نســاء علـى تقـاطـع طـرق

الحركات النسوية الفلسطينية بين الوطنية والعلمانية والهوية الإسلامية

إصلاح جـاد

تعريب فيصل بن خضراء

مواطـــن، المؤسســة الفلسـطينية لدراســة الديمقراطية
رام الله – فلسطين
٢٠٠٨

Women at the Crossroads:

The Palestinian Women's Movement between Nationalism, Secularism and Islamism

Islah Jad

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine
2008

ISBN: 978-9950-312-44-9

جميع الحقوق محفوظة

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين

هاتف: ١١٠٨ ٢٩٥ ٢-٩٧٠+، فاكس: ٠٢٨٥ ٢٩٦ ٢-٩٧٠+
البريد الالكتروني: muwatin@muwatin.org
٢٠٠٨

تصميم وتنفيذ مؤسسة **ناديـــا** للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع

رام الله – هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ ٠٢ –

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

المحتويـــات

مقدمـــة ١١

الفصـــل الأول: شعبٌ اقتُلِعت جذورُه، وانتماءٌ قوميٌ لا دولة له الحركة النسوية الفلسطينية ١٧

مقدمة ١٩

إشكالية الانتماءات القومية ٢٠

الوطنية والفاعلية النسائية تحت الاحتلال البريطاني (١٩١٨-١٩٤٨) ٢٢

من "الانتماء الفلسطيني" إلى "العصبية الفلسطينية" ٢٦

النوع الاجتماعي "الجندر" والوطنية في فترة "الثورة" (١٩٧٤-١٩٨٢) ٢٧

الفاعلية السياسية تحت الاحتلال الإسرائيلي: ١٩٦٧ ٣١

فترة نفوذ النساء: أشكال جديدة للتعبئة: ١٩٧٨-١٩٩٣ ٣٢

الحركات النسوية الفلسطينية والانتفاضة الأولى ٣٨

الفصـــل الثـــانـــي: أحجية فلسطين ما بعد أوسلو: من مقاتلين إلى مواطنين دون مواطنة ٤٥

النوع الاجتماعي "الجندر" والسلطة الفلسطينية: المعالم القانونية للمواطنة الفلسطينية ٥١

"الأمة" الجديدة ونموذجها في "المرأة الجديدة": التعبيرات الثقافية عن المواطنة الفلسطينية ٥٤

السلطة الفلسطينية بين الأبوية الجديدة وسياسة الأمر الواقع ٦١

من "الاعتماد على الذات" إلى "الاعتماد على الحكومة": الفيموقراط بين الاستتباع والنسوية ٦٢

الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية: بين العمل لتعبئة النساء والعمل كمنظمة غير حكومية ٦٦

اضمحلال نفوذ الأطر الجماهيرية ٧١

بين الدولة والمجتمع المدني: دور المنظمات النسوية غير الحكومية ٧٥
الإصلاح القانوني والتغيير الاجتماعي في صيغة مشروع: تجربة البرلمان الصوري ٨٠
استنتاجات ٨٦

الفصل الثالث: بين الدين والعلمانية: النساء الإسلاميات ٩٣
مقدمة ٩٥
الإسلام "الحاضر أبداً" وتجدد "انبعاثه" ٩٨
النوع الاجتماعي "الجندر" والإسلام والإسلاميون: النسوية وصراع المفاهيم ١٠١
الإسلاميون بين "الأصالة" والعالمية ١٠٥
بعض القضايا التعريفية: من هن النساءُ الإسلاميات؟ ١٠٦
تقلُّب العلمانية الفلسطينية ١٠٦
الاحتلالُ الإسرائيلي وتكوّنُ نخبة جديدة ١٠٩
المسارُ التاريخيُ للإسلاميين في فلسطين: "حماس" – هل هي حركة تحرير وطني؟ ١١١
العلاقة المتغيرة بين التيار الإسلامي والوطنية في الضفة الغربية وقطاع غزة بعد العام ١٩٦٧ ١١٢
المرحلة الثانية: ١٩٧٦–١٩٨٢ ١١٣
تراجعُ منظمة التحرير الفلسطينية وأسلمة الانتماءِ الوطني في فلسطين ١١٩
المرحلة الثالثة: ١٩٨٢–١٩٨٧ ١٢٦
النساءُ الإسلاميات: "حماس"، وأوسلو، والسلطة الفلسطينية ١٢٩
دمج النوع الاجتماعي "الجندر" على الطريقة الإسلامية ١٣٢
أيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" لدى "حماس" ١٤٠
الشعبُ الأخلاقيُ يحتاج نساءً أخلاقيات ١٤٩
التهميش من خلال التعبئة: بنية تنظيمية قائمة على التمييز (على أساس النوع الاجتماعي "الجندر") ١٥٣

"النصُ لا يمنع": رؤية "حماس" دائمة التغير للنوع الاجتماعي "الجندر" ١٥٨
من الرفض إلى الاشتباك الفكري ١٦٠
من الكلماتِ إلى الأفعال ١٦٨
سياساتُ الشريعة وإمكانية تأسيس أرضية مشتركة للحوار والعمل ١٧١

خـاتمـة ١٧٩
المـــلاحـــق ١٩١
المصادر والمراجع ١٩٧

إهداء

أهدي هذا الكتاب لنساء فلسطين اللواتي لم يبخلن يوماً بأنفسهن وأبنائهن وبيوتهن لتحرير وطنهن، آملات بالعيش في وطن حر وكريم وتأسيسٍ مستقبل أفضل. كما أهدي هذا الكتاب أيضاً لابني وبناتي، آملة أن يعيشوا زمناً أفضل من ذلك الذي عاشه أجدادهم وآباؤهم.

شكر

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان للزميلات والصديقات المناضلات اللواتي لم يبخلن بوقتهن ومعرفتهن وتجربتهن لجعل هذا الكتاب ممكناً. أخص بالذكر المناضلة المخضرمة سلوى أبو خضرا، والمناضلات سهام برغوثي، وربيحة دياب، وزهيرة كمال، وخولة الأزرق، وأمل خريشة، وريما ترزي، وسامية بامية، وأمل الجعبة، وحنان البكري، وليلي خالد، وسميرة صلاح، ووديعة خرطبيل، وأميرة هارون، وميسون الرمحي والمناضلة العزيزة مها نصار، وكل من ساهمت بوقتها في هذه الدراسة. كذلك أشكر الأخوة مروان البرغوثي (الذي خاطر بحريته لإنجاز المقابلة)، وحسن خريشة، وأحمد عطاونة، على وقتهم وعطائهم لهذا الكتاب. وأخيراً، أشكر معهد دراسات المرأة، وبخاصة مديرته أيلين كتاب، وعضواته بني جونسون، وريما حمامي، وليزا تراكي، على كل أشكال الدعم؛ سواء المالي، أم الإداري، أم المعنوي، الذي قدمنه لي لإنجاز أطروحة الدكتوراه التي ولدت هذا الكتاب. كما أشكر الصديقة سعاد العامري لدفء مشاعرها ودعمها وتشجيعها المستمر. كما أوجه شكري وعرفاني لساعات النقاش الطويلة والمفيدة من العديد من الأصدقاء والصديقات والأساتذة، وأخص بالذكر جوزيف مسعد، ودنيز كانديوتي، وماكسين مولينو، وسليم تماري، وشيللا روبوثام. كما أشكر آن ماري جوتز لدعمها وإصرارها على ضرورة نشر هذا الكتاب. كما أشكر أفراد عائلتي عبد الجواد صالح، ونزيهة عبد الجواد، وناصر عبد الجواد، وبشار عبد الجواد، وكلاً من زالينا بيساييف، وراجية أبو صوي، على كل الدعم النفسي والرعاية التي قدماها لي ولأولادي أثناء فترة عملي على هذا البحث. أخيراً مزيد من الشكر والعرفان لزوجي صالح عبد الجواد الذي لفت نظري مبكراً لأهمية الإطار التاريخي لأي ظاهرة تدرس، وكذلك لصبره واحتماله أشهراً طويلة من الغياب لإنجاز هذه الدراسة، حبي وشكري وعرفاني أيضاً لبناتي سيرين وياسمين وابني ماهر، فلولا تشجيعهم ودعمهم ومكالماتهم الهاتفية الطويلة التي قدمت لي غذاء مهماً للروح في فترات عصيبة، لما أنجزت هذه الدراسة. في النهاية، كل نقص ورد في التحليل والاستخلاص في هذا العمل أتحمل مسؤوليته وحدي.

مقدمة

هذا الكتاب صيغة ملخصة ومنقحة لفصلين من أطروحة الدكتوراه التي قدمتُها إلى كلية العلوم الشرقية والإفريقية في جامعة لندن بعنوان "**النساء على تقاطع الطرق: حركة النساء الفلسطينيات بين القومية والعلمانية والاتجاه الإسلامي**".[1] ومن دواعي سروري أنّ أولَ ما يُنشرُ من أطروحتي باللغة العربية يتم عن طريق مواطن؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، موجهاً إلى جمهور يتألف في آن واحد من زملائي وأصدقائي ورفاقي على درب النضال، ومن مجتمع قريب مني وشعبٍ له آمالٌ وتطلعات عظيمة بالحرية والاستقلال.

كان الموضوعُ الأصلي لبحثي استكشافَ ما ينطوي عليه إنشاءُ السلطة الفلسطينية من أثر على الحركات النسائية/النسوية الفلسطينية من منظور "النوع الاجتماعي"، وتقصي ما يطرأ على تكوين هذه الحركات من تغيرات لملاءمة عهد جديد محوره "بناء الدولة". وقد نظرت إلى موضوع بحثي كتحدٍ جديد من حيث أنه سيعمل على كشف التناقض القائم في دولة ولِدت بعد سنواتٍ طويلة من الاستعمار، ولكنها لا يمكن أن تُعطى مُسمى "دولة ما بعد الاستعمار"، حيث أن الاستعمارَ ما زال ماثلاً بشكل مفضوح في جميع نواحي الحياة الفلسطينية. ولقد استثارتني بشكل خاص الوسائل التي ستتولاها شبه الدولة هذه في التعامل مع القضايا المتعلقة بالسيطرة على مواردها وتخطيطها للتنمية، وكيف ستؤثر هذه العوامل جميعها على علاقات الرجال والنساء وعلى الحركات النسائية/النسوية. كان لديّ كذلك فضول لتقصي العلاقات الصعبة بين حركة تحرير وطني هُيِّئَت لتعبئة مكوناتها على درب نضال طويل وبيروقراطية جديدة لدولة تحتاج أنواعاً جديدة من البُنيات والمكونات والخطابات. ولم تكن دراسة الحركات النسائية الفلسطينية أقل استثارة للتحدي. إنها حركات نسائية تواجه مهمتين رئيستين في آن: الاستمرار في الكفاح

الوطني، والمساهمة في بناء الدولة، في حين تسعى في الوقت ذاته للضغط من أجل حقوق المرأة. وكما الحركات النسائية على الصعيد العالمي، جوبهت الحركات النسائية الفلسطينية ببرنامج عمل "قديم" مداره التعبئة والتحرير، إضافة إلى برامج عمل جديدة معنية بتمكين النساء وتحقيق المساواة لهن. يصعب في الأحوال الطبيعية الجمع بين هذين البرنامجين، ولكن الصعوبة تزداد في وضع استثنائي يشكل فيه الاحتلال الإسرائيلي تهديداً للدولة وللمجتمع، ينصبُّ على وجودهما المادي بالأساس.

في آذار من العام ٢٠٠٢، تبدت الخطورة القصوى لهذا الوضع بشكل يصدم المرء، وذلك عندما تحرت القائدات النسائيات إمكانية الاحتشاد في الشوارع لإيقاف الدبابات الإسرائيلية المتقدمة لاحتلال مدننا. كان الجواب بسيطاً، ولكنه دالٌ جداً: لقد تبين "أننا لسن منظمات لمواجهة اجتياح كهذا". كان من الواضح أن عهدَ البناء المفترض للدولة قد انتقص من إمكانية تعبئة النساء، وكذلك العديد من الحركات الاجتماعية الأخرى. لكنّ العهدَ تحول من البناء إلى فترة تلاشي "الدولة" والانتقاص من إمكانيات المجتمع. كانت البنى الناشئة "للدولة" تفتقر إلى الاستعداد الجيد للمساعدة في تنظيم مقاومة الشعب والحركات النسائية. وقد اتضح لي أنني ربما كنت أتابع في لحظة عابرة، مشروعاً يتلاشى إذ يتجاوزه التاريخ. كانت كل النزاعات المختلفة التي أتتبعها بين مجموعات نسائية متنوعة تحاول إحرازَ مركز لنفسها، وتوضيح الاهتمامات والخطابات النسائية الجديدة، تعتمد على وجود جهاز للدولة يمكن توجيه مطالبها أو احتجاجاتها أو معارضتها إليه.

