مواصي رفح على موقع مركز شؤون المرأة، إعداد الباحثة هداية شمعون، والمشرف د هديل قزاز.

تقدم النصوص أعلاه صورة سلبية ودونية للمرأة، من خلال التشكلات الخطابية التي يتم صياغتها عن وضعهن وبدائيتهن، وتهميشهن، ضمن قواعد الخطاب الذي يريد أن يبرر معرفته والذي ينقذهن من وضعهن، ويؤكد ضـــرورة العمل على تطويرهن وتمكينهن. ففي التمثيلات، يتم تشييئ المرأة وإعادة خلقها بناءً على قواعـــد الخطـــاب لإنتاجهـــا كضحية، وتأكيد خضوعها وتهميشها باعتبارها موضوعاً للتغيير، ليجعلها تستحق التنوير والتثقيف والتمكين. كما يبـــين النص أن تلك النساء لا يعرفن اللغة الانجليزية، ويُعبرن عن حاجتهن لمواكبة التكنولوجيا والحاسوب. الخطاب الكـــامن يقول إن النساء بحاجة للتمكين في مفاهيم التحديث الليبرالية والتي يبثها الخطاب بكل مكوناته لإنتـــاج امـــرأة ليبراليـــة جديدة على النمط الغربي الليبرالي، وأن سبب حال النساء المزري كونهن لا يملكن الوعي بالحرية الفردية، وما ينقذهن هو التحلي بالثقافة والمفاهيم الليبرالية وأن يعشن ويفكرن على النهج الليبرالي على غرار الصورة الصـــحيحة المقابلـــة لهذه المرأة البائسة/ التقليدية، وهي المرأة الليبرالية الحداثية المتعلمة التي تنتقد هذه الحياة. هذا الخطاب فـــي توصـــيفه لوضع المرأة هو في درجة منه شبيه بصياغة الاستشراق، صورة الشرق في ذهن الغرب، أي صورة تؤسس لتـــدخل الغرب وسيطرته.

المرأة الضحية التي يقوم الخطاب بتوصيفها هي التي لا تعرف حقوقها كما جاء في خطاب المؤسســـات: "المـــرأة لا تعرف حقوقها الأساسية كمواطنة، وزوجة وأم وعاملة، وقد تواجه صعوبات أكبر من قدراتها، وقد تشكل تعبئة نموذج لطلب نفقة أطفال مهمـــة مستحيلة لامرأة لا تعرف القراءة والكتابة" (نشرة سنوية 2009، مركز الإرشاد ص11) إن الوصول إلى إعلان أن المـــرأة لا تعرف حقوقها، وإن يصح ذلك في حالات كثيرة عن غياب الوعي بالحقوق الأساسية، لكن ذلك أيضا هو درجـــة مـــن إعطاء الذات الليبرالية العليا حق قيادة هذه المرأة (الجاهلة) من باب الضرورة إلى باب الحرية المفترضة المُدعاة. كما يقوم خطاب المؤسسات على أساس ثنائيات العام والخاص، ويقدم صورة استعلائية لأدوار النساء في المنزل، في إطار تقسيمات الخاص المنزلي البدائي، والعام السياسي المدني الحديث حيث جاء: "قد لاحظت جمعية المرأة العاملة من خلال عملـــها غياب المساواة بين الجنسين وسيطرة المفاهيم الذكورية، خاصة وأن غالبية النساء تنتمي للفضاء الخاص المتمثل بالمنزل الذي من خلالـــه تم تنمـــيط أدوارهن لتصبح مقتصرة على تربية الأولاد وخدمة العائلة بمعزل عن الحياة العامة" (الإستراتيجية، ص4) وجاء: "لمواجهـــة الـــبُنى الثقافيـــة والمجتمعية الأبوية التي تنمط دور المرأة وطاقاتها وحركاتها في دائرة الدعم والمساندة في فضاء العائلة" (دراسة الخطـــاب النســـوي، المقدمـــة ص3).

كما تؤكد إحدى فواعل الخطاب:"ربة البيت اللي عندها 14 هي مضطهدة بالضرورة، هي لم تختاره، ربات البيوت الفقيرات لا يستطعن الوصول إلى مداخل لتعليم أبنائهن أو أنفسهن، ربات البيوت اللواتي لا يستطعن أن يتخذن قرارا في لباسهن، الانطلاق بالعمل، وهي ممارسة حقوق أساسية. في ظل سياق مجتمعي ذكوري ثقافي؛ هناك حدود هائلة تمنع النساء من الانخراط في الحياة العامة، وممارسة حقهن. المشكلة في عدم إعطاء الفرصة، عندما يكون هناك دولة وحقوق مواطنة محترمة يصبح خياراً للنساء وتتعامل مع حيزها الخاص" (ميسون، مقابلة 2011).

يتم هنا تصوير النساء على انهن مستغَلات ومضطهَدات لانشغالهن بالأعمال المنزلية، وأنهن ينجـــبن الكثيـــر مـــن الأطفال، ويسيطر عليهن الرجال ولا يعملن في المجال العام. ينظر الخطاب الليبرالي إلى المجال الخاص بأنه المجـــال الذي ينبع منه اضطهاد النساء ويجب على النساء التحرر من دورهن الإنجابي والانطلاق إلى المجال العام (العزيـــزي

2005). الحداثة الليبرالية نفسها قامت على التقسيم بين العام والخاص، فالليبرالية النسوية تنظر لدور المرأة الإنجابي كحالة بدائية لم تصل إلى المستوى السياسي حسب مقولة كل ما هو شخصي سياسي (Patman 1988). إن مأزق النسوية الليبرالية في استثمار وضع المرأة من أجل نقلها من وضعية الخضوع لسيطرة الرجل ومن ثم النظام الذكوري المحلي إلى إعادة إنتاج المرأة كضحية في الخاص ووضع الرجل كمعيار في العام يجب الوصول إليه، وهي قائمة على سياسات تمييزية وإلى إدعاء أن هذا الغرب الليبرالي بأنه يقدم نموذجا خلاصيا رغم انها في جوهره محاكاة لنمط الذكورة.

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

ترتكز استراتيجيات الخطاب على أن الثقافة والبُنى الاجتماعية التقليدية هي التي تخضع النساء حيث تؤكد إحدى قياديات المؤسسات أن: "أسباب انتهاك المرأة هو وجود مجتمع ذكوري تقليدي يتعامل مع النساء بنوع شكلي وتقليدي ونمطي" (سعاد، مقابلة 2011). وبالتالي فإن خطاب المعرفة الصحيحة (الليبرالي) هو من يحرر النساء من هذا القمع. نتساءل ما هو تعريف التهميش والاضطهاد؟ وهل الحداثة الليبرالية بالضرورة محرَرة وتقدمية؟ هل المرأة التي تعمل في الريف إلى جانب زوجها مهمشةً إنتاجياً، أم بطريركياً، وهل المرأة الحداثية التي تتعرض للعنف من صاحب أو صاحبة العمل هي غير مضطهَدة؟. يعيدنا ذلك إلى الإطار النظري وما تم نقاشه من تنظيرات دعت إلى انتقاد وإعادة النظر بالحداثة نفسها والتأكيد على عنف عقلانية المشروع الأروبي والقمع التي ترافق مع الحداثة (فوكو 2005). ورغم أن الحداثة وفرت إمكانيات للنساء من التعليم والعمل، ولكن أنتجت أشكالاً من السيطرة (Abu Lughod 1998) التي تكون مضاعفة في المجتمعات المستعمَرة.

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

3.3.1.1.2 تعزيز فجوة طبقية بين فواعل ومفاعيل الخطاب وتمثيل صورة للنساء كضحايا مضطهدات:

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

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

فمثلاً نشر مركز الإرشاد قصص عن الحياة اليومية للنساء الفلسطينيات[151] بعنوان: "لو أملك الخيار"، وجاءت كلمة مديرة المركز على الغلاف: "إن مركز المرأة للإرشاد القانوني يقاوم محاولات إخماد صوت النساء ضحايا الاحتلال الإسرائيلي وضحايا كل من المستويين الخاص والعام. قررنا أن نتحدى ما نلمسه من صمت وجور على المستوى العالمي وأن نرفع صوت الضحايا عاليا".

نلاحظ القول في الاقتباس أن نرفع صوت الضحايا وليس أن نتعاون معهن ليرفعن صوتهن. تأكيد أنهن ضحايا ومقموعات من الثقافة والاحتلال مطلوب لشرعنة تدخل المؤسسات لتمثيلهن مما يعطي شرعيةً للمؤسسة وليس شرطاً أن يقود إلى تطورهن. فالأصوات التي يتم الادعاء برفعها هي خاضعة لسلطة ومصلحة الخطاب ورغبته بالسيطرة في إطار علاقات القوة بين طرف ضعيف "ضحية" وطرف قوي يرفع صوت الضحية عالياً في صيغة فوقية استعلائية. باستحضار مقولة سبيفاك بأن صوت التابع يبقى محكوماً بالنخبة التي تشكله (Spivak 1988) فإن هذا الصوت يمر في عمليات دبلجة وإعادة إنتاج ويتم تشكيله بالطريقة التي تحقق غرض الخطاب، إن المؤسسات تقاوم إخماد الصوت وهي التي تعطي النساء"الضحايا" أصواتا لتحريرهن. المهمة التحريرية التي يدعيها الخطاب هي التي تحتم عليه تمثيل أصوات النساء؛ لذا جاءت أسماء البرامج الإعلامية التي توجه للنساء الفلسطينيات باسم "صوت النساء"، "في عيون النساء"، "ضد الصمت". جاء أن صحيفة "صوت النساء"[152] التي تصدر عن طاقم شؤون المرأة[153]: "مهمتها تعزيز العدالة والمساواة للمرأة وتشجيعها على المشاركة بشكل كامل وفعال في المجتمع (الصفحة الالكترونيةللطاقم). كما جاء البرنامج الإذاعي "ضد الصمت"[154] يساهم في "رفع الوعي المجتمعي بحقوق متساوية للنساء من خلال بث برنامج إذاعي يضمن مساحة لمناقشة قضايا المرأة في المجتمع الفلسطيني، لتمكين النساء من استخدام حقهن في التعبير، ولتعميق فهم النساء لمضمون المجتمع المدني ومواصفاته، ربط المجتمع المحلي بالقضايا الاجتماعية وضمان مشاركته في حلها" (الصفحة الالكترونية للطاقم).

في الاقتباس التالي تتضح التقسيمات الخفية بين شريحتين من النساء؛ الذات الفاعل، والذات الموضوع. حيث جاء الإهداء لقصص الحياة اليومية للنساء الفلسطينيات[155]: "نهدي هذا الكتاب إلى النساء الفلسطينيات اللاتي يتحملن، ويقاومن

---

[151] أحد منشورات مركز الإرشاد: قصص عن حياة النساء الفلسطينيات خلال العامين 2002-2003 من الانتفاضة الثانية.

[152] صوت النساء مجلة دورية تصدر عن الطاقم، ويتم نشرها كملحق مع صحيفة الأيام، تمول من قبل مؤسسة كونرد أديناور ستيفتونج منذ عام 1997.

[153] انظر؛ برامج الطاقم الصفحة الالكترونية.

[154] انطلق البرنامج عام 1997 عبر أثير صوت فلسطين يعده وينتجه طاقم شؤون المرأة وكان سابقا تحت عنوان (كونوا مع المرأة).

[155] نشر مركز الإرشاد قصص عن الحياة اليومية للنساء الفلسطينيات بعنوان "لو أملك الخيار".

الاحتلال بشكل يومي، وبأشكال تفوق الوصف ولا تعد ولا تحصى، كما يواجهن أيضاً التمييز من حيث النوع الاجتماعي والتمييز الطبقي القائم داخل المجتمع الفلسطيني" **(قصص لو أملك الخيار، المقدمة).**

النساء اللاتي تهدي الكتاب هن شريحة من النساء تفصل نفسها عن تلك الأخريات اللاتي يتم توصيفهن كضحايا يتحملن ويواجهن أنواعاً متعددة من التمييز، الاحتلال، النوع الاجتماعي، والطبقة. فهن في الواقع لا يعانين ما تعاني منه الأخريات المضطهدات على الأقل طبقياً. إن المرأة التي يمثلها الخطاب هي من طبقة اجتماعية ميسورة الحال متعلمة، وتعرف حقوق المرأة الليبرالية الفردانية، فالوعي النسوي الليبرالي وثقافة الحقوق هو ما يميزها. الخطاب النسوي الليبرالي يقسم النساء إلى شريحتين، وإذا ذهبنا أبعد فالليبرالية في التحليل الأخير تقسم العالم إلى عالمين: عالم المقصيين، وعالم المُترفين. فالذات العارفة هي التي تدرس النساء "الموضوع"، وهنا تكمن السيطرة عندما نقوم بتوصيفهن وتمثيلهن وشرح وضعهن.

إن من يقود هذه المؤسسات طبقياً شريحة نخبوية مهنية من نساء الطبقة الوسطى ترى أنها تمثل مصالح النساء "المهمشات المضطهدات"، وهذا لا ينفي حقيقة سعيهن للارتقاء بالنساء "المهمشات" وتمكينهن، لكن عملية تعبئتهن على المفاهيم الليبرالية لحقوق المرأة يعكس تشكل نخبوي تجاه جماهير النساء في القاعدة. فمثلاً في الاقتباس التالي يتجلى الشعور النخبوي الفوقي لإحدى النساء اللاتي تقود واحدة من المنظمات المبحوثة: "نحن لا نحاول أن نمثل النساء، نحن نحمل فكر ومن حق أي أحد أن يحمل فكر، في ناس بتوافق معك وناس لا توافق، في ناس ما بتقدر. أنا جاية من خلفية اجتماعية واقتصادية معينة، طالما أنت بتقدمي احتياج بيحترموك، بس طالما بيعرفوا واقعهن الاجتماعي، ولكن هم بيحبوا يكونوا زيك. الناس الذين عندهم جاهزية هي تجيك، الناس التي تفكر و curious (عندها فضول). من هو مهتم يفتش عنك. أما من الصعب أن تجندي قواعد" **(سعاد، مقابلة 2011).**

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

بقولها أن المرأة التي لديها فضول تأتي وتفتش عنك، فهي لا تذهب للنساء، إن هذا التفكير قائم على منطق السوق الحر الذي يدار بآلية العرض والطلب، فالتي لديها فضولٌ، أو حاجة هي التي ستأتي إليكِ إلى بضاعتك. ناهيك أن هذا يكشف عن تناقض مع ما تم ذكره سابقاً بأن النساء لا يعرفن حقوقهن واحتياجاتهن فكيف تتوقع المتحدثة أن تأتي النساء للمؤسسات إن كانت هذه حالتهن. إن مجرد قولها أن النساء سوف يأتين إليها هو تجسيد لعلاقات السوق بمعنى مجيء المحتاج، وحينها يكون هذا المحتاج جاهزاً لدفع ثمن قد يكون باهظاً.

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

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

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

تقول متحدثة أخرى من فواعل الخطاب "النساء فقيرات بحاجة إلى أي شيء ثاني؛ لكن هذا لم يمنع مشاركتهن. النساء بحاجة لمن يعطيهم مش فقط عملية تدريب أو توعية، لكن على الرغم من ذلك بنحس انو في هناك تعطش لحضور هذه الورش، النساء وباستمرار هناك عدد كبير. وأنا بحكم تواجدي في غزة والضفة بحس في التزام أكبر من النساء في حضور ورش ومؤتمرات مع مؤسسات بالضفة. في غزة المجتمع مغلق وتقليدي تحديدا في السنوات الأخيرة، وهناك تراجع كبير لقضايا المرأة وتحديدا استخدام الدين كنوع من الدفع للخلف. بنقول إحنا ما بنشتغل بالدين، بنشتغل بقضايا المرأة كقضايا حقوق إنسان" (سلوى، مقابلة 2011).

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

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

بقولها "ما بنعمل مع الدين؛ ولكن في حقوق الإنسان" (سلوى مقابلة 2011) تلافياً لإشكاليات؛ يمكن الابتعاد عن نقاش الدين إذا اعتبرناه بين الشخص والخالق. ولكن هل يمكن التعامل مع حقوق الإنسان دون الدخول في الدين. هنا يكمن جوهر الليبرالية التي تقوم بتجريد الإنسان عن مكونات هويته وتجرده من كل شيء؛ بمعنى أنها تُحيّد الدين عن المسألة الاجتماعية والطبقية (Marx 1844). علاوة على أن هذا الإقصاء يكون في إطار التحريض الليبرالي على الإسلام كدين، وهذا ما تطرقنا له سابقا في الإقصاء للمنظومة الإسلامية.

هناك مستويان من الوعي والأدبيات: الأول للقادة والنخبة، والثاني للجمهور، حيث يمتلك القائد ثروة نظرية فكرية عالية ولا يعطيها للآخرين. مما يعكس أداة من أدوات الهيمنة أن تبقى قوياً ويبقى الآخر ضعيفاً، مما يخلق الفجوة بين

الطرفين بترسيخ الشعور الطبقي. فإن الوعي النقدي لليبرالية الذي تملكه بعض النساء قيادات المؤسسات من خلفية يسارية لا توصله هذه القيادات للجماهير، ويبقى ما سواه ثقافةً لنخبة نساء اليسار حيث وافقت إحداهن على رأي الباحثة أنه يوجد فجوة بين فكر القادة وبين العمل في المؤسسة حيث جاء:

"صح في فجوة بس ما بتقدري تشوفي خطابنا بس من تحليل موادنا في مؤتمرات، وأوراق عمل في نقاشات تعكس هاي الأفكار. مع الجماهير بنركز على الاحتلال الإسرائيلي المباشر" (ميسون، مقابلة 2011) وعند السؤال أثناء المقابلة لماذا لا نرى هذا الفكر النقدي للهيمنة في أدبيات المؤسسة كان الجواب: "مضبوط بس المؤسسات مش حزب سياسي إحنا كلنا في حراك المجتمع المدني ضد العولمة، في هديك الفترة كان في أدبيات، بجوز إحنا نخب نميل للمحلية وبنركز على الاحتلال ومعنا قدرة على الربط، جديد بدأت فلسطين تهتم. بس قليل في فكر نقدي بهذا الاتجاه، بشكل عام في كل المؤسسات حتى مواطن في المؤتمرات إلى بتعملها أكثر بتميل للخاص" (ميسون، مقابلة 2011).

في محاولة الدفاع عن مواقع طبقية للنخبة تعكس القوة والهيمنة، نجد أن النخبوية تبرز في أوراق العمل، والمؤتمرات التي لها علاقة بالفاعل والممول الغربي، أو بالنخبة المثقفة وليس بالجماهير. إن في ذلك احتكار للثقافة النقدية المقاومة وكيف هيمن الغرب، وهذا يعمل على تجهيل النساء فهناك الهيمنة وهناك ناقلات للهيمنة التي توصلها للنساء تحتها. عندما تقول المتحدثة مع الجماهير نركز على الاحتلال والمحلية فقط؛ أما في المؤتمرات نتكلم عن الهيمنة والنيوليبرال ولا نتكلم عن الثقافة ضد الهيمنة مع النساء، يبرز الاستخفاف بوعي الجماهير بشكل من أشكال إعادة هندسة وتكييف وعيهن بطريقة مرسومة، ما يعكس تمايزاً ثقافياً بين الجمهور والنخبة وتمييز طبقي في الوعي والممارسة. وهذا الفرق بين تثقيف الجماهير وبين ممارسة العنف الرمزي تجاههن. لذا يركز جرامشي على وعي الجماهير والثقافة وتحديداً على دور الحزب في هذا، من هنا كانت أطروحته في العمل السياسي وضرورة الحزب كرافعة للوعي الطبقي بمعنى أن الوعي لا يأتي عفوياً بل في التثقيف، والفعل السياسي الذي هدفه إخراج الجماهير من حالة الركود والانتقال إلى وعي البنية الفوقية (Gramsci2000) [156]. وهذا ينقلنا لمتحدثة أخرى من فواعل الخطاب تؤكد على أن المرأة في المخيم تعرف وتعي ومتقدمة في وعيها كما جاء: "النساء يعرفن حقوقهن، وهن بيعرفوا شو جاي تقوليه، ولكن بعرفوا بلغة ثانية وباصطلاحات مختلفة، وبواقع معلم على جلدهم. الشغلة بدك تسمعي لهذه النساء، وتعرفي كيف تسمعيهن، النساء عندهم حكمة وخبرة. أحيانا هم مجبورات يوجد فكر نسوي مهمش مع المجموعات النسوية التي نلتقي معها في أماكن مختلفة من فلسطين، النساء عارفة حقها، وعندها استراتيجيات خاصة وطرقهم الخاصة للمطالبة بها. تستخدم استراتيجيات البقاء في ظل غياب دولة قوية تقدم لهم قانون، هذه الاستراتيجيات بحد ذاتها نظرية" (ليلي، مقابلة 2011).

يتعارض هذا الوصف للنساء في المقتبس مع التمثيلات السابقة للنساء بأنهن ضعيفات ومهمشات. كما أنه يتضمن مبالغة في عبقرية النساء لينتجن نظريات لا يوجد لها أي تجسيد. وقد يكون ارتكازها على نقاشات بين النساء والتي لم تصل إلى القاريء. لعل من المبالغ تقديس الحس الشعبي بأكثر مما هو أو ما يستحق. فكثيراً ما يتم تضليل الجماهير،

---

[156] عالج جرامشي رؤيته للعمل السياسي وتأثيره في البُنى الفوقية حيث يقول: إن هدف العمل السياسي هو رفع وعي الجماهير إلى البنى الفوقية كميدان للفعل الجماعي، أي ارتقاء وعي البشر من وعي البنية التحتية إلى وعي البنية الفوقية أي الانتقال من الموضوع إلى الذات، والطريق هو تفعيل البعد المعرفي من خلال الانتقال إلى وعي الجماهير ووعي العمال من البنية التحتية (الوعي الاقتصادي العفوي) إلى حالة وعي البنية التحتية (الوعي السياسي المعرفي).

وهذا يدفعنا لمقارنة مدخل غرامشي في أن الحزب كقوة توعية هام للطبقة العاملة، بينما يرى لوكاتش أن الطبقة العاملة يمكن أن تصل الوعي بمعزل عن دور الحزب. لا شك أن للمرأة وعيها ولكن الوعي الجمعي العام من أجل تحرر المرأة يحتاج إلى شغل فكري حقيقي وأصيل حتى يصل إلى الجماهير.

3.3.1.1.3 تصدير صورة للنساء وتسليعها حسب مواصفات السوق الليبرالية:

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

تؤكد أدبيات المؤسسات؛ أن المشاريع والبرامج التي يتم تنفيذها هي نتيجة تحديد الاحتياج، وهي علاقة قائمة على الشراكة بين النساء في القاعدة وبين المؤسسات. تؤكد جمعية المرأة العاملة "أن إطار العمل مستند على فهمنا العميق لقضايا النساء وواقعهن. تميز الجمعية العلاقة المباشرة بين المؤسسة والقاعدة الجماهيرية من خلال اعتماد منهجية العمل الميداني، وإعطاء الأولوية لحاجات النساء، ومفهوم حقوق المرأة كحقوق إنسان" (الإستراتيجية، ص2).

ويؤكد مركز الإرشاد أن "قناعتنا بأن التطور والارتقاء يقتضي إشراك الجميع في التعبير عن رأيهم والمساهمة الفعالة في صياغة وبلورة المنظومة القانونية التي يجب أن تحكم مختلف مناحي حياتهم"(المذكرة، ص3).

رغم ما يتم ذكره في أدبيات المنظمات بإشراك النساء في تحديد الأولويات، إلا أن هناك تناقضاً مع خطاب قادة المؤسسات اللواتي يجدن أنفسهن مضطرات للاعتراف بضعف العمل مع الجماهير، لذا يعترفن أنه يتم الخضوع لموجات من التمويل كما جاء: "أحيانا لا نحدد احتياج، مثلنا مثل باقي المؤسسات، هناك موجات مثل حملة مناهضة العنف ضد المرأة، وبصراحة ننخرط لاعتبارات، في العالم كله لما بيحكوا عن الديمقراطية في الشرق الأوسط الجديد، بالملايين والمليارات، هذا ارتبط فيه برامج وتمويل (ميسون، مقابلة 2011).

كما تؤكد احدى المتقابلات على فكاك القاعدة عن المؤسسات: "المنظمات من غير قاعدة جماهيرية هاي حقيقة بدهاش دحض". كما تضيف متحدثة أخرى: "هذا الحكي مضبوط المنظمات دون قواعد جماهيرية، لا يوجد في البلد حدا عنده قواعد جماهيرية، الواقع تغير، الناس بتبنيها بطرق مختلفة. هناك منظمات تدعي أن عندها قواعد، إذا عندي ألف، ألفين هل هاي قاعدة. لا يوجد حركة نسوية، يوجد نسويات تحمل فكر نسوي" (مقابلة سعاد 2011).

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

جاء في نصوص خطاب المؤسسات: "النساء تعاني من الظلم الذي يمارسه المجتمع الذكوري بحقهن، والذي يضعهن في مكانة أدنى من الرجل، إذ أن الخطاب المجتمعي بأدواته المختلفة لا يعتبر المرأة كاملة الأهلية القانونية والعقلية ويكرس علاقات التبعية والتهميش تجاه النساء في الحيز الخاص، وكذلك في الحيز العام بالرغم من التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي يمر بها" (إستراتيجية الجمعية ص4). "تضمنت التشريعات

والإعلانات العالمية حقوقا عديدة، إلا أن النقص والضعف إلى يومنا هذا يبقى في المجتمعات المحلية وفي الموروثات الثقافية الخاطئة التي تستمر في التسبب في الكثير من المعاناة للمرأة في مجتمعاتنا العربية" (نشرة سنوية، مركز الإرشاد، ص11). كما يؤكد مركز الإرشاد[157]:"حسب آراء النساء والمؤسسات المبحوثة فإن العنف يتواجد في كل مكان تقريبا، البيت، الشارع، النوادي، الأصدقاء، العمل، المدارس، الجامعات والمؤسسات تواجه عقبة في التعامل مع قضية العنف وهي الثقافة المجتمعية السائدة"[158].

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

إن النساء المستهدفات هن المواد الخام أو السوق تبعاً لمنطق وطلب السوق المسيطر، حيث يتم استخدام حياة النساء لأغراض دعم وتمويل المشاريع. تقدم هذه الصورة بصيغة مقترح مشروع "Proposal" يتم فيه شرح الصورة البائسة الخاضعة للمرأة، ومن ثم يحدد النشاطات والتدخلات التي تشرح الكيفية التي سيتم فيها محو الصورة القديمة وإحلال الصورة الليبرالية الجديدة المنوي الوصول إليها، والتي تقاس بمؤشرات محددة قابلة للقياس تُرضي الممولين. ومن ثم يتم اقتراح تغييرها وتطويرها ومعالجتها بمقولات التمكين والتطوير ورفع القدرات والتثقيف بالحقوق؛ أي ضمن متطلبات السوق ومصالحه. إن المصطلحات والمفاهيم التي يخلقها الخطاب هي تنمية، وتحسين، وتعزيز، وتمكين وتطوير، وتقوية، وبناء، وتغيير..الخ. وهي المفاهيم التطويرية التي خلقها الخطاب الليبرالي بقصد تحسين المجتمعات على يد المؤسسات؛ بالتعاون مع الممول حيث أصبح الممول ومؤسساته الرأسمالية، والمؤسسات المحلية شركاء لتحسين المجتمعات ولتغيير التوجهات حول الثقافة والعنف الذي يزداد. على سبيل المثال: "تطلق منظمة "كير" الدولية في إطار مشروع تمكين النساء الفلسطينيات – تنمية وتحسين المجتمعات (بناء)"[159] بالتعاون مع الشركاء المحليين طاقم شؤون المرأة ومركز شؤون المرأة، حملة توعوية حول نشر المساواة الجندرية، تسعى إلى التغيير من منظور النوع الاجتماعي للمواقف والأساليب والتوجهات النمطية السائدة حول العنف ضد المرأة والطفل. وبالتأكيد على دور الممولين كشركاء يتم التغاضي عن علاقات القوة والاستعمار التي تربط بين النظام الرأسمالي وفلسطين. وهنا يكمن تماثل المنظمات مع الخطاب الليبرالي في وضع نفسها شريكة مع الممول للعمل على تحسين وتغيير المجتمع الفلسطيني وتمكين النساء؛ بينما يكون الدور معطى لهن من قبل الفاعل الغربي والمجتمع الدولي أكثر مما هو معطى من قبل الفلسطينيين. هنا تجدر الإشارة إلى مراتبية شرائحية مستفيدة من التمويل تمثلة القياديات في المنظمات (مسعد 2006). هذا ينفي ما تؤكده إحدى قيادات المؤسسات حول التقاء مصالح النساء مع

---

[157] انظر؛ الملخص التنفيذي لتقرير حول واقع النساء في محافظة طولكرم ص 14 الذي أعده مركز الإرشاد وتم نشره على الصفحة الالكترونية قسم إصدارات.

[158] انظر؛ مشروع "نحو قانون لحماية الأسرة من العنف" يعالج فيه مركز الإرشاد قضايا العنف الأسري. في المركز وحدة قانونيه اجتماعية لتبني قضايا النساء اللواتي يتعرضن للعنف والإنتهاك الاجتماعي والقانوني.

[159] انظر؛ صحفة طاقم شؤن المرأة بيان صحفي من غزة بتاريخ 2010/5/1.

المنظمات بقولها: "المؤسسة لا تمثل النساء بل تلتقي مصالحهم معها، تمثل الجمعية غالبا النساء غير المتعلمات من الريف" (ميسون، مقابلة 2011).

