

عن النساء والمقاومة  
الرواية الاستعمارية

أميرة محمد سلّمي

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية  
رام الله - فلسطين

٢٠٠٩

## Of Women and Resistance: The Colonialist Narrative

Amira Silmi

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian  
Institute for the Study of Democracy  
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine  
2009

ISBN: 978-9950-312-49-4

This book is published as part of an agreement of cooperation  
with the Heinrich Boell Foundation - Germany

جميع الحقوق محفوظة

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين

هاتف: ١١٠٨ ٢٩٥ - ٢٩٧٠+، فاكس: ٢٨٥ ٢٩٦ - ٢٩٧٠+

البريد الإلكتروني: [muwatin@muwatin.org](mailto:muwatin@muwatin.org)

٢٠٠٩

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة هنريخ بول - ألمانيا

تصميم وتنفيذ مؤسسة ناديا للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع

رام الله - هاتف ٢٩٦٠٩١٩ - ٠٢

---

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

## هذه السلسلة

تهدف هذه السلسلة إلى التعريف بنتائج عدد من رسائل الماجستير التي قُدمت في الجامعات الفلسطينية لنيل درجة الماجستير، وتتناول موضوعات تعنى بها مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، وبخاصة تلك الرسائل التي حصلت على منح في المسابقات السنوية التي بدأتها المؤسسة منذ العام ١٩٩٦، والتي هي جزء من برنامجها.

كما تهدف هذه السلسلة إلى تشجيع نشر رسائل الماجستير، أو بعض منها، وبخاصة تلك التي تسهم في إلقاء الضوء على ظواهر مجتمعية محددة وتساعد في تفسيرها وتبيان أسبابها، أو تشكل إسهاماً جديداً وإضافة نوعية في حقل من حقول العلوم الاجتماعية، وبخاصة تلك المتعلقة بالتحول السياسي والاجتماعي والمؤسساتي والقانوني نحو ديمقراطية المجتمع الفلسطيني أو المجتمعات العربية، ومقومات ذلك.

وتعرض مقترحات الرسائل التي تتقدم إلى المسابقة السنوية التي تعقدتها مواطن، والتي يعلن عنها في الصحف المحلية، إلى لجنة تحكيم تضم باحثين ومختصين في مجال هذه المسابقات، ليتم بعد ذلك اختيار عدد محدد منها لغرض الدعم الجزئي، ومن ثم إمكانية نشرها بعد التحكيم.

وفي كل الأحوال، تبقى هذه الرسائل بعد نشرها إسهاماً طلابياً في مرحلة محددة من مسيرتهم العلمية، حتى لو تميز بعضها بموجب المعايير المتعارف عليها للإسهام العلمي في الجامعات المرموقة.

**الناشر**

— |

| —

— |

| —

إلى غريبة

— |

| —

— |

| —

## شكر

أقدم بالشكر والتقدير لأستاذي إسماعيل الناشف على إشرافه على هذه الدراسة، وعلى الملاحظات والنصائح التي قدمها في مراحل الدراسة المختلفة، والتي كان لها أثر كبير في نجاحها، كما أشكر ريما حمامي على دعمها المعنوي والأكاديمي الذي لولاه لما كان لهذه الدراسة أن تكتمل.

— |

| —

— |

| —



## المحتويات

١١	مقدمة
٢١	الفصل الأول: الخطاب الاستعماري
٢٤	جدالات نظرية: الخطاب الاستعماري ودراسات ما بعد الاستعمار
٤١	استعمارية الخطاب النسوي الغربي عن النساء المستعمرات
٦٣	الخطاب القومي المستعمر
٨١	إشكالية المعرفة عن النساء المستعمرات
١١٠	خلاصة الفصل الأول
١١٣	الفصل الثاني: المنهج
١١٦	تحليل الخطاب كمنهجية تحليل
١٢١	النص والأيديولوجيا كجزء من الخطاب
١٢٤	الصدق/ الواقعية
١٢٨	المؤلفة في الخطاب الغربي عن النساء الفلسطينيات
١٣١	اختيار عينة البحث
١٣٢	عملية البحث
١٣٣	الإشكاليات والصعوبات في الدراسة
١٣٥	خلاصة الفصل الثاني
١٣٧	الفصل الثالث: النساء الفلسطينيات في الخطاب الأكاديمي الغربي
١٤٠	تشبيء النساء الفلسطينيات كموضوعات بحث
١٦٠	النساء الفلسطينيات رمز للتقليد/الحدأة: إعادة إنتاج الغرب المعيار في خطاب الباحثات الغربيات

١٦٧	خطاب الباحثات الغربيات: شكل حدائي من البطيركية أم استعمارية؟
١٧٧	البدائي/المدني: الأثوي الفلسطيني/النسوي الغربي
١٨٧	عقلانية مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة: ما هي المكاسب التي حققتها المقاومة للنساء الفلسطينيات؟
١٩٤	خطر النساء الفلسطينيات: منجبات أبناء الأمة، ورموز مقاومتها
٢٠٤	عنف البطيركية القومية ونضال النساء العالمي من أجل السلام
٢٢٠	خلاصة الفصل الثالث
٢٢٣	<b>الفصل الرابع: استعمارية خطاب الباحثات الغربيات</b>
٢٢٥	النساء الفلسطينيات كتمثل في خطاب
٢٢٧	المهمة الحضارية الغربية في خطاب الباحثات الغربيات
٢٣١	النساء الفلسطينيات: الآخر المستعمَر
٢٣٦	النساء الفلسطينيات مقابل القومية الفلسطينية
٢٣٧	مركزية الذات الاستعمارية الغربية في خطاب الباحثات الغربيات
٢٤٣	خلاصة
٢٤٩	المصادر والمراجع

## مقدمة

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

يقوم تعريف الخطاب في هذه الدراسة على أنه "ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من العبارات وتشير إليها" (فوكو، ١٩٨٧: ٧٦). وهو "يتحدد بصورة نهائية كمجموعة من العبارات التي تنتسب إلى نظام التكون نفسه" (المصدر السابق: ١٠٠). أما الخطاب الاستعماري، فيكون مجموعة معقدة من الأدلة والممارسات التي تعمل على تعزيز وإعادة إنتاج علاقات السيطرة الاستعمارية (Ashcroft, 2000)، بحيث تكون المعرفة التي يتم بناؤها عن المجتمعات المستعمرة قائمة على افتراضات نظرية، وأسس منهجية تعمل على

إنتاج معرفة محددة بالقواعد والقيود التي يقوم عليها النظام الأكاديمي الغربي المتخصص في دراسة الشعوب "الأخرى" المستعمرة، كجزء من المؤسسة الغربية الاستعمارية. المصطلح "الاستعمار" هنا، يكون دالاً على استمرار الهيمنة الغربية ومصادرة حياة ونضالات الشعوب المستعمرة والنساء المستعمرات، بما يحقق المصالح الاستعمارية الغربية (Mohanty, 2003; Spivak, 1999).

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

ما أحاول أن أبينه في هذه الدراسة، هو أن الخطاب الأكاديمي الغربي عن الشعوب المستعمرة استمر يقوم على المبادئ، والقواعد، والطروحات الأساسية التي كان يقوم عليها عندما كانت هذه المجتمعات تخضع لاستعمار جغرافي مباشر، في إشارة إلى استمرار العلاقة الاستعمارية بين المجتمعات التي كانت مستعمرة - موضوع الدراسة - والغربي منتج المعرفة عن هذه الشعوب. ويعمل الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمرة على بناء معرفة يمكن توظيفها في خدمة علاقة السيطرة الاستعمارية، وبالتالي يكون التركيز في هذا الخطاب على الأبعاد الثقافية التي افترض أنها تثبت دونية الشعوب المستعمرة، وبالتالي حاجتها إلى "التقدم" الذي يجلبه إليها الاستعمار، وعلى المعرفة كوسيلة لامتلاك القوة وتحقيق السيطرة من خلال معرفة هؤلاء الذين تُراد السيطرة عليهم.

ومع أن فلسطين، مع عددٍ آخر من البلدان، ما زالت تحت الاستعمار المباشر، فإن ما يبقى مميزاً في الحالة الفلسطينية أنها تعيش استعمارين،

ذلك المباشر، وذلك المتمثل في استمرار السيطرة الاقتصادية والسياسية والثقافية التي يفرضها نظام رأسمالي عالمي يقوم على استمرار علاقات الهيمنة الاستعمارية هذه. فالمجتمع الفلسطيني يخضع للاستعمار الصهيوني المباشر منذ العام ١٩٤٨، وهو في الوقت نفسه يخضع للهيمنة الاستعمارية بشكلها الثاني، وربما صار هذا الخضوع أكثر وضوحاً بعد تأسيس السلطة الفلسطينية العام ١٩٩٤، فوجود نظام حكم فلسطيني في بعض أجزاء فلسطين مع قيام السلطة الفلسطينية، خلق في معظم مدن الضفة الغربية وقطاع غزة حالة تشبه في نظامها السياسي والاقتصادي تلك الموجودة في البلدان التي حدث فيها جلاء للاستعمار المباشر بعد الحرب العالمية الثانية، بحيث بقيت تخضع لشكل جديد من التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية التي تطلق عليها بعض النظريات الاستعمارية الجديد، وبعضها الآخر تسمُّ هذه الحالة بما بعد الاستعمار. بالتالي، مع أن هذه الدراسة تتناول تمثيلات النساء الفلسطينيات في سياق الاستعمار الصهيوني، فإن موضوعها ليس محددًا بالخطاب الاستعماري الصهيوني، بل يشمل الخطاب الاستعماري الغربي الذي تبقى الأيديولوجية الاستعمارية الصهيونية جزءاً منه<sup>١</sup>.

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

عن الاضطهاد الذي تتعرض له النساء المستعمرات كمستعمرات، ويؤكد على حاجتهن إلى التحرير من قمع ثقافة دونية، وحاجتهن إلى ثقافة حديثة ليبرالية تمكن من وجود وعي نسوي عند النساء المستعمرات، بحيث يعاد إنتاج الغرب كـ "التقدم" في الخطاب النسوي الغربي كما في الخطاب الاستعماري.

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

وتكون البطيركية في خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، بتبني هؤلاء الباحثات الخطاب الذكوري الليبرالي الذي قام على استثناء النساء وإخضاعهن، حيث سيتم في هذه الدراسة اعتماد مفهوم باتمان "للبطيركية الحديثة" (Pateman, 1988) لبيان كيف يكون استخدام المعايير الليبرالية الغربية في خطاب الباحثات الغربيات للحكم على أوضاع النساء المستعمرات، جزءاً من أجندة ذكورية بطيركية غربية، علاقتها الرأسمالية هي نفسها التي أخضعت النساء في الغرب الحديث.

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

وسيكون البحث في تمثيلات النساء الفلسطينيات في الخطاب الأكاديمي الغربي، وكيف تظهر النساء الفلسطينيات في الخطاب، أي حقائق، وأي صور يتم استخدامها لتمثيل النساء الفلسطينيات؟ وأي جوانب أو نواح من حياتهن ونضالهن يتم التركيز عليها؟ وكيف تتم إعادة صياغة حياة النساء الفلسطينيات ونضالهن في خطاب الباحثات الأكاديميات الغربيات لتنتج صورة لامرأة فلسطينية، تكون مبنية وفقاً لقواعد وأحكام خطابية مؤسسية تعكس وتعمل على تعزيز علاقات سيطرة استعمارية؟ ويكون البحث بالتالي عن القواعد والقيود الخطابية التي تجعل دراسة مقاومة النساء الفلسطينيات المستعمرات محددة بمواقف وأيديولوجيا وأنماط تعبير تعمل على تأدية وظيفة، فرضتها عليها إرادة المعرفة كما يسميها فوكو (١٩٨٧؛ ١٩٨١) وعقلانيته الاستعمارية كتعبير تستخدمه هذه الدراسة.

ويتناول الفصل الأول من الدراسة النظريات التي تعاملت مع الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمرة، وبشكل أساسي نظريات الخطاب الاستعماري التي يكون كل من سعيد وبابا وسبيفاك من أهم المنظرين فيها، ودراسات ما بعد الاستعمار التي عمل من خلالها منظرون

مستعمرون مثل شاكرابارتي وبراكاش على تحليل وانتقاد الخطاب الاستعماري عن مجتمعاتهم وثقافتهم، كما حاولوا صياغة رؤى بديلة للتحرر من الأنظمة القمعية والسيطرية التي يعمل هذا الخطاب على تعزيزها. كما يتم تناول الانتقادات التي وجهتها نسويات مستعمرات أمثال سبيفاك، وموهانتي، وشوهات، ونسويات غريبات أمثال بتلر، وباتمان، للنموذج الليبرالي الغربي الذي قام على افتراض عمومية غير موجودة، بينما عمل من خلالها على استثناء وإخضاع مجموعات مختلفة من الناس منهم النساء والشعوب المستعمرة. ويقوم الطرح في هذا الفصل، وفي الدراسة ككل، على أنه على الرغم من أن علاقات السيطرة والإخضاع التي يسعى الخطاب الاستعماري إلى تعزيزها لا تقتصر على العلاقات بين المستعمرين والشعوب المستعمرة، بل تكون موجودة داخل المجتمعات المستعمرة والمستعمرة، فإن هذا لم يمنع أن يكون المقموعون في الغرب قامعين لهؤلاء المستعمرين، وحاملين الأيديولوجيا الاستعمارية نفسها التي كانت مسؤولة جزئياً عن اضطهادهم هم، ولكن في الوقت نفسه تحقق مصالح لهم على حساب المستعمرين. ويناقش الفصل انتقادات النسويات المستعمرات للنسويات الغريبات على أساس افتراضهن تماثل النساء ووحدة نضالهن، بالتغاضي عن اختلافاتهن وعلاقات القوة بينهن، وهذا ينطبق بشكل أساسي على خطاب الماركسيين والنسويات في الغرب عن الشعوب المستعمرة، الذين دعوا إلى نضال عالمي عمالي أو نسوي موحد، متجاهلين علاقات السيطرة الاستعمارية، ومتهمين نضالات النساء والشعوب المستعمرة بأنها تفتقر إلى الوعي (طبقي أو نسوي). بينما لم يكن فرض التماثلية التي تقوم على وحدة الجنس أو الطبقة على الشعوب المستعمرة، أكثر من محاولة أخرى لاستعمار نضالات الشعوب المستعمرة. ويبين الفصل أن خطاب النسويات الغريبات والباحثات الأكاديميات اللاتي يكن جزءاً من المؤسسة الأكاديمية الرأسمالية، وصاحبات صناعة يسعين إلى تحقيق الربح من صناعتهم المعرفية، يتطلب أن يعملن وفقاً لقوانين المؤسسة الرأسمالية، وأن يلتزم بالخطاب الموجود. ويبين أيضاً كيف ينطبق هذا



على المثقفات المستعمرات عند محاولتهن تمثيل شعوبهن وفقاً لقواعد ونظم الخطاب الأكاديمي الغربي عن النساء المستعمرات والشعوب المستعمرة بشكل عام، بحيث تبقى النساء المستعمرات في خطاب كلتا المجموعتين مشيئات كرمز للثقافة المستعمرة التي عليها أن تتغير باتجاه التحديث الغربي.

ويتناول الفصل الثاني المنهج الذي من خلاله يتم النظر إلى النصوص التي كتبتها نسويات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة ضمن النظام الأكاديمي الغربي، حيث سيتم اعتماد مفهوم فوكو للخطاب (١٩٨٧؛ ١٩٨١) في التعامل مع هذه النصوص، على أنها جزء من نظام مؤسساتي مرتبط بقوى اقتصادية، واجتماعية، وسياسية، تحدد القواعد والآليات التي يسير وفقها. وبالتالي، يكون البحث بشكل أساسي في العبارات التي تظهر من خلالها النساء الفلسطينيات على شكل تمثيلات تحدها قواعد وعلاقات استعمارية، والبحث في هذه التمثيلات وهذه العبارات يعني البحث في القواعد والأحكام التي أتاحت وجودها، بما يتلاءم مع العلاقات التي أنتجتها. وفي تحليل الخطاب الاستعماري، يكون البحث في كيف تنعكس العلاقات الاستعمارية المتناقضة في النصوص التي تنتجها المؤسسة الأكاديمية الغربية عن النساء الفلسطينيات، حيث أن كون النص جزءاً من بنية خطابية مؤسسية يجعله مرتبطاً بالسياق التاريخي الذي يظهر فيه، ويقوم على علاقاته التي تحدد قواعد الانتقاء التي يقوم عليها أي خطاب يسعى إلى بناء معرفة معينة، ما يحتم إدخال حقائق واستبعاد أخرى. بناء على ذلك، يبين الفصل أنه عند تحليل الخطاب، فإننا نبحث في العبارة الظاهرة فقط، ولا نبحث في مدى تمثيل وملاءمة النص للواقع. ولأن الخطاب هو بنية مؤسسية، تقوم على علاقات سيطرة وإخضاع، فإنه عند التعامل مع نصوص هي جزء من خطاب، فإنه لا يتم البحث عن الفرد الذي يعتبر أنه أنتج النص، بل القواعد، والقيود، وبنى القوة التي فرضت شكلاً معيناً من الإنتاج النصي.

ويحل الفصل الثالث خطاب الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، حيث يبين كيف يكون هذا الخطاب جزءاً من نظام أكاديمي مؤسسي رأسمالي غربي، يسعى إلى إنتاج معرفة محددة عن النساء الفلسطينيات، تعمل على تأكيد وتعزيز علاقة السيطرة الاستعمارية، وإخضاع النساء الفلسطينيات. ويبين الفصل كيف يقوم طرح الباحثات الغربيات على الأسس التي قام عليها الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمرة بتأكيده دونية الثقافة الفلسطينية، ووضع الغرب الليبرالي على أنه النموذج الذي يجب على نضال النساء الفلسطينيات أن يسعى إلى تحقيقه، كما يبين الفصل كيف تكون النساء الفلسطينيات، كما في تمثيلات نساء مستعمرات أخريات، مسلوبات الفاعلية، ومصورات على أنهن ضحايا، ومضطهدات من قبل الثقافة المستعمرة التي تحرمهن من تطوير وعي نسوي، ومن أية مكاسب قد تحققها لهن المشاركة في المقاومة السياسية. كما يبين هذا الفصل كيف يستمر خطاب الباحثات الغربيات، كجزء من الخطاب الاستعماري الغربي، في تشييء النساء الفلسطينيات المستعمرات كرموز للأمة والثقافة، مع التأكيد على وجود هوس استعماري بأدوار النساء الإنجابية ومشاركتهن في المقاومة. وكجزء من الخطاب الاستعماري الغربي الذي يسعى إلى تعزيز سيطرته الاستعمارية، يبين الفصل كيف يقوم خطاب الباحثات الغربيات على تأكيد "التغيرات الإيجابية" في حياة النساء الفلسطينيات التي يتم عزوها إلى الاحتكاك مع الاستعمار الغربي والصهيوني، واستمرار دونية أوضاع النساء التي يتم عزوها للثقافة المستعمرة، ليصل إلى النتيجة التي يصل إليها كل خطاب استعماري عن الشعوب المستعمرة؛ الحاجة إلى تدخل استعماري غربي على شكل استعمار مباشر، أو على شكل "نضال نسوي عالمي" لإنقاذ النساء المستعمرات من اضطهاد ثقافتهن. ويبين الفصل الرابع كيف تكون تمثيلات النساء الفلسطينيات في الخطاب الغربي محكومة بالقواعد والقيود التي تفرضها العقلانية الاستعمارية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، بما يؤكد أن خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات المستعمرات هو امتداد لخطاب استعماري، ويخضع للأسس والقواعد التي وضعها ذلك الخطاب.

## هوامش المقدمة

<sup>١</sup> بالنسبة للكيفية التي تكون بها الأيديولوجيا الصهيونية جزءاً من الأيديولوجيا الاستعمارية الغربية، والخطاب الاستعماري الصهيوني جزءاً من الخطاب الاستعماري الغربي عن الشعوب المستعمرة "الأخرى"، انظر/ انظري:

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



## الفصل الأول

### الخطاب الاستعماري



## الفصل الأول

### الخطاب الاستعماري

أفرزت العلاقة الاستعمارية بين الغرب والمجتمعات المستعمرة نمطاً معيناً من الخطاب، يقوم على المركزية الغربية والعنصرية، بحيث يظهر المستعمر في هذا الخطاب ممثلاً لكل ما هو دوني، افتراضاً هذا الدوني في الخطاب أنه غير الغربي المتحضر والمتفوق. والنظريات التي تعاملت مع الخطاب الاستعماري عن المستعمرين، تعاملت أيضاً مع هذه العنصرية؛ المركزية الغربية، وقيام هذا الخطاب على افتراض وجود اختلاف ثقافي جوهري بين المستعمرين والمستعمرين. والعديد من النظريات، وعلى رأسها نظريات الخطاب الاستعماري ودراسات ما بعد الاستعمار، ومن ضمنها كتابات نسويات مستعمرات، ركزت على البعد الثقافي في محاولة لبيان أن الدونية التي فرضها الخطاب الاستعماري على الشعوب المستعمرة كانت ادعاءات نابعة من صور نمطية وعنصرية في الخطاب، بينما ذهب منظرون آخرون إلى أن الغرب بمركزيته الغربية وأساليبه المستمدة منها، غير قادر على أن ينتج معرفة عن الشعوب المستعمرة، إلا تلك التي تؤبد دونيتها. وقد تعرضت انتقادات المثقفين ما بعد الاستعماريين هذه للخطاب الاستعماري لانتقادات مقابلة من قبل مثقفين ماركسيين ومن نسويات غربيات ومستعمرات، ورأى الآخرون أن التركيز على البعد الثقافي والاختلاف في هذه النظريات، يعيد إنتاج فئات الاضطهاد نفسها، التي قام عليها الخطاب الاستعماري عن المستعمرين.

أناقش في القسمين الأول والثاني من هذا الفصل كيف أن إهمال هؤلاء النقاد (ماركسيين ونسويات، على التوالي) للاختلاف، وادعاء مساواة مفترضة من خلال افتراض أرضية مشتركة للنضال (الطبقة أو الجنس) في ظل علاقات استعمارية تقوم على إخضاع المستعمرين، لن يأتي بنتيجة تحريرية، بل يقوم على نفس العنصرية والتحيز الجنسي والمركزية الغربية التي اتسم بها الخطاب الاستعماري. ويبين الجزء الثاني من هذا القسم كيف يقوم الخطاب النسوي الغربي على الأسس الاستعمارية الذكورية في بنائه تمثالات للنساء المستعمرات، منتجا شكلا محددًا من المعرفة عن المرأة المستعمرة، هي تلك التي تؤكد اضطهادها في مجتمعها الذي يؤكد بدوره دونية ثقافتها. بينما أُبين في القسم الثالث كيف يكون الخطاب القومي المستعمر، وخطاب المثقفين المستعمرين عن الثقافة المستعمرة، مرتبطًا ومقيدًا بالخطاب الاستعماري عنها، بالتمائل معه ورفضه، بينما يقوم على الأسس والافتراضات ذاتها التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري. والطرح هو أن المعرفة التي يتم بناؤها عن المجتمعات المستعمرة، هي تلك التي تقوم على العقلانية الاستعمارية التي تسعى إلى تثبيت وتأكيد علاقات الخضوع والسيطرة، التي تقوم عليها العلاقات الاستعمارية الرأسمالية، وهذا ما يفصله القسم الرابع. والهدف في هذا الفصل هو بيان أن الكيفية التي تظهر بها النساء المستعمرات في الخطابات النسوية تمثلاتهن، والمعرفة المنتجة عنهن، محددة بقواعد وأسس تفرضها العلاقة الاستعمارية بين النساء المستعمرات، والنسويات والباحثات الغربيات، اللاتي يعملن ضمن نظام أكاديمي غربي.

### جدالات نظرية: الخطاب الاستعماري ودراسات ما بعد الاستعمار

تركز دراسات ما بعد الاستعمار ونظرية الخطاب الاستعماري على فهم الخطاب عن المجتمعات المستعمرة وتحليله، مؤكدة على ظهور العلاقات والأيديولوجيا الاستعمارية في الخطاب، الذي يعمل بارتباطه بهذه



العلاقة وهذه الأيديولوجيا، على بناء تمثيلات محددة وأشكال معينة من المعرفة عن المستعمرين الذين يشكلون موضوعه. وهذا التركيز على الخطاب الذي يتم فيه تأكيد الاختلاف بين الشعوب المستعمرة وتلك المستعمرة، وتعامل نظريات الخطاب الاستعماري مع هذا الاختلاف الذي يعني بشكل أساسي التأكيد على علاقات القوة غير المتكافئة بين المجموعات المختلفة، أدى إلى توجيه انتقادات من منظرين ماركسيين وليبراليين لدراسات ما بعد الاستعمار ونظريات الخطاب الاستعماري. ويتناول هذا القسم الطروحات النظرية والمنهجية الأساسية التي قامت عليها نظريات الخطاب الاستعماري، والجدالات المختلفة التي أثارها هذه النظريات، وبخاصة الجدل حول الاختلاف والعمومية (universality).

وكانت التمثيلات التي تظهر بها الشعوب المستعمرة في الخطاب الاستعماري الغربي، والكيفية التي يتم بها إنتاج هذه التمثيلات، الموضوع الرئيسي لمجموعة من النظريات والدراسات التي يتم تصنيفها ضمن دراسات ما بعد الاستعمار. واستخدم المصطلح ما بعد الاستعمار ليدل على التجربة السياسية اللغوية الثقافية للمجتمعات المستعمرة. وعلى الرغم من أن هناك اختلافاً بين دراسات ما بعد الاستعمار التي تركز على الآثار المادية للاستعمار، وبين نظرية الخطاب الاستعماري التي اعتمدت ما بعد البنيوية في تحليلها عند منظرين مثل سعيد، وبابا، وسبيفاك، فإنه بقي هناك تداخل كبير بينهما، وأصبح المصطلح ما بعد الاستعمار يستعمل في تحليل الآثار الثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية التي يتركها الاستعمار على المستعمرات (Ascheroff, 2000). وجاءت نظريات ما بعد الاستعمار لتتحدث عن الشعوب المستعمرة، المضطهدة التي تقع في الشرق أو الجنوب، موجهة انتقادات للخطاب الاستعماري الغربي القائم على التاريخانية والعنصرية، وهي تتناول وفقاً لبابا قضايا الاختلاف الثقافي والاضطهاد والتمييز العرقي، مبينة أن الصراعات بين الدول وداخلها لا تكون فقط على أسس طبقية، وذلك في توجه نقدي للماركسية (Bhabha, 1994).

وتنتقد منظرات مثل شوهاث (Shohat, 1992) وماكلينتوك (McIntock, 1994) الدلالة الزمنية التي يوحى بها المصطلح، حيث ترى كل منهما أن هناك إحياءً بانتهاء الاستعمار في كلمة " ما بعد " بناء على تسلسل تاريخي. و " ما بعد "، كما تبين ماكلينتوك، توحى بانقطاع تاريخي، وكأن الحقبة الاستعمارية انتهت، كما أنها تنتقد ربط تواريخ الشعوب المستعمرة بالاستعمار على أساس أن هذا الاستخدام لمصطلح ما بعد الاستعمار يعمل على " إعادة مركزة التاريخ العالمي حول القاعدة المفردة للزمن الأوروبي " (1994). وتخشي شوهاث وماكلينتوك من أن مصطلح " ما بعد الاستعمار " يوحى بانتهاء حقبة الاستعمار، وتعطيان أمثلة على الاستعمارية الجديدة، إضافة إلى البلدان والمجتمعات التي ما زالت تعاني من الاستعمار المباشر. و خلاصة القول، ترى الكاتبتان أن الاستعمار ما زال موجوداً.

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

كمصطلح يمرحله التاريخ بقناعة، ويعطي الامتياز للزمن الاستعماري، أو يحتفل بالمرحلة المعاصرة على أنها تطور استمراري للعبودية الاستعمارية في الحرية ما بعد الاستعمارية، بل تظهر على أنها بنية مختلفة بشكل هائل، ينتجها العمل المقسم للاستعمار. ويشير المصطلح ما بعد الاستعماري بهذا المعنى إلى موقف من إعادة الكتابة، وظروف إمكانيته تتضمن إزاحة الخطابات الاستعمارية في عملية توزيعها (١٩٦٦: ١٨٨).

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

وفي بلدان المركز نفسها، بين شعوب الدولة/الإمبراطورية الأم، يكون هناك أيضاً نوع من الاستعمار ولكنه نوع مختلف. وبالنسبة لسبيفاك هناك نوعان من الاستعمار: "الاستعمار الداخلي" الذي يتمثل في أنماط الاستغلال والسيطرة على المجموعات المضطهدة داخل بلدان المركز مثل الولايات المتحدة أو إنجلترا، واستعمار مناطق أخرى خارج المركز (1999). وبالتالي، على الرغم من أنه من الصحيح أن الصراع موجود ضمن العالم الأول بين طبقاته، وبين المجموعات العرقية المختلفة

التي تسكنه، وكذلك ضمن العالم الثالث بين بلدانه وداخل البلد الواحد بين المجموعات المسيطرة وتلك التابعة (Shohat, 1992; Young, 1995)، فإن هذا لا يلغي العلاقة الاستعمارية بين الغرب والشرق.

وعلى هذا الأساس، فإن استخدام مصطلحات ذات دلالة جغرافية مثل غرب وشرق، شمال وجنوب، يقوم على تمييز علاقات استعمارية بين مستعمرين ومستعمرين، لا على تمييز بين كيانيين جغرافيين يحددان اختلافاً جوهرياً بين شعوبهما. هذه النقطة الأخيرة كانت من أبرز الانتقادات التي وُجّهت إلى نظرية الخطاب الاستعماري ودراسات ما بعد الاستعمار (Ahmad, 1992; Young, 2001). وينتقد إيجاز أحمد افتراض وجود اختلاف جوهري بين الغرب وغير الغرب، هذا الاختلاف - كما يرى أحمد - أصبح يشكل تقابلية ثنائية، تركز جزئياً على الاستعمار، ولكنها أيضاً تركز على وجود أصول ثقافية وحضارية (1992). وما يغيب عن أحمد وعن منظرين آخرين انتقدوا تقسيم شرق غرب، هو أن هذا التقسيم كان السمة الأساسية التي قام عليها الخطاب الاستعماري نفسه، والاختلاف المطلق والمنهج بين الغرب والشرق كان واحداً من التعاليم الأساسية التي تقوم عليها الأعمال الاستعمارية، حيث يتم التأكيد على التفوق الحضاري والثقافي للغرب ودونية الشرق (Chatterjee, 1986; Said, 2003: 42, 301).

وكما سبقت الإشارة، الحديث هنا ليس عن شرق وغرب ككيانيين جغرافيين، بقدر ما هو حديث عن كيانيين تربطهما علاقات هيمنة استعمارية اقتصادية، وسياسية، واجتماعية، وثقافية (Mohanty, 2003; Spivak, 1999)، يكون الفصل المكاني واحداً من معالم العلاقة التناقضية بينها. فالاختلاف الذي تؤكد عليه هذه الدراسة هو الاختلاف الذي تفرضه العلاقة الاستعمارية؛ المستعمرون هم هؤلاء الذين يكونون في الخطاب الاستعماري موجودين خارج ما هو غربي، وهذا ينطبق على الشرق بشكل واضح، ولكن ما هو غربي ليس معرّفًا بالضرورة جغرافياً؛ فالأسود في أمريكا أو أوروبا، والأيرلندي في بلده، والشعوب الأصلية في أمريكا وأستراليا، مستعمرون

في الغرب، بالمعنى الجغرافي للغرب والمباشر للاستعمار، ولكن هؤلاء في الخطاب الاستعماري يتم التعامل معهم كما يتم التعامل مع الشرق، والشرق هنا يُفهم على أنه يدل على ما هو مستعمَر أكثر مما يدل على كيان جغرافي محدد، والشرق ككيان جغرافي يكون جزءاً منه.

انتقادات منظريين ماركسيين مثل أحمد ويونج (Ahmad, 1992; Young, 2001) لتقسيم شرق وغرب، وانتقادهما مع منظريين آخرين للحديث عن اختلافات بينهما، جاءت ضمن سعيهم للتأكيد على إمكانية إقامة علاقات "تضامن" بين المجموعات التابعة في الغرب وتلك التابعة في الشرق، تقوم على أساس موحد للخضوع، وبالتالي أساس موحد لنضال عالمي يضم المستعمَرين والمستعمِرين. وهذه الانتقادات لم يوجهها منظرون ماركسيون فحسب، بل أيضاً وجهها منظرون ليبراليون أمثال لازرق وممبي (Lazreg, 1988; Mbembe, 2002)، والذي جمع الليبراليين والماركسيين، بلغتهم، هو المطالبة والإصرار على وجود أهداف ونضالات عالمية عمومية، وتأكيد حاجة الشرق المستعمَر إلى الغرب المستعمِر ليأخذ بيده نحو الحضارة والتقدم، وبلغة هذه الدراسة إصرارهم على استعمار المستعمَرين ونضالاتهم.

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

ويستند الانتقاد الذي يتم توجيهه للماركسية إلى رؤية ماركس للاستعمار على أنه وسيلة ضرورية لإدخال الحداثة في المجتمعات المستعمَرة،

فالاستعمار - بالنسبة لماركس - لم يكن بالضرورة شريراً، حيث أنه أدرك البؤس الذي ألحقه الاستعمار بالشعوب المستعمرة، ولكنه كان يرى أن الاستعمار، والبؤس الذي يخلقه، ضروري من أجل حدوث ثورات اقتصادية واجتماعية في هذه المجتمعات، تمكنها من اللحاق بركب الرأسمالية الأوروبية في مرحلة انتقالية نحو الثورة العالمية (Young, 2001)، وبالتالي يبيّن يونج أنه بالنسبة لماركس "مهما كانت جرائم انجلترا، فقد كانت وسيلة التاريخ لإحداث الثورة" (ibid: 108). ويبيّن يونج أنه لم يكن هناك موقف ماركسي موحد ومتمائل فيما يتعلق بالاستعمار والثورات القومية ضده، فبينما كان لماركس نفسه موقفه المذكور أعلاه، فإن هناك موقف لينين الذي دعم ثورات التحرر في العالم الثالث.

ولكن، في الحقيقة، المركزية الغربية، والنظرة الاستعلائية، والعنصرية والتاريخانية، لا تقتصر على ماركس وحده، بل تمتد لتشمل منظرين ماركسيين غربيين، وأيضاً مستعمرين من مثل إيجاز أحمد، وعبد الله العروي. ودعم لينين لثورات العالم الثالث ضد الاستعمار لا يتناقض تماماً مع المركزية الغربية والتاريخانية التي قامت عليها الماركسية، حيث يمكن النظر إلى هذا الدعم على أنه ضمن رغبة الماركسيين في القيام بمهمتهم في قيادة ثورات العالم وصولاً إلى الثورة العالمية التي دعا إليها ماركس، فالفكر الماركسي السوفييتي والأوروبي تم فرضه على الشرق في مهمة "ثورية" شبيهة بمهمة "نقل الحضارة" التي بررت استعمار أوروبا القرن التاسع عشر للشرق. ولا تقتصر التاريخانية التي ميزت الفكر الماركسي على ماركس، بل تشمل، كما يبين شاكربارتي، نظريات لاحقة قامت على فكرة "النقص" نفسها التي قامت عليها النظرية الماركسية:

قام مفكرو الغرب الماركسيون وأتباعهم في الأماكن الأخرى بتطوير مجموعة متنوعة من الإستراتيجيات المعقدة التي تسمح لهم بالاعتراف بدليل "عدم اكتمال" التحول الرأسمالي في أوروبا وأماكن أخرى، مع الاحتفاظ بفكرة حركة تاريخية عامة من مرحلة ما قبل الحداثة إلى الحداثة. وتتضمن هذه

الإستراتيجيات، أولاً، نماذج القرن التاسع عشر التطورية القديمة والمشكوك بها الآن- لغة "الناجين" و"المتبقين"- الموجودة أحياناً في سردية ماركس نفسه. ولكن هناك إستراتيجيات أخرى أيضاً، وكلها متغيرات لفكرة "التنمية غير المتوازنة"- المشتقة ... من استخدام ماركس لفكرة "نسب التنمية غير المتوازنة في كتابه نقد الاقتصاد السياسي (١٨٩٥)، ومن استخدام لينين وتروتسكي اللاحق للفكرة، أو "تواقت غير المتواقت" لإرنست بلوخ، أو السببية البنوية لألثوسر، هذه الإستراتيجيات كلها تحتفظ بعناصر من التاريخانية باتجاه أفكارهم (على الرغم من معارضة ألثوسر العلنية للتاريخانية). جميعهم ينسبون على الأقل وحدة بنوية كامنة (إن لم تكن كلية تعبيرية) للعملية التاريخية، والزمن الذي يجعل من الممكن تحديد عناصر معينة من الحاضر على أنها "متخلفة عن العصر" (Chakrabarty, 2000: 12).

رفض الماركسيون تركيز دراسات ما بعد الاستعمار على المركزية الأوروبية، ويرى ديرليك أن تركيز نقد منظري ما بعد الاستعمار على المركزية الأوروبية دليل على أنهم نتاج وشكل من "التواطؤ" مع الرأسمالية العالمية، بما أنهم ظهروا في المرحلة التاريخية ذاتها التي ظهرت فيها الرأسمالية المتأخرة، حيث يرى أن هذا التركيز "يحرف الانتباه عن انتقاد الرأسمالية إلى انتقاد الأيديولوجية المتمركزة غربياً، التي لا تساعد فقط ما بعد الاستعماري على تقنيع محدوديته الأيديولوجية، ولكن أيضاً، مما يثير السخرية، توفر حجة لعدم المساواة، والاستغلال والاضطهاد في قناعها الحديث في ظل العلاقات الرأسمالية" (Dirlik, 1994: 347). والانتقادات التي يرى الماركسيون أنه يجب توجيهها للاستعمار هي تلك المتعلقة بجوانبه وممارساته المادية، التي تكون بالنسبة لهم محصورة بالطبقة والاستغلال الرأسمالي، بدلاً من النظر إلى الخطاب الذي يفهمونه على أنه الثقافة، النص، أو اللغة (بنى فوقية وفقاً لتعاليمهم الماركسية) (Ahmad, 1992; Dirlik, 1994; Young, 2001).

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

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

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



ولا يمكن للطبقة كأساس وحيد للتحليل، أن تفسر العلاقة الاستعمارية، بل تقوم على " رؤية تماثلية للمجموعات التي ... تكون مدخلة بشكل مختلف في التقسيم العالمي للعمل" (Moore Gilbert, 1997: 200)، وتتجاهل أن المقومعين في الغرب يمكنهم أن يكونوا، وكانوا بالفعل، قامعين أيضاً للمستعمرين. ومع أن الطبقة قد تكون مفيدة في فهم علاقات الاستغلال داخل المجتمع المستعمر، ومفيدة أيضاً، مع وضع السياق الاستعماري ضمن التحليل، في فهم علاقات الاستغلال في المجتمع المستعمر، فإنها لا تساعد على فهم علاقات المستعمرين والمستعمرين، ولا يمكنها وحدها أن تساعدنا على فهم العلاقات في المجتمع المستعمر نفسه، لأنه كما يبين فانون:

عندما تفحص بعمق أجزاء السياق الاستعماري، يكون أكيداً أن ما يحيط العالم هو البدء من حقيقة الانتماء أو عدم الانتماء لعرق معين، لنوعية معينة. في المستعمرات تكون البنية الاقتصادية هي أيضاً بنية فوقية. والسبب هو النتيجة، أنت غني لأنك أبيض، وأنت أبيض لأنك غني. لهذا، يجب توسيع التحليل الماركسي قليلاً عند الحديث عن القضية الاستعمارية (Fanon, 1963: 40).

ولم يؤدّ الاضطهاد الذي كانت تتعرض له الطبقة العاملة أو الطبقات المهمشة الأخرى في المجتمع المستعمر، إلى وجود إمكانيات للتحالف السياسي بين المستعمرين المضطهدين والمستعمرين، وتبين ستولر أنه كانت هناك أسس طبقية قامت عليها سياسات الاستعمار فيما يتعلق بالمستعمرين البيض في المستعمرات الذين كانوا بدورهم خاضعين. ولم تكن الأيديولوجيا العنصرية، والخوف من الآخر، والرغبة في الحفاظ على نقاء العرق، مجرد مبررات لاستمرار الاستعمار، ولم يكن الخطاب العنصري الاستعماري يستهدف الأصليين فحسب، بل كان أيضاً جزءاً من النظام للسيطرة على المستعمرين البيض الذي عمل على " المحافظة على معتقدات ثقافية انفصالية واستيعادية، فيما يتعلق بكيف، وأين ومع من يجب أن يعيش المستعمرون. وفعلياً، تم تنفيذ جميع هذه الممارسات التفريقية من خلال نبض سيكولوجي وتطبيعي تضمن عدم مساواة

الجنس، والتمييز الجنسي، والأولويات الطبقيّة، والتفوق العرقي في حقل سياسي متشابك" (Stoler, 1992: 551). وتبين ستولر أن أشكال الاضطهاد والقمع التي تعرض لها المستعمرون في المستعمرات لم تكن إقليمية حدود تحالف سياسي بين المستعمرين البيض الخاضعين والمستعمرين، كما أنها لا تعني أن المستعمرين الخاضعين كانوا غير واعين بالسياسة العنصرية الاستعمارية التي كانوا يمارسونها ضد المستعمرين.

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

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

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

من ناحية تاريخية، كانت الحركات التحررية مختلفة، ولا تشكل "تقليداً" فردياً. وعلاقة الماركسية بالاشتراكية بها، من ناحية

أخرى، ستكون دائماً محددة، ليس لأنها الأيديولوجية المهيمنة فحسب، ولكن لأنه، باستثناء غاندي، كانت مناهضة الاستعمارِ الماركسية هي التي عملت محرّكة فكرية وسياسية، وأنتجت جسماً أساسياً مميّزاً من المعرفة النظرية يمكن حتى الآن استخدامها (ibid: 173- 174).

والمركزية الغربية التي يرفض الماركسيون التعامل معها، والتي تظهر هنا ليس كأيديولوجيا متمركزة ذاتياً فحسب، بل أيضاً كأيديولوجيا استعمارية، واضحة في الاقتباسين السابقين من يونج؛ فالغرب الفاعل، ومصدر الفكر والنظرية، والشعوب المستعمرة ما كانت قادرة على القيام بثوراتها دون الفكر الماركسي، ودون المفاهيم العمومية التي قام عليها بدلاً من المفاهيم محدودة الفاعلية الخاصة بهم (القومية أو الثقافة مثلاً)، والمعرفة النظرية الماركسية قادرة على الاستمرار والبقاء (أو التحجر)، مثلها مثل العقائد الإلهية المنزلة صالحة لكل مكان وزمان.

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

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

تجاهل تقسيم العمل العالمي، جعل "آسيا" (وأحياناً أفريقياً) شفافة (إلا إذا كان الفاعل ظاهرياً "العالم الثالث")؛ إعادة تأسيس الفاعل القانوني لرأسمال الاشتراكي - هذه مشاكل شائعة عند ما بعد البنيويين كما هي عند النظرية "العادية" ... لماذا يجب أن يكون مثل هذا الانسداد مباحاً تماماً عند هؤلاء المفكرين الذين هم معلمونا في الاختلاف والآخر؟ (Spivak, 1999: 250).

وانتقد الليبراليون أيضاً عدم إمكانية الحديث عن عمومية ونضال موحد عند دراسات ما بعد الاستعمار، وينتقد ممبي رفض حركات التحرير القومية الإفريقية لنموذج الديمقراطية الليبرالية، منتقداً تأكيدهم على هوية قومية إفريقية لم تكن لتوجد لولا العبودية التي فرضت على السود للونهم، ومنتقداً أن يكون اللون أساساً لإقامة قومية، وبالتالي رافضاً فكرة القومية السوداء ككل، وتأسيس نضال موحد يقوم على عصابية للذات كضحية. وبناء أمة على أساس الاضطهاد المشترك بالنسبة لممبي يقوم على الأخذ بالمفاهيم الهيجلية الغربية للهوية والاختلاف، من خلال تأكيدها على عرقها (Mbembe, 2002: 244). ويفضل ممبي، بدلاً من البحث عن الاختلاف، البحث عن المشترك والعالمي. ومع أنه من الصحيح أن الهوية العرقية أو الثقافية تكون مفروضة استعمارياً على المستعمرين (ليس فقط الأفارقة كما يرى ممبي)، وتأكيداً هو نوع من المقاومة التي تعمل وفقاً لمنطق الاستعمار، إلا أن تجاهلها والبحث عن المشترك والعالمي الذي يقترحه ممبي يتجاهل أن الأمر ليس متروكاً تماماً للمستعمر لأن يبحث عن العالمي الذي استثناه وأخضعه لاختلافه، وفي النهاية لا يعني تجاهل المستعمر لاختلافه

على الإطلاق تجاهل الاستعمار لهذا الاختلاف، أو قبوله بوجود مشترك بينه وبين المستعمر.

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

الدين، والعرق، أو اللون، ففرديتهن كنساء يتم محوها. وعلى سبيل المثال، "المرأة المسلمة" لا تعود فرداً ملموساً. ليست جزائرية أو يمنية؛ هي تجريد بالطريقة نفسها التي تكون بها "امرأة ملونة" مجردة. فرادتهن المفترضة تذيب واقعهن الملموس. هن لا يمكنهن بالتعريف أن تتم مقارنتهن بـ "العالم الأول". وبالفعل، ما يميزهن عن الأخير هو ما يرى على أنه يشير إلى جوهرهن (98: 1988).

وحللت لازرق وانتقدت في بداية مقالتها خطابات النسويات الفرنسيات الاستعمارية عن النساء الجزائريات، منتقدة التركيز على الدين لفهم حياة النساء الجزائريات، ومنتقدة الخطاب الاستعماري عن النساء الجزائريات على الأسس نفسها التي وردت في الاقتباس أعلاه. إلا أنها في النصف الثاني من مقالتها، الذي يأتي هذا الاقتباس منه، تعمل على إسقاط هذه الانتقادات على نظريات تحليل الخطاب التي يكون النصف الأول من مقالتها جزءاً من دراسات ما بعد الاستعمارية ونظريات تحليل الخطاب التي تنتقدها، في حالة ربما فريدة أو على الأصح متطرفة من التناقض الذي تعيشه المثقفة المستعمرة في الأكاديمية الغربية، حيث يكن ناقدات لخطاب الغرب عن مجتمعاتهن، ولكنهن أيضاً جزء من هذا

الخطاب عند دخولهن فيه، (هذه القضية ستتم مناقشتها بالتفصيل في القسم الرابع من هذا الفصل).

وبالنسبة للآزرق، تركت العمومية الإنسانية مجالاً لنقدها، أما دراسات ما بعد الاستعمار فوضعت نفسها سلطة رقابية على نفسها، وهي ترى أن الأولى يمكن أن تصل إلى تحقيق وعدّها بعمومية مساواتية، وبالتالي تعطي مجالاً للنضال المستعمرين من أجل هذه المساواة، ولكن ما بعد الاستعمارية لا تقدم مثل هذا النضال للمستعمرين، بل تحبسهم في سجن العرق، واللون، والقومية (ibid: 99). وهي بهذا تتجاهل تماماً أن العمومية الإنسانية استثنيت هؤلاء، ليس من عموميتها فحسب، بل من معايير الإنسانية، على أساس عرقهم، ولونهم، وقوميتهم، وتتجاهل مطالبة آزرق بمعاملة النساء المستعمرات كأفراد، أن الفكر الليبرالي (الفردى الإنسانوي) الذي ترى أنه وفر لها مجالاً للنضال استثنى النساء المستعمرات، ليس كمستعمرات، أو كمسلمات، أو كملونات فحسب، بل أيضاً كنساء.

ولا يؤدي تبني مفاهيم عمومية تتغاضى عن اختلافات تقوم على علاقات قوة، إلا إلى إعادة إنتاج هذه العلاقات وتعزيزها. وكما تبين بتلر، فإن "إقامة مجموعة من الأسس التي تتجاوز السلطة أو القوة تكون ممارسة مفاهيمية قوية وذات نفوذ تكبت، وتخفي، وتوسع عمل قوتها، من خلال الرجوع إلى عمومية معيارية" (Butler, 1995: 6-7). وبالنسبة لبتلر، لا تقوم فكرة رفض وجود أسس موحدة على نسبية غير قادرة على وضع قواعد، بل القدرة على القيام بنقد سياسي، لا تسمح به هذه العمومية المعيارية، فالقدرة على "مساءلة الحركة النظرية التي تعطيها الأسس الصلاحية، هي ما تستثنيه بالضبط وما ترهنه" (Ibid). والمشكلة في الوحدة أو النضال المشترك أو التضامن، كما ترى بتلر، تكمن في أنها تقوم على عملية إخضاع، لأنه حتى يكون بالإمكان جمع الصراعات المختلفة، لا بد من قمع بعضها وإعطاء الأولوية لنضالات أخرى (ibid: 269)، وبالتالي ربط نضالات مختلفة، بما يتطلبه من تأكيد هويات على حساب هويات

أخرى، يكون دائماً محدوداً ومؤقتاً، لأن الصراعات الأخرى التي يتم تجاهلها عند إقامة هذا الربط تبقى موجودة (Ibid).

وفي دفاعها عن الحركات الاجتماعية الثقافية التي ظهرت في الغرب، وبشكل خاص في الولايات المتحدة، تبين بتلر أن الخطابات التي تقوم على الوحدة تشكل "ببساطة" إدخالاً من خلال تدجين وإخضاع تلك الحركات التي تشكلت جزئياً في معارضة مثل هذا التدجين والإخضاع (268).

ومع التأكيد على فكرة أن الوحدة والعمومية التي تطرحها الماركسية والليبرالية بالفعل تُخضع صراعات أخرى لها، فإن الحركات الثقافية، الهوياتية أو الاجتماعية التي تدافع عنها بتلر في مقالها هذه على أنها أكثر من ثقافية (1997)، تختلف عن الماركسية والليبرالية فقط في تأكيدها لفظياً للهويات المختلفة، فمهما كانت راديكالية الفكر الذي تنطلق منه هذه الحركات، وقدرتها النظرية على تحليل بنى القوة المتداخلة وعلاقتها، فإنها بقيت عاجزة عن التعامل مع علاقات القوة الاستعمارية. لنعد مرة أخرى إلى فكرة أن وجود فئات مضطهدة في الغرب، لا يعني أنها قادرة أو راغبة في الدخول في نضال موحد أو حتى تحدي العلاقات الاستعمارية التي تربط مجتمعاتها بالشعوب المستعمرة. فنضال هذه الحركات فيما يتعلق بالمستعمرين (المختلفين) لا يتجاوز تأكيد "الحق" بالهوية الاختلافية لغوياً، أو في أحسن الأحوال مسيرات وتظاهرات تعلن التمسك بهوية/موقف اختلافي. بينما تكون نشاطاتهم مناقضة للإطار النظري والفكري الذي يفترض أنها تقوم عليه، بحيث تعود لتكون مثل حركات غربية أخرى ليبرالية أو ماركسية، تفترض مساواة تقمع الاختلاف وتعزز علاقات السيطرة والقوة بين المجموعات المختلفة.

وسكوت (Scott) من المنظرات لمثل هذه الحركات، فهي نظرياً تتحدث عن تحليل للقوى في سياقات سياسية ملموسة، وهذا التحليل يتحول إلى الشكل الذي تنتقده من تجاوز وقمع علاقات القوة بين أناس مختلفين،

مضطهدين ومضطهدين، عندما تضع حركة مثل "النساء بالسواد"<sup>١</sup> نموذجاً على ما يكون بالنسبة لها تعاملًا نسويًا مع علاقات القوة بين النساء. وهذه الحركة - كما ترى سكوت - دليل على قدرة "النساء" على تحدي ترتيبات القوة الموجودة (Scott, 2002). وهنا تمت ترجمة التعامل النسوي مع علاقات القوة عملياً ليكون تماماً ما انتقدته كل من بتلر وسكوت: تجاوز الاختلاف بين النساء المستعمرات والمستعمرات، واعتبار هوياتهن كمستعمرات ومستعمرات "وحدات زائفة" يفرضها قادتتهن عليهن، وينلن جائزة "دولية" على نضالهن من أجل السلام كنساء. والدخول ضمن ما هو مقبول ويستحق جائزة في الأنظمة الدولية الاستعمارية والذكورية، هو دليل على أن عمل الحركات الثقافية ليس ثقافياً فحسب، بل سياسي أيضاً، ولكنها تماماً، كما أكدت بتلر، تبقى مثل أي حركة تقوم على وحدة تقمع الاختلافات الأخرى، محدودة زمنياً ومهددة دائماً بالصراعات الأخرى التي تجاهلتها (1997). وما غاب عن سكوت وبتلر هو أن هذا الإطار النظري يبقى قابلاً للتطبيق عند القيام بنشاطات خارج العمليات اللغوية والدلالية.

وعلى الرغم من أنه يبقى ضمن الإطار النظري لمنظرات مثل سكوت وبتلر، فإن ما عجزت النظريات السابقة الليبرالية، والماركسية، والثقافية الراديكالية، التي تحدثت عن أشكال مختلفة من التحليل الذي يؤدي إلى إمكانية عمل سياسي "تحريري"، عن إدراكه، هو أن وجود أشكال مختلفة من العلاقات غير المتساوية في بنى مؤسسية مختلفة يؤدي إلى ممارسة علاقات القوة من نقاط عدة ضمن هذه العلاقات، ولكن علاقات القوة المختلفة داخل المجتمع الواحد، كما يؤكد فوكو، يمكن أن ترتبط معاً وتتقاطع لتبني أشكالاً كبرى من القوة والسيطرة:

علاقات القوة لا تكون في موقع خارجي بالنسبة لأنواع أخرى من العلاقات (العمليات الاقتصادية، وعلاقات المعرفة، والعلاقات الجنسية)، لكنها تكون متأصلة في الأخيرة؛ هي الآثار المباشرة للتقسيمات وأشكال عدم المساواة واختلال



التوازن التي تحدث في الأخيرة، وبشكل عكسي هي شروط داخلية لهذه التمييزات؛ علاقات القوة ليست في مواقع فوق بنوية، بحيث يكون لها مجرد دور منع أو دور مصاحبة؛ بل إن لها دوراً إنتاجياً مباشراً حيثما عملت (1993: 519).

وطريقة فوكو هذه في التعامل مع علاقات القوة، تساعدنا في فهم الأشكال المختلفة من هذه العلاقات الموجودة في السياق الاستعماري، بحيث لا يكون وجود علاقات قوة داخل المجتمع المستعمر أو المستعمر نافياً لوجود علاقة قوة من نوع آخر، تتخذ شكلاً أكبر من السيطرة والهيمنة والإخضاع، وأن وجود مجموعات مقموعة مثل النساء أو العمال داخل المجتمعات المستعمرة، كما داخل المجتمعات المستعمرة، لا يلغي علاقة القوة الاستعمارية بينها، ولا يعني أن هذه المجموعات من كلا النوعين من المجتمعات يمكنها أن تتحالف مع بعضها متجاوزة العلاقات الاستعمارية التي تربطها. وستتم في القسم التالي مناقشة كيف تكون النسوية الغربية نموذجاً آخر من الخطابات الغربية التي تفترض عمومية، ونضالاً موحداً بين النساء، بما يؤدي إلى التغطية على علاقات القوة والسيطرة بينهما، بينما تعمل على تعزيزها.

#### استعمارية الخطاب النسوي الغربي عن النساء المستعمرات

يقوم الطرح الشائع لدى العديد من المنظرّات النسويات الغربيات والمستعمرات، على وجود نضال نسوي يجمع كل نساء العالم ضد الاضطهاد الذكوري. ومثل كل طرح ليبرالي عمومي، قام هذا الطرح على تجاهل أشكال القمع والاضطهاد المختلفة التي تعيشها النساء المختلفات، مفترضاً نضالاً موحداً لكل النساء، ومحدداً معايير لما يشكل فئة "النساء"، ومعايير أخرى لما يشكل هدف نضالهن، بينما يقوم على الأسس والافتراضات نفسها التي قامت عليها الرأسمالية الذكورية، والتي عملت على استثناء وإخضاع الشعوب المستعمرة مثلما عملت على استثناء وإخضاع النساء الغربيات ولو بطرق مختلفة. وتبني خطاب

النسويات الغربيات لهذه الأسس والافتراضات، جعل خطابهن عن النسويات المستعمرات يقوم على القدر نفسه من الاستعمارية والتحيز الجنسي الذي قام عليه الخطاب الاستعماري الذكوري.

### " نسوية عمومية " ، رواية استعمارية أخرى

ركزت انتقادات العديد من النسويات ما بعد الاستعماريات للخطاب النسوي الغربي على التوجه الشمولي للنسوية الغربية القائم على مركزية غربية، وافتراض النسويات الغربيات تماثل جميع النساء، وأشكال القمع التي يتعرضن لها، وبالتالي وحدة نضالهن، وتغاضيهن عن علاقات القوة والسيطرة بين النساء المختلفات (ستيفنس، ٢٠٠٢: شوهات، ٢٠٠٢: Mohanty, 2003: Spivak, 1999: Shohat, 2001). حيث ترى شوهات أن جزءاً من المركزية الأوروبية للفكر النسوي الغربي يكمن في اعتبار ما يأتي من الغرب من نظريات عن النساء هي النسوية، بينما إدخال النظريات عن النساء من العالم الثالث مفاهيم العرق والطبقة والقومية يبعدها عن النسوية الخالصة (شوهات، ٢٠٠٢: ٤٥١).

ومع ذلك، هناك نسويات، يتم تصنيفهن كنسويات ما بعد استعماريات مثل سولاري ولازرق، يرفضن تعريف النساء المستعمرات ضمن عرقهن، أو إنثيتهن، أو قوميتهن، معتبرات أن التركيز على اختلاف النساء المستعمرات هو الذي يحبسهن ضمن فئات محددة، وبالتالي يحرمهن من المساواة مع النساء الغربيات، ومشاركتهن في نضال نسوي عالمي. حيث ترى سولاري أن إصرار النسويات المستعمرات على ربط النوع الاجتماعي بالعرق، يقوم على جوهرانية بيولوجية تتعلق ببنية الجسد، كذلك الأمر عند الربط بين قضايا النساء والاستعمار، حيث يؤدي هذا -كما ترى- إلى بعض "التصورات المسبقة والاحتفاء غير المحسوب بالقهر، مع السمو بالصوت الأنثوي لفئة عرقية ما" (٢٠٠٤: ١٢٦). وتنتقد لازرق أيضاً إشارة نسويات العالم الثالث لأنفسهن "كنساء ملونات"، حيث ترى أن إصرار هؤلاء النسويات على تأكيد اختلافهن

يعيد إنتاج العنصرية التي يتضمنها المصطلح، وعلى الأساس نفسه تنتقد تأكيد منظري ما بعد الاستعمار الهنديين على اختلافهم، وماضيهم الاستعماري، معتبرة أن مثل هذا التأكيد للاختلاف يؤكد استعماريتهم وعبوديتهم (Lazreg, 1994).