إن التدميرَ الماديَ لمعظم الأبنية الرسمية، بما في ذلك مقر رئيس الدولة، إضافة إلى المؤسسات والموارد، أرغمني على تحويل تركيزي إلى المجالات والفرص المتاحة للنساء في المجتمع المدني من أجل الاستمرار في مقاومة الاحتلال، بينما يسعين إلى تحقيق نظام أكثر عدالة بين الجنسين.

إن مجتمعاً مدنياً فلسطينياً جديداً برز كمجال غير مسيَّس. وفي حين أنه يوفر منبراً لبحث إرساء الديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة، فإنه، فعلياً، خسر مقدرته السابقة على تنظيم وتجنيد مختلف المجموعات، وبالأخص مجموعات النساء الهادفة إلى مقاومة الاحتلال. وأنا أصف العملية الموازية المتمثلة في نمو قوة الإسلاميين الذين أخذوا على عاتقهم الآن مسؤولية النضال الوطني على الرغم من النظر إليهم على أنهم غير ديمقراطيين، وأنهم أصوليون ولا يشكلون جزءاً من المجتمع المدني "الحقيقي".

إن التحولَ في دور قطاع المنظمات غير الحكومية في عهد السلطة الوطنية خلّف آثاراً عميقة على الأشكال المختلفة للنشاط النسائي. وأنشأ التغير ضغطاً على الحركات النسائية لنقل برامج عملها من الجمع بين الكفاح الوطني وتحرير المرأة إلى استهداف الدولة للمطالبة بحقوق المرأة. وتم تحويل العديد من المنظمات النسائية الجماهيرية الناجحة إلى منظمات غير حكومية، أو أنها غدت تحت النفوذ المتزايد لممارسات المنظمات غير الحكومية.

أحد طروحاتي الرئيسة في هذا الكتاب هو أن التحولَ من منظمات ذات قواعدَ جماهيرية إلى منظمات غير حكومية، أدى في نهاية المطاف إلى الانتقاص من مقدرتها بحيث أنه أضعف إمكانية التجنيد لدى المنظمات النسائية العلمانية، وأفرغ نشاطها من الطابع السياسي. وأنوي هنا تقديم منظور نقدي إلى التوجه المتنامي في الشرق الأوسط لتصوير المنظمات النسائية العلمانية غير الحكومية على أنها "دعاة المجتمع المدني"، الديمقراطيون "العصريون" (مقدم، ١٩٩٧: ٢٥؛ قنديل، ١٩٩٥؛ Kandil)، وذلك من خلال إضفاء إشكالية على الاستخدام غير الدقيق الذي يخلط بين مصطلحي "منظمة غير حكومية" و"حركة اجتماعية" في الوضع الفلسطيني على وجه الخصوص، وفي الشرق الأوسط بشكل عام (قنديل، ١٩٩٥؛ مقدم، ١٩٩٧؛ بشارة، ١٩٩٦؛ بيضون، ٢٠٠٢؛ برغوثي، Bargouthi؛ ١٩٩٤؛ شطي ورابو، ١٩٩٧، Chatty and Rabo؛ شلبي، ٢٠٠١). وينظر كثير من الباحثين إلى تكاثر المنظمات غير الحكومية في الشرق الأوسط كدليل على وجود مجتمع مدني نابض بالحركة، ومن قبيل المفارقة مضاد لسيطرة الخطاب الإسلامي (نورتون، ١٩٩٣، Norton، و١٩٩٥؛ إبراهيم، ١٩٩٣، و١٩٩٥؛ السيد، ١٩٩٣، Al-Sayyid؛ مقدم، ١٩٩٧). غير أنه لا ينجز إلا القليل للتحقق من مدى فاعلية تكاثر المنظمات غير الحكومية وتقييم أثرها على تمكين الحركات الاجتماعية المختلفة التي تدعي المنظمات غير الحكومية تمثيلها، وعلى قدرتها لتوفير بديل عن الحركات الإسلامية قابل للحياة. كما لم تقم محاولات للتحقق من مدى نجاح تلك المنظمات في تنظيم مجموعات مختلفة وتجنيدها للمطالبة بحقوقها. قليلة هي الدراسات حول الشرق الأوسط التي تركز على: كيف تؤثر المنظمات غير الحكومية وتتفاعل مع أشكال أخرى من التنظيمات الاجتماعية؛ سواء أكانت نقابات، أم أحزاباً سياسية، أم حركات اجتماعية تشمل الطلاب أو النساء أو العمال؟ (حنفي وطبر، ٢٠٠٢، Hanafi and Tabar).

كذلك أنوي أن أوازي بين صورة العلمانيات "العصريات" الداعيات للمجتمع المدني وصورة المرأة الإسلامية التي تنظر إليها الكثيرات من الناشطات العاملات

في الحقل النسائي على أنها "خيمة متحركة" "تقليدية" "متخلفة" معادية لحقوق المرأة وحرياتها.[٢] بينما تُصوَر هذه الموازاة في الخطاب الإسلامي كتنازع بين المرأة الإسلامية "المعطاءة" لشعبها الواقع تحت الاحتلال، والناشطة النسائية العلمانية "الآخذة" التي تتقدم بطلبات لشعبها بينما تتجاهل محنته. وأنا أقول إن هذه التصورات الرمزية من كلا الطرفين، تمنع وتعيق التعرف على إمكانيات اللقاء على أرضية مشتركة محتملة بين المجموعات النسائية المختلفة أو الوصول إليها. إذ لا تساعد هذه التصورات على فهم القوة النامية للناشطات الإسلاميات في المجتمع المدني، أو التعرف على كيفية للتعامل معها، في الشرق الأوسط بشكل عام، وفي فلسطين بشكل أخص.

من خلال أول دراسة تتم للناشطات الإسلاميات في حزب الخلاص الوطني الإسلامي (وهو كان لفترة من مكونات حركة "حماس" السياسية)، وبخاصة أيديولوجيته الاجتماعية المتعلقة بالعلاقة بين الرجل والمرأة، والممارسات اليومية للحزب وللنشاط النسائي، سأتحرى الإشكالات بين الإسلام والعلمانية والنشاط النسائي (يُنظر إلى الإسلام على أنه معادٍ للعلمانية في جوهره، وبالتالي معادٍ للمعاصرة) (بل وسبرنغبورغ (Bill and Springborg)، ١٩٩٠؛ لويس (Lewis)، ١٩٦٤، و١٩٨٨؛ خضوري (Kedouri)، ١٩٩٢؛ كرون (Crone)، ١٩٨٠). وقد صور باحثون كثيرون الإسلام على أنه تهديد للعلمانية التي تُفهم على أنها انفصام كلي لمجال السياسة عن مجال الدين (العظمة (Al-Azmeh)، ١٩٩٦؛ روي (Roy)، ١٩٩٩؛ طيبي (Tibi)، ١٩٨٧). وإنني أتفق مع نظرة أسد في عدم فصل المجالين، والقيام بالأحرى بتفحص الظروف التاريخية التي يسود فيها المشروع السياسي العلماني أو النظرة الإسلامية للأمور (أسد (Asad)، ٢٠٠٣: ١٨٩).

تركزت النقاشات حول الإسلام والنشاط النسائي على مدى توافق الإسلام مع حقوق المرأة. وقد اقترح البعض أن الحركات الإسلامية قد تؤدي إلى تمكين المرأة في أحوال محددة (وايت (White)، ٢٠٠٢؛ هيري (Haeri)، ١٩٩٣؛ مير– حسيني (Mir-Husseini)، ١٩٩٦، ٢٠٠٣؛ مقدم، ١٩٨٨؛ نجمبادي (Najmabadi)، ١٩٩٨؛ هودفار (Hoodfar أ)، ١٩٩٥، ١٩٩٦؛ أفشار (Afshar)، ١٩٩٤؛ أفخمي (Afkhami)، ١٩٩٤؛ غوشك وبلاغي (Gocek and Balaghi)، ١٩٩٤). كانت الشريعة الإسلامية أرضية للنزاع بين الناشطات الإسلاميات والعلمانيات، ليس في فلسطين فحسب، بل في الشرق الأوسط بشكل عام. وتسعى الإسلاميات إلى المحافظة على الشريعة الإسلامية كخطوة نحو تحقيق ما يرغبنه من إرساء القوانين كلها على أساس هذه الشريعة ضمن مسعاهن لإقامة دولة إسلامية في المستقبل، في حين تريد

الناشطات العلمانيات استبدال قوانين علمانية بها مستندة إلى الحقوق الفردية، ويكون نبراسها مبدأ المساواة الكلية. وتبدو الأعمال الأخيرة للناشطات في الحقل النسائي (كرم (١٩٩٨ ،(Karam؛ مير- حسيني، ١٩٩٦، ٢٠٠٣، ١٩٩٩؛ بدران، ١٩٩٤، ١٩٩٥) أكثرَ حرصاً على التسوية مع الإسلاميين وطرح مقولة التوافق بين النشاط النسائي والإسلام من خلال مرونة النص الديني والاجتهاد (التحري الفكري المستقل للنصوص الدينية). هذا الموقف، الذي يستند إلى مرونة تأويل النص، يتناقض مع الموقف الذي يركز على دراسة التجربة المعيشية الفعلية للنساء تحت الحكم الإسلامي، أو تحت العلمانية الوطنية (هيل (١٩٩٤ ،(Hale؛ وايت (٢٠٠٢ ،(White؛ كنديوتي (١٩٩٦ ،١٩٩١ ،(Kandiyoti).

أقول، استناداً إلى ما توصلتُ إليه من استنتاجات من الدراسة الإمبريقية على بعض نساء "حماس"، إن أدوار وعلاقات "النوع الاجتماعي" وحقوق المرأة، ليست أموراً جامدة في الحركات الإسلامية، ولكنها واقعياً في مرحلة تطور ضمن مضمون فعالية الحركة النسائية وهويتها المتغيرة. إن تفصيل حقوق المرأة، في تلك الحركات، يعتمد على الكثير من العوامل الداخلية والخارجية. وتشمل العوامل الداخلية: ديناميكيات الحركة الإسلامية نفسها، موقع النساء ضمن تراتبية الحركة ومقدرتهن على إنشاء برنامج عمل مستقل. أما العوامل الخارجية، فتتعلق أساساً بالإطار العلماني الذي يعملن فيه، والذي يشمل خطابات الحركات النسائية العلمانية وفعاليتها التي أرى أنها تمارس نفوذاً قوياً على النقاش في الحركة الإسلامية حول حقوق المرأة. وأقول إن شكلَ "موقف الاهتمام بقضية المرأة ووضعها" الذي يطوره الإسلاميون يتصل بمدى الاشتباك الفكري والتفاعل مع الإطار العلماني العام الذي يعملن من خلاله. كان من الصعوبة بمكان، بما توفرَ من حقائق وإحصاءات، تصنيفُ أي شكل من "مواقف الاهتمام بقضية المرأة" للعمل الإسلامي إلا بعد القيام أولاً بفحص ما تقدمه من ردود على المبادئ العلمانية الساعية نحو المعاصرة. وعلى هذا، فإن فكرة وجود منطق داخلي ثابت لا يتغير للحركات الإسلامية (أو الإسلام)، لا تثبت أمام البحث، ولكن يمكنُ تصورُها بشكل أفضل كموقف "رد فعل" يقوم على درجة من التأثر والتجاذب والحوار مع عقائد وأطر فكرية أخرى منافسة.

غير أن ما يحفز محاولتي لإيجاد مشكلات في تصور بعض التجمعات النسائية حول المعتقدات والممارسات الثابتة و"الجامدة" لـ"حماس"، وبخاصة لدى قطاع المنظمات غير الحكومية المهتمة بالشؤون النسائية، هو النقاش حول الإصلاحات المقترحة للشريعة الإسلامية. إني أبحث هنا عن أرضية مشتركة

لفهم أفضل وقبول وتشجيع لروحية "الحوار- التشابكي" (بينين وستورك (Beinin and Stork)، ١٩٩٧: ٢٢) بين مختلف الحركات والفعاليات النسائية. ويمكن للتوجه نحو "الحوار- التشابكي" أن يساعدَ النساء على مزيد من العناية بالحيثيات التاريخية المحددة، إضافة إلى لفت الانتباه لدقائق الفروق والتماثلات بين الحركات الإسلامية المعاصرة وضمنها. كذلك، فإنه قد يساعد على طرح تطلعات للتغيير الاجتماعي بطرق أكثر قابلية للتطبيق، تأخذ بعين الاعتبار عوامل متصلة بالتاريخ والمجتمع والسياسة والحضارة والاقتصاد؛ سواء من قبل مجموعات إسلامية أم علمانية.