إن التقاء مصالح النساء مع المنظمات التي تشير له المتحدثة يكون بناءً على علاقات القوى في إطار الخطاب الليبرالي فإن المصالح تكون للطرف الأقوى والذي يفرض قوانينه على الآخرين. المساواة في ظل الليبرالية ما هي سوى تجريد مفاهيمي، فالي أي مدى يمكن المساواة بين المستغلين والمستغلين. تبعا لعلاقات القوة بين النخبة والغرب الممول يتم تبرير عمل المنظمات بأنها لصالح النساء بالادعاء أنها قضية نضال مجتمعي، والتزام أخلاقي وشعور بالمسؤولية للتغطية على سلطة الخطاب بالمقولة الاجتماعية والسياسية لتحرير المرأة ونصرة قضيتها كما جاء : "إيمانًا منا بأن المساواة بين الجنسين هي عامل أساسي نحو تحقيق التنمية الشاملة التي تضمن الحرية والكرامة لكافة أفراد المجتمع، وانطلاقًا من دورنا في تحقيق ذلك، نعمل معًا من أجل المساهمة في تطوير وعي مجتمعي كفيل بإتاحة الفرص المتساوية للنساء على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والقانونية وإعداد قيادات مجتمعية تتحمل مسؤولية ذلك. ونسعى في المركز وبالتعاون مع أطر نسوية وحقوقية ذات علاقة لإحداث التغيير المجتمعي المنشود، وذلك من خلال برامجنا ومشاريعنا الهادفة إلى تعزيز مكانة المرأة الفلسطينية لأخذ الأدوار الريادية المؤثرة (رسالة مركز الدراسات، الإستراتيجية ص9).

كما يهدف مركز شؤون المرأة من وراء تلك المبادرة[160] إلى "دفع النساء للتمسك بحقوقهن التي يكفلها لهن القانون، وتوعيتهن بآليات اللجوء للقانون والمحاكم في حال تعرضهن للعنف أو الظلم لنصرة قضاياهن، وتحقيق العدل والمساواة".

يتم شرعنة خطاب المؤسسات بالمهمة الأخلاقية لتحرير المرأة التي يحملها الخطاب الليبرالي الذي يُقصد منه خلق الوعي الليبرالي لإحداث التغيير، ويصبح العمل كما جاء في النص أعلاه ليس فقط من أجل المساواة والتنمية بل حتى من أجل الحرية والكرامة لجميع أفراد المجتمع، حيث يتم تقديم الخطاب الليبرالي بأنه مشروع للحياة كما جاء في نشرة لمركز الإرشاد[161]:"إن ورقتي مشروع يهدف إلى إيصال المعرفة والمعلومات إلى المرأة بهدف تقوية تلك المرأة وتعزيز فرصتها في حياة كريمة، إن ورقتي هو مشروع للحياة، حياة تضمن للمرأة حقها في المساواة والكرامة والحرية. هو مشروع من أجل التقدم نحو الأمل في مستقبل أكثر إشراقا" (نشرة سنوية لمركز الإرشاد، ص 11).

3.3.1.2 تشكيل وهندسة وعي التابع في إطار ثقافة الحقوق الليبرالية الحداثية

تؤكد النصوص أن المؤسسات تعمل على تمكين النساء ليصبحن قادرات على تحديد خياراتهن واحتياجاتهن. فإن هذا التمكين يكون في سقف تشكيل الوعي الليبرالي حيث ورد في أدبيات المؤسسات: "يؤمن المركز[162] بطاقات النساء الكامنة

---

[160] انظر؛ الصفحة الالكترونية لمركز شؤون المرأة في إطار برنامج المناصرة نفد المركز مبادرة الحماية القانونية للنساء، تضمنت عقد (20) ورشة عمل تثقيفية للنساء والرجال في مختلف مناطق القطاع.

[161] انظر؛ نشرة سنوية تصدر عن مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي 2009 ص 11 تم نشرها على الصفحة الالكترونية في قسم إصدارات.

[162] انظر؛ استراتيجية مركز الدراسات النسوية.

وفي أهمية إطلاق هذه الطاقات، وبتمكين النساء لكي يصبحن قادرات على تحديد احتياجاتهن وخياراتهن المختلفة". ومن جهتها بدأت الجمعية[163] لخلق هوية للنوع الاجتماعي كوسيلة لعملية التحليل".

إن إطلاق طاقات النساء يكون باتجاه وعي فردي ليبرالي حداثي، لتحقيق الذات الفردية وتثقيفها بالمعرفة والمهارات اللازمة لتحقيق احتياجاتها وأهدافها التي تكون محددةً بمعرفة الخطاب. يسعى خطاب المساواة الليبرالي إلى إنتاج نساء على النهج الليبرالي الحداثي لتخليصهن من واقعهن، وتحريرهن من الثقافة التي اضطهدتهن والتخلص من الفكر القديم الذي ترسخ فيهن كما جاء: "ولأن الخطاب المجتمعي مبني على التفرقة ونابع من النظام الأبوي هناك بعض الممارسات التي تسيء للمرأة لذا فبرنامج التمكين يسعى إلى التوصل إلى خطاب نسوي مبني على مساواة بين الجنسين" (الإستراتيجية، الجمعية ص10).

إن مبدأ الحرية وتحقيق الذات نقطة انطلاق في الفكر الليبرالي الذي يقوم على استقلال الفرد وضمان حريته الشخصية. وتعنى الحرية أكثر من التحرر من القيود الخارجية، فهي رغبة كامنة داخل الأفراد على التحرر، وبقدرتهم على التطور لتحقيق الذات (Mill 1869) هذه الرغبات والقدرات كامنة في طبيعة الإنسان، ومن هنا جاءت نظرية الحقوق الطبيعية التي ترى أن التحرر يكمن في المقاومة والرفض[164]، وعليه فإن تحرر المرأة مبني على رفضها لسلطة المجتمع، وعلى خلق ظروف للمرأة للتعبير عن الطاقة الدفينة عندها.

شرط الحرية في الليبرالية هو التحرر من كل شيء قديم من الموروث، من عادات وتقاليد، بأن يتحرر الإنسان من الفكر الذي ترسخ فيه. بذا تكتسب المرأة الفاعلية بالمعنى الليبرالي من المقاومة، الفاعلية هي في حيز المقاومة للسلطة الذكورية وتحدي الإخضاع. هذا ما انتقدته صبا محمود (2005) في دراسة[165] هامة تحدت فيها الفهم الليبرالي للفاعلية التي يتم تعريفها عن طريق مساواتها مع المقاومة وممارسة الحرية مؤكدة أن الفاعلية قد لا تكون بالضرورة بالمقاومة بل بالخضوع. في الفكر الليبرالي هناك هوس بالمقاومة التي تكتب حولها أبو لغد في رمسنة المقاومة (Abu Lughod 1990). ما نريد التأكيد عليه هو أن هذا الوعظ الليبرالي بتجاوز الموروث يقصد، ويقود إلى أمر آخر هو تحويل التابع لقبول واستيعاب وإتباع الليبرالي الغربي وهنا تكمن المعضلة.

خطاب التمكين الليبرالي في المؤسسات أساسه رفع وتطوير وعي النساء لخلق هذه الذات الليبرالية المقاومة. يتكرر في خطاب المؤسسات خاصة فيما يتعلق بمشاريع التمكين في إطار مصطلحات رفع وتطوير الوعي كما جاء. يهدف مشروع تمكين المرأة الريفية "سنابل"[166] إلى: "تمكين المرأة من قيادة الإصلاح والتأييد والمناصرة بشكل فعال للسياسات والتشريعات التي

---

[163] استراتيجية الجمعية.

[164] حسب الفكر الليبرالي استقلالية الذات مهمة، وهناك تشديد على الحرية الكامنة في داخل الذات، وهي رغبة كونية في الحرية المطلقة بغض النظر عن السياقات، الفكر السياسي الليبرالي التقدمي يفترض هذه الرغبة.

[165] تدحض صبا محمود (2005) كونية الليبرالية بالتحرر مؤكدة أن هناك أنماطاً فاعليةً أخرى خارج هيمنة الليبرالية وكونيتها؛ حيث تنتقد تحدي البطركية بالمفهوم الليبرالي الذي فيه الأساس ثنائية مقاومة المرأة والخضوع، واسهامها في اخضاع ذاتها إذا لم تقاوم. كما تنتقد دراستها موضوع الفاعلية من خلال ثنائية المقاومة والاخضاع التي تحدد معالم الفاعلية وتطبيقها على الحالة العينية "النساء الإسلاميات"، تقوم بفصل الفاعلية عن المقاومة.

[166] يدعم هذا المشروع مؤسسة فورد. أطلق طاقم شئون المرأة مشروع سنابل في عام 1997.

لا تميز ضد المرأة، عن طريق زيادة ورفع مستوى الوعي لديهن حول حقوقهن، وتزويدهن بالمهارات". **كما تعمل جمعية المرأة على:**"تمكين المرأة بشكل شامل ومتعدد الأبعاد، فهي تسعى لتمكين المرأة في عملية صنع القرار وزيادة مشاركتهن في الحياة العامة. وتعمل على مستوى مجتمعي لزيادة وعي النساء باحتياجاتهن بشكل عام وحقوقهن القانونية بشكل خاص من خلال تعزيز قيم الديمقراطية والمواطنة، وللعمل من أجل تغيير مجتمعي لممارسة الضغط على صنّاع القرار. برنامج التمكين يساهم في تعديل القوانين والسياسات المتبعة بطريقة تضمن المساواة وتزيد من وعي النساء بحقوقهن المدنية" **(الإستراتيجية ص5).**

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

تقوم المؤسسات باستخدام المفاهيم والأطر الحداثية للبرلة النساء الفلسطينيات لتطوير وعيهن الخاضع ورفعه باتجاه وعي ليبرالي حداثي، فالوعي الموجود لدى النساء هو "وعي أمي" بالمعرفة الليبرالية كما تم توصيفه في الاقتباس التالي بعبارة "الأمية القانونية الليبرالية" التي جاءت في أدبيات مركز شؤون المرأة : "تأتي مبادرة الحماية القانونية للنساء[167] نظراً لوجود أمية قانونية لدى شرائح كبيرة من النساء خاصة في المناطق المهمشة من القطاع، حيث يرى المركز بأن النساء والرجال بحاجة ماسة للتوعية والتثقيف فيما يتعلق بالقوانين"(الصفحة الالكترونية). كما جاء في توصية[168] دراسة واقع النساء "تبدو الحاجة ملحة لتنفيذ برامج توعوية قانونية بشكل خاص للنساء في المنطقة التي تمت بها الدراسة حيث تشمل حقوقها المنصوص عليها قانونياً" **(دراسة واقع المرأة في مواصي رفح، ص9)**

الإشكالية في نظر المؤسسات هي الأمية القانونية، وبالتالي تصبح الاحتياجات الفعلية للنساء بالنسبة للمؤسسات برامج التدريبات ورفع القدرات والتثقيف بالحقوق وبقرارات الأمم المتحدة كأولويات. لا نعرف إذن كيف شاركت النساء في اختيار هذه الاحتياجات وفي اختيار المنظومة التشريعية التي مرجعيتها الأجندة العالمية. فمن الواضح أن المنظمات ومموليها قرروا سلفاً ضرورة خلق الثقافة الليبرالية لحقوق المرأة العالمية لدى النساء التي تعتبر أن لديها أمية في معرفتها، وعليه تصبح الحاجة الماسة هي محو الأمية بالخطاب الليبرالي.

---

[167] انظر؛ الصفحة الالكترونية لمركز شؤون المرأة في إطار برنامج المناصرة. نفد المركز مبادرة الحماية القانونية للنساء، تضمنت عقد (20) ورشة عمل تثقيفية للنساء والرجال في مختلف مناطق القطاع.

[168] انظر؛ الصفحة الالكترونية لمركز المرأة والإرشاد في الاصدارات تقرير واقع النساء في طولكرم، 2009.

التساؤل عن أثر عمل المنظمات على النساء. من جهتها تفيد إحدى فواعل الخطاب عن أثر خطاب الحقوق على النساء "صارت عندي تجربة، عندما ذهبت إلى يطا (بلدة جنوب الخليل) في أول لقاء مع النساء، عرفوا على حالهم زوجة أولى زوجة ثانية، أم مطلقة أو معلقة، بعد التفاعلات رجعت بعد أقل من سنة أصبحت تعرف على حالها بطريقة مختلفة، كنا نركز على قضايا العنف ضد المرأة وقضايا مرتبطة بفهم الذات وتعزيز الثقة بالنفس وقمنا بإنشاء مركز مجتمعي وأصبحوا يعرفوا حالهم ناشطة في مركز نسوي، محو أمية في الصف، وعضو في التعاونية. ما يحكوا عن المؤسسات أجندتها غربية، استخدام القانون الدولي كأدوات لتفعيل النساء وزيادة ثقتهم بنفسهم وتمكينهم للحصول على فرص، قضايا إنسانية متعلقة بالكرامة بغض النظر وين كنتي" (ميسون، مقابلة 2011).

هنا ترى أن الخطاب نقل النساء من الواقع البطرياركي إلى التحرر. نتساءل إلى أي مدىً حقا قام خطاب الحقوق بتمكين وتحرير هؤلاء النساء، وماذا يعني عندما تذكر المرأة أنها عضوة في صف محو أمية اذا كان واقعها الاجتماعي زوجة ثانية أو مطلقة، ربما هناك حاجة ومصلحة ومعرفة أخرى للنساء خارج قالب منظومة الحقوق العالمية. ينظر خطاب الحقوق للمرأة كضحية، وبغض النظر عن وضع المرأة لأي مدى يزيل الخطاب الليبرالي هذه النظرة. فخطاب الحقوق يدافع عن المرأة لأنها في هذه الزاوية من الإخضاع والاضطهاد، فلأي مدى يخرجها من هذه الزاوية (Brown 1995).

لخلق الثقافة الليبرالية تركز المنظِمات على التمكين القانوني والتوعية بالحقوق؛ بتثقيف النساء في القانون من خلال الورش والتدريبات، والحملات، والبرامج الإعلامية. تقوم المنظمات باقتباس مقولات النساء وملاحظاتهن وانتقائها بشكل يخدم الغرض، حيث يتم التعاطف مع النساء المفترض أنهن مضطهَدات. يذكر مركز شؤون المرأة[169]: "إن المشاركِات عبرن عن رغبتهن في الاستماع إلى المزيد من الورش واللقاءات التثقيفية لاسيما في المجال القانوني، لحاجاتهن للتسلح بالقانون وكسب القوة بالاستناد له. نهيل أبو عيدة، إحدى المشاركات في الورش طالبت المؤسسات النسوية والأهلية بتكثيف أنشطتها الهادفة إلى تنوير عقول النساء والرجال على حد سواء، مؤكدة أنها استفادت نظرياً وعملياً من المعلومات التي تم طرحها في الورش.أما أم عبد الله حمودة، فقالت أنها سعدت بالورش التي تناولت موضوع قانون العمل، منوهة إلى أنها ستنقل ما تعلمته حول هذا القانون لبناتها العاملات واللاتي ما زلن يدرسن في الجامعة، وأضافت: هناك فرق حقاً بين من تعلم ومن لم يتعلم، وأنا أدعو كافة النساء للإطلاع على هذه القوانين وتعلمها والنضال من أجل العمل بها وتطبيق كل ما ينصف المرأة فيها"(الصفحة الالكترونية).

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

---

[169] انظر؛ الصفحة الالكترونية لمركز شؤون المرأة في إطار برنامج المناصرة نفد المركز مبادرة الحماية القانونية للنساء، تضمنت عقد (20) ورشة عمل تثقيفية للنساء والرجال في مختلف مناطق القطاع.

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

3.3.1.2.1 حين تتحدث القاعدة (جماهير النساء):

الاقتباسات التي أوردناها أعلاه تتناقض مع ما تعبر عنه آراء أخرى لجماهير النساء التي تعكس عدم الثقة والقناعة بالورش التي يشاركن فيها، رغم أن المؤسسات تعمل على نشر قصص النجاح وانتقاء التقييمات الايجابية من أفواه النساء حيث جاء في دراسة واقع النساء في المواصي أن النساء "تراجع اهتمامهن ورغبتهن بالتوجه لطلب توعية أو تثقيف في قضايا يشعرن أنها لا تمثل الأولوية في حياتهن. فهناك من تغامر بالخروج من بيتها لتترك الأعباء المترلية ودورها في رعاية الأطفال علها تجد مقابلا. وتصاب النساء بخيبة أمل إذا اقتصر اللقاء الذي توجهن له على التوعية والتثقيف. فتجدهن لا يطقن صبرا. ويسألن قبل بدء اللقاء أو التدريب عن مدى الاستفادة التي ستنالها النساء وعلى حد قولهن"زهقنا حكي ووضعنا مزري، وما ضل حكي". بينما تقول أخرى "زوجي صار يمنعني أروح على المؤسسات ومعه حق ...شو جايينا فايدة؟! يعني إحنا في ايش ولا ايش" وتقول أخرى"كل المؤسسات كبت علينا بعد الانسحاب، لكن شو الفايدة؟! أنا يعني بعد لما شاب ودوه الكتاب! على آخر عمري بدي آخذ دروس عشان ما اجوزش بنتي بدري. خلص إحنا عارفين هالحكي وتنورنا" (دراسة واقع النساء، ص 22 و23).

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

الفجوة واسعة بين نساء القاعدة اللواتي يركزن على الاحتلال، والحاجات الأساسية، وبين المؤسسات المهنية المرتبطة بأجندة المانحين بناءً على تعريف محدد للنسوية في الغرب عن تحرير النساء وتمكينهن بناءً على المفاهيم الليبرالية ما يعكس تجربة غربية (جاد2008، حنفي وطبر2006).

تؤكد واحدة من فواعل الخطاب: "هناك قضايا يجب أن تعمل عليها النساء ودورنا أن نمكنهم. ما في مؤسسة تفرض على العيلة ممنوع تزويج بناتها، بدك تعمليلها تثقيف وتعزيز الثقة بالذات(بناء قوة وتطوير مهاراتها الشخصية) حتى تطالب بحقها، سواء لبناتها أو إلها أو لمجموعة النساء في القرية" (ميسون، مقابلة2011).

تتضح المراتبية الشرائحية من النساء فواعل الخطاب اللواتي يعملن على لبرلة النساء القاعديات وتثقيفهن ونلاحظ بالمقابل ما تقوله حول ذلك إحدى نساء القاعدة[170] :"بعد 50 سنة بدها بنت اليوم تفهمني ايش هي حقوقي، أنا ربيت أجيال وحياتي كلها دروس وعبر، زهقنا وقربنا نموت،الفقر نهشنا، اليهود هلكونا وسرقوا أراضينا..."(دراسة واقع نساء المواصي ص23).

---

[170] انظر؛ دراسة واقع النساء في المواصي ص21.

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

وترى عدد من النساء تحت اسم "مستفيدات" أن هذه المحاضرات والتدريبات لا تفيدهن. وفيما يلي اقتباسات حول تهكمهن على التدريبات الجندرية وورش التوعية بالقوانين لمنع العنف ضد النساء التي وصلت بإحدى النساء في هذه الورش تعترض عليها "هل ترونا واقعات تحت ضرب العصي من أزواجنا ليلاً نهاراً؟" (سميرة، مقابلة 2010).

إن نشرات التوعية بالقوانين التي تقوم المؤسسات بإصدارها وتوزيعها بالورش لا يتم الانتفاع بها سوى أن الفلاحات تستخدمها لخبز الطابون. حيث تذكر إحدى النساء من نابلس التي شاركت في هذه الدورات"إللي بنستفيده هو أنه الأوراق والمنشورات إللي بنأخذها من المؤسسات بنخبز فيها في الطابون" وتضيف أخرى "من يستفيد المطاعم إللي بتحضر وجبات والفنادق والقاعات إللي بتدفعلها المؤسسات" (سميرة، مقابلة 2011).

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

بشكل عام يبدو من نقد النساء المستفيدات أنهن غير راضيات بسبب أن هذه المشاريع لم تحقق شيء على أرض الواقع، وهي لحتى الآن مجرد وعود، وحاجتهن إلى فرص عمل ومشاريع حقيقية مفيدة تتناسب مع طبيعة المجتمع المحلي وتكون مدرة للدخل(دراسة واقع النساء، ص 21).

تؤكد إحدى مديرات هذه المنظمات أنه لا يوجد ثقة من بعض النساء بهذه المؤسسات بقولها :"في كثير من النساء ترفض أي نوع من العلاقة بأي جهة أجنبية يعني لا يوجد ثقة ولها أسبابها العديدة"(سلوى، مقابلة 2011).

جاء الاقتباس التالي من أحد الموظفات التي تنتقد عمل المؤسسات: "أنا بشوف في كثير اختلاف بين احن اشو حاطين من خطط وشو النساء مطالبهن. أنا عملي بيوفرلي فرصة التقى بعدد كبير من النساء من مستويات وعوالم مختلفة، وعارفين قضاياهم وبيعرفوا يحددوا احتياجاتهم" (مروة، مقابلة 2011). كما تؤكد إحدى قيادات المؤسسات " عبرت بعض النساء من مجموعات عمل معها الطاقم عن

حاجات بيكفي تدريب على حقوق المرأة وسيداو الآن بدنا نحكي سياسية وفكر ونظريات بدنا نتمكن أعمق، وكثير ترددن الحاجات الاقتصادية، والبعض طلب تمكين في النظم الإدارية وكتابة المشاريع. يجب تغيير في الفلسفة والتوجه والاستراتيجيات الطاقم بالارتكاز على الميدان، وتلبية حاجات النساء، أن نسمع النساء ماذا يقولوا وماذا ينتقدوا عن شغلنا، ماذا يطالبوا. وهذا يتطلب تغيير منهجية العمل. لا يجب تعميم احتياجات النساء، النساء مختلفة مين هم وين بيسكنوا، يجب أن نذهب للمد الجماهيري"(ليلي، مقابلة 2011).

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

وعليه نخلص بالقول إن الادعاء بأن المنظمات يمثلن مصالح واحتياجات النساء يقوم على فرض موقف المسيطر. التساؤل الذي يطرح نفسه إلى أي مدى تلتقي الأجندتان، أي الفاعل الغربي والقاعدة الجماهيرية. فإن رؤى وأهداف المؤسسات التي قمنا بمراجعتها تؤكد بأنها تنفيذ المعايير الدولية بالمعنى الليبرالي. كما أن قياديات المؤسسات نفسها يقرن بأن وجودهن مرتبط بالتمويل ويخضعن لأجنداته كما جاء في الكثير من الاقتباسات. فلم تأتي احتياجات ومصالح النساء التي تؤكد المنظمات انها تلتقي مع مصالحها نتيجة بلورة حركة اجتماعية قاعدية؛ ينفذون فيها ما تفرضه القاعدة الجماهيرية من تحت، بل هي أجندة جاء من يفرضها، وهو الفاعل الغربي.

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

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

3.3.2 القسم الثاني: فواعل الخطاب – الازدواجية وفصام الخطاب:

التفكيرُ المزدوجُ، يَعني وجود قوةٍ لهَا القدرة عَلَى الجمعِ بين اثنين من المعتقدَاتِ المتنَاقضةِ فِي عقلٍ واحدٍ، وفِي نفسِ الوقتِ، وقبُول كل منهما (جورج ارويل 1950).

نحنُ جميعاً لدينَا القُدرة على الاعتقَادِ فِي الأشيَاءِ التِي نعرفُ أنهَا غيرُ صحيحةٍ، ومن ثَمَّ فعندمَا يُثبَت أننَّا عَلَى خطأٍ، نحَاولُ الالتفافَ عَلَى تلك الحقَائق بوقاحةٍ؛ لنُثبتَ أننَا كنَّا عَلَى حَق" (جورج ارويل 1950).

إن السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية، ولا يمكن أن تمارَس، إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها، بل و يمارسونها (بورديو 1990 الرمز والسلطة ص52).

مدخل: نموذجان من فواعل الخطاب:

سيتم دراسة فواعل/ات الخطاب من حيث حدود تمثل و/أو تكيف و/أونقد ومقاومة الخطاب الليبرالي، وتحليل والتقاط الازدواجية والتناقضات في الخطاب والممارسة. كما يتم البحث بشكل معمق في حدود عمق النقد الذاتي وحدود مقاومة و معارضة الخطاب[171].

من خلال إجراء المقابلات المعمقة مع قياديات المنظمات المبحوثة فقد وجدت نموذجين من فواعل الخطاب يتقاطعان ويتنافران في التمثل والتكيف، تضعنا في حالة مقارنة بينهما، حيث سنقرأ التفارقات والتلاقيات بينهما[172].

رغم وجود بعض الاختلافات إلا أن كلا النموذجين ينتهيان لصالح التيار الليبرالي السائد الذي يصنع هذه النماذج كتشكلات للخطاب، فسلوك فواعل خطاب يكون محددا بمواقف وأفكار ووظيفة يفرضها الخطاب نفسه (Foucault 1994:12). في هذا السياق يرى فوكو أن البشر هم نتيجة للممارسات الخطابية، واعتبار الفاعلين تكوينات اجتماعية تم إنتاجها من خلال الخطاب في حقل علاقات القوى. يؤكد فوكو أنه "في تحليل الخطاب لا يتم التعامل مع الذات في النص بل إلى تحديد أنماط الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها" (فوكو 1987:29). في تحليل الخطاب لا يتم البحث عن الفرد الذي يعتبر أنه أنتج النص بل عن القواعد وبنى القوة التي فرضته لأن الخطاب هو بنية مؤسساتية تقوم على علاقات سيطرة وضبط.

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

---

[171] نموذج هيرشمان والذي استخدمه حنفي وطبر (2006) يساعد في تفكيك الظواهر. كان هناك ثلاثة نماذج للتعامل مع الأجندة الليبرالية: الهروب، الرضوخ، المقاومة. في الحالة الدراسية كانت منظمات المرأة تمثل الرضوخ، والصحة تمثل الهروب، وحقوق الإنسان تمثل المقاومة. نرى أن هذه النتيجة ليست بهذه الدقة، وفيها تطبيق النظرية على الحالة بشكل اتوماتيكي فمن الممكن أن يسلك نفس القطاع أو المنظمة ذاتها الثلاثة أنواع من السلوك. كما أننا لا نتفق بأن نموذج منظمات حقوق الإنسان الذي عرضه حنفي وطبر هو نموذجٌ للمقاومة خاصة وأنها تطالب بتوثيق الانتهاكات ومساءلة إسرائيل حسب القانون الدولي دون ربطه بالسياسة الاستعمارية للدول المهيمنة والذي هو جزء منه .

[172] من قبيل القراءة الأكثر تأنياً قد يتولد نموذجاً ثالثاً أو أكثر، لكنني سوف أحصر نفسي في النموذجين. لكن وجدت نماذج مختلفة في نفس النموذج كما سيوضح لاحقاً.

بالمجمل السؤال المطروح هو حول موقع وموقف المبحوثات من كل من السلطة الاستعمارية، والبطركية، أي حول المنظومة الليبرالية والسلطة الفلسطينية والاستعمار المباشر (الاحتلال الإسرائيلي) وغير المباشر أي الرأسمالي الغربي بما هو الطرف الممولِ، وعلاقة هذا الثلاثي مع بعضه البعض. قراءة المبحوثات على هذه المرتكزات هي التي تصنفهن في نماذج مختلفة كالتالي:

النموذج الأول: التمثُّل السلس للخطاب": حالة التماثل والتماهي المفتوح مع التيار الليبرالي السائد أو المهيمن وهو في حالة تمثُّل مأخوذ بهذا الخطاب موقفاً وموقعاً. ولا يضع جهدا لتبرير موقعه ولا يلجأ للمناورة لتلافي النقد.

النموذج الثاني: "التمثل الفعلي والرفض الظاهري": حالة تكيُّف لكنها حالة مركبة تحاول النقد والمقاومة والتعديل. حالة التكيف هذه تنقسم إلى حالتين: الأولى التماهي الواعي والمؤدلج[173] مع الليبرالية بمهارة لغوية رغم التناقضات. الثانية: التماهي المعارض، وهذا النموذج الأكثر ارتباكاً حتى لو بدا أكثر تماسكاً، فهو خطاب يشده إلى الموقف الثوري، ويمنعه من ذلك كونه مطبق للأجندة الليبرالية ومعتمد على تمويل من الفاعل الغربي الليبرالي واقتناع بعدم القدرة على القطع مع التمويل.

بدايةً لا بد من الإشارة إلى أن النموذجين لا يعلو أحدهما على الآخر، كونهما متماثلان في النتيجة ومتشابهان في الجوهر. فرغم اختلاف الفواعل فهن منتوجات للخطاب وخاضعات للرقابة التي تكون مفروضة عليهن مؤسساتياً في موقعهن ضمن بنية الخطاب نفسه، بحيث لا يكون هناك دوراً كبيراً للذات المتكلمة (فوكو 1987).

ولكن النموذج الثاني يدعي الثورية، لديه مستوى تدارك أكثر لنقد الليبرالية، ويجيد المناورة بدرجة أكبر، بتقديم خطاب يساري وطني فيه مستوىً ثقافياً ولغةً ثوريةً. وهنا سأحاول تحليل واختبار فيما لو كان هذا الخطاب والنقد مجرد جملة لغة ثورية أم خطاب يحمل مضمون تطبيق.

التمييز بين فواعل الخطاب بعلو درجة الوعي الذي يعطي فرصة للمناورة، لذا نموذج التمثل السلس الأول هو المستسلم تماماً للخطاب، والأكثر بساطةً، وبالتالي يكون أكثر وضوحاً، حيث يعترف أنه متمثل للخطاب ولا يضع أي جهد لتبرير ذلك. أما الثاني فإن جهده في نقد الليبرالية ظاهرياً على مستوى الخطاب رغم ممارستها عملياً. إن محاولة هذا النموذج ربط الخطين الثوري والليبرالي معا يقود إلى حالة الفصام والتي تكمن أساساً في عملية التكيف التي تتضمن لزوم اصطناع التوتر لدفع النقد.