وترفض لازرق وضع جميع النساء المستعمرات في فئة واحدة تقوم كما ترى على أساس لونهن؛ ف "اللون" لا يحدد الجنس، ولكن، مثل الجنس، يصبح فرصة للتمييز. مثل الجنس واللون يجب مساءلته كفئة مهمة في فهم البشر " (9: 1994)، كما ترفض الحديث عن فئة النساء العربيات أو النساء في "العالم الإسلامي" على الأساس نفسه، مؤكدة بشكل تناقضي على اختلافاتهن القومية: "ما هو صحيح للجميع؛ كما هو صحيح للنساء الجزائريات، يتم اعتباره صحيحاً لكل النساء المعتبرات مثلهن عبر فضاء معرف على أنه "العالم الإسلامي" أو "العالم العربي" (94-95: 1988). والتغاضي عن الفروقات القومية بين النساء العربيات أو المستعمرات، بأن "هناك نساء تركيات ونساء مصريات ونساء جزائريات" (95: ibid)، لا يمكننا - كما ترى لازرق - من فهم علاقات الجندر. وهي ترفض وضع النساء المستعمرات، العربيات، والشرق أوسطيات ... الملونات معاً، وهي تارة تطالب بالحديث عن نساء جزائريات وتارة أخرى تطالب بالحديث عن النساء كأفراد حسب الطرف المقابل في المقارنة التي تقيمها، فإذا كان الحديث عن نساء عربيات أو ملونات، فالنساء الجزائريات يجب أن تتم معاملتهن كجزائريات، مؤكدة أنه لا يمكن الحديث عنهن ضمن فئة النساء في "العالم الإسلامي"، لأن حياة النساء في الجزائر غير مشكّلة بالدين، ولكن هن يتلاعبن بالدين في حياتهن اليومية (ibid). وإذا كان الحديث عن فئة "النساء"، فالنساء الجزائريات يجب أن يكن أفراداً، ويكون التركيز على اختلاف النساء الجزائريات، بالنسبة لها، تقليصاً لهن إلى صفات محددة، حيث "يتم تشيؤهن إلى مجرد حاملات لأصناف غير مفسرة. والنساء الجزائريات ليس لهن أي وجود خارج هذه الأصناف؛ وليس لديهن أي فردية" (Ibid: 1994).

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

وتنتقد باتمان قبول النسويات الغربيات بالرواية الذكورية أن المجتمع الحديث ما بعد بطيريركي، والبطيريركية هي سمة تقتصر على المجتمعات ما قبل الحدائلية (Pateman, 1988: 21)، مؤكدة أن المجتمعات الغربية الحديثة تقوم على أشكال حدائلية من البطيريركية، وهذه البطيريركية تأتي من فكرة العقد الاجتماعي:

العقد الأصلي (يقال إنه) جلب شكلاً حديثاً من القانون إلى الوجود، والعقود الفعلية دخلت إلى الحياة اليومية من خلال أسلوب حديث تحديداً من خلق علاقات قوة محلية ضمن الجنسية، والزواج، والعمل. والدولة المدنية والقانون والنظام (البطيريركي) ليسا شكلين من القوة، بل بعدان من بنية معقدة متعددة الوجوه من السيطرة في البطيريركية الحديثة (ibid: 16).

ويقوم العقد الأصلي، كما تبين باتمان، على فكرة تبادل الطاعة مقابل الحماية التي تخلق "سيادة مدنية وخضوعاً مدنياً" (ibid: 7)، بحيث يكون هناك فصل بين هؤلاء الذين يتمتعون بالسيادة، وهؤلاء الذين يتم استثناءهم منها ويكونون الخاضعين. وتقوم البطيريركية الحديثة التي تصفها باتمان على فكرة "الفرد" الذي عليه أن يمتلك صفات محددة

تؤهله لأن يكون " فرداً ". وتكون مكانة الأفراد في المجتمع المدني محددة مسبقاً بحالتهم قبل الدخول إليه (حالة الطبيعة التي افترضتها نظريات العقد الاجتماعي)، " الكائنات الذين يجب دائماً أن يتعاقدوا ليخضعوا أنفسهم لآخرين يتمتعون بتفوق طبيعي لا يمكنهم أن يقفوا كمساوين أحرار، وبالتالي لا يمكنهم أن يصبحوا أفراداً مدنيين عندما يتم العبور إلى المجتمع المدني " (51-ibid: 52). واختلاف الناس الذين يدخلون العقد عند باتمان، والأشكال الأخرى من الاختلاف الذي يقوم على علاقات قوة، يعنيان أنه فقط كائنات معينة " تملك السمات والقدرات الضرورية للدخول في العقود، التي تكون أكثرها أهمية امتلاك الملكية في الشخص؛ فقط الرجال، معناه، هم " أفراد " (5-ibid: 6). وتعود باتمان في النهاية لتوضح أي نوع من الرجال، والنساء، الملونين، العبيد ... ليسوا طرفاً في العقد بقدر ما يكونون موضوع العقد من خلال ملكية الفرد في شخصه. وتعتبر الملكية في الشخص أساسية بالنسبة لباتمان، ليس لفهم البطريركية الحديثة فحسب، بل أيضاً علاقاتها الاقتصادية الرأسمالية، فإذا افترض أن " الفرد " هو الذي يملك، وكان الواقع أن العديد من الناس لا يملكون بضائع مادية، وخدماتهم وأجسادهم تعتبر ملكيتهم، وهي ما يقدمونه في علاقات التعاقد، فإنه هنا يكمن خضوع هؤلاء (37-ibid).

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

وقدمت باتمان إضافة مهمة في نقدها للفكر الليبرالي الغربي، وقيامه على علاقات السيطرة والخضوع التي تمتد لتشمل أكثر من النساء، مبيّنة أن الفكر الحدائلي الليبرالي الغربي يقوم على

بطيريركية، والعمل ضمنه هو عمل ضمن إطار بطيريركي. ومع أن إطار باتمان التحليلي قابل لتوسيعه، بحيث يشمل كل حامل فكر ليبرالي يقوم على فكرة الفرد، فإنها تعاملت مع النساء كفتة واحدة ومتماثلة، متجاهلة أن علاقات السيطرة والخضوع التي تكوّن البطيريركية الحديثة، تشمل العلاقات بين النساء أنفسهن، بينما النساء من مجموعة معينة في الغرب تم إخضاعهن على أساس جنسهن. وفي حالات نساء أخريات، يكون هذا الإخضاع جزءاً من شبكة متداخلة من أشكال السيطرة والخضوع التي تقوم على أسس الطبقة، والقومية وغيرها من الاختلافات، بحيث يمكن لمجموعات من النساء أن تضطهد مجموعات أخرى، وأن تكون جزءاً من أجندة رأسمالية بطيريركية تقوم على تحيز جنسي (وقومي وطبقي) تماماً مثل "الذكور البيض المالكين" الذين أسسوا للرأسمالية الغربية والبطيريركية الحديثة.

وتقوم النسوية مثل الليبرالية على فكرة مجردة شبيهة بتلك الخاصة بالفرد، وفي هذه الحالة فئة "النساء"، التي تصبح فئة عمومية تشمل كل نساء العالم بغض النظر عن اختلافاتهن وعلاقات القوة بينهن، وتصبح النسوية مثل الليبرالية والماركسية رواية تحريرية (استعمارية) أخرى، حيث النسويات سيعملن على تحرير كل النساء. والافتراض الأساسي في مثل هذا الفكر النسوي يكون "أننا كنسويات لنا أوطان كثيرة، حيث تناديننا مصائر النساء فيها من أجل الفكر المقدس والعمل في سبيل التغيير" (ناريان، ٢٠٠٢: ٢٣٨-٢٣٩).

وتبين بتلر أن تحديد النسوية الغربية لفئة "النساء" يعمل على تقييدها ببنى القوة التي يسعى من خلالها إلى تحريرهن (Butler, 1990: 5). فلكي تتحدث النسوية باسم النساء تحتاج لأن تضع معياراً على أساسه تتحدد فئة النساء مسبقاً، والإشكالية في مثل هذا الخطاب تتمثل بشكل أساسي في تحديد ما يتم إدخاله ضمن فئة النساء، الذي يكون مصحوباً بالضرورة بعمليات استثناء وسيطرة.

وتعقب العمليات السياسية التي تنتج وتخفي ما يكون مؤهلاً كموضوع فاعل للنسوية، هو بالتحديد مهمة الجينولوجيا النسوية التي تبحث في فئة النساء. وفي سياق هذا الجهد، فإن مساءلة "النساء" كموضوع / ذات فاعلة للنسوية، والتوسل غير الإشكالي لتلك الفئة، يمكن أن يثبت أنه يعيق إمكانية أن تكون النسوية سياسة تمثيلية. وأي منطق في توسيع التمثيل ليضم مواضيع / ذوات فاعلة تم بناؤها من خلال استثناء هؤلاء الذين يفشلون في موافقة المواصفات المعيارية غير المقبولة للموضوع / الذات الفاعلة؟ وأي علاقات سيطرة واستثناء يتم الإبقاء عليها بشكل غير مقصود عندما يصبح التمثيل موقع التركيز الوحيد في السياسة؟ فهوية موضوع / الذات الفاعلة في النسوية يجب أن لا تكون أساس السياسة النسوية إذا كان تشكيل الموضوع / الذات الفاعلة يحدث في حقل من القوة يتم دفته بانتظام بتأكيد هذا الأساس. وربما، بشكل تناقضي، سيكون "التمثيل" منطقياً للنسوية فقط عندما لا يكون هناك افتراض مسبق حول موضوع / ذات "النساء" في أي مكان (ibid: 9).

فالنسويات الغربيات يعملن على تحديد أرضية مشتركة تجمع كل النساء ونضالهن، حيث يبحثن، كما تبين بتلر، عن مرشح لموقع "الشرط الأساسي للخضوع" (ibid: 19). وهذا وجدته النسويات الغربيات في الحديث عن بطيركية عمومية تدعم ادعاءات النسوية بأنها ممثلة لكل النساء، ما أدى إلى طرح نسوي يقوم على "عمومية صنفية أو زائفة لبنى السيطرة، التي تستخدم على أنها تنتج خضوع النساء المشترك" (ibid: 6-7). وتؤكد بتلر على أن علاقات القوة التي تعيشها النساء المختلفات لا يمكن اختزالها في نوع واحد من الخضوع، فإذا كانت الواحدة امرأة فهذا ليس كل ما تكونه، فالجندر يتقاطع مع نماذج من الهوية العرقية، والطبقية، والجنسوية والمناطقية. وهذه الهويات المختلفة للنساء غير قابلة للفصل، وبالتالي لا يمكن للنساء المختلفات أن يكن نساء فقط، ف "الجندر لا يمكن فصله عن التقاطع السياسي والثقافي الذي فيه يكون منتجاً له ومحافظاً عليه" (ibid: 6)، ومحاولة تصنيف النساء ضمن فئة تتجاهل هوياتهن الأخرى

وعلاقات القوة بينهن، هو عنف، كما ترى بتلر، لأنه يكون مفروضاً بالقوة؛ "التنظيم والإنتاج الخطابى للأجساد بما يتوافق مع فئة الجنس يكون نفسه عنفاً مادياً" (17: 1995).

وبالتالى، فإن الحديث هو عن تحالف نسوي يقوم على النموذج الليبرالى ذاته الذى يفترض مساواة النساء، وبالتالى يستثنى أولئك المختلفات (21: 1990)، مستخدماً الإستراتيجيات الإمبريالية ذاتها التى ترى بتلر أن على النسوية انتقادها. لكن بتلر تتحدث عن إمكانية لتحالف يقوم على قبول

الانحراف، والتكسر، والتجزؤ، والانقسام، كجزء من العملية المتعرجة للدمقرطة... علاقات القوة التى تشترط وتحدد إمكانيات الحوار تحتاج أولاً لأن تتم مساءلتها. وسيكون من الخطأ الافتراض مسبقاً أن هناك فئة "نساء" تحتاج ببساطة لأن تتم تعبئتها بمكونات متنوعة من العرق، والطبقة، والعمر، والإثنية، والجنسوية من أجل أن تصبح مكتملة. وافترض عدم اكتمالها الجوهري يسمح لتلك الفئة أن تعمل كموقع متوفر دائماً لمعاني متنافسة. وعدم الاكتمال التعريفي للفئة يمكنه بالتالى أن يعمل كنموذج معياري متخلص من القوة القسرية (ibid).

لا تريد بتلر "إعلان موت الفئة"، ولكن ترى أن

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

وبينما تعمل بتلر على تفكيك الفئات الوحودية التى تؤدي إلى استعمار وإخضاع مجموعات مختلفة من النساء بقمع هوياتهن الأخرى، فإنه يبدو أن أكثر ما تؤكد



عليه هو الاعتراف بهذه الهويات المختلفة. وعلى الرغم من قوة نقدها، وتركيزها على علاقات القوة بين المجموعات المختلفة من النساء، فإن بتلر بقيت عاجزة عن التعامل مع البنى الرأسمالية الاستعمارية التي تنتج وتعمل على تعزيز علاقات السيطرة والخضوع بين النساء المختلفات، المستعمرات والمستعمرات، كما بين مجموعات مختلفة أخرى من الناس. وبالنسبة لبتلر، تحل الديمقراطية التي تقوم على قبول الاختلاف والاعتراف به إشكالية هذه العلاقات. وفي الحقيقة، يضم الحديث عن تمثيل للنساء اختلافاتهن، ويقوم على افتراض أن علاقات القوة الاستعمارية بين النساء المختلفات تتعلق - تماما كما يحاول الخطاب الاستعماري أن يصورها - باختلافات ثقافية، يمكن حلها باعتراف وقبول النساء لحقيقة أنهن مختلفات، وتقوم الراديكالية الثقافية الغربية التي تمثلها نسويات مثل بتلر، كما تبين سبيفاك، على افتراض أن الاختلاف الثقافي الذي ينطبق على النساء الغربيات هو ذاته الذي ينطبق على النساء المستعمرات، بينما الحديث عن اختلاف ثقافي يمكن فهمه على أنه يشير ضمناً فقط إلى "ثقافة" النساء المستعمرات التي تكون مختلفة عما هو معيار - الغربي (Spivak, 1999: 334). وترى بتلر أن الاعتراف باختلاف النساء يكون بعدم وضع تعريف نهائي وكامل لفئة النساء، معتبرة أن هذا يمكن أن يحل إشكالية الاستثناء، التي يقوم عليها التعريف الكامل. لكن بتلر تبقى مستغرقة في لعبة لغوية من الدلالة وإعادة الدلالة، التي قد تكون ذات علاقة في خطاب نسوي غربي يتعامل مع المؤسسة القانونية الغربية. لكنها لا تتعامل، مع الدلالات التي يتضمنها اختلاف النساء المستعمرات الذي يقوم على أيديولوجيات، ومصالح، وعلاقات قوة استعمارية لا يكون واضحاً كيف يمكن للاعتراف بالاختلاف الذي تتحدث عنه بتلر أن يتعامل معها، أو كيف يمكن، ضمن علاقات القوة الاستعمارية بين النساء المستعمرات والنساء المستعمرات، أن لا يعني اعتراف النسوية الغربية باختلاف النساء إعادة إنتاج وتعزيز للخطاب الاستشراقي الذي قام على تمييز جوهراي بين الشرق والغرب (ستيفنس، ٢٠٠٢). ويظهر هذا الخطاب الاستشراقي الآن في دراسات نسوية متخصصة مناطقياً؛ مثل "نساء الشرق الأوسط" و "نساء العالم الثالث" التي تبقى تحت لافتة النسوية العالمية الهيمنية (Shohat, 2001).

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

وهذه المرأة العادية في العالم الثالث تعيش بالضرورة حياةً مبتورة قائمة على نوعها الاجتماعي الأنثوي (تقرأ: مقيدة جنسياً) وكونها "عالم ثالث" (تقرأ: جاهلة، فقيرة، غير متعلمة، مقيدة بالتقاليد، متدينة، منزلية، مرتبطة بالعائلة، ضحية،... الخ). هذا، كما أقترح، مقابل التمثل الذاتي (الضمني) للنساء الغربيات كمتعلمات، ومحدثات، ولديهن سيطرة على أجسادهن وجنسويتهم، و" الحرية " في اتخاذ قراراتهن (Mohanty, 2003: 21-22).

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

من صورة "امرأة بيضاء بقبعة محكمة تشير إلى الطريق لامرأة عربية مبتسمة في لباس إثني على كراسية إعلانية من البنك الدولي" (Spivak, 1999:148).

وبينما يحتم الاختلاف في علاقات القوة بين النساء المستعمرات والمستعمرات الشكل السابق لأي "نضال مشترك" بينهما، فإنه لا يوجد ما هو مشترك بشكل كافٍ بين النساء، بحيث يكون من الممكن الحديث عن نسوية واحدة ونضال نسوي واحد. ومن أجل أن يكون هذا الحديث ممكناً، سيكون على كل النساء أن يعشن الظروف ذاتها، لأن أي فكر "يكون مثبتاً ومنتجاً بالرجوع إلى مجموعة معينة من الظروف التاريخية، المادية والابستمولوجية" (Collins, 1993: 621). وتبين هاراوي (Haraway) أن وعي النوع الاجتماعي، والعرق، والطبقة، تفرضه التجارب الواقعية من البطريركية، والاستعمار، والرأسمالية (Haraway, 1993: 600). واختلاف الظروف والتجارب، واختلاف مواقع النساء في علاقات القوة العالمية، ينفيان أن يكون هناك أساس موحد لنضال النساء على اختلافهن، بينما هناك علاقات غير متكافئة بين النساء على أسس مختلفة:

لا يوجد هناك، كما يفترض أنه ثابت، إطار بطريركي شمولي تحاول هذه النظريات أن تواجهه وتقاومه، إلا إذا افترض المرء وجود مؤامرة ذكور عالمية، أو بنى قوة ضخمة وعابرة للتاريخ. وعلى الرغم من ذلك، يوجد توازن قوى معين في العالم، الذي يتم ضمنه بالضرورة وضع أي تحليل للظروف الثقافية، والأيدولوجية، والاقتصادية-الاجتماعية (Mohanty, 2003: 20).

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

لا تشكل مجرد معرفة "موضوعية" عن موضوع معين، وهي أيضاً بشكل مباشر ممارسة سياسية وخطابية طالما هي هادفة وأيدولوجية. ويمكن النظر إليها بوضوح كنمط من التدخل في خطابات مهيمنة معينة ... وكمارسة سياسية تواجه وتقاوم

الإلزام الكلياني لأجسام المعرفة "الشرعية" و"العلمية" المهترئة. وبالتالي، فإن الممارسة النظرية النسوية موجودة ضمن علاقات قوة - علاقات تواجهها، وتعيد تعريفها، أو تدعمها بشكل ضمني. ولا يمكن أن يكون هناك، بالطبع، نظرية لا سياسية (ibid: 18-19).

وإصرار النسوية الغربية على الحديث عن نضال مشترك يتغاضى عن اختلافاتهن الناتجة عن اختلافات في علاقات القوة، كما أن حديث النسوية الغربية الراديكالية عن الاعتراف باختلافات النساء باعتبارها مجرد اختلافات ثقافية، يقوم على إهمال العلاقة الاستعمارية التي تربط النساء الغربيات بالنساء الأخريات. وبينما يكون من الصحيح أن النساء الغربيات تم استثنائهن من الذات الفردية الرأسمالية الغربية، فإن هذا لم يعن أنه في العلاقة الاستعمارية تكون النساء الغربيات خارج ما يشكل الذات الاستعمارية في علاقتها مع الآخر المستعمر. فالنسوية الغربية التي قد يقال إنها تحارب بطيركية النظام الرأسمالي الغربي الذي استثني النساء الغربيات، كانت، عندما تعلق الأمر بالنساء المستعمرات، جزءاً من النظام الاستعماري وخطابه. وهذا يظهر في تبني النسوية الغربية للخطاب الاستعماري عن النساء المستعمرات، مصورة إياهن بما يخدم كتبرير للهجوم على المجتمعات المستعمرة، وتأكيد تفوق الغرب. فكما تؤكد أحمد "مهما كانت الخلافات بين النسوية وسيطرة الرجل الأبيض في المجتمعات الغربية، فإنه خارج حدودها تحولت من انتقاد نظام سيطرة الرجل الأبيض إلى خادمة مطيعة" (Ahmed, 1992: 154). وبقيت النسوية الغربية تعمل ضمن الإطار الاستعماري الذي اعتبر أن أوضاع النساء في المجتمعات المستعمرة تشكل نقطة ضعف يمكن استخدامها ضد المستعمرين كمؤشر مهم على دونية ثقافتهم، وبالتالي كمبرر للاستعمار:

حتى عندما قامت المؤسسة الذكورية الفيكتورية باشتقاق نظريات لتفنيد ادعاءات النسوية، وسخرت بأفكار النسوية وفكرة اضطهاد الرجال للنساء فيما يتعلق بها ورفضتها،

أمسكت بلغة النسوية وأعدت توجيهها، في خدمة الاستعمار، نحو رجال آخرين وثقافات الرجال الآخرين. وكان هنا، في جمع لغتي الاستعمار والنسوية، أن الربط بين قضايا النساء والثقافة خلق. وبشكل أكثر دقة، ما تم خلقه كان الربط بين قضايا النساء، واضطهادهن، وثقافات الرجال الآخرين. وفكرة أن الرجال الآخرين؛ الرجال في المجتمعات المستعمرة أو المجتمعات خارج حدود الغرب المتحضر، اضطهدوا النساء كانت لتستخدم، في خطاب الاستعمار، لتجعل من المبرر أخلاقياً مشروعها لإضعاف أو محو ثقافات الشعوب المستعمرة (ibid: 151).

ويظهر ارتباط الخطاب النسوي الغربي بالخطاب الاستعماري عن النساء المستعمرات في التمثيلات التي تتم إقامتها لهن، والتي تعمل على تعزيز اختلافات جوهرية بين النساء الغربيات والنساء المستعمرات، وتعطي التفوق للغرب الذي يتم وضعه كميّار، بحيث تبقى هذه التمثيلات قابلة للتوظيف استعماريًا، من خلال تأكيدها على دونية الثقافة والمجتمع المستعمر، بينما يتم تأكيد الحاجة إلى التحديث والحضارة التي يحملها الغرب الاستعماري للثقافات المستعمرة. وهذا ما أبينه في الجزء التالي.

### تمثيل النساء المستعمرات

جاء استثناء النساء في الغرب مما يشكل الذات الفردية الغربية خدمة لمصالح رأسمالية استعمارية، رأت في جنسوية النساء تهديداً لها. وعملت الرأسمالية الغربية على قمع النساء الغربيات من خلال تقسيم المجتمع المدني الحداثي إلى مجالين خاص وعمام، وادعاء أن العام فقط هو السياسي، حيث حاولت الدولة الحداثية السيطرة على جنسوية النساء الغربيات من خلال إحالتهن إلى هذا المجال، ووضعهن موضع الخاضع لسيطرة الذكور (Pateman, 1988). ولم يكن الاستعمار الذي استطاع أن يخلق نظاماً يعمل على فرض سيطرة معينة على النساء الغربيات في المستعمرات

وفي البلد الأم، قادراً على فرض مثل هذه السيطرة على النساء المستعمرات، اللاتي كان العديد منهن أمهات لأبناء المستعمرين، ومخترقات حدود العرق بكل المعاني السياسية التي حملها هذا (Stoler, 1992: 539).

والتركيز على الجنسوية والنساء عند الحديث عن المجتمعات المستعمرة، مثل استثناء الأنثى مما يشكل "الذات الغربية الحداثية"، كان له علاقة أكثر بأهداف تتعلق بالسيطرة الرأس مالية الاستعمارية. وتبين ستولر أن خوف الإمبراطورية الأم من فقدان السيطرة على رعاياها من المستوطنين في المستعمرات كان وراء سياساتها العرقية في المستعمرات، حيث كان على الاستعمار أن يعزز في خطابه مفاهيم مثل الانحطاط العرقي، والهمجية، والتلوث الثقافي (الأخلاقي والجسدي)، في محاولة لضمان عدم اندماج المستوطنين في ثقافة الشعب المستعمر، وبالتالي ضمان ولائهم لدولة المركز (Stoler, 1992; 1989a; 1989b). وتبين ستولر كيف كان الهوس بجنسوية النساء في المستوطنات مرتبطاً بدوافع عنصرية تتعلق بنقاء العرق، واقتصادية تتعلق بالاستغلال الرأس مالي للمستعمرين والمستعمرين، وسياسية تعزز سيطرة الإمبراطورية الأم على رعاياها المستوطنين (1989a). واخترقت النساء المستعمرات نقاء العرق الاستعماري المتفوق من خلال علاقاتهن بالذكور المستعمرين، من خلال إنجاب أطفال مهجنين، وكان الخوف الاستعماري من النساء المستعمرات - كما تبين ستولر - أن المستوطنين الذكور الأوروبيين الذين يعيشون مع النساء المستعمرات سوف يصبحون منحطين، وأولادهم الذين تربيتهم هؤلاء النساء سوف يكونون منحطين أيضاً. ومثلت النساء المستعمرات، بالنسبة للغرب الاستعماري، التلوث الثقافي المادي والجسدي، وكان خوف الاستعمار الحقيقي "أن هؤلاء الأوروبيين الذين لم ينتسبوا إلى معتقدات الاحترام عند الطبقة الوسطى الهولندية لن يشكلوا فقط التمييز الثقافي للإمبراطورية، بل سيترددون في ولائهم لحكم دولة المركز" (1992: 533-534). وبالتالي، يأتي تركيز الخطاب الاستعماري على النساء المستعمرات والهوس بهن من رؤيتهن كتهديد لاختراق الحدود العرقية والجنسية التي رسمها الاستعمار

الغربي بين المستعمرين والمستعمرين، وقد حاول الخطاب الاستعماري احتواء هذا التهديد من خلال رسم والتأكيد على اختلافات تناقضية بين المستعمرين الذين يتم تصويرهم - كما تبين موهانتي - على أنهم القادرون على السيطرة والحكم والتضحية والتحمل مقابل الرجال والنساء المستعمرين الذين يظهرون على أنهم تابعون لرغباتهم وغير قادرين على حكم أنفسهم (Mohanty, 2003: 59-60).

وخوف الاستعمار من النساء المستعمرات جعله يضعهن رمزاً لكل ما هو دوني، ومنحط ومهدد في ثقافة الآخر، مؤسسين خطاباً عنصرياً عن دونية الشعوب المستعمرة وبربريتها، هذه العنصرية الاستعمارية - كما تبين موهانتي - "تعمل من خلال إخفاء الضرورات الاقتصادية والسياسية والتاريخية التي تؤدي بالضرورة إلى خطاب جوهرائي عن العرق كطريقة لإعطاء الشرعية للإمبريالية في المقام الأول" (ibid: 60-61). وبالتالي، يظهر الخوف من التهديد الذي تشكله النساء للترتيبات الاستعمارية الرأسمالية على شكل تركيز على كيف تكون أوضاع النساء المستعمرات، وكيف يكون اختلافهن عن النساء الغربيات، الذي يأتي من اختلاف ("دونية") ثقافتهن، دليلاً آخر على تفوق الغرب على الشرق المستعمر.

وكان الخطاب الاستعماري يعمل، في تركيزه على تأثير الثقافة وبشكل خاص الدين على النساء المستعمرات، على بناء تمثيلات معينة للنساء المستعمرات تقوم على عنصرية وافتراضات عن اختلافات جوهرية بين المستعمرين والمستعمرين، تغطي على مصالحه الرأسمالية التوسعية في المجتمعات المستعمرة، التي تقتضي السيطرة على شعوبها. وضمن هدفه هذا، يستطيع الخطاب الاستعماري أن يستخدم جوانب مختلفة من حياة المستعمرين، بمن فيهم النساء ليعيد صياغتها، بحيث تؤكد على افتراضاته الأساسية التي تأتي تعزيزاً لعلاقة السيطرة الاستعمارية التي يقوم عليها. ولم يكن تركيز الاستعمار على النساء المستعمرات محددًا فقط بوضعه للنساء كرموز على تقليدية/حادثة المجتمعات

المستعمرة، بما يبرر استعمارها لها، فوضعن كرموز كان أيضاً مدفوعاً بمحاولة الاستعمار احتواء الخطر الذي رآه في النساء المستعمرات اللاتي كن بالنسبة له الآخر الأنثى والآخر المستعمر. ومحاولة الاحتواء هذه تظهر في الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمرات في محاولته وضعهن على جانب المستعمر، بتأكيد أن الحداثة الغربية التي يدخلها الاستعمار تأتي لتحررهن وتحقق لهن مصالح لا تحققها لهن الثقافة المستعمرة التي يتم التأكيد على أنها مضطهدة لهن. وهذه العناصر التي تشكل الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمرات موجودة في خطاب الباحثات الغربيات عنهن أيضاً.

وبما أن الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمرات يقوم على تأكيد دونية أوضاعهن، وإرجاعها إلى دونية ثقافتهن ومجتمعاتهن، فإن أوضاع النساء في المجتمعات العربية يتم الحديث عنها على أنها تكون محددة بشكل أساسي بالإسلام كدين حدد البنى السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والثقافية العربية، بحيث تكون النساء العربيات في الرواية الغربية مضطهدات من الإسلام وبحاجة إلى التحرير الذي يقدمه لهن الغرب (Ahmed, 1992: 167). فأوضاعهن، والقوانين المتعلقة بهن، ولباسهن وأنماط حياتهن كلها كان يتم إرجاعها للإسلام بشكل مباشر، بحيث يكون التركيز في الخطابات عن النساء العربيات المستعمرات "على ما تفعله العادات، والتقاليد، والأديان للنساء" (Lazreg, 2000: 38).

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

وعلى الرغم من ربطها للتحيز في خطاب النسويات الغربيات عن



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

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

ويبقى تصوير النساء العربيات في الخطاب النسوي المعاصر على أنهن مضطهدات من عناصر مختلفة في مجتمعاتهن يتم إرجاعها إلى الإسلام، ضمن ادعاءات الخطاب الاستعماري عن تخلف الثقافة العربية والإسلام، ما يجعلها " تستحق بالفعل أن تخضع للسيطرة، مضاعفة، أو أسوأ " (Ahmed, 1992: 247). والنساء العربيات هن الدليل الذي يتم حمله على هذا التخلف، والتركيز على اختلافهن الذي لا يتم قبوله يبقى ضمن البحث عن مؤشرات الدونية الثقافية المفترضة. وبالتالي،

تركيز الخطاب النسوي الغربي عن النساء العربيات على الحجاب ليس ناتجا عن عدم قبول اختلاف النساء العربيات بقدر ما هو جزء من عملية البحث عن المختلف الذي يتم وضعه على أنه رمز " للتقليد "، وسيطرة الدين على حياة النساء، التي تحاول لآزرق جاهدة أن تنفيها، متجاهلة أن الاستعمار يعمل على تبرير نفسه من خلال استخدام رموز من الثقافة المستعمرة مثل الحجاب، لتأكيد الطرح الاستعماري عن تقييد الإسلام وإخضاعه للنساء، واستمراره في تشكيل المجتمعات العربية، وبالتالي افتقارها إلى النموذج الحدائثي الغربي الذي يعتبر متفوقا (ibid: 154). والتركيز على الحجاب وعلى الإسلام هنا ليس أكثر من محاولة للتأكيد على اختلاف جوهري بين الثقافة المستعمرة وتلك المستعمرة، بما يبرر السيطرة على الأخيرة.

وعندما تكون هناك مقاومة للاستعمار من المستعمرين، فإن الخطاب الاستعماري يحاول احتواء هذه المقاومة من خلال التأكيد على مهمته الحضارية التي يحملها للمستعمرين، وبالتأكيد على أن المقاومة التي تهدف إلى رحيل الاستعمار ستؤدي إلى عودة المستعمرين إلى حالة البدائية التي كانوا يعيشونها قبل قدوم الحضارة الاستعمارية (Fanon, 1963). كذلك الأمر بالنسبة للنسوية الغربية التي ترفض التعامل مع نضالات النساء المستعمرات ضد الاستعمار على أنه نضال النساء، مؤكدة على الافتراضات الاستعمارية ذاتها أن خضوع النساء المستعمرات نابع من اضطهاد ثقافتهم ومجتمعهم لهن، ولكي يكون نضالهن نسويا عليهن أن يناضلن ضد هذين، ما يبقي رؤية النسوية الغربية جزءا من خطاب استعماري يسعى إلى مصادرة نضالات النساء وملاءمتها وفقا للأجندة النسوية الغربية، التي ليست منفصلة عن سياق الاستعمار والهيمنة الذي يسم علاقات الغرب الاستعماري بالمجتمعات المستعمرة، وحيث تعمل الباحثات الغربيات على بناء تمثلات معينة للنساء المستعمرات بالعلاقة مع ثقافتهم، ومجتمعاتهم، ومع حركة المقاومة بما يعمل على تعزيز علاقة السيطرة الاستعمارية، ويعمل الخطاب من خلال هذه التمثلات على تأكيد آثار الاستعمار على النساء

التي يتم وضعها في مقابل الآثار التي تتركها حركات المقاومة ضده على النساء المستعمرات، بما يؤكد التناقض بين مصالح النساء المستعمرات وحركات المقاومة.

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

وضمن قيام الخطاب الاستعماري على رسم علاقة تقابلية بين النساء المستعمرات وحركة المقاومة، يتم التأكيد في الخطاب الغربي على أن تحرير النساء لم يكن على الأجندة القومية، وأن النساء لم يستفدن من الاستقلال. إلا أن يونج يبين أن هذا لا يشمل الحركات القومية القائمة على نموذج اشتراكي، التي يرى أن مطالب تحرر النساء تتماشى مع أجندتها (ibid: 370-371). ويؤكد يونج - كما في دراسات أكاديمية غربية

أخرى عن مشاركة النساء المستعمرات في المقاومة - أن هذه المشاركة، لم تكن تهدف (على الأقل، ليس فقط) إلى التحرر من الاستعمار، بل إن النساء المستعمرات كن يهدفن أيضاً إلى الفوز بحريتهن كجنس من خلال المطالبة بالحقوق؛ المساواة، والوصول إلى المجال والنشاط العام وإلى التعليم، بحيث تكون الأسس التي على أساسها تناضل النساء المستعمرات هي تلك التي ستوصلهن إلى النموذج الغربي الليبرالي وما يتضمنه من حقوق فردية.

ويقوم طرح يونج هذا على فكرة ميزت الخطاب الأكاديمي الغربي عن مشاركة النساء المستعمرات في المقاومة، حيث يكون التعبير الشائع أن النساء المستعمرات يناضلن على جبهتين، وضمن هويتين، كنساء وكمستعمرات، في الأولى هن يناضلن ضد ثقافتهن التي تضطهدهن، وفي الثانية هن يناضلن ضد الاستعمار، كما تبين منه ها (Minh Ha). والحديث عن هويات منفصلة للنساء، بحيث يمكن للمرأة أن تكون واحدة أو الأخرى تأتي من الفكر الأوروبي الذي يستخدم التكتيكات الاستعمارية التي تقوم على التفريق لتحقيق السيادة، والافتراض أن الاضطهاد يمكن فصله إلى اضطهاد عنصري (الاضطهاد الاستعماري) واضطهاد جنسي، يشير إلى الطريقة التي يتم بها تعزيز السيطرة على النساء المستعمرات (Minh Ha, 1989: 104).

ويقوم الخطاب النسوي الغربي عن النساء المستعمرات على هذه الأسس، حيث يتم التأكيد على التقابلية بين القومية المستعمرة وبين النساء، بحيث يكون التأكيد على أن مشاركة النساء في حركة المقاومة ضد الاستعمار، لا تحقق ما يتم تعريفه غربياً بأنه مصالح النساء، إلا إذا كان لدى النساء المستعمرات وعي كاف يجعلهن يسعين إلى تحقيق مصالح من ضمنها تلك التي حددها يونج أعلاه، والتي تبقى ضمن السعي إلى تحقيق النموذج الحداثي الغربي. ولكن لأن أي خطاب غربي عن الشعوب المستعمرة يقوم على تأكيد اختلاف جوهرى بين الغرب

والمستعمرين، فإن خطاب النسويات الغربيات عن النساء المستعمرات يقوم على تأكيد استمرار خضوع النساء المستعمرات الناتج عن اضطهاد ثقافتهن لهن، وافتقارهن بسبب هذا الخضوع إلى الوعي الذي يمكنهن من النضال من أجل "مصالح النساء"، ويكون التأكيد على أن القومية ومشاركة النساء في المقاومة هي التي تحول دون وجود نسوية، كتلك الموجودة في الغرب، وفي المجتمعات المستعمرة، بما فيها العربية والفلسطينية (Hasso, 1998; Tucker, 1993).

ويستمر في الخطاب الغربي عن النساء الفلسطينيات كما في الخطاب الاستعماري عن نساء مستعمرات أخريات، وضع النساء الفلسطينيات على أنهن رمز للحدثة/التقليد. والاهتمام الغربي بالنساء الفلسطينيات - كما تبين كلاين - نابع من هذه الرغبة الاستعمارية في قياس مدى التحديث والتقدم السياسي الذي حققه المجتمع الفلسطيني، من خلال مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة (Klein, 2002). ولكن لأن الخطاب الاستعماري لا يتطلع إلى تحديث في المجتمعات المستعمرة، بل إلى تأكيد تخلفها عن الغربي، فإن أعمال الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات بقيت تبحث عن تلك الأشياء المختلفة (التقليدية) في المجتمع الفلسطيني التي يمكن عزو اضطهاد النساء الفلسطينيات لها.

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

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

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

ويشكل وضع النساء على أنهن رمز للحداثة/ التقليد سمة أساسية في الخطابات القومية عن النساء المستعمرات، كما هو في الخطاب الغربي.

والمثقفون المستعمرون الذين حاولوا أن يشكّلوا خطاباً بديلاً للخطاب الاستعماري وجدوا أنفسهم في حالة من التناقض بين رغبتهم في التمسك بثقافتهم كوسيلة لمقاومة الهيمنة الاستعمارية، وبين رغبتهم في الوصول إلى "التقدم" الموجود في المجتمعات المستعمرة، متبنين بذلك الأسس التي قام عليها الخطاب الاستعماري، وعلى رأسها وضع الغرب كمعيار، والتركيز على الاختلاف الثقافي على أنه المنطقة الأساسية للمقاومة، ووضع النساء على أنهن رمز للثقافة. وفي القسم التالي، أبين كيف يبقى خطاب المثقفين المستعمرين عن ثقافتهم مقيداً بالقواعد والأسس التي قام عليها الخطاب الاستعماري الغربي عنها.

### الخطاب القومي المستعمر

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

وجد المستعمرون، في محاولة لرفض الاستعمار وخطابه، أنفسهم يتبنون بناء الفكرية، والاجتماعية والاقتصادية في مجتمعاتهم، وضمن وضع الغرب والحدثة الغربية كمعيار. وقامت القومية المستعمرة على بناء دولتها القومية على نموذج الدولة القومية الغربية (Chatterjee, 1986)، التي كانت، كما يبين أندرسون (Anderson)، وليدة

عصر التنوير في أوروبا، وتحمل الخصائص التي تطلبها ذلك السياق التاريخي في أوروبا مثل السيادة، والحدود، والعلمانية، وكلها جاءت نتيجة وتعزيزاً للرأسمالية والصناعية التي ظهرت في أوروبا في ذلك الوقت (Anderson, 1991).

وعلى أساس الافتقار إلى السياق التاريخي الذي ظهرت فيه الدولة القومية في أوروبا، ينتقد العروبي قيام القومية المستعمرة ببناء دولتها على النموذج الغربي، معتبراً أن المجتمعات المستعمرة لم تصل إلى مرحلة من "التطور" الذي يمكنها من إقامة هذا النموذج من الدولة، فتجديد البنية الاجتماعية في المجتمع العربي يجري "على أساس أنموذج جاهز غير معلن، وأحياناً غير واع، مستنبط من تطور الغرب الحديث. وتعمل الدولة القومية وتتصرف كما لو أن البنية الاجتماعية التي تلائم هذا الأنموذج كانت قائمة بالفعل" (١٩٩٥: ١٦٧؛ الخط الغامق مني).

فالمشكلة - كما يرى العروبي - تكمن ليس في الموقع التابع للدولة القومية المستعمرة، ولا في الهيمنة الثقافية، والسياسية والاقتصادية الاستعمارية، ولا في وضع الحداثة الغربية على أنها النموذج الذي سيتم البناء عليه، بل على العكس من ذلك، فالمشكلة بالنسبة للعروبي هي في أن المجتمعات المستعمرة لم تصل بعد إلى مرحلة التبرجس والتطور الصناعي الذي أدى إلى القومية الأوروبية. إن الدولة القومية في سعيها نحو تغيير سريع "تأخذ نماذج أجنبية جاهزة معتمدة للإلحاق والتشبيه الذي يؤدي إلى ابتسار وإفقار" (المصدر السابق: ١٦٠).

وينتقد شاكرابارتي الرواية التحولية التاريخية في توجهات مثل توجه العروبي لتقييم الدول القومية في المجتمعات المستعمرة، التي تقوم على أن عدم "اكتمال" التحول الرأسمالي في المجتمعات المستعمرة يحول دون وجود حداثة سياسية فيها. ويرى شاكرابارتي أنه ليس من الضروري أن يكون هناك تحول إلى شكل من التماثل التام مع النموذج الأوروبي لتحقيق الحداثة السياسية في المجتمع المستعمّر، ودليل ذلك الفلاح الذي يفتقر إلى التعليم، وليس فرداً ذاته منقسمة إلى ذات خاصة وأخرى عامة، كما الفرد



المواطن في نموذج المواطنة البرجوازية الغربية، وهو ليس ليبرالياً استبدل علاقات العائلة بعلاقات الدولة - الفرد، ولكنه مواطن يشارك في السياسة. وهو رفض رواية التطور غير المكتمل عند الماركسيين، ولكنه يستبدلها برواية إصلاحية توفيقية كثيراً ما توجد عند المثقفين المستعمرين الذين يتحدثون عن تحالف وتمازج بين الحداثي الغربي و "التقليدي" في المجتمع المستعمر. وإدخال الحداثة السياسية في المجتمعات المستعمرة - بالنسبة لشاكرابارتي - هو بحد ذاته مقاومة، لأنه كما يرى يناقض الفكر الاجتماعي والسياسي الأوروبي. فالمقاومة في النموذج القومي المستعمر بالنسبة لشاكرابارتي هو أنه تحدى "ليس بعد" الاستعمارية التي تعمل على تأكيد عدم جاهزية المستعمرين لأن يكون لهم دولة قومية، ببنائه دولته القومية. و "عدم اكتمال" النموذج الحداثي الذي أخذته الهند المستعمرة عن أوروبا المستعمرة بالنسبة لشاكرابارتي هو تحدٍّ لمركزية التاريخ الأوروبي، إلا أن رفض شاكرابارتي وضع الغرب كمعيار لا يعني أكثر من تبرير إدخال أجزاء من الحداثة الغربية إلى المجتمع المستعمر، وعدم إدخال نماذج أخرى، دون أن يتساءل عن لماذا وكيف تم هذا الإدخال.

ويبين بابا أن هجانة الثقافة المستعمرة، واحتواءها عناصر شبيهة أو مماثلة لتلك الموجودة في الثقافة الحداثية الغربية، يمكن بالفعل اعتباره تهديداً ومقاومة لسلطة الخطاب الاستعماري عن الثقافات المستعمرة، فالهجانة تشير إلى حالة "الما بين"، بحيث لا يمكن الحديث عن ثقافة أصيلة ونقية، والهجانة وفقاً لبابا:

هي العلامة على إنتاجية القوة الاستعمارية، قواها وثوابتها المتحركة؛ إنها الاسم للنقض الإستراتيجي لعملية السيطرة من خلال الإنكار (أي إنتاج الهويات التمييزية التي تؤمن الهوية "النقية" والأصلية للسلطة). والهجانة هي إعادة تقييم لافتراض الهوية الاستعمارية من خلال تكرار آثار الهوية التمييزية. إنها تعرض التشويه والإزاحة الضروريين لكل مواقع التمييز والسيطرة. إنها تزعم المطالب المحاكاتية والنرجسية للقوة الاستعمارية، ولكن تعيد توريث إثبات هويتها بإستراتيجيات التدمير التي تعيد نظرة المميز ضده إلى نظرة القوة، لأن المهجن

الاستعماري يكون تمفصلاً للفضاء المتحير، حيث طقس القوة يتم تفعيله على موقع الرغبة، جاعلاً موضوعه في الوقت نفسه نظامياً وتوزيعياً - أو بمجازي المختلط، شفافية سلبية (160-159: 1994).

وتشكل الهجانة مقاومة للخطاب الاستعماري من خلال إغائها فكرة وجود جوهر ثقافي، أي فكرة الاختلاف الجوهرية التي عليها قام الخطاب الاستعماري عن الثقافات المستعمرة، بكشفها عن المعارف التي كان الخطاب الاستعماري يسعى إلى إنكارها، والتي تقوض طرحه عن الثقافات المستعمرة، وبالتالي تعمل على إقصاء سلطته (ibid: 162)، والأثر الذي يكون لكشف هذه المعارف المنكرة ليس نابغاً من محتواها، بل من كشفها أن "اختلاف الثقافات لم يعد من الممكن تعريفه أو تقييمه كموضوعات للتأمل الاستمولوجي أو الأخلاقي: الاختلافات الثقافية ليست ببساطة هناك لتتم رؤيتها أو مصادرتها" (ibid: 163)؛ أي بفضحها لحقيقة أن المعرفة التي يبنها الاستعمار عن الثقافة المستعمرة هي حقيقة جزئية تقوم على أن حضور المستعمّر في الخطاب الاستعماري هو "حضور جزئي، وأداة (إستراتيجية) في علاقة استعمارية محددة، تابعة للسلطة" (ibid).

وعلى الرغم من أن الهجانة تناقض بالفعل فكرة الاختلاف الجوهراني التي عليها قام الخطاب الاستعماري، فاضحة أسسه الاستعمارية، فإنها لا تتحدى السلطة الاستعمارية، ومهما كانت الإزاحات التي دخلت نتيجة لعملية الفضح هذه في الخطاب الاستعماري، فإنها لم تغير حتى من قيامه على تأكيد الاختلاف بين الثقافات المستعمرة والمستعمرة، بما يعطي التفوق للأخيرة، وبما يبرر مهمتها الاستعمارية، تماماً كما يبين بابا في حديثه عن الحيرة في الخطاب عن المحاكاة - "تقريباً المثل ولكن ليس تماماً". ويأتي التناقض أو الحيرة التي يتحدث عنها بابا من تطلب المصالح الاستعمارية لإدخال قدر من الحدثة الغربية في المجتمعات المستعمرة، وهذا عنى وجود مناطق تماثل بين الغربي المستعمّر والثقافة المستعمرة. ويبين بابا أن الخطاب الاستعماري بتوظيفه للمحاكاة لفكرة التشابه غير الكامل،

حاول احتواء التهديد الذي يمثله هذا التشابه للرجسية الاستعمارية. لكن قيام كل هذه العناصر التي يتحدث عنها بابا؛ الهجانة، والمحاكاة، والحيرة بفضح الأسس التي تقوم عليها السلطة الاستعمارية، لا يعني - كما يرى بابا - تحديها وتمزيقها، فالخطاب الاستعماري، كما سنرى في الفصلين الثالث والرابع من هذه الدراسة، عندما كانت تتم مواجهته بـ "هجانة" الثقافة المستعمرة، على الرغم من الارتباك والتناقض اللذين يمكن رؤيتهما في الخطاب في هذه الحالة، فإن هذا لم يمنعه من تأويلها بما يبرر سيطرته ويعززها، وبالتأكيد أن هذه الهجانة، وهذه العناصر الحداثية في الثقافة المستعمرة، أدخلها الاستعمار وكانت بفضلها، والثقافة المستعمرة ما كانت لتكون كما هي الآن دون الاستعمار، وهكذا يعيد الخطاب الاستعماري توظيف هذه المعارف "المنكرة" لتعزيز سيطرته وادعائه التفوق للغربي.

أما بالنسبة للهجانة نفسها، فإن السؤال عن أية عناصر ثقافية غربية تم إدخالها إلى الثقافة المستعمرة، وكيف تم إدخالها، وتحقيقاً لأية مصالح، يبقى قائماً. بينما يصور بابا الهجانة والتشابه مع الغربي على أنه نوع من المقاومة، من خلال خلخلة الأسس التي يقوم عليها، إلا أن هذا يناقض تأكيده على أن ما تم إدخاله من الغربي إلى الثقافة المستعمرة كان خدمة لمصالح استعمارية رأسمالية اقتضت تحولات حداثية في المجتمعات المستعمرة، وهذه المصالح - كما سيتم بيانه في هذا القسم - لم تقتصر على المستعمر الغربي، بل إن ثقافة هؤلاء المستعمرين المختلفة الذين ارتبطوا مع الغربي بمصالح معينة، أو تماثلوا مع الرؤية الاستعمارية، هي ما سبب "دونيتهم" و"تخلفهم"، بحيث يرون التشابه مع الغربي الطريق لتحررهم من خضوعهم الاستعماري، بينما يتم التجاهل أن مقدار التماثل مع الغربي يكون محددًا بعلاقات القوة الاستعمارية، وبما حدده الخطاب الاستعماري على أنها مواطن الدونية في المجتمعات المستعمرة التي تتطلب تحديثاً غربياً. ويبين شاترجي (Chatterjee) أن محاولات القومية المستعمرة تمثل نفسها في صورة التنوير الغربي تعمل على إعادة إنتاج الأسس والعناصر الاستعمارية الغربية التي أخضعها، فالثقافة المستعمرة تم تحديدها بالخطاب الاستعماري عنها

الذي حدد أيضاً علاقة القومي المستعمر بها، وحدد له كيف يفهمها وفقاً لأسس المعرفة الغربية، بينما ينظر إلى نفسه -خداعاً - على أنه الفاعل الذي يحدد ذاته وثقافته (Chatterjee, 1986: 38).

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

احتفال دراسات ما بعد الاستعمار بالهجانة يجازف بامتهان مناهض للجوهريّة لتلك المجتمعات المجبرة بالظروف على تأكيد، من أجل بقائها، على ماضٍ مفقود وحتى غير قابل لإعادة الإحياء. وفي مثل هذه الحالات، يشكّل تأكيد الثقافة قبل الغزو جزءاً من المعركة ضد أشكال الإبادة المستمرة ... والسؤال بكلمات أخرى، ليس ما إذا كان هناك شيء مثل ماضٍ متمائل أصلي، وإذا كان هناك ما إذا كان ممكناً العودة إليه، أو حتى ما إذا كان الماضي مصوراً مثالياً بشكل غير مبرر، بل السؤال هو: من يعي ماذا في ربط الماضي؟ مستخدمين أي هويات؟ تماثلات وتمثلات؟ وباسم أي رؤية وأية أهداف؟ (1992: 110).

إلا أن البحث عن ثقافة "أصلية" وتقليد سابق على التغيرات التي أدخلها الاستعمار ليس قضية غير إشكالية، ففانون يرفض فكرة البحث عن ثقافة أصلية، ويبيّن أن التحرر من الاستعمار لا يعني العودة إلى البنى الثقافية والاجتماعية التي كانت موجودة قبل الاستعمار (Fanon, 1967; 1963). وبالنسبة لفانون، فإن المجتمع الذي يكون متصلباً في أشكال محددة مسبقاً هو مجتمع طبقة وسطى، ويكون فيه الرجال فاسدين والأفكار فاسدة، معتبراً أن مقاومة هذا التحجر ثورية (1967).

ويرى شاكرابارتي أن ليس كل ما في الماضي بالضرورة غير مرغوب، ولكن تبقى هناك ممارسات "تقليدية" وثقافية غير عادلة في المجتمعات المستعمرة، والطريقة التي يرى شاكرابارتي أن المثقف المستعمّر الحديث عليه أن يتعامل بها تكون بالأخذ من المستقبل والماضي معاً، بحيث يختار المستقبل الأكثر مرغوبة، وعقلانية، وحكمة للبشرية، و"ينظر للماضي كمخزن للمصادر التي يمكن الاستفادة منها وفقاً للحاجة. وهذه العلاقة مع الماضي تجمع الموقف الثوري - الحداثي الذي من خلاله يسعى المصلح إلى إبطال تاريخ (معين) من أجل بناء مجتمع من الصفر" (Chakrabarty, 2000: 247)، وبهذه الطريقة لا يتم استحقاق كل ما هو من الماضي، بل يكون موقفه من الماضي متنوعاً، وهكذا يكون متحرراً من الماضي مع الحفاظ على نواحي "التقليد" التي تعتبر مفيدة في بناء المستقبل المرغوب (ibid). ولا يخبرنا شاكرابارتي من أين يأتي المستقبل الأكثر مرغوبة، وربما ضمناً هو يقصد فكر الحداثة الغربي، متبنياً تقابلية التقليد/الحداثة التي فرضها الخطاب الاستعماري، ومعتبراً الأخذ من الاثنيتين لتأسيس ثقافة قومية في المجتمعات المستعمرة مقاومة لهذه التقابلية، متغاضياً عن أنه يمكن أن يكون هناك شكل أكثر جذرية من المقاومة، لا يتضمن النكوص إلى أجزاء من الماضي، ولا القبول بالمشروع الحداثي الغربي الذي كان الاستعمار والتوسع الرأسمالي جزءاً أساسياً منه. ولا تنفي تاريخانية الماركسيين في الحديث عن الحاجة إلى تحول رأسمالي قبل إقامة نموذج دولة قومية في المجتمعات المستعمرة، أن الشكل الذي اتخذته الدولة القومية في الغرب الحداثي كان مرتبطاً ومشكلاً - إلى حد كبير - بالمصالح التوسعية الرأسمالية، التي ما زالت المجتمعات المستعمرة ضحيتها بين ضحايا عدة. والحديث عن الإبقاء على "أجزاء" من "التقليد" والأخذ "بأجزاء" من التحديث، يعزز تبعية المشروع القومي المستعمّر لذلك الغربي، تماماً كما يبين شاترجي، الأخذ بنموذج قومي على النمط الغربي يقوم على افتراض عمومية هذا النموذج، تبني القومية المستعمرة للقومية على النمط الغربي بشكل تبنياً للإطار الحداثي

وقبول بعمومية الفكر الحدائى الأوروبى، وجزء من تبني هذا الإطار الحدائى يكون بالتأكيد على هوية مستقلة للثقافة القومية؛ أي أنه "بالتالى يرفض ويقبل السيطرة، الابستيمية والأخلاقية، للثقافة غربية" (Chatterjee, 1986: 11). وحتى تكون للأمة هويتها المميزة، كانت هناك حاجة لإعادة توليد الثقافة القومية، التي تلائم متطلبات "التقدم"، ولكن محافظة في الوقت نفسه على تميزها (ibid: 2)؛ أي أن التقليد الذي يتم التمسك بأجزاء منه في المجتمع المستعمر لا يكون على الإطلاق تعبيراً عن ثقافة كانت موجودة قبل الاستعمار، بقدر ما يدل على كيف عملت علاقات القوة الاستعمارية على تشكيل ما يتم اعتباره الثقافة المستعمرة. والتقليد - كما يبين ريموند وليامز - يكون:

قوة مشكلة بنشاط، لأن التقليد يكون بالممارسة والتعبير الأكثر جلاء على الضغوط والقيود المسيطرة والهيمنية... ما علينا رؤيته ليس فقط "تقليداً"، بل تقليد انتقائي: نسخة انتقائية بشكل مقصود من تشكيل الماضي وحاضر مشكل مسبقاً، تكون بالتالى عاملة بشكل قوي في عملية التعريف والتعيين الاجتماعى والثقافى (1977: 115-116).

ويؤكد وليامز أن ما يتم تحديده على أنه تقليد يقوم على انتقائية، حيث يتم اختيار معان وممارسات معينة للتأكيد عليها، ومعان وممارسات معينة أخرى يتم إهمالها أو استثناءها. وعملية الاختيار والاستثناء هذه تكون محددة بمصالح معينة، وبالنسبة لوليامز بمصالح طبقة معينة (ibid). وفي سياق قومى مستعمر، فإن النخبة البرجوازية المستعمرة التي تحدث عنها فانون أعلاه هي التي تحدد التقليد الذي ستم استعادته أو الإبقاء عليه، ولكن تحديدها هذا يبقى متأثراً بالعلاقات الاستعمارية.

أي أن الخطاب الاستعماري يحدد للقومية المستعمرة مجالات تعريفها لهويتها ورموز ثقافتها المميزة، من خلال استهدافه مجالات ثقافية معينة لدى الشعب المستعمر. وكان الدين، والتقليد، والنساء (حيث يتم تشيؤهن) مجالات استهدافها الاستعمار لإثبات دونية الثقافات المستعمرة، ومجالات

عملت الثقافة المستعمرة على التأكيد عليها كرموز لهويتها، متماثلة مع أو رافضة للخطاب الاستعماري عنها، لكنها في كلتا الحالتين قابلة بالتعريف الاستعماري لما يشكل هوية ثقافية، ولوضع الحداثة الغربية على أنها المعيار الذي يتم عليه قياس تماثل/ اختلاف الثقافات المستعمرة.

وتم وضع الدين في الخطاب الاستعماري على أنه موطن الأخيرة والاختلاف. وفي الشرق العربي، كان الإسلام هدفاً للهجوم الثقافي الذي شنّه الاستعمار ضد المجتمعات العربية، وبالتالي كانت المجابهة بين الشرق والغرب، وما زالت -كما يرى العروي- تحدث على المستوى الديني، ولكن ليس للسبب الذي يراه العروي، وهو "أن الشرق لا يدرك نفسه إدراكاً تاماً مقنعاً إلا كإيمان وعقيدة" (١٩٩٥: ٥٦)، بل لأن الخطاب القومي للمستعمرين بقي مقيداً بالخطاب الاستعماري الذي حدد له هويته أو معكوسها، بحيث يكون على المستعمرين إما أن يقبلوا بالخطاب الاستعماري الذي يرى في الإسلام عاملاً أساسياً في "تخلف" المجتمع المستعمر عن الغرب، وإما أن يرفضوا هذا الطرح ويؤكدوا على صلاحية الإسلام لتنظيم المجتمع. وفي الخطاب القومي المستعمر، كما في الخطاب الاستعماري، يتم قياس التمسك بالدين أو التخلي عنه بوضع النساء المستعمرات، بحيث يكن هن مؤشراً على "التقليد" أو الحداثة الموجودة في المجتمع المستعمر.