الفصل الأول

شعبٌ اقتُلِعت جذورُه، وانتماءٌ قوميٌ لا دولة له: الحركة النسوية الفلسطينية

الفصل الأول

شعبٌ اقتُلِعت جذورُه، وانتماءٌ قوميٌ لا دولة له: الحركة النسوية الفلسطينية

مقدمة

يهدف هذا الفصل إلى تحديد الإطار التاريخي العام للحركة النسوية الفلسطينية في مضمون التاريخ السياسي للنضال الوطني في فلسطين. كان على النساء أن يوجدن حيزاً لهن في النضال الوطني، حيث أنّ تكوّن الوطنية الفلسطينية تمركز على صورة المقاتل الذكر كمحرر للشعب، وعلى النضال والتضحية كاصطلاحين في اللغة الوطنية. وتمكنت الفاعلية النسائية من إدخال بعض التغييرات على مخيلة الوطنية الفلسطينية، ولكنها لم تصل نقطة تغيير الترتيب السائد لعلاقات (النوع الاجتماعي). وكانت الحركة النسوية الفلسطينية، وما زالت، خاضعة لقيادة النخبة الحضرية من الطبقة الوسطى. ومن منطلق تاريخي، نتج عن خطاب "العصري" مقابل "التقليدي" المستخدم من قبل هذه النخبة، تهميشٌ للدور المهم الذي أدته النساء الريفيات، وكذلك النساء النازحات في الفترة الأقرب. ولحظة تمكنت هذه الحركة من تجاوز التقسيمات الطبقية والجهوية (الحضري مقابل الريفي، ولاحقاً النازحون)، نجحت في تجنيد النساء وتنظيمهن على نطاق واسع، وأدمجتهن في النضال الوطني. وقد استُخدم فيما بعد من قبل الإسلاميين خطاب مضاد لخطاب النخبة من أجل تقويض الدور القيادي لتلك النخبة. وهكذا أصبح لمفهوم "النوع الاجتماعي" مرونته التي تجلت في صور وأشكال رمزية مختلفة للمشاركة النسائية وللنساء أنفسهن في كل مرحلة من العمل الوطني، ولكنها مركزية فيها كلها.

وأخيراً، فإن إنشاء السلطة الفلسطينية العام ١٩٩٣، أشَّر على نقطة تحول في تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية، كما في تاريخ الحركة النسوية الفلسطينية. إن المضايقات الإسرائيلية المستمرة ومصادرة الأراضي قد حجبتا الصدقية عن السلطة الفلسطينية، وأعطت الإسلاميين قوة باعتبارهم حملة لواء التحرير الوطني "الحقيقي". وشكلت السلطة الفلسطينية دافعاً لتغييرات رئيسة في كل الحركات السياسية. ومُنِح النفوذ في الحركة النسوية الفلسطينية إلى نخب نسائية جديدة تعمل ضمن المجتمع المدني في المنظمات غير الحكومية، أو من داخل أجهزة السلطة الفلسطينية، ما أدى إلى ظهور "بيروقراطية نسائية – فيموقراط".[٢] وقد غير هذا من تكوين وإستراتيجيات ما يتوجب تصنيفه الآن على أنه الحركة النسوية العلمانية، وذلك على حساب الكوادر النسائية ذات الخلفية المتصلة بالريف أو بالنازحين. إن الإسلاميين هم المتَحدُّون الرئيسيون لهذه الهيمنة.

إشكالية الانتماءات القومية

قدمت الوطنية الفلسطينية صورة متناقضة للنساء الفلسطينيات ولحركتهن إبان الانتداب. فمن ناحية، كان يُنظر للنساء على أنهن "دعاة المعاصرة" وعناصر التمدين للشعب المستقل الذي طال انتظاره، وقد مكن هذا للحركة النسوية أن تنمو وتصبح بادية للعيان. ومن ناحية أخرى، كان يُنظر للنساء على أنهن رمز "أصالة" شعبهن، ورموز الأنماط الاجتماعية التاريخية. وقد أعطيت النساءُ في هذا الدور حيزَ "الخصوصية" المحصور تحت وصاية الذكور من أقربائهن. وتبعاً لما يسميه شاطرجي "المبدأ التناقضي المتأصل" في التفكير الوطني (شاطرجي، ١٩٩٣: ٣٨ (Chatterjee)، فإن "الحداثة" تزعم أنها "تُقدِم" و"تُطور" الشعبَ في الوقت ذاته الذي تحافظ فيه على تميزه وتقاليده الخاصة.

تشبه هذه الصلاتُ المضطربة بين النساء وحركاتهن الوطنية تجاربَ بلدان أخرى من العالم الثالث، حيث قامت النخب الوطنية بدور "المحدِّثين" لشعبهم ونسائهم. وكما لاحظت جاياواردينا في تحليلها لأدوار النساء في الحركات الوطنية عبر العالم الثالث كله، "إن وضعَ النساء في المجتمع كان المقياسَ الشعبي "للمدنية" " (جاياواردينا (٨ :١٩٨٦، (Jayawardena). لقد أصبح التعلم وحرية التنقل والاقتصار على زوجة واحدة من معالم الحداثة "المتمدنة". إن القادة البريطانيين والعرب والصهيونيين قد أولوا اهتمامهم جميعاً لعملية "تحديث" المرأة كمقياس لشرعية سلطتهم في فلسطين (كاتز، ٢٠٠٣، ٩٣ :١٩٩٦ (Katz؛ فلايشمان (٢٠٠٣، (Fleischmann؛ شاطرجي، ١٩٩٣).

أود هنا اقتراح نموذج بديل لتقصي السجلات التاريخية لنضال مختلف المجموعات الاجتماعية. كثيراً ما تعبر المشاريع الوطنية عن اهتمامات مختلفة في معرض تحقيق استقلالها السياسي عن الاستبداد السياسي والاقتصادي تحت الاستعمار؛ وتختلف المشاريع الوطنية بهذه الصفة من مجموعة إلى أخرى. وقد كان هذا هو الحال أثناء الانتداب على فلسطين، حيث كانت اهتمامات النخبة الوطنية القائدة، رجالاً ونساء، تختلف عن اهتمامات الفلاحين بطرق عديدة. وكانت الفئة الأولى تنزع إلى التسوية مع السلطة الاستعمارية، في حين كانت الفئة الأخرى ترى في وجود هذه السلطة دمارها وفناءها.

إن المقولات السائدة تعرف الفلاحين بشكل عام على أنهم "تقليديون ومتخلفون ومحافظون"، وأن "الولاءات القبلية والدينية هي ما يحركهم" (بديري، ١٩٧٩: ٤٦-٤٧)، وأنهم "على عزلة وجهل وفقر أكبر" من أن يتمكنوا من لعب دور مهم في الحركة الوطنية (ليش (١٧ :١٩٧٩ ،(Lesch). وفي السياق ذاته، تُصوَر النساءُ الريفياتُ كضحايا للجهل والفقر وهدف العمل الخيري لنساء الطبقة الوسطى (مُغنَّم (١٩٣٧ ،(Mogannam؛ خرطبيل ١٩٩٥؛ حسيني - شهيد (٢٠٠٠ ،(Husseini-Shahid). هذه الآراء تعتبر الفلاحين، ونساءهم بالنتيجة، عاجزين عن المبادرة السياسية أو العمل الجماعي. وقد أظهر سويدنبرغ أنه في حين كان الفلاحون خاضعين لحكم الوجهاء، فإنهم كانوا يمتلكون تقاليد عريقة السجل في معارضة هذه السيطرة، كما انعكس في الثورة الكبرى ١٩٣٦-١٩٣٩ (سويدنبرغ (١٧٠ :١٩٨٨ ،(Swedenburg). وكما يلاحظ غرامشي (Gramsci)، إن سيطرة طبقة مهيمنة لا تكون مطلقاً "تامة وحصرية"؛ بالأحرى هي عملية وعلاقة هيمنة تتطلب "تجديدها باستمرار وإعادة إنشائها والدفاع عنها وتعديلها" (ويليامز (١١٢ :١٩٧٧ ،(Williams-١١٣).

هكذا، بدلاً من أن أعزو تطورات معينة إلى "التقاليد" أو "الإسلام"، سوف أسعى إلى فهم الطرق التي كان فيها لتيارات حضارية ودينية معينة تأثيرٌ على سلوك مجموعات معينة في ظروف تاريخية محددة، وكيف ساعدت الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي نشأت فيها الحركات على تشكيل إستراتيجياتها، وبالتالي نتائجها كذلك. ومن الممكن، من خلال تعيين موقع الحركات التي يبحثها هذا الفصل في مضمون واسع، أن تتضح لنا بشكل أكثر رؤية العلاقات بين التغيرات ضمن المجموعات، وتلك التي تؤثر على المجتمع والاقتصاد والسلطة الحاكمة (سواء أكانت استعمارية أم وطنية).

الوطنية والفاعلية النسائية تحت الاحتلال البريطاني (١٩٤٨-١٩١٨)

(ويشمل ذلك فترة الانتداب البريطاني)

يركز هذا القسم على العلاقة بين التحرر الوطني وتحرير المرأة خلال الموجات المتعاقبة للنضال الوطني. وللكثير من الباحثين في شؤون العمل النسائي رأي في تقييم الحركات الوطنية الفلسطينية؛ سواء أثناء الاحتلال البريطاني أم في فترة عودة حيويتها أواسط الستينيات، مفاده أنها عجزت –حتى في أفضل أحوالها– عن تفصيل رؤية أو منصة متماسكة بالنسبة للنوع الاجتماعي "الجندر" (صايغ (Sayigh، ١٩٨٨؛ بِتيت (Peteet، ١٩٩١؛ جاد ١٩٩١) وأنها، في أسوأ أحوالها، كانت محافظة وتقليدية ومتعصبة (مسعد (Massad، ١٩٩٥؛ باركر (Parker ١٩٩٩؛ بديري ١٩٩٥؛ روبنبرغ (Rubenberg) ٢٠٠١). وأقول في هذا الصدد إنه في حين عجزت الحركات الفلسطينية المتعاقبة عن وضع تفاصيل متماسكة عن النوع الاجتماعي "الجندر"، فإن آراءها المجزأة حصلت كرد فعل للفاعلية النسائية التي كانت بدورها –إلى حد بعيد– حصيلة الحركة الوطنية وفرقها المختلفة. وسوف أفحص في هذا الفصل، برنامجَ العمل الخاص بالنوع الاجتماعي "الجندر" لدى الحركات الوطنية العلمانية. وسأفحص في الفصل الثالث أيديولوجية الإسلاميين الفلسطينيين الذين كان موقفهم كذلك رد فعل على الفاعلية النسائية، شأنهم في هذا شأن الحركات القومية العلمانية.

تم تحليل حلقة الصلة بين الخطاب الوطني وخطاب النوع الاجتماعي "الجندر" في مضامين تاريخية وحضارية مختلفة. وعلى سبيل المثال، لكنديوتي (Kandiyoti) قول إن دمجَ النساء في المفهوم العصري عن "القومية" (nationalism) يتبع مساراً مختلفاً عن ذاك المتعلق بالرجال. حماية "الهوية الجنسية" للمرأة، مثلاً، تشكل "تمييزاً حاسماً بين الشعب والقسم "الآخر" منه" (١٩٩١ كنديوتي ١٩٩١أ: ٤٣٠). والأمر المشترك في التحليلات المختلفة هو ما يُعطى لدور المرأة من مركزية في المشاريع الوطنية–القومية. تحدد أنثياس ويوفال– ديفيس (Anthias, Yuval-Davis) خمس طرائق رئيسة توجهت المرأة من خلالها للمشاركة في الشؤون المتعلقة بالعرقية والوطنية وبممارسات الدولة؛ كمنتجات طبيعيات لأفراد الجماعات العرقية من الشعب؛ كمنتجات لحدود المجموعات العرقية/القومية؛ كمساهمات مركزيات في إعادة التوليد الأيديولوجي للجماعية وناقلات لحضارتها؛ كرموزٍ في الخطابات الأيديولوجية المستخدمة في الخلافات العرقية/الوطنية؛ وكمشاركاتٍ في مرافق النضال الوطنية والسياسية والاقتصادية والعسكرية (١٩٨٩: ٧).