سيتم التركيز بشكل أوسع على نموذج الرفض الظاهري. وذلك بتحليل الازدواجية في الخطاب التي مؤداها عملية التبرير. وإظهار الكيفية التي يقوم فيها بتكييف الخطاب لموقعه بطريقة يتم فيها التوافق والتناقض معاً في إطار مواقف

---

[173] أي لديه فهم معمق لأيدلوجيا الليبرالية إلى درجة قدرته على استخدامها ونقدها في نفس الوقت.

متناقضة ومزدوجة بحيث يكن مع وضد الخطاب في آن واحد. وهذا يردنا لمقولة اورويل[174] حول التفكير المـــزدوج وجمع اثنين من المعتقدَاتِ المتنَاقضةِ فِي عقلٍ واحدٍ

3.3.2.1 حدود تمثل و/أو تكيف و/أو نقد ومقاومة الخطاب الليبرالي:

تحليل خطاب فواعل الخطاب ومواقفهن يرتكز على القضايا[175] التالية: (أولاً) التوجهات الفكرية والموقــف مــن الليبرالية. (ثانياً) حدود نقد خطاب الحقوق العالمي. (ثالثاً) الموقف من التمويــل. (رابعــاً) البعــد التنظيمــي/الحزبــي والسياسي/السلطة.

3.3.2.1.1 التوجهات الفكرية والموقف من الليبرالية:

لا بد من الإشارة إلى أن عرضنا التحليلي يكون بناءً على النموذجين اللذين أشرنا إليهما. نبدأ من حــدود فهمهمــا ومعرفتهما لليبرالية نظريا. وجدنا أن المبحوثات اللواتي يمثلن نموذج "التمثل السلس للخطاب" لا يوجد لديهن فهم معمق للفكر الليبرالي، وهناك فقر معرفي بشكل عام في النظريات النسوية، عندما سألنا إحداهن عن تعريفها للنسوية الليبرالية **أجابت:**" أنا مش من دعاة التنظير أنا أكثر بيهمني منطق العدالة الاجتماعية، بغض النظر عن الفكر، أي حدا يؤمن بهاي القضية هي فكر متحرر، وملاحظاتي على المؤسسات النسوية انو الرموز الماسكة المؤسسات معروفة بخطها الليبرالي لكن هذا الخط مش منعكس على الناس بشكل واضــح وأحيانا مجالس إدارات هاي المؤسسات ما في وحدة فكر" (ليلي، مقابلة 2011).

ترى المتحدثة أن من يتحلى بالفكر الليبرالي هم فقط رموز ونخب المؤسسات وهي متأسفة أن هذا الخط الليبرالــي غير منعكس على الجماهير، ولا تتوحد عليه كافة أعضاء مجالس الإدارة في المؤسسة. وفي تساؤلي في المقابلــة مــا المقصود بأن هذا الخط الليبرالي لا ينعكس على الجماهير أجابت : "شوفي مثلاً أكم واحدة محجبة رغم أن هذا شــكلي، النســبة الغالبة محجبات ونحن نحكي عن الحرية والديمقراطية. هاي مخالفة لحريتنا حتى لو كانت بشكل شكلي في غطاء الرأس. ومش مؤشر أنها بتحمل فكر إسلامي بس ملائمة للمجتمع، هي نوع من المشي مع التيار و مايغلبوا حالهم/ ما بدي أغوص بالضفة مختلفة بغزة هي جزء من القمع والخــوف" (سلوى، مقابلة 2011).

إن فهم الليبرالية هو أن لا تلبس المرأة الحجاب، كما أن المؤشر لعدم انعكاس الفكر الليبرالي على النــاس هــو أن الغالبية محجبات رغم أن المؤسسات على حد قولها تدعو للحرية والديمقراطية. إن هذا الفهم يحمل اشكالية معرفيــة، فمن جهة ترى مسألة الحجاب شكلية، ومن جهة أخرى تراه مخالفاً لحريــة النســاء، وتــربط العلاقــة بــين الحريــة والديمقراطية وكأنهما نقيض للحجاب. إن لحديثها بعداً اقصائياً في توصيف المرأة الليبرالية بالمتحررة، واعتبار المــرأة الأخرى ضحية كونها تلبس الحجاب، وهذا يردنا إلى مناقشة الموروث الثقافي والديني والإقصاء للمنظومة الإســلامية.

---

[174] التفكيرُ المزدوجُ، يَعني وجود قوةٍ لهَا القدرة علَى الجمعِ بين اثنين من المعتقدَاتِ المتنَاقضةِ فِي عقلٍ واحدٍ وفي نفسِ الوقت، وقبُول كل منهما .

[175] ان اختيار هذه المحاور وكما أشرت سابقا هو حول موقف المبحوثات من كل من السلطة الاستعمارية، والبطركية، أي حول المنظومة الليبرالية والسلطة الفلسطينية والاستعمار المباشر (الاحتلال الإسرائيلي) وغير المباشر أي الرأسمالي الغربي بما هو الطرف المموِل، وعلاقة هذا الثلاثي مع بعضه البعض.

إن انتقاد الحجاب هو تساوق مع النقد الغربي الليبرالي العام الموجه إلى خارج دائرته الحضارية. ويتعلق ذلك بتنظيرات فانون التي ناقشناها في المقترب النظري بخصوص الحجاب حيث يوضح أن محاولة الاستعمار العمل ضد ارتداء الحجاب يهدف إلى تدمير ثقافة الشعب الجزائري وتفتيت وجوده (فانون 1970).

أما النموذج الآخر من فواعل الخطاب فلديه معرفة جيدة بالليبرالية حيث تقول إحدى المتحدثات: "الفكر الليبرالي هو المبنى الثقافي والقيمي للنظام الرأسمالي الاقتصادي الذي يعزز الفردية والذي يعتمد اقتصاد السوق الحر الذي ارتبطت فيه قيم الديمقراطية وممارسة تداول السلطة والتعددية. كان مرحلة لإنهاء الإقطاع الذي يحد من حركة التجارة انبنى هذا الفكر بصيرورة تاريخية وديناميكيات خاصة داخل أوروبا ولم يعتمد على التغيرات السياسية، بل ارتبطت فيها تغيرات أخلاقية واجتماعية ساهمت في تطوير مفاهيم الرأسمالية كفكر وأخلاق وتوجهات. هذه الديناميكيات لم تنتقل إلى العالم الثالث، ولكن انتشر الفكر الليبرالي طبعا مع نهاية الحرب الثانية وانقسام العالم، أصبح تسويقا للفكر الليبرالي والصراعات على النفوذ" (ميسون، مقابلة 2011).

وهذا تعريف نقدي آخر لليبرالية من متحدثة أخرى: "الفكر الليبرالي في البدايات كان فكر تحرري فاهم لحقوق الإنسان، عندما تطور أصبح أكثر ارتباطا بالاستعمار أولا، وباقتصاديات الاستعمار ثانيا، وأصبح يعزز اختلاف الطبقات الاجتماعية ويعظم الفرد وبيحكي عن حرياته. أنا بوقف هون كعربية تحت الاحتلال ما بقدر ألبسه، ثانيا إحنا شايفين النتائج، هو فكر يفتت ويشرذم المجتمع، حرياته مش مبنية على جذور لأنه حضارة أمريكا مش أصيلة جذورها مضروبة وقائمة على القتل. ومن هنا طلعت الليبرالية، وارتبطت بالرأسمالية" (ليلي، مقابلة 2011).

يردنا هذا القول إلى الإطار النظري حيث حاولنا توصيف جوهر الليبرالية وخاصةً خطابها الخفي الذي لا يقوم حقيقةً على المساواة وحقوق الإنسان. لا تقدم المتحدثة ثقافة نقديةً حيث تقدم مديح للفكر الليبرالي في بداياته وعدم قدرة على رؤية أن الاستعمار والاستغلال هو التطور الطبيعي لليبرالية في تجليها الرأسمالي. في موقفها الرافض لليبرالية تؤكد أنه من الصعب تلبيسها على المجتمع الفلسطيني القابع تحت الاحتلال كونه يشرذم المجتمع، إلا أن ذلك يتناقض مع موقع المبحوثة كونها تدير مؤسسةً نسويةً تعمل بأجندة ليبرالية. هذا الموقف هو بالنهاية هو مع وضد الليبرالية في آن واحد، أي يتم رفض الليبرالية فكرياً ونظرياً ولكن يتم ممارستها ميدانياً، ما يشدنا إلى التعمق أكثر إلى تحليل المخفي في هذه التناقضات في مواقف فواعل الخطاب بناءً على النموذجين اللذين أشرت إليهما.

<u>النموذج الأول "التمثل السلس للخطاب":</u>

هذا النموذج يتبنى الخطاب الليبرالي ويُعيد إنتاجه، ولا يوجد لديه موقف نقدي أو حتى فهم نظري معمق له كما أشرت. تعكس الاقتباسات التالية تساوقاً كاملاً، وقبولاً للخطاب كحتمية ضرورية. فتؤكد إحدى المتحدثات: "ما عندي مشكلة في الخطاب العالمي بالعكس هي رؤيتي" (سعاد، مقابلة2011) وترى أن الشيء الايجابي: "أن هناك نساء دخلوا العراك الفكري وأصبح عندهن تحول من الأجندة الإسلامية إلى الليبرالية". كما تعتقد أن هذا الخطاب أصبح ضرورةً فلا مناص من رفضه لأنه جزء من الواقع: "الآن أصبح العالم مفتوح وما بتقدري تنغلقي الآن في فيس بوك، وأمم متحدة، ومعايير حقوق إنسان وما فيك تنسي كل شيء لأن أولادك بيقرأوا وبدك تفسريلهم. هذا الخطاب جزء من الواقع". وترى أن الخطاب الليبرالي هو الحل الذي لا بديل له

"احسبي البلد ما فيها 4 مراكز نسوية، ما في خطاب آخر بديل، حتى ما في خطاب الناس تنتقده. المهتم بيجي يسأل إحنا دورنا محفز ، وجهة العمل: أن نطور على الموجود ونطرح الأسئلة، ونعمل تغيير للسياسات والإجراءات ونحكي في قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان وأن نلبي الاحتياجات الأساسية في الحماية والأمن وهذا تخصصنا" (سعاد، مقابلة 2011). تضيف متحدثة أخرى: "إحنا ما عنا مشكلة بالتعاطي مع الأجندات العالمية، بل بالعكس يمكن جزء منها التواصل والتطور، وهذا مش غلط بالعكس لازم المؤسسات النسوية ما تكون منغلقة عما يدور في العالم الخارجي مش بس الغربي كمان العربي" (سلوى، مقابلة 2011).

ذكرت في المبحث السابق أنهن يعتقدن أنه بهذا الخطاب وباستخدامهن القانون الدولي أنهن يناضلن من أجل الحرية والكرامة :"لتوصيل الصوت شو الآليات الموجودة، يعني بدك تحملي بارودة في المؤتمرات الدولية، النضال القانوني لغة معروفة، بدك تعطيني آليات حتى أضع قضيتي وأناضل ما بعرف إذا حدا قدر يبلور اشي تاني (سعاد، مقابلة 2011).

كما أشرت سابقاً فإن هذا يعكس نموذج وعي ليبرالي لنخبة "التكنوقراط المهني" الخاضع لهيمنة القانون، وما يعمله من استلاب فكري. إن تمثل الخطاب يكون في البنية الفكرية اللاشعورية وهنا تكمن خطورته كسلعة ثقافية يتم استيرادها واستهلاكها كضرورة لا يمكن أن نحيا دونها، ويبقى هذا الابستم المعرفي للقانون هو المسيطر. ويصبح استهلاك هذه السلعة أخطر حين يتم ترويجها مجتمعياً ومن موقع قوة نسبي هو الموقع الوظيفي، وبهذا يتضح أن قوتهن آتية من تزوُّدهن بالخطاب الليبرالي.

إن هذا الوعي لنموذج التمثل السلس للخطاب غير نقدي، ولا حتى متمحِّص طالما يكتفي بهذا المستوى والقدر، ولا حتى يلجأ للمناورة على غرار النموذج الثاني، وهذه إحدى تجليات الهيمنة الناعمة. حسب تنظيرات فوكو: إن عملية استدخال المفاهيم التي تمثلها السلطة ليست بالقوة إطلاقاً بل بأن نصبح جزءاً منها (Foucault 1989)، أي يصبح عندك شعورٌ أنك تنتمي إليها وحتى تعتقد أنك أنت الذي أبدعتها وتقاتل من أجلها، كالجندي الأمريكي الذي يقتل بالعراق متمثلاً لفكرة أنه يقاتل من أجل دمقرطة الشعب العراقي. يتمثل هنا مفهوم العنف الرمزي غير المحسوس الذي يقوم بالاستلاب فإما أن نسلب لصالحه أو ننفى من قِبله. فتأثير السلطة الرمزية تستهدف البنية النفسية والذهنية والثقافية للمتلقي له بطريقة منظمة تصل بنيته نفسيا لتثبيت وخلق واقع مرغوب (بورديو 1990).

يمكن الذهاب بالتحليل بأن الفاعل الغربي لا يحاول تطوير وعي أو ثقافة هذه النخبة بل يستلب هذه النخبة ويفرغها من الوعي ليجعلها تركز على العملية التنفيذية الأدائية التي تتبنى ثقافته، حتى يكون التساوق مع الخطاب أسهل دون أي عمق فكري أو سياسي لفهم فلسفة تحرر المرأة والمجتمع. هذا التوافق والتمثل يتطلب نقل قوالب جاهزة وإسقاط الأفكار، لذا ينطبق عليه تماما لقب الوسيط أو الناقل لينتج خطاباً اشتقاقياً على حد مقولة تشاتيرجي (Chatterji1989).

هذا ليس مجرد تبني للفكر الليبرالي، بل هو تطويع للذات أو تكييف لها مع واقع مستجَد، من الممكن أن يلعبن في مرحلة معينة دور الوسيط بدون وعي، ولكن في مرحلة أخرى يكون ذلك بوعي لكي يستمروا بعملهن في المؤسسات. ولكي نوضح الأمر نحن هنا أمام حالة من استدخال الخطاب، فهو ليس إبداعاً ذاتياً، وهو ما يؤدي بالنتيجة إلى هزيمة في الوعي والثقافة، هزيمة وعي أمام آخر وثقافة أمام أخرى.

النموذج الثاني: "التمثل الفعلي والرفض الظاهري":

نفحص هنا حدود نقد المبحوثات من النموذج الثاني لليبرالية اللواتي يظهرن موقف نقدي تجاهها. تؤكد إحدى المتحدثات على قصور النسوية الليبرالية وإشكالاتها كسبيل لتحرر المرأة :"لم تأخذ النظرية الليبرالية ديناميكيات المجتمع ونمط الإنتاج ومن يملك الإنتاج وبالتالي جاءت بشكل فوقي خارج السياقات الطبقية، والمصالح الطبقية داخل المجتمع، مشكلة الليبرالية النسوية أنها لا ترى التمييز ضد النساء في سياقات تاريخية في بنى اقتصادية واجتماعية وانعكاساتها السياسية، فقط تأخذه بالمجرد وأعتقد أن هذا الفكر مهم جدا لأنه فتح مساحات واسعة للنساء للمشاركة واستفادت من منطلق المشاركة في الانتخابات والحياة العامة والقوانين، أنا لا أقول انو مش مهم فهو طرح قضايا عن وضعية المرأة وعمل تغييرات، ولكنها غير جذرية لأنها لا تمس القوى المهيمنة على الإنتاج. لذلك مع وجود الديمقراطية وتطبيقاتها إلا النساء الأكثر فقرا في العالم والبطالة وفكفكة الطبقة العاملة، والنظام الليبرالي يقف عاجزا للإجابة عن كل هذه الإشكالات التي تواجهها النساء سواء داخل الدول الغربية المختلفة، ولكن أنا بعتبر انو إحنا نساء من العالم الثالث أكثر تضررا من كل سياسات النيوليبرال بغض النظر عن كيف غلفوها" (ميسون، مقابلة 2011)

واضح أن هذا الدخول النقدي على فضاء الاقتصاد هام ولكن المتحدثة لم تربط بين هذا الموقف النقدي وبين الواقع الفلسطيني، وهل هناك فرصة للمجتمع كي يحقق للمرأة عبر الاقتصاد السياسي حقوقها في المساواة والتمكين على الأقل إن لم نقل التحرر طالما هو مجتمع استهلاكي وريعي غير منتج.

ترتكز المتحدثة على الطبقية وتنتقد النيوليبرالية والسوق مستندة على خلفيتها اليسارية. ورغم أن قوى اليسار أصبحت مجموعة من المهنيين المرتبطين بالخطاب الليبرالي العالمي في عجلة تدور في خدمة النظام الرأسمالي، الا أن ذلك لا يمنعهم بأن يكونوا يساريين ثوريين، ما يقود إلى تناقض في تبني هذا الموقف النقدي رغم الموقع العملي في مؤسسات تنفذ أجندة ليبرالية.

المتحدثة لها أيضاً موقف واع للهيمنة الاستعمارية حيث تفيد: "الليبرالية ما قدرت تجاوب على كثير من الأسئلة، وإذا بتحكي عن الحرية والديمقراطية أنت جزء من مبنى تستعمر دولة شعوب أخرى وتستغل. إذا كانت الليبرالية ضد الاستغلال ومع المساواة ما جاوبت عن وضع النساء الذي هم من المبنى حتى بعد الاستعمار بشكله الكلاسيكي إذا بنحكي عن العولمة في استغلال عابر للقارات تقوم به قوى الغرب والنساء مرتبطات فيه. بالإضافة إلى أن كل أدوات النظرية الليبرالية، النسوية تنظر إلى النضال النسوي في دول أخرى في العالم الثالث من وجهة نظر استشراقية يعني أدخلت تبريرات الاستعمار عشان النقد الأخلاقي والقيم أدخلته على مبادئ الليبرالية عشان هيك صار نقد من العالم الثالث والنساء السود والعاملات داخل انظمة الغرب الحرية القانونية ما حلت مشاكلهم" (ميسون، مقابلة 2011)

يلخص الاقتباس تناقضات عند النموذج الثاني حيث أنها في خطابها الفكري تقدم نقداً عميقاً للعولمة الليبرالية واستغلالها وتوحشها إلا أن نخب المؤسسات تقوم بالمشاركة بمؤتمرات دولية تنادي بعولمة الحقوق. التساؤل هل هذا الحديث النقدي ضد الليبرالية يوجه للفاعل الغربي أو للنساء مواضيع الخطاب. ان هناك فصاماً ما، فإن القياديات من النساء يحتفظن لأنفسهن برؤية وفهم خاص لليبرالية؛ أي مستوى معين من المعرفة والعلم بالشيء، يناقشنه في دائرة مغلقة لا يطرحنه على الفاعل الغربي أي الممولِ مصدر القوة والسيطرة عند مشاركتهن في مؤتمرات دولية بل يطرحن

خطاباً مرناً[176]. ويطرحن من جهة أخرى على "النساء مواضيع الخطاب" خطاباً حقوقياً لا ينتقدن فيه الهيمنة الغربيـــة، وأحياناً خطاباً وطنياً، حين يأتي وقت لا بد من حديث وطني.

كما تقدم نقداً لاذعاً عن اختراق النيوليبرالية وخطابها الذي تعتبره في مأزق أخلاقي:"النيوليبرال اخترقت بأشكال معينة لما صار في حكي عن الإصلاح، إحنا دول مستعمَرة بنوا مؤسسات وبنى داخل المجتمع تحمل الثقافة والخطاب تبعهم وتحمي مصالح بدليل انـــو كـــل هاي النخب الموجودة في بنى بناها الاستعمار، هلأ بعد سنوات رفعت شرعيتها. وصلنا في مرحلة في العالم العربي نزع الشرعية بشكل واضح بـــلا حلول وسط. الثورة المصرية هي إلهاء شرعية كل هديك الحقبة. مرروا لنا هذا الفكر في الاقتصاد في إعادة الهيكلة، وفـــق مصـــالحهم والحقـــوق الديمقراطية كلها انهارت. هذا يبين هشاشة هذا الخطاب الليبرالي لأنه مضمونه لا يتناسب مع سياساته. يعني شو مضمون الحرية وأنا بستعبد نـــاس آخرين، شو مفهوم الحرية وأنا بدعم الاحتلال، هذا الخطاب في مأزق أخلاقي" (ميسون، مقابلة 2011).

ينم هذا الطرح عن الثقافة النقدية لليبرالية، وفيه محاولة خروج على هيمنة فكر المشروع الليبرالي. وكـــي يبـــدو متماسكاً يتطلب أمرين: عدم التورط في طرح يقترب من الفكر الليبرالي في مواضع أخرى كما سنرى لاحقاً في تبنـــي المتحدثة لكثير من المفاهيم الليبرالية ما يعكس تناقضاً وتشويشاً ما، والأمر الثاني الخروج من هذا الموقف على مستوى الخطاب بدور وفعل عملي ما.

تؤكد متحدثة أخرى في نقدها لليبرالية:"أرفض أن أكون أداة في مختبر الغربيات، أنا كامرأة فلسطينية تحت الاحتلال أنـــادي بدولـــة علمانية، انتمي لليسار، أنا مختلفة عن الغرب أنا نظرياتي مختلفة، عندي فكر نسوي عربي فلسطيني موجود لم نكتبه كفاية وما بيطلع واذا طلع مـــا بيترجم وعندما يترجم لا يتم الاعتراف فيه لأن النسويات الغربيات ينتمون لسياسات دولهم ينتمون لفكر بوش" (ليلي، مقابلة 2011).

إن هذا الضخ الفكري اليساري تم تدجينه واحتواءه، فالليبرالية احتوت اليساريين واليساريات وفـــي نفـــس الوقـــت سمحت لهم/ن بأن يروا أنفسهم ثوريين بينما هم يرون أنفسهم يعملون على تحرير الفرد من الســـلطة القهريـــة، وهـــذا المناخ المزدوج أي أن يرى المرء نفسه ثورياً؛ ولكن ضمن مدى يتحكم به الفاعل الغربي الرئيســـي. فهـــم ينظـــرون لأنفسهم كمطبقين وممارسين للايدولوجيا الماركسية والطبقة العاملة ومناهضـــة للرأســـمالية، إلا أنهـــم بمـــوقعهم فـــي المنظمات هم بنيوياً مرتبطين بالنظام الليبرالي وأدواته وينفذون أجنداته.

كما وتؤكد في نقدها للهيمنة: "أنا بشوف حالي في نظرية ما بعد الاستعمار أو حركات تحرر الجنوب، ليس مشكلتي فقط مـــع الرجـــل الفلسطيني ولكن مع حلقات مختلفة. أنا أنتقد الليبرالية كفرد تاخدي حقوقك، كحقوق سياسية ومدنية فقط في عالم ثالث عندي تحديات كـــثيرة، أولا الاحتلال، الأبوية، السياق الاقتصادي والاجتماعي وأستطيع أن أربط حريتي مع حرية شعبي. لا يمكن أن نتحدث عـــن عنـــف دون ربطـــه

---

[176] تتضح الأجندة الليبرالية في مؤتمرات الأمم المتحدة, والتي طرأ عليها تغيرات خلال فترة عام 1975 مؤتمر المكسيك، وحتى مؤتمر بيجين في عام 1995. حيث كان من قبل يتم طرح القضايا السياسية مثل ذكر تأثير الاحتلال والفصل العنصري على تنمية النساء, أما منهاج عمل بيجين لم يتطرق إلـــى إدانـــة الصهيونية بشكل صريح كما حدث في نيروبي والمكسيك وكوبنهاغن (حنفي وطبر302 :2005). هناك تجاهل حق تقرير المصير للشعوب وبذلك فصل حقوق المرأة عن الحقوق الجماعية والوطنية لشعبها. في مؤتمر بيجين كان هناك التدخل العالمي لفرض هوية جديدة للحركة النســـوية العربيـــة وفـــرض برنامج جديد للتسليم للهيمنة الأمريكية في ظل الأوضاع العربية المفككة وعدم وجود إستراتيجيات لدى الحركة النسوية العربية وكـــان واضـــحاً فـــي أداء الوفود النسائية الرسمية على وجه الخصوص التي وقعت تحت ضغوط أمريكية شديدة التي أثرت على صيغة الوثيقة النهائية للمؤتمر.

بالعنف العولمي النيوليبرالي.لا أحد يفتح قضايا الاقتصاد المهم نحكي عن الديمقراطية الفردية والحريات النيوليبرالية والحقوق دون تغيير المبنى الاقتصادي وربط قضاياه بقضايا الفئات المهمشة والمقهورة، هذا يؤدي للحقوق الفردية ولا يغير واقع" (مقابلة، ميسون2011).

أهم ما يميز الخطاب هو التناقض، وإما عدم وعي هذا التناقض أو إخفاء هذا التناقض فمثلاً كيف تقول نفس المتحدثة باستغراب (هل أنت ضد سيداو؟) وفي نفس الوقت تنتقد الغرب الرأسمالي والنيوليبرالية وتقول أنا من أصول ماركسية وأجد نفسي في نظرية ما بعد الاستعمار. نرى أنهن يستخدمن الماركسية والبوست كولونيال للتغطية على مواقف إصلاحية، وهنا يكمن التكييف والمناورة. ربما هذا الذي تحدث عنه أورويل حول التفكير المزدوج بقوله: "نحنُ جمِيعاً لدِينَا القُدرة على الاعتقَادِ فِي الأشيَاءِ التِي نعرفُ أنهَا غيرُ صحِيحةٍ، ومِن ثَمَّ فعندمَا يُثبَت أننَّا عَلَى خطأٍ، نحَاولُ الالتفافَ عَلَى تلك الحقَائق؛ لنُثبِتَ أننَّا كنَّا عَلَى حَق" (ارويل1950).

تنتقد المتحدثة في الاقتباس الفكر الليبرالي كونه يركز على وحدانية البعد الحقوقي والمدني، رغم أن عمل المؤسسات يقتصر على تطبيق هذه الأجندة الليبرالية للحقوق التي يتم انتقادها. تنتقد عدم تطرق الليبرالية إلى قضايا الاقتصاد والفئات المهمشة. فلقد جاءت المنظمات غير الحكومية في العالم الثالث أساساً لتجميل الوجه القبيح للنيوليبرالية، ويكون سلاحها الأخلاقي الذي تدعيه هذه الحقوق الليبرالية (هارت ونيجري 2000).

3.3.2.1.2 حدود نقد خطاب الحقوق:

هناك تقاطع بين نموذجي الخطاب في التسليم والتصنيم لخطاب الحقوق العالمي إلا أن النموذج الأول يظهر تسليماً تاماً ويبدي الاستعداد الطبيعي لتقبله فهو متبني للخطاب لدرجة الاعتقاد بأنه منتج هذا الخطاب، بينما يظهر النموذج الثاني أحياناً رفضاً مصطنعاً ويعكس تناقضات وازدواجية حادة في الموقف لينتقده تارة ويتمثله تارة أخرى لينتهي بالتكيف مع الخطاب. وفي النتيجة فإن كلا النموذجين[177] يمتثلان لهيمنة الخطاب، ويجدن المكونات الليبرالية لخطاب حقوق المرأة العالمي، والقانون صالح لأن يكون آلية لتحرر المرأة، ولأن يقود للتحرر من الاستعمار، خاصة وكما أشرت سابقاً أن متحدثة سألتني بدهشة: "هل أنت لا تتبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، هل أنت ضد سيداو" (ميسون، مقابلة 2011) وهذه المقولة وحدها ذات دلالة كبيرة على هذا التمثل، فهذا الاندهاش ينم عن النظر للشيء بطريقة عبادة صنمية لعقيدة القانون الدولي، وهنا يجب على المقترب النظري في مقولة الهيمنة والعنف الرمزي للقانون أن يسعفنا. فإن ابستيمية الحقوق يكون فيها الإنسان مضطهَد دون أن يشعر، وسلطة معرفة القانون كامنة بتشكيل وعي الأفراد بالإنتاج ليس بالعنف (Foucault 1989). من جهة أخرى فإذا قرأنا الحالة على أرضية الهيمنة لدى غرامشي، فهو يدفعنا لما هو أبعد من قبول الهيمنة أو التوقف المحايد تجاهها، فالهيمنة هي تمثل المحكوم لخطاب السلطة، ولكن غرامشي يفاجئنا بالهيمنة الثانية[178]، التي تقاوم الأولى لاقتلاع سلطتها (Cox and Sinclair 1996) أي أن للطبقة

---

[177] تركيزي في التحليل يكون على النموذج الثاني من فواعل الخطاب لتحليل وشرح الازدواجية والتناقضات في الخطاب. كما لا بد من الإشارة إلى أن النموذج الثاني نفسه ينطوي على الاختلافات بمعنى أن إحدى المبحوثات هي أقل تقديساً للخطاب، وتظهر أنها تقاومه أحياناً إلا أنها تستدخله أحياناً أخرى.

[178] المقصود بالهيمنة الثانية مقاومة الطبقات الشعبية لهيمنة الطبقة البرجوازية الحاكمة وذلك على شكل هيمنة مناقضة لهيمنة أخرى.

الحاكمة مشروعها للهيمنة تواجهها حسب غرامشي الطبقة العاملة بمشروعها النقيض من أجل الهيمنة أيضاً. وهنا يكون السؤال هل تجاوزت الحالة المبحوثة الهيمنة الأولى إلى الثانية، فإننا نرى غياب لأي هيمنة بديلة في حالتنا.