وكان موقف الخطاب القومي المستعمر من النساء المستعمرات دائماً تابعاً لموقف الاستعمار من النساء. ويستخدم الاستعمار في خطابه النساء كنقطة هجوم أخرى ضد ثقافة الآخر المستعمر، في الوقت نفسه الذي يكون فيه من الأکید أن من مصلحته أن يتبنى الخطاب القومي هذه الرؤية الرمزية (التشبيئية) للنساء، طالما كانت مقاومة الاستعمار تتم في مجالات مثل الثقافة والنساء، بعيداً عن ثورات على البنى السياسية والاقتصادية التي يفرضها الغرب في مشروعه الاستعماري الذي أراد إدخال القدر الذي يخدم مصالحه التوسعية من الحداثة السياسية والاقتصادية. والخطاب القومي المستعمر الذي يجد نفسه عاجزاً عن مقاومة الاستعمار على هذه المستويات، أو إذا أرادت النخبة القومية أن تحافظ على تحالفاتها الغربية في

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

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

ونجحت ليلي أحمد - إلى حد بعيد - في تحليلها للخطاب القومي المصري عن النساء في أن تجمع في تحليلها العوامل الاستعمارية والمصالح الطبقية التي أنتجت الخطاب القومي والإسلامي عن النساء، ولأن الاثنين الأخيرين كانا مشكلين ومبنيين على الخطاب الاستعماري، فلم يكن هناك - كما تؤكد أحمد - فرق كبير أو حقيقي بين خطاب الحداثة (القومي) وبين الخطاب الإسلامي فيما يتعلق بالنساء، وبخاصة في مرحلة النهضة المصرية والعربية الحديثة. وتبين أحمد ارتباط مصالحي طبقات وفئات مصرية معينة مع مصالح الاستعمار الإنجليزي في إدخال إصلاحات معينة بما يخدم رأس المال الأوروبي، كما تبين كيف تطلب ذلك إدخال معارف جديدة على حساب تلك التقليدية التي



اعتبرت "متخلفة". ولأن الخطاب الاستعماري يولد لدى المستعمرين إما تماثلاً وإما رفضاً، فإن الخطاب المقاوم الذي ظهر لينفي ادعاءات الاستعمار عن الإسلام لاءم الشروط الرمزية للرواية الاستعمارية، ووضعاً نفسه في مبادئ الأطروحة الاستعمارية. ويشكل الموقفان التحديتي والإسلامي المقاوم - كما تبين أحمد - صور مرآة من بعضهما (Ahmed, 1992).

أما قضايا النساء فهي ليست أولوية أي من التوجهين، هي فقط رمز لصراع، وفي هذه الحالة صراع الذات المستعمرة في تماثلها مع المستعمر، وصراعها مع الصورة الأخرى من تمثل هذا الخطاب، بينما المرأة المستعمرة هي شيء يتم التنازع عليه، من قبل النساء كما هو من قبل الرجال، ومن قبل المستعمرين كما هي من قبل المستعمرين، كرمز للثقافة: "بين البطيركية والإمبريالية، بناء الفاعل وتشكيل الموضوع - الشيء - شكل المرأة يختفي، ليس إلى لاشيء محض، بل إلى حركة مكوكية عنيفة، الذي هو تشكيل محول "للمرأة في العالم الثالث" المأسورة بين التقليد والتحديث" (Spivak, 1994: 102).

وتنتقد كانديوتي وأبو لغد انتقائية المشاريع القومية المستعمرة في الأخذ من الحداثة الغربية. وتبين كانديوتي أن النخب المستعمرة عملت على ملاءمة الأفكار عن النوع الاجتماعي بشكل انتقائي وفقاً للقدر من الحداثة الغربية الذي تحتاجه (Kandiyoti, 1998). وتنتقد أبو لغد القوميون والداعين إلى الأصالة الثقافية مثل الإسلاميين على أنهم يأخذون من الغرب ما يتناسب مع مصالحهم الاقتصادية الذكورية، بينما يتغاضون عن التحولات السياسية والاقتصادية الحداثية التي أدخلها الغرب، ويبدون مهوسين بوهم الحرية الجنسية أو العامة، ولكن في الوقت نفسه يعتنقون مثاليات الزواج البرجوازي، وتعليم النساء، ووفقاً للضرورة، وعملهن أيضاً (Abu Lughod, 1998).

ولم تنظر كانديوتي وأبو لغد إلى السياق الاستعماري الذي تم فيه فرض تقسيمات البرجوازية الغربية للمجتمع إلى مجالين عام/خاص، التي

وجدت لتخدم مصالح رأسمالية ذكورية في الغرب، والتي قامت على تحيز جنسي ضد النساء بشكل عام (Pateman, 1988)، وأريد لها أن تخدم هذه المصالح نفسها في المجتمعات المستعمرة. بينما يبدو أن انتقاد الكاتبتين يتمحور حول أن الحداثة الغربية التي أدخلتها القومية المستعمرة لم تشمل التحديث في أوضاع النساء، المتمثل كما تريان في إخراجهن من المجال الخاص، متجاهلتين أن وجود مثل هذا المجال وحصر النساء به هو جزء أساسي من الحداثة الغربية (ibid)، التي تأخذ عنها القومية المستعمرة دون انتقائية فعلياً، كما يبين كل من مسعد ووايت (Massad, 2001; White, 1990): فالخطاب القومي المستعمّر قام على تبني مفاهيم البرجوازية الغربية عن وجود مجالين عام وخاص وبناء تقسيمات السياسي، والاقتصادي، والثقافي على هذه المفاهيم. وتبين وايت، في انتقادها للقومية السوداء في الولايات المتحدة، أن مفاهيم المجال الخاص هي مفاهيم البرجوازية التي أخذتها الطبقة الوسطى المستعمرة وفرضتها على الطبقات الأخرى لتحقيق مشروعها القومي (White, 1990). ويبين مسعد أن الدولة القومية عملت على "تأميم" الذكورة والأنوثة في سعيها لتحقيق الحداثة الأوروبية، حيث تم وضع قضايا العلاقات الجنسية والعائلية والثقافة ضمن مجال التقاليد الدينية المحلية، بينما تصبح قضايا السياسة والاقتصاد ضمن حكم القوانين الأوروبية. وتكون المعايير الثقافية التي تأتي بها الدولة القومية مخترعات حديثة يتم إلباسها ثوباً تقليدياً لإرضاء ادعاءات القومية بثقافة قومية تدافع عنها، وهذه الثقافة الجديدة - كما يرى مسعد - ليست تقليدية بقدر ما هي معمولة تقليدية (Massad, 2001).

لا تبدو انتقادات أبو لغد وكانديوتي مهتمة بأي سياق استعماري أو هيمني غربي، والانتقائية في الأخذ من الغرب تشكل محور انتقاد أبو لغد، ففي مقالاتها هذه تبدو، مثل العديد من منتقدي القومية "الشرق أوسطية" في الأكاديمية الغربية، معنية أكثر "بأخطاء" الكتاب القوميين عن النساء من اهتمامها بدور الإمبريالية الغربية في فرض مثل هذه المواقف بين الإسلاميين أو الكتاب عن النساء الأكثر "تقدماً"، ولذلك نجدتها تقدم تحليلاً سطحياً للتغييرات في الخطاب عن النساء في المجتمع المصري، مركزة

على زيادة تأثير الخطاب الإسلامي دون النظر إلى عمليات المفاوضة بين القوى الاقتصادية والسياسية المتصارعة في المجتمع، التي تنتج مثل هذه التأثيرات. ولا توجد الاستعمارية الجديدة التي تتحدث عنها منظرآت مثل شوهات وماكلينتوك (Mcklintock, 1994; Shohat, 1992)، بالنسبة لأبو لغد وليست موضع اهتمام بالنسبة لكانديوتي، متجاهلتين أنه لا يمكن فهم أوضاع النساء المستعمرات والخطاب القومي المستعمر عنهن، والسياسات القومية فيما يتعلق بهن بمعزل عن السياق الاستعماري الذي يشكل حياة الشعوب المستعمرة، والكاتبان وأخريات من منتقدات الخطاب القومي عن النساء ينسبن أنه لا يمكنهن الحديث عن خطاب قومي في المجتمعات المستعمرة دون الحديث عن خطاب استعماري.

وقد وضع تماثل الخطاب القومي مع المعايير الحداثية الغربية، النساء على أنهن مؤشرات على هذه الحداثة أو ضدها، وتحميل الثقافة "الأصلية" للمسؤولية عن أوضاع النساء، وبالتالي يشير القبول بادعاء دونيتها، وتفوق الاستعماري، إلى تماثل المستعمرين مع الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمرات، بحيث لا يعود من الأكيد أن هناك خطاباً قومياً عن النساء المستعمرات منفصلاً عن ذلك الاستعماري، كما لا يعود من الممكن الحديث عن خطاب قومي مستعمر غير مشكّل بالخطاب الاستعماري. والصور التي رسمها الخطاب الاستعماري الغربي للمستعمر انعكست على رؤية هذا المستعمر لذاته، بحيث يبقى عالماً بين ذاته "الأصلية" التي يراها دونية - كما يراها الغرب - والذات الحديثة التي يفترض أنها تحرره من هذه الدونية المفروضة عليه، وتتكتف هذه الحالة أكثر عند المستعمرين الذين يكونون في علاقة احتكاك مباشر مع الغرب، وهؤلاء الذين يعيشون في الغرب، وهؤلاء الذين يتصلون معه في علاقات مباشرة أخرى، منها علاقة المثقف المستعمر بالنظام الأكاديمي الغربي التي هي موضع التركيز في هذه الدراسة.

يتناول كل من فانون (1963; 1967) ودي بوا ([1903] 1993) الآثار التي يتركها الخطاب الاستعماري على المستعمرين الذين يكونون على

احتكاك مباشر مع الغربي، حيث يبين دي بوا أن الأسود الذي يعيش في عالم البيض يعيش في "عالم لا يمنحه أي وعي ذاتي حقيقي، ولكن فقط يتركه يرى نفسه من خلال وحي العالم الآخر" (1993: 179). وينظر الأسود إلى ذاته بعيون الآخرين التي تنظر إليه باحتقار ورتاء (ibid). وجزء من رد الفعل عند المستعمرين على الخطاب الاستعماري الذي يؤكد دونيتهم، يكون بالانقلاب ضد الذات، والإنكار، والإسقاط المقابل. وفي معظم المجتمعات التي خضعت للاستعمار، ينظر الباحث، أو المفكر، أو الطالب الذي يدرس في الغرب، إلى المستعمر الغربي على أنه نموذج التقدم الحضاري. ويبين فانون - (Fanon, 1967) - أن الأسود في الغرب، عند اتصاله بثقافة البيض، لا يشعر بقيمة أو تقدير ذاتي إلا من خلال الآخر، الذي يصبح هدف أي عمل يقوم به.

ويصور الخطيبي الآثار التي تركها الاستعمار الفرنسي على الشعب المغربي؛ فهم يعيشون مع تاريخ منكسر وذاكرة مصدوعة، والمستعمر يعيش شعوراً متناقضاً بين الثقافة الأصلية والثقافة المستعمرة، وهو يريد تعلمها وإتقانها للوصول إلى مرتبة الآخر المستعمر، مرتبة "الآلهة" وفقاً لتعبير الخطيبي. والخطيبي يصف الشعور الحائر للمثقف المستعمر اتجاه الثقافة المستعمرة:

تبينت في هذه الثقافة تحارف [أخذها دون إتقان أو إحاطة بها]  
المعرفة والقمع والغربة... أن تحب الآخر هو أن تقول موقع الذاكرة  
الضائع، ففتنتني التي لم تكن في مطلعها إلا تاريخاً مفروضاً،  
تستمر تشبهاً مرضياً، إذ أن الغرب قطعة مني، وليس يسعني أن  
أتنكر لها إلا بقدر ما أناضل ضد كل غرب وشرق يقهرني أو يقتل  
فرحي (١٩٨٤: ٧٩).

ويعبر الخطيبي عن شعوره المتناقض كمثقف مستعمر في الغرب، مؤكداً كونه مشكلاً (جزئياً) بالغرب، وهويته الثقافية التي يبحث عنها تتراوح بين تلك الحديثة (الغربية) - و"التقليدية" (الشرقية)؛ الغربية فرضت عليه بالعلاقة الاستعمارية ولكنها أصبحت جزءاً من هويته التي لا يمكن

فصلها عنه. وهو يتحدث عن الرغبة في التماثل مع الآخر، عن عدم القدرة على العودة إلى "الأصل"، ما يبقى له في "الأصل" هو فقط الماضي، وثقافته الأم ما زالت هناك كظل يراها مزقاً وآثاراً. وعند حديثه عن أصل ثقافي هو يتحدث عن الماضي الذي يظهر في حديثه عن أمه، والدين، واللغة، والصحراء (المصدر السابق: ١٠٣). أما الحاضر، فيحتاج إلى تغيير (المصدر السابق: ١٠٤)، لكن هذا التغيير محدد بسيطرة الخطاب الاستعماري الغربي عن ثقافته، بعجزه عن أن ينظر إليها خارج النظرية والمنهجية الغربية (المصدر السابق: ٦٥)، وبتخلف المعرفة العربية التي لا توفر أسساً لفهم الحاضر وتغييره (المصدر السابق: ١٣٩). ويعبر الخطيب عن الازدواجية التي يعيشها المثقف المستعمر بين فكره وثقافته الغربية وبين الثقافة المستعمرة التي يأتي منها أصلاً، ويحاول أن يخرج من مأزق الحديث عن انتماء ثقافي محدد؛ أصلي أو غربي، بتحديد نضاله بالنضال ضد القهر مهما كان مصدره.

وتبين كولينز (Collins) أيضاً أن المثقفات المستعمرات اللاتي يكون فكرهن وعملهن المعرفي ضمن النظام الأكاديمي الغربي، يكنّ في موقع لا ينتمي لأي من الثقافتين، ولكن يمكنهن أن يستخدمن هذا الموقع الوسيط "الداخلي/الخارجي" كمصدر للأفكار لانتقاد أشكال القمع الموجودة في أي من الثقافتين. وتفرق كولينز بين ثلاثة أنواع من المثقفات المستعمرات، فإضافة إلى السابقات، هناك المثقفات المستعمرات اللاتي يعشن في ازدواجية انتمائهن إلى مجموعة مهمشة وعملهن في النظام الأكاديمي للمجموعة المسيطرة، وهناك هؤلاء اللاتي يرفضن ثقافتهن ويتبنين فكر المجموعة المسيطرة بشكل تام (Collins, 1993: 623). لكن الفئة الأولى في اقتباس كولينز في الحقيقة لا تمثل أكثر من الفئتين الأخريين مجموعتين في شخص مستعمرة مثقفة واحدة تعاني الازدواجية التي يتحدث عنها الخطيب. وهذه الازدواجية بحد ذاتها تكون نابعة من العلاقة الاستعمارية؛ من الرفض الغربي الاستعماري لإدخال المستعمر الذي مهما حاول جاهداً فإنه بالنسبة للغربي يبقى فقط مستعمراً، كما تبين سببفاك الآخر المستعمر، لا يمكنه أبداً أن يكون ذاتاً إمبريالية "لأن مشروع الإمبريالية عكس دائماً

تاريخياً ما كان يمكن أن يكون آخر غير متكافئ وغير متواصل في آخر مدجن يعزز الذات الإمبريالية " (Spivak, 1999: 130).

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

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

الذي اتخذه المثقفون المستعمرون السابقون، معبرة عنه بشكل أكثر دقة، وتقول إن المثقفة المستعمرة تكون في موقع مفاوضة جماهير متعارضة، "زمنيات مختلفة من النضال" (ibid: 26). وحديث ماني عن مفاوضة يقترب كثيراً من وضع المثقف المستعمّر في الأكاديمية الغربية، لكن ما يبقى ناقصاً في طرح ماني هو التحديد أن هذه المفاوضة تتم ضمن علاقات قوة غير متساوية، حيث الأقوى يحدد شروط التفاوض، وإلى حد كبير نتيجته؛ وبالتالي ما لا تقوله ماني إن ما قد تكتبه أو تقوله عن مجتمعها في الغرب يكون محددًا بالخطاب الغربي عن مجتمعها، ويكون الموضوع الذي ستناقشه أيضاً على أنه يمثل ثقافتها محددًا بالخطاب الغربي؛ فإذا كانت هي من أصول هندية تتحدث إلى جمهور غربي، فعليها أن تفسر حرق الأرامل، لأن وضع النساء الهنديات والثقافة الهندية ككل تكون ممثلة بهذا التقليد، وليس عليها أن تتحدث عن هذا الموضوع فحسب، بل عليها أيضاً أن تجد طريقة "لترح حقوق النساء بطرق ليست متواطئة بأي شكل مع صياغات بطريكية، وعنصرية، ومتمركزة إثنياً لهذه القضايا" (ibid: 28).

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

ويبين بابا أن الاستعمار عمل من خلال مؤسساته المختلفة، وبشكل خاص التعليمية في المستعمرات وفي البلد الأم، على تشكيل موضوعات مستعمرة قادرة على خدمة أهدافه الاستعمارية، حيث عمل على خلق طبقة من المترجمين من الأصليين الذي يكونون مشكلين ثقافياً وفكرياً غربياً. ويكون هذا الأصلي المثقف غربياً

"المحاكي"؛ وهو "أثر لتقليد استعماري، الذي به أن تكون مؤنجلزاً يكون تأكيدياً أن لا تكون إنجليزياً" (Bhabha, 1994: 125). وهؤلاء يأخذون موقع المستعمِر كمراقِب، ولكنهم في الوقت نفسه يبقون المستعمِر المراقِب، وما هو مطلوب منهم هو أن يقوموا بالتكرار وفقاً للقواعد والصور النمطية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، وليس أن يمثلوا مجتمعاتهم كأصليين (ibid)، هم أيضاً ضمن ما يسميه بابا مجازاً لحضور هو جزء من "إستراتيجيات رغبة في خطاب يجعل التمثل الشاذ للمستعمِر شيئاً آخر غير عملية " عودة المقموع " (ibid: 128).

ويبين بابا أنه على الرغم من عمل الاستعمار على خلق مثقفين مستعمَرين يكونون مشكّلين فكرياً وثقافياً في المؤسسات الغربية، بما يخدم مصالحه، ومع أنهم يكونون "نسحاً معطاة صلاحية من الآخريّة" (ibid: 126)، فإن هذا ليس كل ما يكونون، فهم أيضاً "أشكال الازدواج"، وازدواجيتهم هذه؛ جزئية غربيتهم، تؤدي إلى زعزعة معيارية الخطابات المسيطرة، وتهدد ضمن فكرة حيرة المحاكاة نفسها ("تقريباً المثل لكن ليس تماماً") "المتطلب النرجسي للسلطة الاستعمارية" (ibid) من خلال توضيح الأسس المخلطة للاختلاف العرقي والثقافي.

ومع أن دخول المثقف المستعمِر في مشروع التمثيل الأكاديمي الغربي لثقافته قد يؤدي إلى خلطة الاختلاف الجزئي للمثقف المستعمِر (المُهَجَّن)، فإن هذا لا يكون من خلال محتوى كتاباته في النظام الأكاديمي الغربي، بل -كما يبين بابا - بمجرد وجوده فيه. وبينما غربيته الجزئية تجعله -كما يبين فانون - يرى أن الغرب وحده هو الذي يملك مزايا جوهرية (46: 1963)، بحيث يكون النموذج للمجتمع المثالي الذي يقوم عليه المثقف المستعمِر بقياس وضع مجتمعه الأصلي هو المجتمع الغربي الليبرالي القائم على الفردانية (ibid: 47). ويعمل الخطاب الاستعماري على احتواء



التهديد الذي يراه في دخول المثقف المستعمر فيه (الذي يصفه بابا) من خلال التأكيد على أصليته ودوره كمثل لثقافته، وهذه تكون الإستراتيجية التي يتم استخدامها للتأكيد على الاختلاف بين المستعمر والمستعمَر؛ أي التأكيد على واحدة من القواعد الأساسية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري.

والسؤال عن مدى قدرة المثقف المستعمر العامل ضمن النظام الأكاديمي الغربي على أن يقيم تمثلات لثقافته المستعمرة ولمجتمعه مختلفة عن تلك التي تظهر لها في الخطاب الاستعماري، ومناقضة لقواعده، تبقى إجابته محكومة بأن هؤلاء المثقفين المستعمرين، كما بين الخطيبي، غير قادرين على رؤية ثقافتهم، وفهمهما، أو بناء معرفة عنها خارج الأطر والقواعد التي حددها الخطاب الاستعماري عنها. والمثقف المستعمر بالفعل يمكنه أن يوجه انتقادات حادة للخطاب الاستعماري عن مجتمعه، محللاً لعلاقات القوة والسيطرة التي ينتجها ويقوم عليها هذا الخطاب، لكنه يجد نفسه غير قادر على الحديث باسم ثقافته وشعبه، لأنه يكون مطلوباً منه أن يمثلها ضمن خطاب محدد مسبقاً عليه أن يضيف إلى محتواه بما يؤكد عليه. والمثقف المستعمر يتم إعطاؤه الأدوات الغربية اللازمة ليمثل مجتمعه كما هو مطلوب غربياً أن يتم تمثيله، بحيث لا يكون ممثلاً للمستعمرين أكثر مما يكون الخطاب الاستعماري ممثلاً لهم.

سأناقش في القسم التالي كيف تكون المعرفة المنتجة عن النساء المستعمرات جزءاً من خطاب يقوم على علاقات قوة استعمارية تسعى لإنتاج شكل معين ومحدد مسبقاً من المعرفة.

### إشكالية المعرفة عن النساء المستعمرات

تقوم المعرفة التي يتم بناؤها عن المجتمعات المستعمرة، على افتراضات نظرية وأسس منهجية تحدد الطريقة التي سيتم بها بناء معرفة عن هذه

المجتمعات كموضوع للدراسة في نظام أكاديمي غربي تربطه علاقة استعمارية. وفي الخطاب الاستعماري الغربي، يظهر المستعمرون في صور وتمثيلات معينة، وتستمر إعادة إنتاج هذه التمثيلات التي أنتجتها في الأساس أيديولوجية ومصالح استعمارية حتى في المجتمعات التي اكتسبت استقلالاً شكلياً، التي أصبحت تسمى مجتمعات ما بعد استعمارية؛ وتقوم هذه التمثيلات التي يستمر إنتاجها في الخطاب الاستعماري الغربي عن المجتمعات المستعمرة، على تأكيد اختلاف هؤلاء عن الغرب الذي يتم تحديده على أنه المعيار للتقدم والتفوق، وينبع هذا الاختلاف - كما يتم التأكيد في الخطاب الاستعماري - من دونية ثقافات المستعمرين، التي تجعلهم عاجزين عن أي "تقدم"، بما يؤكد الحاجة إلى الحداثة التي يدخلها الاستعمار.

وفي هذا القسم أناقش كيف أن دراسة النساء المستعمرات التي هي جزء من دراسة المجتمعات المستعمرة بقيت مرتبطة ومشكّلة بالعلاقة الاستعمارية، التي حددت مسبقاً الأسس المنهجية والنظرية التي يقوم عليها إنتاج المعرفة عن المستعمرين، بمن فيهم النساء، بحيث تكون المعرفة المنتجة هي تلك التي يمكن توظيفها استعمارياً.

وركز بعض المنظرين الذين تعاملوا مع إشكالية تمثيل المستعمرين على أنها تنبع من الأسس المنهجية الغربية التي يتم عليها بناء معرفة عن المجتمعات المستعمرة لا تمثلها ولا تقدر على فهمها، بينما ركز كتاب آخرون على الكيفية التي تكون بها هذه المعرفة بصورها النمطية وأسسها المنهجية نابعة من مركزية غربية ترفض إدخال الآخر. والعديد من المنظرين المستعمرين الذين وجهوا انتقادات للخطاب الاستعماري الغربي عن مجتمعاتهم المستعمرة، رأوا أن الإشكالية في المعرفة التي يتم بناؤها عن المجتمعات المستعمرة تكمن في أن الدراسات الغربية اتبعت مناهج غير ملائمة لدراسة هذه المجتمعات. وهذه المناهج - كما يرى هؤلاء المنظرون - كانت مستمدة من قواعد وأسس العلوم الاجتماعية في فكر الحداثة الغربي، الذي قام على افتراض أن الظواهر الاجتماعية مثل

الظواهر الطبيعية يمكن دراستها بأساليب وتقنيات موحدة وعمومية توصلنا إلى نتائج صحيحة وقابلة للتعميم، بغض النظر عن اختلاف المكان والزمان للظاهرة الاجتماعية المدروسة. ويقوم انتقاد المنظرين المستعمرين لهذه المناهج على أساسين؛ الاختلاف الزمني (التغير التاريخي) للمجتمعات، والاختلاف المكاني الذي يقوم على أن المجتمعات المختلفة (غير الغربية) لا يمكن فهمها ودراستها بالأساليب التي تتم بها دراسة المجتمعات الغربية.

ويرى العروبي أن اتباع المنهج الوضعاني في دراسة المجتمعات والناس كان العامل الأساسي الذي أفشل فهم المستشرقين لمجتمعات الشرق، حيث يبين أن ما يميز الخطاب الاستشراقي الغربي كان التزامه بهذا التوجه الذي يفترض ثبوت واستقرار الواقع المدروس. واعتماد الوضعانية - كما يرى العروبي - على مناهج العلوم الطبيعية في دراستها للعلوم الإنسانية والمجتمعية جعلها تتغاضى عن أن أي واقع اجتماعي يكون متحولاً باستمرار، وبذلك كانت دراسات المستشرقين تقوم على دراسة الواقع من الخارج، دون الاهتمام بأصوله التاريخية معتمدين سلماً قيمياً لا شك في صحته، ومنتجين تحليلاً جامداً عاجزاً عن فهم الواقع (١٩٩٥). من هنا، يكون نقد العروبي الأساسي للاستشراق مركزاً على أصوله المعرفية لا دوافعه؛ أي البحث في المسبقات المنهجية التي يستند إليها كل بحث استشراقي، والتي تتمثل بالنسبة له في أن المستشرق، وبغض النظر عن الأسباب، "لا يستطيع أن ينظر إلى المجتمع العربي الحالي من منظور المستقبل" (المصدر السابق: ١٥٣-١٥٤)، وأنهم كانوا يطبقون على الشرق القواعد المستقرأة من دراسة التاريخ الغربي، ما يؤدي إلى رسم تاريخ عكسي أو سلبي للإسلام يمكن استغلاله أيديولوجياً، ويزيد على هذه المشكلة اعتقاد المستشرقين أن دراستهم موضوعية وتمثل الحقيقة.

وعلى الرغم من صحة انتقاد العروبي فيما يتعلق بعدم قدرة المنهج الوضعاني على دراسة وفهم الواقع في المجتمعات المستعمرة، وربما أيضاً

في الغربية، فإن تركيز انتقاد العروبي على المنهج الذي لا يتتبع الاختلاف المكاني والزمني للمجتمعات العربية، ينبع من نظرية تاريخانية متضمنة في نضه، حيث يكون نقده الأساسي أن هذه المجتمعات لم تصل بعد إلى مرحلة التطور الرأسمالي الذي وصلت إليه المجتمعات الغربية، وبالتالي لا يمكن فهمها بالأساليب التي تفهم بها المجتمعات الغربية. من جهة أخرى، انتقاد العروبي لعدم مناسبة المنهج يقوم على أن عدم الملاءمة هذه أدت إلى تصوير المجتمعات العربية في لحظة معينة من ماضيها وتعميم هذه اللحظة على أنها تمثل حاضر هذه المجتمعات ومستقبلها، بحيث تبدو جامدة في التاريخ وغير قابلة للتغير أو التطور لتصل إلى ما وصل إليه الغرب، وبذلك يبقى طرح العروبي قائماً على وضع الغرب على أنه المعيار والمستقبل الذي يكون على الشرق أن يصل إليه، محيِّداً السياق الاستعماري والدوافع الاستعمارية التي استخدمت أساليب معرفية معينة لإنتاج معرفة معينة.

ويرى شاكربارتي في توجه مشابه، ولكن أكثر نقدياً للمركزية الغربية والنظرية التطورية التاريخانية الموجودة في الدراسات الغربية عن المجتمعات المستعمرة كما هي موجودة في طرح العروبي، أن الافتراضات الأنطولوجية التي تقوم عليها الدراسات الغربية للشرق تتضمن إعاقة لفهم مجتمعات شرقية. وبالنسبة لشاكربارتي، هناك افتراضات أنطولوجية في الفكر التاريخي والاجتماعي الغربي يرى أنه لا يمكن تطبيقهما على دراسة مجتمع مستعمَر:

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

ويبين شاكربارتي كيف أن تطبيق الفكر الأوروبي على المجتمعات المستعمرة، لم ينجح في تفسير اختلاف هذه المجتمعات، وكيف حاولت

الدراسات الغربية التغلب على هذه المشكلة، من خلال اعتماد طروحات تطويرية تاريخانية تقوم على فكرة التحول والانتقال من مرحلة إلى أخرى على المسار الذي اتبعته المجتمعات الأوروبية في التحديث والتحول نحو الرأسمالية، التي تطلبت وجود مفاهيم كانت جزءاً من هذا التحول في الغرب؛ مثل الفرد والعلمانية، بحيث تعمل الدراسات الغربية عن الهند على ربط "الحدائثة السياسية" بمدى تحول الناس إلى أفراد، ومدى تخلصهم من "عبادة الألهة"، وطالما أن الناس في الهند لم يتحولوا إلى أفراد، وأنهم ما زالوا يعبدون آلهتهم، تبقى الدراسات الغربية عن الهند عاجزة عن رؤية أية تحولات أو تغييرات فيها. وهذا التوجه - كما يبين شاكرابارتي - أدى إلى إنتاج دراسات تاريخية عن المجتمعات المستعمرة ليست ممثلة تماماً لتاريخها بقدر ما هي ممثلة للتاريخ الذي يمكن لإطار معرفي غربي أن ينتجه، حيث يصبح تاريخ الشعوب التابعة "أشكالا مختلفة لرواية مسيطرة يمكن تسميتها "تاريخ أوروبا". وبهذا المعنى، التاريخ "الهندي" نفسه يكون في موقف التبعية؛ يمكن للمرء أن يعبر عن مواقف التابعين الذاتية فقط باسم هذا التاريخ" (ibid: 27). خلاصة ما يطرحه شاكرابارتي هو أن الفكر الأوروبي، مع تأكيده على أنه لا يمكن الاستغناء عنه، فإنه غير مناسب لدراسة الممارسات الحياتية المختلفة التي تشكل السياسي والتاريخي في الهند.

وفكرة أن العلوم الاجتماعية كما نشأت في الغرب غير قادرة على فهم الحياة الاجتماعية في مجتمع مستعمر مثل الهند، يمكن تتبعها عند هابرماس الذي يبين أن الموضوعانية (objectivism) التي تقوم عليها العلوم الاجتماعية كما العلوم الطبيعية، تجعل المعرفة الاجتماعية بتعبير هابرماس "معقمة" ضد التقاليد، حيث تعمل على إزاحتها إلى مجال الاعتبار غير العقلاني، طالما أنها غير قادرة على فهمها، وفي نظرتها إلى الحياة "كنظام سلوكي من الفعل الأداتي" تعمل على قمع التاريخ وحسبه في متحف (Habermas, 1993: 415). وبالنسبة لهابرماس، فإن المشكلة في الموضوعية أنها تعمل على إنكار أن المناهج التي يتم تطبيقها لإنتاج المعرفة ترتبط بالمصالح المكونة للمعرفة، وبالتالي لا يتم إلغاء

الموضوعية من خلال قوة نظرية جديدة، بل من خلال بيان ما تخفيه؛  
الصلة بين المعرفة والمصلحة (ibid).

وبقيت هذه النقطة الأخيرة ناقصة في طرح كل من العروي وشاكرابارتي، حيث أنهما في انتقاداتهما كانا مهتمين في بناء نموذج أو إطار معرفي بديل لذلك الغربي يمكن الدارسين (الغربيين على الأرجح أو كل من يستطيع أن يصل إلى كتابيهما ولديه مصلحة في ذلك) من فهم المجتمعات المستعمرة؛ الناس فيها، وقيمهم، وعاداتهم وأديانهم بما يثبت أنهم غير متحجرين في الاثنتين الأخيرتين كما يتم تصويرهم في الخطاب الاستعماري. والسؤال عن لماذا من المهم للغرب الاستعماري أن يفهم الشرق، وعن كيف يحدد الغرب ما يريد أن يفهمه عن الشرق، وما يريد أن يعرفه بدقة (بغض النظر عما إذا كان قادراً على ذلك، لكن ربما مع جهود منظرين مستعمرين مثل شاكرابارتي والعروي قد يصبح أكثر قدرة على الفهم) وما لا يريد أن يعرفه إلا كما عرفه دائماً بغض النظر عن واقعيته، يبقى غائباً في نقدهما. وما يفتقده نقد كل من العروي وشاكرابارتي هو كيف يكون اعتماد منهج غربي معين في بناء المعرفة عن الشعوب المستعمرة جزءاً من الإستراتيجية السياسية والأيديولوجية للمعرفة الاستعمارية عن الآخرين، التي تختار من مناهج المعرفة ما يلائم أغراضها (العظمة، ١٩٩١). ولأن المعرفة موجهة للغرب، ولأن هذا التوجيه مرتبط بعلاقات ومصالح استعمارية، فإن الغرب هو الذي يحدد ما يتم بناء معرفة عنه، والكيفية التي يتم بها بناء هذه المعرفة واستخدامها، بغض النظر عن مدى نجاحه في فهم أي مجتمع مستعمر.

ويوجه الناشر أيضاً انتقاداً لاستخدام قوالب منهجية ونظرية غير ملائمة لموضوع المعرفة المستعمر، منتقداً افتراض أن هناك منهجاً علمياً واحداً في العلوم الاجتماعية يمكن تطبيقه على كل التجارب، بغض النظر عن اختلافاتها (٢٠٠٦: ٢٧). إلا أن الناشر يركز على ارتباط المعرفة بحركة رأس المال العالمية، بحيث أن أدوات المعرفة تتمثل في

عملها المؤسساتي والتداولي؛ تداول المعرفة يحتم عليها أن تظهر بشكلٍ بضائعي (المصدر السابق: ٢٨)، وبالتالي يكون إنتاج المعرفة محكوماً بقوانين السوق من عرض وطلب. وآليات إنتاج المعرفة هذه تبقى ضمن نظام رأسمالي عالمي (رأسمالية متأخرة)، يكون فيه الغرب المركز الصناعي التمويلي والمجتمع المستعمر الهامش الذي يزود المركز بالمادة الخام، أو بمعرفة منتجة بقوالب مستوردة غريباً.

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

وبهذا المعنى، فإن النظام الأكاديمي الغربي ليس مؤسسة هامشية في عملية الإنتاج الرأسمالي القائم على تبادل بضائع مادية، بل هو أيضاً مؤسسة رأسمالية وصناعية لها دورها مثلها مثل المؤسسات الأخرى في الإنتاج والتمويل وتحقيق الربح والاستغلال. لكن الحديث عن تراكم واستغلال لا يقدم فهماً لكل النواحي التي تقوم عليها العمليات الرأسمالية، بما فيها عملية الإنتاج المعرفي، وبطريقة معينة يغطي على

أن العلاقات التي تفرضها وتقوم عليها العلاقات الرأسمالية هي علاقات سيطرة وإخضاع (Pateman, 1988).

وتركز باتمان على أن العلاقات الرأسمالية تقوم على تبادل بين طرفين يفترض أن كليهما يكسبان منه، وكل منهما يتخلى عن "شيء يملكه" مقابل شيء آخر يملكه الطرف الآخر. ويتم إظهار سلوك التبادل على أنه يقوم على عملية تبادل متساو بين طرفين متساويين، بينما في الحقيقة تولد التبادلية الرأسمالية - كما تؤكد باتمان - علاقات سيطرة وإخضاع، يمكن رؤيتها بمجرد طرح الأسئلة عن مواقع القوة غير المتكافئة التي يحتلها كل من طرفي التبادل، وبالتالي السؤال عن من يحدد شروط عملية التبادل، وأهم من ذلك السؤال عن الأشياء التي يقدمها (يتبادلها) كل من الطرفين. ولتغطي على هذه الأسئلة، قامت الرأسمالية على فكرة "الملكية في الشخص"؛ بحيث أن أشياء أخرى يمكن تحويلها إلى بضائع مادية بما فيها المعرفة وحتى الناس أنفسهم. وهؤلاء الذين لا يكون لديهم بضائع مادية لتبادلها، تعمل الرأسمالية على إعطائهم "ملكيات" يمكنهم أن يبادلوها ليدخلوا على أساسها في علاقة السيطرة والخضوع التي تسمى تبادلاً. وبذلك تتم صياغة العامل على أنه "فرد" مساو للرأسمالي، الذي يقدم إليه "خدماته" التي هي جزء من ملكيته التي يملكها في شخصه؛ والمرأة تصاغ على أنها "فرد" مساو للرجل تقدم له "خدماتها" (طاعتها، جسدها) كجزء من ملكيتها التي تملكها في شخصها. وهكذا فإن الافتراض أن الفرد يقف من ملكيته في شخصه، من قدراته أو خدماته، كأبي مالك للملكية مادية، يمكن من حل التعارض بين الحرية والعبودية (ibid: 66).

وفكرة أن العامل "مالك" لقوة عمله، وأن عمله يكون منفصلاً عنه، تحوّل قوة عمله إلى سلعة، تكون هي ملكيته الوحيدة التي يمكنه كفرد "حر" أن يأخذها إلى السوق. وحالة العامل هذه، كما يبين لوكاش (Lucaks)، تشكل مثلاً نموذجياً على التشييء الذي تقوم عليه الرأسمالية، وهذا



التشبيء يشمل كل نواحي المجتمع الرأسمالي، بما فيها العلاقات بين الناس وحتى الناس أنفسهم، بتحويل هذه العلاقات إلى علاقات تبادل بضائعي (Lucaks, 1973). وفي عملية التشبيء هذه، لا يكون الرجل سيداً، بفصل المنتج عن أدوات إنتاجه وتغريب العامل عن قوة عمله، وتحويل شخصية الفرد المنتج أو العامل إلى جزء ميكانيكي من نظام ميكانيكي؛ أي أن الإنسان يتم اختزاله " إلى عنصر منعزل يتم إدخاله إلى نظام غريب " (ibid: 9-10).

ويشمل هذا التشبيء أيضاً - كما يبين لوكاش - الفكر الإنساني في المجتمعات الرأسمالية، والتشبيء " يترك بصمته على كل وعي الرجل؛ صفاته، وقدراته لا تعود جزءاً عضويًا من شخصيته، وتكون أشياء يمكنه أن " يملكها " أو " يتصرف بها " مثل كل الأشياء المتعددة في العالم الخارجي " (ibid: 22)؛ بحيث يصبح من الممكن أيضاً فصل قدرات عقلية معينة عن شخصية الفرد، ووضعها في مقابلها، كشيء، وبضاعة قابلة للمبادلة. ويعطي لوكاش مثلاً على ذلك في العمل الصحافي: " هنا تكون الذاتية نفسها، المعرفة، والنزعات، وقوى التعبير التي يتم اختزالها إلى ميكانيكية مجردة، تعمل باستقلال ومنفصلة عن شخصية " مالكها "، وعن الطبيعة المادية والمموسة للموضوع في اليد. وافتقار الصحافي للمعتقدات، ودعارة تجاربه ومعتقداته، تكون مفهومة فقط ضمن التشبيء الرأسمالي " (ibid). وينطبق مثال لوكاش عن التشبيء الرأسمالي للصحافة أيضاً على عملية الإنتاج المعرفي في المؤسسة الأكاديمية الغربية، حيث يعمل الباحث أو الدارس الأكاديمي على إنتاج المعرفة ضمن آليات إنتاج رأسمالية تحدد الأدوات والآليات التي تتم بها عملية الإنتاج المعرفي، والمعرفة المنتجة تكون سلعة مصنعة بما يجعلها قابلة للتسويق والاستهلاك، ما يشار إليه عادة بعقلانية وموضوعية المعرفة، وهذه العملية لا تعتمد فقط على تشبيء القدرات العقلية للباحث الدارس منتج المعرفة كما يبين لوكاش عن الصحافي، بل أيضاً تشبيء موضوع الدراسة الذي في حالة العلوم الإنسانية هو مجتمع مكون من علاقات اجتماعية وإنسانية أو أشخاص بأنفسهم يتم سلبهم إنسانيتهم وشخصيتهم وتحويلهم إلى مواد؛ سلع قابلة للتسويق (1973).

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

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

المحاكاة الاستعمارية هي الرغبة في آخر معاد تشكيله قابل للإدراك كموضوع اختلاف يكون تقريباً المثل، ولكن ليس تماماً... المحاكاة تكون، بالتالي علامة تمفصل مزدوج؛ إستراتيجية معقدة من الإصلاح، والتقييد، والنظام، التي تصادر الآخر عندما تتصور القوة. والمحاكاة تكون أيضاً علامة اختلاف، مع ذلك، غير مناسب، أو منيع يعمل على مجانسة الوظيفة الإستراتيجية المسيطرة للقوة الاستعمارية، ويكتف الرقابة، ويضع تهديداً متأسلاً لكل من المعارف "المطبعة" والقوى النظامية (Bhabha, 1994: 122-123).

وتؤدي الحيرة إلى "انقسام في الخطاب الاستعماري، بحيث يكون هناك موقفان نحو الواقع الخارجي؛ واحد يتناول الواقع بعين الاعتبار، بينما الآخر ينكره ويستبدله بمنج من الرغبة التي تكرر، وتمفصل "الواقع" كمحاكاة» (Ibid: 130). وتقتضي السيطرة الاستعمارية تمثيلاً جزئياً للمستعمَر أو مجاز حضور كما يسميه بابا، يقوم على تأكيد حقائق جزئية من ثقافة المستعمَرين بما يخدم مصالح استعمارية إستراتيجية (ibid: 128)، بينما يتم البحث عن مصادر أخرى لبناء تمثّل للمستعمَر يؤكد الاختلاف، وهذه قد تكون المعارف القائمة على صور نمطية، والنظريات العرقية، والتجربة الاستعمارية الإدارية (ibid: 118). والحيرة التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري تأتي من رغبته في تلبية متطلبات السيطرة الاستعمارية، فمن جهة هو بحاجة لتأكيد اختلاف المجتمعات المستعمَرة ودونيتها، ولكنه من جهة أخرى بحاجة لإثبات مهمته الإصلاحية الحضارية في المجتمعات المستعمَرة، أي في الحالتين تبرير استعمارها لها، بحيث يكون تمثيله للمستعمَر قائماً على كونه (تقريباً المثل ولكن ليس تماماً)، وهنا تنكشف أدوات المعرفة والتمثلات التي يتم بناؤها للمستعمَرين في الخطاب الاستعماري (ibid).

ولكي تكون المعرفة التي يتم إنتاجها عن الشعوب المستعمَرة، محققة لمهمتها في تعزيز السيطرة والخضوع، فإنها تعمل على توفير المعلومات عن الشعوب المستعمَرة؛ عاداتهم، وتقاليدهم، وأنظمتهم السياسية والاقتصادية والثقافية، وغيرها من المعلومات التي تعتبر بالنسبة

للاستعمار مهمة لتسهيل عملية السيطرة على الشعوب المستعمرة (Said, 2003; Tzvetan, 1984; Waylen, 1996; Young, 1995). و كان الاستعمار في بنائه معرفة عن الشعوب المستعمرة يسير وفقاً للمبدأ القائل بأن احتلال المعرفة يؤدي إلى احتلال القوة (Tzvetan, 1984). ومن جهة أخرى، فإن المعرفة التي يتم بناؤها عن النواحي السابقة من حياة المستعمرين تصوغها على أنها دونية ومتخلفة لتبرير استعمارها، وهذه الدونية يتم تحديدها بقياسها على الغربي الذي يعتبر المعيار، بتفوقه المادي والعسكري، والاقتصادي والعلمي والتكنولوجي (العظمة، ١٩٩١؛ Said, 2003). وعادة ما تكون التمثيلات التي يتم بناؤها للمستعمرين - كما يرى بابا - متناقضة، لكن ما يجمعها هو تأكيد "فصل - بين الأعراق، الثقافات، التواريخ، داخل التواريخ - فصل بين قبل وبعد يكرر بهوس اللحظة الأسطورية أو الانفصال" (Bhabha, 1994: 118).

وتكون المعرفة التي يتم بناؤها عن المستعمرين من خلال دراسات وأبحاث؛ مناطق تركيزها وأدواتها ومناهجها وأطرها التحليلية وإمكانات توظيفها محددة بقواعد ومعايير عقلانياتها الاستعمارية؛ أي تحقيق هدفها في السيطرة الاستعمارية. وهذه القواعد والمعايير التي تحكم الكتابات عن المجتمعات المستعمرة، على اختلاف مجالاتها وتخصصاتها الأكاديمية، تحدد ما هو مسموح قوله وما هو غير مسموح قوله (Foucault, 1981) عن الثقافات المستعمرة، بما يعزز السيطرة الاستعمارية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري عن المستعمرين؛ أي أن المعرفة التي يسعى الخطاب الاستعماري لبنائها عن المستعمرين هي التي تحدد الحقائق التي يتم البحث عنها لإدخالها في الخطاب الاستعماري عن الثقافات المستعمرة، وعلى أساس هذه القواعد يتم جمع المعارف الجديدة ودمجها في الخطاب الذي يحدد إمكانات استخدامها (فوكو، ١٩٨٧). وبالتالي، في المعرفة التي ينتجها الغرب عن الشرق، تكون الأيديولوجيا الاستعمارية جزءاً أساسياً من الخطاب الاستعماري، ومواضيع اهتمامها لا تكون محددة بعوامل تعتبر "فردية" متعلقة بالباحث ك"فرد"، بل محددة بنظام الخطاب المتخصص (Ibid).

وتركيز الدراسات الأكاديمية الغربية على نواح معينة في المجتمعات المستعمرة، بما فيها الطقوس والعادات والتقاليد والمعتقدات الميتافيزيقية، والدراسات عن الجن مثلاً، يبقى جزءاً أساسياً من الخطاب الاستعماري الغربي الذي يؤكد تفوق ذاته، من خلال تأكيد انحطاط الآخر، حيث يتم اعتبار "أعراف الناس المستعمرين وتقاليدهم، وأساطيرهم، وبخاصة أساطيرهم، العلامة الرئيسية لفقهم الروحي وفسادهم التشريعي" (Fanon, 1963: 42). وتركيز الخطابات الأكاديمية الغربية التي تدرس مجتمعات شرقية على قضايا الدين والنساء والعادات والتقاليد، يمكن تفسيره وفهمه في هذا السياق.

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

ويقوم التحيز الأيديولوجي الاستعماري في الخطاب الاستعماري على تأكيد اختلاف جوهرائي بين المجتمعات المستعمرة وتلك المستعمرة، يظهر على شكل عدائية ثقافية، حيث تكون الثقافة هي معيار الاختلاف

وأساسه، الذي يكون فيه التفوق للغرب (العروي، ١٩٩٥؛ Said, 2003). ومن هنا يكون تركيز الخطاب الاستعماري على اختلاف وغبابة هذه الشعوب عن الشعوب الأوروبية الغربية، واضعاً ثقافات المستعمرين في تقابلية تناقضية مع الثقافة الغربية، وهيمنة شعوب معينة على شعوب أخرى تطلبت تفوقاً ثقافياً وحضارياً مفترضاً لتلك المهيمنة، والحضارة المسيطرة تميل إلى تمثيل الحضارات الأخرى التي تكون أقل منها قوة - عسكرياً أو اقتصادياً أو ثقافياً - على أنها بربرية، وحشية أو متخلفة بما يبرر السيطرة عليها (العظمة، ١٩٩١: ٩٤).

والغرب الاستعماري كان بحاجة لخلق آخر، يؤكد به هويته وذاته، ويبرر باختلاف هذا الآخر السيطرة عليه، وبالتالي ظهر الآخر المستعمر في الخطاب الاستعماري الغربي ليمثل كل ما تم استبعاده مما هو غربي، مجسداً الصفات التي تناقض صفات الرجل الأبيض الغربي. ويعمل الخطاب الاستعماري الغربي على تبرير السيطرة الاستعمارية على شعوب أخرى من خلال وضع كل ما هو غربي على أنه المعيار لكل ما هو جيد، ومتقدم ومتحضر، ويكون التأكيد على تفوقه، وبالتالي تبرير استعماريته مرتبطاً أيضاً برسم صورة مقابلة ومناقضة للآخر الذي يتم استعمارُه " تقوم على أساس ضم جميع العناصر المكروهة والمنبوذة والمتخلفة وتثبيتها على أنها " حقيقة " الآخر " (إبراهيم، ١٩٩٧: ٢٣٢). ويميز الغربي المستعمر نفسه عن المستعمرين بالصفات المنحطة التي يعزوها إليهم، فهو مجتمع يفتقر إلى القيم أو حتى معاد لها، وهو عنصر مشوه ومنحط (Fanon, 1963; 1967). والصفات التي يطلقها الاستعمار الغربي على الشرقيين تنطبق عليهم جميعاً، فبعكس الغربيين الذين هم " عقلانيون، ومسالمون، وليبراليون، ومنطقيون، وقادرون على حمل قيم حقيقية... فإن [الشرقيين] ليسوا أيّاً من هذه الأشياء " (Said, 2003: 49).

ويؤكد كل من فانون (1963; 1967) وبابا (1994) على أن الخطاب الاستعماري عن المستعمرين يقوم على الإسقاط على الآخر المستعمر، حيث تتم نسبة ما هو ليس مرغوباً في الغربي، ولكن كثيراً ما يكون

موجوداً عنده، إلى الآخر المستعمر، الذي يتم تحميله كل ما هو نقيض للغربي المراد بناؤه. ومعنى ذلك، أنه إذا كان الخطاب الغربي هو خطاب الرجل الأبيض المستعمر، وإذا كان المستعمر هو النقيض لذلك، وإذا كان المحل الذي يتم إسقاط رغبات ولاوعي الأوروبي عليه، فإن الآخر، المستعمر، الملون هو الأنثى التي تفتقد إلى صفات الذكورة المتمثلة في الغربي الأبيض، فالغرب هو الذكر والشرق الأنثى؛ أو هو الأسود الذي يقابل الأبيض ويناقضه، والأخير - كما يبين فانون - هو "كبش فداء" يشكله الغربي ليحمل دوافعه ونزواته وشروره، وكبش الفداء هذا هو الآخر الأسود الذي "يرمز للعواطف الدنيا، والنزعات المنحطة، والجانب الأسود من الروح [روح الغربي]..." (191: 1967). وهذا التمثيل لغير الغربي يقوم - كما يبين يونج - على رغبة واشمئزاز في الوقت نفسه. ويرى يونج أن تركيز الجدل في نظريات العرق على قضايا الجنس والاختلاط الجنسي بين البيض والسود، والمستعمرين والمستعمرين، يشير إلى أن نظريات العرق كانت "نظريات رغبة مقنعة" (9: 1995: Young). لكن هذا ليس كل ما كانت تقوم عليه نظريات العرق، بل يبدو أنها كانت تهدف إلى التعامل مع مشاعر الرغبة تجاه الآخر، والسيطرة عليها وقمعها من خلال الصور التي كان يتم رسمها له، ومن خلال التأكيد على "الانحطاط" الذي قد يصيب العرق المستعمر باختلاطه بالعرق المستعمر، وهو يرتبط بمصالح استعمارية اقتضت رسم صور معينة لآخر، يعتبر مهدداً لها، بينما يكون إخضاعه محققاً لها.

ويرى بابا أن الشعور نحو الآخر المستعمر يكون متمسماً بالحيرة، حيث يقوم على النرجسية والعدائية معاً. فالشعور بالحب أو الكره نحو الآخر المستعمر يكون "مختلطاً بنسب غير متساوية في حالات مختلفة، بحيث تكون الواحدة أو الأخرى أكثر قابلية للاعتراف" (112: 1994: Bhabha). وقد بنى بابا نظريته عن العلاقات الاستعمارية على طرح فانون الذي يركز فيه على التحليل النفسي لأثر الاستعمار على المستعمرين، وعلى نظريات التحليل النفسي الفرويدية؛ فالعلاقة الاستعمارية بالنسبة له تقوم على التخييل "الذي يبحث عن التكافئات، والتماثلات، والهويات،

بين الأشياء في العالم المحيط " (ibid). والصورة النمطية التي يتم رسمها للمستعمَر تتشكل بمجموعة من المواقف المتناقضة والمتصارعة، فالصورة النمطية عن المستعمَر " يمكن رؤيتها أيضاً على أنها ذلك الشكل " المثبت " للمستعمَر الذي يسهل العلاقات الاستعمارية، ويقيم شكلاً خطابياً من التعارض العرقي والثقافي، الذي تتم من خلاله ممارسة القوة الاستعمارية " (ibid).

بعد كتابات الرحلات التي كانت تميز الخطاب الاستشراقي في القرن التاسع عشر، أصبح المستعمَر الذي يسمى أصلياً أو محلياً أكثر ما يظهر في الأكاديمية الغربية في المرحلة المعاصرة من خلال الأنثروبولوجيا، التي كانت الحقل المعرفي الذي استخدمه الغرب لتدعيم خطابه عن الآخرين،<sup>٢</sup> والشعوب الأخرى، المختلفة، التي تبدو للغربي أنها ما زالت تعيش في الحالة الطبيعية الأصلية " الهمجية "، ولم تصل بعد إلى التطور المدني الصناعي الذي وصل إليه الرجل الأبيض في الغرب. وكانت مهمة الأنثروبولوجيا توفير معلومات عن عادات، وتقاليدها، وثقافة وأنماط حياة المجتمعات المستعمَرة في المجالات التي تلبي الهدف من المعرفة الغربية عن الآخر. ويرى سعيد أن الأبحاث الأنثروبولوجية عن مثل هذه المواضيع تقوم على خدمة مصالح مادية للدول الغربية، وهذه المصالح المادية المتورطة كما يبين سعيد " لا تتعلق فقط بقضايا الحرب والسلام - لأنه، إذا قمت بشكل عام باختزال العالم غير الأوروبي إلى مكانة المنطقة الثانوية أو الدونية، يصبح من الأسهل غزوها وتحييدها - ولكن أيضاً بقضايا التوزيع الاقتصادي، والأولويات السياسية، ومركزياً، علاقات السيطرة وعدم المساواة " (Said, 1989: 215). والقضايا السابقة التي تتعلق بها المصالح التي تحققها المعارف الأنثروبولوجية عن المجتمعات المستعمَرة، هي في الحقيقة قضايا السيطرة الاستعمارية الرأسمالية، التي حددت مناطق اهتمام الأنثروبولوجيين في المجتمعات المستعمَرة بشكل مسبق، بناء على صور نمطية ومعارف متراكمة أسسها الخطاب الاستعماري الغربي عن المجتمعات المستعمَرة.



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

ولا يغير قيام الدراسات الأنثروبولوجية على العمل الميداني - كما تبين منه ها - جذورها الاستعمارية، كما أنه لا يغير حقيقة أن التصورات

والافتراضات المسبقة، والقواعد الأكاديمية والمعايير العلمية الغربية كلها تشكل ما سيقوله الأنثروبولوجيون الغربيون عن الشرق، "أي باحث يدعي أنه فقط "يسجل الحقائق" يضل نفسه، لأنه بالنسبة للأنثروبولوجي تكون "فقط القوانين والتعميمات حقائق علمية، والعمل الميداني يتكون فقط وحصريا في تحضير الواقع الفوضوي، في إخضاعه للقوانين العامة" (Minh Ha, 1989: 56). و عندما يدعي الأنثروبولوجي - كما ترى منه ها - أنه يعطي صوتاً للآخر المستعمر يسعى فقط، ضمن النقاش العلمي الغربي بين الغربيين أنفسهم، إلى أن يوفر لنفسه "سجلاً قابلاً للاستشارة لما قاله الرجل" - وستكون النتيجة ببساطة عكس أو نتيجة جانبية "للاستبعاد"، أو تحريكاً ضمن النمط نفسه من المنطق. وبالتالي، فإن "حوار الإنسان مع الإنسان"، هو حوار "نحن" مع "نحن" عن "هم"، حوار الرجل الأبيض مع الرجل الأبيض عن الرجل الأصلي - البدائي" (ibid). وتنتقد منه ها المركزية الغربية في الدراسات الأكاديمية الغربية عن الشعوب المستعمرة، مبينة كيف تعمل المنهجية المعرفية المستخدمة على تحويل حياة المستعمرين إلى قوانين وتعميمات يمكن فهمها غربياً. والحاجة إلى القوانين والتعميمات تكون جزءاً من خطاب استعماري يقوم على عقلانية استعمارية تسعى إلى توظيف هذه الحقائق التي يتم تصنيعها على شكل تعميمات وقوانين بما يخدم مصالحها، وهذا جوهر الحوار في الأنثروبولوجيا؛ وكيف يمكنها أن توفر معلومات يعتمد عليها وتكون مقبولة في المؤسسة الأكاديمية الغربية.

وانتقادات أبو لغد الخجلة للدراسات الأنثروبولوجية الغربية مثال على انتقادات الباحثة الأنثروبولوجية التي لا تستطيع أن تتحدث عن أن مناطق تركيز هذه الدراسات، وأساليبها المنهجية، والمعرفة التي تنتجها، والجدل الذي يدور فيها حول كل ما سبق، محددة بكونها جزءاً من نظام مؤسساتي استعماري رأسمالي يريد أن يوفر المادة اللازمة لتصنيع ما هو مرغوب من المعرفة في الغرب المستعمر، كما أنه لا يمكنها أن تتحدث حتى عن العقلانية الاستعمارية لهذه المعرفة التي تسعى إلى تحقيق

السيطرة وتعزيزها من خلال أشكال محددة من المعرفة. وأبو لغد في الحقيقة مثل أي باحث غربي يعمل ضمن إطار الخطاب الاستعماري عن المستعمرين، لا يكون من الممكن بالنسبة لها أن تتحدث عما لا يتم الحديث عنه في الخطاب الذي تتحدث منه. ويرفض الباحثون الغربيون الذين يجرون أبحاثهم على الشعوب المستعمرة، وبشكل إلى حد ما مفهوم ولكن ليس مقبولاً، أن ينظروا إلى إشكاليات أداتية المعرفة بشكل عام، وإلى استعمارياتها بشكل خاص، طالما أنهم جزء من نظام الخطاب الذي يعزز هذه الاستعمارية.