من المهم أن نحتفظ في أذهاننا بحقيقة أنه ما من فئة واحدة من النساء يمكن أن يجري حولها تصور خال من الإشكالات بأنها محور السياسات والخطابات المتعلقة بالعرق أو بالأمور القومية أو بالدولة. إن الحركات الوطنية والتحريرية في الشرق الأوسط نشَّطت النساء كفاعلات ورموز (بدران، ١٩٩٥؛ أفخمي وفريدل (Afkhami and Friedle) ١٩٩٧). إن النساء يشكلن التصوير الرمزي الفعلي للشعب (أنثياس ويوفال–ديفيس، ١٩٨٩: ١٠)، في حين أن الفروق بين المجموعات العرقية أو الشعوب يكونها السلوك الجنسي للنساء بشكل مركزي.[٤]

أوكلت الحركة الوطنية الفلسطينية أثناء الانتداب دوراً جديداً إلى نساء النخبة من المدن كمرافقات للرجال لإنقاذ الشعب (مغنم، ١٩٣٧؛ فلايشمان، ٢٠٠٣). ولكنْ جرى تحدي هذا الدور من قبل رجال الفلاحين ونسائهم، الذين سعوا لتأكيد قوتهم من خلال مشاركتهم في النضال من أجل التحرير الوطني. أرى أن هذا التحدي لم يكن يتعلق بمدي "تقليدية" الفلاحين في ذلك الوقت، ولكنه كان بالأحرى انعكاساً للعداء الطبقي الموجه ضد السيطرة الثقافية للنخب من المدن، بمن في ذلك نساؤهم؛ كان أسلوباً لتأكيد التمكن الجديد المكتسب للهوية الفلاحية عبر عملهم الجماعي في الثورة الكبرى. كانت الإستراتيجية الرئيسة للنخبة الوطنية (رجالاً ونساء) مساءلة المستعمرين وفقاً لنهج القيم الخاص بهم، ونسبة لخطابهم باعتبارهم "محدثين – متمدنين" يحملون وعداً بالحرية (شاطرجي، ١٩٩٣). وقد تم إلى حد كبير تجاهل اللجوء إلى سبيل إقناع الانتداب البريطاني بشرعية الأماني الفلسطينية، في حين كان الفلاحون وقراهم يزدادون إمعاناً في الفقر. إن المقاومة العنيفة والأكثر إلحاحاً لم تكن إستراتيجية طورها أو خطط لها أفراد النخبة من المدن، حيث أنهم لم يكونوا من سيتحمل الوطأة العظمى من الاضطهاد البريطاني. إن الشكل الجماعي للمقاومة منح الفلاحين قوة أكبر كفئة متميزة عن النخبة من المدن.

كان السياق التقليدي للفاعلية النسائية أكثر مسالمة، شأنه في هذا شأن النخبة من الذكور، من أغلبية بقية الشعب الفلسطيني الذي كان جلهم من الفلاحين الثائرين ضد البريطانيين والصهيونيين. وقد بدأت نساء فلسطين هذا السياق، كما حصل في بلدان أخرى، بتأسيس منظمات خيرية في المراكز الحضرية (بدران، ١٩٩٥؛ بارون (Baron)، ١٩٩٤؛ شطي ورابو ١٩٩٧؛ جوزف (Joseph)، ١٩٩٧). وقد خرجت القائدات النسائيات من عائلات برجوازية وغنية، وكذلك من قريبات موظفي الخدمة العامة في مدن مثل القدس ويافا وحيفا (خرطبيل، ١٩٩٥: ٥٧). وكن في الغالبية مسيحيات حققن تمكنهن بسبب ظهور التعليم التبشيري (الطيباوي (Al-Tibawi)، ١٩٥٦؛ حسيني –شهيد ٢٠٠٠؛ مغنم، ١٩٣٧؛ مصلح (Muslih)،

١٩٨٨)، وركزن على تعليم البنات ومساعدة الفقراء والمرضى (خرطبيل، ١٩٩٥؛ جمّال (١٩٨٥ ،Jammal). انطلاقاً من هذه الأصول الخيرية، تم تكوين الحركات النسائية الفلسطينية إلى حد بعيد نتيجة تدهور الحالة السياسية تبعاً للسياسات الاستعمارية البريطانية ووحشية الانتداب البريطاني في قمع الثورات الفلسطينية، وقيام المقاومة الفلسطينية للمشروع الصهيوني، وتعزيز الحركة الوطنية الفلسطينية في العشرينيات والثلاثينيات. هذه الأحداث دفعت النساء إلى محاولة تخطي الحدود الدينية.[٥]

تسبب الاضطراب الشعبي السائد بتوسيع المنظمات النسائية لنطاق برامجها وتطوير منظماتها. وكان تأسيس الاتحاد النسائي العربي العام ١٩٣٠ خطوة مهمة في تجميع الفاعليات النسائية. غير أنه فشل في إيجاد تآلف وطني أو منظمة نسائية وطنية (مغنم، ١٩٣٧؛ جاد، ١٩٩٠؛ بتيت، ١٩٩١؛ فلايشمان، ٢٠٠٣)، ولا كان بإمكان التآلف المهلهل للمنظمات النسائية الخيرية أن يعمل كقوة موحدة على الصعيد الوطني. وكما هو وضع المنظمات النسائية والنسوية غير الحكومية في الوقت الحالي، كان لكل جمعية نسائية خيرية أهدافٌ ونظام داخلي خلاف ما لدى غيرها. وكانت هذه المنظمات غير المركزية تلتقي تجاوباً مع وضع سياسي متدهور، أو دعماً لوفود الرجال التي كانت تتفاوض مع الحكومة البريطانية (مغنم، ١٩٣٧؛ خرطبيل، ١٩٩٥). وكان العمل الاجتماعي المتمثل في تقديم المعونات الخيرية يتخذ طابعاً سياسياً أوقات الأزمات عندما كان الثوار أثناء الثورة الكبرى (١٩٣٦–١٩٣٩) يطلبون من النساء توزيعَ الطعام والأدوية على القرى المحاصَرة (خرطبيل، ١٩٩٥: ٧٦). لكن هذه الفاعليات النسائية لم تؤسس الاتحاد النسائي العربي حتى العام ١٩٤٤، وذلك كمحاولة وليدة، وإن كانت متأخرة، لتوحيد صفوفهن على المستوى الوطني.

كانت المقدرة على قيادة أو رئاسة منظمة نسائية تتقرر بشكل كبير بحسب الخلفية الطبقية للمرأة ومدى تعرضها للثقافة الغربية (مغنم، ١٩٣٧؛ خرطبيل، ١٩٩٥؛ زعيتر، ١٩٨٠).[٦] وكانت تفصل بين الفلاحات والنخبة الوطنية من الحضريات ثغرة ثقافية واسعة،[٧] نتجت بشكل رئيس بسبب الافتقار إلى التعليم العام للنساء في الوقت نفسه الذي لم يكن متاحاً للنساء استخدام الصحافة أو المواد المطبوعة (مغنم، ١٩٣٧)، أو التحرك بحرية في الحيز العام. ولم تكن الفلاحات تعانين من القيود نفسها (تاكر (١٩٩٣ ،Tucker).

إن البناءَ الثقافيَّ المتطور باستمرار للهوية القومية (شليزنغر (،Schlesinger ١٩٨٧: ٢٦١)، يساعد في تفسير الردة السلبية ضد نساء النخبة خلال الثورة

الكبرى (١٩٣٦-١٩٣٩). وهكذا يستطيع المرء أن يرى اللجوء إلى "التقاليدِ" الذي تمثل هنا في فرض الحجاب بشكل رئيس على النساء الحضريات،[٨] ليس من قبيل "التقليدية"، ولكن بالأحرى كاختراع فلاحي "جديد" لتعزيز قوة الفلاحين، ليس أقله من حيث أنهم لم يفرضوا الأمر نفسه على نسائهم هم.[٩] إبان هذه الأزمة، تخلى الزعماء الوطنيون الذكور عن نساء النخبة وطلبوا منهن ارتداء ملابس متواضعة مثل أخواتهن المجاهدات في القرى (سويدنبرغ، ١٩٩٥: ١٨١). وقد أدى هذا إلى انسحاب النخبة النسائية من الحيز العام للتركيز على جهودهن في "القضايا الاجتماعية والتنموية" بدلاً من المظاهرات والاستنكار ضد الحكومة (فلايشمان، ٢٠٠٣: ١٧٨). ويمكن كذلك أن يُعزى هذا الانحدار في الفاعلية السياسية للنساء إلى حقيقة أن النخب الحضرية وعائلاتها هربت من الاضطراب العام خلال الثورة الكبرى (حسيني-شهيد ٢٠٠٠: ٦٨، ١١٣، ١١٧، ١٢٣). وتعثرت ادعاءات المعاصرة لدى النخبة الوطنية من الذكور عندما جابهها عنف المقاومة لدى الفلاحين المتمردين، فترك ذلك نساءهم في مركز متقلقل. ورداً على ادعاء الفلاحين أن نساء النخبة "أقل أصالة"، أضفى الرجال الوطنيون صفة سياسية على معنى الحياة المنزلية للسيدات فرفعوها إلى ذرىً جديدة وأسبغوا عليها صبغة الأهمية الوطنية (فلايشمان، ٢٠٠٣: ١٠؛ شاطرجي، ١٩٩٠: ٢٣٨-٢٤٠، ٢٤٨).

إن معضلة النساء الفلسطينيات حول كيفية الجمع بين النضال الوطني والنضال النسوي هي أحد معالم الحركة النسائية منذ وجودها حتى الآن. ولكلام خرطبيل في مؤتمر النساء العربيات في القاهرة[١٠] العام ١٩٤٤[١١] أهمية في توضيح الفرق بين نضال النساء اللاتي ما زلن يكافحن من أجل الاعتراف بشعبهن ووجودهن، وبين النساء الأخريات اللواتي يعشن في كنف شعب ودولة آمِنين (خرطبيل، ١٩٩٥: ٩١). كان تدهور الوضع السياسي في فلسطين يرغم الرِجال والنساء على تغيير مسارهم. وأدرك الرجال حاجتهم إلى الفاعلية والتنظيم النسائيين بشكل عام، ما أعادهن إلى الحيز العام هذه المرة بدعم وحمايةٍ من الحركة الوطنية التي يقودها الرجال.

لم تولد الحركة النسائية تحت الانتداب البريطاني نتيجة رغبة نسوية في التعبير عن حقوق النساء بحد ذاتها، ولكن بالأحرى نتيجة تجربة النساء داخل الحركة الوطنية. كان كلامهن حاذقاً وغير مباشر، حيث لم تكن هنالك سلطة يمكن توجيه المطالب إليها خاصة والشعب نفسه تحت التهديد. وكان سبب توحد الطبقات الوسطى مع المقاتلين الفلاحين هو الشعور المشترك بالخطر. وقد مرت الحركة النسائية الفلسطينية بهذا الدرس المكلف خلال كل مراحلها المختلفة. بكلام آخر،

كانت هنالك مراحل متعاقبة من المصالحة في أوقات الأزمات بين الشرائح الوسطى المهنية والجماهير الشعبية، وكان هنالك تباعد وانفصال لبرامج العمل في الفترات التي بدا فيها احتمال وجود عملية تماسك في الدولة. إن بالإمكان تتبعَ هذا النمط خلال مختلف المراحل التي مرت بها الحركة النسائية والنسوية الفلسطينية بعد نكبة العام ١٩٤٨.

من "الانتماء الفلسطيني" إلى "العصبية الفلسطينية"

يتفق معظم المؤرخين الفلسطينيين على أن ظهور الحركة الوطنية الفلسطينية في الستينيات أشر على ظهور الشكل المعاصر للوطنية الفلسطينية (بديري، ١٩٩٥، ١٩٩٨؛ صايغ، ١٩٨٧؛ خالدي (١٩٩٧، Khalidi، من بين آخرين). على سبيل المثال، يقول صايغ، "إن تجربة النكبة أدت إلى انتماء فلسطيني واضح، ولكن ليس بالضرورة إلى عصبية فلسطينية" (صايغ، ١٩٨٧: ٦٦٦). إن ظهور منظمة التحرير الفلسطينية، والتحول التدريجي في معتقداتها، وبناءها للمؤسسات هو ما سينمي هذه العصبية الفلسطينية (صايغ، ١٩٧٩؛ كيمرلنغ ومغدال (Kimmerling and Migdal، ١٩٩٣: ٢٢٠). لقد برزت إلى الوجود صورة جديدة للفلسطينيين من ثنايا صدمة الخسارة ونتيجة الخلق الفعال للهوية من قبل "فتح". وأصبح الكفاح الآن مكوناً جوهرياً أساسياً للهوية الوطنية الفلسطينية (شولتز (Schulz، ١٩٩٩: ٣٧–٣٨). ولم تكن "الثورة" و"الكفاح المسلح" إستراتيجيتين سياسيتين فحسب، بل أصبحتا مبدأي تعريف حاسم لهوية الانتماء للعصبية الفلسطينية وشكلا الإستراتيجيتين الرئيستين للخطاب الفلسطيني (صايغ، ١٩٨٧: ٢٦) إلى جانب تشكيل ثقافة عسكرية ثورية.

إذا كان الكفاح هو جوهر الهوية الفلسطينية الجديدة، فإنه كان متشابكاً مع فكرة أن فلسطين هي "أرض الحنين والنفي" (بِتيت، ١٩٩٨). وكان هذا أمراً حاسماً في تكوين الصلات العاطفية بالأرض ورغبة العودة لدى فلسطينيي الشتات. وبالنسبة للفلسطينيين في الأراضي المحتلة، كان "الصمود" الفعلي في الأرض هو جوهر الهوية الفلسطينية.