الخطاب الكامن في سؤالها هل أنت ضد سيداو، هو هل أنت خارج المنطق وخارج الوجود الصحيح. لقد تحولت قيم الليبرالية إلى مفاهيم بديهية حتمية وطبيعية عند الجميع، وإن الخروج عنها هو خروج عن المنطق السليم والطبيعة الإنسانية. أصبح خطاب الحقوق الليبرالي هو الإطار المعرفي والبنية المعرفية اللاشعورية لفواعل الخطاب. الخطاب يخلق وهما أنه يحرر الذات وينتج وعي كاذب له شروط للتفكير أساسها أن التحرر يكون من خلاله. وبهذه الطريقة يتم إخضاعهن وفقدان أي فاعلية لهن لمقاومته وهذا جوهر الهيمنة. كما يتجلى في مقولة "هل أنت ضد سيداو؟" التناقض بين "الماركسية الثورية" وبين "سيداو"، حيث تطرح المتحدثة نفسها كيسارية ترفض الحزب الذكوري الذي هجرته ولكنها ذهبت لمنظمة غير حكومية ترتكز فيها على سيداو التي هي في نهاية المطاف ليست أفضل حالاً من ذكورية الأحزاب إذا أخذنا بعين الاعتبار الذكورية الكبرى للاستعمار في إطار علاقات القوة بين المجتمعات وهنا تتجلى الورطة النسوية التي تم نقاشها في الإطار النظري في الوقوع بين الهيمنين الذكورية الوطنية والاستعمارية.

تفيد إحدى المبحوثات: "القانون الدولي ليس قانونا خاص بالغرب هذا قانون إنساني طورته كل شعوب العالم من وقت الفراعنة، بالنسبة لي القانون الدولي هو أدوات يجب استخدامها في الصراع الإسرائيلي مثل قرار 1325 يضع إسرائيل أمام المساءلة رغم أن القرار غير ملزم. استخدمنا إعلان حقوق الإنسان العالمي، واتفاقية جنيف الرابعة عندما جمعنا شهادات حية أثناء الحرب على غزة اعددنا تقريرا وبعثناه لجهات مختلفة دولية للاشتباك مع إسرائيل على قاعدة حقوق الإنسان. ممكن نطلب من مجلس الأمن hearing session لمناقشة الانتهاكات الإسرائيلية. ويجب أن تكون إسرائيل حاسة بالمساءلة والمحاسبة أمام تجاوزاتها للقانون الدولي" (ميسون، مقابلة 2011).

فيما يخص استخدام القانون الدولي ضد إسرائيل، الحقيقة القائمة أن إسرائيل لا تأبه بالقانون الدولي لأن هذا القانون من صنع الدول الاستعمارية التي أوجدت إسرائيل نفسها، ومن ثم أوجدت القانون للتغطية على استعمارها، والفلسطيني الذي يعيش تحت الاحتلال ممكن أن يشتكي ولكن عنده اقتناع أنه لن يتم محاسبة إسرائيل[179]. ما هذا إلا امتثال التابع وتصنيمه للمؤسسات الدولية ولهذا القانون الدولي الذي نتخيل أنه فاعل فإذا هاجمنا الاحتلال ما بأيدينا كمحتلين إلا أن نقول له في يوم ما سيعاقبكم القانون الدولي، وأن نظل في إطار ثقافة التشكي والاعتراف بالآخر، وهذه الثقافة التي يخلقها القانون لدى الشعوب التابعة حتى يتم إسكاتها ونفي فاعليتها السياسية تجاه المقاومة أي الانحصار تحت عباءة وهيمنة القانون الدولي كملهاة للشعوب حتى تصبح المعركة، معركة قانون وليس معركة مقاومة ونضال ضد الاحتلال. فما هو داعي هذا الحق إذا لم يتحول لفعل فهناك الكثير من الحقوق المجردة مثل حق العودة ولكن لا يوجد عودة.

كما تواصل المتحدثة بقولها:"أصلا لما بنحكي عن 1325 لم يأت من مجلس الأمن جاء نتيجة نضالات النساء اللاتي متن في روندا والعراق وأفغانستان، وهاي فضيحة لكل النيوليبرالية" (ميسون، مقابلة 2011). يعكس المقتبس سيطرة القانون الليبرالي والدفاع

---

[179] هذا ما رأيناه في عدم إدانة إسرائيل بممارسة جريمة حرب في جنين وغزة، فما بالك بوجودها أصلاً؟

عنه والترويج له. ليس من الدقة أن تقول إن القانون هو نتيجة نضال النساء، لأنه نتيجة قتل النساء فلم يكن يناضلن بل يُقتلن ويُغتصبن. القتل يحدث على الأرض ويتم تغليفه بالقانون فكلما أصبح هناك قتل وموت، كلما أصبح هناك قوانين جديدة لتغطي على هذا العنف، أي أن الليبرالية تحلل القتل بالقانون، أي تتيح القتل ومن ثم توجد مبادئ وقوانين وهيئات حقوق إنسان، وعليه فإن القمع والاضطهاد ومقاومته يتم من النظام نفسه. وهذه من المكونات الأساسية للفكر الليبرالي أن الإقصاء والإدماج يمشيان بخط مستقيم (Mehta 1999).

الدفاع عن الخطاب الليبرالي بأنه ليس خاصاً بالغرب بل إنسانياً يعتبر تماثل واختباء وراء الخطاب، بالقول أنه إنساني ولكن المتحدثة تعود وتنتقد الهيمنة والسوق والنيوليبرالية. ليس المعضلة رفض استخدام القانون الدولي، فالرفض الأساسي هو أن يستخدمنا هذا القانون، أي أن نتحول كأداة للذين صاغوه والذين يخدمهم. فالمفترض تأسيس مشروع نقدي يخرج عليه ويتجاوزه.

أثناء نقاشي مع المتحدثة في المقابلة حول استعمارية خطاب الحقوق وتواطؤ المؤسسات الدولية خاصة وأنها قامت سابقا بنقد ثوري ضد النيوليبرالية أوضحت:"أنا معاك الأمم المتحدة بتعزز مصالح قطب واحد بس أنا بدي استخدم الاتفاقيات وما بقدر أدير لها ظهري وبدي أفضح إسرائيل وأتوجه لهيئات حقوق الإنسان واعمل ضغط. ما بكفي أعمل كتاب عن الخروقات بدي أعمل اكشن وتحالفات مع حركات في العالم مناهضة للامبريالية ولنظام العولمة البشع. أنا مش ضد كل شي في العولمة جابت إلنا الثورة. أنا ضد القطبية ومجلس الأمن وحق الفيتو هاي الأبوية الذكورية على المبني العالم لخمس دول بدها نسف، عالبنك الدولي نهب العالم وهاي وجوه الاستعمار الجديدة عندي مشكلة مع الناتو" (ميسون، مقابلة 2011).

يتم التأكيد على عدم القدرة على القطع مع هذا الخطاب، وتبرير استخدامه للضغط على إسرائيل. وهنا يتضح أن المبحوثات من الخلفيات اليسارية لا يختلفن اختلافاً كبيراً بنقدهن هذا عن النموذج الأول. قد يكون الاختلاف بالوعي بآليات الاستغلال حتى لو لم يتم تقديم بديل. لا تسائل المتحدثة في خطابها استعمارية ومفاهيم وتوجهات أيدلوجية النظام الليبرالي التي تأتي منه هذه الحقوق. هذا الحديث ما ينم عن عدم إدراك الوضعية التابعة أو تجاهلها والتغاضي عنها.

المتحدثة تُقدم تعريف محدد للعولمة وهو الذي ربما يختلط بالعالمية. فليست هذه العولمة جالبة للثورة إلا ربما من باب مخالف، بمعنى أن توحش العولمة يمكن أن يقود إلى الانفجار الثوري، لكنني لم أجد في النص ما يساعدني على هذا الاستنتاج المتفائل. كما تواصل المتحدثة بتأكيدها على ضرورة الاتفاقيات العالمية :"أنا بحاجة لمظلة دولية تحترم هذه المرجعيات، مشكلتي ليس الأمم المتحدة ليس بالإعلان العالمي ولكن بكيف جيرت هذه المواثيق التي استخدمتها كغطاء للمؤسسة (قيم حقوق الإنسان أنا معها) المؤسسة بتروح وبتيجي القيم لا، ومن الممكن استخدم القانون الدولي واستدخله وفق سياقي الموجود، أنا أريد دستور يحترم الحريات الاجتماعية. أفضل شي أنا بدي على الأقل من وين النساء العربيات وصلوا في التعديلات، شو جابرني استنى عقود من الزمن أنا ضد أن يكون قانون الأحوال تابع للشريعة . أنا ضد صفة الأبوية في القانون" (ميسون، مقابلة 2011).

هنا نقد لليبرالية من جهة، وقبول بخطابها المفروض على حقيقة الأمم المتحدة. يتم تبرير استخدام الاتفاقيات العالمية بالتوهم بمفعول هذا القانون. ولأن خطاب الحقوق يتم تقديسه وقلما يخضع للنقد والمحاسبة سواء من المنظمات أو

الجماهير، فاللجوء لهذه المنظمة الدولية التي لم تعمل شيء ما هو إلا ادعاء القتال والاشتباك، ولكن لا يوجد اشـــتباك. يتم تجاهل التواطؤ المتأصل في المؤسسات الدولية التي أوجدتها القوى الاستعمارية بما يضمن مصالحها هـــي، وهـــذا التغاضي يجعلها ترى أن لديها خطاباً مقاوماً وليس متواطئاً.

إن الذهاب للقانون الدولي يكون تبريره رفض التبعية للشريعة، يكون بمثابة هروب من الواقع المحلـــي للاســـتنجاد بالهيمنة الاستعمارية، فإن هذا يعتبر استدعاء الآخر المستعمِر بالقانون اعتقاداً أن القانون الدولي يقوم بتخليصـــنا. لقـــد تمت مغادرة الأحزاب على أنها ذكورية وعاجزة عن استيعاب الطاقة الثورية التحررية النسوية، ولكن لم يتم بالمقابـــل تبلور بديل تحرري. هل البديل عن ذكورية الأحزاب هو القانون الدولي الذي تتأصل فيه الذكورية الاســـتعمارية. هنـــا نسأل عن دورهن في القضية الوطنية بعمومها ومن أوسلو حيث يقمن بالاتكاء على السلطة كما جاء: "الســـلطة الوطنيـــة وقعت على منهاج عمل بيجين الذي يتضمن حضور نسوي في مراكز القرار. يجب استخدم هذه الاتفاقيات شو جابرني أن يكون قـــانون العائلـــة الذي يسري في المناطق المحتلة قانون عفا عليه الزمن أكثر من نصف قرن، أنا بدي استخدم سيداو، الرئيس وقع عليها لا يكفي يجب انعكاســـها في القانون الأساسي، وعلى الدساتير بما فيها قانون العائلة" (ميسون، مقابلة2011).

هناك نقد للسلطة من جانبهن أحياناً ومن ثم اتكاء على توقيع الرئيس لسيداو، وتوقيع السلطة على منهـــاج بيجـــين. التساؤول هل توقيع الاتفاقات، وسن القوانين تحمل بالضرورة تأكيد تنفيذها بغض النظر عن دقتها وموضوعيتها وعدم ذكوريتها. كما ان الاتكاء على توقيع الرئيس في اطار نظام ذكوري تابع ليس فيه وعداً للنساء بالحرية. ســـيتم لاحقـــاً التطرق إلى حدود إشكالية العلاقة مع السلطة فهن مع وضد السلطة في آن واحد.

في سؤالي لاحدى المبحوثات هل ترين خطاب الحقوق بالمعايير العالمية قادر على تعبئة النساء تقول: "هذا اشي ثـــاني اتفاقيات حقوق الإنسان والعهد الدولي بنحكي فيها لهدف محدد لتغيير تشريع ولكن الشيء الاستراتيجي في التعبئة هي الثقافة الثوريـــة الوطنيـــة. الطاقم من أقل المؤسسات التي يستند على المعايير الدولية، والطاقم من أكثر المؤسسات التي تعتمد على وثيقة حقوق المرأة الفلسطينية، هناك دراسة أثبتت أنه الوحيد بالإضافة للاتحاد أما باقي المؤسسات تعتمد على الشرعية الدولية وهذا لا يتعارض مع الثقافة الثورية الإســـتراتيجية بينمـــا الأولى آنية" (ليلي، مقابلة 2011).

إذا كان التمكين بخطاب الحقوق الليبرالي سطحي ولا يكفي لماذا يتم العمل به؟ فلا نرى في المؤسســـات تجســـيدات للنضال والتعبئة الثورية، وخلق حافزية للنساء من أجل القدرة على المقاومة من أجل التحرر. عندما تقـــول إن العهـــد الدولي ممكن أن تستخدمه بطريقة أقل وهذا لا يتعارض مع الثقافة الثورية، نلتقط هنا تناقضا، فهل هناك ثقافة ثوريـــة يمكن أن تنسجم مع العهد الدولي؟

نلاحظ في الاقتباس أدناه، الكيفية التي يتم فيها استخدام خطاب الحقوق وعملية التكيف مع الخطاب فالمتحدثة ترفض الخطاب من مدخل ثوري لكنها في نفس الوقت تقبله، ما يعكس فصاماً ما: "في السنوات الأخيرة يوجد مد دولي تضامني يجب أن أعرف كيف أتعامل معه، وارفع صوتي دوليا هي أداة لتوصيل الصوت، وليس اضطرارا. الحركات التضامنية كثيرا بتشتغل وترفع أصواتنا بره، إحنا لازم نعمل شغلنا هون. تضامن ليس من أجلي ولكن معي ضد الاحتلال، الذي يشكل تحد لما يؤمنوا به من حقـــوق وحريـــات. وأنـــا تجســـيد للانتهاك. أنا معنية في هذا الخطاب، ولكن إذا بدي أختار بختار الثاني. يجب على الطاقم أن يتثقف بقرارات الشرعية الدولية لرفع شـــكاوي ضـــد

الاحتلال (طالما هناك احتلال يجب أن نوثق الانتهاكات وأن نلجأ للمحافل والمحاكم الدولية رغم أنها هشة وساقطة)، ولكن هذا ليس الخط الوحيد هناك الخط الثوري والتعبئة الجماهيرية وبهذين الخطين بنقدر نوصل، هناك مؤسسات أخذت خط واحد. هذه المناصرة الدولية ولكنها ليست الأداة الوحيدة، لا أركز عليها على حساب الاستراتيجي الثوري، وهذا ليس فقط الطاقم والمؤسسات، يجب أن تعمله ولكن السلطة والأحزاب هذه تربية وطنية مع الأجيال الشابة، زي ما بنحكي عن سيداو، بدنا نحكي عن مظفر النواب وأحمد فؤاد نجم وأشعارهم وبدنا نحكي عن الثورة الفلسطينية ومنظمة التحرير" (ليلي، مقابلة 2011).

من جهة تقول يجب أن نربط الخطين ومن جهة ثانية تقول إذا أرادت أن تختار ستختار الخط الثاني أي الثوري. الخطاب الكامن لجملة (إذا أردت أن أختار) هو أنها لا تستطيع أن تختار من موقف الاختيار بالقطع مع الخطاب الليبرالي وربما اقتناع إلى درجة عدم تجربة القطع. رغم أن المتحدثة مقتنعة بإشكاليات خطاب الحقوق الليبرالي حيث تقول: "برامج حقوق الإنسان ليس فقط مستهلكة ولكن قشرة، فكريا في مشكلة في بذرتها في المفاهيم كلها هبل ومن أوائل من انتقدوه النساء الأسيويات من الهند وغيره في التسعينات" (ليلي، مقابلة 2011). ولكن ما يتجسد على الأرض الخط الليبرالي وليس الثوري، ما يثبت أن هذه الثقافة الثورية الراديكالية هي فقط لغة خطابية يحفظها فواعل الخطاب من اليسار وبالنهاية فهن لا يختلفن مع النموذج الأول بقبول الخطاب داخلياً مع الوعي لإشكالياته ولكن مع اقتناعهن أنهن يسار نسوي نقدي رغم أنه ومتكيف. الازدواجية والتناقضات واضحة في الخطاب عندما تصرح المتحدثة بأنها معنية في هذا الخطاب ويمكن التثقيف بالعهد الدولي، وفي نفس الوقت عندما تقول أن خطاب القانون الدولي سطحي وقشرة مستهلكة وهو الذي أضعف العمل النسوي. الانفصام هنا يكون جلياً بين الثقافة الشخصية وبين الواقع العملي، في تنفيذ أجندات ليبرالية. فهي تؤكد أننا نستطيع أن نصل بالخطين؛ أي أن تثقف ثقافة نقدية ثورية ومن جهة أخرى تقول شرعية دولية. ويصبح من الممكن أن نربط بين الخطة الثورية مع الشرعية الدولية. ولكن في كل الاحوال ما يتم تثقيف النساء به عملياً فقط الخطاب الليبرالي وليس الثوري. وكما قالت إحدى المتحدثات سابقاً أن الممول لن يسمح بتمويل أنشطة وطنية وبتعبئة ثورية، فكيف سيتم تطبيقها.

3.3.2.1.3 الموقف من التمويل:

تطرقنا سابقاً لقضية التمويل وما له من دور في إقصاء الخطاب الوطني، وهنا سأناقش موقف فواعل الخطاب من التمويل. وجدت أن النموذج الأول المتمثل للخطاب يعتقد أنه ليس تابعاً لأجندات التمويل، بينما النموذج الثاني يعترف بسياسات التمويل وبأنه تحول لوكيل لها، ويتكون لديه موقف نقدي له رغم أنه يتمول.

لنبدأ بالنموذج الأول إذ تقول إحدى المتحدثات: "أنا بكون منجرفة للتمويل وما عندي موقف إذا ما كان عندي خطة إستراتيجية وما عندي موقف أو قيمة ولكن أنا في مركز قوي، وأخاطب النسويات في العالم كله، وعندنا لغة مشتركة...ما هي البدائل للتمويل، هل يوجد مجتمع مستعد يحط مصرياته في هيك قضايا. أنا حاطة خطة إستراتيجية من وين ما جبت المصاري مش راح يأثر عليها. لم يفرض على مركز المرأة شيء بنقول هذا برنامجنا دون شروط للتمويل" (ميسون، مقابلة 2011).

قمنا بمراجعة الخطة الإستراتيجية للمركز ووجدنا أنها في مكوناتها الأجندة الليبرالية التي من الصعب أن يُمول الفاعل الغربي غيرها. رغم ذلك لدى المتحدثة شعور أنها هي التي قامت بإبداع هذه الخطة، وهنا تظهر الهيمنة الناعمة

والعنف الرمزي للخطاب (بورديو1985) أي استدخال مفاهيم الخطاب ليس بالقوة، لذا فإن ما ينتجه العقل التابع هو ما يريده المسيطر أي الفاعل الغربي مع التوهم أنه من إنتاجه الذاتي (Foucault 1989). عندما تقول: "أخاطب النسويات وعندنا لغة مشتركة" يندرج ذلك في مسألة الاعتراف من الآخر والتفاخر بأنه مثله، وهذه القراءة النفسية للمستعمَر حيث نظهر لأنفسنا أننا أحرار، من ناحية أخرى يوهمك المستعمِر أنك مختلف عن الآخرين "غير الحضاريين" من حولك. يمثل ذلك حالة استدخال الهزيمة أمام المستعمر بحيث تبدو الهزيمة أمراً طبيعياً بما يوصل المستعمَرين إلى الإيمان بأهمية المستعمِر وحتمية خضوعهم لهذه الأجندة (Fanon 1967). وفي نفس الوقت تعود المتحدثة وتقول لا بديل للتمويل حيث ترى أن هذه الخطة الإستراتيجية غير خاضعة للتمويل رغم أنها تجسيداً لهذه التبعية.

قد يكون هناك مستوىً ثانٍ في التحليل، أن التابع يعرف أنه مقيد وليس حر ويعي ذلك، ولكن يميل إلى المناورة وادعاء عدم الانجراف لكي يتلافى نقد الآخرين. هنا يبرز التلاقي مع النموذج الثاني اللواتي ينتقدن التمويل ويوافقن على أن المنظمات تأخذ دور وكيل وسيط وتعاقد لتنفيذ أجندات الليبرالية. فمثلا عند السؤال عن التحديات التي تواجه المؤسسات أجابت إحدى المتحدثات:"تحولت كثير من المؤسسات لوكلاء للممولين، التحدي أننا نعتمد على التمويل الخارجي" (ميسون، مقابلة 2011). كما تعترف بسياسات التمويل والتبعية لأجنداتها: "لا نحدد احتياج مثلنا؛ مثل باقي المؤسسات هناك موجات وبصراحة ننخرط لاعتبارات، في العالم كله لما بيحكوا عن الديمقراطية في الشرق الأوسط الجديد، بالملايين والمليارات، هذا ارتبط فيه برامج وتمويل ونحن ندرك أن هذه البرامج لم تتناول جوهر الديمقراطية من احترام حقوق الإنسان. كل هذه الأموال التي ذهبت للديمقراطية في العالم العربي لم يكن هدفها بالفعل خلق نظام ديموقراطي يحترم حقوق الإنسان، وينمي التنمية. بل كانت ديموقراطية شكلية، وكان التركيز فقط على الانتخابات التي تصب للحزب الحاكم كنظام شمولي، ولا تغير في هندسة العلاقات الاجتماعية، فالديموقراطية لها بُعد اقتصادي واجتماعي وسياسي. هي تركز فقط على السياسي لاستقرار هذه الأنظمة، وليس للدمقرطة الفعلية. مع ذلك أخذنا هذا التمويل ونشر الأفكار ولكن في ظل احتلال واجتياح وفقر وإفقار ما يعني أن نحكي عن الديمقراطية وحقوق الإنسان والواحد معدته فاضيه. ما يعني أن نحكي عن الانتخابات والمشاركة ولا يكون عندها مواصلة تصل إلى النادي في قريتها" (ميسون، مقابلة 2011).

عبارة "خضعنا لاعتبارات" مسألة مفتوحة فيها تسليم للأمر الواقع وأنه لا خيار ولا بديل. لأن الخضوع نابع من القناعة بأن هذه المؤسسات لن تقوم دون تمويل خارجي. إذا بدأنا في التحليل من نقطة الصفر التساؤل لماذا تتمول المؤسسات فهل النضال من أجل حق المرأة وحتى الحق الوطني لن ينجز إلا بالتمويل. فرضيتنا أن التمويل جاء لاجتثاث فكر المقاومة ولاحتواء الحركات التحررية وتحويلها لحركات تابعة أي لإحكام الهيمنة وإلحاق الشعب الفلسطيني بالتبعية[180] للخطاب الليبرالي اجتماعياً وسياسياً، فالتمويل هو أحد آليات خلق تابعين معيشياً ليتقبلوا المشروع السياسي. هناك تناقض عندما تقول المتحدثة نعرف أن هناك سياسةً وراء التمويل، ومع ذلك أخذنا التمويل.

---

[180] الفرضية حول التمويل السياسي المشروط أنه عمل على تحويل القضية الفلسطينية من قضية سياسية لشعب تحت الاحتلال له حقوق وطنية، إلى قضية إنسانية أو مال سياسي من أجل حماية أمن إسرائيل. وبالتالي تحويل الشعب الفلسطيني من صاحب حق وقضية ليعيش في حالة من العجز والتبعية الناتجة عن المساعدات المالية التي تدفع له حتى يسكت عن المقاومة. فإنه بناءً على اتفاق أوسلو وتشكيل سلطة الحكم الذاتي تم تمويل السلطة من الدول المانحة على أن يتم الاعتراف بإسرائيل، وعليه تحول أكبر عدد ممكن من المواطنين (ما يقارب 200 ألف) كمعتمدين عليها معيشياً وفي النهاية على المانحين بمن فيهم المنظمات غير الحكومية المبحوثة وفي إطار هذا المخطط قامت السلطة بإنفاق المساعدات على الاستهلاك لفردنة المجتمع وتحويله إلى مجتمع استهلاكي فارغ لتقوده نحو ثقافة رأسمالية تنتج الفقر والظلم الاجتماعي، ما يجعل الفلسطيني التخلي عن مواقفه السياسية مقابل مستوى معيشة فردي أفضل، وهذا شل المعارضة السياسية الوطنية تجاه السلطة.

المنظمات تحاول التأكيد بوجود أجندة لهم وهي استثمار التمويل فيما يعاكس أجندة الاستعمار. فمثلاً تبرر إحدى المبحوثات من استخدامها للتمويل بقولها :"مضطرين نعمل مع ممول عشان حق المرأة في الميراث، صح موجود في القانون الإسلامي بس مش مطبق، إذا بساعدني هذا بدي استعمله ضمن سياقي أما خارج السياق أنا ضده" كما نجد في المقتبس التالي اعتراف واضح بسياسات التمويل، إلا أنهن يحاولن الاستفادة من التمويل: "في سياسة وراء التمويل بلاش نضحك على حالنا ما في ممول بيدعم النساء للعمل في بلعين ضد الجدار، أو لنرفع قضايا ضد الجيش والحكومة الإسرائيلية في لاهاي ضد مصادرة الأراضي، التمويل واضح وله أجندة عارفيناها، ما بنحاول نعمله لو كان عنا تمويل مثلاً لإنشاء تعاونية أو لمحاربة العنف ضد النساء إحنا بنعمل تعبئة سياسية يمكن هذا مش كاف/كيف نخلق تنظيم سياسي نسوي . إحنا قادرين نقرا طبيعة المرحلة ونشوف مصالح من في الملعب وتوازنات ومش جايين خارج المكان والزمان" (ميسون، مقابلة 2011).

رغم أن هناك معرفةً بأجندات التمويل ولكن حسب ما ذكرت المتحدثة هو أن المؤسسات تقوم باستخدامه بطريقة طبقا للاحتياجات والمصالح الوطنية. هنا يسعى الفاعل المحلي في خطاب التكيف الاستفادة من التمويل، ويقاوم هذه الأجندة، رغم انه في النهاية سيكون مضطر لتنفيذ أجندة الفاعل الغربي وبالتالي فإن هامش الحركة للفاعلين المحليين فقط المناورة وليس الرفض.

إن تبريرها للتمويل بطريقة تعتقد فيها أنه يتم التحايل على الممول الذي لن يدعم نشاطات وطنية اجتماعية وتعبئة سياسية. التساؤول هنا هل الفاعل الغربي ممكن أن يتم خداعه، حيث يتم الاعتقاد من قبلهم أنه يتم مقاومته والالتفاف عليه باستخدام التمويل تبعاً لاحتياجاتهم. فإن الجوهر لأجندة التمويل، (وهذا ما أكدته الكثير من الدراسات التي تم ذكرها سابقا في الإطار النظري) هو أن هذه المساعدات جاءت لإحكام الهيمنة، وأن التمويل إحدى الآليات التي عملت على تفكيك النضال الوطني، وبأن ما هو قائم هو الأمر الواقع الذي يصبح من الصعب تغييره. على الرغم من هذا الطرح الدارج بأن التمويل الخارجي مرتبط بسياسات دوله، إلا أن هناك مستوىً آخر من التحليل الذي يعقد مصالحة بين أهداف الممولين وفوائد معينة للفئات المستهدفة المحلية.

تواصلاً لانتقادها للتمويل: "طبعا التمويل ساهم بطرح الأجندة الليبرالية وقضايا الحقوق والقوانين، ولما تمويل من الاتحاد الأروبي والممولين ولكن قضايا مرتبطة بتحسين الحياة وقضايا مطلبية تمثل أولوية النساء التي صودرت أراضيهم وتهدم بيوتهم ما إلها تمويل".

الاقتباس التالي يرفض اعتبار التمويل العامل الوحيد الذي أضعف العمل النسوي: "الذي أضعف العمل النسوي ليس فقط التمويل، هناك أسباب كثيرة ضعف السلطة نفسها، بطش الاحتلال، الوضع الاقتصادي، ليس فقط الأجندة الليبرالية أول ما طلعت السلطة كانت المؤسسات تشتغل تؤثر وكان في انجازات وفي مصاري غربية. ما حدث مثل باقي مؤسسات المجتمع المدني والحكومية والأحزاب والحركة النقابية والطلابية أخذونا في قرنه مع ضعف السلطة ومفاوضاتها مع الاحتلال" (ليلي، مقابلة 2011).

الخطاب الباطن لعبارة التمويل مضر، ولكن هناك ما هو أكثر مضرة، هو تخفيف الارتباط بالتمويل. إلا أن نفس المتحدثة تعود وتقدم نقداً للتمويل: "ما في انجازات وانتصارات، يوجد انجازات في حياة أفراد ولكن مش قد المصاري التي انصرفت". هذا ما حدث في المجتمع الفلسطيني فقر المجتمع، وثراء بعض أفراده، هذا التجسيد للفكر الليبرالي المغطى بالفكر اليساري.

فإن التمويل هو آلية خفية لإعادة هندسة المجتمع عبر تعميق الاستهلاكية التي تؤدي إلى ثقافة رأسمالية تنتج الفقر والظلم الاجتماعي.

بكلمة موجزة إن هذا الموقف النقدي من التمويل يعتبر بمثابة تكيف؛ وتحايل مع المنظومة التي من الصعب الخروج عنها وخلق البديل، فإذا كان هذا النقد للتمويل حقيقي ما هو المخرج. فهن يدركن أن مجمل العمل النسوي هو عملياً لا يقوم على الأرض إلا بالليبرالية ويؤكدن أن التمويل جاء لتنفيذ هذه الأجندة الليبرالية. التحليل لنقدهن للتمويل يعكس الازدواجية الناجمة من تناقض داخلي يقوم على الاقتناع بأن عملية التمويل هي خضوع لاجندات الممول، أو محاولة التكييف معه أو خداع المستعمر بالقيام بمشاريع لم يأتي من أجلها، بينما التحرر من المستعمِر يفترض التناقض معه. المأزق هو رفض الممول كمستعمِر وبين الحاجة لهذا الممول المستعمِر.