والمعرفة الأنثروبولوجية، وضمن عقلانياتها الاستعمارية، بقيت موضع انتقادات عديدة وجهت لها من ضمن المؤسسة الأكاديمية الغربية، على أسس تتعلق بقدرتها على بناء المعرفة المطلوبة عن الشعوب المستعمرة، بما يحقق السيطرة. ويبين ستوكينج (Stocking) أن الإثنوغرافيا والوجود في الميدان لم يعنيا أن البحث الأنثروبولوجي المنتج يكون ممثلاً لواقع المجتمع موضوع البحث، كما أن وجود الباحث الغربي في الميدان لا يجعل منه جزءاً مما يسمى "مجتمع بحثه": أي أنه لا يصبح أبداً جزءاً من ثقافة هؤلاء الذين يحاول تمثيلهم، وبالتالي تبقى قدرته على القيام بهذا التمثيل محدودة بخارجيته وفقاً لستوكينج (Stocking, 1995). وحل مشكلة الخارجية هذه يكون إذن بإحضار "داخليين" يمكنهم أن يوفر معلومات أكثر "دقة" عن مجتمعاتهم. وبالتالي، كما في مؤسسات رأسمالية أخرى في الحالة المعاصرة، أصبحت الكفاءة الرأسمالية تتطلب لا مركزية للمصنع. ولم يعد منتج المعرفة عن المجتمعات المستعمرة من الضروري أن يكون غريباً، ولا حتى موجوداً في الغرب، بل على العكس أصبح من الواضح أن هناك حاجة لأن تقوم نخبة مدربة غريباً من المستعمرين أنفسهم بمهمة جمع المعلومات عن المجتمعات المستعمرة، وتصنيعها داخل أو خارج المؤسسة الأكاديمية الغربية بما يحقق عقلانياتها الاستعمارية.

وهذا الدور الذي تم إعطاؤه للمتقنين المستعمرين، تم انتقاده من قبل هؤلاء على أساسين؛ أحدهما وهو الشائع عند أغلبهم، أن المعرفة التي

ينتجها هؤلاء، لا ترقى بهم إلى مرتبة أصحاب الصناعة الغربيين؛ أي أنه يبقى ينظر إليهم (كما رأينا في القسم السابق) على أنهم "أصليون" (مستعمرون)، وكل ما هو مطلوب منهم هو تمثيل مجتمعاتهم الأصلية (المستعمرة)، دون أن يتم اعتبارهم مصنعي معرفة "متطورين" إلى درجة المنظرين. وتبين عميرة (Amireh) أن النصوص التي كتبتها نساء مستعمرات لتتم قراءتها في الغرب، يتم قبولها في الحلقات النسوية الغربية على أساس واحد ثابت أنها أصلية، كتبتها نساء أصليات "يمكنهن الحديث باسم ثقافاتهن أو انتقادها من موقع دراية، بحيث تكون هؤلاء النساء هن ثقافاتهن" (9: Amireh, 2000)، أي ما تسميه لازرق أصلنة [indigenization] النساء من العالم الثالث: "أي تسخيفهن كمتحدثات أصليات، دورهن توفير قطعة من المعلومات المحدثة من وقت لآخر" (34-35: Lazreg, 2000). ويبين شاكراپارتي أن كون أبنية المعرفة الغربية متمركزة حول ذاتها لا يترك مجالاً لأن يتم اعتبار كتابات المثقفين المستعمرين نظرية، فالمعرفة الغربية تقوم على

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

ومع أن الانتقادات السابقة تمثل - إلى حد كبير جداً - وضع المثقفين المستعمرين في الأكاديمية الغربية، فإنها تتجاهل السؤال عن الأسس التي منها جاء هذا الوضع، والدور الذي على المثقف المستعمر أن يلعبه في عملية الإنتاج المعرفي عن مجتمعه المستعمر في المؤسسة الأكاديمية الغربية، مفترضة أن المشكلة الأساسية هي في عنصرية في الأكاديمية الغربية تعمل على حبس المثقفين المستعمرين في "أصالتهم".

والأساس الثاني لانتقادات مثقفين مستعمرين على دورهم في تمثيل مجتمعاتهم، يقوم على أن مشكلة عدم القدرة على بناء معرفة ممثلة للمستعمرين تبقى موجودة؛ ويرى الناشف أن التزام المثقفين المستعمرين بالقوالب المنهجية والنظرية الغربية، يجعل هؤلاء غير قادرين على إنتاج معرفة "بديلة" عن مجتمعاتهم، بل يعيدون إنتاج معرفة متمركزة أوروبياً غير ممثلة للمجتمع المستعمر، بحيث تكون دراساتهم "مشروعاً منافساً في سوق المعرفة السائدة لا بديلاً" (٢٠٠٦: ٣٤-٣٥). لكن الناشف في حديثه عن قيام المثقفين المستعمرين بإنتاج معرفة بديلة في سياق مشروع تحرري من سيطرة المعرفة الغربية، ينسى أن المعرفة التي يكون مطلوباً من المثقفين المستعمرين إنتاجها في المؤسسة الأكاديمية حتى لو كانت خارج الغرب، تبقى، ضمن إطاره النظري، هامشاً تابعاً للمؤسسة الأكاديمية الغربية التي تقوم -مثل المؤسسات الرأسمالية الأخرى- على العلاقات الرأسمالية الاستعمارية التي تخضع المستعمرين. وفيما يتعلق بتمثيل مجتمعاتهم، لا يملك المثقفون المستعمرون بكونهم جزءاً من هذا النظام الأكاديمي في الغرب أو في الهامش ولن يملكوها، إلا أن يعيدوا إنتاج المعرفة التي تعزز خضوع المستعمرين. وتبين سبيفاك أن تمثيل المستعمرين من قبل الاستعمار أو نخب العالم الثالث من غير الممكن أن يكون صادقاً، لأن أي تمثيل هو بالضرورة بناء مصنوع من موقع سياسي وابستمولوجي يختلف عن ذلك الخاص بالتابع؛ والصوت الذي يتم إعطاؤه للمرأة المستعمرة هو الصوت الذي يريد أن يسمعه الغرب، صوت الشخص المضطهد المتوسل. وهذا الصوت مفروض عليها -كما تبين سبيفاك - بعلاقة القوة غير المتساوية بين الغربي وغير الغربي، بالتمويل الذي يقدمه الغربي لغربي "الذي يبني دون رحمة إرادة عامة عند المرأة الفلاحية التي يخدمها القرض حتى عندما "يشكلها" عبر خطط عمل الأمم المتحدة، بحيث تصبح "متطورة" (Spivak, 1999: 259).

وهذا التشكيل للمرأة المستعمرة في كتابات الباحثات الأنثروبولوجيات يمكن رؤيته في موقف باحثات مثل أبو لغد، المرجع "الأصلي"

المستعمر للعديد من الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة عن "الشرق الأوسط"، حيث ترى أن الدراسات النسوية الغربية عن النساء في "الشرق الأوسط"، تضمنت إيجابيات عدة مثل أن دراسات النسويات الغربيات عن "الحريم" في الشرق العربي أحدثت تحولاً في فهم الغرب للنساء الشرقيات، وبيّنت نشاطاتهن المختلفة وأظهرتهن على أنهن فاعلات في عالمهن الاجتماعي (1989). لكن في الأكاديمية، لا تختلف النسويات الغربيات كثيراً، كما تؤكد سبيفاك، في توجهاتهن نحو الشرق عن زملائهن الذكور؛ "عندما تكون النساء الناشرات من "الثقافة" المسيطرة، فإنهن أحياناً يشتركن مع المؤلفين الذكور، في الميل لخلق "آخر" (عادة أنثى) ناقص، التي لا تكون حتى مصدر معلومات محلية، بل قطعة من دليل مادي مؤسّسة مرة أخرى الفاعل الأوروبي الشمالي الغربي على أنه "مماثل" (Spivak, 1999: 113).

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

وبقيت النسويات الغربيات والباحثات الأكاديميات جزءاً من المؤسسة الأكاديمية الرأسمالية الغربية يعملن وفقاً لقوانينها ويلتزم بالخطاب الموجود فيها، الذي يكون على القدر نفسه من العنصرية والتحيز الجنسي الذي يقوم عليه الخطاب الاستعماري الذكوري، وبينما يدعين

في دراستهن للنساء المستعمرات، بمن فيهن الفلسطينيات، أنهن يعملن على إعطاء صوت وفاعلية وذاتية لهن، بانبات ادعاءهن على افتراض مسبق في الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمرات، وربما عن المستعمرين ككل، أنه لا صوت للنساء المستعمرات ولا فاعلية إلا تلك التي تعطيها لهن الباحثة النسوية أو الأنثروبولوجية الغربية، يبقى عملهن ضمن تشييء النساء المستعمرات على أنهن موضوعات جامدة، غير فاعلة أو ناطقة، إلا بالفعل أو الصوت الذي يعطيه لهن الغربي الفاعل، والمحرر في حالة النساء المستعمرات.

فضمن آليات إنتاج المعرفة عن الشعوب المستعمرة التي تقوم على التغطية على حقيقة ما يتم تبادلها، وتشبيوه وتحويله إلى مادة للتصنيع، والتسويق، والسيطرة، تؤكد أبو لغد رأسماليتها كصاحبة صناعة، بالحديث عمّا تقوم هي بتقديمه كطرف في العلاقة التبادلية (الرأسمالية)، فهي تقدم خدمة للشعوب التي تدرسها، من خلال تمثيلها لها، وإدخالها لها، بتحويلها إلى موضوع للدراسة في الغرب، لكنها لا تقول إن هذا التمثيل هو الآلية التي من خلالها تتم عملية السيطرة الاستعمارية على المستعمرين.

وتركز أرتكساجا (Aretxaga) - باحثة أنثروبولوجية مستعمرة أخرى - اهتماماتها على دراسة الشعوب المستعمرة، وهي هنا الحالة الإيرلندية، حيث ترى أنه لا بد من القيام بالمجازفة بالكتابة نيابة عن الشعوب الأخرى، وتفسير رؤاهم وحياتهم، فهذا في النهاية ما وُجدت الأنثروبولوجيا للقيام به. ومثلها مثل أبو لغد وأغلب الباحثين الأنثروبولوجيين في مثل هذه المجالات، فإن مبررها الأساسي هو "إسماع صوت المضطهدين" و"إقامة حوار معهم"، و"إعطاء ذاتية" وفاعلية لهم (Aretxaga, 1997: 18). وإعطاء أصوات، وفاعلية وذاتية "للمضطهدين"، المستعمرين الذين يناضلون ضد الاحتلال، هي الإضافة الجديدة للسلعة لموضوع البحث، التي تحاول بها الباحثة الأنثروبولوجية ترويج منتجها المعرفي عن المستعمرين. وهذه الإضافة

يفترض أنها تتعامل مع قضية " الاستغلال " التي تحدث أثناء عملية جمع المادة الخام وتصنيعها، والتي يفترض أنها تجعل المنتج أسهل للتسويق عند مجموعات أوسع من المستهلكين الغربيين، بمن فيهم هؤلاء الذين قد يكون عندهم أسئلة حول كيف ولماذا صنعت هذه المعرفة، لكن ليس إلى درجة مساءلة استعمارياتها وعملها على تعزيز إخضاع المستعمرين، فعقلانياتها الاستعمارية تبقى موجودة.

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



ولأن الخطاب عن المستعمرين له سلطة ونفوذ مستمدة من مصالح وقوى وأيديولوجيات استعمارية، فإن المعرفة عن المستعمرين وكل تمثيل لهم يبقى ضمن هذا الخطاب، بغض النظر عن الإضافات أو الانتقادات من داخله (التي لا تتحدى قواعده التي تحتمها عقلانيته الاستعمارية) التي قد يأتي بها مثقفون مستعمرون. وضمن ازدواجيته، يستطيع المثقف المستعمر أن يقف خارج الخطاب وينتقده، لكنه يجد نفسه عاجزاً عن أن يمثل ثقافته خارج القيود والقواعد التي رسمها الخطاب الاستعماري الغربي لهذا التمثيل، لأنه يكون عاجزاً على أن يراها، ويفهمها، ويُنظر لها خارج إطار الفكر الغربي الذي يشكل فكره.

وإضافة لحالات المثقفين المستعمرين السابقين أمثال العروبي، وشاكرابارتي، وأبو لغد، وأرتكساجا، لنأخذ سعيد مثلاً على ذلك. يوجه سعيد انتقادات للممارسة الأنثروبولوجية القائمة على البحث الإثنوغرافي على أساس أنها "تحمل ضمنها كعنصر تكويني أساسي، علاقة القوة غير المتساوية بين الباحث الإثنوغرافي الغربي - الملاحظ والبدائي، أو على الأقل مجتمع غير غربي مختلف وبالتأكيد أضعف وأقل تطوراً" (Said, 1989: 217)، وبالتالي يرى أنها لا يمكن أن تكون متعلقة فقط بدراسة "الأخرية" و"الاختلاف"، بل بدراستها في دولة لها قوة عظيمة تمكنها من استخدام هذه المعلومات بما يخدم مصالحها.

ولكن سعيد يبين أن الانتقادات التي يوجهها للأنثروبولوجيا لا تنطبق على عمل أبو لغد في كتابها الذي تدرس فيه التنظيم القبلي، والعلاقات الجندرية، (بالنسبة للغرب يجب أن تتضمن الحجاب والشرف وترتيبات الزواج) (1986)، وبالنسبة لسعيد يصنف كتاب أبو لغد ضمن الأنثروبولوجيا النسوية، التي هي وفقاً له خارج ما يعتبره أنثروبولوجيا متواطئة مع الاستعمار (1989)، ولكنه لا يبين كيف ولماذا الأنثروبولوجيا النسوية تختلف عن الأنثروبولوجيا الاستعمارية. وربما لتحيز جنسي عند سعيد، بحيث لا يرى أن المعرفة

عن النساء المستعمرات تشكل جزءاً من المعرفة الإستراتيجية التي قد يستخدمها الاستعمار ضد المستعمرين، أو لأنه يريد إثبات تبنيه للفكر الليبرالي الغربي الذي يرى أن النسوية الغربية تشكل نضالاً عمومياً لكل النساء، أو لأن النساء، بالنسبة له، مجموعة واحدة؛ سواء كن في أمريكا أم في فلسطين، أو لعنصرية عنده ترى أن مجرد تحويل النساء كمجموعة تابعة إلى موضوع للبحث الأنثروبولوجي هو تحول جذري في الأسس العنصرية والاستعمارية التي قامت عليها الأنثروبولوجيا، أو أن كل هذه الأشياء معاً تشير إلى التزام سعيد كمتكفف مستعمر وكجزء من المؤسسة الأكاديمية الغربية بقواعد ومسلمات الخطاب الذي يتحدث منه.

وسعيد أيضاً، مثل أبو لغد، جزء من الأكاديمية الغربية وخطابها، وبالتالي يلتزم بقواعده وخطوطه، وهذه القواعد والخطوط حددت لسعيد منذ البداية ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، وسعيد نفسه حدد جمهوره الذي حدد له بدوره خطابه، ومن هنا يأتي تردد سعيد في نقده لسلمان رشدي على كتابه **آيات شيطانية** الذي لقي تمجيدهم في الغرب، وفي الوقت نفسه عدم ترده في نقد الفتوى التي أصدرها "الأصوليون الإسلاميون" ضد رشدي (Said, 1993)، التي لقيت سخطاً واستنكاراً غربياً واسعاً. والانتقادات التي وجهها سعيد في **الاستشراق** لماركس، وفي كتابه **الثقافة والإمبريالية** لما يسميه الأصولية القومية والدينية في العالم الثالث (بغض النظر عن صحة الانتقاد أو عدمها في الحاليتين)، هي مثال على حرص سعيد على التقيد بقواعد الخطاب الغربي الأمريكي، وحرصه على عدم إزعاج جمهوره، بعدم اختراق خطوطهم الحمراء بالتعاطف مع أعدائهم الشيوعيين أو الإسلاميين الإيرانيين.

وسعيد في الشرق مثله مثل الباحث الغربي الذي، بالضبط كما يؤكد هو نفسه، لا يمكنه أن يكون في الشرق إلا غربياً، لا يرى إلا ما يراه الغربي؛ ملاحظاته وأحكامه (التي يرى أن تفوقه يتيح له أن يصدرها) مستمدة من معايير غربية (Said, 2003)، وهذا مثال على ملاحظات سعيد عند

## زيارته مصر:

أينما نظرت، شعارات إسلامية متعلقة بالانتخابات لمجلس الجامعة كانت ملصقة على كل الجدار (عرفت لاحقاً أن المرشحين الإسلاميين المختلفين حصلوا على أغلبية جيدة إن لم تكن ساحقة). في مصر في ١٩٨٩، بعد أن أعطيت محاضرة لمدربي اللغة الإنجليزية في جامعة القاهرة لمدة ساعة عن القومية، والاستقلال، والتحرر كبديل للممارسات الثقافية للإمبريالية، سئلت عن "البديل الثيوقراطي". اعتقدت بالخطأ أن السائلة كانت تسأل عن "البديل السقراطي" وتم تصحيحني بسرعة كبيرة. وكانت امرأة تتحدث جيداً رأسها مغطى بحجاب؛ لقد تغاضيت عن اهتماماتها بحماسي المعادي لرجال الدين والعلماني (مع ذلك أكملت هجومي بجرأة) (1993: 305).

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

والقضية هي أن العلاقة بين الباحث الغربي "الفرد" المنتج المباشر لأي معرفة جديدة عن الشرق وموضوع بحثه تكون محكومة مسبقاً بالعلاقة بين الغرب الاستعماري الذي هو جزء منه، والشرق المستعمر، وفي هذه العلاقة يكون الباحث الغربي غريباً قبل أن يكون فرداً، لأن المفكر ليس مفصلاً عن الظروف المحيطة به، وهو جزء من المجتمع من طبقة معينة، له موقع معين في عملية الإنتاج الرأسمالي، وكجزء من المؤسسة الأكاديمية الغربية هو يعمل - كما رأينا عند لوكاش أعلاه -

ضمن آليات الإنتاج المعرفي وفقاً لقواعد عقلانية المعرفة وموضوعيتها (1973)، وهذه العوامل كلها تشكل المعرفة التي ينتجها، ومساحة قليلة (وهامشية لا تتحدى أسس الخطاب وقواعده) هي التي تبقى لفردية الباحث الغربي، لأنه كما يبين مانهايم (Mannheim):

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

وتبين بتلر أنها ليست ذات الباحث التي تنتج موقفه، فليس الباحث هو الذي يقرر أي مواقف سيأخذ وأياً سيستثنى، لأن ذات الباحث التي تقوم بالاختيار تكون مشكلة مسبقاً بغير هذه الذات، فالأنا موجودة بمواقع تكون " ليس فقط منتجات نظرية، ولكن مبادئ تنظيمية متضمنة كلياً من الممارسات المادية والترتيبات المؤسساتية، منابع القوة والخطاب التي تنتجني كـ "فاعل" قابل للحياة " (Butler, 1995: 9). وهناك قواعد وقوى تجعل الفاعل يوضع نفسه على أنه صاحب موقف ونظرية، وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك فاعل له فاعلية (مقاومة) بشكل مسبق، لأن الفاعل وفاعليته مكونان بالقوة الموجودة بشكل مسبق، وإنتاج الفاعلية يكون على أساس ترتيبات الخطاب والقوة الموجودة: "الفاعل لا يكون أبداً مكوناً كلياً، بل مخضع ومشكل مرة تلو الأخرى. وهذا الفاعل لا يكون أرضية ولا منتجاً، بل الإمكانية الدائمة لعملية إعادة دلالة معينة، واحدة تكون إمكانية القوة لتكون معاد عملها " (ibid: 13).

لكن عملية إعادة الدلالة هذه التي تتحدث عنها بتلر هي المقاومة التي تؤدي إلى إزاحات معينة في الخطاب، لكنها لا تقوضه، ولا تلغي عقلانيته الاستعمارية التي لا تزال تقوم على علاقات السيطرة والخضوع التي

## الخطاب الاستعماري ١٠٩

يخلقها. ومقاومة الخطاب تكون بالاعتراف بالأسس التي يقوم عليها، بتلك الأجزاء منه التي تبقى مغطاة وغير مقالة، بعقلانيته الاستعمارية، التي يعني الاعتراف بها رفض الدخول في نظام الخطاب، والإدراك أن الخطاب قوي ببنيته الداخلية، وأن قوته هذه تكون باحتواء كل مقاومة ضمن هذه البنية، يعني أنه لتحديها يكون على المثقفة المستعمرة أن تتحدى ذاتها التي شكلها هذا الخطاب وتخرج منها، لتخرج منه، وهذا بحد ذاته يتطلب قوة مساوية أو أكبر من تلك التي يملكها الخطاب الاستعماري، تعيد تشكيل الذات لتخرج من حالتها المستعمرة.

### خلاصة الفصل الأول

حاولت في هذا الفصل أن أبين كيف يعمل الخطاب الاستعماري على إنتاج أشكال محددة من المعرفة عن الشعوب المستعمرة، وكيف تكون هذه المعرفة محكومة بقواعد وقوانين مرتبطة بالعلاقة الاستعمارية التي تربط النظام الأكاديمي الغربي منتج المعرفة بالشعوب المستعمرة موضوع هذه المعرفة، بحيث تكون تمثيلات النساء المستعمرات في الخطاب الأكاديمي الغربي محددة بالعقلانية الاستعمارية، التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري عن المستعمرين. وهذه العقلانية تحكم خطابات أكاديمية مختلفة عن المستعمرين، ليبرالية، وماركسية، ونسوية، وأيضاً قومية مستعمرة، تشترك في التزامها بالقواعد الأساسية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري؛ وضع الغرب على أنه الفاعل، المسيطر ومعيار التفوق، أن الشعوب المستعمرة تعاني من "تخلف" أو "دونية" أو "افتقار" يجعلها بحاجة إلى تدخل من الغرب الاستعماري ليخرجها من معاناتها، كل هذه العناصر تجعل الخطابات الأكاديمية الغربية السابقة عن الشعوب المستعمرة جزءاً من الخطاب الاستعماري.

وبين الفصل، من خلال استعراض النظريات المختلفة التي تعاملت مع الخطاب الاستعماري والتمثيلات التي ينتجها للمستعمرين، كيف تكون تمثيلات النساء المستعمرات جزءاً من إستراتيجية استعمارية تعمل على تأكيد اختلاف ودونية الثقافات المستعمرة من خلال وضع النساء المستعمرات كرموز لهذا الاختلاف، بما يبرر استعمارها، بينما يعمل على احتواء التهديد الذي يراه المستعمر في النساء المستعمرات كأنثى وكآخر مستعمر. و يعمل الخطاب الأكاديمي الغربي عن النساء المستعمرات، كجزء من الخطاب الاستعماري، على بناء معرفة محددة عنهن، بما يلائم عقلانيته الاستعمارية التي تبحث عن تأكيد اختلاف ودونية النساء المستعمرات وثقافتهن، بحيث يكون له مثل أي خطاب قواعد وقيود تحدد الحقائق التي يتم البحث عنها وإدخالها، وتلك التي يتم التغاضي عنها.

أناقش في الفصل التالي النظريات التي تعاملت مع الكيفية التي تعمل بها قواعد وقيود الخطاب لتنتج معرفة لها وظيفة محددة مسبقاً، حيث أبين كيف أنه عند التعامل مع الخطاب لا يكون البحث عن مدى تمثيل هذا الخطاب لواقع مواضيع الدراسة، ولا عن الكاتب الذي أنتج نصاً معيناً ضمن هذا الخطاب، بل بالبحث عن الحقائق التي سعى الخطاب إلى تأكيدها، والوظيفة التي تعمل هذه المعرفة المبنية على تحقيقها في الخطاب.

## هوامش الفصل الأول

<sup>١</sup> واحدة من الحركات "النسوية العالمية" التي تجمع في نشاطاتها نساء مستعمرات ومستعمرات، جوان سكوت (Scott, 2002) تناقش هذه الحركة ونشاطاتها كنموذج على "نضال نسوي عالمي".

<sup>٢</sup> بتلر هنا تؤشكل مفهوم الذات الفاعلة (subject)، وهي في الفكر السياسي الغربي الشخص الذي يتم تمثيله سياسياً وهو الفاعل العاقل والواعي لمصالحه والقادر على تحديد ما يمثله، هذا في الفكر الحدائ الكلاسيكي، ولكنه يأخذ كمفهوم معنى مختلفاً في الدراسات ما بعد البنيوية التي تشكل كتابات بتلر جزءاً منها، فبالنسبة لبتلر الذات الفاعلة ليست فاعلة بقدر ما هي موضوع تم تشكيله من خلال قوى اجتماعية مختلفة، وبشكل عام يمكن القول إن هناك ذوات فاعلة هي تلك التي تضع نفسها كفاعلة (النساء البيض البرجوازيات في الفكر النسوي الغربي)، وهؤلاء الذين يكونون موضوعاً لفعل هؤلاء وتمثيلهم أكثر من كونهم فاعلين (النساء السود، نساء الطبقة العاملة أو النساء المستعمرات) اللاتي يتم استثناءهن مما يشكل الذات الفاعلة لعدم ملاءمتهم المواصفات التي وضعت لها.

<sup>٣</sup> عن كيفية نشأة الأنثروبولوجيا كعلم مختص بدراسة الشعوب "البدائية" والتوجهات المختلفة التي أدت إلى تحولات من التركيز على العوامل البيولوجية إلى الثقافية في دراسة الآخر "البدائي" أو "غير المتحضر"، انظر/ي: (Stocking, 1995).



## الفصل الثاني

### المنهج

— |

| —

— |

| —

## الفصل الثاني

### المنهج

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

### تحليل الخطاب كمنهجية تحليل

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

وستعتمد هذه الدراسة تحليل الخطاب كآلية للإجابة عن الأسئلة السابقة التي تطرحها، وسيكون البحث في الخطاب الذي تقوم عليه النصوص الغربية عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، من خلال وصف "الأحداث الخطابية" - كما يسميها فوكو (١٩٨٧). ولا يعني وصف "الأحداث الخطابية" التعامل مع جميع العبارات الموجودة في النص، فليس كل شيء في الخطاب مهما بدرجة مساوية، حيث أن التمثيلات تظهر في النهاية في عبارات وإشارات معينة موجودة في النص. وبتحديد موضوع معين يتم البحث عن كيفية تجليه في الخطاب، يمكننا أن نفهم التصريحات المختلفة أو المتشابهة حول هذا الموضوع (Wodak et al, 1999).

وتكمن قوة التشكيلات الخطابية في قدرتها على وضع قواعد للنظريات في مجال معين، وهذه القواعد هي التي تتحكم -كما يبين فوكو- بالاستثناءات والانتقائات. ومبادئ الاستثناء والانتقاء هذه "لا تشير إلى موضوع معرفة (تاريخي أو تجاوزي) يبتكرها واحدة وراء الأخرى

أو يوجد على مستوى أصلي؛ إنها تشير، بدلاً من ذلك، إلى رغبة في المعرفة غير محددة ومتعددة الأشكال، قادرة على تحولات منتظمة وعالقة في لعبة اعتماد غير قابلة للتحديد" (Foucault, 1994a: 12). وعند تحليل الخطاب، ننظر إلى القيود والقواعد المحيطة به؛ أي المنوعات والقيود التي تحدد ماذا يقال، في أي ظروف، وأي حقائق تسمح قواعد "الرقابة الخطابية" بقولها (1981). وبالتالي، أريد أن أبين كيف تكون كتابات الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات محددة بموضوعات، ومواقف، وزاوية نظر، ووظيفة يفرضها الخطاب على هؤلاء الذين يمارسونه (ibid: 55)، وكيف أن المعرفة التي يتم بناؤها عن النساء الفلسطينيات تبقى ضمن القيود والقواعد التي يرسمها هذا الخطاب، وكيف تبقى المعرفة محددة بأداتها، في ظل علاقة استعمارية.

وفي تحليل الحقل الخطابي، يكون السؤال الأساسي "ما الذي يجعل عبارة ما تظهر دون أن تظهر عبارة أخرى بدلاً عنها؟" (فوكو، ١٩٨٧: ٢٦-٢٧)، بحيث يتم التعامل فقط مع الأشياء التي قيلت والجميل التي تم التلفظ بها أو كتابتها فعلاً. والتحليل العباري هو تحليل يطالب العبارات "بنمط وجودها، وكيفية تجليها، وما ترتب عنهما من آثار، وباستمرارها قابلة لأن تستعمل ثانية عند الاقتضاء" (المصدر السابق: ١٠٢). وهذه الطريقة التي يقترحها فوكو في التعامل مع الخطاب التي تقوم على استنطاق الما قيل في مستوى وجوده، دون البحث عن بدايات هي ما يسميه فوكو "حفريات". وبالتالي لن يكون البحث عن الأصل الذي بدأ منه الخطاب، ولا عن أشياء يفترض أنها قيلت من قبل ولكنها غير مقالة، بل، كما يبين فوكو، ما سيتم التعامل معه هو فقط ما هو موجود وظاهر في النص، أي سيتم التعامل مع العبارة المقالة:

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

القائمة بين العبارة وعبارات أخرى لها صلة بها، والإشارة إلى بعض أشكال التعبير أو الأداء التعبيري الأخرى التي تستبعدُها وتقصيها. وفي تحليل الحقل الخطابي، لا يتوجه الاهتمام، إطلاقاً، إلى البحث خلف ما هو ظاهر، عن الثرثرة شبه الصامتة لخطاب آخر، بل إلى إظهار لماذا صعب عليه أن يكون غير ما كان، وكيف ينفرد بذلك الحق على غيره من الخطابات الأخرى، ويتميز عليها باحتلال مكانة لا يقدر أي خطاب آخر على أن يشغلها. ويمكن صياغة السؤال الذي يستقطب هذا النمط من التحليل على النحو التالي: ما هو هذا الوجود المتميز الذي يفصح عن نفسه في ما يقال، ولا يفصح عنها في أي موضع آخر غيره؟ (١٩٨٧: ٢٧-٢٨).

وكما سبقت الإشارة في تحليل الخطاب، فإن البحث لا يكون عن معان ودلالات تحملها كلمات وإشارات لغوية، متغاضية عن الأبعاد المؤسسية للخطاب، وارتباطه بإرادة الحقيقة التي لا تظهر بالبحث عن المعنى أو في الدال. وبالتالي، ليس المطلوب التعامل مع النص على أنه مجموعة من الدلالات التي تحيل إلى مضامين أو تصورات، فما تقوم به الخطابات، يفوق بكثير مجرد استخدام الدالات للدلالة على أشياء. وتفوقها ذلك، هو ما يجعلها غير قابلة لأن ترد إلى اللغة أو الكلام (١٩٨٧: ٤٧).

بورديو أيضاً يرى أن اللغة نفسها بإشاراتها ليس لديها سلطة من داخلها (Bourdieu, 1991)، فالسلطة التي يكتسبها الخطاب تأتيه من خارج اللغة، وما تفعله اللغة أنها تمثل هذه السلطة، وتبينها وترمز إليها، وبالتالي يفشل البحث في المنطق اللغوي أو في الأشكال الدلالية والبلاغية والأسلوبية في تفسير الفعالية الرمزية للغة، لأن سلطة اللغة ليست مستمدة من: "مجموع تغيرات النطق وكيفيات التلفظ التي تحدد النطق ("اللهجة") كما تقول النزعة العنصرية التطبيقية، ولا من تعقيد تراكيبه الصرفية وغناه اللفظي، أي من خصائص تتعلق بالخطاب ذاته، وإنما من الشروط الاجتماعية لإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة بذلك اللسان المشروع، والعمل على الاعتراف به داخل الطبقات الاجتماعية" (١٩٩٠: ٦٧).

بورديو هنا لا يتعامل مع الخطاب وفقاً للطريقة التي يعرفه بها فوكو، بل على أنه فعل لغوي بشكل أساسي، وبينما يرى أن الخطاب كفعل لغوي تكون قوته من خارجه، أي من العلاقات والمؤسسات الخارجية، يرى فوكو أن الخطاب كنظام مؤسساتي هو نفسه شكل من القوة وليس مجرد وسيلة تعكس القوة؛ بالقواعد والقيود التي يفرضها على ممارسي الخطاب، وعلى ماذا يقال (Foucault, 1981). لأن الخطابات المؤسسة لها قواعد تحدد من يقول، وماذا يقول، وكيف يقول، والتي تكون واضحة بما تم قوله بالفعل (فوكو، ١٩٨٧). بهذا المعنى، الكلمات لا تعطي شرعية، ولكن الخطاب في السياق التاريخي الاجتماعي والاقتصادي والجغرافي الذي فيه نشأ، يمكنه أن يعطي شرعية. ونحن نستطيع أن نفهم هذا السياق من خلال الخطاب نفسه، بحيث يكون الخطاب هو "شكل من القوة ونمط من تشكيل القوة، والعلاقات الاجتماعية، والممارسات المادية، والمؤسسات، والمعتقدات" (Chouliaraki and Fairclough, 1999: 6).

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

بل وظيفة وجود تنتمي برمتها إلى الأدلة، وانطلاقاً منها واعتماداً عليها: نستطيع البت فيما بعد، عن طريق التحليل أو الحدس، فيما إذا كان لتلك الأدلة "معنى" أم ليس لها، والوقوف على قاعدة تتاليها وترابطها، ورصد مدلولها ونوع الفعل الذي تنجزه وتصوغه (شفوياً أو كتابياً). فلا ينبغي أن تأخذنا الدهشة، إذا نحن لم نعثر للعبارة على مقاييس بنيوية لوصف وحدتها، فهي في حد ذاتها لا تشكل على الإطلاق وحدة، بل إنها وظيفة تعبر ميدان بنيات ووحدات ممكنة، وتظهرها بمضامين محسوسة وعيانية، في الزمان والمكان (فوكو، ١٩٨٧: ٨٢).

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

وهذه النقطة الأخيرة كانت بالضبط ما جعل فوكو يرى أنه يكون من العبث البحث في دلالات وبنى الإشارات/الكلمات، ففكرة فوكو هي أن الإشارة بحد ذاتها تكون تأويلاً، وبالتالي ليس هناك شيء أولي لتأويله، وما يمكننا أن نؤوله هو التأويلات: "لأن هناك دائماً النسيج العظيم من التأويلات العنيفة تحت كل شيء يتكلم. ولهذا السبب هناك إشارات تقضي علينا تفسير تفسيرها، الذي يفرض علينا أن نقبلها كإشارات" (Foucault, 1994b: 276).

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

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



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

### النص والأيديولوجيا كجزء من الخطاب

تتعامل هذه الدراسة مع خطاب يتجسد في نصوص مكتوبة، مرتبطة بمعايير ونظم أكاديمية، وبالتالي فإنها تتعامل مع نصوص تقوم على قواعد وبنى مؤسساتية، تجعلها جزءاً من خطاب محدد، بحيث يتم النظر إليها على أنها نتاج خطابي مؤسساتي، محدد "بمجال من الموضوعات، ومجموعة من الأساليب، وجسد من الافتراضات المعتبرة صحيحة، وتشغيل لقواعد وتعريفات، لتقنيات، وأدوات" (Foucault, 1981:59).

ويكون الخطاب الذي يجسده النص المكتوب مقيداً ومحددًا بمصالح، ومرتبطة بممارسات أخرى، وارتباطه بها يمكن رؤيته من خلال البحث عن الأيديولوجيا التي يعكسها النص ضمن خطاب معين: "فالأيديولوجيات أبنية ممارسة مرتبطة بالسيطرة التي يتم تحديدها بعلاقات خطابية محددة بين تلك الممارسة والممارسات الأخرى" (Chouliaraki and Fairclough, 1999: 26-27). ويمكن إيجاد الأيديولوجيا في النص حيث تظهر في الكلمات، وفي التبادل السيميائي، لأنه يكون "في مادية الكلمة أن الأشكال الأساسية والأيديولوجية العامة للتواصل السيميائي يمكن كشفها بأفضل شكل" (Volsinov, 1973: 14). فتحليل الخطاب النقدي يتضمن البحث عن تجليات الأيديولوجيا في الخطاب، من خلال ارتباط الدلالي والاجتماعي (Chouliaraki and Fairclough, 1999; Pennycook, 2001; Volsinov, 1973).

والأيديولوجيا التي أبحث عنها في خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات ليست تلك المرتبطة بنشوتها كتعبير عن علاقات الطبقة، وتجربتها، وشرعنتها، وتأبيدها (Eagleton, 1976: 7)، بل سأضيف السياسي إلى الارتباط بين الدلالي والاجتماعي، بحيث لا يكون إدراك عمل الأيديولوجيا فقط بتحليل "العلاقات الدقيقة بين الطبقات المختلفة في المجتمع و [...] أين تقف هذه الطبقات بالعلاقة مع نمط الإنتاج" (ibid)، أو بالبحث في التناقض الاجتماعي الذي ينعكس على شكل تناقض أيديولوجي في النص كما يبين جامسون (Jameson, 1981: 83). وعندما أتحدث عن البحث عن الأيديولوجيا التي يعكسها النص في سياق استعماري، فأنا لا أبحث عن تناقضات وصراعات طبقية، بل تناقضات وصراعات استعمارية تنعكس في النص، وأريد بدلاً من تحليل الطبقات المختلفة في المجتمع، تحليل كيف يعكس النص العلاقات المتناقضة بين المستعمرين والمستعمرين ضمن تقسيم عمل عالمي، وموقع كل منهما من نمط إنتاج رأسمالي عالمي. وأنا لا أطرح أن هناك تناقضاً بين الخطاب الاستعماري أو الأيديولوجيا الاستعمارية التي ينتجها هذا الخطاب، وبين أيديولوجية البرجوازية الغربية، التي كثيراً ما تتبناها

النخبة البرجوازية في المستعمرات، كما تم بيانه في الفصل السابق، ولكن طرحي هو أن الجماعة التي يعمل النص على إعادة إنتاج وتعزيز أيديولوجيتها، لا يمكن اختزالها بالطبقة، والتحليل الطبقي لا يتناقض مع هذا التحليل، ولكنه دائماً استثناء. وبالتالي، أحاول أن أستخدم تحليلاً لا يتقيد بالبحث عن أيديولوجية طبقية، والقيود والقواعد التي تشكل الخطاب الاستعماري عن المستعمرين لا يمكن فهمها على أسس طبقية، فالطبقة تبقى شكلاً من أشكال السيطرة وعلاقات القوة ولكنها ليست كلها، ولا يمكنها أن تمثل العلاقة بين المستعمر والمستعمّر، بينما يمكن لتحليل، يقوم على النظر إلى علاقات السيطرة والقوة التي يمثلها وينتجها الخطاب، والأيديولوجيا التي يقوم عليها - وتنعكس في النصوص التي تكون "طريقة معينة في رؤية الأشياء وتصويرها" (Eagleton, 1976: 6) -، أن يكون أكثر مناسبة لفهم الأيديولوجيا الاستعمارية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، وأن تبين كيف تعمل قواعد الخطاب على تعزيز علاقات غير متكافئة على أسس ليست طبقية فقط.

بهذا الفهم، لا يتعامل تحليل الخطاب مع النص على أنه منفصل عن الطرف المادي والتاريخي الذي ظهر فيه، كما ترى بعض الانتقادات التي وجهت لنظرية الخطاب الاستعماري (Ahmad, 1992; Young, 2001)، بل تتعامل مع النص على أنه جزء من خطاب مرتبط بعلاقات اقتصادية واجتماعية وسياسية تقوم على أشكال مختلفة من علاقات القوة التي تظهر في الخطاب. والنص نفسه لا يمكن فصله عن علاقات الواقع: "الكثير من الاستثناءات، والكثير من الظروف التاريخية، والأيديولوجية، والرسمية، تورط النص في الحقيقة" (Said, 1983: 50). ولكن لا يمكن التعامل مع النص على أنه يوجد فقط ليعبر عن واقع مادي موجود يعكسه كما المرآة، وبالتالي فإن تحليلنا للخطاب لا يبحث في واقعية النص وتمثيله "للحقيقة"، بل يبحث عن التمثلات التي يقيمها للواقع وفقاً لأحكام وقواعد تأتي من المجتمع في لحظة مادية وتاريخية معينة، بحيث يعمل النص على تعزيز وإعادة إنتاج علاقات القوة التي يقوم عليها. وفي تحليل النصوص عن مشاركة النساء الفلسطينيات، أبحث

عن كيف تعمل الأيديولوجيا الاستعمارية على تحديد المعرفة التي يتم بناؤها عن النساء الفلسطينيات، وكيف تؤدي إلى إعادة صياغة نضال النساء الفلسطينيات، بحيث يظهر بشكل معين، قريب أو بعيد عن الواقع، ولكنه محدد بالعقلانية الاستعمارية التي تقوم عليها المعرفة المنتجة عن النساء الفلسطينيات.

### الصدق/الواقعية

انتقد العديد من المنظرين، وبخاصة الماركسيين أمثال أحمد ويونج (Ahmad, 1992; Young, 2001) فكرة عدم وجود واقع حقيقي يشير إليه النص. فانتقد أحمد ما أسماه التوجه النيشتي في عمل سعيد (Said, 2003)، الذي يشكك في "حقيقية الحقائق"، مبيِّناً أن التوجه الماركسي يرى أنه يمكن أن تكون هناك مقولات صحيحة (Ahmad, 1992). ويرى يونج أن تحليل الخطاب يجب أن يقدم طريقة تمكن من إيجاد تمثل مقابل للتمثيلات الخاطئة (Young, 2001).

ويتأثر النص بالواقع، وإلى حد ما ينتج عنه، ولكنه أيضاً يؤثر فيه وينتجه. أنا لا أذهب بعيداً مع التوجه النيشتي الذي يصفه فوكو على أنه يرى أن كل شيء تأويل في النهاية، وأن لا وجود لحقيقة (1994b)، ولكن الحقيقة التي توجد في النص تبقى حقيقة مجزوة ومؤولة، وبشكل خاص عندما ترتبط هذه الحقيقة بمصالح وعلاقات استعمارية، بحيث يكون "كل تصريح ... جهداً مادياً لإدخال قطعة معينة من الواقع بأقصى حد ممكن من الانتقائية" (Said, 1983: 150). فإذن، عندما نبحث في الخطاب نبحث عن الحقائق المجزوة فيه، التي تكشف لنا عن قواعد الانتقاء التي تحكمها أيديولوجيات معينة (ليست بالضرورة واعية، وليست طبقية حصرياً)، وقواعد مفروضة بالوظيفة المحددة للمعرفة المراد بناؤها. فالنظر إلى النصوص لا يعني البحث عن صحتها أو دقتها في تصوير الواقع، بل كيف عمل الخطاب على

تحديد الطريقة التي تعمل بها النصوص على تشكيل "الواقع"، وهذه الطريقة نفسها محددة بالسيطرة والقوة التي تشكل الهدف الأساسي لأي معرفة، وبالتالي "الحقيقة" الموجودة في الخطاب هي فقط تلك التي تحقق هدف المعرفة التي يتم بناؤها (Foucault, 1981: 54)، وهذا ما يسعى تحليل الخطاب إلى البحث عنه وليس البحث عن تمثيلات خاطئة واستبدالها بأخرى صحيحة.

وتتفق معظم النظريات التي تتعامل مع عملية الإنتاج النصي فيما بينها على أنه في عملية الكتابة أو عملية الإنتاج النصي، لا يتم التعامل مع الواقع مباشرة، ولا تتم إعادة إنتاج الواقع في النص كما هو، لأن عوامل عدة تتدخل في عملية الكتابة. وتبين العيد أن ما يكتبه الكاتب عن الواقع يكون مقيداً بفهم الكاتب لهذا الواقع، ويكون هذا الفهم محكوماً بالموقع الذي ينظر منه الكاتب إلى موضوع الكتابة وبأدوات الكتابة وشروطها كنشاط يتوسل اللغة، فالكاتب يتعامل مع الواقع وفقاً لتصوره له (١٩٩٩: ٢٠). وكما سبقت الإشارة، تكون تصورات الكاتب نفسه، والزاوية التي ينظر منها إلى موضوع كتابته، محكومة بالأيديولوجيا، والقواعد والقيود المتأصلة في عملية الكتابة في أي نظام أكاديمي.

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

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

وذهب ما بعد البنيويين أبعد من ذلك، حيث أن الواقع بالنسبة لهم يكون نتاجاً للتنظيم الاجتماعي والثقافي (ليس في العالم المادي وليس عند الفرد)، وبالتالي علينا البحث في الطرق التي يتم بها بناء عوالمنا. ويكون التأكيد في ما بعد البنيوية على نظم المعنى قبل الحقيقة، بحيث أن أي مفهوم للحقيقة تتم رؤيته كنتاج من نظام الإشارة. ومهمة التحليل النصي النقدي وفقاً لهذه الرؤية تقوم على النظر إلى اللغة لفهم الكيفية التي تتم بها إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية في اللغة، ويتم التعامل مع الاجتماعي على أنه منتج في اللغة، دون الإبقاء على الافتراض أن القوة تقع في بنية اجتماعية أو اقتصادية واحدة ومحددة (Pennycook, 2001: 106-107, 112). ما تقوله كريستيفا عن الإنتاجية النصية كعملية إنتاج لا تنتج ذاتها يبدو مفيداً هنا، وبالنسبة لكريستيفا، تكون "حقيقة" الإنتاجية النصية غير قابلة للبرهنة أو التحقق: "إن تلك الإنتاجية تنتمي إلى منطق جدلي يفهم ملاءمة كل ممارسة (لا تكون الممارسة الكتابية إلا نموذجاً منها) باعتبارها جوهرياً سيرورة لا تكون مطابقة لذاتها (وبالتالي مطابقة أيضاً لمفهوم السيرورة

والممارسة) إلا من حيث هي سلبية مطلقة (جدلية) " (١٩٩١: ٦٨).

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

وسواء أكانت جميع هذه الحقائق تأويلات أم كانت حقائق مجزوءة تقوم على قواعد الانتقاء والاستثناء، فإن النصوص التي توجد فيها هذه الحقائق تنتج أشكالاً معينة من المعرفة عن موضوع معين. وأشكال المعرفة هذه هي التي أبحث عنها في هذه الدراسة، وهي نتاج لعلاقات اجتماعية واقتصادية تاريخية ولمواقف ومصالح محددة تظهر كلها في الخطاب، الذي تعكسه النصوص التي تقع ضمنه. ودون الذهاب بعيداً مع طرح ما بعد البنيويين في اعتبار كل شيء إنتاجاً نصياً يقوم على سلطة الدلالة اللغوية، فالنص الذي يعنيني هنا في هذه الدراسة، هو الذي يكون جزءاً من خطاب يقوم على علاقات قوة مؤسساتية. وبالتالي، عند

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

#### المؤلفة في الخطاب الغربي عن النساء الفلسطينيات

كون النصوص نتاجاً خطابياً مؤسسياً، فإنه لا يتم التعامل معها على أنها نتاج فردي أبداً، ما يعني أنه بغض النظر عن الكاتبة، يبقى الخطاب نفسه كما هو، محددًا بالعوامل السابقة التي تعرفه، وليس بالباحثة التي كتبتة.

وبالتالي، عند الحديث عن الكاتبة، فإننا لا نتحدث عن فرد فاعل أنتج النص،



فالنص هو بالفعل كما يرى منظرو الأدب الماركسيون إنتاج مجتمعي، والفرد نفسه منتج اجتماعي، طالما أن الأيديولوجيا التي يرتبط بها هي دائماً اجتماعية (Eagleton, 1976; Goldmann 1975; Volsinov, 1973). ويأخذ النص أشكالاً خطابات جماعية، تجعل من غير الممكن التعامل معه على أنه مجرد كلام صادر عن فرد (Jameson, 1981: 76). ومع ذلك يرى جولدمان أنه في الإنتاج النصي يبقى هناك دور للفرد، فمع أنه يرى أن الفرد غير قادر على أن يطور رؤية للعالم بمفرده، فإن دوره يكون بالتالي في "حملها إلى درجة عالية من التناسق وترجمتها على مستوى الإبداع التخيلي، والفكر المفاهيمي، ... الخ" (Goldmann, 1975: 9).

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

ولا يبحث التوجه الذي يقترحه فوكو عن وعي جماعي يعبر عنه الكاتب كجزء من شبكة الأفراد الذين يشكلون الجماعة، ولا عن لاوعي يعكسه الكاتب في إنتاجه النصي، فالخطاب كما يبين فوكو، ليس: "تجلياً لذات تفكر وتعرف وتقول ما تفكر فيه وما تعرفه: بل سيغدو مظهراً لتبعثر الذات وانفصالها عن نفسها. إنه مكان كله خارج، لا باطن له، تنبسط عليه مجموعة المواقع المتميزة للذات" (فوكو، ١٩٨٧: ٥٢). وفي تحليل الخطاب، لا نحتاج للتعامل مع الكاتب أو مع الذات في النص، بل نسعى إلى "تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار الفردية وتوجهها أحياناً توجيهاً كلياً" (المصدر السابق: ٢٩). ووفقاً لفوكو، لا تتم إحالة النص إلى ذات فردية أو إلى شعور جماعي،

فالذات المتكلمة في النص تكون "أشكالاً وتقاطعات يمكن أن يطلق عليها اسم المؤلف (المصدر السابق: ١١٤)، ووظيفة المؤلف تطغى على وجود الفرد الذي يكتب، ووظيفة المؤلف تتمثل في: " ما يكتبه وما لا يكتبه، وما يرسمه، حتى لو من خلال مسودات مؤقتة، كمخطط للأعمال الإبداعية، وما يتركه يسقط في طريق الملاحظات العامة - لعبة الفروقات هذه كلها يصفها المؤلف - الوظيفة، عندما يستقبلها من فترته، أو عندما يعدلها بدوره " (Foucault, 1981: 59).

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

واختلافات الباحثات القومية؛ كون بعض النصوص التي يتم التعامل معها كتببتها باحثات أمريكيات/أوروبيات/إسرائيليات أو فلسطينيات، لا تشكل فرقاً كبيراً في نظام الخطاب، طالما احتفظ الخطاب بهويته المؤسساتية الأكاديمية الغربية، لأن " الفرد " المسموح له بالكلام، هو الذي يكون مؤهلاً وفقاً للقواعد التي حددها الخطاب للكلام. فقط أولئك الذين يمكنهم أن يتعاملوا مع القواعد التي يفرضها الخطاب وأن يلبوا متطلباته (ibid: 61-62)، هم من يكون لهم " حق " الكلام، وما يقولونه، وكيف يقولونه وتأثيره كلها محددة بالخطاب. فالباحثات -على اختلافاتهن الفردية- يكنّ خاضعات للرقابة التي تكون مفروضة مؤسساتياً ضمن نظام الخطاب نفسه، بحيث لا يكون هناك دور كبير للذات المتكلمة. وانتماءات الكاتبات العرقية، والطبقية، والقومية، والدينية

لا تشكل فرقاً كبيراً هنا، لأن الخطاب يشكل هوياتهن والأيدولوجيا التي منها يكتبن، ودخول الباحثات في الخطاب، معناه تبنيهن للأيدولوجيا (الموقف) والافتراضات والموقع (زاوية النظر) التي يفرضها الخطاب عليهن. والخطاب يربطه مجموعة الأفراد الذين يحملونه بالعناصر التي تشكله، يربطهم معاً ويميزهم عن الآخرين، وتمييزهم هذا يكون مقيداً ومحدداً بقواعد الخطاب التي يلتزمون بها (ibid: 64). وبالتالي -كما تم بيانه في الفصل الأول- يمكن للكاتبات المستعمرات أن ينتقدن الخطاب الغربي عن نساء مجتمعاتهن، لكنهن في اللحظة التي يدخلن بها هذا الخطاب، أي عندما يحاولن أن يمثلن مجتمعاتهن ضمن نظام أكاديمي غربي، يصبح جزءاً من الخطاب الذي انتقدنه، حتى لو لم يتم إدخالهن كلياً إلى "الغربي". وبناء على ذلك، تشمل هذه الدراسة النصوص التي كتبت ضمن نظام الخطاب الأكاديمي الغربي عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة؛ سواء أكتبتها باحثات فلسطينيات أم غربيات.

### اختيار عينة البحث

وبذلك يكون "مجتمع البحث" في هذه الدراسة هو النصوص التي تمت كتابتها عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة منذ العام ١٩٦٧ حتى وقت تنفيذ الدراسة (٢٠٠٦)، والتي تم نشرها في المؤسسات الأكاديمية الغربية، بغض النظر عن الاختلافات القومية أو الجغرافية للكاتبات. وبالنسبة للفترة الزمنية التي على أساسها تم اختيار النصوص، فهي تأتي ضمن التطورات التاريخية في حركة المقاومة الفلسطينية التي ظهرت في النصف الثاني من ستينيات القرن الماضي، على افتراض أن الاهتمام الأكاديمي الغربي بالفلسطينيين ومقاومتهم بدأ مع ظهور حركة المقاومة، ومع ذلك كما يتضح من النصوص التي تم اختيارها، يبدو أن الاهتمام الأكاديمي الغربي بمشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة الفلسطينية لم يبدأ قبل أواخر السبعينيات وبدايات الثمانينيات من القرن الماضي، وقد يعود ذلك إلى اشتداد

الحرب الأهلية في لبنان، وتزايد التغطية الإعلامية الغربية للوضع هناك، وظهور النساء الفلسطينيات فيها كضحايا للمجازر والحصار ومقاتلات ضدّهما. وفي كل الأحوال، وبغض النظر عن الأسباب المحددة في تلك الفترة التي أدت إلى زيادة الاهتمام بمشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، فإن هذا الاهتمام صار واضحاً في الثمانينيات.

### عملية البحث

بدأت عملية البحث عن النصوص الأكاديمية الغربية التي تمت كتابتها عن النساء الفلسطينيات منذ بداية العمل على هذه الدراسة؛ أي في العام ٢٠٠٤، واستمرت حتى أيلول ٢٠٠٦، وكان هناك وسائل عدة اتبعتها لمعرفة ما تمت كتابته عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، فالأولى كانت بالبحث بشكل أساسي على المواقع الإلكترونية الأكاديمية للجامعات ومؤسسات الأبحاث الفلسطينية والغربية، التي تدرج المقالات والكتب التي تمت كتابتها عن النساء الفلسطينيات، وباستخدام محركات البحث العامة على الإنترنت التي قد تعطي عناوين وتلخيصات لكتب أو مقالات أو قوائم بمراجع أساسية عن النساء الفلسطينيات، فيما كانت الوسيلة الثانية بسؤال أكاديميات نسويات فلسطينيات عن المواد الأكاديمية الموجودة عن النساء الفلسطينيات، التي يمكن أن تكون مادة ذات علاقة "بمجتمع البحث"، وقد حصلت بالفعل على العديد من الاقتراحات التي قمت بالالتزام بها وفقاً للمعايير التي وضعتها لتحديد عينة البحث. وكانت الوسيلة الثالثة بالنظر إلى قوائم المراجع التي تستخدم في أي من الكتب والمقالات التي تمت كتابتها عن النساء الفلسطينيات، والتي كانت مفيدة في تعريفي بالنصوص الأكاديمية الموجودة عن النساء الفلسطينيات، مع إدراكي للاحتمالية أن لا تكون هذه الوسائل كافية لمعرفة كل ما كتب أكاديمياً عن النساء الفلسطينيات، وهذه تكون واحدة من أهم الصعوبات التي واجهتني في عملية البحث.

### الإشكاليات والصعوبات في الدراسة

حاولت الدراسة أن تضم جميع النصوص الأكاديمية التي كتبت عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة منذ الفترة المحددة وفقاً للافتراض الأولي، إلا أن عوامل عدة تحول دون أن تكون هذه الدراسة شاملة لكل ما تمت كتابته، وبشكل أساسي العامل اللغوي الذي حال دون الوصول إلى تلك النصوص التي كتبتها باحثات "إسرائيليات" باللغة العبرية، وهذا ينطبق أيضاً على النصوص التي تم نشرها في الغرب بلغات أخرى غير الإنجليزية ولم تتم ترجمتها إليها. عامل آخر يتمثل في وجود نصوص أكاديمية عن النساء الفلسطينيات لم أعرف عنها، أو لم أتمكن من الوصول إليها لعدم توفرها. وإضافة إلى هذا، قد تكون هناك مشكلة أساسية أكثر في تحديد مجتمع البحث نفسه، حيث أن تحديده بالنصوص التي كتبت عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة ونشرت باللغة الإنجليزية، يعني استثناء تلك النصوص الأكاديمية التي كتبت باللغة العربية، والتي يمكن أن تكون ضمن نظام الخطاب نفسه الذي تقوم عليه النصوص المكتوبة والمنشورة باللغة الإنجليزية. ومع ذلك، تقلل عوامل عدة من إشكالية عملية الاستثناء هذه، وهي أولاً أن الدراسة لا تقوم على افتراض اختلاف الخطاب الذي تقع ضمنه النصوص باختلاف قوميات الكاتبات، أو على افتراض أن النشر في المؤسسات الأكاديمية في الهامش ينتج معرفة بديلة أو مختلفة عن تلك التي يتم إنتاجها في المركز الغربي. وثانياً، الكتب والمقالات الأكاديمية التي كتبت عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة باللغة العربية محدودة جداً، ما يطرح سؤالاً آخر لدراسة أخرى.

وإشكالية ثانية في تحديد أية نصوص سيتم التعامل معها، تأتي من صعوبة تعريف المقاومة، وبالتالي تحديد أية نصوص هي تلك التي تتعامل مع المقاومة، وكان عليّ بالتالي أن أحسم تعريفي للمقاومة على أنها تلك التي يتم تعريفها في خطاب الباحثات الغربيات على أنها مقاومة؛ أي التي تتضمن مشاركة في العمل "السياسي" الموجه ضد

الاحتلال، طالما أنني أعمل على تحليل خطاب الباحثات الغربيات بأطره المنهجية والنظرية، وليس المقاومة الفلسطينية نفسها، اعتقدت أن هذا قد يكون أقل إشكالية.