مها كان الشكل الذي اتخذته الوطنية الفلسطينية، فقد بقي التأكيد على التضحية "كعطاء" ثابتاً. وكان هذا ضد مجرى المطالبة بحقوق المرأة، إذ نُظِر إليه كمطالبة في الوقت الذي كانت فيه معاناة المنفيين في الشتات، ومن هم تحت الاحتلال في

الأراضي المحتلة، تعيث الدمار في كل أوجه الحياة الفلسطينية، وبخاصة حياة الفقراء والنازحين. كذلك فإن ما جعل مطالبة النساء بحقوقهن أمراً صعباً في فترة منظمة التحرير الفلسطينية، أو عندما أنشئت السلطة الفلسطينية العام ١٩٩٣، هو الافتقار إلى موقف واضح حول علاقات النوع الاجتماعي "الجندر"، وما يتعلق بذلك من أيديولوجيات في البناء المعاصر للوطنية الفلسطينية.

النوع الاجتماعي "الجندر" والوطنية في فترة "الثورة" (١٩٨٢-١٩٧٤)

لم تكن منظمة التحرير الفلسطينية منذ نشأتها معنية كثيراً بقضايا النوع الاجتماعي "الجندر"، أو ما يتصل بها من علاقات (بِتيت، ١٩٩١: ٢٠٥). وكان هذا الافتقار إلى الرؤيا واضحاً في الكثير من النصوص التي أصدرتها منظمة التحرير الفلسطينية وأجهزتها المختلفة، مثلاً الميثاق "التقدمي" الذي تم تعديله بعد سيطرة عناصر المقاومة في منظمة التحرير الفلسطينية العام ١٩٦٩. استنتجت بتيت، بعد تفحصها للاتجاهين الأيديولوجيين والسياسيين الرئيسين في منظمة التحرير الفلسطينية في لبنان، وهما الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين الماركسية اللينينية و"فتح" ذات التوجه الوطني، أنهما "تظهران فوارق نظرية حول مسألة المرأة، يبدو معها أن الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين قد طورت تحليلاً أكثر تماسكاً يدرك البعد الأخلاقي للمسألة، والحاجة إلى إثارة الوعي. غير أن المنظمتين تصران على الاندماج التام للحركة النسائية في النضال الوطني. ولا تعطي أيٌّ منهما مساحة للنساء لتحديد أولوياتهن الخاصة ولتنظيمها والنضال من أجلها في منظمات مستقلة" (المصدر نفسه: ١٦٤). وتتضمن استنتاجات بِتيت أن المنظمات النسائية المستقلة ستكون أكثر "نسوية" وتحرراً من سيطرة الرجال. وإنني أتساءل حول هذا الاستنتاج حيث أنني أقول خلال هذه الأطروحة بكاملها إن المنظمات النسائية المستقلة ليست ضماناتٍ بشكل آلي لبرنامج عمل يتعلق بموضوع النوع الاجتماعي "الجندر"، يكون جوهره الاهتمامات والاحتياجات "الحقيقية" للنساء. وفي حين أنه لا يمكن تحدي حقيقة أن الحركة الوطنية الفلسطينية لم تملك رؤية أو أيديولوجية اجتماعية مفصلة جيداً حول التغيير الاجتماعي، فإن الأحزاب الماركسية تبنت رؤية أكثر دقة حول موضوع النوع الاجتماعي "الجندر"، وكانت أكثر انفتاحاً للفاعلية النسائية وتجاوباً مع احتياجاتها، كما سيتم تفصيله لاحقاً.

إن عدم توفر التزام مفصل جيداً يضع عبئاً كبيراً على حركة النساء كي تقوم هي بتفصيل وصياغة اهتمامات النساء فيما يتعلق بقضايا النوع الاجتماعي

"الجندر"، نسبة إلى مراكزهن الاجتماعية المختلفة. لقد اعتبرت سياسة "فتح" باستمرار أن أشكال الكفاح خلاف التحرير الوطني ذات طبيعة ثانوية، منكرة بهذا العلاقة الوثيقة بين النظام المدني والمجتمع (بتيت، ١٩٩١: ١٦١). وقد رأى منير شفيق، أحد قياديي "فتح"، أن "النساء لم يفصلن أنفسهن عن قضية شعبهن خلال مختلف مراحل النضال الوطني" (شفيق (Shafiq) ذكر في الغنيمي، ١٩٨١: ٢٠١). ويستخدم شفيق تحليلاً ماركسياً طبقياً دقيقاً لينزع الشرعية عن الطليعة (النسوية) (المصدر نفسه: ٢١٥) التي تسعى إلى تحرير النساء على حساب الجماهير عبر منح الأولوية لمساواة المرأة، وهو ما يسميه موقفاً نخبوياً، غربي التكيف، صادراً عن الطبقة الوسطى من النساء اللواتي يؤخرن بهذه الأفعال تعبئة النساء من أجل الالتحاق بالجماهير في الثورة. وفي حين يرى شفيق أن دور المرأة أساسي في "حرب الشعب"، ويحتج على من يسعون إلى إعفاء النساء من عناء المشاركة في النضال (المصدر نفسه: ٢٠٦)، فإنه على الرغم من ذلك يطرح أن النساء يجب أن لا يتحدّين "التقاليد" التي تنعكس في الأدوار المهيمنة لعلاقات النوع الاجتماعي "الجندر"، وبخاصة فيما يتعلق بعنايتهن بعائلاتهن وأولادهن (المصدر نفسه: ٢٢٤). وقد أكد صخر حبش، وهو قيادي آخر في "فتح"، أن هنالك مصدرَ اضطهاد مشترك بين الرجال والنساء، ولكن قيم السلفية[١٢] (الغنيمي، ١٩٨١: ١٢٦) هي المصدر الرئيس لاضطهاد النساء، منكراً بهذا تراتبية علاقات النوع الاجتماعي "الجندر" في الحركة الوطنية.

تحدث النساء في "صامد" و"فتح" والاتحاد العام للمرأة الفلسطينية الرؤية المذكورة أعلاه (اقتباس عن مي صايغ لدى الغنيمي: ١٢٥). إن كثيراً من القادة، نساء ورجالاً، أقروا بأن اضطهاد النساء لن يوجد له حل من خلال مشاركة أكبر في الثورة أو من خلال توفير الفرص الاقتصادية، وأكدوا بسبب ذلك على الحاجة –بالنسبة لقضايا النساء– إلى التعبئة ورفع مستوى الوعي وتشكيل كوادر في مختلف المنظمات وفي المجتمع الفلسطيني. كذلك طلبوا إدراج قضايا النساء ضمن أنظمتهم وتعليماتهم الداخلية. وقد استهدف طلبهم إحداثَ تغيير في معالم المواطنة الفلسطينية عبر استصلاح الميثاق الفلسطيني ليقرر بوضوح مبدأ المساواة ودعم النساء والأمومة بصفتهما "دوراً اجتماعياً". كذلك طلبوا تفعيل دور اتحاد المرأة حتى يمثل مصالحهن بشكل صحيح، وليضم عدداً أكبر من النساء على أساس تمثيل أكثر ديمقراطية (المصدر نفسه: ١٢٧). وقد شجع الجو العام النقدَ ولفتَ الانتباه إلى الافتقار لتمثيل النساء في مختلف مراكز اتخاذ القرار في منظمة التحرير الفلسطينية، وفي المنظمات التي تتشكل منها (العمد، ١٩٨١: ١١).

غير أنه، باشتراك الناشطات من النساء في مختلف مهام المقاومة، بدأت النساء بالضغط على القيادة في سبيل موقف واضح حول نظام النوع الاجتماعي "الجندر". وقد أدى هذا الضغط إلى سلسلة من الفعاليات والنقاشات التي غذتها بعض الكتب والأبحاث حول دور النساء في "الثورة" (أبو علي، ١٩٧٥؛ الخليلي، ١٩٧٧؛ شفيق، ١٩٧٧؛ العمد، ١٩٨١). وقد أكدت معظم الكتابات على إنجاز "الثورة" بإشراك عدد أكبر من النساء بغض النظر عن عدد ما ذكر أيضاً من نواقص.

استعانت سلوى العمد في دراسة مهمة عنوانها "**ملاحظات على وضع النساء في الثورة الفلسطينية**" بالعديد من النقاشات وورش العمل التي تمت العام ١٩٨١ حول وضع النساء. رأت العمد أن الثورة أفسحت المجال لالتحاق آلاف النساء بالفاعلية الاجتماعية، والعمل في كل أنواع المؤسسات؛ سواء أكانت اقتصادية أم ثقافية أم إعلامية أم طبية أم عسكرية مرتبطة بالثورة (العمد، ١٩٨١: ١١). وهي تقر أن "الثورة" قد أدخلت تغييرات اجتماعية كثيرة على حياة النساء، وشجعت على تحقيق قسط أكبر من الاستقلال الاقتصادي والاعتماد على الذات، وبخاصة بالنسبة للنساء اللواتي تربطهن قرابة بشهداء أو سجناء. غير أنها رأت كذلك أن "الثورة" تعاملت مع هذه التغييرات الاجتماعية من خلال "الارتجال" و"رد الفعل".

رئيسة الاتحاد، مي صايغ، أكدت في أحد هذه النقاشات أن "المرأة ما زالت في الثورة، وحتى في ممارستها للعمل العسكري، مادة دعائية للتنظيم، وليس تطويراً لوضع النساء وإعطاءهن دورهن الحقيقي، وما زالت أيضاً رصيداً احتياطياً للتنظيمات المختلفة ومجالاً حيوياً لاستغلال الرجل" (اقتباس عن مي صايغ لدى الغنيمي، ١٩٨١: ١٢٥). ومضت رئيسة الاتحاد التي كانت متأثرة بالنساء الماركسيات في الثورة لتفصيل ثلاثة أشكال لاضطهاد النساء هي "ارتهانهن من قبل الرجال والمجتمع والاحتلال" (اقتباس عن عصام عبد الهادي لدى الغنيمي، ١٩٨١: ١٢٣).

مع ازدياد ضغط النساء، أثار اقتراح لسن قانون أحوال شخصية [قانون العائلة] جديد يقوم على مبدأ المساواة، جدلاً ساخناً، ولم يتسنَّ لتوصياتهن النجاح، ثم أجل طلبُ قانون أحوال شخصية "علماني" بعد العام ١٩٨٢ عندما غزت إسرائيل لبنان، فشتتت منظمة التحرير الفلسطينية مع كوادرها النسائية ومؤسساتها. ولم تتم إثارة هذه الدعوة ثانية إلى أن استقرت منظمة التحرير الفلسطينية في المناطق المحتلة في أعقاب اتفاقية أوسلو العام ١٩٩٣. ويطرح الفصل الثاني نقاشاً كاملاً للمضمون الجديد الذي سيتم من خلاله إعادة فتح مسألة قانون الأحوال الشخصية.

إن الأيديولوجية "التقدمية" للمنظمات الماركسية اللينينية في منظمة التحرير الفلسطينية (وبالأخص الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، والشيوعيين)[١٣] جعلتها أكثر تقبلاً لضغط النساء، ولكنها لم تغير موقفها الماركسي الكلاسيكي من قضية المرأة: النساء مضطهدات، ولكن يجب أولاً تحقيق التحرر الوطني من سطوة الاستعمار، والتحرر الطبقي من سطوة الاستغلال الرأسمالي. كلهم شجعوا النساء على لعب دور ناشط مساوٍ لأدوار الرجال في الكفاح الوطني. لقد تفادى الجميع الاصطدام بنظام النوعً الاجتماعي "الجندر" المهيمن، وعملوا على تغييره بشكل غير مباشر من خلال التدخلات الفردية للعديد من القياديين، من ذكور وإناث، لإيجاد حلول للأمور التي تتعلق بالعلاقات بين "أزواج تقدميين" أو عائلاتهم (ليلى، مقابلة). والماركسيون، كمعظم العرب القوميين اليساريين من الذكور، كثيراً ما ميزوا بشدة بين تحرر المرأة في المجال العام، وتحررها الجسدي/الجنسي، حيث النظر إلى هذا الأخير على أنه سطحي وفردي (حصو (١١٤ :١٩٩٧، (Hasso). وتؤكد العمد هذا الرأي استناداً إلى تجربتها الخاصة بين المقاتلين والكوادر الثورية بقولها إن المقاتلين الذكور يميلون إلى اختصار تحرر المرأة بحصره في التحرر الجنسي، ولكنهم يبقون على ولائهم لتقسيم المهام على أساس الجنس عند تعلق الأمر بالزواج (العمد، ١٩٨١: ١٣).