3.3.2.1.4 الموقف من البعد التنظيمي (الحزبي) والسياسي (السلطة):

نتطرق إلى موقف المبحوثات من العمل الحزبي قبل أوسلو، خاصةً وكما أشرنا أن الأطر النسوية التابعة للأحزاب تحولت لمنظمات غير حكومية. أما فيما يتعلق من الموقف من السلطة نبحث هنا في حدود التحرك في المبنى الذكوري، وإلى أي مدى يعتقدن بإمكانية تحرر المرأة في ظل حكمٍ ذاتي منقوص السيادة. ننطلق من فرضية أن مشروع أوسلو والوعد بالدولة جاء للهيمنة وتقويض المقاومة بشكل عام وتقويض مقاومة المرأة الفلسطينية بشكل خاص.

نبدأ بالنموذج الأول: تقول إحدى فواعل الخطاب: "الأحزاب التي أضعفت الفعل النسوي السياسي. وفي النهاية حافظنا على الخطاب النسوي والأحزاب راحت عن الساحة.كان مشروع وطني، لم يكن فعل نسوي و لم يكن هناك حركة تغيير اجتماعي كان هناك ثورة ضد الاستعمار. قبل أوسلو لم يكن هناك أي خطاب نسوي، أنا لا أوافق أنه كان هناك أي أجندة اجتماعية، كان تجنيد للنساء على برنامج حزبي" (سعاد، مقابلة 2011).

إن هجرة الأحزاب الوطنية لأنها ذكورية، ولم تلعب دوراً في احتضان الدور النسوي. وهنا يجب التمييز بين العمل الوطني من خلال أحزاب سياسية، وبين الانتظام السياسي المجتمعي، بمعنى وجود قوى اجتماعية حركية لتعزيز نضال مجتمعي. أي أن المنظمات لم تتحول إلى حركة اجتماعية منظمة حتى لو نسوية فقط، بل تقيدت بتطبيق الأجندة الليبرالية، حيث تحولت الحركة النسوية في المؤسسات إلى حركة حقوق امرأة. فإن الوضع بعد أوسلو لم يكن أفضل حالاً خاصة وأن المبحوثات انتقدن الخطاب النسوي بعد أوسلو إلا أننا نحاول تحليل تماسك هذا النقد في الخطاب.

يُظهر خطاب المنظمات تناقضاً آخراً، فرغم نقد مشروع أوسلو الذي كان بسببه الانكفاء عن العمل الوطني، إلا أن المنظمات تقر في نفس الوقت بمشروع الدولة والتحرر من خلال مطالبتها بالحقوق المساوية:

"المؤسسات وضعت في موقع لا تحسد عليه، صار في دولة بدها تبني تشريعات وسياسات واجراءات انجبرنا وإحنا تحت الاحتلال في أجندة post colonial. وما بيصير نترك السلطة تسوي شو ما بدها. كنا قبل نناضل في أحزاب ذكورية تنفي حقوق النساء، ما كنا نعرف

التشريعات. عندما جاءت السلطة صرنا نعرف شو الجندر، وهذه المفاهيم انجاز، صار هناك سلطة تحترم ذلك وتتحاسب على الموازنة" (**سعاد**، مقابلة 2011).

عندما تقول عندنا سلطة وتشريعات وأصبحنا نفهم بالجندر فهي تثني على الذكورية البطريكية فلا يوجد نقد للدولة. أما النسويات من النموذج الثاني يدافعن عن الدور الوطني في المنظمات، فتقول إحداهن: "إن النسوي والوطني لا يجتمعوا أنا بقول يجب أن نجمعهم ومهمتي توضيح النسوي ضمن مجتمعي وواقعي ؟. أن أكون امرأة فلسطينية نسوية يعني أن أكون ثورية في الأفكار الاجتماعية واطرحها بجرأة ليس فقط بالغرف المغلقة ... أي بيت بتسكري شبابيكه بيعفن. الاحتلال بيحاول يسكر وإحنا بنحاول نفتح الشبابيك المختلفة واحد، واحد، منها شباك المرأة، ، شباك المقاومة، شباك التضامن، شباك التوعية...تحرير ليس الوطن ولكن الانسان الذي على الأرض. في ظل الاحتلال يصبح حقي كامرأة فلسطينية أقل قيمة هنا يصبح انخراس نسوي" **وتضيف** "الوطني والنسوي على الأرض ليس بالشعار بده برنامج قوى تتفق عليه كل النساء، بغض النظر عن البرنامج السياسي والحزبي. كل النساء الذي تمثل كل الاختلافات يجب أن تتفق على الحد الأدني منه وتشتغل عليه" (ليلي، مقابلة 2011).

الى أي مدى ينطبق الحديث أعلاه مع أجندة ليبرالية تعمل بها المنظمات. الفرق بين النموذجين هو القدرة على الصياغة اللغوية. في تحليل الخطاب يتضح حدود مقاومة خطاب اليساريات الراديكاليات وثوريته، وإلى أي درجة لا يحوي تناقضات كخطاب نصي وليس فقط كواقع. ما نقوم به قراءة جوهر الخطاب وحدود تأثُره بالخطاب الليبرالي والتماسك الداخلي للخطاب، فمثلاً كيف تقول فواعل الخطاب اللواتي يدعين الراديكالية "هل أنت ضد سيداو" وفي نفس الوقت تقول أنا ماركسية وننتقد النيوليبرال ويتفاخرن بأنه عندنا دولة ونناضل وطنياً. إن ما يحدث هو تكييف الحقائق والوقائع لتبرير الموقع. المنظمات بدأت من أوسلو كما يشير الاقتباس بأنهن وضعن كل ثقلهن لأن تتمثل النساء في الوفد المفاوض، ويجب بدء التحليل من كونهن وافقن على أوسلو، في النهاية ما معنى لو جاءت دولة في الضفة وغزة أنصفت المرأة ولكنها أسقطت الحق الوطني. إذا وجدت دولة وستنصف النساء ذلك يعني أن منطلقها التسوية السياسية. يدلل ذلك على تمثل النسويات لليبرالية التي تعزل القضية الوطنية عن النسوية. يعيدنا هذا لما ورد أعلاه عن وجود خطاب نسوي، فلو كان هناك فكراً نسوياً لكانت هناك رؤية نقدية للدولة سواء من حيث ذكوريتها أو تبعيتها. في هذا السياق ترى كانديوتي أنه رغم تبني مطالب النساء من قبل الدولة إلا أن النساء بقيت تابعة لسيطرة الدولة التي كرست البطركية (كانديوتي 1993). فان قضية النساء تقع تحت علاقات قوة معقدة مثل الاستعمار والخطاب الوطني ولا يمكن فهم أدوار النساء إلا في إطار هذه الحركات والتناقضات المكونة (McClintock 1997).

يعكس هذا المقتبس كيف تصبح المرأة ملحق للرجال عندما تلعب دور الوساطة لإنهاء الانقسام بين حكومتي فتح وحماس حيث تذكر إحدى المتحدثات: "في شهر 4 عام 2007 في بداية الخلافات بين حماس وفتح إحنا كمؤسسة دعينا كل المؤسسات النسوية وقلنا بدنا ندعي عضوات التشريعي من حماس، كنساء وأمهات وأخوات دون أي شعارات بس بدنا نقول إيقاف الاقتتال الداخلي اجتمعنا وكنا بدنا نطلع موحدين قدام الإعلام بدنا نعمل مؤتمر صحفي على الجزيرة نحكي رسالتنا بدنا نوقف الاقتتال الداخلي كنساء، وضعنا البيان واتفقنا عليه نطرحه قدام الصحافة. ما اجوش من حماس اتصلنا فيهم وحكوا البيان ممتاز بس إحنا ما بنقدرش نحضر، هاي من قيادات عليا إحنا ما نشارك" (سلوى، مقابلة 2011).

يُعتبر ذلك قبول بالقوى المتصارعة على السلطة. سيكون هناك معنىً لو بادرت الحركة النسوية إلى موقف وطني سياسي ناقداً للطرفين، ومتقدماً عليهما، آخذاً بالاعتبار النضال بحق المرأة في التحرر وهو سيكون مدخلا للتحرر الوطني أو متقاطعاً معه. أي أن يناضلن كنساء نسوياً ووطنياً.

في الحديث التالي انتقاد للسلطة من قبلهن: "ما بدأنا نحكي عن الاجتماعي في التسعينات كلنا وقعنا في مرحلة بناء الدولة وقلنا يجوز أن لا يكون هناك دولة دون أن يكون فيها حقوق نساء، ونساء تصنع القرارات. هذا الحلم، حلم بناء الدولة لم يتحقق طلعت الدولة كذب طلعنا خسرانين من جهتين: أولا أنه لا يوجد دولة، وثانيا لا يوجد قيادة وطنية ولا اجتماعية فقط يوجد سلطة. الآن يوجد مراجعة للحسابات وما بيظبط إلا أن يكون الوطني والنسوي مع بعض" (ليلي، مقابلة 2011).

إن هذا التناقض السياسي أصبح تقليداً دارجاً في أوساط اليسار الذي يدعي أنه ضد اتفاق أوسلو قولاً ولكن عملياً يتساوق معه وهذا التقليد أصبح مقبولاً جماهيرياً. وهو أن يكون الخطاب السياسي ضد أوسلو والممارسة أوسلوية بحتة[181]، وهنا الفصام بين الخطاب والممارسة، فهن مع وضد أوسلو في نفس الوقت. إن تداعيات هذا الموقف الملتبس بالنهاية ليس إلا تقوية منظومة أوسلو واستمرارها وتناقض البعد الثوري الذي يتم ادعاؤه. تفيد المتحدثة أنه يوجد مراجعة حسابات لتقييم أكذوبة الدولة، ومن الغريب أنه على مدى عشرون عاماً لقيام السلطة يراجعن الحسابات لحتى الآن.

3.3.2.2 حدود النقد الذاتي ومعارضة الخطاب: النقد والنقد المقابل:

نبحث بشكل معمق في حدود عمق النقد الذاتي للوصول إلى تحليل معمق لمعارضة الخطاب، خاصة من قبل النموذج الثاني لفواعل الخطاب. بعد النقاش والتحليل الذي قدمته لخطابهن بالتفصيل لعدة قضايا كان يجب أن يتم إعطاؤهن الفرصة لإبداء رأيهن في تقييمهن ونقدهن الذاتي لعملهن من حيث الانجازات والتحديات، وبشكل عام في النقد الموجه لهن والدفاع عن أطروحاتهن.

وافقت إحدى المتحدثات على النقد بأن هناك فجوة بين شعار الإستراتيجية "الجمع بين الوطني والنسوي" وبين العمل على الأرض بقولها: "نعم هذا طموحنا، مضبوط في فجوة بين الشعار والممارسة فإن عمل ال NGOs فُرّغ من المضامين السياسية، والتعبئة، لا يوجد عضوية بآلاف إحنا مش حركات اجتماعية. منذ سنين بدأنا بتنظيم النساء في النقابات، ويسجل لنا انجاز وأصبح في اتحاد للعاملات في رياض الأطفال وقمنا بتشكيل مجموعات تسليف وتوفير، الهدف الأساسي تحسين الوضع الاقتصادي، وهذا عمل تمكين للنساء على المستوى الفردي والجماعي وهاي السنة يوجد 106 امرأة منظمة تدفع اشتراكات في 3 تعاونيات في منطقة الخليل وطولكرم. نحن ال NGOs الوحيدة التي تستطيع أن تحشد آلاف النساء في تحرك اجتماعي معين بدليل أننا جمعنا 8000 توقيع لتغيير قانون القتل على خلفية شرف للرئيس، وعنا مداخل نتيجة تنظيم النساء في أجسام مختلفة"(ميسون، مقابلة 2011).

---

[181] مثال: الجبهة تقول نحن ضد أوسلو، وهي جزء من البنية السياسية لأوسلو أي في اللجنة التنفيذية للمنظمة، وشاركت في انتخابات المجلس التشريعي كما أن الجبهة الديمقراطية، والحزب الشيوعي شاركتا كذلك في الوزارة.

في هذا الاقتباس تقول نحن لسنا حركات اجتماعيةً، وفي مكان آخر ذكرت أنه يجب على المنظمات تنظيم النســاء، وفي فقرات أخرى تقول فشلنا بالجمع بين النسوي والوطني، وذهبنا لأوسلو كمجموعات تابعة للسلطة، فإذا هــن لســن تنظيماً، ولسن حركةً اجتماعيةً، حاولت معهن أن يقدمن تعريفا لأنفسهن، ولم يكن هناك وضوحا لديهن.

أحياناً يتم اللجوء لقضايا يصعب قياس أثرها، فمثلاً تتحدث عن التعاونيات وجمع 8000 توقيع لتغيير قانون القتــل على خلفية شرف العائلة. التساؤل إلى أي مدىً توقيع النساء لعريضة هو مؤشر على تعزيز الوعي النسوي، ومؤشــر لقياس الوعي. حتى لو سن الرئيس القانون هل سيُحدث ذلك تغييراً في البنية البطركية للمجتمع، وهل بتوقيع العــرائض وسن القوانين تتحرر المرأة. إن مبدأ التوقيع لا يعني الكثير، وكل ما تقوم به المنظمات تجاه القتل على خلفية شرف هو كتابة البيانات وتوقيع العرائض وكتابة مقترحات مشاريع، التي من السهل تسويقها للممول ليحصلن على مزيد من الدعم والنتيجة هي استمرار القتل على خلفية شرف[182] العائلة رغم سنوات العمل النسوي.

عند السؤال عن أبرز انجازات المؤسسات أكدت المتحدثة: "في أول حياتي كانت النقابات، هذا جهد، تطوير المفاهيم في الحركة النسوية، في المنظمات زاد الوعي النسوي وصار في وضوح بالأولويات وفي مشاركة أوسع للنساء في الحياة العامة، ونساء داخل الأحزاب ســألوا عن حقوقهن، نتيجة التضامن النسوي فازت حنان عشراوي، بالانتخاب، وجود زهيرة أمينة عامة في الحزب، كمان وجود النســاء في الهيئــات المحلية، وجود تقارير لهيئة الأمم المتحدة، واستقطاب هيئات دولية للتحقيق للإطلاع على وضع النساء. هذا له مدلولاته علــى صــيرورة النضــال الفلسطيني بشقيه الاجتماعي والوطني" (ميسون، مقابلة 2011).

فيما يتعلق بتطوير مفاهيم، وزيادة الوعي، فإن جمع تواقيع ضد القتل على خلفية شرف لا يؤكد على رفض عملــي أن تقتل النساء، أما عن مشاركة المرأة في العمل فإن البطالة ما زالت مرتفعة، وصحيح أن النساء سألن عن حقــوقهن عبر خروج بعضهن من الأحزاب، ولكن بعد أن توجهن للمنظمات لم يكن وضع الحركة النسوية بالأفضل؛ كما أشــرنا سابقاً.

تعتبر وصول عشراوي واندماجها في مؤسسات السلطة انجازاً. من الغريب اعتبار عشــراوي نموذجــا للتضــامن النسوي من نسوية تُعرف نفسها يسارية راديكالية. إن ذلك تجسيداً للتفكير الليبرالي لنموذج نسوي طبقي يخــدم النظــام مثل كونداليزا رايس كامرأة ملونة تخدم النظام الرأسمالي العالمي، وهذا ليس انجازاً سواء للمرأة أو الســود. إن هــذه المرأة النموذج ذات خطاب متناقض حيث أكدت أنها لن تدخل السلطة ومن ثم أصبحت وزيرة. أما الانجاز الآخر الذي ذكرته بوجود زهيرة كمال في حزب يجب التنويه أن هذا الحزب انتهى مشاركاً في أوسلو، وهذا لا يشكل رصيداً جيداً للنساء بمعنى انخراطهن في مشروع التنازلات الوطنية. وما يثبت التناقضات في الآراء أن المتحدثة نفسها في اقتبــاس آخر قللت من شأن وصول النساء للبرلمان: "لو عنا 50% في البرلمان نساء مش راح نحل مشكلة النساء، إذا كانوا بمثلوا مصالح طبقــة

[182] حسب الإحصائيات خلال عام 2012 هناك 11 امرأة قتلت على خلفية شرف، وذلك حسب توثيق مركز المرأة حتى شهر آب 2012

ضد الفئات الشعبية. لا أحد يفتح قضايا الاقتصاد، المهم نحكي عن الديمقراطية الفردية والحريات النيوليبرالية والحقوق دون تغيير المبنى الاقتصادي وربط قضاياه بقضايا الفئات المهمشة والمقهورة، هذا يؤدي للحقوق الفردية ولا يغير واقعا" (مقابلة، ميسون 2011).

عودة على الانجازات فإن تقديم تقاريراً للأمم المتحدة انجازٌ. وتعتبر أن لذلك مدلولاته على النضال الوطني والاجتماعي، حيث أصبح النضال الوطني عند المنظمات محدداً بمعايير الأمم المتحدة والأجندات الدولية. إن الرؤية للقضية الفلسطينية لدى المنظمات وقادتها هي بلغة السلطة والمفاوضات، ونابعة من القانون الدولي. الانجازات هي أن المنظمات تابعة لسلطة القانون الدولي، ولذكورية الدولة التابعة للسلطة الاستعمارية، وفي نفس الوقت يتم الادعاء أن المنظمات ضد الذكورية، كما يعتبر التشكي للأمم المتحدة عمل وطني، وأن هذه التبعية المركبة وما تم ذكره من انجازات له مدلولات على صيرورة النضال الوطني والاجتماعي كما جاء أعلاه. إن الانجاز هو مجرد إعفاء للذات، بمعنى أننا أنجزنا، رغم أن المتحدثة قالت في مقتبس سابق فشلنا. إن الفشل من ناحية سياق زمني هو قبل عشرين عاماً منذ أوسلو في التسعينات، وبعد هذه الفترة الزمنية من المتوقع أن ينتهي الفشل إلى فعل تغييري. إن نقد الذات دون اقتران ذلك بمشروع عملي لا يعني شيئاً، بل هو تأكيد للواقع القائم.

المقتبس أدناه يعكس تناقضاً آخراً، فتارة يقلن هناك انجازات ويوجد دولة وقوانين، وأحياناً ينتقدن الدولة في قولها: "تم التعامل كأننا في دولة مستقلة كاملة السيادة، نحن مجموعة لها سلطة ومجتمع فلسطين تحت الاحتلال، الفجوة في الواقع أننا مازلنا نساء فلسطينيات تنتمي للأسرة وللجماعات، ولو تسألي امرأة من يحميك لا تقول الدولة والقانون بل العائلة" (مقابلة، ميسون 2011).

هناك معنىً هاماً لقولها أن من يحميها هو العائلة، فهو يكشف قوة البطريركية، وضعف الحضور النسوي من حيث تأثير برامج المؤسسات حول ما يسمى برفع الوعي النسوي والتثقيف القانوني. إن توصل المتحدثة إلى هذا الاقتناع يتناقض مع ما قيل عن الانجازات وعن اليسار وعن رفض الليبرالية والتثقيف بخطاب بمظفر النواب وفؤاد نجم...الخ، فالواقع المؤلم هو الذي تكشفه هذه المتحدثة حيث تنتهي معتمدة على العائلة في حقوقها التي برأي المؤسسات يجب أن يكفلها القانون. تجدر الاشارة أيضاً أن اعتماد المرأة على العائلة في حل مشاكلها يغيب حقيقة أن العائلة أحياناً هي مصدر القتل على خلفية الشرف. وهذا أمر يتطلب نضالاً نسوياً هائلاً.

رغم الانجازات التي ذكرتها فإنهن ينتقدن خطابهن النسوي من قبلهن بأنه بعيد عن الواقع: "يوجد فجوة بين الواقع والخطاب، هناك مؤسسات ارتأت وتبنت المواثيق الدولية، وأصبحت تنادي حقوق المرأة حقوق إنسان، خطاب نظري بعيد عن الواقع بهمومه الجماعية ، في هذه المواثيق الفرد هو الذي يسود أي حقوق المرأة الفرد. نحن مجتمع مبني على الجماعة وأي تمكين فردي للمرأة يجب أن يكون داخل الجماعة فالتحدي كيف تمكني الأفراد وتضمني حقوقهم داخل الجماعات. نحن كجماعات عربية نحافظ على التضامن بيننا ولكن السؤال كيف نضمن حقوق الأفراد داخل الجماعات" (مقابلة، ليلي 2011).

ترى أن أي تمكين فردي للمرأة يجب أن يكون داخل الجماعة، لكن هل استطاعت المنظمات أن تحقق حقوق الأفراد في الجماعات، فلا يوجد تطبيقات، وقد ذكرن في أماكن أخرى أن الجماعات (أي الأحزاب) ذكورية.

في المقتبس التالي تبرير لتبني الخطاب الليبرالي والانجرار لمفاهيمه دون التركيز على الاستعمار والعولمة: "لا ليس تعطشا للمفاهيم الليبرالية كان في رؤية تقول إذا لغينا التمييز في القوانين والأحوال الشخصية حصلنا على المساواة، وركزنا على هاي المسألة كجزء من خطاب عالمي بمعنى عقدت الأمم المتحدة مؤتمرات وطورت سيداو. وصار في حملة شملتنا في المناداة بالقضاء على العنف ضد المرأة. كان هناك تركيز على العنف المجتمعي، وليس على الاستعمار الجديد والاستغلال والعولمة، قمنا بتغيير القوانين والبرلمان الصوري ولم يكن نفس الجهد لعلاقات الطبقة، فكرنا الوصفة الجاهزة ومن ثم أصبح تقييم وأيام دراسية وورش، وبنينا إستراتيجية من الرؤية التي تقول؛ أن الأولوية لإحداث تغيير هي المساواة في القوانين وكان تقدم حكينا انو القانون لا يكفي لتغيير وضعية المرأة. لم نناقش الاقتصاد وماذا يعني أن فلسطين تتبع لاقتصاد السوق الحر دون شبكات الحماية الاجتماعية، وماذا نفعل تجاه الفقر والإفقار هنا we Stuck" (ميسون، مقابلة 2012).

تقول ركزنا على هذه المسألة كجزء من نظام عالمي، إلا أن هذا الموقع هو تابع ومتموضع في النظام الرأسمالي، بمعنى أن المنظمات بنيوياً تقبع في قلب العلاقات الاستعمارية. يتضح من خطابها عملية التسليم لعملية العولمة "التي شملتنا" وعدم نقدها ومقاومتها بل اعتبارها أمراً واقعاً، لا تستطيع الخروج منها. ما ذكرته من أنه كان لديهن رؤية أن القانون يلغي التمييز، فإنه على المستوى العالمي لا يوجد مساواة بين الدول بل علاقات قوة وسيطرة. الحقوق هي نتيجة توازنات دولية صممته الدول الكبرى في المؤتمرات العالمية وتم فرضه على شعوب العالم. ومنظومة الحقوق الليبرالية ادعاء يخفي وراءه عدم المساواة الاجتماعية فالحقوق تغلف اللامساواة وتخفي وراءها اللاتوازن الاجتماعي والطبقة خلف التشريع القانوني.

كما تقدم المتحدثة نقدا ذاتيا لعدم التطرق إلى نقد هيمنة الليبرالية:"رغم أننا أعضاء في المنتدى الاجتماعي العالمي، ورغم معرفتنا لدور النيوليبرالية بالعالم في فكفكة الطبقات، وإفقار النساء واستغلال أكثر للشعوب التي وصلت إلى شن حروب باسم الديمقراطية، لم يكن عندنا توجهات وتحليلات كيف أن النيوليبرال اخترقت المجتمعات في الاقتصاد وفكفكة النسيج الاجتماعي وإثارة النعرات الطبقية. هذا مش موجود في أدبياتنا لم نناقش اقتصاديات السوق الحرة ودهم الفئات المهمشة، ولا مرة لغاية هذه اللحظة ما كان في نقد جدي لليبرالية الغربية ولنظرية الاستشراق. تأثرنا بأفكار نسويات عربيات كنقاشات ولكن غلاف نظري لحركتنا ما كان، إحنا النسوية اخترعتاها بتجربتنا بالظلم على جلدنا" (ميسون، مقابلة 2011).

رغم هذا النقد الذاتي بعدم وجود توجهات ومواقف نقدية للنيوليبرالية إلا أنه لا يتم التعامل مع قضايا وإشكاليات جاءت بها النيوليبرالية دون تحدي سياساتها ومصدرها الرئيسي وهو النظام الرأسمالي، وكيف يمكن للذين يشاركون في هذه المؤتمرات من العاملين في المنظمات بوصفها أداة لتطبيق مبادئ ومعايير الليبرالية في مجتمعاتهن أن يتحدوا هذه السياسات وأن يكون لهن موقفاً سياسياً في هذه المؤتمرات. وإلى أي مدىً يمكن اعتبار هذا المنتدى العالمي أداة لمقاومة الليبرالية الجديدة، وإلى أي مدىً يختلف عن مؤتمرات الأمم المتحدة؟.

كما تقول: "لا يمكن أن نتحدث عن عنف دون ربطه بالعنف العولمي النيوليبرالي. يوجد وضوح ولكن مازال هناك غياب لروافع تنظيمية تعكس هذه الرؤية لفعل سياسي، بدنا نغير ما عنا القوة السياسية بس مين سيحول هذه الرؤى والنظريات التي تتدفق لقوة تعمل على التغيير".

ما يتعلق بغياب القوة السياسية والروافع التنظيمية؛ فلماذا لا تبدأ المنظمات بخلقها حيث تنظر لنفسها أنها تمتلك الرؤية لذلك. التغيير لا بد أن يفترض بالضرورة محاولات خلق بدائل أفضل لا نجدها في المنظمات. وعليه، فالتشكي أو التساؤل عن من سيخلق البديل هو تعبير عن عجز و/أو إعفاء للذات.

الاعتراف بالفشل بين الربط ما بين النسوي والوطني، واعتماد المنظمات للمعايير الدولية في الحديث عن القضية الفلسطينية، وتوثيق انتهاكات الاحتلال للنساء حسب القانون الدولي، جعلنا نصل لاستخلاص بأن الخطاب الليبرالي قام بإخضاع النسوية الفلسطينية واحتوائها بعلاقات تبعية للأجندة الدولية، مما أدى إلى إنتاج نسوية مستهلكة بلا هوية وطنية، ودون أي استقلالية فكرية؛ من خلال تبني برامج ومقولات عالمية موجهة تسعى لإدخالها في منظومتها العالمية. وفي نقاشي لهذا الاستنتاج أثناء المقابلة لإعطائهن الحق في النقد المقابل جاء هذا المقتبس: " أن تقولي إن النسوية بدون هوية وطنية، هذا قاسي، ممكن تقولي أضعف الربط الخلاق بين مهام النضال التحرري والبناء الاجتماعي، مش تحييد العمل الاجتماعي أضعفه لأنه في مبادرات هون وهون. مثلاً لجنة نساء من أجل الحياة عند الجدار هدول ما أضعفهم ضلوا يروحوا على الجدار مثل نساء نابلس وبياكلوا غاز، ونساء عورتا بس مش كثير مش سيد المشهد. أما المنظمات من غير قاعدة جماهيرية هاي حقيقة بدهاش دحض، وعدم التجذر نتيجة ضعف القوى السياسية انو الحركة الوطنية والقوى أصبحت بعزلة ويوجد هوة بينها وبين الجماهير (ميسون، مقابلة 2011).

لا بد من الاشارة أن المتحدثة أكدت قبل ذلك على الفشل بربط الوطني بالنسوي، وأنهن لسن حركات اجتماعية وتحولن لوكلاء تمويل، ومن ثم قالت هناك انجازات في تجنيد النساء وجمعنا تواقيع وأسسنا تعاونيات فلم أجد ترابطاً ما. بالعودة للمقتبس فإن المبادرات الوطنية لنساء الجدار هم فئة مستهدفة لهن في مقترحات المشاريع. تجدر الإشارة إلى أن إحدى الموظفات في مؤسسة مانحة خلال مقابلة أشارت أن المنظمات تطلب دعم لتدفع للنساء من جمعيات محلية من أجل المشاركة في المسيرات، حيث أصبح القيام بأي نشاط وطني مدفوع الثمن خاصة في ظل غياب القاعدة الجماهيرية، وهذا ما أشارت له المتحدثة أنه لا يوجد قاعدة جماهيرية ولا يوجد حركات اجتماعية، فإذا هن لا حركةً وطنيةً ولا اجتماعيةً، يبقى التساؤل مرة أخرى عن دور هذه المؤسسات.

النموذج الأول المتمثل للخطاب لديه تصور واضح عن الدور، ويعترفن أنهن فقط مراكز مهنية بعيدة عن الجماهير ولا يضعن أي جهد لإخفاء ذلك، حيث أكدت إحدى المتحدثات: "يوجد نسويات ولا يوجد حركة نسوية" (سعاد، مقابلة 2011) ولهذه الجملة دلالة قوية للعمل النسوي بالمضمون الليبرالي الذي أنتج بالفعل نسوية نخبوية مقتصرة على النخب، فلا وجود لحركة نسوية منظمة وفاعلة في المنظمات بالمعنى الحقيقي للحركة التي يجب أن تكون جماهيريةً سياسيةً اجتماعيةً تتطلب حشد وتعبئة وتنظيم الجماهير.

ولا تنكر أيضاً المتحدثات من النموذج الثاني النخبوية في المنظمات فخلال سؤالي عن التحديات التي تواجه العمل النسوي أفادت: "التحديات أن تبقى المنظمات معزولة ومحصورة على نخب معينة، وعدم استثمار الانجازات في بناء حركة اجتماعية هذا تحدي كبير، والتحدي استمرار الانقسام، وعدم قدرتنا على التفاعل مع المخيمات واللاجئات، وعدم وجود أجندة لهلأ دليل على أننا فاشلين، غياب

مضمون سياسي للمؤسسات مشكلة، والتركيز على البعد المهني والتقني، وتحولت كثير من المؤسسات لوكلا للممولين، التحدي أن نعتمد على التمويل الخارجي" (ميسون، مقابلة 2011).