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

### خلاصة الفصل الثاني

بين هذا الفصل الكيفية التي سيتم بها التعامل مع نصوص الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، حيث بينت أنني أتعامل معها كجزء من خطاب ممأسس، لا أبحث فيها عن فردية الباحثة، ولا عن اختلافاتها، بل أبحث عن كيف بقيت ضمن حدود الخطاب وقواعده، وأبحث عن كيف تعمل على بناء المعرفة التي يراد بناؤها، والتي عليها يتم تحديد أي حقائق يتم إدخالها. كما أوضحت أنني لا أبحث في النصوص عن امرأة فلسطينية حقيقية، ولا عن أي تمثل لها أكثر صدقاً من الآخر، بل عن التمثيلات التي تظهر بها، وعن الكيفية التي يعمل بها النص الغربي، المحكوم بقواعد وأيديولوجيات ونظم انتقاء وإقصاء وعلاقات قوة ومصالح استعمارية، على بناء امرأة فلسطينية وفقاً لنموذج معرفي حدده هو مسبقاً بما يحقق سعيه نحو القوة والسيطرة، وهي هنا الاستعمارية. والافتراض الذي يقوم عليه البحث، هو أنه على الرغم من أن كل دراسة من الدراسات العديدة التي كتبت عن النساء الفلسطينيات ضمن قواعد الخطاب المأسس في الغرب، كانت تفترض أنها تعطي صورة أكثر دقة من غيرها، أو أنها جاءت بجزء آخر من "الحقيقة" الذي لم تأت به دراسات أخرى، أو كان فيها تركيز على أشكال مختلفة من المقاومة ناتجة عن التحولات في أشكال المقاومة الفلسطينية والتغيرات السياسية التي طرأت على حركة المقاومة الفلسطينية في الفترة ما بين ١٩٦٧ والوقت الحاضر، مؤثرة على شكل مشاركة النساء الفلسطينيات فيها، إلا أن الافتراض في هذه الدراسة هو أن هذه التغيرات لم تؤدِّ إلى تغيير في التمثيلات التي تظهر لمشاركة النساء الفلسطينيات فيها، وأن المكونات الأساسية للخطاب بقيت نفسها، وضمن خطاب واحد وقواعد خطابية واحدة تسعى إلى معرفة تفرضها "إرادة الحقيقة" التي يصفها فوكو، والتي تحكمها علاقات استعمارية لم تتغير خلال الفترة التي تتناولها هذه الدراسة، وهذا ما سأعمل على بيانه في الفصل التالي.

— |

| —

— |

| —



## الفصل الثالث

النساء الفلسطينيات في الخطاب الأكاديمي الغربي



## الفصل الثالث

### النساء الفلسطينيات في الخطاب الأكاديمي الغربي

في هذا الفصل أبين كيف تعمل القواعد والقيود الخطابية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري على تحديد المعرفة التي يتم إنتاجها عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة؛ حيث أبين في بداية الفصل كيف يتم تشييء النساء الفلسطينيات كمادة تعمل الباحثات الغربيات على تصنيعها وفقاً لآليات إنتاج المعرفة الغربية، بما يجعلها قابلة للتسويق من خلال توفير أنواع مرغوبة من المعرفة عنهن. وهذه المعرفة المرغوبة، وقابليتها للتسويق تقوم على أساس العقلانية الاستعمارية؛ أي كون المعرفة المنتجة عن النساء الفلسطينيات إستراتيجية تعمل على تعزيز السيطرة الاستعمارية على الفلسطينيين، ما يعني - كما أبين في الأقسام اللاحقة من الفصل - أن الباحثات الغربيات في دراستهن للنساء الفلسطينيات كن يبحثن عن نواح ومناطق محددة من حياتهن يتم التركيز عليها، تلك التي تدعم الادعاءات الاستعمارية والصور النمطية التي أقامها الخطاب الاستعماري عن المستعمرين، وبينما قد نرى في خطاب الباحثات الغربيات حديثاً عن تحولات و"تغيرات" في أوضاع النساء الفلسطينيات، إلا أن هذه تتم صياغتها في عملية الإنتاج المعرفي، بحيث تعيد تثبيت الادعاء الاستعماري عن تفوق الغربي

وحداته؛ عند الحديث عن أوضاع النساء الفلسطينيات، وأدوارهن في المقاومة، ووعيهن، ومصالحهن، والمكاسب التي سعين إلى تحقيقها (ولم يحققنها) من المشاركة في النضال، تتم إقامة تقابليات بين ما يتم اعتباره قومياً وثقافياً فلسطينياً وبين ما يتم اعتباره تغييراً أدخله الاحتلال الصهيوني الذي هو الغرب.<sup>١</sup> ويقوم خطاب الباحثات الغربيات أيضاً على إستراتيجيات الإسقاط والإنكار ذاتها التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، وهذه يتم استخدامها لاحتواء الخطر والتهديد الذي يراه المستعمر في النساء الفلسطينيات، وإنكاره يتم، كما سنرى في القسم الأخير من هذا الفصل، بوضع النساء الفلسطينيات في علاقة تقابلية مع حركة المقاومة.

### تشبيء النساء الفلسطينيات كموضوعات بحث

تخضع المعرفة التي تتم صناعتها في الغرب عن النساء الفلسطينيات أيضاً، مثل أي صناعة أخرى، للقوانين التي تحددها الآليات الرأسمالية ضمن تقسيم عمل عالمي. وآليات العرض والطلب، التي تخضع لمتطلبات السوق الغربية، تكون في هذه الحالة محددة بما يخدم مصالح الغرب الاستعمارية، وبالتالي يعمل الباحثون الغربيون، أصحاب الصناعة، على التنقيب عن المعلومات المطلوبة التي سيقومون بتوريدها إلى الغرب على شكل معلومات إمبريقية، وهناك يتم تصنيعها، وإعادةها على شكل برامج ممولة تنفذها المؤسسات المحلية، التابعة للدولة وتلك المسماة غير حكومية، و/أو أجهزة الاستعمار نفسها في الحالة الفلسطينية.

فلسطين والرجال والنساء الفلسطينيون يصبحون مستعمرين، وبالتالي، ليس من قبل الصهيونية التي تسعى إلى استبدال كل ما هو فلسطيني، بكيان آخر تماماً فحسب، بل أيضاً كأي أمة مستعمرة أخرى ضمن تقسيم القوى العالمي، حيث تكون بلدان وشعوب بأكملها موجودة من أجل بلدان وشعوب أخرى، تلك التي تمتلك القوة مهما كان شكلها. وضمن هذه العلاقة، تكون النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات

الغربيات المادة الخام، وموضوع الدراسة، والبيانات التي يتم حملها إلى الغرب، ليتم إدخالها في عمليات تصنيع تخلق امرأة فلسطينية، قريبة أو بعيدة من المادة الخام التي بدأت منها، وفقاً لرغبة السوق، والجمهور الغربي. ورغبة السوق هذه محددة بشكل أساسي بالمصالح والعلاقة الاستعمارية بين المستعمرين والمستعمرين، وبين الباحثات الغربيات والنساء الفلسطينيات.

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

وفي صناعة المعرفة عن النساء الفلسطينيات، تكون النساء الفلسطينيات كموضوع بحث مُشيئات على أنهن المادة الخام التي يتم سلبها، وهن "العامل" الذي يتم إعطاؤه ملكية في شخصه (في هذه الحالة المعلومات عن نفسها) لتبادلها في سوق البضائع المعرفية، والباحثة الغربية، ضمن فكرة التعاقد الليبرالية، "تتفق" مع النساء المبحوثات على أن يزودنها بالمعلومات التي تحتاجها عن ثقافتهن، وما ستكسبه النساء الفلسطينيات في المقابل وفقاً لادعاء الباحثات الغربيات، هو أن قضاياهن كنساء وكفلسطينيات سيتم الحديث عنها، والمعلومات التي ستعطيها النساء الفلسطينيات للباحثات ستسعى إلى تشكيل واقع آخر غير ذلك الذي يعيشه. وبالتالي، دخول الفلسطينين في علاقة العقد هذه، يكون لتحقيق أهداف معينة، والمعلومات التي يعطونها عن أنفسهم، ومجتمعهم وثقافتهم تهدف إلى تأكيد وجودها في ظروف تنكره (Peteet, 1993: 52). والاتفاق المباشر أن المعلومات التي سيتم

نقلها إلى الغرب هي تلك التي ستعطيها النساء الفلسطينيات للباحثات الغربيات، والتي سترسم صورة لهن ولثقافتهن تجعلهن في نظر الغرب يستحقون الوجود. فالعلاقة بين الباحثة وموضوعات البحث يتم تصويرها على أنها علاقة تبادل، وموضوع التبادل فيها هو الثقافة الفلسطينية، التي تتمثل بالنسبة للباحثات الغربيات بالنساء الفلسطينيات، بينما الباحثة هي "الوسيط الذي سينقل هذه الثقافة إلى الجمهور في مركز القوة الغربي، حيث الفلسطينيون تواقون إلى الاعتراف والشرعية، ولكنني كنت فقط قادرة على القيام بذلك على أساس القبول الفلسطيني" (18: 1991).

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

فالباحثة أيضاً تفيد النساء - موضوع البحث - من خلال تعليمهن النسوية بـ "حوارها" معهن، من خلال "إشعال النقاش هناك حول تحرير النساء" (Gluck, 1991: 206). وهذا ضمن "شعورها الأخلاقي" أن بحثها وتأويلها لحياة النساء الفلسطينيات يجب أن يكون "ذا فائدة أو قيمة لهن" (ibid: 205)، وهي تؤكد لجمهورها كيف نجحت في القيام بدورها التثقيفي (التبشيري): "الفلسطينيات اللاتي قابلتهن تشجعن

على توسيع الحوار الداخلي حول النساء " (ibid: 216)، وتبين على لسان النساء الفلسطينيات أن أسئلتها جعلتهن يفكرن في الأشياء. لقد تعلمن منها إلى درجة أنهن أيضاً يشككن في نسوية اللجان النسائية (144: 1994). أو قد تؤكد الباحثة "تضامنها" مع القضية الفلسطينية، وقد تصل إلى حد الحديث عن "تماثل" مع الفلسطيني، مع التأكيد على طول الفترة التي عاشت فيها الباحثة بين موضوعات البحث، وعلى العدد الكبير من موضوعات البحث الذين شكلوا مصدر معلومات غنية. وطالما أن الفقرات التي تؤكد "التضامن" مع الفلسطينيين تنتهي بجملة تؤكد التزام الباحثة بالمعايير الأكاديمية (Gluck, 1991; Peteet, 1993; 1991; Swedenburg, 1989)، ومثل هذا التأكيد لا يدل على التزام الكاتبة بجانبها من العقد، بقدر ما يدل على خبرة وإطلاع، وبالتالي شرعية الباحثة المستمدة من معايير النظام الأكاديمي الغربي في الحديث عن موضوع البحث لطول تعاملها معه.

وعندما تقول باحثة غربية أنها لم تتحدث عن الاختلافات الأيديولوجية في الحركة النسائية الفلسطينية حول تحرير النساء، لأنها كانت خائفة من أن "...حتى النقد المتضمن لمستوى التحليل والوعي النسوي لأي من اللجان النسائية سيجعل بعض نسويات العالم الأول" يتساءلن لماذا حق تقرير المصير للفلسطينيين يجب دعمه إذا كان تحرير النساء ليس أولوية؟" (Gluck, 1991: 213). ويكون تأكيدها على التزامها (عدم التزامها) بجانبها من العقد، وتأييد (انتقاد) نضال النساء الفلسطينيات الوطني، ب القول إنها تعمل على إخفاء هويتها واعتباراتها كـ "نسوية" (التي يقال إنها تتناقض مع اعتبارات النساء الفلسطينيات الوطنية) حتى تحصل على معلومات أكثر من موضوعات بحث أكثر. ومن ناحية ثانية، يبدو أن الاعتبار الأساسي للباحثة الغربية، كأية صاحبة صناعة، هو السوق (المستهلكة القارئة)، وبالتالي هي غير مستعدة للمجازفة بخسارة: "إمكانية الوصول إلى ناس آخرين [موضوعات بحث آخرين]، وإلى المدى من المعلومات الذي أحجاجة لأكون متحدثة ذات معلومات جيدة (مطلعة) في الولايات المتحدة" (ibid: 208).

وهنا الباحثة تبين ورطتها، ما يميز هذه الباحثة، وباحثات أخريات كما في المثال التالي أيضاً، أنهن تحدثن عن ورطة الباحثة الغربية كتاجرة لا تريد أن تخسر مادة صناعتها، وفي الوقت نفسه لا تريد أن تخسر السوق. وبغض النظر عما إذا كانت هذه ورطة أو ادعاء "أخلاقياً" بالورطة، فإنها على الأرجح تكسيها نقاطاً إضافية ضمن معايير البحث الأنثروبولوجي المحددة في المؤسسة الأكاديمية الغربية، لكن معظم الباحثات الغربيات يؤثرن السكوت عنها. وسواء تم الحديث أم السكوت عنها، ففي النهاية تغلب السوق، فما تريده السوق من معلومات تحصل عليها، ولكن بأشكال وتغليفات مختلفة. وبغض النظر عن الجمل والفقرات التي يتم بها شرح القضية الفلسطينية، التي تبقى أيضاً وفق قوانين السوق ومصالحها الاستعمارية<sup>٢</sup>، تكون الباحثة خرقت العقد لأنها في النهاية تحدثت عما قالت إنها لن تتحدث عنه.

مثال آخر من باحث مؤرخ لثورة العام ١٩٣٦ يلفت نظر قرائه إلى أن الفلسطينيين يسكتون عن المعلومات التي تكشف "أخطاء المجتمع"، مؤكداً لهم أن سكوت المبحوثين عن حقائق معينة أت من علاقة القوة غير المتساوية، بين المستعمر والمستعمر، بين الباحث والموضوع. ومع تأكيد الباحث على أن دوره (جانبه من العقد) أن يساعد في "تطوير رواية مقبولة اجتماعياً" يمكن فيها طرح الحالة الفلسطينية في الغرب. ومثل هذه الرواية، مثل كل الروايات، ستكون بالضرورة قائمة على حقائق جزئية واستثناءات إستراتيجية " (Swedenburg, 2002: 270). إلا أن الكاتب، كما الكاتبة في المثال السابق، يعطي قراءه أمثلة عديدة ومفصلة عن "أخطاء المجتمع"، والاستثناءات التي قال إنه لن يتحدث عنها ليرسم للفلسطينيين "صورة مقبولة" في الغرب، بينما هو أصدر حكمه عليها كأخطاء يلام عليها المجتمع ككل، ويبين لهم أن رواية المجتمع الفلسطيني بشكلها الأصلي (دون تدخله) لن تكون مقبولة في الغرب، وبينما يؤكد على وعيه بعلاقة القوة بينه وبين موضوعات البحث التي يتحدث عنها، يؤكد أيضاً أن التزامه الأساسي كباحث هو في أن "يكشف النقاب عن الحقيقة الموضوعية" (ibid: 269).



وهدف الباحثات في النهاية (الذي لا يتم ذكره في العقد) ليس تقديم صورة مثالية عن الثقافة والمجتمع المبحوثين، بل المعلومات التي يمكن تصنيعها في المؤسسة الأكاديمية الغربية وفقاً لآليات الإنتاج وشروطه، التي تكون محددة بما يحقق العقلانية الاستعمارية. فالباحثات الغربيات يبحثن عن الاختلاف/التشابه، وسيطرة التقليد/الحدثة على حياة النساء الفلسطينيات. ولا يتم إدراج آليات جمع هذه المعلومات في العقد، وتأتي شرعيتها من معايير النظام الأكاديمي الذي يكون اعتباره الأساسي - مثل أي مؤسسة رأسمالية - الكفاءة والفعالية، وبه فقط تلتزم الباحثات الغربيات في علاقتهن مع موضوعات البحث، بغض النظر عن العقد.

وتتحدث الباحثة الغربية عن علاقة مفاوضة، وعن إثنوغرافية " تكون شكلاً من الحوار " (Petet, 1993: 49)، بحيث يتم تبرير التغاضي عن علاقات القوة بين الباحثة وموضوع البحث، وبهذا الشكل من الحوار الذي تتم به مصادرة حياة النساء الفلسطينيات ضمن علاقة الباحثة / موضوع البحث، حيث يتم الادعاء أنه " في اللقاء الإثنوغرافي موضوع البحث يكون هو/ هي، نفسه/ نفسها، مشاركاً بنشاط في حوار - بغض النظر عن موقعه/ موقعها مقابل الباحث في هذا اللقاء. وبكلمات أخرى، المواضيع يحضرون أجنداتهم إلى اللقاء الإثنوغرافي " (16: 1991). ويشترك مواضيع البحث في البحث لأنه يتناول " مناطق مركزية لعالمهم " (Rosenfeld, 2004: 25)، وهذا يكون العامل الأساسي الذي يقال إنه يخلق علاقة " متبادلة " توصف أنها تقوم على " الثقة، والود، والتعاون بيني وبين ناس الدهيشة " (Ibid). ولأن ما يتم سؤالهم عنه، يلمس بشكل مباشر " حياة كل عائلة وكل مبحوث، حتى لو كان بطرق مختلفة وإلى درجات مختلفة، ويوفر لهم فرصة لتوضيح هذه المواضيع لي من النقاط المواتية التي كانت مهمة وذات دلالة لهم " (Ibid).

فالنساء الفلسطينيات كن " راغبات " في " المشاركة " في البحث، حيث أردن أن يقدمن أجزاء معينة من ثقافتهن، وإخفاء أخرى لأهداف معينة. وما لا

تقوله أيُّ من الباحثات حتى اللاتي يعترفن بوجود علاقات قوة بينهن وبين موضوعات البحث، أن هذه الأهداف المعينة، وتلك النواحي من الثقافة التي تخفيها النساء الفلسطينيات، هي ما تسعى الباحثة الغربية من خلال عملها الإثنوغرافي للكشف عنها. وإحدى الطرق التي تتبعها الباحثات الغربيات تكون بإعادة توجيه محاولات موضوعات البحث لرسم صورة مثالية، بما يخدم أغراض الباحثة، فيتم التعامل مع الطريقة التي تقدم بها موضوعات البحث ثقافتهم على أنها بحد ذاتها ممثلة لهذه الثقافة، ومنها يمكن للباحثات الغربيات أن يرين "القيم الثقافية ونوع العلاقات الاجتماعية التي يريد مقدّمها تأييدها، داخلياً وخارجياً. وبالفعل، يجب أن يكون تأويلها وتحليلها متموضعا بقوة في سياق اجتماعي سياسي" (Peteet, 1993: 52).

وما يتم التغاضي عنه أن "رغبة" النساء الفلسطينيات في المشاركة في البحث، كما رغبة العامل في العمل لدى الرأسمالي، كما رغبة المومس في ممارسة الدعارة، لا تتعلق أبداً بالرغبة، ولا تنفي علاقة السيطرة/ الخضوع المتأصلة في أي علاقة قوة. كما تدين كارول باتمان، أنه يحدث في كل علاقة تعاقد، أن القوي في النهاية لا يحدد فقط شروط العقد، بل أيضاً كيفية تنفيذ ما جاء فيه، وما سيحصل عليه كل طرف في علاقة التعاقد هذه (Pateman, 1988). والمرأة الفلسطينية موضوع البحث لا تسيطر فعلياً على أي جانب من جوانب عملية الإنتاج المعرفي التي تكون هي موضوعها، وهي لا تحدد أية معلومات سيتم تبادلها، ولا الكيفية التي سيتم بها هذا التبادل، كما لا تملك أن تحدد أيّاً من المعلومات من تلك التي تعطىها وسيتم استخدامها، وأهم من ذلك هي لا تتحكم على الإطلاق في الكيفية التي يتم بها تصنيع المعرفة التي يقال إنها تمثلها؛ المرأة الفلسطينية المستعمرة في هذه العلاقة تكون مثل العامل الذي يتبادل قوة عمله، ويصبح، بفصله عنها، مشيئاً (Lukacs, 1973)، أو عبداً حدثياً (Pateman, 1988). ودخول الضعيف - المرأة المستعمرة هنا - في علاقة تعاقد (تفترض مساواة بينما تعزز علاقات سيطرة وقوة) يعني أن حياتها وتجاربها وهي نفسها مادة، سلعة، مشكلة بالطريقة التي تسمح بتسويقها في المؤسسة الأكاديمية الغربية.

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

تم جمع بعض نواحي حياة النساء خلال فترة العمل الميداني كلها، كنتيجة للملاحظة بالمشاركة أكثر من مقابلة فعلية؛ مع ليلي، على سبيل المثال، التي مكثت في بيتها على حافة مخيم شاتيلا مدة ستة أشهر، وأصبحت عضوة في المنزل، أقوم بالعمل المنزلي والطبخ وأذهب مع العائلة في نهاية الأسبوع إلى بيت والديها. وإلى جانب المشاركة في نشاطاتها اليومية، أمضينا ساعات وساعات نناقش حياتها الشخصية والسياسية والمعضلة الفلسطينية (Peteet, 1991: 14)

والإثنوغرافية الناجحة هي التي تتمكن من جعل مواضيع البحث ينسون أنها خارجية، ويعاملونها كرفيقة، وصديقة، وأخت، وبالتالي يزولون الحدود مما كانوا يسمحون لأنفسهم بإخبارها، بينما تبقى الباحثة متيقظة وجاهزة لالتقاط كل ما يصدر عن المبحوثين، فهذه يتم اعتبارها أفضل

طريقة للحصول على " الحقائق " التي يحاول مواضيع البحث إخفاءها ضمن محاولتهم رسم صورة جيدة لثقافتهم (Peteet, 1991).

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

زيارات مستمرة لبيوت العائلة، حيث أمضيت وقتاً مع معارفي. والكثير من هذا الوقت كان مخصصاً لحوارات متكررة مع الأشخاص أنفسهم (عادة مع أفراد عدة من العائلة في كل بيت) - في أوقات على شكل مقابلات معمقة، وفي أوقات أخرى كثيرة على شكل نقاش مفتوح أو محادثات عابرة - عن موضوعات تتعلق بشكل مباشر أو أقل مباشرة بأهداف بحثي. ووفرت

الزيارات أيضاً فرصة واسعة لي لأتبع الحياة العائلية اليومية الروتينية عن قرب، وأن ألاحظ التفاعل والعلاقات بين أفراد العائلة على أسس منتظمة (Rosenfeld, 2004: 20).

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

لقد فضلت مقابلة الناشطات في بيوتهن بدلاً من مكاتبتهن، بما أنه في الأخيرة النساء يتخذن بشكل أكثر استعداداً جواً رسمياً. وتنشأ روح صحافية غريبة خلال المقابلات في المكاتب، وبخاصة مع النساء في مناصب قيادية. والمحيط مال إلى تحديد طبيعة الحوار؛ في مثل هذا المحيط الفيزيائي شعرت النساء أنهن ملزمات بتقديم وتمثيل المقاومة لخارجي، وبالتالي قدمن الخط التنظيمي الرسمي والقليل من أفكارهن الشخصية وتجاربهن (1991: 13).

والحديث مع المرأة الفلسطينية في منزلها يجب أن يتم عندما يكون زوجها وأقاربها الذكور غائبين، لكي لا يؤثر على المعلومة المطلوبة التي كانت المرأة الفلسطينية ستقولها لولا وجود الرجل: "حاولت

أن أتجنب المقابلات عندما كان زوج المرأة أو والدها موجوداً. والجو سيصبح رسمياً، وستكون عادة خائفة أن تتكلم بصراحة. وفي بعض الحالات عندما يكون الرجال موجودين يحاولون أن يتحدثوا عن زوجاتهم أو بناتهم، مصادرين حقهن في تمثيل تجاربهن وتقديم الثورة للخارجيين" (ibid).

واختيارات الباحثات القائمة على الإستراتيجيات الرأسمالية التي تبحث عن أقل تكلفة وأكثر ربحاً، والتي تقوم على الافتراضات المتحيزة جنسياً نفسها التي قامت عليها الرأسمالية الغربية، يتم تبريرها بالثقافة الفلسطينية وتحيزها ضد النساء الفلسطينيات، وهذه الآلية؛ الإسقاط على الثقافة المستعمرة، كانت دائماً الإستراتيجية التي تلاهمت مع الخطاب الاستعماري، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنساء المستعمرات، فيتم ادعاء مساواة بين الباحثة والمرأة الفلسطينية موضوع البحث على أساس الجنس "امرأة يمكنها أن تفتزع معلومات أفضل من نساء" (Strum, 1992: 22) (الخط الغامق مني). وبينما تكون المرأة الفلسطينية، بطبيعة وضعها الخاضع المفترض، موضوع بحث سهل الوصول إليه، وبخاصة أن الباحثة امرأة، بينما الرجال لا يتم التعامل معهم كموضوعات بحث، لأنه من الصعب الحصول على "إجابات مباشرة" منهم، ويتم لوم الثقافة الفلسطينية على ذلك: "بالفعل مع الثقافة الفلسطينية، لا أعرف إلى أي مدى كنت سأكون قادرة على الدخول في نقاشات عن الموضوع مع رجال غير نخبويين، وربما حتى رجال نخبويين أكثر تحنيكاً" (ibid). وفي الحقيقة، السؤال عن لماذا لا يتم اختيار الرجال الفلسطينيين كمواضيع بحث، له علاقة أكثر بما تريده السوق، وهو أن النساء المستعمرات في النهاية موضوع أكثر تشويقاً للغرب من الرجال، والرغبة والجنس هنا لهما دور، فوضع الخطاب الاستعماري للنساء كرموز ثقافية، بحيث تصبح المعلومات عنهن بأهمية المعلومات عن أسلحة الرجال القومييين سبب آخر، وما هو واضح أن السوق برغباتها ومصالحها الاستعمارية هي التي تحدد النساء كموضوعات بحث بدلاً من الرجال، لا الثقافة المستعمرة.

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

وإذا كانت بعض النساء (وبخاصة المتعلمات) مثل الرجال لا يمكن الحصول منهم على "إجابات مباشرة"، فيمكن الحصول على المعلومات المطلوبة، من النساء الكبيرات في السن، فهؤلاء يمكن دائماً للباحثة أن تجد عندهن "التقليدي" و "البطريركي" الذي تبحث عنه (Peteet, 1991). وهذا يجعل "النساء العاديات"، مضطهدات المضطهدين كما تسميهم روبنبرغ (٢٠٠١: ٢)، أكثر جاذبية لاستخدامهن في صناعة المعرفة، وعندما لا تستطيع باحثة أن تصل إلى النساء اللاتي تتم تسميتهن "بعاديات"، يكون عليها أن تفسره وتشرحه، بمبرر الكفاءة والفعالية نفسه، الذي يكون مقبولاً لجمهورها: "لقد حاولت أن أجد نساء عشن في ظروف معينة أو كانت لديهن أنواع معينة من التجربة؛ ولكن، بالطبع، حددت الصدفة والميول الشخصية الاختيار النهائي للنساء اللاتي قابلتهن، ومع أنني لا أظن أن معظمهن كن غير عاديات، لن أدعي أنهن "ممثلات" لأكثر من أنفسهن" (Warnock, 1990: ix)، أو يمكن تبريرها أيضاً ضمن معايير الكفاءة والفعالية الرأسمالية من جهة، وبجعلها أكثر قابلية للتسويق من خلال استخدام الصور النمطية الموجودة مسبقاً عن النساء الفلسطينيات، بما يجعلها ضمن معايير الجودة في الصناعة الأكاديمية الرأسمالية: مثلاً باحثة تبرر اقتصار بحثها على نساء نخبويات وليس مع نساء القرى والمخيمات، بأن النساء الفلسطينيات مشغولات بمهامهن المنزلية، التي أضيف إليها عبء عملهن خارج المنزل ونشاطهن السياسي ليرافقنها لأغراض الترجمة (Strum, 1992: 22) (الخط الغامق مني).

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

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

وما لا يتم قوله هو أن الباحثة تبحث عن النساء الفلسطينيات اللاتي يمثلن المرأة الفلسطينية التي تريد بناءها. فنساء المخيمات والقرى، "النساء العاديات"، يؤدين الغرض بشكل أفضل في البحث عن الغريب، المختلف، و"التقليدي/البداي" في الشرق، وهن أسهل لتشيئهن في صورة تمثل الأشياء السابقة التي يتم البحث عنها، والتي ترضي الهوس الغربي بأجساد النساء المستعمرات وجنسويتهن، والشكل الوحيد المرغوب غربياً للنساء الفلسطينيات، هو شكل النساء الفقيرات المعدمات:

بسمات فطرية ليست بعيدة جداً عن سمات ابنتها، ولكن دون أن تكون لديها الفرصة لتكبر في مرحلة حيث هذه السمات يمكن أن تتطور، أم عثمان جامحة [صفة لحيوان!] طويلة جداً ونحيلة جداً، باستثناء ذلك الترهل عند البطن، الدليل الملح على مرات الحمل العديدة، اثنتان وعشرون مرة كلها معاً. حوالي النصف ضاعوا قبل الولادة أو في الطفولة المبكرة. اثنا عشر طفلاً بقوا، مع الأكبر عمره ثمانية وعشرون، والأصغر ستة أشهر فقط. ليس لديها أي احتياج على إنجاب العديد من الأطفال لأن الأطفال، تقول،



"مطلوبين، وبخاصة في هذه الأيام من النزاع، عندما يكون كل فلسطيني مهماً". شعور أم عثمان بالمسؤولية نحو العائلة والمجتمع متجسد في وعيها بدورها المهم كأم؛ دور يعززها في عقلها المجتمع والانتفاضة الحالية (Giacaman and Johnson, 1989: 155-156).

ووجدت باحثة أخرى في نساء المخيمات والقرى النقد الذي أرادته للحركة القومية واللجان النسائية المرتبطة بها، وهي تقول إنها اختارت مناطق البحث (العينة من القرى والمخيمات) "بشكل عشوائي، وبالتالي بينما لم أكن أقصد أن أختار مكاناً بناءً على نشاطه السياسي، أعتقد أن التنوع في المشاركة السياسية بين أماكني كان ممثلاً لكل الضفة الغربية" (Rubenberg, 2001: 214)، لا تقول لنا كيف اختارت العينة من النساء، فقط حددتهن بنساء القرى والمخيمات، و فقط نعرف أنها ترى أن تعليمهن والتزامهن الديني يستحقان الذكر مع كل اقتباس يتم أخذه من مواضيع البحث. وتخبرنا أنها سألت النساء إذا ما شاركن في اللجان النسائية، لكن إجابة المبحوثات لم تكن رداً على هذا السؤال، بل على سؤال آخر لم يتم قوله لنا: "الأسباب التي أعطتها المجيبات لعدم مشاركتهن في أو شعورهن بالخيبة من المشاركة الرسمية تقع في ثلاث فئات رئيسية: اعتبارات ترتبط بالبطيركية، بما فيها الشرف والعار؛ الإحباط من أولويات المنظمات الموجودة؛ وخيبة الأمل من السياسة القومية كلها" (ibid)، ويكون علينا إما أن نصدق أن كل نساء القرى والمخيمات ينظرن إلى السياسة القومية على أنها خيبة أمل، وإما أن الباحثة كانت محظوظة أن كل عينتها اتفقت بمحض الصدفة (أي "واقعية" و "صحة" هذه الانتقادات بمعيار البحث الأكاديمي) على انتقاد المجتمع وحركة المقاومة على بطيركيتهما وقيامهما على التقليد ومفاهيم مثل الشرف. هكذا يتم إعطاء مواضيع البحث الصوت الذي تريد أن تسمعه الباحثة، في محاولة للتغطية على أن هذه الانتقادات الثلاثة تشكل الأساس الذي قام عليه دائماً خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات.

والنساء النخبويات، أو اللاتي يسمين "غير عاديات"؛ أي اللاتي قطعن شوطاً باتجاه التحديث الغربي، يمكنهن أيضاً أن يكن موضوعات بحث ولكن بطرق ولأهداف أخرى، والموقع الذي يتم وضعهن فيه مرتبك، فمن جهة يتم وضعهن على أنهن الغرب في مقابل النساء العاديات اللاتي يمثلن الشرق، ومن جهة ثانية هن لا يتم وضعهن أبداً على أنهن غريبات تماماً، ولكن يمثلن إمكانيات المشترك مع الغرب والحركة نحوه. لكن، بما أن المعلومات التي تثبت الاختلاف هي المطلوبة، وبالتالي النساء النخبويات يكن مصدر المعلومات المحلي الذي عليه أن يقدم المعلومات التي تبين اختلاف مجتمعاتهن وتقليديتها وبطريقتها، مع التأكيد أن القيم الليبرالية، والتعليم، والحياة الليبرالية، هي ما جعلتهن **مختلفات** عن مجتمعهن:

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

وهؤلاء النساء الفلسطينيات "غير العاديات"، "المتغربات" (Najjar, 1992: 157) لديهن "إطار تقدمي للتفكير في القضايا الاجتماعية والسياسية" (ibid)، ووعيهن أنقذهن من أن يكون مصيرهن مثل مصير النساء اللاتي تزوجن مبكراً ويعشن حياة مملة (ibid). والنساء غير "العاديات" يكن المرافقات والمخبرات الأساسيات للباحثات الغربيات، مثل بهيجة سترم التي تلبس الجينز (Strum, 1992: 98). ومنى بنت أم عماد التي تختلف عن عائلتها وأمها التي أنجبت اثني عشر بطناً (Bendt and Downing, 1982: 25-26)، منى ليست كأماها تنجب الأطفال،

منى تنتقد بطريكية مجتمعها بالإنجليزية ومن ثم تترجمها إلى العربية، وتؤكد على سيطرة الرجال على المقاومة ونضال النساء:

منى تستمر في التحدث بالإنجليزية، مترجمة كلماتها إلى العربية لبقية العائلة. "فلسطين كما ترون، كانت مجتمعاً بطريكية جداً، وشعبي ما زال في القبضة الصلبة لتلك العادات". منى تشرح بحماس. "للأسف، النساء عليهن أن يضحين بأنفسهن للتسهيل على الرجال. انظروا إلى قادتنا .. جميعهم رجال! يظنون أن تحرير النساء شيء يجب أن ينتظر، يجب ألا يقف في طريق نضال التحرر الوطني. يبدو أنهم يعتقدون أن الواحد يستثنى الآخر، لكنني أظن أنهما يمكن أن يسيرا يداً بيد. لكنه ليس من السهل! سترون بأنفسكم إذا بقيتم بعض الوقت هنا..." (ibid).

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

وإذا اختارت الباحثة أن لا تستخدم المقابلات، وأن لا تقيم طرحها على ملاحظاتها الإثنوغرافية، بل تريد تأكيد تمثيلها للنساء الفلسطينيات وإعطاءهن صوتاً من خلال قصص الحياة والروايات التاريخية الشفوية، فهذه يتم الادعاء أن صحتها تعتمد فقط على مدى صراحة موضوعات البحث مع الباحثة التي يفترض أن موقعها كباحثة، وأسئلتها

وجمهورها لم تؤثر كثيراً على تمثيل النص النهائي لموضوعه، ولضمان هذا التمثيل، يقال إن التواريخ الشفوية هي الأسلوب الذي تستخدمه الباحثة لتعطي للنساء الفلسطينيات صوتاً، ولتستخدم أصواتهن للدفاع عن قضاياهن. لناخذ مثالين عن كتابات عن النساء الفلسطينيات التي اعتمدت أسلوب الرواية التي تقوم بها المرأة موضوع البحث:

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

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

أعتقد أنه على الأقل نصف الجيل الجديد تغيروا في موقفهم تجاه النساء. جاءت المقاومة إلى المخيمات فقط في ١٩٦٩، لم تمر عشر سنوات بعد، والطريق ما زال طويلاً. إذا كانت المرأة حتى لا تعمل خارج المنزل، كيف يمكنها أن تعمل في الثورة؟ عليها أن تصر وتقع عائلتها، لكن الأشياء تغيرت منذ الآن، في أقل من عشر سنوات (ibid: 34).

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

وفي تعليق الباحثة على روايات هؤلاء النساء، تؤكد على أنهن أفراد (لا يمثلن النساء الفلسطينيات كلهن) وهن أيضاً مختلفات عن بعضهن في أعمارهن وتعليمهن والبيئة الاجتماعية التي عشن فيها، وتؤكد أن "هذه ليست بأي طريقة دراسة اجتماعية - المقياس الوحيد للاختيار كان الالتزام بالنشط بالقضية الوطنية - ولكن تأمل لتوجه في التجربة الفلسطينية (ibid: 29). ولكن روايات "الحالات الفردية" في هذا المقال؛ سواء اعتبرته الكاتبة دراسة اجتماعية أم تأملاً في التجربة الفلسطينية، تشكل الطروحات الرئيسية التي قام عليها خطاب الباحثات الغربيات الأكاديمي عن النساء الفلسطينيات، وتجاربهن يتم طرحها على أنها تجربة النساء الفلسطينيات في المقاومة. وليس النساء الثلاث بحد ذاتهن، لأن كلاً من فاطمة ومي ومنيفة عندما يشاركن في بحث يتحولن إلى مادة، موضوع بحث يسمى النساء الفلسطينيات.

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

وإذا كانت رواية الناشطتين السابقتين مادة سياسية جامدة، لا تؤدي الدور المطلوب من النساء "غير العاديات" في انتقاد مجتمعاتهن، فيمكن للباحثة طرحها جانباً، واستخدام حياتهن هن كموضوع بحث، فالجزء غير المقال في العقد بينها وبين المبحوثتين يسمح لها بذلك، وفي الوقت نفسه يستمر استخدام روايات الناشطات الفلسطينيات "غير العاديات" في انتقاد مجتمعاتهن، ليضفن أو يؤكدن على المعرفة التي

يراد بناؤها عن النساء الفلسطينيات، والتي تكون خطوطها الأساسية محددة مسبقاً بالأجندة الاستعمارية لخطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات المستعمرات:

الوالدان يخافان أيضاً من العنف الجنسي ضد النساء في السجن، سمعا عن حالات الاغتصاب من قبل الجنود الإسرائيليين التي كانت لدينا مؤخراً، لذلك تضغط العائلات على بناتها للزواج قبل أن يحدث لهن شيء. والخوف من الإصابة كان له أيضاً أثر على المسيرات. تسمعين الشبان يأمرن البنات أن يذهبن خلفهم، لحماية البنات والنساء من اللغة البذيئة للجنود، وأيضاً من الرصاص. والأولاد يقولون إن البنات يحتجن لأن يكن خلف الأولاد لأنه عندما يبدأ الجنود الإسرائيليون بإطلاق النار، لا تركض البنات بسرعة كافية، ويمكن أن يتعرضن للإمساك. بعض البنات والنساء يخضعن، لكن أخريات يجبن بسخط، "أنتم لستم أفضل منا. نريد أن نرمي الحجارة مثلكم!" في بعض القرى في الشمال، قيل لي إن المحافظين أصروا على مسيرات منفصلة للرجال والنساء، حيث يقود الرجال، والنساء يتبعن، مع بعض المسافة بين الجنسين (Najjar, 1992: 61).

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

والخلاصة أن الأصوات التي يقال إنها أصوات النساء الفلسطينيات، هي الأصوات التي تم إعطاؤها لهن من قبل الباحثات الغربيات، والأصوات المطلوبة في السوق الغربية، والمحددة بالعلاقة الاستعمارية بين الفلسطينين بمن فيهم النساء والغرب. والأصوات التي يقال إنها أصوات النساء المستعمرات لا تكون مادة خام نقية، كما يتم الادعاء، لأنها مشكلة بالعلاقة بين الباحثة الغربية وموضوع البحث المرأة المستعمرة، وبالسئلة التي تطرحها الباحثة ولا نراها، بل يمكن أن نشعر بها في انتقال مفاجئ في رواية المرأة المعطاة صوتاً، أو في حديث يبدو غريباً

عن تجربتها وقضاياها وأقرب لخطاب لا علاقة لها به، يحدد أصوات النساء وقضاياهن، ويتحكم بعملية الإنتاج النهائي لهذه الأصوات، التي تكون حاسمة في تشكيل الصوت المعطى للمبحوثة، والذي كما رأينا في المثالين السابقين يبقى خاضعاً لمصالح ورغبات استعمارية. وبالتالي، بينما يتم التأكيد على ترك النساء الفلسطينيات يتحدثن عن أنفسهن، يتم تحديد الموضوعات التي يجب على المرأة الفلسطينية أن تتحدث عنها، وتعمل الباحثة في النهاية على إزالة كل تلك الأشياء التي قالتها المرأة الفلسطينية، ولم يكن مطلوباً أن تقولها، هكذا، التاريخ الشفوي لا يكون مطلقاً كما يتم الادعاء "رواية شخصية يحددها الراوي ووثيقة تاريخية تشكلت بتدخل (الباحثة)" (Gluck, 1991: 206)، بل رواية محددة ومشكلة بمعايير وآليات أنظمة أكاديمية غربية، لا علاقة لحياة المرأة الفلسطينية بها، سوى أنها تشكل مادتها الخام.

وحياة النساء الفلسطينيات وأصواتهن التي تدعي الباحثات الغربيات أنهن اخترنهن، من خلال "إعطاء النساء أصواتاً" أو من خلال "مشاركتهن" حياتهن (البحث الاثنووغرافي)، أو من خلال "عمل صداقات" و"إزالة الحواجز" بينهن، في الحقيقة لا تكون أكثر من "حقل اختبار" لنظريات وافتراضات أسسها الخطاب الاستعماري عن النساء الفلسطينيات. وضمن المهمة الاستعمارية التحديثية، يكون واجب الباحثات الغربيات أن يقسن ويقيمن التحول نحو التحديث في المجتمع الفلسطيني لقياس مدى استحقاقه أن يكون له "كيان سيادي"، النساء الفلسطينيات هن الرمز والمعيار الذي يضعه الاستعمار لقياس "تقدم" المجتمع الفلسطيني نحو التحديث، وهذا ما ناقشه في القسم التالي.

### النساء الفلسطينيات رمز للتقليد/الحدائثة: إعادة إنتاج الغرب المعيار في خطاب الباحثات الغربيات

تقيم الباحثات الغربيات في فلسطين بحثهن عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة على أساس تقابلية الحدائثة/التقليد.



وضمن استمرار استعمارية الخطاب الأكاديمي الغربي عن النساء الفلسطينيات، يتم وضعهن على أنهن المعيار الأساسي لقياس هذا التحول نحو مجتمع حداثي (Klein, 2002)، وهذا يتم قياسه من خلال البحث في مشاركة النساء الفلسطينيات السياسية أيضاً وفق التعريف الليبرالي الغربي للسياسي كما سيتم تفصيله في الأقسام التالية من هذا الفصل. والنتيجة التي يتم الوصول إليها عند جميع الباحثات، ولكن بطرق مختلفة، وبجهد ووقت أقل أو أكثر، ويعمل إثنوغرافي أو مقابلات أو روايات حياة، حيث أن هذه الاختلافات قد تؤثر على شكل المنتج، ولكنها المواصفات الأساسية التي يجب أن توجد فيه ليتم تصنيعه وتسويقه، والتي تتمثل في المعلومات المراد توفيرها، - تلك النتيجة - تبقى موجودة فيها جميعاً، وهي أن المقاومة لم تحسن من أوضاع النساء، وأبقت على العلاقات "التقليدية" في المجتمع التي تثبت اضطهادهن:

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

وتعمل الباحثات الغربيات على إسقاط تشييء النساء الفلسطينيات كرموز للتقليد/الحداثة على حركة المقاومة الفلسطينية، في الوقت نفسه الذي يعملن فيه، ضمن قواعد الخطاب الاستعماري، على نفي أن يكون هناك تغير في أوضاع النساء الفلسطينيات يجعلهن مشاركات لهؤلاء الغربيات، فتبين الباحثات الغربيات لقرائهن محاولات الحركة القومية إعطاء صورة معينة عن المجتمع الفلسطيني، من خلال الصورة التي تقدمها للنساء، فيتم الحديث عن الكيفية التي تستخدم

بها النساء لإعطاء صورة "جيدة" للغرب، كونهن رمزاً "لتقدم" المجتمع الفلسطيني:

"النساء الناشطات، النساء العاملات، وهؤلاء المشتركات في مشاريع محو أمية أو تدريب مهني، يتم ضمهن أيضاً في تقديم المجتمع للآخرين. ومثل أم الشهيد، هن مرتفعات في قائمة ما يجب عرضها للزوار. وهؤلاء من خارج المجتمع الفلسطيني، يتم رفعهن كنماذج على مدى التحول الذي أحدثه المنفى والعسكرة في المجتمع، فارضة التخلي عن القواعد الثقافية التقليدية" (Peteet, 1993: 58).

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

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

ويظهر الهوس الغربي بالنساء كرموز للتقليد/الحدثة أيضاً في التركيز

على ملابس النساء الفلسطينيات (عادة التقابلية تكون "زي إسلامي" مقابل "زي غربي")؛ فملابس النساء الفلسطينيات يتم استخدامها في خطاب الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة كمؤشر على حمل النساء الفلسطينيات وملابسهن كرمز "للأصالة" أو "التحديث"، وعند ذكر أي ناشطة فلسطينية، تكون ملابسها بأهمية أفكارها وتصريحاتها إذا سُمح لها بها. مثال ورد في كتابات معظم الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة كان الحجاب، ومشكلة خطاب الباحثات الغربيات مع الحجاب تقوم على التقليد/ وسيطرة الإسلام الذي يرمز له الحجاب في الخطاب الاستعماري، وتكون ملابس النساء الفلسطينيات بالتالي مهمة من أجل الصورة التي يترحمها:

لأن ملابسهن - مثلهن - رمز لثقافة مجتمعهن، ومدى اختلافه عن المجتمعات الغربية، في موقع مميز على رأس المسيرة، والطالبات الإناث من الجبهة الشعبية، لابسات جينزاً أزرق، ملوحات بحجارة مدهونة بالأحمر، بينما الشبان حملوا لافتات ضد الحكم الذاتي. وفي نهاية المسيرة "أخوات" حماس مشين ككتلة منفصلة. وما كان مفاجئاً لبعض المراقبين، أن العديد من النساء الشابات لم يكن يرتدين غطاء الرأس الإجابري. امرأة مكشوفة الرأس لوحت بلافتة خضراء لحماس عالياً. وفي الوسط، النساء الشابات الحزبيات من الجبهة الديمقراطية (حواتمة) في رداء غربي بسيط اختلطن بصعوبة مع رجال حماس (Giacaman and Johnson, 1994: 22).

وملابس أي امرأة فلسطينية يتم الحديث عنها على أساس أنها تشكل جزءاً أساسياً من الصورة التي يتم رسمها لها في الغرب. والخطاب الغربي لا يضع النساء الفلسطينيات فحسب، بل أيضاً ملابسهن معياراً أساسياً للحكم ليس على وضع النساء الفلسطينيات فحسب، بل على ثقافة المجتمع الفلسطيني؛ مدى تخلصه من "التقليد" ومن سيطرة الدين، ومدى تقدمه نحو مجتمع حديث علماني، لأن ثياب النساء تتم رؤيتها على أنها "تصريح سياسي" وتعبير عن مدى سيطرة

"الأصولية" (Strum, 1998: 73). والنساء الفلسطينيات، بالبحث في أوضاعهن، وأدوارهن، ووعيهن، ومقاومتهن، وملابسهن، يتم تشيؤهن كمؤشر على ثقافة مجتمعهن، وحركة المقاومة، أو الفلسطينية، ويتم وضع مواضيع البحث هذه كمعايير لمدى استحقاق الفلسطينية للوجود، فقد لا يستحق الفلسطينيون الوجود طالما أنه تم الحكم أنهم لا يسرون باتجاه التحديث من خلال ملابس النساء (والأشياء الأخرى)، هكذا يتم نفي استحقاق الوجود للفلسطينية، تماماً كما تم نفي وجود شعوب أخرى بذريعة اختلاف شكلها وأنماط حياتها (Fanon, 1963; Tzvetan, 1984). وحياة النساء، وأوضاعهن وأدوارهن تعاد صياغتها، بحيث تكون رموزاً لما يراه المستعمر في فلسطين المستعمرة، والمقارنة بين ما حققه الاحتلال الحداثي للنساء الفلسطينيات، وبين الإخضاع الذي يعززه المجتمع والحركة الوطنية "البطريكيين" للنساء، يأخذنا باتجاه النتيجة المرغوبة من جانب الاستعمار: استمرار حاجة المجتمع المستعمر إلى المستعمر، ليسيير به في طريق الحداثة، التي تحقق مصالح النساء.

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

وتبدأ العديد من الباحثات بمقدمة نظرية عن "النسوية" وانطباقها على السياقات المستعمرة، أو بشكل أكثر دقة رفض السياقات المستعمرة "النسوية" بسبب هيمنة المشاعر القومية، والنظر إليها بتشكيك على أنها جزء من الأجندة الاستعمارية، فيقال - مثلاً - إن نساء العالم الثالث

ينظرون إلى البحث " النسوي " عنهن على أنه جزء من أجندة استعمارية تستخدم أوضاع النساء لإعطاء الشرعية لاستعمارياتها، وبالتالي يرفضن الحديث عن أوضاعهن. والنساء الفلسطينيات وغيرهن من العالم الثالث، على سبيل المثال، افترضن أن النقاش النسوي لعدم مساواة الجندر في مجتمعاتهن أمام جمهور غربي عكس " تخلفاً " أو " تقليداً رجعياً " (Hasso, 1998: 458). بينما الاستعمارية التي تراها النساء المستعمرات في النسوية الغربية تنكرها الباحثة الغربية بالتأكيد على أن المشكلة تكمن في سيطرة القومية على وعي النساء، فالباحثة في سعيها لإنكار استعمارية خطاب الباحثات الغربيات عن النساء المستعمرات، تتبع إستراتيجيات عدة؛ فهي تسقط الافتراضات الاستعمارية عن النساء المستعمرات كرموز للثقافة القومية، وتصرّفها على أنها مجرد افتراضات، تعبر عن خوف لا مبرر له لدى النساء الفلسطينيات، وهي دليل آخر على افتقارهن للوعي وتعبير عن أولوياتهن القومية.

والنسوية التي يتم البحث عن وجودها (عدم وجودها) عند النساء الفلسطينيات هي تلك التي تعبر عن وعي غربي فردي ليبرالي، يحدد قضايا النساء على أنها " المساواة القانونية، والحرية الإنجابية، والفرصة للتعبير عن الذات الفردية وتحقيقها، سواء من خلال العمل، أم الفن، أم الجنسية " (Tucker, 1993: viii-ix)، وما هو موجود عند النساء العربيات والفلسطينيات هو النقيض: " القلق من الأجندة المناهضة للإسلام، والتهميش الاجتماعي للنساء، ومشاكل العلاقة بين النسوية والقومية " (ibid)، فلا يمكن الحديث عن نسوية عند النساء الفلسطينيات، والعربيات، ونساء العالم الثالث... المستعمرات. وهؤلاء يتم استبعادهن من " النسوية " على أساس ادعاء أساسي في الخطاب الغربي عن النساء المستعمرات في المقاومة؛ نفي القومية المستعمرة للنسوية: " العلاقة التاريخية الوثيقة بين تطور حركات قومية في العالم العربي وتطور الأفكار عن الجندر، وأيضاً، الميل لرؤية النساء على أنهن المستأمنات على التقليد والأصالة، نزع تطور صوت نسوي في المنطقة " (ibid: xi)، وبذلك يتم الوصول إلى النتيجة نفسها؛ الحركات القومية العربية التي

تعمل على الحفاظ على الثقافة العربية، وتجعل النساء رموزاً لها، تعمل على إخضاع النساء وتحرمهن من تطوير وعي نسوي.

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

وتبين حمامي أن اعتماد مفاهيم "التقليد" و"الشرف" بدلاً من استخدام "بطيركية" في كتابات الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات يقوم على تقابلية التقليد والتحديث (Hammami, 1995: 21). ومع ذلك، لا تحدث المصطلحات التي يتم استخدامها للتعبير عن الثقافة الفلسطينية فرقاً حقيقياً فيما يتم قوله عن النساء الفلسطينيات، فسواء أقيمت بطيركية، أم تقليدية، أم سيطرة ذكورية، فإنها كلها يتم تحميلها الدلالات نفسها المحددة بأيدولوجية تحديثية استعمارية. وفي حالات عديدة يتم الاكتفاء بقول العرف الفلسطيني، والمجتمع أو الثقافة الفلسطينية/العربية، أي من هذه الثلاثة الأخيرة يكون قد تم دمجها مع واحدة من الصفات السابقة، بحيث أن مجرد قولها يستحضر في عقل القارئة الصفات التقييمية التي تم ربطها بها.

وبوضعه النساء الفلسطينيات على أنهن رمز للتقليد/الحدثة، يعيد خطاب الباحثات الغربيات إنتاج قواعد أساسية في الخطاب الاستعماري الغربي عن المستعمرين، بحيث يتم وضع الغرب على أنه المعيار الذي على أساسه يتم قياس وضع النساء الفلسطينيات، اللاتي يكن رمزاً لمدى تقليدية/حدثة مجتمعهن، ولأن القاعدة الأساسية الأخرى في الخطاب الاستعماري، هي تأكيد الاختلاف، فإن المعرفة التي يتم إنتاجها عن النساء الفلسطينيات وفقاً للمعايير والمؤشرات الغربية التي

يتم استخدامها تكون محددة بنتيجة مسبقة، هي أن حركة المقاومة، التي يتم النظر إليها على أنها تعمل على تعزيز ثقافة قومية "تقليدية" أو "أصلية"، تحول دون وصول النساء الفلسطينيات إلى تشابه تام مع النساء الغربيات. وضمن هاتين القاعدتين الاستعماريّتين، يتم إنتاج تمثيلات للأدوار التي تقوم بها النساء الفلسطينيات في المقاومة.

في القسم التالي أبين كيف تستخدم الباحثات الغربيات مفاهيم ليبرالية تقوم على نظرية متحيزة جنسياً من تقسيم عام/خاص، لتثبت استمرار دونية النساء الفلسطينيات، وتحكم الثقافة التقليدية بمشاركتهن، وكيف يتم تأويل أي تغيير في أوضاع النساء الفلسطينيات نتيجة مشاركتهن في المقاومة على أنه ضمن الآثار التحديثية التي جاء بها الاستعمار الغربي.

#### خطاب الباحثات الغربيات: شكل حدائثي من البطريكية أم استعمارية؟

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

ومن التغيرات التي يتم رصدها على أنها إيجابية، أن مشاركة النساء في المقاومة أدت إلى تغييرات في معايير "السلوك الأنثوي المقبول"، مثل نوم النساء النشيطات خارج المنزل، وأن العلاقات بين

النساء والرجال، بما فيها علاقات الزواج، لم تعد قائمة على علاقات القرابة والقرية، بل أيضاً على الانتماء السياسي. ووجود النساء في ساحة المعركة أثناء مشاركتهن في المقاومة في لبنان (Peteet, 1991) وخروجهن إلى الشوارع والمشاركة في المظاهرات، وقذف الحجارة والصراخ على الجنود الإسرائيليين، ورد شتائمهم، أو استخدام أجسادهن لحماية الشبان من الضرب والاعتقال، والمشاركة في اللجان الشعبية ولجان دعم الأحياء، وأيضاً في مواقع صنع القرار في الانتفاضة الأولى (Jad, 1990; Haj, 1992)، أي بمصطلحات الفكر النسوي الليبرالي الغربي خروج النساء من "الخاص" (غير السياسي) إلى "العام" (السياسي)، كان مؤشراً على "تغيرات إيجابية" في أوضاع النساء الفلسطينيات.

وما يعتبر أهم التغييرات التي حدثت مع مشاركة النساء في العمل السياسي، هو تحدي بعض المظاهر "البطريكية" المجتمعية، ما ساعدهن على كسر "الحدود الذي يعتبر المهمة الأولى للنظام الجندي المعياري" (Peteet, 1991: 65) (الخط الغامق مني). فخروج النساء إلى "المجال العام"، إلى الشارع، تحدّ لرموز السيطرة الذكورية (Sabbagh, 1998). فالنساء تمردن ضد مكانهن "التقليدي" في المجتمع "البطريكي" (Hiltermann, 1991: 48)، ووقفهن أمام الاحتلال وجيشه، يجعلهن

أقل خوفاً من تحدي سلطة آبائهن، وأخوتهن، وأزواجهن، وأنماطهم المشتركة من السيطرة. وهناك العديد من الحالات من النساء الشابات من مخيمات اللاجئين والقرى اللاتي، حصلن من خلال عملية التسييس في الانتفاضة، على حقوق كانت سابقاً ممنوعة عليهن، بما فيها الاختلاط مع الرجال، والحركة غير المقيدة، والتوظيف خارج المنزل. كلهن يرين تحديهن للعلاقات التقليدية على أنها ناتجة من تعبئتهن كفاعلات سياسيات (Haj, 1992: 777).

وبعض النساء استطعن أن يأخذن أدواراً كانت حصراً على الذكور، مثل



قراءة تأبين في جنازة، فالنساء الآن أكثر شجاعة في الحديث في جمعات مختلطة (Najjar, 1992: 155-154). ويتحدین سلطة أزواجهن بخروجهن إلى المسيرات والمظاهرات دون إذنهم، واستقبال الباحثات الغربيات في بيوتهن، والحديث معهن دون إذن. وبدأت النساء يشعرن أن لديهن ما يقلنه وما يساهمن به في المجتمع، ولديهن إصرار على حقهن في المشاركة السياسية (Gorkin and Othman, 2000: 133).

وتفترض الرواية عن مشاركة النساء في المقاومة صورة مناقضة للنساء دون وجود هذه المقاومة، وأنهن كن معتقلات داخل منازلهن "المجال الخاص"، وبالفعل يتم تصوير النساء الفلسطينيات على أنهن كن غير قادرات على السير في الشارع قبل المقاومة: "ليس فقط أن غير المسموح به من قبل (أن النساء يمشين وحدهن في الشارع) أصبح عادياً، بل العديد من الناشطات الشبابات بدأن يرين مستقبلاً يكون لهن فيه خيارات أكثر" (Gluck, 1995: 8). ويتم تمثيل النساء الفلسطينيات على أنهن غير قادرات وممنوعات من الحديث مع الرجال، وغير قادرات على الشتم، لكن مقاومة الاحتلال علمت النساء غير " [ال] معتادات على التحدث مع رجال غرباء" (Sharoni, 1995: 48) كيف يتعاملن مع الرجال، فهن لم يعدن "يغطين وجوههن" عند رؤية الرجال (Jad, 1990: 138)، والافتراض بالنسبة للنساء الفلسطينيات هو أن جنود الاحتلال رجال أولاً والتعامل معهم يتم تقييمه على أنه تعامل مع رجال وليس مع جنود احتلال، والطرح هو أن النساء قبل وصول الاحتلال إلى بيوتهن لم تكن لديهن القدرة على الاختلاط مع الرجال، حيث يقال إن المقاومة، التي يكون الفضل فيها أولاً وأخيراً لوجود الاحتلال، فتحت للنساء مجالاً لم يكن موجوداً من قبل للاختلاط مع الرجال (Augustin, 1993). وقبل الاحتلال، كان التقليد الإسلامي والعربي يعمل على تصوير المرأة الفلسطينية على أنها: "كائن خاص تماماً، معزولة في بيتها، مخبأة خلف حجاب - أو، في القرن العشرين، خلف وشاح يغطي رأسها وجبينها. والجدران والثياب الطويلة الواسعة التي أخفت جسدها "حمت" المرأة العربية - والرجل العربي - من جنسويتها" (Strum, 1992: 25).