غير أن حصو في سياق محاولتها لفهم نفوذ النساء في إحدىً هذه المنظمات الماركسية، أظهرت أن "الأيديولوجية ذات الدفع الواعي ذاتياً نحو التمدينً والتحديث لدى رجال الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين ونسائها، ولّدت منفذاً لتأثير النساء في الخطاب الوطني والنسوي؛ وأن كوادر كفؤة من نساء الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين الملتزمات عن أصالة بكل من الوطنية والنسوية، قمن باستغلال هذا المنفذ، وساعدن خلال فترة من الزمن على إعادة تحديد سياسات المشروعين الوطني والنسوي" (حصو، ١٩٩٧: ١١٦). لقد ضاق هذا الحيز في الخطاب وانتُقصت الإنجازات التي كان بإمكان الحركات النسوية تحقيقها بسبب تراجع أيديولوجية اليسار العلماني، وتدني نفوذ النساء وفاعليتهن في الحركة الوطنية. وكان ذلك في الفترة بعد العام ١٩٩٣ عندما بدأت قوة الإسلاميين تنمو، وبدأ فيها انكفاء قوة القوى الوطنية والعلمانية.

الفاعلية السياسية تحت الاحتلال الإسرائيلي: ١٩٦٧

على الرغم من أن الاحتلال الإسرائيلي وضع الضفة الغربية وقطاع غزة معاً تحت إدارة واحدة، فإن هنالك فروقاً شاسعة بينهما فيما يتعلق بالتاريخ وبالمجريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية (تماري (٢٧ : ١٩٩٠، Tamari).

إسرائيل، كما الأردن، منعت أيَ شكل من التعبئة الوطنية بين الفلسطينيين في المناطق المحتلة في الضفة الغربية وقطاع غزة بعد هزيمة الأردن ومصر وسوريا في حرب العام ١٩٦٧ (ماعوز (٦٣ : ١٩٨٤، Ma'oz). وقد أتى رد الفعل على سياساتهما من **الهيئة الإسلامية** (دقاق (٧٠ : ١٩٨٣، Dakkak) في الوقت نفسه الذي تشكلت فيه في القدس قيادة سياسية قومية شبه سرية تحت اسم **لجنة التوجيه الوطني**.[١٤] وقد عملت اللجنتان بانسجام، وتكونت الأولى من شخصيات دينية وقضاة من المحكمة الشرعية، وتكونت الثانية من ناشطين في الحزب الشيوعي الأردني وحركة القوميين العرب (وكلتاهما محظورتان من قبل النظام الأردني قبل الحرب وملاحقتان من قبل الإسرائيليين بعدها) (دقاق، ١٩٨٣؛ ماعوز، ١٩٨٤).

تشكلت في العام ١٩٧٣ ما عرف باسم الجبهة الوطنية الفلسطينية التي ضمت الحزب الشيوعي الأردني، والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، وفتح، ورئيسة الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية ممثلة عن الجمعيات النسائية في المناطق المحتلة. ونجحت الجبهة في تعبئة مجموعات كثيرة، وبخاصة من الشباب والنساء، وفي تطبيق نهج من الوطنية الفلسطينية في مواجهة المعارضة الإسرائيلية والأردنية. وكانت الانتخابات البلدية العام ١٩٧٦ امتحاناً حاسماً لها لإظهار نفوذها، وشكلت نقطة تحول في تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية في المناطق المحتلة كما في الشتات (ماعوز، ١٩٨٤). وفي حين قصد الإسرائيليون أن تكون الانتخابات تهميشاً لقيادة منظمة التحرير الفلسطينية، فإن نتائجها أتت بالجيل الأصغر من القيادة الفلسطينية المحلية إلى الواجهة، مثبتة بذلك مقدرة منظمة التحرير الفلسطينية على تمثيل الشعب الفلسطيني. غير أنه لم يكن بالإمكان تحقيق نجاح كهذا لولا توسيع دائرة الناخبين بشكل كبير، بحيث أنها، للمرة الأولى، أهـّلت عشرات الآلاف من الشبان والنساء للتصويت لانتخاب المجالس البلدية ورؤساء البلديات في مدن الضفة الغربية (عبد الجواد، ورقة غير منشورة). بدأت ثقافة "تقدمية" جديدة ترسي جذورها بمشاركة رئيسة من الشباب والنساء.[١٥] وقام تمييز جديد بين القيادة "التقليدية"، "الرجعية" والقيادة "التقدمية"، "اليسارية"، "الوطنية"، ما ساعد الشاباتِ من النساء على تحديد أين وكيف يمكن لهن أن ينشطن سياسياً.

على الرغم من أن الجبهة الوطنية الفلسطينية دعمت النضال السياسي –مقابل الحل العسكري– فإن الحكومة الإسرائيلية استمرت في اعتبار هذه المنظمة تهديداً لها، فردت باعتقال أو إبعاد ناشطين منها (حصو، ١٩٩٧: ٦٥). وقد عملت منظمة التحرير الفلسطينية على زعزعة مكانة القيادات العلمانية المحلية خشية منها أن تصبح هذه القيادات بديلاً لها، وبخاصة في قطاع غزة، وأدى هذا بشكل غير مباشر إلى تمكين الإسلاميين كما سيظهر فيما بعد (دقاق، ١٩٨٣: ٧٩–٨١). في العام ١٩٧٧، تولى حزب الليكود اليميني السلطة الحكومية في إسرائيل، واتبع سياسة دمج الضفة الغربية في إسرائيل بدلاً من سياسة احتواء الفلسطينيين كما كانت عليه سياسة حزب العمل. وتبنى حزب الليكود، وبخاصة بعد أواسط الثمانينيات، إجراءات إدارية مختلفة لكبت النشاطات الوطنية لمختلف التجمعات والمؤسسات الفلسطينية، وللانتقاص من سلطة رؤساء البلديات بحصرها في الشؤون البلدية دون غيرها. وقد رافق قمعَ الفلسطينيين خطرٌ أكبر تمثل في حملة متصاعدة للاستيطان الإسرائيلي. وعلى الرغم من أن النشاطات العلنية للفلسطينيين عُرقلت فترة طويلة، فإن العداءَ لإسرائيل أدى إلى تقوية الشعور بالتضامن الوطني، وبالتالي إلى **الانتفاضة الأولى** العام ١٩٨٧ (ماعوز، ١٩٨٤: ١٦٤، ١٧٠–١٧٦؛ هلال، ١٩٩٨: ٤٤–٤٥؛ ساندلر وفريش (Sandler and Frisch، ١٩٨٢: ٦٦)، ٦٧–؛ تراكي (Taraki، ١٩٩٠؛ الشعيبي، ١٩٨٦).

فترة نفوذ النساء: أشكال جديدة للتعبئة: ١٩٩٣-١٩٧٨

إن تجاربَ الجبهة الوطنية الفلسطينية ولجنة التوجيه الوطني أظهرت أهمية الجهود العامة لتنظيم الجماهير. انتشر إثر ذلك العديد من الأطر الجماهيرية التي كانت لها علاقات بفئات مختلفة في منظمة التحرير الفلسطينية؛ فسعت كل منها لتقوية مناصريها، وتجلى ذلك في التقسيمات الفئوية لاتحادات العمال ولمنظمات العمل التطوعية وللمنظمات النسائية والنسوية. وفي حين يمكن القول إن تنظيماً واحداً كان يكفي، غير أنه كانت لهذه التقسيمات فائدة تمثلت في زيادة أعداد المجندين من الناس عبر التوجه إلى المتحزبين لكل المجموعات السياسية. كذلك كان أصعبَ بكثير تدميرُ هذه المنظمات الجديدة التي كانت لها في كل منطقة بنية أكثر انتشاراً من المنظمات الأحادية التنظيم سابقاً.

لهذه الأسباب، وعلى خلفية مقاومة وطنية مكثفة العام ١٩٧٦، كان ليوم المرأة العالمي في ٨ آذار ١٩٧٨ أهمية خاصة. عقدت بعض الناشطات اجتماعاً نجم عنه ولادة

لجنة العمل النسائي التي تكونت بشكل غالب من ذلك الجيل من النساء اللواتي كن يعملن في المنظمات السياسية، وبخاصة الأحزاب اليسارية كالجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، والحزب الشيوعي، و "فتح"، إضافة إلى بعض النساء المستقلات. وقد حاولت هؤلاء النساء دون توان الانضمام إلى بنية الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية الذي كانت تترأسه في ذلك الوقت سميحة خليل، وهي من الشخصيات الوطنية العريقة، لكنها حجبت ذلك عنهن خوفاً من أن تشكل خلفيتهن المؤيدة للمقاومة العسكرية خطراً على الجمعية الخيرية القوية[١٦] "إنعاش الأسرة" المستخدمة واجهة للاتحاد.

خلقت ولادة اللجنة الجديدة خارج مظلة الاتحاد الذي يمثل "كلَّ" النساء الفلسطينيات صراعاً حول القيادة والرؤية والإستراتيجيات لا يزال باقياً حتى هذا اليوم في الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية. لقد ضمت لجنة العمل النسائي كادر النساء اللواتي برزن من مختلف مخيمات العمل التطوعي التي تكاثر عددها وبخاصة بعد الانتخابات البلدية العام ١٩٧٦، وكانت لها تكييفات ماركسية واهتمامات نسوية في العمل السياسي. وعلى الرغم من أن لجنة العمل النسائي تكونت أصلاً من كوادر ناشطة دون اعتبار الانتماءات السياسية، فإن صراعاً حزبياً ظهر مع الوقت في صفوفها، وأنتج عدداً متتابعاً من المنظمات النسوية ذات القواعد الشعبية (جاد، ١٩٩٠: ١٣١) (انظر الملحق أ).

يصح اتخاذ وصف موجز للتنظيم الذي برز من لجنة العمل النسائي نفسها كنموذج كذلك للتنظيمات النسائية الأخرى في هذه الفترة. كان اتحاد لجان العمل[١٧] النسائي تنظيماً نسائياً جماهيرياً قوياً منذ أواخر السبعينيات وحتى أوائل التسعينيات. وتضمن برنامجُ هذا الاتحاد الحصولَ على حقوق للنساء مساوية لحقوق الرجال في "المجال العام" – الرواتب، وفرص العمل، والتعلم، والمشاركة السياسية (حصو، ١٩٩٧: ٢٢٠). وقد اعتنق الاتحاد، بصفته مجموعة ماركسية، الافتراض بأن اضطهاد النساء ينبع من الترابط الثلاثي: القومي والطبقي والجنسي. وهكذا، يمكن تحقيق مصالح النوع الاجتماعي "الجندر" الإستراتيجية (مولينو (Molyneux ،١٩٨٥) من خلال تنظيم النساء وتعبئتهن في الكفاح الوطني، وتكون الوسيلة العملَ بأقصى قدر لديهن لتلبية الاحتياجات العملية للنساء الأفقر ولنساء الطبقة العاملة. وقد رئي أن توفير الخدمات لتلبية الاحتياجات النسائية المباشرة فيما يتعلق بالعناية الصحية والتعلم والمساعدة الاجتماعية والعمل، هو ما يضمن تحررهن الاجتماعي من قيود الاعتماد على الرجال (اتحاد لجان المرأة العاملة ١٩٨٥: ٧؛ اتحاد لجان العمل

النسائي الفلسطيني، ١٩٨٨). أما بالنسبة للاضطهاد الجنسي، فإن الناشطات من النساء كنّ على وعي به، ولكنْ كان عليهن التعامل معه بحذر وبشكل غير مباشر ضمن دائرة أعضاء التنظيم وأنصار الحزب السياسي.

نجح اتحاد لجان العمل النسائي أيضاً في تجنيد الكثيرات من المثقفات والأكاديميات والنساء المهنيات. كذلك كان أحدَ أول التنظيمات النسائية التي تأثرت بتدفق التمويل الأجنبي وإدخال العناصر المهنية خلال **الانتفاضة الأولى**. وفي النهاية، كان الاتحاد ضحية تحول برنامج المانحين بعد اتفاقية أوسلو العام ١٩٩٣ إلى "مشاريع" تدعم "المجتمع المدني" الفلسطيني والحكم الصالح و"حل النزاعات"؛ أي "المشاريع المشتركة" بين الفلسطينيين والإسرائيليين. كذلك كان الاتحاد أولَ تنظيم نسائي يتأثر بالانشقاق في قاعدة دعمه المؤسسية، الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين. ومن أجل التقليل من اضمحلال هذه القاعدة، أخذ الاتحاد يتوجه نحو نساء مستقلات ومهتمات بالشؤون النسوية من خارج الانتماء السياسي الحزبي.