هذا المقتبس يتضمن نقداً ذاتياً نحلل مدى تماسكه. التناقض أنها تعترف أن المؤسسات محصورة على نخب، ولكن في مقتبس سابق اعتبرت وصول حنان عشراوي وزهيرة كمال انجازاً. إن الاحتفاء بوصول عشراوي للسلطة يتناقض مع حديثها هذا. أما ما يتعلق بالانقسام الحاصل بين الضفة وغزة، فلا نجد تركيزاً من قبلهن على البنية الذكورية للسلطة بل يتم العمل معها والدخول في هياكلها. أشرنا في الاطار النظري أن هذا الشكل للنساء اللواتي يدخلن مؤسسة السلطة الذكورية يطلق عليه البعض مصطلح "النسذكورية" (سمارة 2011) أو الفيموقراط (جاد 2008) بينما ترى كثير من النساء أن وصول المرأة لموقع سياسي هو إنجازٌ. وهنا تتساءل جاد ما الذي تستطيع القيام به النسويات في بيروقراطية الدولة في وضعية لا استقرار سياسياً فيها، وبالتزام مشكوك فيه لدى شبه الدولة؟ (جاد 2008:59). فواعل الخطاب تركن الأحزاب بسبب ذكوريتها، ولم يقمن بتأسيس حركة نسوية مقاومة؛ بل دخلن في سلطة أوسلو وترشحن للانتخابات وناضلن نضال ليبرالي قانوني ووجدن لأنفسهن وزعامة اجتماعية.

تنتقد المتحدثة عدم القدرة على التفاعل مع المخيمات، لأنه لا يوجد مضمون سياسي للمنظمات، رغم كل الضخ الخطابي اليساري الثوري في خطابهن السابق.

تتأسف إحدى المتحدثات على عدم إفراز قيادات نسوية شابة منغرسةً بالوطني حيث تقول: "بنحس للأسف الشديد كثير من المؤسسات وإحنا معهم أنهم كموظفات فقط لا تعنيهم أي قضايا ثانية. في نقص وسلبية كبيرة إحنا كمؤسسات ما قدرنا انطلّع قياديات شبابيات جدد في نوع من الاجترار، الأسماء المعروفة، بظلها في كل مكان ومش عم تعطى فرص أنه يأخذوا الدور. لكن الظروف التي عشناها والاحتلال ساهم في بلورة شخصية العديد من الرموز، أما القيادات الجديدة والجيل الجديد تواجدوا في ظروف ما كان فيها احتلال، بالتكنولوجيا الجديدة، والمهنية. هذه فرص كانت منفتحة أكثر، أما بالسابق كان من خلال جهد كبير، وصراع مع الاحتلال، وهذا بلور الشخصية الوطنية. حاليا بتشوفي قياديات بس مش منغرسين بالهم الوطني بشكل يشابه ما مررنا به. هي مسؤولية مشتركة لأنه إحنا كجيل مفروض اشتغلنا أكثر مع هاي القياديات من أجل ثقلهم بالقضايا الوطنية والهم الوطني والتاريخ الفلسطيني. إحنا بنلاقي في ضعف عند الشباب عن التاريخ" (سلوي، مقابلة 2011).

قالت المتحدثة في اقتباس سابق أننا نركز فقط على الدور المهني، ونحن لسنا أحزاباً، ولكنها تتأسف أنه لا يوجد قيادات وطنية. تجدر الإشارة أن بعضهن مضى على إدارتهن للمؤسسة ما يقارب العشرين عاماً، ما لا يتيح الفرصة لقيادات جديدة وهذا يذكرنا بالأمناء العامين للفصائل والأحزاب الفلسطينية التي تم مغادرتها.

التبرير لعدم وجود قيادات أنهن عشن تحت الاحتلال، ويعكس الاقتباس أنها تقع في إشكالية اعتبار ما بعد أوسلو هو ما بعد الاحتلال. تخلص المتحدثة إلى القول أن الماضي أفضل، ويوافقن بأن وضع المؤسسات اليوم ليس بأفضل وفي أماكن أخرى يؤكدن أنه أصبح عندنا دولة وأصبحنا نفهم بالجندر. إن هذا الحديث المتناقض ينم عن عدم تماسك وعدم إحاطة بالأفكار والمتطلبات.

ترد إحدى المتحدثات على النقد الموجه لمنظمتها بإقصاء البعد الوطني وعدم نقد الهيمنة الاستعمارية في المؤسسة: "دايما عنا تحليل سياسي حتى في الاجتماعات، ولقاءات وطنية سياسية أصلا لما بنحكي عن قرار 1325 لم يأتي من مجلس الأمن جاء نتيجة نضالات نساء ماتوا في روندا والعراق وافغانستان، وهاي فضيحة لكل النيوليبرالية" (ميسون، مقابلة 2011).

يتضح هنا كيف يتم تجيير الوطني لصالح الليبرالي، فيصبح الحديث عن قرارات الأمم المتحدة حديثاً نضالياً وطنياً، حيث تقوم المتحدثة بإثبات الوطنية بقرارات الأمم المتحدة.

وأخيراً حول وجهة العمل القادمة تقول إحدى المتحدثات: "وجهة العمل هو إعادة التفكير في برامج التعبئة القديمة والتحديات والعمل على الثقافة القديمة وإحياء العمل التطوعي، والتحديات كبيرة، الوضع الاقتصادي الخانق، لذا يجب تغيير الاستراتيجيات، أن نعود ونوضح مفهوم التطوع. يجب أن نعيد النظر في بعض الشعارات والأفكار التي تصفي خرافة في ظل الواقع الموجود، لأنه أكبر من أي حركة نسوية ومؤسسات نسوية، يجب أن يكون شيء أكبر يجمع حتى نستنهض. يجب أن نركز على التمكين الفكري والثقافي أن ننتقد بصراحة الفترة التي مرت وأن نسمع للآخر وأن نبني عليها، يجب أن نعمل تعبئة فكرية سياسية وأن تملك النساء المعلومات النظرية لتفهم واقعها، لحتى الآن التعبئة هي هشة سطحية. مسؤولية المؤسسات إن هذه المعلومات اللي الكل بيعرفها يجب نقاش كل النظريات والمعلومات التي اكتسبناها والتي كان عندنا فرصة لنكتسبها. عندما كان مد جماهيري للحراك كان في قيادات تعيء وتمكن الجماهير في جلسات جدية على المستوى النظري. يجب أن نزور التاريخ مع النساء والثورة الفلسطينية ونحكي مع جيل الشباب عن مظفر النواب وسميح شقير ومرسيل خليفة وأحمد فؤاد نجم والشيخ إمام وأبو جهاد، ومين النساء اللاتي شاركن في الخمسينات والسبعينات وخلقت حركة نسوية. التعبئة السطحية هي تعبئة تخدم لحظتها بغض النظر عن التمكين الفكري السياسي يجب إعادة الاعتبار للثقافة الثورية الوطنية" (ليلي، مقابلة 2011).

هذا المقتبس يعكس ما قمنا به من توصيف خطاب المتحدثة من النموذج الثاني بالتماهي جوهريا مع الخطاب، والتعارض شكلياً بدليل التناقض بمعنى تطبيق سيداو في العمل إلى جانب الخطاب الثوري في التفكير والحياة الشخصية، وهنا تكمن ازدواجية الخطاب. إن تداعي الجهد لربط الخطين الليبرالي والثوري معاً يكمن في عملية التكيف والإزدواجية.

إن جوهر هذه الانتقائية والخلط هي تسويق الليبرالية ذاتها كحاضن لكل المنظومات الفكرية المتناقضة باسم الحرية الفردية وإدماجها في نظامها، فمن كان يحمل أيدلوجية وطنية يسارية يصبح في رؤيته كوكتيل من الأفكار والقيم اليسارية والثورية التي هي بقايا لتاريخ قضت عليه هيمنة المبادئ الليبرالية، والنتيجة النهائية لهذا الخلط هو الليبرالية.

إذا كان المنهج التعبوي الذي يتم العمل به سطحي وهش كما ينتقدنه، لماذا يتم العمل به. وهذا يردنا لما قالته بأنها مع خط الحقوق الليبرالية ولكن إذا أرادت أن تختار ستختار الخط الثوري أوالوطني. إن وعيها بضرورة الاختيار موجود وانحيازها هو القطع مع الخطاب الليبرالي، ولكن عدم ممارستها ذلك هي أنها مقودة بتراث ثقافي تقدمي يساري كخطاب لا تستطيع مغادرته نظرياً، ولكنها في الوقت نفسه تختار الموقف الليبرالي الذي يقوم على مصلحة مادية عملية يومية ملخصها العمل بالمؤسسة والاعتماد على التمويل ما يؤدي إلى التكيف مع الاطروحات الفكرية الليبرالية. أي

بإيجاز فإن الثقافة الوطنية والجاهزية الثورية قد هزمت أمام الحاجة لليبرالية هذا النموذج أبقى على جزء من الخطـــاب الثوري، لكنه لا يدفع باتجاه التخطي والتجاوُز. وهذا يبين أن هناك حالةً من الانسداد، ليخلقن واقعاً جديداً.

خلاصة: ازدواجية خطاب فواعل الخطاب وحدود نقد الخطاب:

ذكرنا سابقا أن هناك نموذجين لخطاب فواعل الخطاب؛ الأول: نموذجٌ مستدخلٌ للخطاب الذي أثر به وتمثله تمـــثلاً كاملاً حيث وقع في دور الوسيط التابع المروج للخطاب الذي يقوم بنقل خام له. فهذه الفئة كما أفاد الحوار معها متلقية؛ بل مُستدعية للخطاب الليبرالي الغربي دون عين ناقدة وعقل فاحص. لا تلجأ هذه الفئة للمواربة ولا تتبني خطاباً مخفياً بل هي في حالة تمثُّل مغتبط للخطاب. من هنا لم تجد نفسها في حاجة للتكتيك ولا إعادة قراءة الخطاب الوافد أو هضمه وإعادة صياغته بما يجعله أسهل هضماً للمرأة الفلسطينية، وأخذ واقعها الثقافي وطبيعة العلاقات الاجتماعيـــة المحليـــة باعتبار أنه لا يوجد إلا موقف اشتقاقي فلا حاجة لذلك. هذا إضافةً إلى أنه لا يوجد وعي وفاعلية ذهنية وقـــدرة نقديـــة والتي يسلبها الخطاب بدوره لبلورة موقف أكثر عمقاً ونقداً.

أما الثاني: نموذج ليس من السهل تفكيكه، يعطي انطباعاً أنه يظهر موقف نقدي ومقاوم بينما هو يحـــاول التعـــديل وينتهي بالتكيف مع الخطاب الليبرالي الغربي، وتحليله ينتهي إلى عملية توافق/وتناقض مستدام مع الخطـــاب وإظهـــار ازدواجية وفصام وحالات من التوتر المستدام. فهو يعمل عملية تكييف لموقفه من الخطاب فهو مع وضد الخطاب فـــي نفس الوقت. خاصةً وأنه من خلفية يسارية، حيث يستدعي موروثه، ويدعي موقف يساري ينتقد من خلالـــه الليبراليـــة فينكرها ولكن يمارسها، وهي حالة التناقض بين الموقع والموقف والخطاب والممارسة.

من خلال التحليل المفصل لخطاب فواعل الخطاب؛ قمت بالتقاط وإظهار التناقضـــات والازدواجيـــة فـــي المـــزيج الليبرالي والثوري اليساري، وكيف يتم إخفاء هذا التناقض مع وعي هذا التناقض، والمناورة بالتخفي من أجل التعـــديل والتكييف مع الخطاب. أي فهم المنطق الذي تحدث فيه عملية التكيف وإنكاره في نفس الوقت. عملية التكيف هي أساس حالة الازدواجية والفصام في الخطاب التي تتمثل في جمعهما لخطين ثوري ووطني، وخط ليبرالي عالمي، ثقافة ثورية تحررية وطنية كموقف فكري مناقض للبرامج الليبرالية المدعومة التي يعملن بها في المؤسسة ويتحدثن من خلالها مـــع الفاعل الغربي. هذا يخلق فصام ما في التطبيق العملي شغل ليبرالي وفي حياتك الخاصة ثقافة ثورية مقاومـــة. حيـــث أصبح من الممكن أن يكون لدى اليساري ثقافةً ثوريةً وفي نفس الوقت تنفيذ برامج ليبرالية ممولة. وقد بينت أن هذا ما يسم الليبرالية في قدرتها على إدماج أي منظومات أخرى في نظامها لتعيد إنتاج ذاتها من جديد.

4.0 استخلاصات وخاتمة:

ما يلي هي ملاحظات استخلاصية لما عالجه البحث، وتكثيفٌ للمقولات الناقدة للخطاب الليبرالي التي توصلنا إليها في المباحث الثلاثة، ومن ثم ننتقل إلى الخاتمة والتي تتطرق لسؤال النسوية البديلة والإنعتاق/ التحـــرر مـــن الهيمنـــة الليبرالية.

قامت الدراسة بمساءلة الخطاب الليبرالي بما هو وعد بالحرية والتحرر وإظهار الكامن من عنف وسيطرة وإقصاء، من خلال تحليل تمثلات السلطة، وتفكيك استراتيجيات الهيمنة والإقصاء بمعرفته التي يستدخلها من مفاهيم حول حقوق المرأة العالمية وتبريرها باسم تحرر المرأة، بينما هدفها هو تعزيز التبعية والإلحاق. وذلك وفقا لقواعد الخطاب الـــذي يُخفي المصالح والأهداف السياسية لهذه السلطة، وهي مصالح النظام الرأسمالي الغربـــي، ومصـــالح النخبـــة المحليـــة الوسيطة التي تعمل على خدمة سياساته. لذا قامت الدراسة بإظهار أن الخطاب الذي تتبنـــاه المؤسســـات هـــو واجهـــة للمحافظة على مصالح الاستعمار وتوابعه من نخبة محلية، وما تحمله من بطركية استعمارية.

بالارتكاز على الخطاب كمنهج تحليل، وبالعلاقة مع المقاربة النظرية النقدية لليبرالية عملت الدراسة علـــى تفكيـــك واستقصاء سلطة المعرفة التي ينتجها خطاب المنظمات المبحوثة. حيث ركزت على قواعد الخطاب الليبرالي، والكيفيـــة التي من خلالها يبني معرفته بمفاهيم وحقائق ما يحتم استبعاد وإقصاء ثقافات أخـــرى. ذلـــك أن منظومـــة الاســـتغلال الرأسمالي للفكر الليبرالي تتطلب هذا الاستهلاك لليبرالية وإقصاء؛ لا بل نفي مقومات البنية الثقافيـــة الوطنيـــة، وفـــق السوق الليبرالية التي تصوغ العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، المستغِل والمستغَل.

ركزت الدراسة على الكيفية التي يُهيمن بها خطاب حقوق المرأة الليبرالي، وإظهـــار أنمـــاط الإقصـــاء للثقـــافتين المقاومتين الوطنية والإسلامية. فالخطاب الليبرالي في المؤسسة هو تفريغ الأشياء، وتوزيعها، وإعادة إنتاجها، من أجل تشريعها بشكل ناعم والإقناع بأنه لا حق ولا كرامة إلا من خلال أدواتها. إن الخطاب الغربي الليبرالي يُخفي الاستعلاء المعرفي، وهو ليس مضطرا لإبرازه لأنه يخلق وكلاء محليين يحملون هذا الخطاب ويروجونه، وهنا يجري تكـــريس هيمنة الغرب من خلال عملية تحويل قيم المستعمِر، ومفاهيمه ومؤسساته الرأسمالية إلى أمر بديهي في عقول الشعوب المستعمَرة، وبذا يتم خلق علاقات تبعية وعلاقات قوة من خلال السيطرة ولبرلة العقول. الخطاب يخلق واقع ويفـــرض مفاهيم وثقافة تتغلغل وتعمل على صياغة البناء الثقافي الفلسطيني، وفق هذه المفاهيم وتفريغ الفرد من أي ثقافة وطنيـــة إنتاجية، وتكريس الاستهلاكية كأبرز مقومات هذا البناء. الوظيفة الأساسية للخطاب هي إعادة تثقيف لجيل يُفترض أنـــه جيل تحرر وطني وتشكيل مفاهيم جديدة قائمة على الليبرالية.

4.1 ملاحظات استخلاصية على الحالة المبحوثة:

في المبحث الأول "**النسوية الفلسطينية: من وطنية المنطلقات إلى ليبرالية الأجندات**" تطرقت الدراسة إلى تشابك العوامل الذاتية والموضوعية وتلاقيالظروف العالمية مع المحلية، التي ساهمت في التحول إلى المنظومة الليبرالية. هناك عوامل ذاتية شكلت التحولات في الحركة النسوية لتبني الأجندة الليبرالية التي جاء بها الممولون حول المساواة في الحقوق وتمكين المرأة، وهذا له علاقة بتراجع الأحزاب، والحركة الوطنية عموماً، وتهميش النساء داخلها، وعدم قدرتها على تطوير أجندة نسوية تسعى للتحرر الاجتماعي.

بالعودة لقراءتنا في الحركة النسوية فقد انتظمت النساء في حركة وطنية لمواجهة الاستعمار. وبالرغم من أهمية الأطر النسوية التي تجسدت من خلالها فاعلية أدت إلى بلورة وعي نسوي في ظل العمل الوطني إلا أن ذلك لم يراكم ويؤسس لخطاب وفكر نسوي محدد المعالم بسبب الفئوية والفصائلية التي أعاقت توحيد الأطر وتحويلها إلى حركة نسوية لها أجندة واضحة.

كان تأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية من أهم المناخات التي أدت إلى تبني ليبرالية حول الحقوق فقد ساعد التحول الدولاني والظروف التي تنسجم مع مرحلة بناء الدولة للعمل بهذه الأجندة. حيث نجم عن ذلك أن أهملت الحركة النسوية قضايا التحرر الوطني على وهم دخول مرحلة الدولة. وأصبح الهم الأساسي النسوي مطالبة الدولة بحقوق النساء، وسن قوانين جديدة. وقد واكب ذلك وجود عوامل خارجية لها علاقة بالدعم والتمويل الذي تم ضخه لتأسيس منظمات نسوية في سياق التغيرات الدولية التي سادت فيها الليبرالية الجديدة في أرجاء العالم خلال العقود الثلاثة الأخيرة. ولنقل تمت عولمة الفكر النسوي الجديد بوجود مؤسسات عالمية لنشره، والتي كانت ناقلته عبر مجتمع المانحين، وتدفق التمويل الغربي لتنفيذ الأجندة الليبرالية التي تم الترحيب بها لأنها توافقت مع رغبات ومصالح الكوادر النسوية التي كانت تتوق لتطوير أجندة نسوية. فإن ما جسّد أجندة ليبرالية هو التأثر بالأجندة العالمية التي تطرحها المعاهدات والمواثيق الدولية حول النساء، والتي أصبحت تشكل معاييراً عالميةً، ومرجعيةً للمنظمات في ظل هشاشة الظروف الداخلية، وغياب فكر نسوي اجتماعي مما أعطى الفرصة لنشر الليبرالية، حيث أصبحت التوصيات والقرارات الصادرة عن المؤتمرات والمعاهدات الدولية تشكل المصدر الفكري التي تنهل منه النسوية المحلية لمستويَيْ الفكر والعمل بمعزل عن الواقع السياسي والاجتماعي للمرأة الفلسطينية، والمجتمع الفلسطيني. وفي هذا المناخ تم الانتقال إلى المنظومة الليبرالية بتأسيس المنظمات غير الحكومية وطرح توجهات نسوية في حقوق المرأة على حساب الأجندة القديمة بالتعبئة والتجنيد. وهكذا تشكل الوعي النسوي الليبرالي الجديد الذي بتأثيره تماشى نهج المنظمات الليبرالي مع أولويات المانحين.

ولكن؛ وبالعلاقة مع الأجندة الوطنية وجدنا أنه بالرغم من هيمنة الليبرالية النسوية على العمل النسوي إلا أنها لم تقطع تماما مع الأجندة الوطنية بسبب وقوع الفلسطينيين تحت الشرط الاستعماري، فالاحتلال لا يزال جاثماً، لذا بقيت فلسفة المقاومة والنضال الوطني، ولو بصورة باهتة على مستوى الشعار. لذا، تم تطويعها لتتخذ شكلاً نضالياً تمثل

شروط العولمة باستناده إلى المرجعيات الدولية للقانون الدولي وحقوق الإنسان. فلم يتم ترسيخ الأجندة الوطنية في عمل هذه المنظمات مع جماهير النساء، واقتصر العمل الوطني فقط على إصدار البيانات والدراسات التي تقدم إلى هيئات حقوق الإنسان الدولية. وهكذا، اقتصر الأمر على فضح ممارسات الاحتلال قياساً على القانون الدولي وقرارات الأمم المتحدة دون مساءلة استعمارية هذه المؤسسات الدولية التي خلقها النظام الرأسمالي لتخدم سياساته الرأسمالية، وبالطبع بعيداً عن السؤال الأساس: هل هذا هو النضال الوطني تحت الشرط الاستعماري الاستيطاني. واللافت، أن هذا النضال ضمن مناخات المؤسسات الدولية المعولمة كان يتغطى دوماً باستخدام معاناة الشعب الفلسطيني كي يضفي على نفسه شرعيةً ما، ويكسب تعاطفاً شكلانياً من قبل المجتمع الدولي.

في المبحث الثاني: **تمثلات السلطة والمعرفة في الخطاب (الثقافة الليبرالية المشرعنة والأخرى المقصاة)** ركزت الدراسة في تحليل الخطاب على تمثيلات الخطاب الليبرالي المشرعن والكيفية التي يقوم فيها التابع استعماريا بشرعنة معرفة الثقافة العالمية لحقوق المرأة، كما تطرقت لعمليات الإقصاء التي يقوم بها الخطاب لكلٍ من المنظومة الوطنية والإسلامية. أوضحت الدراسة كيف جاء خطاب حقوق المرأة الليبرالي بمعزل عن أي سياق تحرري للفلسطينيين الخاضعين لاحتلال عسكري استيطاني، وقام بإعادة تشكيل الواقع، وإعادة مَوضَعة الفلسطينيين ضمن الواقع الجديد الذي صُمِّم لتغيير مفاهيمهم وإخراجهم من حالة الصراع التحرري إلى مرحلة ما بعد الصراع، وبناء الدولة التي تتطلب خطاباً مغايراً، أي تمت عملية إعادة تثقيف/إعادة هندسة للفلسطينيين. وهكذا شكَّل الخطاب الليبرالي الذي جاء به مجتمع المانحين واستدخلته وروجت له المنظمات غير الحكومية، عملية إجهاض سياسية، وميَّع تعبئة الحركة النسوية حيث تراجع الدور الوطني والسياسي واتجه إلى المهنية واللاتسييس. لقد فتح هذا اللاتسيُّس نافذة لنقل البحث من خطاب فوكو إلى مشروع فانون.

وحاولت الدراسة تبيان الآليات والكيفية التي قامت وتقوم بها الليبرالية بتحييد الحركات الاجتماعية حيث عمل الخطاب بسلطته الاستعمارية المركبة على الفصل الممنهج بين تحرر المرأة والتحرر من الاستعمار، وعزل القضية النسوية عن سياقها الاجتماعي والسياسي. بذا أصبحت المنظمات تنفذ برامج ومشاريع مهنية ملبرلة ذات خطاب ليبرالي مهادن دون أي بُعد وطني كفاحي.

في تفكيك البُنى الاستعمارية للخطاب الليبرالي وبناءً على ما تقدم من الشواهد ساد لدى المنظمات اعتقاد بأن التحرر يأتي من الاقنومة الكبرى للخطاب العالمي الليبرالي لحقوق المرأة، والمعاهدات والقرارات العالمية للأمم المتحدة. إذ أصبحت المعايير الدولية لخطاب الحقوق الليبرالي العالمي المرجعية الوحيدة التي تُعيد إنتاج هذه المنظمات مادياً وفكرياً.

كما أشرت، فإن لخطاب الحقوق الليبرالي قوة كبيرة فهو يُهيمن طالما يُنظر إليه كمرجعية عليا، حيث تقوم المؤسسات بالرجوع لنصوص الاتفاقات كنصوص مقدسة، الأمر الذي حوّل قيم الليبرالية إلى مفاهيم بديهية حتمية وطبيعية عند المنظمات المبحوثة. هذا التأثر بالخطاب الغربي والتورط في قبوله، يؤكد فرضية البحث بأن هذه

المؤسسات وقعت في إشكالية التطابق والوساطة لهذا الخطاب، ووصلت حد اللبرلة حيث أصبحت المؤسسات النسوية متقبلة للخطاب الليبرالي الاصلاحي الذي يعظ خفية بالابتعاد عن النضال ضد الاستعمار، أو الوعظ "بالسلام العادل" مع إسرائيل كما رأينا في خطاب المنظمات. والمفارقة أن هذا الوقوع هو من قِبَل فئة من المجتمع ترى وتلمس كابوس المستعمِر.

وضمن سياق المنهج النقدي، بينت الدراسة الكيفية التي يستعرض بها الخطاب الليبرالي معرفته وهي الثقافة العالمية لحقوق الإنسان التي يشرّعنها ويقوم الآخر المستعمِر باستدخالها وخلق ثقافة مجتمعية حولها. حيث يبرز الخطاب الليبرالي في المنظمات المبحوثة كنموذج أعلى ومعيار للتحضر، فهو يصنع لنفسه حقيقة تعطيه قوة هيمنة، والآخر موضوع الهيمنة يخضع لمنطق هذا الخطاب وتقوم فرضيات الهيمنة بصياغته. إن الخطاب الليبرالي في المنظمات مشروع استدخال لثقافة الهيمنة، ما يشكل استلاباً معرفياً. ففي تمثل المستعمر لثقافة المستعمر تنشأ داخل الشعوب المستعمرة عُقد دونية تجاه المستعمر فيحاول أفرادها اعتناق قيمها (Fanon 1967).

في القسم المتعلق بإقصاء المنظومة الإسلامية، والموروث الديني أوضحت الدراسة كيف أن الخطاب الليبرالي يتضمن نفس أدوات الإقصاء للمنظومة الإسلامية، فالليبرالية الحداثية تحارب الإسلام السياسي لأنه يقصيها، ولكنها تمارس نفس الإقصاء. إن الاعتماد على الخطاب الليبرالي الذي تعتمد عليه المؤسسات لا يُوفر قوة حقيقية للمنظمات سواء أمام قوة السلفية، أو السلطة الرسمية. واستطراداً في تحليل الحالة، يتضح أكثر أن هذه المنظمات لا يمكنها الوصول إلى التحرر طالما بقيت في حالة من التبعية والتأرجح، كما أوردنا سابقاً بين نقد الموروث السلبي أو خلق توافق بين الليبرالية والموروث بالفهم السلفي لهذا الموروث. وهذا يعني أن المطلوب هو تبلور قوى نسوية مقاومة تتجاوز الخطابين. وبذا فإن التحديات التي تفرض علينا الانخراط في مشروع تحرر للمرأة يتجاوز وينفي ما أريد لها من تبعية لخطاب ليبرالي استعماري، وذلك بأن نقود معركة التحرر الذاتي من الاضطهاد والاستعمار وتحالف البطريركية غير المباشر معه، دون أي تدخل غربي، حيث يعيش الغرب الاستعماري وتوابعه ويقتاتون على مشاكل المستعمرات الداخلية واستخدام ذلك الاستبداد في البيت الداخلي. وكما نرى فهناك حروباً تُشن على المستعمرات باسم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث يتم قتل الإنسان المستعمر باسم حقوق الإنسان.

في المبحث الثالث: **تشكلات خطاب التابع استعماري(فواعل ومفاعيل الخطاب)** تناولت الدراسة علاقات القوة بين النساء الفلسطينيات، وذلك بتحليل القواعد الخطابية للثقافة والمرأة التي يمثلها الخطاب، والأخرى التي يقصيها، وبإظهار الفجوة التراتبية الطبقية بين فواعل ومفاعيل الخطاب، أي بين الذات الليبرالية العارفة التي يمثلها الخطاب، وبين المرأة الذات الموضوع وهن جمهور النساء من الطبقات الشعبية تحت مسمى "مستفيدات".

خلال دراستنا لتمثيلات الخطاب للنساء مواضيع الخطاب، اتضح أن الخطاب الليبرالي يحمل مفهوماً فوقياً للتحرر ويفترض تشكلات خطابية تعكس صورة سلبية للنساء الفلسطينيات بأنهن ضحايا الثقافة، ويعمل على تمييز وضع الطبقة الوسطى من النساء اللواتي تقدمن على أنهن يمتلكن وعي نسوي أكبر، ويعملن على رفع أصوات نساء من طبقات

أخرى. ويقوم الخطاب بخلق هذه التمثيلات بنفس أدوات الخطاب الاستعماري التحيزية التي تقصي الآخر من خلال توصيفات وتكوين واقع للنساء يقوم على ادعاءات قد لا تكون حقيقيةً. وكل ذلك لتحقيق غرضه وهو تبرير التدخل الاستعماري والمهمة التحضيرية. ومن جانبها تقوم المؤسسات بتبرير مهمتها المجتمعية الأخلاقية بالتحرير والتمكين والتغيير باستخدام أدوات هذا الخطاب.

وتبين أن هناك فجوة واسعة بين جماهير النساء في القاعدة التي تدعي المنظمات أنها تعمل من أجلها، وبين الأجندة العالمية والمستفيدات منها من نخبة المنظمات. رغم الشعارات التي ترفعها المؤسسات في إشراك النساء في تحديد الاحتياج كشريكات، إلا أن العلاقة هي علاقة سيطرة وقوة حيث يتم استغلال الطرف الأضعف لخدمة مصالح الطرف الأقوى ما يعبر عن منطق استغلالي نفعي، فيصبح ما يحدث للنساء من قتل وعنف هو المادة الخام لتسويقها، ويتضح أن هناك غياب رؤية لتحرر المرأة في المنظمات، سوى أنها تستهلك الثقافة الليبرالية وتبيع أوهام تحرر المرأة.