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

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

والحديث هنا هو عن فجوة بين جيلي الأمهات والبنات للتأكيد على الحركة التطورية الحداثية، الأمهات غير متعلمات والبنات المتعلمات تعليماً جامعياً، البنات اللاتي لديهن مجال لاختيار أزواجهن، الأمهات لم يكن لديهن هذا المجال، الأمهات اللاتي ينجبن عدداً كبيراً من الأطفال، البنات اللاتي يصرن على أن تكون عائلاتهن صغيرة، بحيث تكون التقابلية بين الجيلين مكافئة لتقابلية التقليد/التحديث التي يقيمها الخطاب الاستعماري، حيث جيل الأمهات رمز للتقليد، للحالة ما قبل المقاومة (الاستعمار)، والبنات رمز للحداثة، للحالة ما بعد المقاومة (الاستعمار). (Bendt and Downing, 1982; Gorkin and Othman, 2000; Sayigh, 1993)

والسؤال الأساسي الذي يسعى الخطاب الغربي عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة للإجابة عنه هو: "هل سيؤدي دور النساء

السياسي في الانتفاضة إلى تغييرات دائمة في مشاركة النساء ومكانتهن في المجتمع في المستقبل؟" (Giacaman and Johnson, 1989: 157-158). وهذه التغييرات بالطبع يكون المقصود منها إلى أي مدى سيكون وضع النساء الفلسطينيات مشابهاً أو قريباً من وضع النساء الغربيات اللاتي يتم وضعهن دون أي تردد كـمعيار. والسؤال الأساسي بالنسبة للباحثات الغربيات عندما يشاهدن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة؛ سواء أقيلاً بشكل مباشر، أم تم تفكيكه إلى مجموعة من المعايير التي تؤكد النموذج الغربي، هو، "هل هي فقط قضية وقت قبل أن يتم إدراج النموذج الغربي؟ أو هل سيتم تطبيق نموذج أكثر شرقية أصلي؟" (Gorkin and Othman, 2000: 5-6).

ولأن الاختلاف بين المجتمعات المستعمرة وتلك المستعمرة هو اختلاف مرسوم بمصالح وأيديولوجية استعمارية يتم تغليفها وتبريرها باختلاف **جوهري**، يقوم على فروقات حضارية، وثقافية، وعقائدية، وعرقية تعطي التفوق للغربي، فإن الإجابة عن هذا السؤال، أيضاً بشكل غير مباشر، ومن خلال استخدام المعايير الغربية، تخلص إلى نتيجة، أحياناً يتم التصريح بها وأحياناً يتم تركها للقارئة لتصل إليها من خلال كل الشواهد والإثباتات والجمل الاستدراكية، كما يظهر أدناه، أن وضع النساء الفلسطينيات، على الرغم من كل التغييرات التي أدى إليها الاحتلال، لم "يتحسن"، لأن مجتمعهن ما زال محكوماً بقيم، يقال أحياناً إنها بطيركية، وأحياناً أخرى تقليدية، وأحياناً ثالثة عربية إسلامية، لن تسمح بأن يرتقي وضعهن ليصل إلى ذلك الخاص بالمجتمعات الغربية التي تشكل المعيار.

ويكون التأكيد أنه لم يكن هناك تغيير في أدوار النساء، حيث بقين محصورات في المنزل، وكان ما حدث وفقاً لرواية الباحثات الغربيات أن المقاومة سيست المنزل من جهة، والاحتلال نفسه اخترق حدود المنزل، وبقيت مشاركة النساء في المقاومة إما امتداداً لأعمالهن المنزلية، وإما خاضعة لما تحدده الثقافة الفلسطينية البطيركية على أنه مسموح للنساء. والدليل الذي يستخدم لتأكيد ذلك هو أن علاقات الجندر

الموجودة وعادات العائلة بقيت ثابتة، وكان يتم قمع قضايا النساء على أنها ثانوية. ويتم التأكيد أن التغيير الذي يطراً على أوضاع النساء مع مشاركتهن في المقاومة لا يخرج عما يسمح به المجتمع، من خلال "تعيينه بحذر مع قواعد العائلة/المجتمع من ناحية المكان، والوقت، والمدة، ومراقبة نشاطات النساء" (Sayigh, 1993: 177).

وأدوار النساء التي يتم تصنيفها ضمن ما هو "مقبول ثقافياً"، تكون تلك التي تعتبر توسيعاً لأدوار النساء المنزلية، بحيث لا تعود متناقضة مع ما يعتبر عملاً سياسياً، في الوقت الذي يتم التأكيد فيه على منزلتها وإبقائها ضمن النظام الجندرى القائم الذي يقيد نشاط النساء السياسي بخطوط بطيركية تحدد التغيير في أدوارهن وأوضاعهن (Zughayar, 1995). وبقيت مشاركة النساء السياسية تقوم على مهماتهن المنزلية، "وبخاصة الدفاع عن الأسرة، ورعاية ومساعدة أفراد العائلة، والمساعدة المتبادلة بين الأقارب. وهذه النواحي من دور النساء أصبحت مصدر مقاومة، لأن النساء حوّلن مسؤولياتهن العائلية لتضم المجتمع بأكمله" (Giacaman and Johnson, 1989: 160-161). والتوسع في أدوار النساء لتشمل مواجهات مع جنود الاحتلال وأجهزته المختلفة لم يؤد إلى إضعاف قوة سيطرة العائلة وحكمها (Ibid). كما أنه لم يغير وضعهن الخاضع، لأنه "بالضبط موقع النساء الاجتماعي الدوني هو الذي يعطيهم مرونة أكثر للاستجابة بسرعة للأوضاع الجديدة، والاحتياجات الجديدة، حتى عندما يكون العمل أجنبياً أو "دونهن" (ibid: 164). ومن الأدوار التي يقال إنه يتم إعطاؤها للنساء ضمن وضعهن المحدد مجتمعياً أن النساء "يعملن عادة كوصيات على التقليد، ويحتجن على التغييرات التي تؤثر على النسيج الأخلاقي للمجتمع" (Najjar, 1992: 84)، ودليل ذلك احتجاجهن على قيام الاحتلال بـ "فتح نواد ليلية، والضجيج الناتج، والقمار، والدعارة، واستخدام المخدرات" (ibid)، أيضاً كون النساء الأغلبية في القيام بالتعليم البديل، ووظائف خدمة المجتمع (Giacaman and Johnson, 1989; Jad 1990)، وزيارات الدعم والمواساة في القرى والمخيمات وجمع التبرعات ... يمكن رؤيتها

كامتداد للدور السياسي التقليدي للنساء (Jad, 1990: 138).

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

والتأكيد الثابت في خطاب الباحثات الغربيات هو على استمرارية أسس السيطرة البطريركية في المجتمع الفلسطيني على الرغم من مشاركة النساء في المقاومة (Peteet, 1986). لأن مشاركة النساء في المقاومة، بغض النظر عن شكلها، لم تكن مربوطة بأجندة اجتماعية، والتغيير في أدوار النساء السياسية لم يرافقه تغيير اجتماعي، ما أبقى على قوة العائلة وسيطرتها على النساء (Rosenfeld, 2004: 198)، والمقاومة لم توفر للنساء الفلسطينيات اللاتي شاركن فيها "وسائل وأدوات كافية لتحدي الأفضليات التقليدية المتعلقة بعلاقات الجنس وترتيبات الزواج ... السياسة - كما يبدو - لم توفر [للنساء] بديلاً مناسباً" (ibid: 293). والخلاصة التي يصلن إليها هي استمرار "التقليد" الذي يعاد تعريفه ليضم كل ما يقبله المجتمع للنساء، فطالما أن المجتمع البطريركي قبل مشاركة النساء في المقاومة، فهي تبقى ضمن حدود ما يتم تعريفه

على أنه بطريكي ولا تتحداه، وبالتالي مشاركة النساء السياسية التي يقبلها المجتمع هي جزء من التقليد الذي يناقض التحديث.

ويتم استخدام ثنائية العام والخاص وتطبيقها على الحالة الفلسطينية لإثبات عدم حدوث تغيير في أوضاع النساء الفلسطينيات مع مشاركتهن في المقاومة، كمشروع متناقض مع، أو في أحسن الأحوال لا يؤدي إلى تحقيق "مصالح النساء". و تؤكد الباحثات الغربيات على أنه لا بد من إدخال تعديلات على مفاهيم العام/الخاص عند الحديث عن الحالة الفلسطينية، فلم يعد من الممكن الحديث عن تناقض بين السياسي (العام) والعائلي (الخاص)، إلا أنه لا يتم التخلي عن هذه التقابلية، بل يجري العمل على إعادة صياغة الواقع الفلسطيني ليلائمها ويندرج تحتها، فيقال إن المنزلي (الخاص) يتم تسييسه في حالة الأزمات (Peteet, 1986; Sayigh, 1993; Sharoni, 2001). والتأكيد هو أن النضال من أجل النجاة، والأزمة الوطنية، (أي بالفكر الليبرالي الغربي حالة الطوارئ التي تشكل الاستثناء، ولكن لا تلغي القاعدة، هنا العام/الخاص) أدت إلى تسييس المنزلي (Giacaman and Johnson, 1989; Peteet, 1991).

و فعلياً، لم يتم التخلي عن ثنائية العام/الخاص، حيث يستمر الحديث عن استمرار قيود المنزلية على النساء، فيقال إن المواجهة مع الاحتلال لا تقتصر فقط على "المجال العام"، بل تمتد أيضاً إلى "المجال الخاص"، وأيضاً أن الخاص (أدوار النساء المنزلية) امتد إلى العام، ومن هنا جاءت مشاركة أغلبية النساء الفلسطينيات. وبما أنه "ثبت" أن العام/الخاص، حيث النساء موجودات في الخاص والرجال في العام، ما زال موجوداً، ولم يطرأ عليه تغيير، فبالتالي يقال إن التغيير الذي حدث على تقسيم العام/الخاص بالنسبة للنساء مع مشاركتهن في المقاومة كان "إدخال النشاطات السياسية في الحياة المنزلية" (Peteet, 1986: 20) دون أن يؤدي ذلك إلى "تحدي التعريفات التقليدية للسلوك الملائم للإناث" (ibid)، أو سلطة الذكور، ويستمر تقييم أوضاع النساء الفلسطينيات من خلال مدى تخلصهن من منزلية أعمالهن ومن مركزية العائلة في حياتهن،

فالأدوار التي تُعطى للنساء في المقاومة تكون متوافقة مع ما يتم تصنيفه على أنه أدوار النساء التقليدية المرتبطة في "المجال الخاص" (Peteet, 1991; Sayigh, 1993)، ما يؤدي إلى الاستنتاج أنه على الرغم من نشاط النساء، فإن موقعهن الاجتماعي والسياسي في المجتمع، بقي جوهرياً كما هو " (Hiltermann, 1991: 48)؛ أي تقليدي.

والنسويات الغربيات في تقييمهن لوضع النساء الفلسطينيات وتركيزهن على المؤشرات الحداثية التي قام عليها فكر التنوير، بما فيها تقسيم العام والخاص، ضمن الإطار النسوي الليبرالي، تعاملن مع دور النساء الإنجابي والمهمات المرتبطة به على أنه جزء من حالة الطبيعة/ الحالة البدائية، التي لم تصل إلى ما يمكن أن يكون حدثاً مدنياً، حتى لو أُملى سياق الاستعمار اعتباره سياسياً خلال حالة الطوارئ. وبالتالي كل ما تقوم به النساء ويعتبر جزءاً مما يتم تصنيفه وفقاً لهذا الإطار على أنه منزلي أو مرتبط بعملهن الإنجابي، يتم صرفه على أنه غير سياسي، وبما أن مشاركة النساء الفلسطينيات في الأساس كانت تسعى إلى الدفاع عن أبنائهن، وأسرهن ومنازلهن التي تتعرض لاعتداء قوات الاحتلال، يتم صرفها على أنها امتداد لأعمالهن المنزلية، وتسييس لها، لا تخلص من قيود المنزلية. ومقولة باتمان أن الشخصي سياسي، يعاد تأويلها ليبرالياً، بحيث تعني التدخل القانوني في المنزلي، ولا يتم التعامل معها على أنها تعني أن تعريف ما هو سياسي على أساس وجود مجالين منفصلين نفسه إشكالي، وتبني النساء الغربيات لهذا التقسيم يقوم على تبني الأسس نفسها التي تقوم عليها البطريركية الحديثة في المجتمعات الغربية. وقد فشلت النسويات الغربيات في الخروج من ثنائية العام والخاص، التي بقيت ضمن الحدود التي قامت عليها في فكر النهضة الأوروبي، عندما تم ربط الخاص بما هو دوني وبدائي غير متحضر، والعام على أنه حيث السياسة والحضارة تكون، والحكم على وضع النساء الفلسطينيات ضمن هذا التصنيف ليس نسوياً بقدر ما هو قائم على الأساس ذاته الذي به قننت أوروبا التنوير خضوع النساء ومجموعات أخرى (Pateman, 1988). وبالتالي، نسوية

الباحثات الغربيات التي يقيمن بها وضع النساء الفلسطينيات نفسها بطريكية تقوم على تحيز جنسي يقلل من أهمية ما تقوم به النساء من أعمال داخل المنزل أو خارجه، واضعاً الرجال وأعمالهم على أنها المعيار لما يعتبر حدثاً، وسياسياً، ومدنياً (غير بدائي)، واستبعاد النساء الفلسطينيات مما يعتبر نسوياً يقوم على نظرية متحيزة جنسياً، بقدر ما هي استعمارية.

والكيفية التي اتبعتها الباحثات الغربيات في استخدام تقسيمات الخاص/العام كانت نابعة من إصرارهن على إثبات عدم حدوث تغير في أوضاع النساء الفلسطينيات، وإذا كانت النسوية الليبرالية ترى في المشاركة السياسية في "المجال العام" الهدف الذي تسعى إليه النسوية، فإن إثبات أن مقاومة النساء الفلسطينيات ليست مشاركة سياسية في "مجال عام"، بل العكس، قيام بمهمات أمومية وإنجابية في "المجال الخاص"، يكون مهماً لتأكيد عدم وصول النساء الفلسطينيات إلى وضع النساء الغربيات، وتأكيداً للاختلاف بين الشرقي المستعمر والغربي المستعمر، والقاعدة الاستعمارية التي تلتزم بها الباحثات الغربيات. وكما كان واضحاً في هذا القسم، استخدمت الباحثات الغربيات مؤشرات ومعايير وأطر تحليل ليبرالية غربية في بحثهن عن "التغيرات" في أوضاع النساء وأدوارهن في المقاومة، وهذا الاستخدام كان محكوماً بالمعرفة المراد إنتاجها عن النساء الفلسطينيات، بما يثبت استمرار تخلفهن وثقافتهن عمّا حققته النساء الغربيات وثقافتهن. وضمن العقلانية الاستعمارية التي يقوم عليها خطاب الباحثات الغربيات، أي "تغير" كان يتم رصدته وتقييمه على أنه "إيجابي"، كان يتم عزوه إلى وجود الاستعمار والتحويلات التي أدخلها من خلال مقابله بما كان موجوداً من قبل، وهذا "الإيجابي" كان دائماً يتبع بجملة استدراك تستخدمها الباحثة للتأكيد على التزامها بقواعد الخطاب وقوانينه؛ أي التأكيد أن التقليد، والبنى الثقافية والاجتماعية التقليدية، والأصيلة البطريركية ما زالت موجودة، وهي التي تحكم أوضاع النساء وشكل مشاركتهن في المقاومة. والمقاومة نفسها عززت



هذه البنى وزادت من خضوع النساء، وبوضعها النضال الوطني على أنه أولوية قمعت أي وعي لدى النساء الفلسطينيات يدفعهن إلى تحرير أنفسهن من هذا القمع الثقافي القومي الذي يعيشه، وهكذا يتم تمثيل وعي النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات كما سأبين في القسم التالي.

### البدائي/المدني: الأنثوي الفلسطيني/النسوي الغربي

بما أن النتيجة التي يؤكد عليها خطاب الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، أن هذه الأخيرة لم تحقق تغيراً في أوضاع النساء، وفي البنى التي يفترض أنها تخضعن، يصبح نضال النساء الفلسطينيات ضد الاحتلال غير قابل للفهم والتفسير بالنسبة للباحثات الغربيات. فوفقاً للأسس الاستمولوجية الغربية، فإن المشاركة في أي نضال تتضمن وعياً بقوى يتم النضال ضدها ومصالح تسعى إلى تحقيقها هؤلاء اللاتي يشاركن في النضال. وغير القابل للفهم بالنسبة للباحثات الغربيات وفقاً للقوالب الفكرية الغربية هو أي "مصالح" يحقق النضال ضد الاحتلال للنساء الفلسطينيات، طالما أنه لا يمكن مساءلة الادعاء الاستعماري الذي يتم التأكيد عليه في الخطاب عن مشاركة النساء في المقاومة، أن التخلص من الاحتلال معناه سيطرة مطلقة لمجتمع "تقليدي" "بتريركي" يخضع النساء. وبالتالي، يتم التساؤل عن دوافع النساء الفلسطينيات للمشاركة في هذه المقاومة، هل هي تغيير المجتمع، ما يعني أن لديهن وعياً، أم الدفاع عن المجتمع الذي "يضطهدهن"، ما يعني أنه ليس لديهن وعي، وبالتالي الأسئلة المبنية على الافتراض السابق وجزء كبير من إجابتها يكون محدداً مسبقاً به، وهي:

هل كانت مشاركة النساء في النضال مرتبطة بنضال من أجل حقوقهن؟ أي أنواع من الوعي السياسي دفعت هؤلاء الناشطات المبحرات إلى المجال السياسي؟ هل تصورهن للنضال الوطني

ونتيجه المتمنة - الاستقلال الفلسطيني - ضم أجنده نسائية؟  
هل شعرت النساء أن موقعهن في المجتمع كان سيتحسن بعد  
تحقيق الأهداف الوطنية؟ (Peteet, 1991)

والافتراضات والنتائج التي تم التوصل إليها فيما يتعلق بالتغيرات التي طرأت على أدوار النساء مع مشاركتهن في المقاومة (كما كان واضحاً في القسم السابق) تحدد إجابة السؤال عن دوافع النساء للمشاركة في المقاومة، فإذا تم التوصل إلى نتيجة أن أشكال مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة بقيت امتداداً لأدوارهن المنزلية والإنجابية المتمثلة في الحفاظ على الأسرة، يصبح من المنطقي أن يكون دافعهن للمشاركة أيضاً هو حماية أدوارهن المنزلية (ibid)؛ أي أن نوع الوعي الذي دفعهن إلى المشاركة في المقاومة هو وعي أنتوي؛ أي بدائي، يقوم على حماية أدوار النساء الإنجابية، والبدائية. فالطرح هو أن النساء الفلسطينيات شاركن في المقاومة كأمهات. وهذا الوعي الأنثوي في حالة من التطور، يمكن أن يصل إلى مرحلة الوعي النسوي، لأن مشاركة النساء في المقاومة تتطلب صراعاً مع الآباء، والمجتمع وحركة المقاومة التي يفترض أنها ذكورية. ولكن يعاد التأكيد على أن الدفاع عن مجتمعاتهن وحياتهن اليومية التي كانت تتعرض لهجوم الاحتلال هو ما أدى إلى نوع من التحدي لـ "استبعادهن من الشؤون العامة والأيدولوجية التي دعمت خضوعهن" (ibid: 95). وكانت مظاهرات النساء من أجل ضمان مناخ آمن لأداء العمل الرعائي؛ أي الحفاظ على النظام الجندي للمجتمع، ودفاعهن هذا كان "ضمن مقاييس العرف الثقافي" (109: 1997)، وكان خروج النساء الفلسطينيات إلى الشارع بدافع حماية أطفالهن، والمعنى الذي يعطيه لمشاركتهن السياسية ومواجهتهن مع الجنود يؤيد أدوارهن "التقليدية" المتمثلة في الأمومة والدفاع عن الأسرة (Mayer, 1994; Peteet, 1991).

وإضافة إلى أنه تم اعتبار أن دوافع مشاركة النساء في النضال الوطني هي الدفاع عن أعمالهن "التقليدية"، إلا أن حكم الباحثات الغربيات بعدم

امتلاك النساء الفلسطينيات وعياً نسوياً، يقوم أيضاً على أن المشاركة في النضال الوطني مهما كان شكله تنفي النسوية عن النساء:

استخدام المصطلح "نسوي" في السياق الفلسطيني يمكن أن يكون إشكالياً، لأنه ليس هناك حركة نسوية فلسطينية محددة ذاتياً. ووضع النساء يتم تأطيره على أنه منغرس بشكل غير منقسم في القضية الوطنية الأكبر. أنا أستخدم المصطلح "النسوية" لوصف أيديولوجية أولئك اللاتي يرين أن علاقات الجندر الهرمية والأيديولوجيات التي تعزز خضوع النساء في بعض الحالات، تتجاوز حدود الطبقة، وكونها مؤسسة ثقافياً، تسبق السيطرة الوطنية (Peteet, 1991: 97).

فالوعي النسوي الذي يتم تعريفه على أنه "وعي النساء بموقعهن الخاضع ضمن نظام ثقافة وقوة تطوير نظرة أنثوية للعملية الاجتماعية" (ibid: 71)، يعتبر أنه غير موجود عند النساء الفلسطينيات، وما هو موجود عند النساء هو "وعي أنثوي"، لم يصل إلى مرحلة تحدي الثقافة التي من المفترض أنها تخضع النساء، ثقافتهن هن، والاحتلال هو نوع آخر من الاضطهاد الذي لا تتعامل معه النسوية، فقط الوعي الأنثوي يتعامل معه. فطالما أن دافع مشاركة النساء هو هجوم الاحتلال المباشر على منازلهن وأحيائهن، بما يعيق مهمتهن الأساسية في "الحفاظ على المنزلي والرعاية" (ibid)؛ أي حماية الأدوار التي - وفقاً للباحثات الغربيات- يتمثل بها إخضاع الثقافة للنساء، لا يمكن أن نتحدث عن وعي نسوي للنساء، لكن يمكن الحديث عن "وجهة نظر أنثوية" تأتي "في سياق من التناقض بين وعي النساء القومي وبين قيد متجذر بنيويًا ومفروض ثقافياً على استقلال الإناث الذي منع النساء من ممارسة السابق" (ibid: 72). وعند النساء الفلسطينيات: "الوعي الأنثوي كان عاملاً مهماً في تطوير وعي قومي، وكان مفيداً في تشكيل ردود الفعل للأزمة الوطنية والأفعال المتخذة للتعامل معها. وإضافة إلى ذلك، لعب دوراً في تشكيل وعي طبقي وعمل كنقطة الانتقال إلى وعي نسوي" (Ibid).

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

والإجابة عن هذا السؤال في خطاب الباحثات الغربيات، تقوم على التأكيد على تناقض في العلاقة بين القومي والنسوي، فالعامل الأساسي الذي يقال إنه يعيق تطور وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات هو سيطرة النضال الوطني على "نضال النساء" (Peteet, 1986). فالنساء الفلسطينيات النشيطات فشلن في ربط الاثنين معاً، واستمررن "في إعطاء الأولوية للنضال القومي على حساب" قضيتهم الخاصة" (Abdo, 1994: 156; Holt, 1992). والنساء الفلسطينيات اللاتي شاركن في المقاومة (الأقواس مني). الذي أعطته لهن منظمة التحرير الفلسطينية، استدخلن الدور "المساند" الذي أعطته لهن منظمة التحرير الفلسطينية،

وبالتالي أعطين الأولوية في عملهن السياسي للقضية الوطنية على حساب "قضايا النساء" (Rubenberg, 2001: 223). وهذا ينطبق أيضاً على الحركة النسائية الفلسطينية، فاللجان النسائية لا يتم اعتبارها حركة نسائية لأنه لم يكن "هدفها إقامة حركة نسائية منفصلة ببنيتها الخاصة. وهدفهن كان ... بناء حركة نسائية داخل المؤسسات القائمة" (Haj, 1992: 774). وأيضاً كون الحركة النسائية جزءاً من الحركة الوطنية بأحزابها المختلفة، يجعل من الصعب عليها أن "تطور أجندة نسوية متوازنة"، لأن العمل الوطني يأخذ الأسبقية على "خدمات النساء" (Giacaman and Johnson, 1989: 167). وحيث تم التقدير أنها لا تمثل "مصالح النساء" كونها هي نفسها امتداداً للأحزاب السياسية (Augustin, 1993: x)، فهي لم تنجح في تغيير أوضاع النساء، حتى من خلال برامجها التي كانت تستهدف النساء، فهدف نشاط النساء في اللجان الشعبية كان فقط "إيجاد أعضاء جدد للمنظمات الجماهيرية لكل فصيلة ... دور النساء في اللجان الشعبية أصبح امتداداً لما كان تقليدياً في المجتمع: تعليم وتقديم الخدمات "دون الذهاب أبداً أبعد من ذلك" (Hiltermann, 1991: 51). وبالتالي، يتم نزع صفة "نسائية" أيضاً عن مشاركة النساء في المقاومة، وطالما كانت هذه المشاركة قائمة، يكون التأكيد على أن النساء الفلسطينيات لم يشكلن حركة نسائية أثناء مشاركتهن في النضال الوطني (Abdulhadi, 1998; Haj, 1992)، فهذه المشاركة لم تؤدِّ إلى امتلاكهن وعياً لأنهن "فعلن ذلك من أجل صياغة رد سياسي لعدوهن الخارجي المشترك، بدلاً من تحويل تحديهن داخلياً، إلى مجتمعهن" (Dajani, 1994: 37).

وهكذا يتم تأكيد علاقة تناقض بين النسوية والوطنية، حيث الوطنية تعمل على اضطهاد النساء أو في أحسن الأحوال على تهميش قضاياهن، وحتى قمع وغيبن، بينما تراجع الوطني (هيمنة الاستعمار) يتم تصويره على أنه لـ "صالح النساء"، وربما بشكل أكثر تحديداً ما ترى الباحثات الغربيات أنه يمكن تسميته الآن بحركة نسائية، التي ظهرت مع تراجع النضال الوطني (Abdulhadi, 1998: 650). فالفرصة السياسية للنساء

جاءت من التغييرات في السياق الاجتماعي السياسي المناطقي والدولي، التي قمعت النضال الوطني، بينما فتحت فرصاً للنساء "لمواجهة الاضطهادات المتعددة التي كن مخضعات لها" (ibid: 670). واتفاقيات أو سلو التي قامت على إيقاف النضال الوطني، كان لها تأثير يعتبر إيجابياً على النساء: "الحركة النسائية الفلسطينية، دخلت في وضع أولويات نسوية إستراتيجية لتقديم مصالح النساء بدلاً من أجندة قومية محضة" (Jad, 1995: 245).

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

ولا يكون بالتالي مفاجئاً أن "التقييمات الإيجابية" التي تحصل عليها النساء الفلسطينيات فيما يتعلق بوعيهن، تكون عندما تقول الناشطات النسائيات إنهن بدأن يعين أنهن عندما ركزن نشاطهن في النضال الوطني لم يكن "على الطريق الصحيح"، وأن عليهن أن يطرحن قضاياهن حتى لا يتم استغلالهن من الحركة القومية (Hiltermann, 1991: 56)، وعندما تفهم النساء الفلسطينيات أنه يجب عليهن "وضع النضال في طريقه المناسب من تحرر النساء الاجتماعي والاقتصادي" (Najjar, 1992: 156). ويُنظر إلى الحركة النسائية الفلسطينية دون انتقاد إذا تمت رؤيتها على أنها ظهرت "كقوة تنظيمية أساسية مهددة للعديد من العادات والقيم الفلسطينية التقليدية" (Strum, 1992: 1-2)؛ أي إذا تمت رؤيتها على أنها تدفع النساء إلى أن "يشكلن لأنفسهن هويات أخرى بعيدة عن هويات القرابة والمجتمع" (Joseph 1986: 3-4)، أو عندما

تتعامل مع " معيقات مساواة النساء المتأصلة في المجتمع الفلسطيني نفسه " (Augustin, 1993: x)؛ أي إذا كانت برامجها لا تقوم على اعتبارات وطنية، بل " اعتبارات النساء الاجتماعية والسياسية " (Ibid)؛ أي الإدراك أن النضال الوطني لا يضمن " تحسناً في حقوق النساء وظروفهن الاجتماعية " (Sharoni, 1995: 75)، وبالتالي استبدال هذا النضال " بنضال من أجل مساواة الجندر وحقوق النساء " (Ibid)؛ أي عندما تصبح النساء الفلسطينيات " مصمات على مواجهة المعوقات التي تبقي النساء واعتباراتهن السياسية مهمشة " (Ibid)، بحيث تكون هذه أولويتهن (Dajani, 1994).

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

والمؤشرات التي قد تدل على وجود حركة باتجاه وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات هي أن يثبتن " لأخواتهن الغربيات " التزامهن بـ " نضال النساء " وعدم انجرارهن وراء الوطنية؛ أي تبني المفاهيم المرتبطة بالإرث الليبرالي الغربي مثل القانون والمجتمع المدني، كما هي معرفة غربياً، على افتراض أن هذه الحقوق معرفة وقابلة للتطبيق بشكل عمومي، ويتم التغاضي عن

الإشكاليات المتأصلة فيها. وهذه لا تكون للنساء الفلسطينيات إمكانية نقدها كما للنسويات غير الليبراليات في الغرب، في إطار علاقة قوة استعمارية، حيث الطرف المستعمر الأقوى يحدد معايير "التقدم"، لا يفترض أن تكون للنساء الفلسطينيات القدرة على نقد هذه المعايير، ونقدهن لها يتم تأويله على أنه قبول بالمجتمع الذي تم تصنيفه على أنه تقليدي بطريكي، وبالتالي تعبير عن غياب وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات، طالما أن المعادلة تقوم على تقابلية بين نموذجين تم تحديدهما أيضاً من قبل الباحثات الغربيات.

وبما أن الافتراض هو أن الوعي النسوي هو غربي ليبرالي يقوم فقط على معايير ومؤشرات ليبرالية غربية، فإنه لا يمكن الحديث عن وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات، وبشكل خاص ليس عند الناشطات في الأحزاب التي وضعت عقبات أمام تفاعل النساء الفلسطينيات "مع نسويات، مفكرات أخريات، ومع العالم الخارجي" (Abdulhadi, 1998: 666)، فقط النساء "اللاتي تلقين تعليمهن في الخارج، والناشطات المستقلات سياسياً اللاتي مكنتهن طلاقتهن في اللغات الأجنبية وحريةهن في السفر إلى الخارج من تبني مواقف نسوية أكثر جذرية من بقية الحركة النسائية" (ibid). يمكن أن يكون لديهن وعي نسوي.

وما هو مطلوب من النساء الفلسطينيات ليثبتن وعياً نسوياً أن يطالبن بحقوقهن المدنية والإنسانية والسياسية (Abdulhadi, 1998; Augustin, 1993; Giacaman and Johnson, 1989; Israeli, 2004)، وجود وعدد المنظمات النسائية بحد ذاته دليل على التطور في الوعي النسوي عند النساء الفلسطينيات (Abdulhadi, 1998; Israeli, 2004)، وبخاصة إذا قامت هذه المؤسسات بعقد مؤتمرات ودورات وأصدرت نشرات عن القضايا التي يتم اعتبارها قضايا النساء: وبخاصة عنف الذكور ضد النساء، وصحة النساء وحقوقهن الإنجابية، وفرض الحجاب، ووضع النساء القانوني والشخصي، (Abdulhadi, 1998: 650; Giacaman and Johnson, 1989; Israeli, 2004; Zughayar, 1995)، والتعامل مع المفاهيم الثقافية التقليدية التي قللت من قيمة النساء (Jad, 1995: 233)؛ أي المفاهيم



الدينية الإسلامية التي تثبت خضوع النساء (Dajani, 1994).

فعلى النساء الفلسطينيات إثبات تخلصهن من سيطرة الثقافة والتقليد، وهذا يكون بالتعبير عن توجهات يعتبرها الخطاب الاستعماري الغربي متناقضة مع ما يتصوره على أنه تقليدي وممثل للثقافة المستعمرة. والذي يعتبر تطوراً باتجاه التحديث ولم يكن موجوداً من قبل، قد يتمثل في تعبير النساء عن الرغبة في الاستمرار في العمل بعد الزواج، في أن يساعد أزواجهن في العمل المنزلي، وأن يخترن أزواجهن بأنفسهن، أو نضال فتيات من أجل الذهاب إلى الجامعة، أو من أجل حقهن في الميراث (Gluck, 1995)، أو قد تكون جلوس الرجال والنساء معاً دون أن تكون النساء محجبات (Abdo, 1994: 163). ومن خلال التأكيد على الوعي الفردي (الذي يقال إن الخطاب القومي يعمل على طمسه)، المتمثل في الحديث عن التطور الذاتي الشخصي " (Gluck, 1991: 209): أي ما هو مهم جداً في تطور الوعي هو الذاتية الفردية، وبالتالي يكون على المبحوثة (المرأة الفلسطينية الناشطة)، لتثبت وعيها، أن تتحدث عن نفسها: "فاطمة لم تبدأ بتغيرات النساء السياسية ولكن بنفسها" (Abdo, 1994: 163)، أو الحديث عن أي شيء يمثل ما ترى الباحثات الغربيات أنه يجب أن يكون قضايا النساء، مثلاً الحديث عن الإيدز، والتثقيف الجنسي، التي هي قضايا الجهل الموجود عند النساء بها تعبير عن "ظاهرة ثقافية عميقة في تنشئتنا وتقاليدنا، كل شيء عيب وممنوع" (Rubenberg, 2001: 240). ويظهر وعيهن النسوي (بشكل استحق أن يذكر بشكل منفصل عن بقية المكونات التي تم تحديدها على أنها تشكل الوعي النسوي) في تحديهن للخطاب الوطني فيما يتعلق بدور النساء الإنجابي، وتبنيهن الخطاب الغربي، الذي من الواضح أن لديه مشكلة في أدوار النساء الإنجابية، برفع شعار "سياسة سكان فلسطينية" (ibid). فالدليل الأهم على وعي نسوي يتحدى الخطاب الوطني المسيطر يكون في رغبة النساء في الحصول على موانع حمل (Hiltermann, 1991: 55)، وعندما تعبر الناشطات الفلسطينيات عن "رغبتهن في أن يكون لديهن عائلات صغيرة، مخططة بعناية" (Gluck, 1995: 8).

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

وفي خطاب الباحثات الغربيات، النسوية والوعي النسوي هي صفة غربية بالضرورة، ووجودها عند النساء الفلسطينيات يظهر فقط بمؤشرات ومعايير غربية، وبالتحديد ليبرالية فردانية، وهذه تكون بالضرورة أيضاً متناقضة مع ما يتم اعتباره، ثقافياً، أو تقليدياً، أو قومياً؛ سيطرة هذه العناصر القمعية على النساء الفلسطينيات ووعيهن تتجلى بأعمال النساء الإنجابية التي يقال إنه تم تسييسها، وبالتالي تخضعهن لوعي أنثوي، أو بمشاركتهن في مقاومة تعطي الأولوية للوطني على حساب "مصالحهن"، وبالتالي لا تسمح بأن يتجاوز وعيهن "الوعي القومي" في أحسن الأحوال، كل من الأنثوي والقومي يتم وضعه في تقابلية مع النسوي، بحيث يكون الطرح الأساسي أنه لحدوث تطور في وعي النساء الفلسطينيات عليهن أن يطرحن النضال الوطني وألويته جانباً، وهذا يبقى ضمن محاولات الخطاب الاستعماري احتواء النساء المستعمرات من خلال وضعهن على جانبه من تقابلية الغربي المستعمر/ القومي المستعمر، من خلال التأكيد على أن وعي النساء اللازم لنضالهن من أجل "مصالحهن" يقتضي نضالاً منفصلاً عن ذلك الوطني، حتى لو شاركت النساء الفلسطينيات في المقاومة من أجل "مصالحهن"، فإن هذا دليل على زيف وعيهن، لأن التأكيد هو أن هذه المقاومة لا تحقق "مصالح النساء"، وهذا ما أحاول أن أبينه في القسم التالي.

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

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

فيتم الحديث عن أن النساء الفلسطينيات أردن أن يجعلن صوتهن مسموعاً عندما شاركن في المقاومة، مع أن الذين شجعوهن على هذه المشاركة ينكرون عليهن حقوقهن (93: 2004، Israeli)، والنساء الفلسطينيات كن يشاركن في المقاومة وهن يعتقدن أنهن بذلك سوف يحصلن على حقوق تعبر عن فهمهن غير الواعي لما يشكل حقوق النساء "مثل الاستقلال في اختيار الزوج، والفرصة للذهاب إلى المدرسة، والعمل قبل الزواج" (90: 1991، Peteet). والنساء شاركن في الانتفاضة التي كثفت الأنماط التقليدية، لأنهن "أردن بيأس أن

يتم قبولهن في المجتمع " (Giacaman and Johnson, 1998: 229)، والنساء أردن إعطاء شرعية لمشاركتهن "العامة" في المجتمع من خلال مساهمتهم في النضال الوطني، بحيث تتم ترجمة هذه المشاركة إلى "مكاسب اجتماعية حقيقية ودمقرطة في كل المجتمع الفلسطيني، بحيث لا يجدن أنفسهن، كنساء، منفيات إلى موقع خاضع بشكل دائم بعد التحرر الوطني" (Dajani, 1994: 34). والنساء الفلسطينيات شاركن في اللجان الشعبية كطريق للتحقيق الذاتي والتحرر الاجتماعي (Gluck, 1991: 212)، والنساء يشاركن في المقاومة من أجل الفرص السياسية التي قد يحصلن عليها، مثلاً حقوق المواطنة، فالنساء يشاركن في العنف السياسي لتحقيق غايات سياسية، وربما اجتماعية مرغوبة لأنفسهن (Cunningham, 2003: 187). والنساء بمشاركتهم في المقاومة أردن تحدي "تهميشهن في السياسة القومية والمناطقية... ذكورية المجال السياسي" (Hasso, 2005: 35). وحتى قيام النساء بتنفيذ عمليات استشهادية يمثل ثورة وغضب النساء الفلسطينيات على أشكال خضوعهن المتعددة، فالنساء ثرن على عدم إعطائهن المساواة مع الرجال فأردن أن يثبتن أنهن يمكن أن يكن أبطالا قوميين مثل الرجال (Israeli, 2004: 83). ومع التأكيد على أن وعيهم كان غير مكتمل لأنهن اخترن المقاومة كطريق لتحقيق مكاسب.

فالمقاومة حققت مكاسب محدودة للنساء الفلسطينيات، فالنساء اللاتي خرجن إلى "المجال العام" للمشاركة في المقاومة كن يعملن على استغلال وضع الحرب والأزمة لـ"صالحهن"، حيث يقال إنهن عملن على تحدي قواعد الجندر الموجودة ووضع قواعد جديدة (Peteet, 1991: 7)، والمكسب الذي يقال إن المقاومة حققته للنساء كان "وعياً متزايداً وفهماً عملياً لقضايا الجندر من جانب قيادة الطبقة الوسطى والمتقفات" (Augustin, 1993: xi). والمقاومة لها وجه يمكن اعتباره لصالح النساء هو "قيام النساء الناشطات بتنظيم مؤتمرات" لمناقشة أجندة اجتماعية للنساء وأيضاً قضايا مثل الحجاب وفرضه بالإكراه" (Giacaman and Johnson, 1998: 229).

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

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

والخوف على المكاسب القليلة التي حققتها النساء الفلسطينيات في المشاركة في المقاومة يأتي من "الصفة البطيريركية للسلطة القادمة" (Giacaman and Johnson, 1994: 24)، حيث يتم حمل نساء مستعمرات أخريات من قبل الباحثات الغربيات كنموذج ودليل لا يقبل الشك على عمل المقاومة ضد "مصالح النساء"، والذي يتم إرجاعه إلى الثقافة البطيريركية والإسلامية (والكاثوليكية إذا كان الحديث عن أيرلندا) التي تقوم عليها المقاومة كما كل شيء في المجتمع المستعمر، فمصير النساء الفلسطينيات سيكون كمصير النساء اللاتي شاركن في المقاومة

في سياقات استعمارية أخرى، واللاتي لم يكسبن شيئاً من "استقلال بلادهن"، والجزائر هي المثال الأقرب الذي يستمر استخدامه لإثبات ذلك، مع التغاضي عن أن الجزائر، وعلى الأرجح معظم البلدان التي حققت خروجاً فيزيائياً للاحتلال عن أراضيها، لم تستقل فعلياً. لكن الهلع الذي يصيب الغرب يكون عند الحديث عن حركة مقاومة إسلامية، الذي يكون مرتبطاً بشكل أساسي بالنموذج الإيراني.

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

وهكذا يعاد التأكيد على أن النضال الوطني يتناقض مع "مصالح النساء"، فتحرير كامل فلسطين تدفع ثمنه النساء الفلسطينيات اللاتي سيتم إلباسهن الحجاب. وفي الخطاب الاستعماري، النساء مثل فلسطين (مع التأكيد على التناقض)، يخضعن للمفاوضات بين الأجناس السياسية للأحزاب الفلسطينية، فوضع النساء يبقى خاضعاً بالصراع أو العلاقات بين الأحزاب السياسية "العلمانية" و"الأصولية الإسلامية"، حيث الأولى تحاول بناء تحالف مع الأخيرة على حساب النساء (Abdulhadi, 1998; Hasso, 1998)، الأولى تريد دولة على حدود ١٩٦٧، والثانية تريد تحرير كامل فلسطين (Holt, 1992; Strum, 1992)، الأولى يقال إنها تسمح بمشاركة النساء الفلسطينيات ضمن ما هو "مقبول ثقافياً"، والثانية تُصوّر على أن لها هدفاً أساسياً، هو العودة إلى نمط أكثر "أصالة" من الحياة، والذي يكون متمثلاً - كما يتم الطرح -

بإجبار النساء على ارتداء الحجاب، وتقييد حركتهن وحصرهن بالمجال الخاص، والتأكيد على دورهن الإنجابي، وحتى تشريع العنف ضدهن، كجزء من السيطرة الأبوية التي تعمل هذه الحركات على تعزيزها (Abdo, 1994; Augustin, 1993; Dajani, 1994; Hasso 1998; Holt, 1992; 2003b; Jad, 1995; 1990; Mayer, 1994; Strum, 1998).

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

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

والمثال المعتمد في خطاب الباحثات الغربيات ليدل على الدور القمعي "للأصوليين الإسلاميين" وتواطؤ حركة المقاومة معه ضد النساء الفلسطينيات، كان ما يسمى بـ "حملة الحجاب" خلال الانتفاضة الأولى. وتمثلت الحملة في فرض الحجاب على النساء في غزة. وتم التعامل معه على أنه مؤشر إلى ما ستؤدي إليه الانتفاضة بالنسبة للنساء. و"حملة الحجاب" في غزة تتكرر في كتابات الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، باعتبارها دليلاً على الأجندة الإسلامية المناهضة للنساء، وعلى كون النساء ضحايا للصراعات والمفاوضات بين قيادة

المقاومة و"الإسلاميين"، وعلى تهميش القيادة الوطنية لـ "قضايا النساء"، وإعطاء الأولوية لقضايا أخرى، في هذه الحالة الوحدة الوطنية (Abdo, 1994; Abdulhadi, 1998; Augustin, 1993; Giacaman and Johnson, 1998; Hammami, 1990; Hiltermann, 1991; Holt, 1992; Rubenberg, 2001; among others).

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

ولإثبات اضطهاد "الأصوليين الإسلاميين" للنساء، يكون من المهم هنا "إعطاء صوت" للنساء الفلسطينيات، وهو الصوت الذي يؤكد الاستنتاجات والأحكام التي تم الوصول إليها فيما يتعلق "بتأثير الإسلاميين" على مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة،



و "الجزء" الذي سيتلقينه على ذلك. ومثال ذلك، اقتباس من ناشطة فلسطينية تم اعتبارها "ممثلة لدور النساء الفلسطينيات في النضال الوطني"، وهذه الناشطة يتم وصفها -على خلاف النساء الأخريات اللاتي "أعطين صوتاً" ولكن لم ينجحن في قول المطلوب - على أنها "الأكثر وضوحاً في الكلام ومشاركة سياسية"، وشرعية هذه الناشطة في تمثيل النساء الفلسطينيات والتحديات التي تواجههن تأتي من "تجاربها الغنية في أحد فصائل الحركة القومية، وفي واحدة من المنظمات النسائية التي عملت تحت مظلة منظمة التحرير الفلسطينية" (Sharoni, 1999: 492)، لكن ما يجعل كلامها جديراً بأن يعاد اقتباسه من الكتاب الأصلي الذي ورد فيه، هو رفضها لدولة مسلمة، وتأكيدها على تناقضها مع "مصالح النساء":

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

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

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

### خطر النساء الفلسطينيات: منجبات أبناء الأمة، ورموز مقاومتها

إجابة السؤال السابق لها شقان؛ أحدهما واضح ويمكن تعقبه في الخطاب عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، حيث يقوم

على تحيز جنسي بالتركيز على أدوار النساء الفلسطينيات الإنجابية البيولوجية باعتبارها أعمالاً دونية تشكل دليلاً على عدم تحسن وضعهن واستمرار خضوعهن، أما الشق الذي لا يقال، ولكن يمكن تعقبه في أي سياقٍ استعماري، هو أن أجساد النساء وأدوارهن الإنجابية كانت دائماً هوساً للمستعمر الغربي (Stoler, 1992). ففي وطنه الأم، حاول المستعمر التخلص من خوفه مما لا يمكنه السيطرة عليه: أجساد النساء، وأدوارهن الإنجابية بإحالاته إلى المجال الخاص وتقنين سيطرته عليه (Pateman 1988; Stoler, 1989a). لكنه في فلسطين مضطر إلى مواجهة النساء، وأجسادهن التي تقاومه، والتي تنجب المزيد من المستعمرين. ويسعى خطاب الباحثات الغربيات إلى محاولة احتواء هذا الخطر من خلال إسقاط الخوف الاستعماري من النساء على الثقافة المستعمرة، ووضع النساء المستعمرات في علاقة تناقضية معها.

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

فالنساء تتم تعبيتهن كأمهات، منجبات لأبناء الأمة، وكمقاتلات (Peteet, 1997). وأدوارهن كأمهات مهمة بقدر حملهن السلاح، فمن خلال تربيتهن لأبنائهن ليكونوا مقاتلين، هن يساهمن في المقاومة (1991)، أو يؤدين دورهن في الجهاد الذي يتمثل "في تصنيع الأطفال، وتعليمهم وتحضيرهم، من أجل الجهاد" (Israeli, 2004: 83). فمشاركة النساء في المقاومة كانت بإنجاب الشهداء وتربيتهم (Peteet, 1991: 107)، لكن النساء لا يستفدن من كونهن "أمهات الشهداء" سوى وضعهن كرموز، فلا يحصلن على حقوق مواطنة متساوية (Israeli, 2004; Peteet, 1997). ويستمر التأكيد على رمزية النساء، وحاجتهن لأن يكن محميات،

وللدفاع عنهن من قبل الرجال الذين يتم التأكيد على أن سيطرتهم على أجساد النساء تمثل شرفهم، كما يستمر ربط هذه المقاومة بمهمات النساء الإنجابية وأدوارهن التقليدية التي تشكل "رمزاً للثقافة الأمة". فتتفقد النساء الفلسطينيات للعمليات يكون حالة متطرفة من أعمالهن الرعائية، فحملهن السلاح في لبنان كان دفاعاً عن أسرهن (Peteet, 1997)، وقيامهن بعمليات استشهادية أيضاً انتقاماً لموت أحد أفراد أسرهن (Zedalis, 2004: 8). وأدوارهن الإنجابية وأجسادهن هي السلاح الذي يرى الاستعمار أنهن يحملنه، فالنساء الفلسطينيات في الخطاب الاستعماري يحاربن الاستعمار إما بالأبناء الذين ينجبهم لمحاربة الاحتلال (Lindner, 2003: 64)، وإما بتنفيذهن عمليات مسلحة ضد الاحتلال دفاعاً عن هذه الأدوار. وخطاب الباحثات الغربيات يعمل على احتواء هذا الخطر الذي تشكله النساء الفلسطينيات، من خلال التأكيد على نقيضه، كونهن ضحايا، ومجموعات، ومصادر قمعهن هي الثقافة الفلسطينية والرجال الفلسطينيون، الذين يتم إسقاط الهوس الاستعماري بجنسوية النساء المستعمرات وتشبيهن كرموز لشرف الأمة عليهم.

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

ومثل قيامهن بإنجاب الأطفال وتربيتهم، يتم تأطير مشاركة النساء الفلسطينيات في أعمال عنيفة من المقاومة أيضاً ضمن مقولة تشبيء المقاومة للنساء الفلسطينيات كرموز، ويستمر إصرار الباحثات الغربيات على ربطها بأدوار النساء الإنجابية، فيقال إن المعاني الرمزية

التي يتم إعطاؤها لنشاطات النساء من قبل النساء (لافتقارهن للوعي النسوي) والحركة القومية (لاستغلالها للنساء في الأدوار الرمزية) تبقى مرتبطة بالأيديولوجيات الجندرية التقليدية " (Peteet, 1991: 6). ومع التأكيد أن مشاركة النساء في هذا النوع من المقاومة أيضاً لم تغير من أيديولوجيات المجتمع وإخضاعها للنساء، فقط شدة المعاناة في المجتمع وتأييده للمقاومة هي التي أملت القبول بمشاركتهن في المقاومة التي تتضمن حمل السلاح (Peteet, 1991; Bendt and Downing, 1982). ودليل ذلك أن النساء يستمررن في كونهن رموزاً، وهذه المرة رموز لحركة المقاومة، فيكون عليهن أن يتبنين " نمطاً من السلوك الذي يتجاوز ما هو متوقع من النساء في المجال العام- التحشم، العزيمة والتضحية " (Peteet, 1991: 156)، حتى لا تخسر المقاومة تأييد المجتمع لها. فالنساء على جبهات القتال عليهن أن يقاثلن ليثبتن أنفسهن كرجال الإسلامية تفرض على النساء أن يتخلين عن كونهن نساء إذا أردن المشاركة في المقاومة:

بناء فضاء محايد جندرياً للنساء في العسكر، حيث تتخذ النساء الموقع غير الجنسي "لرجل فخري"، يمكن أن يكون مرتبطاً بفكرة الفتنة في الثقافة العربية. والفتنة هي حالة فوضى يمكنها أن تعم إذا تفاعل الرجال والنساء معاً دون الضوابط القانونية - الدينية التي وضعها القرآن وقواعد المجتمع العربي التي تحكم علاقات الذكور- الإناث (Peteet, 1991: 155).

ويستمر التأكيد على الصورة التي تم رسمها لمشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة بالتركيز على أدوارهن الإنجابية وأجسادهن كأسلحة للمقاومة، مع التأكيد على أنهن، في هذه الأدوار، يكنّ مقموعات مستغللات في تربية الأطفال، وفي مشاركتهن في المعارك. ومفهوم الشرف الإسلامي أيضاً ما زال من الممكن تطبيقه على هذه الأخيرة:

شرف الرجل يتمثل بالحفاظ على شرف نسائه: تركه يتلوث سوف يكشف حتماً عن عدم قدرة الرجل على حماية ما هو له؛ سواء كن النساء أو الممتلكات. ولهذا السبب، الاستيلاء على أرض أحدهم من قبل خارجيين يعتبر انتهاكاً لشرف صاحبه، عندها يقال إن الأرض تم "اغتصابها"، "تدنيسها" أو "انتهاكها". لكن، موقع الرجل على أنه حامٍ لنسائه يضعه في موقف متفوق في العلاقة معها، لأنه بينما هو يمكنه أن يعمل لإنقاذ شرفه، هي يمكنها فقط أن تمنع خسارته من خلال الامتناع. ومن هنا الصعوبات الفكرية العديدة التي يواجهها المرء في التعامل مع النساء في واجبات المعارك، وبخاصة إذا كان هؤلاء الذين عليهم اتخاذ القرار الأصوليين الإسلاميين أنفسهم، الذين من جهة لا يمكنهم معارضة الاستشهاد، ولكن من جهة أخرى يصرون على حماية شرف النساء (Israeli, 2004: 68).

والاستشهاد، فكرة إسلامية أخرى، هي وحدها ضمن هذا الخطاب، يمكنها أن تتغلب على مفهوم الشرف، ولكنها لا تلغيه. وفي الكتابات التي حاولت أن تفهم قبول الرجال العرب والمسلمين بمشاركة النساء في العمليات الاستشهادية (العنف)، يتم التأكيد على أن الدين (الإسلام) يسمح بمثل هذه المشاركة (Cunningham, 2003; Israeli, 2004)، وأن وصاية الذكور القوميين على النساء وأجسادهن ما زالت مستمرة. وبالتالي، يستمر التأكيد على أن النساء حتى عندما يشاركن في أعمال العنف، مثلاً في العمليات الاستشهادية، فإنه لا يتم تحدي تقسيم العمل بين الجنسين، لأن العنف الذي يُسمح، أو بالتحديد تدفع النساء للقيام به، يختلف عن ذلك الخاص بالرجال، فالأول يجب أن يكون ضمن ما هو "أكثر استساغة" (Cunningham, 2003; Hasso, 2005; Holt, 2003 a; Peteet, 1986; 1994). ويقوم طرح الباحثات الغربيات على عملية إعادة إنتاج خطابية تؤكد على كون أدوار النساء محددة مجتمعيًا ودينيًا، فيكون الطرح أن الرجال العرب والإسلاميين استخدموا قيام النساء الفلسطينيات بعمليات استشهادية بطريقة تؤكد على "الفهم الديني- القومي للجنس والنساء" (Hasso, 2005: 23): أي يستمر التأكيد على أن الرجال، حتى مع تفجير

النساء لأجسادهن، ما زالوا هم الفاعلون المسيطرون، بينما النساء يبقين مدفوعات للمشاركة في العنف تحت تأثير العقيدة الإسلامية، من جهة، و "بطيركية" المجتمع التي تخضع النساء ولا تترك لهن خياراً آخر، من جهة أخرى، وأن السيطرة الذكورية وتقسيم العمل المرتبط بها تبقى كما هي (Cunningham, 2003; Hasso, 2005; Israeli, 2004). ومشاركة النساء في العمليات الاستشهادية ما زال يمكن تشكيلها في "إطار للنساء كمجسدت وممثلات للهوية القومية والشرف القومي، والرجال كذوات وفاعلين أساسيين في المجتمع القومي العربي و/أو العربي المسلم" (Hasso, 2005: 30).

والتأكيد على أن النساء لسن هن الفاعلات المقاومات للاحتلال يكون بالحديث عن استغلال من الرجال الإسلاميين للنساء في المقاومة لتحقيق مكاسب تعتبر أيضاً لصالح الرجال، حيث يتم استغلال وضعهن الخاضع، كونهن غير مرئيات في مجتمعاتهن، وبالتالي للاحتلال، وطبيعتهن "غير التهديدية"، وعدم اعتبارهن مهمات كفاية ليستدعين الفحص، وعدم القدرة على تفتيشهن بسبب اعتبارات المجتمع التقليدية وحساسيتها لأجساد النساء، واستغلال تكوين أجساد النساء وأدوارهن البيولوجية لتخبئة السلاح، والصور النمطية عن النساء على أنهن غير عنيفات بل ضحايا للعنف (Cunningham, 2003; Hasso, 2005; Zedalis, 2004)، وأهم من ذلك أنه يمكن للرجال الإسلاميين أن يستثمروا تنفيذ النساء للعملية بعد تنفيذها من خلال التغطية الإعلامية الكبيرة التي تنالها العمليات التي تنفذها نساء، فالآثار السيكلوجية التي تتركها هذه العمليات على الرجال والنساء العرب ستؤدي إلى تعبئة نساء أخريات للمشاركة في هذه العمليات (Hasso, 2005; Zedalis, 2004)، بينما تخجل الرجال العرب لعدم دفاعهم عن فلسطين ونسائها (Hasso, 2005; Peteet, 1991).

ويقال إن الرجال العرب والفلسطينيين يستخدمون مقاومة النساء بما يتلاءم وأجنداتهم الخاصة التي تقوم على اضطهاد النساء، وحصرهن في المنزلي، وأن "الرجال العرب، الفلسطينيون -

والإسرائيليين" يختزلون دوافع النساء إلى "اعتبارات إنجابية وأمومية" (Hasso, 2005: 36) (الخط الغامق مني). وتركيز الروايات العربية على قصة حياة وفاء إدريس (طلاقها وعدم قدرتها على الإنجاب) وجمال آيات الأخرس يتم اعتباره دليلاً على الكيفية التي يعاد بها إنتاج البناءات الأنثوية لهؤلاء النساء، ودليل ذلك - كما تراه المؤلفة - يظهر في إصرار الرجال العرب، الذين كتبوا عن آيات، على زواجها بعد أن نفذت عمليتها قبل زواجها المخطط: "مدح الأخرس، مع ذلك أشار أيضاً إلى زواجها المحدد: "الزواج كان أمامك، كنت فتاة مخطوبة وتتطلعين إلى إنهاء دراستك من أجل أن تتزوجي إلا أنك اخترت [أن تتزوجي] الله، الجنة والشهادة" (ibid: 42). وهنا إضافة "تتزوجي" بين أقواس داخل الاقتباس خلقت عقيدة إسلامية جديدة يتم فيها التأكيد على صورة محددة للمرأة المسلمة ضمن الصور المرسومة عن النساء والرجال الاستشهاديين الذي يقتلون أنفسهم؛ فإذا كان الخطاب يقوم في حالة الرجال على أن "من محفزات" قتلهم لأنفسهم دخول الجنة والحصول على الجوارح، فلم لا يكون ضمن الخطاب نفسه أن النساء الاستشهاديات سيتزوجن من الله؟! والمؤلفة هنا قرّبت الصورة إلى قرأتها بإسقاط جزء من الإرث المسيحي واليهودي (اليهودية الوسيطية والمسيحية القديمة) المتعلق "بعرائس الله" على النساء الفلسطينيات (المسلمات)، وإذا كان هذا الإرث قديماً إلى درجة أن الجمهور الشعبي الغربي لن يدركه على الرغم من شرح الكاتبة له، فإنه سيدرك على الأقل صورة آيات كهاربة من الزواج (كما في فيلم أمريكي معاصر عن فتاة تهرب من زفافها)، بما أنها قتلت نفسها قبل زواجها. ولكن آيات الفتاة الفلسطينية (وليس الأمريكية) لا يتم السماح لها من قبل الرجال العرب (أو المؤلفة) بالهرب من الزواج، فهؤلاء أصرروا على تزويجها حتى في الجنة! (ibid: 43).