كان أحدُ أهم مكونات نجاح الاتحاد التزامَه بمساعدة النساء من خلال التركيز على احتياجاتهن المحددة، أو على ما أصبح يعرف باحتياجاتهن العملية (التي كثيراً ما اشتملت على وسائل لتوليد الدخل وتوفير العناية أثناء النهار وخدمات ما قبل المدرسة). ولم تستند هذه المهمة إلى "إشباع الاحتياجات الناشئة عن وضع النساء ضمن التقسيم الجنسي للعمل" (مولينو، ٢٠٠١: ١٥٣) قدر استنادها إلى إشباع الاحتياجات العملية كحلقة وصل لمتابعة "الاهتمامات الإستراتيجية" الأكبر بالتحرير الوطني، وكذلك لتحويل العلاقات الاجتماعية من أجل تأمين إعادة تحديد وضع أكثر ديمومة للنساء ضمن نظام النوع الاجتماعي "الجندر" وفي المجتمع بشكل عام (سهام، أمل، زهيرة، مقابلات).

انعكس الترابط بين الاهتمامات الإستراتيجية والاحتياجات العملية للنساء من خلال تكوين مشاريع مختلفة للاتحاد. وكانت مشاريعه المدرة للدخل تختلف عن مشاريع التنظيمات النسائية الخيرية، من حيث أنه كان لديها التزام مسبق بآليات اتخاذ قرار يتخذ من خلال المجموعة. إضافة إلى هذا، لم تكن أهداف مشاريع الاتحاد الربحية أو "العمل الخيري" ولكن الوصول للنساء والعمل الاجتماعي والسياسي بهدف تعبئتهن وتنظيمهن. سعى التنظيم إلى توفير خدمات تريدها النساء، قسط من الاستقلال الاقتصادي من خلال العمل المأجور، وحيز اجتماعي مسيّس تشارك فيه نساء أخريات. بالإضافة إلى ذلك، فقد أراد الاتحاد زيادة الدعم الجماهيري له ولحزبه الذي أوجده، الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين. وكان

ما حفز على إيجاد مشاريع منتجة للدخل للنساء والفتيات، كذلك معرفة الاتحاد أن تجنيدَ نساء القرى ونساء الطبقة العاملة يتطلب توفيرَه لبنية عمل آمنة تكون مقبولة لدى العائلات والمجموعات المدنية (حصو، ١٩٩٧: ٢٢٣؛ سهام، مقابلة). ازداد الطلب على هذه المشاريع المنتجة للدخل خلال **الانتفاضة الأولى**، ومع تدهور الحالة الاقتصادية العامة أصبحت النساء أكثر انخراطاً في مشاريع الاتحاد.

ما حل منتصف الثمانينيات حتى كان التنظيم قد أسس شبكة واسعة من رياض الأطفال والحضانات، معظمها في القرى ومخيمات النازحين، لتقديم الخدمة إلى المجموعات المختلفة مجاناً أو بتكلفة اسمية. وبحلول العام ١٩٨٧ كان الاتحاد يوظف أكثر من ثمانية وأربعين معلمة وخمس مديرات يخدمون ١٥٠٤ من الأطفال (اتحاد لجان العمل النسائي الفلسطيني، ١٩٨٧ أ: ١٥، كما ورد لدى حصو، ١٩٩٧: ٢٢٤). كانت فلسفة الاتحاد أن العناية بالطفل هي مسؤولية اجتماعية وليست مجرد مسؤولية فردية. ووجدت قائدات الاتحاد أن مثل هذه العناية هي أيضاً شرط مسبق ضروري لتجنيد النساء: "أجابت العضوات عندما سألناهن عن ماهية مشاكلهن: الأولاد، إذا أردنا أن نكون فاعلات سواء بالعمل أم بالانخراط في اللجان، فإننا نحتاج رياضاً ودور حضانة لأطفالنا" (اللبدي، ١٩٩٣ كما ورد لدى حصو، ١٩٩٧: ٢٢٤).

تستنتج حصو من دراستها الواسعة للنساء في اتحاد لجان العمل النسائي أن أقوالهن تشتمل على مضمون نسوي قوي، وأنه كان لدى معظم النساء وعي نسوي واضح على الرغم من أن هذا لم يترجم بالضرورة إلى فعل نسائي، أي أنه على الرغم من توفر بعض الأفكار الراديكالية جداً لديهن، فإن النساء لم يعتقدن دائماً أن بإمكانهن إحداثَ تغييرات مهمة في حياتهن. غير أن الاتحاد نجح –إلى حد بعيد– في بناء هوية جماعية كنّ بموجبها يشرن إلى أنفسهن، ويشار إليهن على أنهن **بنات العمل النسائي** (أي الاتحاد). وإذا اعتبرنا أن هوية النوع الاجتماعي "الجندر" هي بالأحرى "حالة مرنة عارضة تتسم بالنزاع والتضارب والتغيير" (أونغ وبيلِتز (١ :١٩٩٥، Ong and Peletz–٣)، فإن النساءَ جسدن هوياتهن كمجموعة من خلال احتفالاتهن الثقافية والبازارات والمظاهرات والنشرات. وقد تم تمكينهن من خلال دورهن في الكفاح الوطني (جاياواردينا، ١٩٨٦) وبنظام للنوع الاجتماعي "الجندر"، كانت الأحزاب اليسارية العلمانية فيه مسيطرة على التنظيمات الجماهيرية وعلى الثقافة بكل تجسيداتها الفنية والرمزية. وقد استطعن عبر تمكينهن، من خلال شبكات ضخمة ونسيج واسع من العلاقات، أن ينشئن روابط مع النساء في المدن والقرى ومخيمات النازحين بواسطة قائداتهن المجربات

اللواتي حظين باحترام كبير، ومن خلال عملهن الجماعي (تارو (١٩٩٤، Tarrow). وقد أكدن أنه لا يمكن تحرير الوطن دون تحرير المرأة، وأن النساء سوف يعملن جنباً إلى جنب مع الرجال من أجل التحرير، وأنه يجب تلقيهن أجوراً مساوية للأعمال ذات الطبيعة الواحدة. هذه هي الآونة التي كانت فيها نساء التنظيم أكثر حركة ونفوذاً، فاكتسبن سمعة أنهن **قويات** أو بلغة التنمية الحديثة "متمكنات".

تمكنت حصو في كتابها من التعرف على هذا التغيير في الحياة اليومية للنساء. إحدى اللواتي سألتهن، وهي قروية ابنة ثمانية وعشرين عاماً، أكدت عند بحثها في عدد من التحسينات في حياتها على أهمية الانتماء إلى الاتحاد، وليس التوظف فيه بحد ذاته، فأفادت بأنه ليس من الصحيح القول إن الأمورَ تغيرت عندما بدأتْ العمل. إن الأكثرَ دقة القولُ إن الأمورَ بدأت بالتغير، في حياتها، عندما انضمت إلى الاتحاد. وإذا أرادت أن تغادر الآن فإنها لا تعطي [العائلة] أي تقارير وليست ملزمة أن تخبرهم. لم يكونوا يسمحون لها بترك البيت مطلقاً في السابق، ولكنها الآن تستطيع أن تخرج للقيام بزيارات أو للمشاركة في رحلات أو للذهاب إلى مكاتب الاتحاد، أو إلى حيثما تريد أن تذهب. كانت تتوقع في السابق أن يقول لها أبواها "لا" بالنسبة لأي شيء. وقد سألَت والدها مؤخراً ما إذا كانت تستطيع السفر إلى الأردن فقال مجرد "نعم" (المجيبة رقم ٤٧، ١٩٨٩ لدى حصو، ١٩٩٧: ٢٤٤).

يمكنُ أن يُعزى نفوذ الاتحاد المتنامي بين النساء إلى بنية التنظيم، إذ كان يعمل على نسج شبكة من العلاقات الشخصية المباشرة مع الناس، هذه الصلات المتعددة الجوانب عادة ما توفر أساساً أفضل من أجل "العمل الجماعي" (أبهوف (Uphoff، ١٩٩٣: ٦٠٩ ؛ تارو ١٩٩٤). وفي الوقت ذاته، كان الاتحاد يعمل من خلال بنيته متعددة المستويات كجسم للتنسيق على المستوى الوطني. وتمكّن التنظيم من نسج هذا الكيان عبر علاقات شخصية مباشرة مرتكزة على "معرفة الواحد للآخر" وعلى الثقة المتبادلة. هذا النوع من العلاقة "المستدامة" (تارو، ١٩٩٤) كان مهماً لتشكيل هوية الحركة، وبالتالي العمل الجماعي.

في حالة الاتحاد والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، شكلت مساهمة النساء في النضال الوطني، مجتمعة مع أجندة نسوية، عملية تمكين مهمة للنساء مغيِّرة بذلك شعورهن بذواتهن كفاعلات وكمواطنات لهن هوية نسوية واضحة (حصو، ١٩٩٧: ٣١٠).

وكما أشرت سابقاً، تتعرض الهوية الوطنية أو أي هوية اجتماعية أخرى إلى تطور مستمر. إن المجموعاتِ الاجتماعية المضطهدة والمهمشة تكتسب قوة أكبر

من خلال العمل الجماعي المنظم وأعمال المقاومة المستمرة. وفي الحالة التي يقع فيها مجتمع بأكمله وبشكل مستمر تحت تهديدٍ خارجي، تكون هنالك حاجة حيوية للعمل الجماعي وللشعور "بالتواجد معاً" (هاريس (٢٠٠٠ ،(Harris). لقد عملت القومية، بما لها من ارتباطات يسارية، كلاصق اجتماعي لهذا الشعور "بالتواجد معاً". وهذا لا يعني القول إن القومية التي تنحو إلى اليسار كانت دائماً ملاذاً للمساواة الجنسية (جاد، ١٩٩٠؛ صايغ، ١٩٩٣؛ بتييت، ١٩٩١؛ جوزف، ١٩٩٥). غير أن الناشطات من النساء كن من خلال عملهن الجماعي ينحتن حيزاً لمعانٍ مختلفة للجنس ولأدوار النوع الاجتماعي "الجندر"؛ كن يملأن الشقوق التي أوجدنها على أساس يومي، ويوجدن شكلاً لبنية تمكينية بديلة في منأى عن العائلة وأواصر القرابة، وكن "يفتحن مساحات جديدة للكفاح ولإعادة الاتفاق على الأطر التي تحكم العلاقات بين الجنسين" (كنديوتي، ١٩٨٨: ٢٧٥) في المجتمع وفي الحركة الوطنية.

إن التشرذمَ الدائم في الحركة النسوية لا يعكس فروقَ برامج عمل المجموعات المختلفة وأهدافها. بالأحرى، إن الهدف المشترك لمساهمة أكبر عدد ممكن من النساء في الحركة الوطنية هو ما تطلب المرونة. وقد أتاح هذا مساهمة نساء من مختلف الطبقات الاجتماعية (خلافاً لشروط العضوية في المنظمات الخيرية)؛ وبهذا لم تقتصر الحركة النسوية على نساء الطبقة الوسطى كما في السابق (تراكي، ١٩٨٩: ٦٢). كان الكفاحُ الوطني الهدفَ الأول لكل هذه المنظمات. غير أن "تحرير النساء الفلسطينيات" كان بنداً قائماً في جدول أعمال كل المنظمات، وعلى وجه التحديد المنظمات ذات التوجه اليساري، لذا أطلقت عليها وصف الحركة النسوية وليست النسائية فقط. كانت القوة المرئية للنساء في الشوارع تفتح حيزاً أوسع لفاعليتهن. وقد وفرت كل المشاريع التي تبنتها لجان وأطر النساء معيناً دائماً من العضوات المرشحات للتجنيد في مختلف الأنشطة، سواء في القرى أم مخيمات النازحين أم المدن. وساعدت العملية نفسها على تنمية فهم لدى كثير من الكوادر النسائية لاحتياجات ومتطلبات النساء اللواتي كن يعملن معهن. وفي حين كان عدد النساء المنظمات محدوداً، فإنهن على الرغم من ذلك شكلن كتلة مسيطرة تحدت خطاب الجمعيات أو المجموعات الأكثر محافظة. كانت هذه هي الفترة الذهبية للفاعلية النسائية في الضفة الغربية وقطاع غزة.

في ذلك الوقت ساد لدى النساء في هذه اللجان اعتقاد قوي أن الجيل الصاعد من القادة الفلسطينيين لا يستطيع تجاهل دور النساء الفلسطينيات في المقاومة؛ إن النساء سوف يحررن عبر تغيير في القوانين وعملية تغيير اجتماعي طويل الأمد. ما زالت هذه الوعود غير محققة ويبقى الأمل أن تتابعَ قيادة فلسطين المستقلة تحقيقَها.