انتهت الدراسة في تحليل خطاب فواعل/ات الخطاب أنهن وقعن في التماثل والتكيف مع الخطاب بأشكال مختلفة، حيث تم تصنيف فواعل الخطاب إلى نموذجين: **الأول** "التمثل السلس" وهو نموذجٌ مستدخلٌ للخطاب الذي أثر به، وتمثله تمثلاً كاملاً دون عين ناقدة ودون لجوء حتى للمواربة. أما **الثاني:** "نموذج الرفض الظاهري والتمثل الجوهري" فيعطي انطباعاً أنه يظهر موقفاً نقدياً ومقاوماً، بينما يحاول التعديل لينتهي إلى عملية توافق/ وتناقض مع الخطاب، مظهر ازدواجية وفصام وحالات من التوتر المستدام. فهو يعمل عملية تكييف لموقفه من الخطاب: فهو مع وضد الخطاب في آن واحد. إنه يدعي موقف يساري ينتقد من خلاله الليبرالية فينكرها خطابياً، ولكنه يمارسها ميدانياً، وهي حالة التناقض بين الموقع والموقف والخطاب والممارسة.

نحن هنا أمام تحليل عملية التناقضات، والازدواجية في الخطاب التي أساسها التعديل والتكيُّف مع الخطاب، حيث وضحنا المنطق الذي تحدث فيه عملية التكيف مع الخطاب، وإنكاره في نفس الوقت ما يعكس حالة من الازدواجية والفصام التي تتمثل في جمع خطين؛ ثوري ووطني، وخط ليبرالي عالمي. وعي التابع يمكن توصيفه بأنه وعي مشوّه، وزائف، ومؤسس ضمن استراتيجيات خطاب القوة لأنه يمتثل لتأثيرات الاستعمار الثقافية والنفسية التي تصوغه، ومن الصعب على التابع أن يمثل ذاته ولا بد أن تمثله السلطة الاستعمارية. يعيدنا ذلك لمقولة ماركس عن من يعجزون عن تمثيل أنفسهم، وينبغي أن يُمثلوا.

للوهلة الأولى يبدو انتقاد المبحوثات من النموذج الثاني للمنظومة بأنه طاقة مقاومة تكسر علاقات القوة، إلا أن وضعهن البنيوي هو الذي يحتم عليهن مقاومة الخطاب ضمن المدى الذي يسمح به الخطاب نفسه مؤكداً على التقيد بمصالح النظام. استنادا لفوكو (1988،1987). فالخطاب نظام مؤسساتي يتضمن علاقات القوة السياسية والاجتماعية، ويكون محدد بالقواعد التي يفرضها على فاعلي وممارسي الخطاب، وهم مجموعة من الأفراد الذين يحمّلونه بالعناصر التي تشكله وتمييزهم يكون محكوم بقواعد الخطاب الذي يلتزمون به وهم جزء منه حتى لو انتقدوه.

المبحوثات يعتقدن أنهن يرفضن ويقاومن نظام المستعمِر وخطابه، إلا أن التابع يظل مستَلَباً بوعي المتبوع في إطار علاقات قوة تسيطر في النهاية رغم الاقتناع أو التوهم أنه يتم مقاومتها. توصلت الدراسة إلى أن نقد نخب الخطاب ينتهي بالتكيف وهو المسافة بين المقاومة الجذرية والرضوخ الذي يعزز المنظومة الليبرالية، أكثر ما يقاومها فإن تحليل وعي الفاعلين بالنقد للمنظومة التي ينتمون إليها يتطلب فهم المنطق أو الحالة التي تجعل هؤلاء الفاعلين ينتمون لمنظومة هم غير متفقين معها وينتقدونها.

الإشكالية تكمن في ضعف النقد للنظام كونه لم يصب عمقه، وإنما أدى لتقويته لأن النقد تم في اطار خطاب ومؤسسات الليبرالية. وذلك ارتكازاً لما يؤكده كل من بولتنسكي، وتشاييلو في"الروح الجديدة للرأسمالية" كيف استفاد النظام الرأسمالي من النقد الموجه ما جعله يعيد إنتاج منظومته بشكل أقوى، مستفيداً من ذلك حيث كانت الإشكالية في عملية النقد التي لم تصيب جوهر النظام وفي التحليل الأخير انتهت لتخدم النظام بشكل أكبر (Boltanski and Chiapello 2005)

بذا فإن نقد فواعل الخطاب يقوي المنظومة، هذا ربما يجعلنا نفترض أن الخطاب ينتج ليس قواعده البنيوية بل القواعد التي يقوم عليها النقد أيضاً. فمثلاً التمويل ينتج عملية اعتماد عليه، وارتباط بهذه المنظومة لدوافع مصلحية لأنها أصبحت مهنة. فنجد فاعلي الخطاب واعين تماماً لهذا الاعتماد، ولكنهم يقولون بأنهم طوروا طرقاً تقلل من نتائج الاعتماد أي أن حالة الاعتماد والإلحاق لا مناص منها وهم مدركون لها، وبالتالي يقومون بتطوير طرق لتقليلها. وكما أضئنا خلال التحليل التفصيلي بأن المبحوثات يعترفن بأن هناك سياسةً وراء التمويل كما قالت إحداهن "بلاش نضحك على حالنا"، وتؤكد أنهن "يخضعن لموجات التمويل"، وقد تحولن إلى "وكلاء تمويل". وتضيف، "لكن نحاول أن نعدّل قدر المستطاع ونستطيع استخدام التمويل بطرق تخدم مصلحة الفلسطينيين طبقاً للاحتياجات والمصالح الوطنية". بذا يعتقد التابع أنه يستطيع التحايل أو التأثير في المنظومة، حيث يتم التوهم أن مقاومة أجندة التمويل الليبرالية والالتفاف عليها ممكنة باستخدام التمويل تبعاً لاحتياجاتهم. إن تبريرهن للتمويل بطريقة توحي بإمكانية التحايل على الممول، هذا وكأن الامبريالية التي سيطرت على العالم يمكن أن يتم خداعها بهذه الكيانات الصغيرة التي خلقها النظام كأداة لها. فإن هذا النقد هو بمثابة تحسين شروط العبودية، فإن هامش التحرك هو المناورة والتكيف وليس الرفض. في النهاية التابع المستعمَر(المؤسسات وفواعلها) لا يخرج على نطاق الفاعل الغربي، ومقاومتها لن تؤثر عليه لأن مشروعه الذي يتوسع بهذا النقد، بمعنى تدجين النقد الجذري والثوري. وهذا ما يراهن عليه المستعمر، أي وجود واستيعاب ثوريين مدجنين، تكون مقاومتهم محصورة في إطار الخطاب لا تمتد إلى الواقع. فالقوى التي كانت يسارية انضمت إلى المنادين بالحقوق بالليبرالية والمدافعين عنها بحيث أصبحوا جزءاً من النظام الذي يتيح لهم أن يبقوا ويتوهموا أنهم يساريون ثوريون.

يحاولون في عملهم بالمؤسسات إثبات يساريتهم بينما هم أداة من أدواته، فإن من يحمل أيدلوجية يسارية يصبح في رؤيته خليط من المبادئ اليسارية والليبرالية الرأسمالية، خاصة وأن الرأسمالية قادرة على احتواء قيم أخرى مناقضة لها ودمجها في نظامها فإنه من الممكن القول أن هذا الخليط في التحليل الأخير ينتج مبادئ ليبرالية. إنّ ضخ هذه

الأفكار اليسارية والوطنية كعناصر في الخطاب يمكن من خلالها تسويق نفسها للمجتمع، وفي أبعد تحليل هم يحـــاولون أن يشكلوا معارضةً فكريةً ومحاولة السعي لتغيير الخطاب، ولكن هو من أثر فيهم، حيث قـــام بـــاحتوائهم فـــي نظـــام السيطرة العالمي لينتهوا متواطئين في نظامه.

الخطاب الليبرالي الغربي والسياسة الرأسمالية تتوقع وصول المستعمَر إلى حالة التكيف بمعنى أن يفكر ويتصـــرف ويقاوم في المساحة والفضاء المحدود الذي يمنحه المستعمر وربما أيضاً يصل إلى درجة الاعتقاد بأنه حر. في ســـياق التحليل وجدت الدراسة أن فئة "النموذج الأول" من فواعل الخطاب يعتقدن أنهن حرات بينما "النموذج الثـــاني" غيـــر حرات، ولكنهن يدافعن عن أنفسهن ويبررن موقعهن، وهي حالة التكيف والعجز الذي يصل فيها التابع إلى درجة مـــن التورط والذي بدوره يحول دون قدرته على الرفض أي عجزه عن المقاومة إما باللاوعي أو بـــالوعي. وهنـــا تبـــرز الحاجة للانزياح عن حالة خطاب التكيف إلى التخلي عن الوهم ومواجهة الواقع والإقرار بضرورة المقاومة، وهذا مـــا يتجنبه النموذجان إلا أن هذا لا يعني أن تجنبهما لعملية المقاومة لا يعني أن المقاومة لم تعد ضرورية ولم تعد واجباً.

4.2 الخاتمة: سؤال النسوية البديلة والإنعتاق/التحرر من الهيمنة الليبرالية:

فتح البحث ضرورة وجود خطاب نسوي بديل يحمل مشروعاً للتجاوز يوظف كافة الأطروحات النقدية لليبرالية التي تناولتها الدراسة، مما يوجب التواضع لصالح حقيقة أن مشروعاً بديلاً لا يصوغه باحث فرد مكتفية بالتأشير لضرورة وجود هذا المشروع. لقد استخدمت منهج فوكو في قراءة ونقد خطاب الحالة المبحوثة، والذي أسعفني في القراءة العميقة لتلك البنية وتفكيكها، إلا أن نقد فوكو توقف عند التشخيص للحالة من حيث الخطاب وليس من حيث طبيعة قصور المشروع النسوي الليبرالي كمشروع تحرري، مما استدعي البحث عن منهج آخر يعالج هذا القصور على أرضية مشتركة من الخطاب والمشروع العملي والذي عبر عنه فانون إلى حد مقبول، والذي وضع البحث أما ضغط أو شرط التأشير إلى بديل مقاوم.

فوكو حلل ظاهرة معارضة النظام تحليلاً عميقاً إلا أن خطاب فوكو بقي في إطار الشرنقة التي لم يستطع تفجيرها والذي صدَّع صَدَفتها هو فانون. ومنهجيتي تطبيق ذلك على فواعل الخطاب اللواتي لم يستطعن مقاومة الخطاب وعلاقات القوة والسيطرة. فانون يقوم بقراءة نفسية المستعمِر والمستعمَر وإلى أي مدىً يمكن الخروج من التبعية والهيمنة بخطاب راديكالي ثوري حقيقي باتجاه التحرر. وهنا يتم الانتقال أبعد من إطار فوكو في أن المقاومة محدودة في سقف النظام إلى فانون[183] بالمقاومة الثورية الجذرية بالثورة التي تكون بمثابة عملية جراحية تجتث الخنوع وتعيد خلق المستعمِر من جديد، بل خلق كليهما (Fanon 1967; 1963).

فيما يتعلق بنقد ومعارضة النظام قد نخلص للقول هنا، أن الحالة المبحوثة لم تتجاوز إطار فوكو حيث توصلت الدراسة إلى أن نقد ومعارضه نظام الخطاب من قبل فواعل الخطاب ينتهي بالتكيف وبتعزيز المنظومة الليبرالية وليس إضعافها. استناداً على تنظيرات فوكو وبولتينسكي[184] التي تم استخدامها، فإن النقد يظل محدوداً بسقف النظام الذي يجرد النقد من أسلحته ويحدد آليات مقاومته. فإن السلطة تحدد لك كيف تعمل، وحتى الاعتراض يكون من خلال ما تسمح به.

في الحالة الدراسية يستمر الدوران في حلقة إعادة إنتاج التبعية، ولكن بمزيد من تأكيد لا مباشر بأن لا مناص ولا خيار. في ظل هذا الانتقاد الشكلي للمنظومة وللذات إلى جانب الاستمرار في النهج يضعنا أمام موقفين: الضعف أمام الخطاب والتمويل الليبرالي من جهة، ومن جهة ثانية الاستقواء (بالضعف نفسه) من قِبَل المتلقي بمعنى الإدعاء أنه يأخذ من المستعمِر ولكن يوظف ذلك لأجندته الحرَّة، وبهذا يتخيل أنه محصن تجاه أي نقد.

---

[183] أرجع الإطار النظري تنظيرات فانون حول مكافحة الاستعمار، فهو يرى المقاومة والثورة تجتث الخضوع عبر الممارسة المرتكزة على الوعي بالثقافة الوطنية والتعبئة. فانون كثوري تحدث عن تطور الوعي الثقافي والقومي كمقدمات للحس الثوري.

[184] كما ورد سابقاً بولتنسكي وتشايبلو (2005) في كتاب الروح الجديدة للرأسمالية: يشرحا كيف استفاد النظام الرأسمالي من النقد الموجه الذي لم يصيب جوهر النظام، ما جعله يعيد إنتاج منظومته بشكل أقوى . هذا ما عالجه أيضاً فؤاد مرسي في كتابه الرأسمالية تجدد نفسها.

لو نظرنا إلى خطاب فواعل الخطاب لواجهنا ارتباكاً، بمعنى كيف يتمكن إنسان أن يجعل من ضعفه قوة تبرر لـــه السير في نفس المسار. ربما استفادتهن من ضعف الوسط المحيط وغياب نسبي للقوة النقدية وتوظيفهن للنقد الموجـــود والاستفادة منه لتكريس تبعيتهن للمنظومة الليبرالية. في النهاية لا توجد قوة دفع خطابي لتخطي التبعية، ولانتاج خطاب ومنهج عمل جديد، ربما بسبب غياب قوة مثال كفاحية ومقاومة.

يرى فوكو أن السلطة تنتج مواضيعها، وتخلق بالإنتاج شروط محاولة مقاومتها، كيف لا فهي التي خلقتها، وهـــذا الفارق مع فانون الذي دعا إلى مواجهة تلك الماكنة في إطار كفاحي وحركة نضالية. وعليه، فرغم أسبقية فانون زمنياً على فوكو كأننا نرى فانون يحاور فوكو من مدخل: إحياء المقاومة لا موتها. ليست الإشكالية في عدم دخـــول فوكـــو إطار نضالي ولكن في التوقف عند لا جدوى للمقاومة.

ما أسميناه حالة التكيف للقوى الليبرالية الإصلاحية قيد البحث، وقد يكون هناك آخرون يـــرون أن التغييـــر بعـــدم الدخول بتاتاً بالمنظومة نفسها واقتراح البديل، وأن النقد يجب أن يكون برفض المنظومة جذرياً بناء على تجربة فكرية انقلابية تكون بمثابة عملية جراحية استئصاليه بالارتكاز على المقولة الأساسية للناشف في الحفر في معرفة بديلة (غير متواطئة)، يؤكد أننا بحاجة للغة كبديل لإجهاض لغة المعرفة الغربية المهيمنة. ويجب أن يكون لدينا أدوات الانفصـــال والرفض لتحقيق النقد التجاوزي الذي لا بد له أن يكون نقداً شمولياً جذرياً، أي أن التفكيك النقدي الذي يحلل المنطـــق الداخلي للمنظومة المهيمنة يجب أن يكون شمولي وثوري لأن كل نظام سلطة بالضرورة هو نظام شمولي. وهـــذا مـــا حاولت الدراسة أن تساهم فيه بنقد المنظومة الليبرالية جذرياً وتجنب النقد الإصلاحي الذي بدوره يعمل على إعادة إنتاج المنظومة لا أن يهدمها ويتجاوزها إلى بنية جذرية جديدة. وهنا نحتاج مسافة للانفصال عن المنظومة بمـــا لـــدينا مـــن منطق مغاير، وموقف نقدي ما يحتم الانفصال عن كل من اللغة والبنية السائدة التي شكلت واقـــع المنظومـــة، وهـــذه اللحظة من الانفصال والرفض هي فعل حركة النقد المطلوبة وهي لحظة المعرفة لإنتاج اللغة الناقدة الجديدة[185].

بإيجاز؛ جدالنا هنا متمركزٌ على ضرورة التغيير بالمقاومة وبلورة خطوط أو جيوب للخروج من المأزق، وضرورة أن نجترئ أدوات رفض أو تمرد بما يؤكد رغبتنا للخروج على المنظومة رغم أننا أحياناً نخضع لها مـــرغمين ودون وعي، ورغما عن إرادتنا ورغباتنا، فالإنسان مضطهد في قلب النظام الرأسمالي بمنظومته الليبرالية، وأحياناً لا يوجـــد لديه بديلاً للتمرد، تماماً مثل السوق، فإلى أي مدىً لدينا إمكانيات للتمرد على السوق وعلى النظام الرأســـمالي بحداثتـــه وعنفه. بكلمات أخرى هل تسمح الهيمنة الليبرالية بنظامها الرأسمالي وفي ظل علاقات القوة وتواطؤ النخبـــة بتكـــوين بديل بسبب علاقات القوة وضعف وتشتت المجتمعات المستعمرة. ولكن من جهة أخرى، فإنه في السياق الاســـتعماري

---

[185] حتى أتجنب التجريد لا بد من ذكر أمثلة لنموذج المعرفة النقدية الجذرية، أو الفكر التثويري التغيري للعالم، فمثلاً الماركسية كمنظومة نقديـــة للرأســـمالية؛ هي منظومة ثورية راديكالية تهدف إلى تكسير النظام الرأسمالي الاستغلالي، مثال آخر فلسفة فوكو ضد الحداثة الغربية؛ هي بدورها بنية ثورية راديكاليـــة قلبت المشروع الغربي العقلاني وأظهرت العنف والإقصاء في الحداثة الغربية. وبلا شك فلسفة فانون بنقده لعنف الاستعمار هي منظومة فكرية ثورية ترى أن عالم الاستعمار لا ينهار إلا بالعنف والثورة التي اعتبرها قوة تطهيرية تخلق عالماً جديداً ودورةً جديدةً للمجتمع. وبالطبع لا بد من قراءة نقدية لمآل كل واحدة من هذه الفلسفات، ومن منها الذي خدم الإنسانية.

تصبح المقاومة ضرورة بنيوية وإنسانية من الطبيعة التاريخية لهذه الأنظمة، والتي خلقت تداعيات لمعادلة متواصلة لعملية استبداد السيد ومقاومة العبد، أو مواصلة العبد لاستدخال سيطرة السيد أو هيمنته. إن صيرورة النظام الرأسمالي العالمي التي تتمظهر في مستوى الاستغلال والاستعمار، وتحقيق مصالحهما عبر الأنظمة التابعة والنخب المحلية تستدعي مبدأ ومنهج المقاومة لتحقيق المستويين التحرر الاجتماعي السياسي القومي والتحرر الاقتصادي.

كانت أطروحة فانون؛ أي الخطاب الثوري العملي، هي الإجابة المسبقة على مساهمة فوكو. وهذا ما يفتح على ضرورة تأسيس مقاربة نظرية فلسطينية توظف مختلف هذه المساهمات ربما مستفيدة من الحفر الخطابي المعمق لدى فوكو والعمل الثقافي الثوري لدى فانون.

وإذا كان نقاشي هو أحد مفاتيح ما نصبو إليه، فإن تجسيد ذلك؛ يتمثل في تحويله إلى مشروع يقتضي القطيعة مع الخطاب الليبرالي. وهذا يتضمن أيضاً القطيعة مع البطريركية والذكورية المحليتين، وخاصةً اجتثاث جذورهما المحلية، والحفر عن نقض ما لهما من بُنية، وتاريخ المجتمع العربي نفسه وتطوير هذا جميعاً في خطاب نسوي يكون مشروعه أن لا تحرر حقيقي للمرأة دون تحرر اجتماعي اقتصادي ثقافي عبر خلق تشكيلة اجتماعية اقتصادية غير ذكورية.

إن تحرير وضع المرأة يتطلّب قطعاً[186] معرفياً وتجاوزاً لخطاب الغرب من استعمار النسوية الليبرالية الغربية البيضاء، ومن البطريركية والثقافة الذكورية المحلية، أي مقاومة كل من السلطة الاستعمارية والبطريركية[187].

يحيلنا هذا إلى الإطار النظري ثانية كي نتذكر أن المشروع الذي نحن بصدده، ليس فقط تشخيص الخطاب الليبرالي من حيث نشوئه في الغرب، ثم تمثله والتواطؤ معه من قِبل التابع استعمارياً، بل وجوب مقاومته وفك الارتباط به وإبداع خطاب ينطلق من الواقع الاستعماري، ويُحيط بمتطلبات مشروعه التحرري وهي المقاربات المتعددة التي عالجها الإطار النظري.

إن الهدف والطموح هو تدشين خطاب نسوي أساسه النظر بعمق في العلاقات الاستعمارية ومقاومة الهيمنة الليبرالية. بذا، تقدم هذه الدراسة مداخلة تنادي بتنظير نسوي أساسه رصد آليات الهيمنة، وتعرية سلطات القمع التي تعيق تحرير المرأة في إطار عملية التحرر من الاستعمار، من خلال التحلي بأخلاقية المقاومة لمواجهة آليات القمع والإكراه التي تعيق إنتاج نسوية انعتاقية هدفها تحرير المرأة، وتقوم على أساسين: الأول، نقد ومقاومة وتفكيك إنتاج

---

[186] وهنا تجدر الإشارة إلى أن أهمية استخدام منهج فوكو في أسلوبه في التجاوز المستمر للخطابات السائدة، والبحث عن القطيعة المعرفية. وتجاوز كل الرؤى، والخطابات السائدة. وهنا استعارت الدراسة من فوكو أسلوبه ومنهجه في القطيعة، أي قطيعة الخطاب الليبرالي من خلال تفكيك العناصر المؤسسة، والأنساق المضمرة في بُنية الخطاب. يرى فوكو أنه لا توجد هناك خطابات مقبولة وأخرى مرفوضة، أو صحيحة وغير صحيحة، فالخطاب ليس موضوع كالمعرفة والسلطة والذات، بل الحقل أو الميدان الذي منه تتمفصل المعارف والسلطات. حسب فوكو لا يوجد خطاب مقبول وأخر مرفوض، أو مسيطر ومسيطر عليه، بل هناك مجموعة عناصر خطابية تعمل باستراتيجيات مختلفة في حقل علاقات القوى، وقد تكون متناقضة داخل الإستراتيجية.

[187] يرجعنا ذلك إلى الإطار النظري حول نقاشنا للمسألة النسوية في المستعمرات، وكيف أنها تقبع بين هيمنتين، وتؤثر عليها علاقات قوة مختلفة: البطركية والاستعمار واشتباكهما بمعنى أن القضية النسوية تتأثر بعلاقات معقدة أساسها بمشاريع التحرر الوطني والاستعمار.

مشروع الغالبين والخروج من قفص الاستعمار؛ والآخر، تدشين مشروع البناء عبر التحول إلى دور الفاعل الذي يتمثل بإنتاج "معرفة نسوية مقاومة" سيظل التابعون دونها تابعين لخطاب المستعمر.

إن مقولة تحرر المرأة يجب أن تتضمن مقاومة الرأسمالية والاستعمار، أي أن يقاتل كل من المرأة والرجل القابعين تحت الاستعمار النظام الرأسمالي، فلا يمكن فصل المعركة من أجل الحرية والعدالة عن المعركة ضد الامبريالية، وضد نظام اقتصادي اجتماعي لا دافع له غير تعزيز ثقافة الاستهلاك، والاستغلال والسعي إلى الربح. ولكن من جهة أخرى لا يجب أن لا يلغي ذلك المعركة ضد الذكورية والتغاضي عن حقيقة اضطهاد النساء في الواقع الاجتماعي. إن الاستعمار هو حاله سياسية ثقافية، ومصلحيه اقتصادية متمظهرة لما هو تحت السطح وأعمق، بمعنى أن جميع المجتمع خاضع للاستعمار؛ لكن إخضاع المرأة أوسع ومركَّباً، وأعمق منه ضد الرجل، وضد شريحة أو طبقة أوسع وأعمق منه ضد أخرى.

لا بد من الإشارة إلى أنه ليس بالضرورة أن يؤدي نقد الفكر النسوي الغربي كونه أداة للهيمنة الثقافية يعني ذلك رفضاً لمبدأ النسوية وقضية تحرر المرأة وبالتالي اعتماد السيطرة الذكورية أو اختزال النضال النسوي في الطموح الليبرالي بالمساواة والوصول إلى مرتبة الرجل. تفترض هذه الدراسة أن هناك أجنداتٍ تحاول سلخ المرأة عن همها السياسي الأساسي بالتحرر من الاستعمار الذي يحظى بأولوية، ولكنها تشترط أن لا يتم إلحاق المرأة بالرجل بحجة النضال القومي، وتؤكد محاذرة السقوط في البطريركية الثورية. نُجادل هنا أن النضالات القومية والطبقية على أهميتها وأساسيتها، لا تنفي الفكرة النسوية خاصةً وأن الدراسة ترفض فصل المعركة من أجل مساواة وحرية المرأة عن المعركة ضد الهيمنة والاستعمار.

إن قضية تحرر المرأة هي قضية أو مشروع إنساني، وإن تهميش النساء واضطهادهن من سلطات مختلفة هي حقيقة اجتماعية سياسية، لا يمكن إغفالها. وعليه، هناك ضرورة تأسيس خطاب نسوي يؤكد أن تحرر المرأة لا يتأتى أوتوماتيكياً من الحديث عن تحرر المجتمع، وبأن الذكورة المضطَهَدة من النظام الرأسمالي هي مضطَهِدة في العلاقات البطريركية. بكلمة أخرى لا تتحرر المرأة برفض ونقد الخطاب الليبرالي واستعماريته، فقد يُنقد لصالح خطاب وطني محلي وذكوري. ولا تتحرر المرأة بتحرر الوطن، ولا بالتنمية الاقتصادية، كل هذه تؤول للذكورية في غياب خطاب ومشروع ووعي نسوي ثوري. فالعبرة في حدود وعي المرأة أن عليها الاحتفاظ بمسافة بينها وبين السلطة القائمة بصفتها ذكورية، سواءً سلطة الدولة أو سلطة الحزب السياسي أو سلطة البطركية في العلاقات الاجتماعية، إلى أن تُغير هذه جميعاً وتتخطاهنَّ.

ونختم بالقول، لم يكن طموح الدراسة التوقف عند تفكيك الخطاب بل كانت مسيرة هذا البحث تجربة عمل فكري تطورت خلال العمل نفسه. لقد وجدت أن مواصلة المشروع تتطلب مساهمةً فلسطينيةً في تأسيس وإبداع خطاب نسوي تحرري لا ينحصر فقط عند مقاومة الذكورة، وفي فضاءات نسوية انعزالية، أي بمعزل عن الواقع الاجتماعي، بل يتطلب الغوص في الواقع والموروث المحلي لتأسيس وتأصيل خطاب نسوي تحرري يحمل الهم الوطني والاجتماعي،

ويُصر على تحرر المرأة كشروط لمواصلة العمل. بل ربما وضع البحث القارىء على عتبة إنشاء مشروع معرفي/ مجتمعي تحرري؛ شريطة أن يبقى التأكيد على أن نضال المرأة لا يمكن حصره في مستويي الوطن والمجتمع لأن تحررهما لا يؤكد ويضمن تحرر المرأة لما هو عملية ثقافية اجتماعية اقتصادية سياسية وإنسانية. ما قامت به الدراسة هو تحدي المنظومة، ودق ناقوس الخطر كمحاولة ربما تساهم في وعي هذا الواقع ومحاولة الإشارة إلى البديل، ورسم جزء من معالمه. ليس مطلوباً من الدراسة الحفر في نسوية مقاومة بديلة وتقديم حلول مكتملة، بل ربما التأشير إلى أوليات للأدوات والأفكار، ولا فكاك من ذكر أن هناك حاجةً لمنظومة نسوية غائبة، وضرورة تأسيس أدوات رفض ومقاومة. وكان الهدف المساهمة في تفكيك ومقاومة البُنية الاستعمارية للمنظومة الليبرالية التي تتطلّب منا انتزاع المقموع فينا وقتله وصولاً إلى الخروج من إطار ما فرضه علينا المستعمِر، فالرسالة الأخلاقية للدراسة تكمن في ضرورة عدم تقليد واستدخال ثقافة المستعمِر، بل بانتقاد ومعاينة الخلل في مشروع المستعمِر والعمل على تجاوزه بإنتاج معرفة بديلة غير قابلة للتواطؤ والتورط. وبهذا وجدت أن دوري يجب أن يتوقف عند الإشارة إلى هذا المشروع الكبير الذي ليس هدف بحثي بل يحتاج بحثاً آخراً، كما أنه ليس مهَّمة باحث فرد. فإنتاج معرفة ومشروع نقدي بديل هو مهمة تاريخية جماعية.

5.0 قائمة المراجع باللغة العربية

أشرف، منصور. 2008. **الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية.** القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

أمين، سمير. 1978. **الأمة العربية، القومية العربية وصراع الطبقات: دراسات أممية.** ترجمة كميل قيصر داغر. بيروت: دار بن رشد.

أمين، قاسم. (1899.1901) **تراث قاسم أمين (تحرير المرأة والمرأة الجديدة).** القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

باروت، محمد جمال. 1997. "في منطق ما بعد الحداثة". **مجلة الكرمل.** العدد 52. ص141–166.

البرغوثي، مصطفى. 2000. "المنظمات الاهلية والتحديات التي تواجها". **شؤون تنموية.** العدد 22.

البرغوثي، مصطفى. 1994. "منظمات المجتمع المدني ودورها في المرحلة المقبلة". ورقتان تم تقديمها في مؤتمر جامعة بيرزيت بين 13–15 أيار لعام 1994.

بشارة، عزمي. 1996. **مساهمة في نقد المجتمع المدني.** رام الله: مواطن.