ما يتم التأكيد عليه هنا هو أن الرجال العرب والفلسطينيين والإسلام هم الفاعلون الأساسيون في المقاومة التي تنفذها النساء الفلسطينيات، فإذا كانت الاستشهادية متزوجة وأماً، فالطرح يكون أن الإسلاميين،



في حرصهم على إعادة صياغة مشاركة النساء في المقاومة بحيث تتلاءم وما يقال إنه أدوار مقبولة مجتمعيًا للنساء، "برروا" قيامها بالعملية بأنه "بالنسبة للنساء الفلسطينيات كون المرأة مقاتلة يسبق التزاماتها الأمومية" (ibid). ولأن الرجال العرب لا يرون في النساء إلا جنسويتهم وأدوارهن الإيجابية كما تؤكد هذه الرواية، فإنهم يهتمون النساء اللاتي "قد يكن مهددات كثيرًا لنظام الجندر وصعب تجنيسهن، أو تشيبيوهن، وبالتالي احتواؤهن في خطابات تركز على الجمال اللازم للزواج، والضعف الأنثوي، أو التضحية النسائية" (ibid: 42).

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

ويقوم الهوس الاستعماري بأدوار النساء الفلسطينيات المستعمرات في المقاومة، في النهاية، على الخطر الذي يراه الاستعمار متمثلًا فيهن، والصورة التي يتم رسمها وإسقاطها على مشاركتهن في المقاومة، نابعة من التهديد الذي يراه الغرب الاستعماري في النساء المستعمرات، النساء "أمهات شهداء"؛ أي منجبات "الذكور الذين يقاتلون ويستشهدون" (Strum, 1998: 71)، النساء "منجبات أبناء الأمة" في

" حرب ديموغرافية " ، فيها يتحقق النصر من قبل الجانب الذي لديه عدد سكان أكبر " (Abdulhadi, 1998: 655)، والنساء حاملات سلاح المقاومة والشهيدات (Hasso, 2005; Israeli 2004; Peteet, 1991). وبالنسبة للاستعمار، أجساد النساء الفلسطينيات قنابل تحمل الموت للإسرائيليين والحياة للفلسطينيين، والمرأة الفلسطينية كما يراها المستعمر تمثل " الهزيمة الديموغرافية لإسرائيل، والإمكانية الحاضرة دائماً لتفجير انتحاري " (Long, 2006: 117). وباستثناء هذا الاقتباس الأخير، هذا الجزء من الخطاب الاستعماري، وهو الجزء الذي لا يقال أبداً، نراه فقط من خلال تكرار وتأكيد على أدوار النساء الإنجابية، وفزع من نساء فلسطينيات حملن البنادق والقنابل لمواجهة، وانتقادات للحركة القومية على " استغلال " النساء في مقاومة تقوم على الإنجاب وحمل السلاح. والكاتبة، في الاقتباس الأخير، وصفت الأسس الاستعمارية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري عن النساء الفلسطينيات، ولكنها في الوقت نفسه عملت على تأكيد النظرة الاستعمارية للنساء الفلسطينيات المستعمرات، والخطر الذي يراه الاستعمار فيهن، وهي وإن كانت تسخر من عدم قدرة الاحتلال على السيطرة على أجساد النساء الفلسطينيات، كما تمت السيطرة على النساء - وبخاصة جنسويتهم وأدوارهن الإنجابية - في الغرب، فعملت على إعادة التأكيد على النظرة الاستعمارية للنساء الفلسطينيات على أنهن يقاومن الاحتلال بأجسادهن وأدوارهن الإنجابية. وعلى الرغم من محاولتها تحويل النساء الفلسطينيات من ضحايا إلى فاعلات، فهي لم تنجح في إعطائهن فاعلية أكثر من تلك التي رآها فيهن الاستعمار، وبقي طرحها يقوم ويؤكد على التحيز الجنسي الاستعماري نفسه الذي يقوم عليه الخطاب الاستعماري عن النساء الفلسطينيات الذي يرى الخطر في أجسادهن وجنسويتهم التي ترى أنها تخترق " حدود الذات/الأخر " (ibid: 120)، حيث الذات هي تلك " الإسرائيلية "، والأخر هي تلك الفلسطينية المستعمرة، وهي بذلك بقيت ضمن الحدود والقيود التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري، وإن كشفت بعض ما يعمل على إنكاره.

مثال آخر على التناقض في الخطاب الاستعماري عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، هو أن الصعوبة التي تجدها الباحثات الغربيات في تأطير هذه المقاومة ضمن القيود والقواعد التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمرات، تكون بالتمثيلات والأحكام المتناقضة التي تصدرها الباحثات الغربيات عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن هذا التناقض دفع الباحثات إلى الخروج عن القواعد والقيود التي يقوم عليها خطابهن، حيث يتم انتقاد مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة "العنيفة" ضد الاحتلال، على أساس أنها تزيد من خضوعهن وتحرمهن حتى مما كان لديهن قبل المشاركة في مثل هذه الأعمال العنيفة، وهو هنا أنوثتهن، فالنساء اللاتي شاركن في أشكال تعتبر غير مقبولة ثقافياً يدفعن ثمن مشاركتهن، بحيث لا يمكنهن أن يعدن ليكن إناثاً في مجتمعاتهن وعائلاتهن، فدخولهن في ميدان الرجال بالمشاركة في القتال المسلح عنى أنهن تخلين عن أنوثتهن (Petet, 1986: 22). وفي خطاب الباحثات الغربيات، يتم انتقاد النساء الفلسطينيات على تخليهن عن أنوثتهن، ويتم نقد هذا النوع من المشاركة على أنه يهمل ويقلل من قيمة الأدوار الأخرى التي قامت بها النساء في المقاومة، والتي تكون أكثر ملاءمة للنساء من الأعمال العنيفة (Hasso, 1998; Petet, 1991)، ولا يعود واضحاً لنا ما إذا كانت مشاركة النساء في المقاومة دون حمل السلاح هي ما تعبر عن تغير في وعي النساء وتحديهن للمجتمع وتقسيم العمل فيه، (والتي تم اعتبارها من قبل الباحثات الغربيات - كما رأينا في الأقسام السابقة - أنها امتداد لأدوارهن المنزلية، وتعبر عن وعي أنثوي بدائي، ولا تحقق مصالح النساء) أم أن مشاركتهن على جبهة القتال مع الرجال وبحمل السلاح التي لا تعبر عن استمرار لدور النساء المنزلي والرعاوي هي ما يحقق وعياً نسوياً للنساء، أو أن أي مشاركة للنساء في المقاومة - مهما كان نوعها - سيتم صرفها على أنها لا تعبر عن "مصالح" النساء ولا تشكل "نضال النساء الحقيقي"؟ إذن ما الذي يشكل هذا النضال؟ ربما نضال آخر يضع النساء على جانب المستعمر

في مقابل الذكور المستعمرين، طالما أن الرواية الاستعمارية بقيت ثابتة حتى الآن في عمل ذلك.

والصورة التي لم يكن يريد أن يراها الغرب للنساء الفلسطينيات، ولكنه بقي يراها لهوسه بها، هي النساء حاملات البنادق والقنابل أو حاملات الأطفال، ولأنه لا يقدر على مواجهة هذه الصورة للنساء، يعيد صياغتهن كضحايا للذكور القوميين وأسلحة يستخدمها الذكور المستعمرون ضد المستعمرين. والدور الذي تم التأكيد عليه للنساء في حركة المقاومة هو رمزيتها، التي تحتم إخضاعهن. والتهديد الذي يراه الاستعمار في النساء الفلسطينيات نراه في الخطاب الغربي عنهن على شكل تمثيلات لهن تثبتهن كضحايا، وموضوعات خاضعة لأجندات الرجال وسيطرتهم، ووعيهن غير المتطور يجعلهن عرضة للاستخدام في مقاومة لن تكافئنهن على مساهمتهن في النضال، ومصالحهن وفاعليتهن لا تتحقق إلا إذا ناضلن على الجانب المقابل للمقاومة، جانب المستعمر، وهذا ما أبيّنه في القسم التالي.

### عنف البطيريركية القومية ونضال النساء العالمي من أجل السلام

كما رأينا في الأقسام السابقة، بينما يتم التأكيد على تقليدية حركة المقاومة وتمسكها بالثقافة التي تخضع النساء، يتم التركيز على الآثار الحداثية التي أدخلها الاستعمار، وبينما عمل خطاب الباحثات الغربيات على تأكيد عدم وصول النساء الفلسطينيات إلى وضع مشابه لذلك الخاص بالنساء الغربيات، وضع الثقافة الفلسطينية وحركة المقاومة على أنها المسؤولة عن هذا "النقص" أو "التخلف" لدى النساء الفلسطينيات، بحيث لا تعود التقابلية التي تؤكد عليها الباحثات الغربيات في ادعائهن النسوية نساء/رجال، بل نساء/قومية، عاملات على خلق ما يكون بالنسبة لهن أساساً مشتركاً للنضال بين النساء الفلسطينيات المستعمرات والنساء الغربيات المستعمرات. ولكن، مع أنهن في بحثهن عن هذه الأرضية المشتركة أقمن تشابهات معينة مع

النساء الفلسطينيات، فإنهن لم يُزلن الاختلافات الأساسية التي يحتم الخطاب الاستعماري بقاءها، وهذه التشابهات كانت فقط إستراتيجية أخرى لاحتواء النساء الفلسطينيات؛ الخطر الذي يراه المستعمر الغربي في الآخر المستعمر.

والرواية المتداولة عن مشاركة النساء المستعمرات في حركات التحرر القومي هي أن النساء يكنّ موضوع خداع وتلاعب الحركة القومية التي تستغلن لتحقيق أهدافها، في الوقت الذي يستمر فيه تهميشهن سياسياً، وعدم تحقيق أي تغييرات اجتماعية لـ "صالح النساء". ولتحقق النساء الفلسطينيات مكاسب، وليغيرن الأدوار التي أعطتها لهن حركة المقاومة، عليهن أن يثرن عليها، وأن يناضلن ضد بطيركية ثقافتهن، ويحولن نضالهن داخلياً إلى مصدر اضطهادهن الحقيقي (Dajani, 1994). واستمرار النساء الفلسطينيات في تركيز النضال ضد الاحتلال، وعدم التعامل مع بطيركية الحركة القومية، سيثبت خضوع النساء الفلسطينيات (Augustin, 1993; Holt, 1992; Jad, 1990). ونضال النساء الحقيقي بالتالي يكون ضد القومية، وهذا النضال وحده الذي يحرر النساء من أدوارهن كأمهات، وكرموز للأمة، وكموضوعات لفعل الذكور القوميين (مشاركات في المقاومة ضد الاحتلال).

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

نساء المخيمات والقرى لم يبادرن بمشاركتهن، ولم يخترن لحظة وسياق مشاركتهن. وفي معظم الحالات، كن موضوعات تعبئة، جمهوراً تم لحمه مع التابعين. وأيضاً، أولئك اللاتي كن نشيطات قبل الانتفاضة أو استجبن في البداية تلقائياً إلى

متطلبات الانتفاضة، تم إقناعهن من قبل القيادات النسائية بتوجيه نشاطهن من خلال اللجان النسائية. وبذلك، مصالح نساء المخيمات والقرى تم إخضاعها للمصالح الحزبية وللقضية القومية. كما تمت الإشارة أعلاه، فإن النساء نمطياً انضمن إلى الفصيل الذي انتمى إليه أخوتهن، أو أبائهن، أو أزواجهن، وسياسة النساء لم تصل أبداً إلى نقطة اختلاف عن علاقات القرابة والمجتمع (Rubenberg, 2001: 227).

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

المواقف، والقيم، والتقاليد في المجتمع الفلسطيني في بداية القرن كانت مهينة لهن. وبوجود مجتمع بطريكي ومتخلف قائم على الدين وقوانينه، كانت النساء محرومات من الميراث، ودورهن كان يعتبر جزءاً من العمل المنزلي. وفي المدن، وضع النساء كان أكثر سوءاً. والنساء كان عليهن أن يلزمن البيت على عمر ستة عشر عاماً، ليتم تحضيرهن لزوج يكون لديه عادة زوجات أخريات. وهذا أدى إلى فصل الرجال عن النساء في المدن، مع كون النساء عادة مختبئات خلف حجاب وجه كامل (Jad, 1990: 126).

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

والطرح ذاته يستمر تطبيقه على النساء الفلسطينيات بعد الاحتلال الإسرائيلي، فالنساء الفلسطينيات في الأراضي المحتلة العام ١٩٤٨ يقال إنه وضعهن تطور مع وجود الاحتلال، ولكن ما زالت العائلة التقليدية تعيق تحررهن، وبينما تتم الإشارة إلى الثقافة والتقاليد كعامل مباشر في اضطهاد النساء، تتم الإشارة إلى دور الاحتلال التحديثي كعامل غير مباشر، فمشاركة النساء في نشاطات ضد الاحتلال

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

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

وحتمياً، هذا الاتصال دفع البعض إلى البدء في مساءلة المعينات العائلية وسلطة الكبار. وكان صادماً للفلسطينيين المتجزرين في القيم التقليدية أن يشهدوا محكمة إسرائيلية تعاقب أباً على ضربه ابنته. ونساء القدس الشرقية، الخاضعات للقانون الإسرائيلي، اكتشفن أن لديهن حقوقاً أكثر من أخواتهن في بقية الضفة الغربية، اللاتي بقين خاضعات للقانون الأردني (Strum, 1992: 37).

ولكن حتى النساء الفلسطينيات اللاتي لا يخضعن لقانون الاحتلال، " استفدن " من وجوده، فالتحولات الاجتماعية الاقتصادية التي سببها الاحتلال أدت إلى تحولات في أدوار النساء؛ سواء من ناحية مشاركتهن الاقتصادية أم مشاركتهن السياسية في النضال ضده. فالاحتلال الإسرائيلي بدأ عملية تغيير في المجتمع المستعمر، حيث أنه أدى إلى إضعاف دور البنى الاجتماعية الأصلية، وعلى رأسها العائلة (Dajani, 1994; Haj, 1992)، حيث أن هذه فشلت في القيام بوظائفها التقليدية بسبب وجود الاحتلال، ومقاومة الاحتلال جاءت لتعزز هذا التغيير، حيث أن مشاركة الأجيال الشابة في أعمال المقاومة أعطتهم مكانة واحتراماً ممكنة إياهم من تحدي السيطرة البطريكية للكبار في المجتمع، وأصبحت لدى النساء فرصة أيضاً أن يتحدين القيود البطريكية من خلال المشاركة في نشاطات المقاومة التي تطلبت وقفاً للأعراف والقيم التقليدية (Dajani, 1994:44). والتغيرات في العائلة من أهم المؤشرات في الخطاب الاستعماري على الحركة نحو التحديث في المجتمعات " التقليدية "، فإضعاف دورها بقي مؤشراً رئيسياً على التحول في المجتمع الفلسطيني باتجاه النموذج الفردي الليبرالي.



ويكون الطرح ضد العائلة أنها تضع " الفرد في موقع ضعيف في مقابل المجتمع " (Jad, 1998: 61)، كما أن العائلة البطيركية تعمل على السيطرة على واستغلال مصادر وسلوك "أفرادها الإناث والذكور الشباب" (Rosenfeld, 2004: 17). وإذا كان الطرح أنه حدث تغيير في سيطرة العائلة على الأفراد يتم عزوه للاحتلال، أما إذا كان الطرح أنه لم يكن هناك تغيير في سيطرة العائلة وتحكمها في الأفراد فيتم عزوها، وفقاً لرواية لا تاريخانية، بالرجوع إلى عناصر من الخطاب الاستشراقي الكلاسيكي، بوضع سياق الاحتلال والمقاومة جانباً، وتفسير افتراض سيطرة العائلة واستغلالها للنساء على أساس أن المجتمعات العربية "عائلية بشكل مميز" (Rosenfeld, 2004: 16).

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

العائلة والبيت أصبحتا حلبة يحدث عليها الكثير من الصراع بين الجيش الإسرائيلي والفلسطينيين المقاومين. والهرمية الفلسطينية التقليدية تغيرت، والشؤون العائلية التي كانت شأنًا خاصاً أصبحت ليس قضية مجتمع فحسب، بل مجال ضخم للخطاب السياسي والوطني... عندما فتح البيت الفلسطيني، بشكل غير إرادي، للجيش الإسرائيلي ولتفتيشاته وعنفه، أصبح البيت والعائلة أيضاً فاعلين في النضال الوطني، ومعززين وطنية النساء الفلسطينيات (Mayer, 1994: 76).

فدون الاحتلال، ما كان "المجتمع الفلسطيني البطيركي" ليسمح بفتح "المجال الخاص"، وإدخاله إلى عالم السياسة، وما كان ليغير من وضع النساء وأدوارهن في العائلة كـ "معتمدات على الرجال من أجل الحماية والحفاظ عليهن... منفيات كلياً تقريباً إلى المجال الخاص، والعمل المنزلي، وتربية الأطفال" (ibid). والاحتلال بهجومه على العائلة والمنزل، مجال النساء، هو المسؤول عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، من خلال تحفيزها بإجراءاته ضد الفلسطينيين وبمجرد احتلاله لأرضهم،

وبالتالي هو مسؤول عن "عبورهن الخط بين المجالين العام والخاص" (ibid: 63). وحتى التغييرات التي أدخلها الاحتلال على القطاع الزراعي، بمصادرته للأراضي، والتغييرات التي سببها على النشاط الزراعي، وفر للنساء مجالاً للعمل خارج المنزل (Mayer, 1994; Strum, 1992).

ويكون الطرح بالفعل كآلآتي طالما أن القومية بشكل متأصل معادية ومضطهدة للنساء، وطالما أن القومية في السياق الاستعماري تكون أكثر اضطهاداً للنساء لأنها تضعهن رموزاً للأمة المغتصبة، بينما الاستعمار - كما رأينا - حقق كل هذه التغييرات "لصالح" النساء، فأين "مصلحة النساء" في وجودها، فبينما تؤكد معظم الكاتبات على "أخذهن بالاعتبار الاختلافات القومية بين النساء"، فإنه يتم الإصرار على أن هويات النساء الأخرى (غير كونهن نساء) قابلة للفصل والتخلص منها إذا ما حققت النساء درجة كافية من الوعي. وبالتالي، يبقى السؤال السابق ممكناً في رواية الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات. ويمكن بالتالي تصوير النساء الفلسطينيات على أنهن يعانين صراع هوية بين تلك التي أتاحتها لهن الاحتلال من خلال مشاركتهن في مقاومته، وتلك التي تسعى حركة المقاومة إلى فرضها على النساء للحفاظ "على ماضٍ مشترك وطريقة تقليدية في الحياة التي، تاريخياً، أحالت النساء الفلسطينيات إلى المجال الخاص ولمكانة ثانوية" (Mayer, 1994: 8). وبالتالي، تكون ورطة النساء الفلسطينيات - كما يتم تشخيصها من قبل الباحثات الغربيات - هي ورطة "التقليد" ضد "التقدم" (Holt, 1996: 186). وفي الخطاب الاستعماري عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، تعيش النساء الفلسطينيات - كما رأينا سابقاً - في خوف دائم من أن يكون مصيرهن كمصير النساء الجزائريات اللاتي "خسرن" بعد "استقلال" الجزائر (Hiltermann, 1991; Mayer, 1994; and others). وهكذا تكون القومية الفلسطينية متعارضة مع "مصالح النساء" كما تم تحديدها في الخطاب الاستعماري، ويصبح خوف النساء مرتبطاً بالاستقلال القومي الذي سيحرمهن من "مجال المقاومة" التي أتاحتها لهن الاستعمار، بينما الأمة المستقلة حديثاً (باعتبار ما سيكون أو كان إذا اعتبرت أو سولو والحكم

الذاتي الذي نتج عنها استقلالاً كما في خطاب الباحثات الغربيات عن تلك الفترة) ستعمل على قمعهن كجزء من "استقلالها الثقافي". وبهذه الصياغة، يكون نفي وجود الفلسطيني تأكيداً لـ "حقوق النساء الفلسطينيات"، ووجود الاستعمار فرصة لتحقيق "مصالهن" وإحداث "تطور" على أوضاعهن الاجتماعية.

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

كنسوية، لا يمكنني إلا أن أطرح أن القومية يتم توليدها من قبل الرجال وللرجال (أخوية أندرسون الأفقية)، دون الأخذ بالحسبان لا تجارب النساء، أو مشاركتهن النشطة في نضالات التحرر الوطني. وقد طرحت سعاد دجاني (1994)، على سبيل المثال؛ أنه خلال انتفاضة ١٩٨٧-١٩٩٣، التي لعبت النساء فيها دوراً مركزياً، كانت هناك ضربة ضد النساء، اللاتي أقسم العديد منهن ألا يسرن على خطوات أخواتهن الجزيائيات، اللاتي تم إرسالهن إلى البيوت بعد أن لعبن دوراً مركزياً في نضال الاستقلال ضد الفرنسيين (9: Abdo and Lentin, 2002).

وإعطاء الأولوية للقضايا القومية (ما يتم قوله): أي الأولوية للاستعمار والاستيطان الصهيوني بالنسبة للباحثات المستعمرات، والحرية والوجود بالنسبة للنساء الفلسطينيات (ما لا يتم قوله)،

هو دليل آخر على اضهاد القومية للنساء وأرضية مشتركة أخرى لأن تعمل النساء الفلسطينيات مع المستعمرات من أجل "قضايا النساء"، والتأكيد يكون أن "كلتا" القوميتين الفلسطينية والإسرائيلية ذكورتان (Sharoni, 1995). وبالتالي، يعطي عمل النساء الفلسطينيات والإسرائيليات معاً بعداً ثورياً، باعتباره يشكل "رواية مقابلة للرواية القومية الذكورية"، لكن بينما يتم التأكيد على ذكورية القومية الصهيونية، فإن هذا لا يلغي إمكانية اجتماع النساء الفلسطينيات والمستعمرات الإسرائيليات، (معاً يشكلن ما يسمى "النسويات المناهضات للقومية") (Abdo and Lentin, 2002) في جامعة إسرائيلية في مستوطنة كانت وفقاً للرواية القومية الصهيونية قلعة لهجوم العصابات الصهيونية على الفلسطينيين العام ١٩٤٨.

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

والدور الإنجابي بحد ذاته يمكن أن يشكل مثل هذه الأرضية، فإذا تمكنت النساء المستعمرات من التخلص من هويتهن القومية، والتمسك بهويتهن البيولوجية كأمهات، يمكن أن يكون هذا أيضاً أمراً مشتركاً آخر بينهن

وبين المستعمرات الإسرائيلية. والافتراض يكون أن اشتراك النساء المستعمرات الإسرائيليات مع الفلسطينيات في كونهن أمهات يتعرض أبناؤهن للقتل لأسباب قومية، سيجعلهن يتضامنن مع بعضهن، تمهيداً للعمل من أجل السلام:

المرأة الفلاحة العجوز تجتاز تلك الحدود المتعددة. هي تتجراً على الأقل لحظياً إلى ما بعد حدود رواية طرحها مشاهدة صامتة ولو مؤيدة لفعل رقيق "داخلي" [نذكر] ضد عدو "خارجي". وهي تتحدث بتعزية للمرأة الإسرائيلية. وهي تغطي ابنة المرأة الإسرائيلية الشابة بحجابها. وتلمس كتف المرأة الإسرائيلية، متحدثة معها بمواساة. وردها الأولي على هجوم أسامة على الضابط الإسرائيلي - "أنت بطل، حسناً فعلت" - يتم طرحه إن لم يكن إلغائه بالسلوك اللاحق... أم صابر لا تُعطي رخصة لتكمل آثار أفعالها الخاصة؛ بل لعادل يكون هذا الامتياز حقاً. إنها أم صابر التي تقتنص المبادرة في لحظة أزمة وتجد طريقة عبر الجدران والحدود. إنها التي تقترح بتسرع طرحاً للرواية المسيطرة من "الداخل" و"الخارج" ودور النساء في تلك الفضاءات، وعلى الأقل احتمالياً، أدوار آخرين أيضاً. ومع ذلك، تعاطف أم صابر العنيد مع المرأة الإسرائيلية وابنتها تمت صياغته بفعالية واحتواؤه بشكل قابل للجدل - بين اعتداء أسامة الشرس وسيطرة عادل "السيادية" على الوضع (Layoun, 1992: 419).

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

وأرضية مشتركة أخرى "لنضال النساء الحقيقي" تأتي من معاملة الحركة القومية للنساء كمقاومات وبطلات، أو معاملتهن كرموز للشرف

الذي يجب حمايته/ أو تم تلطيخه، التي تعتبر أنها تحمل معنى واحداً هو أن النساء ما زلن يرمزن للأمة التي اعتدى الاستعمار على جسدها وعلى الرجال الفلسطينيين أن يدافعوا عنها (39: Sharoni, 1995). والنساء الفلسطينيات يكن موضوعاً للاعتداء؛ اعتداء الذكور المستعمرين واعتداء الذكور القوميين. فالنساء ضحايا للعنف ولسن منفذات له، عنف الاحتلال وعنف الذكور في المجتمع الفلسطيني. وبينما هن ضحايا للعنف، الذكور هم الفاعلون العنيفون، حتى تلقي الذكور الفلسطينيين للعنف لا يحولهم إلى ضحايا، بل العنف الذي يمارسه الاحتلال على أجساد الذكور يعطيهم امتيازات "ذكورية وثورية"، فالضرب والاعتقال الذي يتعرض له الذكور الفلسطينيون يُصوّر على أنه "طقس عبور" إلى عالم الذكورة (41: Peteet, 1994). والنساء الفلسطينيات ضحايا لدخول الرجال "طقس عالم الذكورة"، فالتأكيد يكون على أن النساء ضحايا لعنف الاحتلال وعنف رجالهن (1994, Peteet; Holt, 2003b). وعنف الرجال الفلسطينيين ضد النساء الفلسطينيات يتم اعتباره "وسيلة للسيطرة الأبوية" (226: Holt, 2003b)، والرجال الفلسطينيون الذين "عبروا طقس الذكورة" يقال إنهم يفرغون إحباطهم (ذكورتهم المحبطة) الذي سببه الاحتلال على النساء (1994, Peteet; Holt, 2003b). وهذا ناتج - كما يتم التأكيد من خلال الاستشهاد بأقوال أخصائي نفسي فلسطيني، يتكرر الاقتباس منه فيما يتعلق بالعنف الفلسطيني، باعتبار أنه لا يمكن فهمه إلا كحالة نفسية مرضية - عن بطريكية المجتمع التي تؤكد على قوة الذكور وطاعة الإناث لهم. ووفقاً للأخصائي: "عندما لا يعود الزوج قادراً على احتواء غضبه، وإذلاله، وإحباطه بسبب ظروف الاحتلال، يميل إلى أن يجد متنفساً في بيته، وتكون النساء عادةً ضحايا هذا الغضب" (230-231: Holt, 2003b, quoted in Saraj, 1992).

أما تجربة النساء لعنف الاحتلال فتُطرح بشكل مختلف، فالنساء اللاتي يتعرضن للتعذيب والاعتقال، مثلاً، يقال إنهن يحصلن على "احترام حذر" (44: Peteet, 1994)، أو يتم النظر إليهن كنساء ملوثات لا فرص لهن في الزواج (1998, Strum; Holt, 1992)، فكل من الاحتلال والعائلة، أو الثقافة،

أو المجتمع، يتم تصويرهما على أنهما حليفان (عدو واحد: الذكر) ضد النساء، ودليل ذلك الكيفية التي يستخدم بها ضباط المخابرات الإسرائيليون " الطابع التقليدي للمجتمع الفلسطيني نحو النساء ويمارسون الضغط على البنات والنساء الناشطات سياسياً من خلال أعضاء العائلة الذكور، والمختار أو النخبة التقليدية " (Augustin, 1993: 4).

ووضع النساء كرموز لشرف الأمة هو دافع المجتمع لفرض قيود على مشاركتهن السياسية، ودافع الاحتلال للاعتداء على أجسادهن، وما يستحق الانتباه أنه عند الحديث عن كيف استغل الاحتلال وضع النساء كرموز لشرف الأمة، يتم التركيز على جلسات التحقيق عند الاعتقال، ولا يتم التطرق إلى حالات الاغتصاب وانتهاك أجساد النساء التي حدثت في السنوات التي تم فيها احتلال فلسطين ١٩٤٧-١٩٤٩، ربما لأن هذه السنوات لا يتم الاعتراف بها على أنها الفترة التي بدأ فيها الاحتلال. ولأن الثقافة الفلسطينية البطريركية التي تسيطر على أجساد النساء لا تتغير في خطاب الباحثات الغربيات، فإن النساء الفلسطينيات اللاتي كن يتعرضن لتعذيب جنسي كن إما يعترفن حفاظاً على شرفهن وإما لا يتحدثن عما حدث لهن خلال الاعتقال " خشية تلطيخ سمعتهن " (Abdulhadi, 1998: 655-656).

مثال آخر على دعم المجتمع " التقليدي " وقوى الاحتلال لبعضها في تقييد حياة النساء الفلسطينيات، قيام النساء بتنفيذ أعمال عنف، فعدو النساء الفلسطينيات الذي يدفعهن إلى القيام بأعمال عنف ليس واضحاً ومحدداً في الاحتلال، والمرأة الفلسطينية التي تقوم بتنفيذ عملية ضد الاحتلال تكون فعلت ذلك بسبب الاضطهاد المتعدد الذي كانت تعيشه، والاحتلال ليس المسؤول وحده، وزواجها وعائلتها وحتى النظام الكويتي (المقصود العربي) مسؤولون عن قيامها بالعملية (10: Rothenberg, 1999). وليس أن اضطهادهم كان الدافع، بل أيضاً تأويل واستخدام أعمال النساء في العنف يبين اشتراكهم في اضطهاد وقمع النساء: " كل من الإسرائيليين والفلسطينيين أولوا هجوم غادة وفقاً لأجنداتهم السياسية القومية، بينما

تلقائياً سكتوا نواحي مهمة من تجربة غادة " (ibid: 12). فالإسرائيليون ركزوا على عنف الهجوم، بينما الفلسطينيون أهملوا دور " الظروف المتأثرة بشكل كبير بأخلاقيات القرية المحافظة " (ibid) التي دفعت المرأة الفلسطينية إلى عمل العنف: " عمل غادة العنيف المحتمل نقد لهذه الأخلاقيات الاجتماعية، التي لم تترك لها مفراً من زواجها التعيس " (ibid).

ويتم التأكيد على أن الطرف الموجود في مقابل النساء في نضالهن ليس الاحتلال، بل الرجال القوميون، فالمعركة يتم تصويرها على أنها معركة النساء في مقابل القومية، المستعمرة والمستعمرة. والصورة المراد رسمها هي أن النساء الفلسطينيات محتارات من هو عدوهن الحقيقي، فيقال على لسان ناشطة وزوجة ناشط: " زوجي مسجون في سجن إسرائيلي. هو يعرف من هو عدوه، وهو هناك يقاتل من أجل قضية واضحة. أنا مسجونة في بيتي بين عائلتي، لا أعرف من هو عدوي، ولا ما هي قضيتي " (Shalhoub - Kevorkian, 2002: 185). أو أن النساء عندما يشاركن في المقاومة ضد الاحتلال يخفن من عائلتهن كما يخفن من جنود الاحتلال: " لقد كان علينا التعامل مع سلطتي احتلال- الإسرائيليين والدي! خلال تلك الفترة، كنت دائماً خائفة من أن يمسكني أحدهما " (Gorkin and Othman, 2000: 127).

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

لكن علينا، أن لا ننخدع بادعاء التشابه هذا، فما يلبث أن يتلوه الاختلاف الجوهرى بين الفلسطينيات والإسرائيليات، وقضايا النساء التي تجمع



النساء الفلسطينيات مع المستعمرات الإسرائيلية، هي الاتفاق على أن **مجتمع النساء الفلسطينيات** "بطريكي" وأن لديهن مشاكل جدية عليهن التعامل معها (Augustin, 1993: 39). وبينما نضالات النساء الإسرائيليات غير موجهة ضد مجتمعاتهن، ولا ضد بناهن الثقافية، والاجتماعية أو الدينية، حيث يتم التغاضي عن هذه، كونها معتبرة ضمناً أنها ليست موطن اضطهاد للنساء الإسرائيليات، فلماذا يكون على النساء الإسرائيليات أن ينضالن ضد مجتمعهن طالما كان عندهن نظام ديمقراطي، يسمح بالمعارضة، وبالتالي سمح بوجود هذا العدد الكبير "من مجموعات السلام والمجموعات النسائية ازدادت عبر سنين الاحتلال، وهذه قطعت شوطاً لا بأس به في خلق مناخ أقل عدائية بين الشعبين" (Holt, 1992: 13). وبينما تكون نضالات النساء الإسرائيليات ضد ما تعرفه على أنه احتلال، وضد ما تتم رؤيته على أنه إجراءات تسيء إلى سمعة المجتمع الإسرائيلي، تكون نضالات النساء الفلسطينيات - أو يجب أن تكون - موجهة ضد مجتمعهن، وعاداته، وقيمه، وثقافته، وحتى قوميته (Dajani, 1994; Holt, 1992; Mayer, 1994; Sharoni, 1995). وأيضاً، نلاحظ اختلافاً بين النساء الفلسطينيات والمستعمرات الإسرائيليات في القدرة على الفعل، فبينما النساء الفلسطينيات ضحايا لعنف الاحتلال الإسرائيلي والمقاومة الفلسطينية، فإن النساء الإسرائيليات مقومات للعنف الإسرائيلي ضدهن وضد النساء الفلسطينيات (Sharoni, 1994). وبينما في حالة النساء الفلسطينيات، يضع العنف ("عنف الاحتلال، والعنف النفسي والجسدي الذي تعيشه النساء في مجتمعهن") قيوداً على قدرتهن في المشاركة في نضال التحرر؛ أي أنهن "يكن مستعدات بشكل غير مناسب للمساهمة في عملية السلام" (Holt, 2003b: 223).

ومع ذلك، يكون النضال من أجل السلام مثل تكوين أجسامهن البيولوجي، صفة موجودة عند كل النساء على الأرض، وأي عنف قامت به النساء الفلسطينيات كن أجبرن على القيام به من قبل الرجال والثقافة البطريركية، لكن أدوارهن الأساسية في المقاومة كانت تلك المرتبطة بأعمال سلمية، كما كانت مرتبطة بأدوارهن كأمهات: "مع أن

نشاطات النساء كانت أحياناً عنيفة، والنساء دخلن في مواجهات جديدة مع الجيش، فإن نشاطات النساء كانت بشكل خاص متممة بأعمال من العصيان المدني والمقاومة السلميين " (Jad, 1995: 234)، والنساء أخذن أدوار " المتوسلات لسلطات الاحتلال "، اللاتي يستخدمن " خطاب السلام " (Najjar, 1992: 84-85). وكما هو متوقع، يتم تأكيد ذلك مع إسقاط من الباحثات على ثقافة المجتمع: " في الرمزية الفلسطينية، النساء عادة يقاتلن من أجل السلام، والرجال يقاتلون من أجل العدالة " (Bendt and Downing, 1982: 31). وبالتالي، ما يجمع النساء المستعمرات مع النساء المستعمرات، إضافة إلى كونهن أمهات، ورموزاً للأمة وضحايا للقومية، هو نضالهن العالمي من أجل السلام.

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

قرار الأمم المتحدة، القرار الأول الذي يمرره مجلس الأمن الذي يتعامل بالتحديد مع أثر الحرب على النساء، مساهمات النساء بحل الصراع والسلام الدائم، ما يؤكد على " دور النساء المهم في منع

وحل الصراعات وفي بناء السلام"، وبالتالي أهمية "مشاركتهن المساوية، وتدخلهن الكلي في كل جهود الحفاظ على وتعزيز السلام والأمن". وتم تقديم مقترح من قبل "المفوضية النسائية الدولية"، التي ستكون رسمياً ملحقة في أي جلسة استشارية لأي مفاوضات لسلام شرق أوسطي... اللجنة المكونة من: نساء صانعات سلام فلسطينيات، إسرائيليات ودوليات، ستكون لها مهمة محددة في مراجعة كل الوثائق على ضوء كيف سيكون الأثر على النساء، والأطفال، ومجتمع عادي، غير مسلح (Holt, 2003a: 30).

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

وهذا يكون "نضال النساء الحقيقي"، الذي يحقق "مصالحهن" ويثبت ويعين ويغير من أوضاعهن، وهذا النضال، لا تكون النساء الفلسطينيات بوضعهن الخاضع ووعيهن البدائي، قدرات على إدراكه، وهن بحاجة للنساء الغربيات ليعلمنه "نضال النساء"، من خلال تحديد الأخرات لـ "مصدر اضطهاد النساء"، ومن خلال تعريفهن لما يشكل "مصالحهن". نضال النساء الفلسطينيات الحقيقي تحدده الباحثات الغربيات، بتفوقهن الغربي، وفاعليتهن المستمدة من حداثة مجتمعاتهن التي ثبت أثرها "الإيجابي" على النساء الفلسطينيات، وبتشابهن مع النساء الفلسطينيات في قدراتهن الإنجابية وسعيهن إلى تحقيق السلام؛ نضال النساء الفلسطينيات يكون بالتالي نضالهن ضد القومية المستعمرة، وضد الثقافة المتخلفة والدونية التي تضطهدهن بدلاً من مشاركة في نضال قومي سيؤدي إلى إعادتهن إلى المنزل وإلباسهن الحجاب. وهكذا يمكن لخطاب الباحثات الغربيات أن يحتوي الخطر الذي يراه الغرب الاستعماري الذكوري متمثلاً في النساء الفلسطينيات.

### خلاصة الفصل الثالث

في هذا الفصل قمت بتحليل خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، حيث بينت كيف تقوم المعرفة التي يتم إنتاجها عن النساء الفلسطينيات في هذا الخطاب على تشييء النساء الفلسطينيات؛ وحياتهن ونضالهن، كمادة دراسة، تعمل الباحثات الغربيات على تصنيعها وصياغتها بما يتلاءم مع القواعد والقيود التي خطها الخطاب الاستعماري، بحيث تكون تمثيلات النساء الفلسطينيات في الخطاب الاستعماري، واحدة من الإستراتيجيات التي يستخدمها الخطاب لتعزيز السيطرة الاستعمارية على النساء الفلسطينيات ومجتمعهن. وكما رأينا في هذا الفصل، أقامت الباحثات الغربيات دراستهن لمشاركة النساء الفلسطينيات على أسس ونظريات غربية حديثة، قامت على تأكيد الغرب كمعيار، كما قامت على تقابلية التقليد/الحداثة، التي يتم منها تأكيد الاختلاف الجوهرى بين الثقافة الغربية المستعمرة وتلك الفلسطينية المستعمرة، والأخيرة تكون النساء الفلسطينيات رمزاً لها، بالتزام من الباحثات الغربيات بالقواعد الأساسية للخطاب عن الآخر المستعمّر. والباحثات الغربيات استخدمن أطراً تحليلية تقوم على الاستبعاد والتحيّز الجنسي الذي قامت عليه الحداثة الليبرالية لإثبات عدم وجود "تحسن" في أوضاع النساء الفلسطينيات، يتم تفسيره بالثقافة والتقليد، ونظرية تحديثية تاريخانية لإثبات بدائية ودونية وعيهن التي تتمثل بمشاركتهن في مقاومة الاستعمار الحداثى في حركة مقاومة تعمل على تعزيز التقليد الذي "ثبت" أنه يعزز خضوع النساء الفلسطينيات، ومفاهيم مثل العقلانية للتساؤل عن دوافع النساء للمشاركة في المقاومة التي لا تحقق لهن "مصالح"، بل تستغلهن، بينما يتم إسقاط الهوس الاستعماري بجنسوية النساء الفلسطينيات وخوفه من اختراقهن للحدود التي يرسمها على الرجال الفلسطينيين والمقاومة الفلسطينية، بحيث يتم وضع النساء الفلسطينيات في علاقة تقابلية وتناقضية مع القومية الفلسطينية. والباحثات الغربيات، ضمن نظرية عنصرية استعمارية، بحثن في المجتمع الفلسطيني المستعمّر عن

"الإيجابي" الذي تم عزوه إلى الاحتلال، ضمن مهمته التحديثية التي يحملها كل استعمار، و"السلبى" الذي تم عزوه إلى الثقافة، والدين، والمجتمع والحركة الوطنية التي تكون بالضرورة مصدر اضطهاد النساء الفلسطينيات. بهذه الطريقة، حاول خطاب الباحثات الغربيات احتواء الخطر الذي يراه المستعمر في النساء الفلسطينيات، بالبحث عن تشابهات تضع النساء الفلسطينيات المستعمرات والغربيات على جانب واحد، وعن اختلافات تضع النساء الفلسطينيات على طرف مقابل لثقافتهم وقوميتهم.

## هوامش الفصل الثالث

<sup>١</sup> العديد من الأدبيات والنصوص التي يتم تحليلها في هذا الفصل تعاملت مع الاحتلال الصهيوني على أنه ممثل للمجتمع الغربي، ويقوم على حدثه. عن كيف عمل الخطاب الصهيوني نفسه على تعزيز هذا الطرح يمكن العودة إلى كتاب وايتلام:

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

<sup>٢</sup> على الرغم من أهمية الحديث عن الطريقة التي تتم بها إعادة رواية القضية الفلسطينية في الغرب، والكيفية التي بها يتم عرض الفلسطينيين وحقوقهم بما فيها قضية "حق تقرير المصير" فإنه وبسبب عدم سعة هذه الدراسة لتناول هذه القضية التي لا يمكن تناولها في فقرات قليلة، لن أكون قادرة على تناولها هنا، إلا أنني أمل أنه من خلال الحديث عن الخطاب عن النساء الفلسطينيات أكون قد قلت ولو القليل عما يقال عن قضية فلسطين.

<sup>٣</sup> هذا التعبير استخدمه باحث من إحدى الدول الأوروبية كان يعد دراسة عن الجمعيات النسائية الفلسطينية عند سؤاله عن لماذا اختار فلسطين لدراسته؟ فكانت إجابته أن فلسطين بلد عالم ثالث ما زال تحت الاحتلال المباشر، ما يجعلها وأهلها حقل اختبار مثاليًا.

## الفصل الرابع

استعمارية خطاب الباحثات الغربيات





## الفصل الرابع

### استعمارية خطاب الباحثات الغربيات

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

#### النساء الفلسطينيات كتمثل في خطاب

تتم صياغة وتشكيل تجارب النساء الفلسطينيات ونضالهن في خطاب الباحثات الغربيات، وفقاً لآليات إنتاج المعرفة الغربية، وبما يكون قابلاً للاستهلاك غربياً. وتكون المعايير والقيود التي تحكم عملية إنتاج المعرفة عن النساء الفلسطينيات محددة بالعلاقة الاستعمارية بين المؤسسة الأكاديمية الغربية والنساء الفلسطينيات موضوع الدراسة. وبالتالي كان لا بد أن تظهر النساء الفلسطينيات بتمثالات وصور معينة، تتلاءم مع القيود والقواعد التي يقوم عليها الخطاب الغربي عن النساء الفلسطينيات المستعمرات، والتي كانت بدورها محكومة

بعلاقة السيطرة الاستعمارية، التي يكون على المعرفة المنتجة أن تعمل على تعزيزها. وبالتالي، لا يكون مفاجئاً أن تظهر النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات مؤكدة على الصور النمطية للثقافة الفلسطينية التي تشبه - إلى حد كبير - الصور النمطية التي رسمها الخطاب الاستعماري الغربي للمجتمعات المستعمرة الأخرى، بما يؤكد تفوق الغربي المستعمر ودونية المستعمر.

وفي دراستهن، تبحث الباحثات الغربيات عن "حقائق" معينة من حياة النساء الفلسطينيات، وتفعل الباحثة كل ما في وسعها لتحصل على هذه الحقائق، من خلال الأسئلة التي تطرحها، ومن خلال المحيط الذي يتم فيه الحصول على المعلومات، بمجرد علاقات القوة غير المتكافئة بين الباحثة والمبحوثة، وبشكل أساسي بعملية التصنيع والإنتاج للمادة الخام التي توفرها المرأة المستعمرة، والتي تتحكم بها الباحثة وفقاً للقواعد والآليات التي تحددها المؤسسة الأكاديمية الغربية. وتؤكد الباحثات الغربيات التزامهن بالمنهج الأكاديمية في بنائهن المعرفة عن النساء الفلسطينيات، والطريقة التي يتم بها إحضار النساء الفلسطينيات إلى خطاب الباحثات الغربيات، وبناء معرفة عنهن والتنظير عن حياتهن ونضالهن، تكون مبررة بتأكيد التزام الباحثات الغربيات بمعايير البحث الأكاديمي الغربي، وبالتزام "أخلاقي" نحو النساء الفلسطينيات موضوع البحث، يتمثل في تأكيد الباحثات الغربيات على التزام الدقة والموضوعية في المعرفة المنتجة عن النساء الفلسطينيات، بينما هذه الدقة والموضوعية لا تتمثل في أكثر من الالتزام بالقواعد السابقة، التي تنتج معرفة مجزوءة، ولكن تمثل ما هو مطلوب غربياً وقابل للتوظيف استعمارياً، وتعتبر ممثلة لحياة النساء الفلسطينيات. من هنا، تكون المرأة الفلسطينية التي تظهر في خطاب الباحثات الغربيات هي المرأة التي صاغها هذا الخطاب وصنعها، ولا تمثل حياة النساء الفلسطينيات ونضالهن بقدر ما تمثل القواعد والآليات الخطابية التي أنتجت هذه الصورة لهن.

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

### المهمة الحضارية الغربية في خطاب الباحثات الغربيات

تتبع الباحثات الغربيات القواعد والمعايير الليبرالية الغربية في إنتاجهن معرفة عن النساء المستعمرات، وهذه يتم توظيفها لتثبيت استمرار هيمنة الثقافة التقليدية على حياة النساء ونضالهن، وحاجتهن إلى الحدثة الليبرالية (الاستعمارية) للتخلص من الاضطهاد الذي يعشنه. ويقوم

خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات على سؤال أساسي هو: هل مقاومة الاحتلال ومشاركة النساء الفلسطينيات فيها ستؤدي إلى إقامة مجتمع حداثي على النموذج الغربي، أم مجتمع شرقي تقليدي؟ ولأن خطاب الباحثات الغربيات يبقى جزءاً من الخطاب الاستعماري الذي يقوم على تأكيد اختلاف جوهري بين الشرق والغرب، ولأن قواعد الخطاب تفرض تأكيد الاختلاف بين المجتمع الغربي المستعمر وذلك المستعمر، فإن إجابة هذا السؤال السابق تكون محددة مسبقاً، والحقائق التي يتم تسجيلها وإدخالها في عملية إنتاج المعرفة عن النساء الفلسطينيات هي تلك التي تؤكد هذا الاختلاف، الذي يكون فيه التفوق للغربي.

وفي الخطاب الاستعماري، تم وضع النساء المستعمرات كرمز للثقافة المستعمرة، وكنقطة ضعف يمكن استخدامها ضد المجتمعات المستعمرة تثبت دونيتها وتبرر استعمارها (Ahmed, 1992). وخطاب النسويات الغربيات عن النساء الفلسطينيات المستعمرات مثل الخطاب الاستعماري الذكوري عن النساء المستعمرات، يقوم على وضع النساء الفلسطينيات على أنهن رمز ودليل على الآخر الدوني، غير الحدائثي الذي يحتاج إلى تدخل غربي لتحريره من دونيته (Ahmed, 1992; Spivak, 1999)، ووضع النساء الفلسطينيات يكون مؤشراً أساسياً على المجتمع الذي تسعى حركة المقاومة الفلسطينية إلى تأسيسه في حالة تم تحقيق الاستقلال، ولأن الاستقلال يعني نفي الحاجة إلى الغربي وتدخله، فإن تمثيلات النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات تكون محددة بحاجتها إلى نفي حداثة المجتمع، وتأكيد تقليديته التي تضطهد النساء. وبالتالي، فالصور النمطية التي تنطبق على النساء العربيات وعلى النساء المستعمرات الأخريات، تنطبق أيضاً على النساء الفلسطينيات اللاتي يتم تصويرهن على أنهن ضحايا لاضطهاد العادات، والتقاليد، والدين (Lazreg, 2000). ويتم تمثيل النساء الفلسطينيات المستعمرات على أنهن ضحايا لثقافتهم، ودينهم، وللحركات القومية في مجتمعاتهم، ما يؤكد الحاجة إلى تدخل استعماري غربي لإنقاذهم من هيمنة الثقافة القومية الذكورية عليهن، ولإدخال ثقافة حداثة ليبرالية تحررهن من

الاضطهاد الذي يعيشه. أوضاع النساء الفلسطينيات محددة بالثقافة والتقليد اللذين يتم إرجاعهما إلى أصول إسلامية، بحيث يبقى الإسلام العامل (المرئي أحياناً وغير المرئي في أحيان أخرى) الذي يحتم خضوع النساء الفلسطينيات مثلما يحتم البنى السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والثقافية العربية. والنساء، وأوضاعهن، والقوانين المتعلقة بهن، ولباسهن وحتى مشاركتهن في المقاومة، كلها يتم إرجاعها للإسلام، أو لبدائله اللفظية: التقليد والثقافة.

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

أما أشكال المشاركة التي تتم رؤيتها على أنها إيجابية، فيتم وضعها في علاقة تقابلية مع صور يتم رسمها للنساء الفلسطينيات قبل المشاركة في مقاومة الاحتلال، الأولى تبين تغيرات "حادثة" في أوضاع النساء، والثانية تؤكد الصور النمطية التي قام عليها الخطاب الاستعماري عن النساء المستعمرات، وبشكل أساسي إنجاب الكثير من الأطفال، ولبس الحجاب، والزواج المبكر، وعدم الخروج من "المجال الخاص"، وعدم الاختلاط... وكل ما يعتبر غير غربي، بحيث تكون تمثيلات النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات على شكل مجموعات من المتقابلات، تلك التي تأتي من التقليد الأصلي، وتلك التي تأتي من الحداثة الغربية، بحيث يستمر التأكيد على عدم اكتمال حداثة أوضاعهن، وتكون النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات، كما المستعمرين في الخطاب الاستعماري، الأصلي الذي يرمز إلى الافتقار أو الفشل (Chakrabarty, 2000: 32). والفشل الذي ترمز إليه النساء الفلسطينيات هو ذلك النابع من اختلافهن عن النساء

الغربيات، الذي يكون محدداً ومحتماً بالاختلاف الجوهرى الذي يؤكد خطاب الباحثات الغربيات بين الشرقى التقليدى والغربى الحدائى (Mohanty, 2003).

ولأن البحث فى أوضاع النساء يتم من خلال النظر إليهن ضمن البنى الثقافية والمجتمعية التى يكون مفترضاً مسبقاً أنها متخلفة (Mohanty, 2003)، فإن أى تحول فى أوضاع النساء الفلسطينيات وأدوارهن يستدعى تغيرات فى هذه البنى المتخلفة، والحكم بعدم حدوث هذه التغيرات معناه الحكم بعد حدوث تغيرات فى حياة النساء الفلسطينيات. وكانت التغيرات فى بنية العائلة الفلسطينية من أهم مؤشرات حدوث تحول فى أوضاع النساء، بحيث يكون الضعف والتفكك فى بنية العائلة مؤشراً أساسياً على حركة نحو التحديث، ونحو تحقيق الفردانية الليبرالية، بما يفترض أنه تغير إيجابى لصالح النساء الفلسطينيات بتخلصهن من سيطرة العائلة البطريركية، واستبدالها بنموذج حدائى من البطريركية (Pateman, 1988). واللحظة التى عندها يحدث التغيير الذى يتم تسجيله فى خطاب الباحثات الغربيات هى تلك التى تتزامن مع دخول الاحتلال والتغيرات التى أدخلها على البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، والتى تركت أثرها على بنية العائلة التى تم إضعافها بما يتم التأكيد أنه "لصالح" النساء، وبإدخاله عناصر ثقافية حدائية وحتى من خلال إجراءاته القمعية التى استلزمت ظهور المقاومة، بحيث تستمر نسبة ما هو "تغير إيجابى" إلى الاستعمار الغربى وحدائته.

ولكن التأكيد يستمر فى أن هذه التغيرات المعتبرة إيجابية لا تكون قد أوصلت النساء الفلسطينيات إلى أى مرحلة قريبة من وضع النساء الغربيات المعيار، حيث يقال إن مشاركتهن فى المقاومة، لا تعنى المشاركة السياسية التى تحقق المساواة بالمفهوم النسوي الليبرالى الغربى، بل كانت تسييساً للمجال الخاص، وأيضاً الفضل الأساسى فيه للاحتلال الذى اقتحمه. بينما المشاركة فى المقاومة تصور أنها عملت على تثبيت دونية النساء وخضوعهن من خلال قيام المقاومة بتسييس

أدوار النساء الإنجابية، بل حتى قبول المجتمع بمشاركة النساء في المقاومة معناه أن هذه المشاركة بقيت ضمن قواعد العرف والتقليد، ما يعني أن وضع النساء الفلسطينيات بقي خاضعاً. وفي خطاب الباحثات الغربيات، يتم التلاعب بتقسيمات العام/الخاص التي يقوم عليها الفكر الليبرالي الغربي، لإثبات أن أي مشاركة سياسية للنساء الفلسطينيات في المقاومة، لم تخرجهن من "المجال الخاص"، بل عززت حصرهن فيه، ويتم أيضاً اعتماد فكرة حالة الطوارئ والأزمة لفهم وتفسير أشكال من مشاركة النساء الفلسطينيات ضمن إطار استمرار سيادة الثقافة، والعرف والتقليد على مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، وهكذا تعمل الباحثات الغربيات على استخدام أطر تحليلية ومفاهيم ليبرالية غربية تمكّنها من بناء معرفة توصلنا إلى النتيجة المرغوبة في أن قواعد الثقافة الفلسطينية وقوانينها - تماماً كما رسمها الخطاب الاستعماري - غير قابلة لأي تغيير وحدها، بحيث تبقى السيادة على أوضاع النساء الفلسطينيات للعرف والتقليد.

#### النساء الفلسطينيات: الآخر المستعمر

في خطاب الباحثات الغربيات، يفرض العرف والتقليد اضطهاد النساء والسيطرة عليهن وتحديد شكل مشاركتهن في المقاومة، من خلال اعتبار النساء وأجسادهن رموزاً لشرف الرجال، والمجتمع، والأمة. وبالتالي، تبقى أجساد النساء مع مشاركتهن في المقاومة تحت سيطرة الرجال والمجتمع، ويتحدد شكلها بما يمنع انتهاك هذه الأجساد، وبالتالي "شرف" الأمة. وفي نفي لأي تغيير في أدوار النساء الفلسطينيات، توجه الباحثات الغربيات انتقادات لما يعتبرنه مقاومة ضمن حدود العرف والتقليد التي يبدو أن "المشكلة" الأساسية فيها التي لا تقال بشكل مباشر في خطاب الباحثات الغربيات هي قيام النساء الفلسطينيات بإنجاب "الذكور الذين يقاتلون ويستشهدون"، وأن الاستعمار يرى أن النساء الفلسطينيات يحاربهن بالأبناء الذين ينجبهم أو بتنفيذهن

عمليات مسلحة ضد الاحتلال. وما يراه المستعمر الغربي في النساء الفلسطينيات، ولكن ينكره هو، أن النساء الفلسطينيات اخترقن الحدود التي رسمتها الحداثة الرأسمالية الاستعمارية، التي وجدت نفسها عاجزة عن السيطرة على أجساد النساء الفلسطينيات، تلك الأجساد التي تنجب هذا "العدد الكبير" من الأطفال، وهذه الأجساد التي تخرج من "الخاص" لتواجهه على جبهة القتال، والاختلاف بين النساء الفلسطينيات والنساء الغربيات الذي لا يتم ذكره في خطاب الباحثات الغربيات هو أنه بينما عملت الحداثة الرأسمالية على السيطرة على جنسوية النساء الغربيات، من خلال إحالتهن إلى المجال الخاص، ووضعهن موضع الخاضع لسيطرة المؤسسات الذكورية التي قامت عليها (Pateman, 1988)، وجد الاستعمار نفسه عاجزاً عن السيطرة عن الاختراقات التي تشكلها النساء الفلسطينيات لحدوده السياسية والفضائية والديمغرافية (Long, 2006)، ويرى الاستعمار في النساء الفلسطينيات أكثر من مجرد رمز للتقليد أو الحداثة، فالنساء الفلسطينيات يشكلن الآخر المهدد للذات وتجب السيطرة عليه (Fanon, 1963; 1967)، والتعبير عن هذه المشكلة في خطاب الباحثات الغربيات يمكن أن يتم بلغة نسوية، تخفي وراءها تحيزاً جنسياً وذكورية استعمارية، من خلال التأكيد على أن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة كانت تسييساً لأدوار النساء الإيجابية، وانتقاد قيام الحركة الوطنية بتشجيع النساء على إنجاب الأطفال كشكل من المشاركة في المقاومة، وانتقاد كون مقاومة النساء موجهة نحو حماية أبنائهن، باعتبار أن كل هذه الأشكال من المقاومة تبقى مرتبطة بأعمال النساء الإيجابية؛ أي بالأعمال التي تثبت دونيتهن، والتي تعزز سيطرة المجتمع والذكور عليهن حتى عند المشاركة في المقاومة من أجل الحفاظ على شرفهن الذي هو شرف الأمة.

لكن فكرة الشرف وحدها لا تعود صالحة تماماً لفهم وتفسير مشاركة النساء في المقاومة خارج ما يمكن للباحثات الغربيات صياغته على أنه ضمن أدوارهن الإيجابية وأعمالهن المنزلية، وعندما يكون عليهن التعامل مع شكل آخر من المقاومة، حيث تحمل المرأة الفلسطينية السلاح



أو القنابل، وحيث تخرج المرأة الفلسطينية من البيت "المجال الخاص"، لتقاتل على الجبهة في مواجهة مباشرة مع الأعداء. وفي هذه الحالة، تؤكد الباحثات الغربيات قيام حركة المقاومة بدور الوصي البطريركي بدلاً من المجتمع والعائلة على أجساد النساء وشرفهن، بحيث تبقى النساء الفلسطينيات موضوعات للسيطرة الذكورية الفلسطينية. ويتم البحث عن مفهوم آخر يثبت اختلاف ودونية الثقافة الفلسطينية المتحجرة، التي تقوم بالضرورة على اضطهاد النساء، من خلال استخدام مفهوم آخر يقال إنه مستمد من الثقافة الإسلامية، مثل الاستشهاد الذي يتم عرضه على أنه مفهوم ذو قيمة أعلى في الإسلام من الشرف الذي يتطلب السيطرة على أجساد النساء، لكن الدين الذي يحث على الشهادة مثل الوطنية ومقاومة الاحتلال ليس أيديولوجية النساء التي تدفعهن للعمل، فالدين هو أيديولوجية الرجال القوميون الذين يقومون بتعبئة النساء للمشاركة في المقاومة، بدفع أبنائهن للاستشهاد أو بالاستشهاد بأنفسهن. وبذلك تبقى النساء الفلسطينيات - مهما كانت المقاومة التي يقمن بها- خاضعات للقيم الثقافية والتقاليد والأعراف التي يتم التأكيد على أنها مستمدة من الإسلام، وبالتالي يبقى التأكيد في خطاب الباحثات الغربيات أن الإسلام يسيطر على أوضاع النساء ومشاركتهن في المقاومة.