بنعبد العالي، عبد السلام. 1994. **ثقافة الأذن وثقافة العين.** الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

بوعزة، الطيب محمد الطيب. 2009. **نقد الليبرالية.** الرياض: مطبوعات مجلة البيان.

بيير، بورديو. 1990. **درس في الدرس" في الرمز والسلطة.** (ترجمة عبد السلام بن عبد العال). الدار البيضاء: توبقال للنشر.

تيزيني، الطيب. 1997. "التحديات التي تواجه الثقافة العربية راهنا. **جريدة البيان** .6\3\1997، 6105.

الجابري، محمد عابد. 1998. **تكوين العقل العربي: سلسلة نقد العقل العربي.** ج1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد. 2006. **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات.** ط3 بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

جاد، إصلاح. 2008. **الحركات النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية الإسلامية.** رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديموقراطية.

جاد، إصلاح. 2000. "المرأة والسياسة–المرأة الفلسطينية: الوضع الراهن". رام الله: معهد دراسات المرأة، جامعة بيرزيت.

جاد، إصلاح. 2007. "الحركة النسوية والموازنة بين مبدأي المساواة والاختلاف". **دورية دراسات المرأة.** العدد4. ص55–69.

جاد، إصلاح. 2003. "مشاركة المرأة السياسية الرسمية وغير الرسمية في النضال الفلسطيني" في علياء أرصغلي (محرر). **وضعية المرأة الفلسطينية: دراسات وتقارير.** 23– 75. رام الله: المبادرة الفلسطينية لتعميق الحوار والديمقراطية "مفتاح".

جامبل، سارة. 2002. **النسوية وما بعد النسوية.** ترجمة أحمد الشامي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

جوزيف، سعاد. 2003. "**عملية جندرة المواطنية" في الشرق الاوسط: في الجندر والمواطنية في الشرق الاوسط**، في سعاد جوزيف (محرر). بيروت: دار النهار.

حمامي، ريما. 1991. "المنظمات الفلسطينية غير الحكومية: إحتراف السياسة في غياب المعارضة"، **مجلة السياسة الفلسطينية**، 10:3 السنة الثالثة، ص 102.

حمامي، ريما. 1991."المشاركة السياسية للمرأة الفلسطينية في الانتفاضة الأولى: مراجعة نقدية". لجنة الدراسات النسوية(محرر). **الانتفاضة وبعض قضايا المرأة الاجتماعية.** (73-84). القدس: مركز بيسان للبحوث والإنماء.

حمامي، ريما. وكتاب، ايلين. 1999. استراتيجيات جديدة لعمل الحركات النسائية باتجاه التحول الديمقراطي والتحرر. ما بعد الازمة البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل. وقائع المؤتمر السنوي الرابع لمؤسسة مواطن. 22-23 تشرين الاول، 1998. ص 265-287.

حنفي، ساري وليند طبر. 2006. **بروز النخبة الفلسطينية المعولمة: المانحون والمنظمات الدولية، والمنظمات غير الحكومية**، رام الله، فلسطين: مواطن ومؤسسة الدراسات المقدسية.

الخالدي، رجا، وصبحي سمور. 2011. "النيوليبرالية بصفتها تحررا: الدولة الفلسطينية واعادة تكوين الحركة الوطنية". **مجلة الدراسات الفلسطينية.** 158: 26-25.

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

دراج، فيصل. 2002. **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني.** بيروت: دار الآداب.

روبرت، يانغ. 2003. **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب.** ترجمة: أحمد محمود، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

سعيد، إدوارد. العالم والنص والناقد "حوار مع سعيد 1986" في غوري فيسواناثان (محرر). ط1. **السلطة والسياسة والثقافة: حوارات مع ادوارد سعيد.** بيروت لبنان: دار الآداب.

سعيد، ادوارد. 2000. **العالم والنص والناقد.** (ترجمة عبد الكريم محفوظ). دمشق: اتحاد الكتاب العرب.

سعيد، ادوارد. 2006. **الاستشراق.** (المترجم محمد عناني). ط1. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

سعيد، ادوارد. 1997. **الثقافة والامبريالية.** ترجمة كما أبو أديب. ط1. بيروت: دار الاداب.

سعيد، ادوارد. 2006. **المثقف والسلطة.** (ترجمة: محمد عناني). ط1. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

سلمي، أميرة. 2009. **عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية.** رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديموقراطية.

سمارة، عادل. 2011. **تأنيث المرأة بين الفهم والإلغاء: المرأة مبتدأ كل نقد وتخطٍ.** بيروت: دار الرواد بيروت. ص 46-53.

سمارة، عادل. 2003. **دفاعاً عن دولة الوحدة، وإفلاس الدولة القطرية، رد على محمد جابر الأنصاري.** ج1. قوميتان في الوطن العربي. بيروت: منشورات دار الكنوز الأدبية. ص 13-45.

سمارة، عادل. 2010. "اشتباك فكري مع تراث إدوارد سعيد". **مجلة كنعان.** العدد 140. ص48 - 139.

سمارة، عادل. 2011. "الطروحات الأم للمجتمع المدني: سؤال في شروط وجود مجتمع مدني ودور الانجزة محليا". **كنعان**. العدد 146. ص 67-96 .

سمارة، عادل. 2000. **حدود البعد الثقافي: نقد أطروحات إدوارد سعيد**. رام الله: منشورات مركز المشرق/العامل للدراسات الثقافية والتنموية.

سمارة، عادل. 2003. **منظمات غير حكومية ام قواعد للاخر**. رام الله: منشورات مركز المشرق العالمل للدراسات الثقافية والتنموية.

سمارة، عادل. 2009. **في القطرية والقومية والاشتراكية: مقدمات في تفكيك مفاصل الدولة القطرية**. رام الله: منشورات مركز المشرق العالمل للدراسات الثقافية والتنموية. ص 15-16.

سمارة، عادل. 1998. "المنظمات غير الحكومية: مواقفها ومواقف منها". **كنعان**.ع 88. ص 25-37.

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

شاكر، ل.ط. ث. (بدون تاريخ نشر). **قضايا التحرر الوطني والثورة الاشتراكية في مصر**. بيروت: منشورات دار الفارابي. ص227-243.

شرابي، هشام. 1992. **النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

شلبي، ياسر. 2001. **التأثيرات الدولية والمحلية على تحديد رؤى المنظمات غير الحكومية الفلسطينية وأدوارها**. رام الله: جامعة بيرزيت.

الشيخ، عبد الرحيم.2008. **المنهاج الفلسطيني – إشكاليات الهوية والمواطنة**. رام الله: مؤسسة مواطن.

صبيح صبيح.2011. **مقاتلو التنمية: بين خرافة التطبيق وعقائدية الخطاب والتصوير**. رام الله- فلسطين: مركز بيسان للبحوث والانماء.

الصدة، هدى. (محرر). 2000. **أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث**. ترجمة هالة كمال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. 123-142.

عبد الغني، عماد. 2006. **سوسيولوجيا الثقافة العربية: المفاهيم والإشكالات من الحداثة الى العولمة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (9-112).

عبد الكريم، نصر وآخرون. 2005. **نحو توظيف أنجع للمساعدات الخارجية**. القدس ورام الله: معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطينية (ماس).

عبد الهادي، د.عزت. 2004. **رؤية أوسع لدور المنظمات الأهلية الفلسطينية في عملية التنمية**. رام الله: مركز بيسان للبحوث والإنماء.

العروي، عبد الله. 1999. **مفهوم الايدولوجيا**. ط 6. بيروت:المركز الثقافي العربي.

العزيزي، خديجة. 2005. **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والاعلام.

العظم، صادق جلال وسلمان رشدي. 1992. **ذهنية التحريم وحقيقة الأدب**. لندن- قبرص: منشورات رياض الريس. لندن. قبرص.

العظم، صادق جلال. 1990. **دفاعاً عن المادية والتاريخ**. بيروت: دار الفكر الجديد. ص 522-530.

عماوي، عبلة. 2003. "الجندر والمواطنية في الاردن". في سعاد جوزيف (محرر). **الجندر والمواطنية في الشرق الأوسط**. بيروت: دار النهار للنشر.

فانون، فرانز. 1970. **سوسيولوجية ثورة**. (ترجمة دوقان قرقوط). ط1 بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. 25-62.

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

فوكو، ميشيل. 1988. **نظام الخطاب**. (ترجمة محمد سبيلا). بيروت: دار التنوير.

فوكو، ميشيل. 2005. **حفريات المعرفة**. (ترجمة سالم يفوت). الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي. ط 3.

فوكو، ميشيل. 1990. **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**. (ترجمة د. على مقلد). مراجعة وتقديم مطاع صفدي. بيروت: مركز الانماء القومي

كانديوتي، دنيز. 2003. "تقديم"، في سعاد جوزيف (محرر) **في الجندر والمواطنية في الشرق الاوسط**. بيروت: دار النهار.

كتاب، ايلين وآخرون. 2010. **وهم التنمية: في نقد خطاب التنمية الفلسطيني**. رام الله. فلسطين: مركز بيسان للبحوث والإنماء.

كتاب، ايلين؛ نداء أبو عواد. 2007. الحركة النسائية الفلسطينية: قضايا منهجية، مفاهيمية ونظرية". في جميل هلال ويني جونسون (محرر). **دورية دراسات المرأة**. عدد 4: 7- 17.

كتاب، ايلين؛ ونداء أبو عواد. 2004. "الحركة النسوية الفلسطينية: اشكالات وقضايا جدلية". **دورية دراسات المرأة**. عدد2. ص21-37.

كتاب، ايلين. 1999. "القومية والنسوية: التجربة الفلسطينية". الحركة النسائية الفلسطينية: إشكاليات التحول الديمقراطي وإستراتيجيات مستقبلية". وقائع المؤتمر السني الخامس لمؤسسة مواطن من 17-18 كانون أول عام 1999. رام الله: مواطن.

كتاب، ايلين. 2003. "مقارنة بين انتفاضتين: قراءة نسويه اجتماعية" في أمينة رشيد وحسناء مكداشي (محررين). **المرأة العربية والعولمة**. عدد خاص 86- 97. القاهرة: مؤسسة نور لدراسات وأبحاث المرأة العربية.

كريستيفيا، جوليا. 1991. **علم النص**. ترجمة فريد زاهي ومراجعة عبد الجليل ناجم. الدار البيضاء. دار توبال للنشر.

لوكاتش، جورج. 1982. **التاريخ والوعي الطبقي**. ترجمة د. حنا الشاعر. منشورات دار الأندلس.

مسعد، جوزيف. 2002. الأردن: **التأثيرات الاستعمارية وصناعة الهوية الوطنية**: الطبعة الأولى. نيويورك.

مسعد، جوزيف. 2006. "السلطة المناهضة للفلسطينيين". **الأهرام ويكلي**. 15-21\6\2006. 799.

الناشف، اسماعيل. 2012. "حول إمكانية دراسة النظم الاستعمارية: فلسطين نموذجاً". **النفي في كتابة إسرائيل: أبحاث فلسطينية حول المجتمع والنظام والدولة في إسرائيل.** في إسماعيل الناشف (محرر) رام الله: "مدار"، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية– رام الله.

الناشف، اسماعيل. 2011. في اللا/تحوّل في الممارسة والخطاب: إشكاليّة الثقافيّ الفلسطينيّ. قديتا.

الناشف، اسماعيل. فتح الابستيم، مدى اخر، مدى الكرمل: المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية، حيفا. ص21–56.

الناشف، اسماعيل. 2006."فتح الابستيم". **مدى آخر.** (2) 21–26.

الناشف،اسماعيل. 2010. **العتبة في فتح الابستيم.** رام الله، فلسطين: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

نافع، بشير واخرين. 2001. **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة.

نخلة،خليل. 2004. **اسطورة التنمية في فلسطين– الدعم السياسي والمراوغة المستديمة.** رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

نيكوس بولنتزاس. 1983. **السلطة والطبقات الاجتماعية**، ترجمة عادل غنيم. بيروت: منشورات الفارابي.

هلال، جميل. 2004. ***حول إشكاليات المجتمع المدني***، مداخلة حول ندوة المجتمع المدني، بيروت. استرجعت بتاريخ 30–11–2011.

هندية، سهى. 1999. "هيكلية وبرامج الحركة النسائية وإشكالياتها: نظرة عامة "الحركة النسائية الفلسطينية: إشكاليات التحول الديمقراطي وإستراتيجيات مستقبلية. وقائع المؤتمر السنوي الخامس لمؤسسة مواطن 17–18 كانون أول: 1999. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية: مواطن.

المقابلات

اسم مستعار. مديرة إحدى المنظمات النسوية المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ 5 نيسان 2011. رام الله.

اسم مستعار. مديرة إحدى المنظمات النسوية المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ 7 نيسان 2011. رام الله.

اسم مستعار. مديرة إحدى المنظمات النسوية المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ 12 نيسان 2011. رام الله.

اسم مستعار. مديرة إحدى المنظمات النسوية المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ 12 نيسان 2011. رام الله.

اسم مستعار. موظفة في احدى المنظمات المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ 28 نيسان 2011. رام الله.

اسم مستعار. مؤيدة لحركة حماس، مقابلة خاصة بتاريخ 12 اذار 2011. رام الله.

اسم مستعار. موظفة في احدى المنظمات النسوية المبحوثة، مقابلة خاصة بتاريخ 15 نيسان 2011. رام الله.

اسم مستعار. موظفة في احدى المؤسسات المانحة، مقابلة خاصة بتاريخ 20 اذار 2011. رام الله.

اسم مستعار. موظفة في احدى الجمعيات النسوية القاعدية المستفيدة، مقابلة خاصة بتاريخ 24 اذار 2011. رام لله.

6.0 قائمة المراجع باللغة الانجليزية

Abdo, Nahla. 1995. "Women and the Informal Economy in Palestine: A feminist Critique" Gender and Society, Working paper no 3. Gender and Development. Women's Studies program: Birziet University.

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.

Abu Nahlah, Lamis 1996."Gender Planning and Vocational Education and Technical Training in Palestine: An Initial Framework."Gender and Society, Working Paper #4, Women's Study Program: Birziet University.

Abu Nahleh, Lamis, et al.1999. Gender, Rights, and Development in a Time of Transition. Women's Studies Center: Birzeit University.

Abu-Lughod. 1990. The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. American Ethnologist: vol.17, No.1, pp 41-55

Abu-Lughod, Lila. 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.

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

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

Ahmad, L.1992. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven: Yale University Press.

Ahmed, Laila. 1984."Early Feminist Movements in Turkey and Egypt". In F.Hussain (ed). Muslim Women. London: Croom Helm.

Amin, Samir. 1989. Eurocentricism. New York, Monthly Review press.

Amin, Samir. 1974. Accumulation on a World Scale: A Critique of the unequal Development volume 1 and 2 combined, Monthly Review.

Amin, Samir. 1977. Imperialism and Unequal development. Harvester Press.

Amin, Samir. 1990. Delinking: Towards a Polycentric World. London and New Jersy: Zed Books.

Anderson, Benedict. 1983. "Introduction", "Official Nationalism and Imperialism" in Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Verso, pp 11-16, 80 -103.

Andre, Gunder Frank.1969. Latin America: Under development or Revolution. New York: Monthly Review.

Anthias, F. and Yuval – Davis .N. 1989. Introduction. In N Yuval-Davis and F.Anthias (eds). Women –Nation-State.Basingston: Macmillan: 1-16.

Asad, Talal. 1992. "Conscripts of Western Civilization". In C. Gaily. Gainesville, FL. (eds).Civilization in Crisis: Anthropological Perspective, Dialectical thropology: Essays in Honor of Stanley Diamond. 333-351. University Presses of Florida.

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

Beckman, B. 1993. "The Liberation of Civil Society: Neo-Liberal Ideology and Political theory, *Review of African Political Economy* 58:20-33.

Berber, Benjamin. 1995. Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World. New York: Ballantine Books.

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

Bhabha, Homi. 1990. "Introduction: Narrating the Nation". In Homi K.Bahabha(ed). Nation and Narration. London and New York: Routledge pp.1-7

Boltanski, Luc and Ève Chiapello.2005. The New Spirit of Capitalism. Trans. Gregory Elliott. London: Verso, 2005.

Bourdieu, P.1991. Language and Symbolic Power. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.

Brown, Wendy. 1995. "Rights and losses" in State of Injury: Power and freedom in late modernity. Princeton: Princeton University press: 96-134.

Brzezinsk, Zbigniew. 1975. “Trilateral Relations in Global Context.” In Takeshi Watanabe, Saburo Okita, Rallf Daherendorf, Zbigniew Brzezinsk (eds). Trilateral Leaders Discuss Global Redistributiob of Power and Problems of Trilateral Community, 11-14. Trialogue RR2: P 54.

Butler, Judith. 1990, 1999. “Bodily Inscriptions, Performativety, and the Feminist Subject” in Gender trouble: 163-180.

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

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

Carapico, Sheila. 2000. "NGOs, INGOs, Go-NGOs and Do-NGOs: Making sense of Non-Governmental Organizations" Middle East Report Spring 214.

Carapico, Shila. 2002. "Foreign Aid for Promoting Decromacy in the Arab World". The Middle East Journal 56: 3,379-395.

Chabbott, Colette. 1999. "Development INGOs" in John Bolo and George Thomas (eds) *Constructing World Culture: International Nongovernmental Organizations* Since1875. Stanford: Stanford University Press.

Chatterjee, P. 1986. Nationalist Thoughts and colonial world: A derivatives discourse. Tokyo: Zed Books.

Chatterjee, Partha. 1989, "Nationalism as a Problem in the History of Political Ideas", in Nationalist thought and the Colonial World: A Derivative Discourse. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 1-35.

Chatterjee, Partha. 2001. "On Civil and Political Society in Post-Colonial Democracies". *In* Studipta Kaviraj and Sunilkhilnani (eds). *Civil Society: History and Possibilities*. New York: Cambridge University Press. 165-78.

Chossudovsky, Michael. 2003. The Globalization of Poverty and the New World Orde. Quebec: Global Research publications.

Dirlik, Arif. 1994. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism". Critical Inquiry 20(2): 328-56.

Elshtain, Jean Bethke. 1992. Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt. New York: Pennsylvania State University press.

Esmeir, Samera. 2003. "1948: History, Memory, Law". Social Text 75, Summer.

Esmeir, Samera. 2006. "On Making Dehumanization Possible". PMLA: *The Journal of Modern Languages Association.*

Esmeir, Samera. 2007. "The Violence of non-Violence: Law and War in Iraq". *Journal of Law and Society*.

Esmeir, Samera. 2011. "At Once Human and Not Human" Gender and History.

Fairelough, N.L. and Wodak, R. 1997. "Critical Discourse Analysis". In T.A. van Dijk ed, Discourse Studies. A multidisciplinary Introduction: Discourse and social Interaction. Vol.2. pp.258-24.London: sage.

Fanon, Frantz. 1963. The Wretched of the Earth. (Tans. Constance Farriington). New York: Grove Press.

Fanon, Frantz. 1967. White Masks Black Skin. Translated by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press.

Fleishmann, Ellen L. 2000. "The Emergence of the Palestinian Women's Movement, 1929-39". *Journal of Palestine*.Vol.29:3, 16-32.

Fleishmann, Ellen L. 2004. "The Nation and its New Women: The Palestinian Women's Movement 1920-1948". Comparative Studies of South Asia and the Middle East. 24: 1, 281-283.

Forgaces, David. 1999-2000. (ed).The Antonio Gramsci reader, selected writings 1916-1935. New York: the New York University Press.

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

Foucault, Michel. 1993. The Multicultural and Classic Readings. Colorado& Oxford: Westview Press. 451- 455.

Foucault, Michel.1994."Society must be defended" in Rainbow Paul (ed). Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works, Vol I (trans. Robert Herley and others). 59 -65. London: Allen Lame.

Foucault, Michel. 1994. "The Subject of Power" in Rainbow Paul (ed). Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works, 1954-1984, Vol. III (trans. Robert Herley and others). 326-348.London: Allen Lame.

Foucault, Michel, 1972. Introduction in the Archaeology of Knowledge and the Discourse on language. New York: Pantheon Books. pp.3-17.

Fredric, Jameson .1991. Postmodernism, or. The Cultural Logic of Late Capitalism Verso.

Germaine, Greer. 1999. The Whole Woman. New York: Alfred A. Knopf.

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

Giacamman, Rita and Penny Johnson. 1989. "Palestinian Women: Building Barricades and Breaking Barriers". In Z. Lockman and J.Benin (eds). Intifada: The Palestinian Uprising Against the Israeli Occupation. Boston: South End Press.

Gibbon, Petter. 1998. "Some reflections on civil society and political change" in Rudebeck, Tornquist and Rojas (eds). *Democratization in Third world*. London: Macamillan Press.

Gillon, Thomas Edward. 1999. The Dialectic of Hegemony: Robert Cox. Antonio Gramsci and Critical Political Economy. Canada: Queens University Kingston Ontario,

Gramsci, Antonio. 1971. Selection from Prison Notebooks. New York: International Publishers.

Hallaq, Wael .2009. "The sweep of modernity". Shari'a: theory, practice, transformations: 355-370, 396- 443.

Hammami, R.2000. "Palestinian NGOs since Oslo: From NGO, politics to social movements?". Middle East Report.16-19

Hammami, R. 1995. "NGO's the professionalization of politics". Race and Class. 37:2, 51-63.

Hammami, Rema.1990. "Women, the Hijab and the Intifada". Middle East Report. (164\165).

Hardt, M & Negri, A .2000 . Empire. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hatem, M. 1992. "Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism". International Journal of Middle East Studies, 24, 231-251.

Hatem, M. 1992. "Political Liberalization in the Arab World". Theoretical Perspectives. 1,187-207.

Hearn, J. 2001. "The Uses abd Abuses of Civil Society in Africa". Review of African Political Economy. 28(87):43-53.

Helmut, K. Anheier .2007. "Bringing Civil Society Back". Reflection on global civil society-Development Dialogue: Global civil society: more or less Democracy? No.49 p 41-51.

Herbert I. Schiller. 1976. Communication and Cultural Domination. White Plain N.Y. International Arts and Sciences Press.

Hijaab, Nadia. 1988. Womanpower: The Debate on Women at work. New York: Cambridge Middle East Library.

Hobson, J.A. 1902. Imperialism: A Study. 3rd. 1998 London: George Allen &Unwin Ltd.

Homi, Bhabha.1990. "Narrating the Nation". In Homi Bhabh (ed). Nation and Narration London and New York: Routledge, pp.1-7.

Hooks, Bell. 1984. Feminist Theory from Margin to Center. Boston: South End Press.

Hooks, Bell. 2000. "Black women: Shaping Feminist Theory" .In Joy James and T.Denean Sharpley (eds). The Black Feminist Reader Whiting, Blackwell Publishers. pp.131 - 145.

Islamoglu, H & Keyder, C 1981. "The Ottoman Social Formation". In Anne M, Baily & Joseph Llobera (eds) The Asiatic Mode of Production. London: Routledge and Kegan Paul.

Jad, Islah. 1995. "Claiming Nationalism: Women's Activism in the Occupied Territories" in A.Basu (ed). Women's Movement in Global Perspective. Boulder: Westview Press. 226-247.

Jaggar. Alison. 1983. Feminist Politics and Human Nature. Mayrland: Rowman and Little Field publishers.

Jawardena, K (ed). 1986. Feminism and nationalism in the third world. London: Zed Books.

JeanFrancoisLyotard.The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. France: Manchester University Press. Available on
http://www.abdn.ac.uk/idav/documents/Lyotard_-_Postmodern_Condition.pdf

Juan, San.1998. "Beyond Postcolonial Theory.Against the current". Vol: XIII: 5.27-32.

Kandiyoti, Deniz. 1993. Identity and its Discontents: Women and Nation. In Patrick. Williams and Laura Chrisman (eds). Colonial Discourse and post colonial theory: A reader. London: Harvester Wheatsheaf, p376-391.

Kawar, Amal. 1991. "The Woman's Committees and the Intifada in the West Bank and Gaza Strip". Prepared for the Western Political Science Association Annual Meeting. Seattle, Washington.

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.

Kuttab, Eileen. 1989. "Community Development under Occupation, an Alternative Strategy". *Journal of Refugee Studies*. Vol.2.No.1.

Lister, Ruth.1997.Citizenship: Feminist Perspective. London: Macmillan.

Locke, John. 1690. An Essay Concerning Human Understanding. Oxford and New York, Oxford University Press.

Locke, John. 1967. Tow treatises of government. 2nd. Cambridge University Press.

Mackinnon, Catharine. 1989. Toward a Feminist Theory of the State. US: Harvard University press.

Mahooud, Saba. 2005. Agancy, Performativity and the feminist Subject. Princeton: Princeton University Press.

Marcussen, H. 1996. "NGOs, the State and Civil Society". Review of African Political Economy. 69:405-23.

Marx, Karl. 1844. on the Jewish Question. Available on
http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/

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

McClintock, Ann. 1997. "No longer in a Future Heaven: Gender, Race and Nationalism". In Ann McClintock and Mufti and Shohat (eds).Dangerous Liaisons.89-112.Minneapolis: University of Minnesota press.

Mehta, Uday. 1999. "Liberal Conventions and Imperial Exclusions". Liberalism and Empire: 64-76. University of Chicago Press.

Mill, John Sterwart. 1869. The subjection of Women. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

Mohanty, Chandra T. 1991. "Under western Eyes: Feminist Scholarship and colonial discourses" In .ChandraTalpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres (eds).Third world and the politics of feminism. Bloomington: Indiana University Press.

Mohanty, Chandra T. 2003. Feminism without boarders: Declonizing Theory, Practicing solidarity. Durham&London: Duke University Press.

Nocos, Poulntzas. 1968. Political Power and Social Classes. Verso.

Olsen, Frances. 1984. "Statutory Rape: A Feminist Critique of Rights Analysis". Taexes Law review, Volume 6:3.

Pappe, Ilan. 1998. "Israeli Television's Fifieth Annuiversry "Tekuma" series: A post Zionist View". *Journal of Palestine Studies*, 27/4, 1998, p.89-26.

Pateman, Carol. 1988. The sexual Contract Cambridge: Polity Press.

Pinta, Mario. 2005. "UN World Summits and Civil Society: The State of the Art". Civil Society and Social Movements Program paper. Geneva, Nomber 18. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.

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

Prakash, Gyan. 1994. "Subaltern Studies as Postcolonial criticism". The American Historical Review. 99:5, 1475-1490.

Rimalt, Noya. 2003. When a feminist struggle becomes a symbol of the agenda as a whole: the example of women in the military: Nashim: A journal of Jewish women's studies and gender Issues: 148-164.

Robinson. W. 2004. A Theory of Global Capitalism: Production, Class and State in a Transnational World. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Said, Edward. 1993. Culture and Imperialism. New York: Vintage Books.

Said, Edward. 2003. Orientalism .London: Penguins Books.

Samara, Adel. 2005. Beyond Delinking: Development by Popular Protection vs Development by State. Ramallah: AlMashriq/ AlA'amel for Cultural and development Studies.

Schloch, Alexander. 1986. Studies in the Economic and Social History of Palestine of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries. London, MacMillan Press Ltd.

Schloch, Alexander. 1982. "The Economic Development in Palestine". *Journal of Palestine Studies* 10 3: 35-58.

Scott Joan. 1997. Only paradoxes to offer: French feminists and the rights of man: Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University. Press.

Scott, David. 1999. Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality. Princeton, Princeton University Press.

Scott, Joan Wallach. 1996. Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man. Cambridge: Harvard University Press.

Scott, Joan. 1988. Gender and the Politics of History. New York: Colombia University Press, pp.1-50.

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

Shoat, Ella. 2001. "Transnationalisim and the feminist production of knowledge". Area Studies, Signs. 26 (4).

Shohat, Ella. 2001.Talking Visions: Multi Cultural Feminism in Transitional Age. MIT press. Available on
http://www.waukesha.uwc.edu/lib/reserves/pdf/reinhart/Talking%20Visions.pdf

Smith, Adam. 1776. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. London: Methuen and Co, Ltd.

Smith, Steven, B. 1989. Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context. Chicago: University of Chicago Press.

Spivak, Gyatri. 1988. "Can the subaltern speak?". In Cary Nelson (ed). Marxist Interpretations of culture.

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

Sylvia, Ann Hewlett. 1987. "The travails of feminism promise in a nation without welfare state". Gender and Society. vol.3, p 332 -334.

Timothy Michell. 2002. The Object of Development. Rule of Experts: Egypt, Techno - Politics, Modernity. Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press, PP.209-243.

Tong, Rosemarie. 1989. Feminist Thought: A Comprehensive Introduction. Boulder, Colorado: West view Press.

Uphoff, Norman. 1995. "Why NGOs are not a Third Sector: a Sectoral Analysis with some Thoughts on Accountability, Sustainability and Evaluation". In Edward, M. & Hulme, D (eds). *Non-Governmental Organizations-Performance and Accountability: Beyond the Magic Bullet*. UK: Earthscan Publication.

Vivian, Jessica. 1994. "NGOs and Sustainable Development in Zimbabwe: No Majic Bullets". *Development and Change*. 25.1:167-93

Vote, Rian. 1998. Feminism and Citizenship. London: Thousand Oaks.Wallach.

Williams, Patricia J.[1991. The Alchemy of Race and Rights. US: Harvard College.

Williams, R. 1977. Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press.P.-55.

Young, J. C. Robert. 2001. "colonialisim and politics of postcolonial critique", "colonialism", Imperialism". In postcolonialisim: An Historical Introduction, Blackwell Publishing, pp. 1-43.

Young, J. C. Robert. 2001."Neocolonialism", "Postcolonialisim", in Postcolonialsim: An Historical Introduction, Blackwell Publishing, pp. 44-69.

Yuval - Davis, N. and F.anthias (eds.) 1989.Women Nation Sate. London: The Macmillan press.