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

من خلال مشاركتهم بأشكال مختلفة من المقاومة، وإما فقط يردن التخلص من حياتهم المجموعة بالجوء إلى أشكال من المقاومة العنيفة. وافتقارهن للوعي ينطبق في كل الحالات السابقة؛ فسواء أقيّل إن النساء الفلسطينيات يشاركن من أجل مصالح خاصة بهن، أم مصالح تتعلق بالمجتمع والعائلة، فإنه في الحالة الأولى يقال إنهن اتبعن الطريق "الخاطئ" لتحقيق تلك المصالح، وفي الثانية يقال إن وعيهم بدائي لا يعي أية مصالح، وبالتالي لا يحقق لهم شيئاً. والمؤشر الوحيد الذي يدل على وجود وعي عند النساء الفلسطينيات هو إدراكهن اضطهاد ثقافتهم لهن، وبالتالي نضالهن ضدها، وليس ضد الاحتلال الذي أدخل تغيرات حدثية على حياتهن. ولأن الخطاب الاستعماري يقوم على رواية تحديثية تاريخية تقيس التحولات في المجتمعات المستعمرة وفقاً لمعيار محدد هو الغرب، فإن وعي النساء الفلسطينيات يتم قياسه بالمقارنة بوعي النساء الغربيات المعيار، ومع تأكيد الاختلاف وعدم إمكانية الحديث عن وعي نسوي عند النساء الفلسطينيات، مثل ذلك الموجود عند الغربيات المستعمرات، يبقى من الممكن الحديث عن تحول نحو وعي نسوي يقاس بمؤشرات محددة باستعمارية خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، بحيث يكون أهم هذه المؤشرات الانتقادات التي توجهها النساء الفلسطينيات لحركة المقاومة الفلسطينية والثقافة والتقليد اللذين يقال إنها تقوم عليهما وتعمل على تعزيزهما، والانتقادات للبطورية وتقليدية المجتمع الفلسطيني، وهذه ناحية من نواحي قاعدة الاختلاف الجوهرية التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري. أما الناحية الثانية التي لا تكتمل القاعدة دونها، فتكون بقيام النساء الفلسطينيات بالناداة بالأسس والمفاهيم التي يقوم عليها المجتمع الليبرالي الحديث، مثل القانون، والمجتمع المدني، والحقوق الفردية التي تجعل النساء الفلسطينيات يتحدثن عن قضاياهن "الفردية"، التي تؤكد فرديتها باستبعاد السياسي، والقومي، والمجتمعي مما يكون هذه القضايا (Hatem, 1998; Mohanty, 2003; Spivak, 1999)؛ أي بتعبير النساء الفلسطينيات عن تطلعات تثبت النساء الغربيات على أنهن المعيار، الذي يكون نضال النساء من أجل الوصول إليه هو ما يعبر عن وعي نسوي.

وإذا كانت المقارنة تتم بين النساء المستعمرات والنساء الغربيات الحداثيات، فإن تقابلية بدائي/مدني، التي قامت عليها الليبرالية؛ استعماريتهما وتحيزها الجنسي، يتم استبدالها بتقابلية مكافئة هي تقابلية أنثوي/نسوي، حيث الأنثوي (البدائي) يمثل الموقع الذي تحتله النساء الفلسطينيات، والنسوي (السياسي المدني) يمثل الموقع الذي تحتله النساء الغربيات، بحيث يبقى خطاب الباحثات الغربيات جزءاً من الخطاب الاستعماري الغربي بشكله الاستشراقي الكلاسيكي، معيداً تعزيز وتأكيد الاختلاف الجوهرى بين الشرقى والغربى، بينما أي حركة في الوعي تجاه الغربى، كما التحولات في أوضاع النساء، تكون تلك التي أدى إليها الاستعمار. ويكمن انعدام الوعي النسوي عند النساء الفلسطينيات في أن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة كانت تهدف إلى الدفاع عن مجتمعهن التقليدي وعن أدوارهن التقليدية، وعن أبنائهن وأسرهن، أي تلك الأشياء التي تثبت هويتهن الأنثوية، أي البدائية، أي مصدر خضوعهن. وهنا يقوم خطاب الباحثات الغربيات على الأسس نفسها التي قام عليها الخطاب الليبرالي الذكوري خدمة لمصالح رأسمالية، تطلبت تثبيت سيطرته على النساء ضمن مجموعات أخرى يضطهدها (Pateman, 1988). والباحثات الغربيات في تأكيدهن على بدائية ووعي النساء الفلسطينيات بالارتكاز على إعطائهن أولوية لمقاومة الاحتلال على حساب "مصالح النساء" التي اعتبرت متناقضة مع هذه المقاومة، يؤكدن أن خطابهن جزء من الخطاب الاستعماري، وفي تأكيدهن بدائية ووعي النساء الفلسطينيات بالارتكاز على أن مشاركتهن في المقاومة كانت مدفوعة بالرغبة في الدفاع عن أسرهن، يعدن إنتاج خطاب متحيز جنسياً هو نفسه الذي أخضع النساء في الغرب.

وفي تقليدهن لكل عمل ووعي لدى النساء الفلسطينيات، لا يعبر خطاب الباحثات الغربيات عن تحيز جنسي فحسب، بل أيضاً عن عنصرية استعمارية، تقوم بالأساس على تحيز ضد كل ما هو ليس فرداً أبيض، ومحاولة لإخضاعه والسيطرة عليه من خلال تأكيد نقص لديه، واختلاف عن المعيار الذي تم وضعه، والتحقير والاستثناء كانا الآليات التي اعتمدها

الغرب الليبرالي في السيطرة على هؤلاء الذين لا يلائمون المعايير التي وضعها. وأقامت الباحثات الغربيات خطابهن عن النساء الفلسطينيات المستعمرات ضمن القواعد والأحكام التي أخضعتهن كنساء في الغرب، متبنيات الأجندة الليبرالية الذكورية عن الآخر الذي يتم استثناءه، وتجب السيطرة عليه. وإذا كان خطاب الباحثات الغربيات يقوم على الذكورية الرأسمالية البيضاء، فإن النساء الفلسطينيات بالنسبة للباحثات الغربيات اللاتي يأخذن موقع الفرد الذكر الأبيض في هذا الخطاب، يكن " مثل الملونين، هن " الرجل الأقل " (Minh Ha, 1989: 67).

#### النساء الفلسطينيات مقابل القومية الفلسطينية

تظهر حركة المقاومة الفلسطينية، مثل أي حركة تحرر وطني ضد الاستعمار، في خطاب الباحثات الغربيات كما تظهر الثقافة المستعمرة؛ على أنها بالضرورة مضطهدة للنساء. ويعمل خطاب الباحثات الغربيات على تأكيد تعارض وعلاقة تناقضية بين النساء الفلسطينيات وبين حركة المقاومة، فحركة المقاومة تهتمّ قضايا النساء، وتعبئهن للمشاركة في المقاومة، وتستغلن في أعمالها ولا تعطين " جزءهن " على هذه المشاركة، وما حال دون تحقيق هذه المصالح ضمن الرواية الاستعمارية يكون الثقافة التقليدية التي تم التأكيد على أنها مضطهدة للنساء، وأنها حتمت وضع وشكل مشاركة النساء في المقاومة، مانعة تحقيق أيّ من المكاسب التي ترى الباحثات الغربيات أن مشاركة النساء في المقاومة كان يجب أن تحققها. بل على العكس، سيكون لنجاح حركة المقاومة في تحقيق " الاستقلال "، تبعات سلبية على النساء، ودليل ذلك مجتمعات مستعمرة أخرى، حيث تم قمع النساء المستعمرات وحرمانهن من كل تلك المكاسب التي حصلن عليها خلال الاستعمار، لأنه في خطاب الباحثات الغربيات، قمع النساء والسيطرة عليهن، وعلى سلوكهن ولباسهن، هو جزء أساسي من أجندة حركة المقاومة، كما هو الاستقلال.

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

### مركزية الذات الاستعمارية الغربية في خطاب الباحثات الغربيات

وبالتالي، تظهر النساء الفلسطينيات في خطاب الباحثات الغربيات على أنهن عالقات بين التقليد والحداثة، بين خضوعهن وتحررهن، بين كونهن فلسطينيات وكونهن نساء، أي بين الأصلي والاستعماري. وعلى النساء الفلسطينيات ليكن فاعلات ويصبح لديهن وعي نسوي، وليتم إدخالهن في فئة "النساء"، في الحدائى والمتحرر، أن يتخلين عن هوياتهن

كفلسطينيات. وهذا يقال من خلال انتقاد طغيان القومية على وعي النساء الفلسطينيات المستعمرات، واستمرار اضطهادهن كـ نساء من قبل ثقافتهم القومية، واختلافهن الجوهرى عن النساء الغربيات، الذي يظهر في افتقارهن لكل تلك الصفات التي تتمتع بها النساء الغربيات، وعلى رأسها الفاعلية. فبينما النساء الفلسطينيات المستعمرات ضحايا لثقافتهم ومجتمعهم، فإن النساء الغربيات هن الفاعلات المسيطرات على حياتهن (Mohanty, 2003). ويمكن أن تتحول سلبية النساء الفلسطينيات كضحايا وموضوعات لفعل الذكور القوميين، إلى فاعلية فقط إذا عملن ضد الحركة القومية، وضد الثقافة، وضد المقاومة ومن أجل السلام مع النساء الغربيات المستعمرات. والحديث في خطاب الباحثات الغربيات عن وعيهم وإدراكهن لنضالات النساء المختلفة، وباعتبارات النساء القومية، لا يكون أكثر من محاولة لإخفاء مركزيتهم الذاتية الغربية. وبوضعهم الغرب الليبرالي بمؤسساته ومفاهيمه الحداثية على أنها مؤشرات تغيرات إيجابية في حياة النساء الفلسطينيات، يعززن مكانة الغرب على أنه المعيار للتفوق والنموذج على طريق "التقدم"، حيث يعمل خطاب الباحثات الغربيات على تأكيد حاجة النساء المستعمرات لهؤلاء النساء اللاتي لديهن وعي نسوي وفاعلية ليبين لهن الطريق إلى التحرر من كل هذه الأشياء التي تخضعهن.

وخطاب الباحثات الغربيات مثل أي خطاب غربي عن مجتمع مستعمر، يقوم على مركزية للذات الغربية الفاعلة التي وحدها تكون القادرة على "تحسين" أوضاع الشعوب المستعمرة، وفقاً لما تضعه من معايير لهذا التحسين، ووفقاً لما ترى أنه يشكل الآليات والإجراءات اللازمة لإدخال هذا "التحسين"، بحيث يبقى خطابهم ضمن الخطاب التحديثي الذي وسم خطابات أخرى ليبرالية رأسمالية، وماركسية غربية، عن الشعوب المستعمرة البدائية، والنامية، والمتخلفة التي تقوم على "تمميزات" يتم القيام بها على أساس تفضيل مجموعة معينة على أنها الحكم أو المعيار. والرجال مدفوعو الأجر، ومنتجو العالم الأول، و... النسويات الغربيات اللاتي أحياناً يطرحن نساء العالم الثالث على أنهن "أنفسنا عاريات"

... كلهم يقيمون أنفسهم على أنهم المرجع الطبيعي في هذا التحليل الثنائي " (22: Mohanty, 2003)، بحيث يكون على النساء المستعمرات، كما على الشعوب المستعمرة، أن يسرن في مسيرة التطور ليصلن إلى الغرب المعيار (Chakrabarty, 2000). وفي خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، كما في الخطابات السابقة، يبقى الغرب الفاعل، ومصدر الفكر والنظرية، والنساء الفلسطينيات المستعمرات غير قادرات بأنفسهن حتى على تحديد مصدر اضطهادهن، عدا عن تحديه وتغييره، وحياتهن وأوضاعهن محددة بثقافة وتقاليد غير قادرة على التحول أو التغيير بنفسها، وهي بحاجة إلى الغربي ليدخل التغيير الذي يراه "مناسباً" إليها.

وفي خطاب الباحثات الغربيات، كما في الخطابات الليبرالية والماركسية، يتم البحث عن أسس مشتركة لنضال عالمي، في حالة النسوية الغربية، أسس لنضال عالمي يضم كل النساء. وهذه الأسس تحددها الباحثات الغربيات، من خلال استحضار أشياء يقال إنها تشكل أرضية مشتركة تناضل على أساسها كل النساء، قد تكون بطريكية عمومية (Butler, 1990)، وقد تكون التقسيم الجنسي للعمل (Mohanty, 2003)، يضاف إلى هذه الأسس المفترضة في حالة خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات، الذي يكون محكوماً بمصالح استعمارية تتناقض مع وجود مقاومة مستمرة ضد احتلال ما زال موجوداً بشكله المباشر. وهناك أسس أخرى تؤدي إلى ادعاء وجود أرضية مشتركة لنضال النساء الغربيات المستعمرات والفلسطينيات المستعمرات، هي تلك التي تتناقض مع المقاومة، وتضعها على الطرف المقابل في هذا النضال، وبالتالي يكون الحديث عن تضامن بين النساء الفلسطينيات المستعمرات والصهيونيات (والغربيات) على أساس كونهن أمهات يخسرن أبناءهن للحركة القومية، وعلى أساس أنهن يتعرضن للعنف القومي، بينما ميلهن المشترك للسلام والعمل ضد العنف والحرب التي تعتبر ذكورية جوهرياً، يشكل أرضية مشتركة أخرى وهدفاً مشتركاً للنضال. لكن هذه الأسس المشتركة المدعاة في خطاب الباحثات الغربيات التي تدعي تضامناً ونضالاً مشتركاً بين

النساء الفلسطينيات والغربيات تخفي وراءها "عنصرية، واستعماراً، وإمبريالية!" (Mohanty, 2003: 36).

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

وتظهر السيطرة التي يثبتها خطاب الباحثات الغربيات في التأكيد على قابلية هويات النساء الفلسطينيات للفصل، مفترضاً أنه يمكنهن أن يكن نساء أو فلسطينيات، أي يكون الحديث عن هويتين متصارعتين، وبالتالي الحديث عن نضال على جبهتين، أو قمع واضطهاد من عدوين، بحيث يكون نضال النساء الفلسطينيات مع حلفاء مختلفين ومتناقضين



على كل جبهة، وهذا الفصل لهويات النساء الفلسطينيات، والاختزال لعلاقات السيطرة المتعددة التي يعشنها، هو بعد ذاته عنف استعماري آخر يمارس ضدهن (Butler, 1995). لكن خطاب الباحثات الغربيات يفعل أكثر من ذلك، فهو يتحدث عن صراع في أولويات نضال النساء الفلسطينيات، بين ذلك الذي "يحقق مصالحهن"، وذلك الذي يحقق مصالح المجتمع الذي "يضطهدهن"، ذلك الذي يحرك وعيهن ويعطيهن فاعلية، وذلك الذي يتركهن ضحايا سلبيات؛ فخطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات يقوم على الرياء ذاته الذي تتحدث عنه سبيفاك (Spivak, 1999)؛ فقد تم رسم صورة للاستعمار على أنه الحامي والمنقذ للنساء، والعامل على تدمير البنى التقليدية التي تضطهدهن، والعامل على تأسيس مجتمع جيد. وترسم الباحثات الغربيات هذه التقابلية ويحددنها، ويحددن صفات طرفيها، ومن ثم يدعين إعطاء النساء الفلسطينيات فاعلية بتركهن يحددن أولوياتهن بالاختيار بين ثقافة أصلية تم التأكيد أنها تضطهدهن، واستعمار يقوم الخطاب على بيان آثاره التحديثية على النساء الفلسطينيات.

وفي الحقيقة، حديث الباحثات الغربيات عن تضامن ونضال مشترك بين النساء الفلسطينيات والنساء الغربيات المستعمرات يقوم على سلب النساء الفلسطينيات المستعمرات فاعليتهن (Mohanty, 2003)، فهن يقمن بتحديد الأساس المشترك الذي عليه يقوم "تضامنهن" ونضالهن المشترك، وهن يحددن هذا "الأساس المشترك" بمصادرة أصوات النساء الفلسطينيات ونضالاتهن وإعادة صياغتها بما يتلاءم مع خطابهن، والافتراض الاستعماري الذي يقوم عليه هذا الخطاب أنه لا صوت للنساء الفلسطينيات المستعمرات ولا فاعلية إلا تلك التي تعطيها لهن الباحثات الغربيات، اللاتي تم التأكيد على فاعليتهن، وامتلاكهن الحصري للأساس النظري والفكري الذي يمكنهن من تحديد وتعريف "مصالح النساء" و"قضاياهن". والغربيات باعتبارهن "المرجع الطبيعي" (Mohanty, 2003) هن وحدهن القادرات على الحكم بما يكون ويحقق مصالح وقضايا النساء، ومحاولات النساء والنسويات

الفلسطينيات الخروج عليها أو تحديد مصالحن ونضالهن يتم استقباله كمؤشر آخر على افتقارهن إلى الوعي، الذي يعكس افتقارهن إلى التحديث الذي يعكس دونية مجتمعاتهن وتخلفها عن الغرب المعيار، وحاجتهن الملحة إلى "الدعم" و"المساعدة" من الغرب لتغيير واقعهن المتخلف؛ أي حاجتهن إلى الاستعمار.

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

### خلاصة

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

بقي الخطاب الأكاديمي الغربي محكوماً بالعلاقة الاستعمارية في دراسته للشعوب المستعمرة، بحيث يكون له مثل أي خطاب قواعد وقيود تحدد الحقائق التي يتم البحث عنها وإدخالها، وتلك التي يتم التغاضي عنها، وبالتالي قامت الدراسة على البحث عن الحقائق التي سعى الخطاب إلى تأكيدها والوظيفة التي تعمل هذه المعرفة المبنية على تحقيقها في الخطاب. فلم يكن البحث عن باحثات أفراد لهن ذاتية ودوافع، أو حتى هويات قومية، ليبرالية أو ماركسية، فهذه قد تنتج بالفعل اختلافات بين الكاتبات، لكن هذه الدراسة لم تبحث في الاختلافات بل بحثت عن المشترك في كتابات الباحثات اللاتي درسن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، هذا المشترك الذي حددته ليس الباحثات أنفسهن، بل قواعد المؤسسة الأكاديمية التي يعملن منها، والمستمدة من قواعد الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمرة. ولا يقوم التقليل

من أهمية فاعلية الباحثات في إعادة إنتاج أسس الخطاب الاستعماري، على تقابلية الموضوعية/ الذاتية، فهذه الدراسة لم تقم على أساس وجود واقع موضوعي أساءت الباحثات الغربيات تمثيله، ولم تكن تسعى إلى البحث في مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة، بل كان التركيز والهدف في الدراسة البحث عن المرأة الفلسطينية المقاومة التي صنعتها المؤسسة الأكاديمية الغربية؛ صورتها وتمثلاتها، وبالتالي ليس البحث عن الحقيقة هدف هذه الدراسة، والصور والتمثلات بحد ذاتها لم تكن الهدف النهائي لهذه الدراسة، لكن الكيفية التي تمت بها إقامة هذه الصور والتمثلات، والموقع والقيمة التي تأخذها المرأة الفلسطينية في مقابل المرأة الغربية - عملية المقارنة نفسها؛ أي العقلانية الاستعمارية، وإرادة المعرفة التي خلقت المرأة الفلسطينية المقاومة الموجودة في نصوص الباحثات الغربيات، هي الهدف الأساسي الذي كانت تسعى هذه الدراسة إلى توضيحه والكشف عنه. ولم تسع الدراسة إلى انتقاد نموذج معرفي غربي أو أساليب ومناهج بحث (دراسة المجتمع من خارجه أو من داخله)، أو حتى أطر مفاهيمية كما في انتقادات العديد من دراسات الخطاب الاستعماري ودراسات ما بعد الاستعمار، مثلاً فيما يتعلق بمفهوم المشاركة السياسية أو الخاص والعام بغض النظر عن اتفاقي أو اختلافي مع هذه الانتقادات، لكن التركيز هنا كان على الكيفية التي يتم بها استخدام كل ما سبق لإنتاج معرفة محددة، كان بالتأكيد من الممكن لهذه الأطر والمناهج نفسها أن تنتج غيرها، لولا أنها بقيت محكومة بعقلانياتها الاستعمارية.

وكان فهم وتفسير مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة محدداً مسبقاً بافتراض وضع النساء الفلسطينيات كضحايا للمجتمع الفلسطيني الذي يتم إرجاع أبعيته إلى الثقافة والدين، مع التأكيد على حاجتهن إلى التحرير من قمع ثقافة دونية، وحاجتهن إلى ثقافة حديثة ليبرالية تمكن من وجود وعي نسوي عند النساء المستعمرات، وبذلك يعاد تبرير الاستعمار بمهمته المتمثلة تقليدياً بإدخال الحداثة، من خلال التأكيد على أن التغييرات التي طرأت على أوضاع النساء الفلسطينيات،

والتي عادة ما تعتبر "إيجابية"، ومؤشرات على التحول نحو الحداثة، هي تلك التي أدخلها وكانت بتأثير الاحتلال.

تستخدم الباحثات الغربيات قواعد ومفاهيم ليبرالية غربية لقياس "التحول" في أوضاع النساء الفلسطينيات، ولأن استخدام المنهج يكون محددًا بالعقلانية الاستعمارية التي تسعى إلى إنتاج معرفة يمكن توظيفها استعماريًا، فإن استخدام الباحثات الغربيات للاستيم الحداثي الليبرالي يعمل على تعزيز الصورة المرسومة مسبقًا للنساء الفلسطينيات، فتتم إعادة تعريف مفاهيم العام/الخاص لتطبيقها على السياق الفلسطيني، بحيث يمكن للباحثات الغربيات التأكيد على استمرار خضوع النساء الفلسطينيات وفقًا للمفاهيم والمعايير النسوية الغربية، ويمكن اعتبار كل ما تقوم به النساء الفلسطينيات في المقاومة جزءًا وامتدادًا لأعمالهن في "المجال الخاص"، وهكذا يتم إثبات خضوع النساء الذي يتم تعريفه على أنه حصرهن بهذا المجال.

وبالتالي، يتم التأكيد على استمرار خضوع النساء الفلسطينيات حتى مع مشاركتهن في المقاومة، التي تُعتبر مشاركة للنساء في "العمل السياسي"؛ أي في "المجال العام" وفقًا للقوالب الفكرية النسوية الغربية. لكن هذه المشاركة السياسية ليست تلك التي ناضلت من أجلها وأنجزتها النسويات الغربيات، فهي ليست ضمن مشاركة النساء في صنع القرار، أي ليست نضالًا من أجل حق التصويت والانتخاب، أو الوصول لمراتب عليا في البنى السياسية (بغض النظر عن انطباقها على الحالة الفلسطينية)، كما أنها لا تقوم على مطالب خاصة بالنساء - كما في حالة النسوية الغربية - وأخيرًا هي مقبولة مجتمعيًا والمجتمع محدد على أنه بطريكي وتقليدي، وبالتالي ما يقبله هو ضمن استمرار التقليدية والبطريكية، وطالما هي كذلك فإنها ليست مشاركة سياسية، بل تسييس للمنزلي، والخاص، والأدوار الإنجابية للنساء، وبالتالي النساء الفلسطينيات لم يتطورن كفاية ولم يصلن إلى درجات التحرر النسوي التي حددتها النسوية الليبرالية، فلا يمكن أن يبدأ الشرقي المستعمر من النقطة التي انتهى عندها الغربي.

إن الباحثات الغربيات لا يمكنهن أن ينظرن إلى المجتمعات الأخرى المستعمرة إلا كماض لمجتمعاتهن، وأن القاعدة هي أن الشرقي المستعمر لا يمكنه أن يصل إلى المستقبل إلا بتدخل الغربي ومساعدته (استعماراً)، ما حتم أن تكون النتيجة المراد الوصول إليها بشكل مسبق أن النساء الفلسطينيات ما زلن خاضعات، ومشاركتهن السياسية تبقى ضمن ما يسمى "أعمالهن المنزلية" في "المجال الخاص"، وبما أنها كذلك، وبما أنها لا تحقق "مصالح النساء"، فإنها لا تمثل "نضال النساء"، بل مشاركتهن فيها كانت نتيجة تعبئة الحركة الوطنية للنساء، وأمثلاً كاذباً من النساء في تحقيق "مصالح خاصة" بهن من خلال المشاركة؛ ويكون التأكيد هنا إذن أن النضال ضد الاحتلال ليس نضال النساء الفلسطينيات، وأنه مهما كان الوعي الذي دفعهن إلى هذه المشاركة، "وطنياً" أم "بدائياً أنثوياً"، فإنه بالتأكيد لا يعبر عن وعي نسوي بمصالح النساء.

وبما أن الإطار الذي تعمل ضمنه الباحثات الغربيات يقوم على تقابلية بين نموذجين "حدائلي لبرالي" و"تقليدي بطريركي" تم تحديدهما في الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمرة، فإن انتقاد النساء الفلسطينيات للنسوية الليبرالية الغربية لا يعتبر طرحاً لنسوية بديلة، بل تعبير عن عدم وجود وعي نسوي لديهن، وطغيان للتقليد والثقافة البطريركية على وعيهم وتفكيرهم، ما يستدعي الحاجة إلى تدخل النسويات الغربيات ليقمن بتحديد "مصالح النساء"، ورفع وعيهم، وتحديد نضالهن، من خلال إعادة صياغة تقابلية لا تضع المستعمرين مقابل المستعمرين، ولا النساء مقابل الرجال، بل النساء مقابل الرجال الفلسطينيين والثقافة الفلسطينية، بحيث يصبح من الممكن الحديث عن نضال نسوي عالمي ضد القومية والثقافة المستعمرة. فالطرح الأساسي في خطاب الباحثات الغربيات يعمل على إقامة علاقة تناقضية بين النضال الوطني والاستقلال من جهة، والنساء و"مصالحهن" من جهة أخرى، وتكون النتيجة المرغوبة التي يتم الوصول إليها هي أن نضال النساء الفلسطينيات "الحقيقي" هو

الذي يكون موجهاً ضد مجتمعهم؛ عاداته، وقيمه، وثقافته، وحتى قوميته. من هنا، فإن التأكيد على أن علاقة النساء بحركة التحرر القومي، يقوم على كون النساء رموزاً لشرف الأمة، ومنجبات أبنائها، ورموزاً لمقاومتها. ووضع النساء كرموز للأمة وشرفها يتم إرجاعه إلى مفهوم الشرف في التقليد العربي الإسلامي، الذي يمتد حتى زمن الرسول. بينما يبقى من الواضح أن هذا الخطاب يعبر عن هوس استعماري بأجساد النساء المستعمرات وجنسويتهم التي تخترق الحدود العرقية والثقافية التي رسمتها الرأسمالية الغربية، بما يعزز سيطرتها ومصالحها، بحيث تكون السيطرة على سلوكهن، ونشاطاتهن، الإيجابية والمقاومة مهمة بقدر السيطرة على أسلحة الأعداء المستعمرين.

ويعمل خطاب الباحثات الغربيات عن النساء الفلسطينيات على تعزيز هذه الرمزية للنساء الفلسطينيات وتأكيدهما، من خلال إسقاطها على الثقافة والمجتمع الفلسطينيين؛ ويكون تبني الخطاب القومي المستعمر أو خطاب الحركات الإسلامية لهذه النظرة للنساء المستعمرات ضمن تبنيه للرؤية الاستعمارية لثقافته، وضمن خضوعه الاستعماري؛ أي ضمن كونه مستعمراً حتى لو كان يرى في هذه الرؤية مقاومة، لكنها تبقى مقاومة ضمن نظام القوة الذي يتضمن بالضرورة مقاومة، لكن ليست تلك القدرة على اختراقه أو تجاوزه.

ويكون من المسلم به أن النساء الغربيات قد وصلن إلى مرحلة من الوعي الذي يمكنهن من إدراك اضطهاد القومية للنساء، بل وأيضاً حققن مكاسب كافية، بحيث لا تعود الأسس المتحيزة جنسياً التي قامت عليها القومية الغربية ذات أهمية خاصة عند الحديث عن اضطهاد القومية المستعمرة للنساء المستعمرات، القومية التي يقال إنها مضطهدة للنساء هي تلك التي تم التأكيد على أنها تستغلن كرموز للثقافة والمقاومة، أي تلك المستعمرة، أما تلك المستعمرة، فحدثيتها، ونظامها الليبرالي، ومجتمعها المدني، وعلمايتها، وديمقراطيتها لا تضطر النساء

المستعمرات إلى النضال ضد أنظمتهم الثقافية والاجتماعية، فالنضال ضمنها يكون كافياً، أما النضال الحقيقي لكل النساء فهو مساعدة "أخواتهن" المستعمرات الضعيفات المضطهدات والمفتقرات إلى الوعي على التحرر من بطيركية ثقافتهم القومية ومجتمعاتهن؛ وهذه تصبح القضية الأساسية التي على كل نساء العالم اللاتي يملكن وعياً نسوياً أن يناضلن معاً ضدها.

تعاملت النسويات مع اتهامهن من قبل نسويات مستعمرات بالخضوع للأجندة الاستعمارية باعتباره تعبيراً عن سيطرة الأجندة القومية على النساء المستعمرات دون التشكيك في أجندتهن التي تقوم على ادعاء التضامن، بينما تنفي النسوية عن النساء الفلسطينيات، وتتجاهل الاضطهاد الذي يتعرضن له من قبل الاحتلال، مؤكدة أن النضال ضده لا يعبر عن نضال النساء من أجل "مصالح النساء". والباحثات الغربيات بتحديد مصادير اضطهاد النساء الفلسطينيات المستعمرات بالثقافة والمجتمع المستعمر، وبوضع النساء الفلسطينيات كمؤشرات على تقليدية ودونية الثقافة المستعمرة، وبتأكيد حاجة النساء المستعمرات إلى إنقاذ "أخواتهن" الغربيات الوحيدات القادرات على تحديد "مصالحهن" وشكل نضالهن وهدفه - يُعدن إنتاج الأسس والقواعد التي قام عليها الخطاب الاستعماري عن الشعوب المستعمرة، وعلى رأسها حاجة تلك الشعوب إلى تدخل غربي (استعماري) في هذه الحالة تحت راية "تحرير النساء"، والتخلص من البنى "التقليدية" التي تخضعهن.



## المصادر والمراجع

### أولاً، المراجع العربية

إبراهيم، عبد الله (١٩٩٧). **المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات**. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.

بورديو، بيبير (١٩٩٠). "درس في الدرس" **في الرمز والسلطة**، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي. الدار البيضاء: توبفال للنشر.

الخطيبي، عبد الكبير (١٩٨٤). **الذاكرة الموشومة**، ترجمة: بطرس الحلاق. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ستيفنس، جولي (٢٠٠٢). "روايات نسوية: نقد مفهوم "المرأة غير الغربية" في الكتابات النسوية عن الهند". في هدى الصدة (محررة)، **أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث**، ترجمة: هالة كمال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

سولاري، سارة (٢٠٠٢). "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.

شوهات، إيلا (٢٠٠٢). "ثقافة ما بعد العالم الثالث: المرأة والوطن والسينما". في هدى الصدة (محررة)، **أصوات بديلة: المرأة**

**والعرق والوطن في العالم الثالث**، ترجمة: هالة كمال.  
القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

العروي، عبد الله (١٩٩٥). **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. الدار  
البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العظمة، عزيز (١٩٩٥). **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية:**  
**مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**. بيروت: دار  
الطلیعة.

\_\_\_\_\_. (١٩٩١). **العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى**.  
لندن وقبرص: رياض الريس للكتب والنشر.

العيد، يمنى (١٩٩٩). **تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج  
البنوي**. بيروت: دار الفارابي.

فوكو، ميشيل (١٩٨٧). **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت. بيروت  
- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

كريستيفا، جوليا (١٩٩١). **علم النص**، ترجمة فريد زاهي، مراجعة  
عبد الجليل ناظم. الدار البيضاء: دار توبفال للنشر.

الناشف، إسماعيل (٢٠٠٦). "فتح الابدستيم"، **مدى آخر (٢)**.

ناريان، أوما (٢٠٠٢). "معارضة الثقافات: "التغريب"، احترام  
الثقافات ونسويات العالم الثالث". في هدى الصدة (محررة)،  
**أصوات بديلة: المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث**،  
ترجمة: هالة كمال، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

ثانياً، المراجع الإنجليزية:

- Abu-Lughod, Lila (ed.) (1998). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (1998) "The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics", in Lila Abu-Lughod, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press. 243- 269.
- \_\_\_\_\_. (1989). "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World". *Annual Review of Anthropology*,18. 267-306.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkley: University of California Press.
- Ahmad, Aijaz (1992). *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London & New York: Verso.
- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam. Historical Roots of Modern Debate*. New Haven & London: Yale University Press.
- Amireh, Amal and Lisa Suheir Majaj (eds.) (2000). *Going Global: the Transnational Reception of Third World Women Writers*. New York & London: Garland Publishing.
- Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities*. London: Verso.

- Aretxaga, Begona (1997). *Shattering Silence: Women, Nationalism, and Political Subjectivity in Northern Ireland*. Princeton & New Jersey: Princeton University Press.
- Ashcroft, B., G. Griffiths, and H. Tiffin (2000). *Post-colonial Studies: The Key Concepts*. London & New York: Routledge.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. (Trans. Gino Raymond and Mathew Adamson. John B. Thompson, ed). Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.
- Bueno, Eva Paulino (2000). "Race, Gender, and the Politics of Reception of Latin American Testimonies", in Amal Amireh and Lisa Suheir Majaj (eds.), *Going Global: the Transnational Reception of Third World Women Writers*. New York & London: Garland Publishing. 115-147.
- Butler, Judith (1997). "Merely Cultural". *Social Text* (52/53). 265-277
- \_\_\_\_\_. (1995). "Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism", in L. Nicholson (ed.), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge. 3-21. accessed via the Internet (September 2006): "[http://www.pulpculture.org/resources/butler\\_contingentfoundations.pdf](http://www.pulpculture.org/resources/butler_contingentfoundations.pdf)"
- \_\_\_\_\_. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Jersey: Princeton.
- Chatterjee, Partha (1986). *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Chouliaraki, Lilie and Norman Fairclough (1999). *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Collins, Patricia Hill (1993). "Black Feminist Thought in the Matrix of Domination", in Charles Lemert (ed.), *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado & Oxford: Westview Press. 615- 626.
- Du Bois, W.E.B. (1993) [1903]. "Double Consciousness and the Veil", in Charles Lemert (ed.), *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado & Oxford: Westview Press. 177-182.
- Eagleton, Terry (1983). *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- \_\_\_\_\_. (1976). *Marxism and Literary Criticism*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.
- Engels, Dagmar (1989). "The Limits of Gender Ideology: Bengali Women, the Colonial State, and the Private Sphere". *Women's Studies Int. Forum*. 12 (4). 425- 437.
- Fanon, Frantz (1967). *White Masks Black Skin*. (Trans. Charles Lam Markmann). New York: Grove Press.
- \_\_\_\_\_. (1963). *The Wretched of the Earth*. (Trans. Constance Farrington). New York: Grove Press.
- Foucault, Michel (1994a). "The Will to Knowledge", in Paul Rabinow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works*, Vol. 1 (trans. Robert Herley and others). London: Allen Lane. 11-16
- \_\_\_\_\_. (1994b). "Nietzsche, Freud, Marx", in James Faubion (ed.), *Aesthetics, Method, and Epistemology. The Essential Works*,

- Vol. 2. (Trans. Robert Herley & others). London: Allen Lane. 269-278
- \_\_\_\_\_. (1993). "Power as knowledge", in Charles Lemert (ed.), *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado & Oxford: Westview Press. 518- 523.
- \_\_\_\_\_. (1981). "Order of Discourse", in Robert Young (ed.), *Untying the Text: a Post Structuralist Reader*. London & Boston & Henley: Routledge & Kegan Paul. 48-78.
- Goldmann, Lucien. (1975). *Towards a Sociology of the Novel*. London: Tavistock Publications.
- Habermas, Jurgen (1993). "Emancipatory Knowledge", in Charles Lemert (ed.), *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado & Oxford: Westview Press. 414-415.
- Hammami, Rema (1995). "Commentary: Feminist Scholarship and the Literature On Palestinian Women". *Working Papers: Gender and Society*. Ramallah: Women's Studies Program, Birzeit University.
- Haraway, Donna (1993). "The Cyborg Manifesto and Fractured Identities", in Charles Lemert (ed.), *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado & Oxford: Westview Press. 597-604.
- Hatem, Mervat (1998). "Aisha Taymur's Tears and the Critique of the Modernist and the Feminist Discourses on the Nineteenth-Century Egypt", in Lila Abu-Lughod (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press. 73-87.
- Jameson, Fredric (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London: Methuen

- Kahf, Mohja (2000). "Packaging "Huda": Sha'rawi's Memoirs in the United States Reception Environment", in Amal Amireh and Lisa Suheir Majaj (eds.), *Going Global: the Transnational Reception of Third World Women Writers*. New York & London: Garland Publishing. 148-172.
- Kandiyoti, Deniz (1998). "Afterward: Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey", in Lila Abu-Lughod (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press. 270-287.
- Lazreg, Marnia (2000). "The Triumphant Discourse of Global Feminism: Should Other Women Be Known?", in Amal Amireh and Lisa Suheir Majaj (eds.), *Going Global: the transnational Reception of Third World Women Writers*. New York & London: Garland Publishing. 29-38
- \_\_\_\_\_. (1994). *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. New York and London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (1988). "Feminism and the Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria". *Feminist Studies*. 14 (1), 81-107.
- Lukacs, George (1973) [1923]. "Reification and the Consciousness of the Proletariat". *History and Class Consciousness*. Accessed via the internet (December 2006).  
<http://www.marxists.org/archive/lukacs/works/history/hcc05.htm>>
- Mani, Lata (1990). "Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception". *Feminist Review* (53). 24-41.
- Mannheim, Karl (1993). "The Sociology of Knowledge and Ideology", in Charles Lemert (ed.), *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado and Oxford: Westview Press. 236-240.

- Massad, Joseph A (2001). *Colonial Effects: the Making of National Identity in Jordan*. New York: Colombia University Press.
- Mbembe, Achille (2002). "African Modes of Self –Writing". (trans. Steven Rendall). *Public Culture* 14 (1), 239-273.
- McIntock, Anne (1994). "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post- Colonialism'", in Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post Colonial Theory, A Reader*. New York: Colombia University Press. 291-304.
- Minh-ha, Trinh T. (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mishra, Vijai and Hodge, Bob (1994). "What is Post (-) Colonialism", in Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post Colonial Theory, A Reader*. New York: Colombia University Press. 276-290.
- Mohanty, Chandra T. (2003). *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham & London: Duke University Press.
- Moore-Gilbert, Bart (1997). *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London: Verso
- Pateman, Carol (1988). *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
- Pennycook, Alastair (2001). *Critical Applied Linguistics: A Critical Introduction*. New Jersey & London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Prakash, Gyan (1996). "Who's Afraid of Postcoloniality?". *Social Text*, (49), 187-203.



- \_\_\_\_\_. (1994). "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism". *The American Historical Review*. 99 (5), 1475-1490.
- Said, Edward, W. (2003). *Orientalism*. London: Penguin
- \_\_\_\_\_. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books
- \_\_\_\_\_. (1989). "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors". *Critical Inquiry*, (15), 205-225
- \_\_\_\_\_. (1983). *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.
- Scott, Joan. (2002). "Feminist Reverberations". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 13 (3), 1-23
- Shohat, Ella (2001). "Area Studies, Transnationalism, and the Feminist Production of Knowledge". *Signs*. 26 (4), 1269-1272
- \_\_\_\_\_. (1992). "Notes on the "Post-Colonial". *Social Text*. (31\32), 99-113
- Spivak, Gyatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward A History of the Vanishing Present*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (1994). "Can the Subaltern Speak?", in Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post Colonial Theory, A Reader*. New York: Colombia University Press. 66-111.
- Stocking, George W. (1995). "Delimiting Anthropology: Historical Reflections on the Boundaries of a Boundless Discipline". *Social Research*. 62 (4), 933-966
- Stoler, Ann (1992). "Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Southeast Asia", *Comparative Studies in Society and History*, 34 (3), 514-551.

- \_\_\_\_\_. (1989a) "Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20<sup>th</sup>-Century Colonial Cultures", *American Ethnologist*, 16 (4), 634- 660
- \_\_\_\_\_. (1989b) "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule", *Comparative Studies in Society and History*. 31 (1), 134-161.
- Tzvetan, Todorov (1984). *The Conquest of America*. New York: Harper Perennial.
- Volsinov, V.N. (1973). *Marxism and the Philosophy of Language*. (Trans. Ladislav Matejka and I.R. Titunik). New York& London: Seminar Press.
- Waylen, Georgina (1996). *Gender in Third World Politics*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- West, Cornel (1993). "The New Cultural Politics of Difference", in Charles Lemert (ed.), *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Colorado& Oxford: Westview Press. 577-589.
- White, E. Frances (1990). "Africa on My Mind: Gender, Counter Discourse and African-American Nationalism", *Journal of Women's History*, 2 (1), 73-97.
- Whitelam, Keith W. (1996) *The Invention of Ancient Israel: the Silencing of Palestinian History*. London &New York: Routledge.
- Williams, Raymond (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wodak Ruth, Rudolf de Cilia, Martin Reisigel and Karin Liebhart (eds.) (1999). *The Discursive Construction of National Identity*. (Trans. Angelika Hirsch & Richard Mitten). Edinburgh: Edinburgh University Press.

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

\_\_\_\_\_. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London & New York: Routledge.

### ثالثاً، قائمة الدراسات الأكاديمية الغربية عن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة:

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. (1993). "Introduction" (Part one). in Ebba Augustin (ed.), *Palestinian Women: Identity and Experience*. London & New York: Zed Books. 3-6.

- \_\_\_\_\_. (1993). "Introduction" (Part two). in Ebba Augustin (ed.), *Palestinian Women: Identity and Experience*. London & New York: Zed Books. 111-120
- \_\_\_\_\_. (1993). "Palestinian Women's Movement during the Intifada". in Ebba Augustin (ed.), *Palestinian Women: Identity and Experience*. London & New York: Zed Books. 22-42
- Bendt, Ingela and James Downing (1982). *We Shall Return: Women of Palestine*. (Trans. Ann Henning). London: Zed Press and Westport: Lawrence and Hill.
- Cunningham, Karla (2003). "Cross- Regional Trends in Female Terrorism". (PHD Thesis, Political Science, SUNY Geneseo), *Studies in Conflict and Terrorism*. (26). 171-195
- Dajani, Suad (1994). "Between National and Social Liberation: the Palestinian Women's Movement in the Israeli Occupied West Bank and Gaza Strip", in Tamar Mayer (ed.), *Women and the Israeli Occupation: the Politics of Change*. New York & London: Routledge. 33-60.
- \_\_\_\_\_. (1993). "Palestinian Women under Israeli Occupation: Implications for Development", in Judith Tucker (ed.), *Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 102-126
- Espanioly, Nabila (1994). "Palestinian Women in Israel: Identity in Light of the Occupation", in Tamar Mayer (ed.), *Women and the Israeli Occupation: The Politics of Change*. New York & London: Routledge. 106- 120.
- Giacaman, Rita and Penny Johnson (1998). "Intifada Year Four: Notes on the Women's Movement", in Suha Sabbagh (ed.), *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press. 216-230.

- \_\_\_\_\_. (1994). "Searching for Strategies: the Palestinian Women's Movement in the New Era", *Middle East Report*. (186), 22-25
- \_\_\_\_\_. (1989). "Palestinian Women: Building Barricades and Breaking Barriers", in Zachary Lockman and Joel Beinin (eds.), *Intifada: the Palestinian Uprising against the Israeli Occupation*. Massachusetts and Washington: Merip, 155-157
- Gluck, Sherna (1995). "Palestinian Women: Gender Politics and Nationalism", *Journal of Palestine Studies*. 24 (3), 5-15
- \_\_\_\_\_. (1994). *An American Feminist In Palestine: The Intifada Years*. Philadelphia: Temple University Press.
- \_\_\_\_\_. (1991). "Advocacy Oral History: Palestinian Women in Resistance", in Gluck Sherna and Daphne Patai (eds.), *Women's Words: the Feminist Practice of Oral History*. New York & London: Routledge. 205-219.
- Gorkin, Michael and Rafiq Othman (2000). *Three Mothers, Three Daughters*. New York: Other Press.
- Haj, Samira (1992). "Palestinian Women and Patriarchal Relations", *Signs*. 17 (4), 761- 778
- Hammami, Rema (1990). "Women, the Hijab and the Intifada", *Middle East Report*. (164\165), 24-28+ 78
- Hasso, Frances (2005). "Discursive and Political Deployments by\ of the 2002. Palestinian Women Suicide Bombers\ Martyrs", *Feminist Review*. (81), 23- 51.
- \_\_\_\_\_. (1998). "The "Women's Front": Nationalism, Feminism and Modernity in Palestine", *Gender and Society*. 12 (4), 441-465
- Hiltermann, Joost (1991). "The Women's Movement during the Uprising", *Journal of Palestine Studies*. 20 (3), 48-57

- Holt, Maria (2003a). "Past and Future Struggles: Palestinian Women Negotiate Violent Conflict", *Al-Raida*. xxi (103), 26-30
- \_\_\_\_\_. (2003b). "Palestinian Women, Violence, and the Peace Process", *Development in Practice*. 13 (2&3), 223-238
- \_\_\_\_\_. (1996). "Palestinian Women and the Intifada: an Exploration of Images and Realities", in Haleh Afshar (ed.), *Women and Politics in the Third World*. London and New York: Routledge. 186-203
- \_\_\_\_\_. (1992). *Half the People: Women, History and the Palestinian Intifada*. Jerusalem: Passia.
- Israeli, Raphael (2004). "Palestinian Women: the Quest for a Voice in the Public Square through Islamikaze Martyrdom", *Terrorism and Political Violence*. 16 (1), 66-96.
- Jad, Islah (1998). "Relations in the Palestinian Family during the Intifada", in Suha Sabbagh (ed.), *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press. 53-62.
- \_\_\_\_\_. (1995). "Claiming Feminism, Claiming Nationalism: Women's Activism in the Occupied Territories", in Amrita Basu (ed.), *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*. Boulder: Westview Press. 226-248.
- \_\_\_\_\_. (1990). "From Salons to the Popular Committees: Palestinian Women 1919-1989", in Jamal Nassar and Roger Heacock (eds.), *Intifada: Palestine at the Crossroads*. Ramallah: Birzeit and New York: Praeger Publishers. 125-142.
- Jean- Klein, Iris (2002). "Alternative Modernities, or Accountable Modernities? The Palestinian Movement (s) and Political (Audit) Tourism during the First Intifada", *Journal of Mediterranean Studies*. 12 (1), 43-79

- Joseph, Suad (1986). "Women and Politics in the Middle East", *Middle East Report*. (138), 3-7.
- Kawar, Amal (1998). "Palestinian Women's Activism after Oslo", in Suha Sabbagh (ed.), *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 233-244.
- Layoun, Mary (1992). "Telling Spaces: Palestinian Women and the Engendering of National Narratives", in Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer, and Patricia Yaeger, *Nationalisms and Sexualities*. New York & London: Routledge. 407-423.
- Lindner, Evelin (2001). "Humiliation as the Source of Terrorism: A New Paradigm", *Peace Research*. 33 (2), 59-68.
- Long, Joanna (2006). "Border Anxiety in Palestine- Israel", *Editorial Board of Antipode*. 107-127.
- Mayer, Tamar (1994). "Women and the Israeli Occupation: The Context", in Tamar Mayer (ed.), *Women and the Israeli Occupation: the Politics of Change*. New York & London: Routledge. 1-15.
- \_\_\_\_\_. (1994). "Heightened Palestinian Nationalism: Military Occupation, Repression, Difference and Gender". in Tamar Mayer (ed.), *Women and the Israeli Occupation: the Politics of Change*. New York & London: Routledge. 62-87.
- Najjar, Orayb (1992). *Portraits of Palestinian Women*. Salt Lake City: University of Utah.
- Peteet, Julie (1997). "Icons and Militants: Mothering in the Danger Zone", *Signs*. 23 (1). 103-129.
- \_\_\_\_\_. (1994). "Male Gender and Rituals of Resistance in the Palestinian "Intifada": A Cultural Politics of Violence", *American Ethnologist*. 21. (1) 31- 49.

- \_\_\_\_\_. (1993). "Authenticity and Gender: the Presentation of Culture", in Judith Tucker (ed.), *Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 49-62.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Gender In Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Colombia University Press.
- \_\_\_\_\_. (1986). "Women and the Palestinian Movement: No Going Back?", *Middle East Report*. (138). 20-24+44
- Rosenfeld, Maya (2004). *Confronting the Occupation: Work, Education, and Political Activism of Palestinian Families in a Refugee Camp*. Stanford: Stanford University Press.
- Rothenberg, Celia (1999). "Understanding Ghada: The Multiple Meanings of an Attempted Stabbing", *Middle East Report* (210). 10-12.
- Rubenberg, Cheryl (2001). *Palestinian Women: Patriarchy and Resistance in the West Bank*. Boulder and London: Lynne Reiner.
- Sabbagh, Suha (ed.) (1998). *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press. 1-38.
- Sayigh, Rosemary (1993). "Palestinian Women and Politics in Lebanon", in Judith Tucker (ed.), *Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 175-192.
- Shalhoub- Kevorkian, Nadera (2002). "Growing from Within: the Decolonization of the Mind", in Nahla Abdo and Ronit Lentin (eds.), *Women and the Politics of Military Confrontation: Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*. New York and Oxford: Bergham Books.
- Sharoni, Simona (2001). "Gender, Power and Agency", in Caroline Moser and Fiona Clark (eds.), *Victims, Perpetrators or Actors?*



- Gender, Armed Conflict and Political Violence*. London and New York: Zed Books. 85- 98.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Gender in Conflict: The Palestinian –Israeli Conflict Through Feminist Lenses", *Signs*. 24 (2). 487-499.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Gender and The Israeli-Palestinian Conflict: The Politics of Women's Resistance*. New York: Syracuse University Press.
- \_\_\_\_\_. (1994). "Homefront as Battlefield: Gender, Military Occupation and Violence against Women", in Tamar Mayer (ed.), *Women and the Israeli Occupation: the Politics of Change*. New York & London: Routledge. 121-137.
- Strum, Philippa (1998). "West Bank Women and the Intifada: Revolution within the Revolution", in Suha Sabbagh (ed.), *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington and Indiana Polis: Indiana University Press. 63-77.
- \_\_\_\_\_. (1992). *The Women are Marching: The Second Sex and the Palestinian Revolution*. New York: Lawrence Hill Books.
- Swedenberg, Ted (1989). "Occupational Hazards: Palestine Ethnography", *Cultural Anthropology*. 4 (3). 265-272.
- Tucker, Judith (ed.) (1993). *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. Vii-xviii
- Warnock, Kitty (1990). *Land before Honour: Palestinian Women in the Occupied Territories*. New York: Monthly Review Press.
- Zedalis, Debra (2004). "Female Suicide Bombers". *Strategic Studies Institute*. Accessed via the internet, (May 2005): <<http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdf/PUB408.pdf>>
- Zughayar, Ghada (1995). "Palestinian Women: Catalyst for Change", *Palestine-Israel Journal*. II (3), 18-2.



## منشورات مواطن

### سلسلة دراسات وأبحاث

نساء على تقاطع طرق: الحركة النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية  
والهوية الإسلامية  
إصلاح جاد

في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي  
عزمي بشارة

تمكين الأجيال الفلسطينية: التعليم والتعلم تحت ظروف القاهرة  
تفيدة جرباوي و خليل نخلة

"وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ": الإسلاميون والديمقراطية  
رجا بهلول

فلسطين الى أين؟ تلاشي حل الدولتين (باللغة الإنجليزية)  
تحرير جميل هلال

الطبقة الوسطى الفلسطينية، بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة  
جميل هلال

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية (طبعة ثانية - مزيدة)  
جميل هلال

نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة نظر في براديغم التحول

جونى عاصى

من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية -١٩٤٨ ١٩٨٨

هلغى باومغرتن

نقاسيم زمار الحى - مقالات

فيصل حوراني

بروز النخبة الفلسطينية المعولمة (باللغة الانجليزية والعربية)

سارى حنفي وليندا طبر

الحدائثة المتقهرة: طه حسين وأدونيس

فيصل دراج

صفد في عهد الانتداب البريطانى ١٩١٧ - ١٩٤٨

مصطفى العباسى

بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

الجبل ضد البحر

سليم تمارى

من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية

عزى بشارة

تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)

تحرير: مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمندسن

مستقبل النظام السياسى الفلسطينى والآفاق السياسية الممكنة

تحرير: وسام رفيدي

وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابولغد ٢٠٠٤

التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات

ماهر الحشوة

حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ٢٠٠٠-١٩٦٧

عمر عساف

المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال  
انتفاضة الأقصى

مجدي المالكى وآخرون

اسطورة التنمية في فلسطين: الدعم السياسي والمراوغة المستديمة  
خليل نخلة

جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨-١٩٤٨

فيصل حوراني

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني

نضال صبري

هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشنات الفلسطيني والمركز

ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية

جميل هلال

الحركة الطلابية الفلسطينية: الممارسة والفاعلية

عماد غياظة

دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية

رجا بهلول

النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية

نادر عزت سعيد

المرأة وأسس الديمقراطية

رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية

جميل هلال

ما بعد اوسلو: حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)

تحرير: جورج جقمان

ما بعد الازمة: التغييرات البنوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل

وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

٢٧٠ عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية

التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث

وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي

وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي

محمد حافظ يعقوب

رجال الاعمال الفلسطينيين في الشتات والكيان الفلسطيني

ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني

عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي

دراسات نقدية

### سلسلة رسائل الماجستير

عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية

أميرة محمد سلمى

التغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي: "حماس" نموذجاً

بلال الشوبكي

المجتمع المدني "بين الوصفي والمعياري": تفكيك إشكالية المفهوم وفوضى المعاني

ناديا أبو زاهر

النقد والثورة: دراسة في النقد الاجتماعي عند علي شريعتي

خالد عودة الله

حركة "فتح" والسلطة الفلسطينية: تداعيات أوصلو والانتفاضة الثانية

سامر إرشيد

## سلسلة مداخلات واوراق نقدية

المنهاج الفلسطيني اشكاليات الهوية والمواطنة  
وليد عبد الرحيم الشيخ (محرراً)

الحرية المتساوية حقوق المرأة بين الديمقراطية - الليبرالية وكتب التربية  
الإسلامية

وليد سالم وإيمان الرطوط

اليسار والخيار الاشتراكي قراءة في تجارب الماضي، واحتمالات الحاضر  
داوود تلحمي

تهافت أحكام العلم في إحكام الإيمان  
عزمي بشارة

الديمقراطية والانتخابات والحالة الفلسطينية  
وليم نصار

إطار عام لعقيدة أمن قومي فلسطيني  
حسين آغا وأحمد سامح الخالدي

نحو أممية جديدة: قراءة في العولمة / مناهضة العولمة والتحرر الفلسطيني  
علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية  
جميل هلال

الأحزاب السياسية الفلسطينية والديمقراطية الداخلية  
طالب عوض وسميح شبيب

الراهب الكوري .. سَفَرٌ وأشياء أخرى  
زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية  
ناجح شاهين

**طروحات عن النهضة المعاقبة**

عزمي بشارة

ديك المنارة

زكريا محمد

**لئلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)**

عزمي بشارة

**في قضايا الثقافة الفلسطينية**

زكريا محمد

**ما بعد الاجتياح: في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية**

عزمي بشارة

**المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين**

وليد سالم

**الحركة الطلابية الفلسطينية ومهام المرحلة تجارب وآراء**

تحرير مجدي المالكي

**الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات**

مستقبلية

وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

**اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية في فلسطين**

علي جرادات

**الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى**

عزمي بشارة

**أزمة الحزب السياسي الفلسطيني**

وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

**المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين**

زياد ابو عمرو وآخرون



**الديمقراطية الفلسطينية**

موسى البديري وآخرون

**المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة**

اسامة حلبي وآخرون

**الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل**

ربى الحصري وآخرون

**الدستور الذي نريد**

وليم نصار

**سلسلة اوراق بحثية**

**دراسات اعلامية ٢**

تحرير: سميح شبيب

**دراسات اعلامية**

تحرير: سميح شبيب

**الثقافة السياسية الفلسطينية**

باسم الزبيدي

**العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي**

ملتون فيسك

**الصحافة الفلسطينية المقرؤة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤**

سميح شبيب

**التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي**

خليل عثمانة

**المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين**

خولة الشخشير

**التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة**

خالد الهندي

٢٧٤ عن النساء والمقاومة: الرواية الاستعمارية

التحولات الديمقراطية في الاردن

طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين

محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين

علي الجرباوي

سلسلة التجربة الفلسطينية

انتفاضة الأقصى: حقول الموت

محمد دراغمة

أحلام بالحرية (الطبعة الثانية)

عائشة عودة

الوقائع التنظيمي للحركة الفلسطينية الأسيرة دراسة مقارنة ١٩٨٨-٢٠٠٤

اياد الرياحي

مغدوشة: قصة الحرب على المخيمات في لبنان

ممدوح نوفل

يوميات المقاومة في مخيم جنين

وليد دقة

أحلام بالحرية

عائشة عودة

الجرى الى الهزيمة

فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب

زهير الجزائري

البحث عن الدولة

ممدوح نوفل

### سلسلة مبادئ الديمقراطية

ما هي المواطنة؟	المحاسبة والمساءلة
فصل السلطات	الحريات المدنية
سيادة القانون	التعددية والتسامح
مبدأ الانتخابات وتطبيقاته	الثقافة السياسية
حرية التعبير	العمل النقابي
عملية التشريع	الاعلام والديمقراطية

### سلسلة ركائز الديمقراطية

التربية والديمقراطية	رجا بهلول
حالات الطوارئ وضمانات حقوق الانسان	رزق شقير
الدولة والديمقراطية	جميل هلال
الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق	منار شوريجي
سيادة القانون	اسامة حلبي
حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية	فاتح عزام
الديمقراطية والعدالة الاجتماعية	حلیم بركات

### سلسلة تقارير دورية

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية

إعداد: جهاد حرب إشراف: عزمي الشعبي

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية

جميل هلال، عزمي الشعبي وآخرون

الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية

سناء عبيدات

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم

احمد مجدلاوي، طالب عوض