الحركات النسوية الفلسطينية والانتفاضة الأولى

منذ بدء **الانتفاضة الأولى** شاركت النساءُ من مختلف الأعمار والطبقات الاجتماعية، وبخاصة من الأحياء الفقيرة ومخيمات النازحين، في المظاهرات التي انطلقت في ٩ كانون الأول/ديسمبر، ١٩٨٧. كانت النساءُ جزءاً عضوياً من كل الأشكال الرئيسة للمقاومة. واتصفت بعض أعمالهن أحياناً بالعنف، وكثيراً ما دخلن في مواجهات خطيرة مع الجيش الإسرائيلي (جاد، ١٩٩٠: ١٣٣). ومن الأمور الأكثر أهمية أن دور النساء كان حاسماً في **إدامة الانتفاضة** من **خلال الشبكات الداخلية** (التوكيد لي) المكثفة بين القيادة الوطنية الموحَدة للانتفاضة والجماهير. بُنيت الشبكات على الزيارات التقليدية التي قامت بها النساء لتقديم المساندة للسجناء ولعائلاتهم ولعائلات الشهداء ولكل القطاعات الأخرى أو الأفراد الآخرين الذين أثر عليهم الاضطهاد الإسرائيلي أثناء الانتفاضة. وكما النساء الناشطات في منظمة التحرير الفلسطينية في لبنان، عملت الأدوار المهمة التي أدتها النساء في المناطق المحتلة على تمكينهن، فبدأن يناقشن مراكزهن الحزبية. وبدأت النساء الناشطات يأخذن أماكن بعض القيادات السرية من الذكور نتيجة الاعتقال الواسع لمعظم هذه القيادات (ربيحة، مقابلة).

إن النجاحَ الهائل للقيادة الوطنية الموحَدة للانتفاضة في تنظيم وتجنيد مئات الآلاف من الناس في مقاومة شعبية سلمية، جوبه بسياسة قمع إسرائيلية وحشية. وتمثلت بعض الوسائل التي استخدمها الجيش الإسرائيلي في الاعتقالات الواسعة، والاغتيال، ونسف البيوت، وإغلاق المدارس والجامعات، ومنع التجول، وقطع الطرق. كذلك شهدت الانتفاضة بروزَ الإسلاميين كحركة سياسية تتنافس بقوة لكسب الحيز الذي كانت تسيطر عليه حتى الآن القوى الوطنية العلمانية. إن التدهورَ الاقتصادي وانتشارَ الفقر صاحبا الانتفاضة كما كانا سابقاً قد صاحبا الثورة الكبرى في الثلاثينيات. وأدى هذا إلى نتائج متناقضة بالنسبة لنظام النوع الاجتماعي "الجندر": توسع في السبل المتاحة للنساء في المجال السياسي العام، وفي الوقت ذاته مسرح لمزيد من السيطرة الجنسية. وكثيراً ما استخدمت السلطة الإسرائيلية المحافظة الاجتماعية، وبخاصة فيما يتعلق بالأمور الجنسية الأنثوية، للسيطرة على الشعب الفلسطيني. وكان استخدام ذلك يتم بأسلوبين: كانت النساء والبنات المحتجزات والمتهمات بنشاطات وطنية يساء إليهن جنسياً، أو يهددن بعنف، من ذلك القبيل، وبخاصة أثناء التحقيق؛ وكثيراً ما كان المحققون الإسرائيليون يهددون باستخدام العنف الجنسي ضد البنات أو الأخوات أو الزوجات كوسيلة لانتزاع المعلومات أو "الاعترافات" من الموقوفين الذكور (الحق، ١٩٩٠: ٢٠٨، ٥١١–٥١٢ كما ورد لدى حصو، ١٩٩٧: ١٧٥).

ترافق مع هذه السياسة إغلاق المدارس والفقر وتقييد التنقل، ما أدى إلى ترك الكثيرات من البنات لمدارسهن والتزوج في سن مبكرة. كذلك أدى إلى انتشار ظاهرة التحجب التي دعا إليها الإسلاميون، وكان الكثيرون من الناشطين الشبان يرون فيها سلوكاً ينم عن التضامن الوطني من قبل النساء (حمامي (Hammami، ١٩٩١). سيجري بحث الانتفاضة وآثارها المتناقضة بتفصيل أكبر في الفصلين الثاني والثالث. انتهت الانتفاضة بتوقيع اتفاقية أوسلو العام ١٩٩٣، وفي المرحلة الجديدة التي أعقبتها انتقل الفلسطينيون، للمرة الأولى في تاريخهم، من مجرد شعب إلى مواطنين تحكمهم سلطة فلسطينية.

الهوامش

[1] Ref. Gad, Hossneya Islah Jad (2004), *Women at the Crossroads: The Palestinian Women's Movement between Nationalism, Secularism and Islamism*,.PhD Dissertation, Department of Development Studies School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, 2004.

[٢] يشير هذا إلى أثوابهن الطويلة وحجبهن ذات اللون الداكن عادة التي تبدو في صورة خيمة.

[٣] انظر الفصل الأول من أجل تعريف لهذا الاصطلاح. ويبدو أنه كان تعبيراً أسترالياً جديداً اخترع للتنويه عن موظفة بيروقراطية، وهو يعادل الاصطلاح الاسكندينافي "موظفي الدولة المعنيين بالشؤون النسائية" (state feminists). كان الاصطلاح يشير في الأصل إلى نساء يتولين مراكز بيروقراطية في الدولة للعمل على النهوض بمركز النساء في المجتمع الأوسع، من خلال تطوير إستراتيجيات للتغيير تتعلق بالفرص المتكافئة ومناهضة التمييز. إن إضفاء هذه الصفة المهنية على العمل النسائي وإدخالها في الدولة شكلا نقاط توتر مهمة لمهتمات بالشؤون النسائية يتماهين مع حركة نسائية ذات قاعدة شعبية، وتمكنّ من اعتبار التزامهن الأيديولوجي دون شائبة أصابته؛ سواء بدافع دعم تقدمهن المهني، أم باندماجهن في برامج عمل لدولة ما زالت تحت سيطرة الرجال. تميز هذه البيروقراطية النساء المتهنات للخدمة العامة في مراكز لا تتصل بمواقع هذه البيروقراطية، لأن الفئة الأولى تحتل مراكز مهنية اكتسبت شرعيتها من العمل النسائي (ييتمان (Yeatman)، ١٩٩٠: ٦٥)

[٤] يشير كتاب عدة ممن نظروا في أوضاع أقاليم مختلفة إلى الطرق التي يكتسب فيها اللباس والسلوك الجنسي قيمة رمزية في النضال من أجل الهويتين الحضارية والقومية. وسواء كن من السيخ أم من قبرص (أنثياس ويوفال – ديفيس، ١٩٨٩) أم من بنغلادش (كبير، ١٩٨٩) أم من إيران أو الأفغان (مقدم، ١٩٩٢)، يتوجب على النساء أن يتصرفن بطرق جنسية مناسبة؛ فإن لم يفعلن ذلك لا يعتبرن ولا يعتبر أولادهن جزءاً من المجتمع.

[٥] تقول مغنم إن هذه لم تكن المرة الأولى التي تؤسس فيها جمعية نسائية ذات عضوية مختلطة في المدينة المقدسة. وهي تقول إن اتحاداً نسائياً عربياً تأسس لأغراض مماثلة في وقت مبكر يرجع إلى العام ١٩١٩. وقد فُوضت زوجة فايز بيك حداد، وهي من المبادرات، إلى تنظيم هذه الجمعية، بأن تنقل إلى الملك فيصل في دمشق العام ١٩١٩ تهاني النساء العربيات في القدس على توليه سدة العرش، وبأن تطلب مؤازرته في مساعدة الجمعية (مغنم، ١٩٣٧: ٥٦). لكنّ بإمكان المرء أن يضيف أن التأكيد على العضوية المختلطة يمكن أن يُعزى لا إلى التسامح الديني بل بالأحرى إلى الحاجة لتعزيز المصالح الوطنية.

[٦] لم يظهر اسم ميمنة القسام، القائدة الشعبية في الأحياء الفقيرة في حيفا، إلا مرة واحدة في مؤتمر نساء من الشرق الذي عقد العام ١٩٣٨ تحت رعاية هدى شعراوي. إن كونها ابنة رجل شهير ومحترم جداً]الشيخ عز الدين القسَّام[لم يكفِ لتمكينها من التقدم في المنظمات النسائية دون الخلفية الطبقية المناسبة. وقد ذكرت خرطبيل في كتابها كيف انتقلت ميمنة من حيفا إلى طولكرم بعد وفاة والدها، وذكر اسمها كعضوة في الرابطة الخيرية في طولكرم. وتكشف خرطبيل كيف أن مجموعة من النساء كن يختلفن على موضوع الرئاسة طلبن منها، على الرغم من كونها قادمة جديدة إلى المدينة، أن تكون رئيسة رابطة طولكرم النسائية. وبالطبع فإن خرطبيل كانت تملك في ذلك الوقت كل المقومات لتكون رئيسة لمنظمة نسائية، أي خلفية طبقة عليا، ومستوى مرتفع من التعلم، وزوج مشهور يعمل طبيباً رئيساً في حكومة الانتداب البريطاني (خرطبيل ١٩٩٥: ٧٠–٧١).

[٧] يرد في مذكرات سيرين الحسيني ذكرٌ إجازتها الصيفية في قرية قريبة، "مرت أيام الصيف الطويلة بسرعة (...) وكانت عائلاتنا تتقارب من بعضها البعض أكثر فأكثر، متبادلة التعرف على العادات والأعراف. تعلمنا الطهي القروي، وهم تعلموا أساليب المدينة، وقد أثريَت حياتُنا بذلك" (حسيني – شهيد، ٢٠٠٣: ٣٢). وقد أفاد الأعيان من الزيادة الكبيرة في حجم الاستيراد، ما غير صيغة حياة الطبقة العليا الفلسطينية وصيغة استهلاكها (سيارات فخمة، واستقبالات مترفة، وحفلات زواج مسرفة، وأسلوب اللباس والترفيه). ووصفت ذلك إحدى أغنى العائلات المسيحية آنذاك، "اعتدنا السفر إلى لبنان لقضاء الصيف، وكنا ننظم كل أسبوع استقبالاً دورياً لكل من العائلات الرفيعة التي تشكل مجموعتنا. كانت النساء في هذه الاستقبالات يظهرن أفضل ما لديهن، يرتدين آخر ما راج من أزياء ويوزعن بطاقات الدعوة على العائلات المدعوة للإبلاغ عن موعد الاستقبال التالي ومكانه. يبدأ الاستقبال مبكراً ظهيرة يوم الأحد بتقديم عصير الفواكه الطازجة والوجبات الخفيفة والأطعمة والفواكه والحلويات، وكلها من صنع النساء اللواتي يتنافسن بالنسبة للتنظيم والنظافة والمهارة والأناقة والتهذيب الرفيع. كنا نتكلم الفرنسية وندعو العائلات المسلمة المعروفة جيدا" (حسيني – شهيد، ٢٠٠٣: ٣٢).

[٨] وفقاً لزعيتر، قام أحد الزعماء المحليين بتوزيع بيان يطلب فيه من جميع الرجال ارتداء الكوفية الفلاحية بدلاً من الطربوش. ولم يكن هذا الشيء نفسه كدعوة النساء الحضريات للتحجب، إذ الدعوة بالنسبة للرجال كانت تكتيكية لحماية الفلاحين عند تواجدهم في المدن، حيث أنهم كانوا الهدف الرئيس للبوليس البريطاني (زعيتر، ١٩٨٠: ٤٤٠).

[٩] ورد في أهزوجة للشاعر والزجال الشعبي نوح إبراهيم ما مفاده: "وأنت أيتها المرأة العربية سيري في خطواتك مع شقيقاتك المجاهدات في القرى. توقفي عن استخدام التزيين وأقلعي عن الذهاب إلى السينما وعن أنواع التسلية الأخرى. انهضي إلى مستوى شقيقاتك اللواتي يحملن جرار الماء على رؤوسهن ويلتحقن بالمقاتلين، ينشدن ويهتفن لهم لتسهيل الموت عليهم" (سويدنبرغ (Swedenberg، ١٩٩٥: ١٨٢). وقد انعكست السخرية من النساء المقلِدات للغربيات والاحتقارُ لهن في أغاني الأطفال التي كان بعض الأولاد الصغار ينشدونها عندما يرون امرأة ترتدي قبعة "أم البرنيطة الرقاصة بدها بمبة ورصاصة" (صايغ، ١٩٨٧: ٢٨).

[١٠] أعطي المؤتمر الأول الذي عقدته شعراوي العام ١٩٣٨ لمساندة القضية الفلسطينية اسم "المؤتمر النسائي الشرقي" (زعيتر، ١٩٨٠: ٤٧١). وقد قاومت شعراوي محاولات بعض المثقفين الفلسطينيين تسميته مؤتمر النساء العربيات، حيث أن فكرة العروبة الشاملة لم تكن قد نمت بعد]في مصر[في ذلك الوقت كما في لبنان وسوريا.

[١١] تعزو خرطبيل عقد مؤتمر العام ١٩٤٤، وتأسيس اتحاد النساء العربيات، إلى مطالب النساء الفلسطينيات اللواتي أرسلن مندوبات ليفوضن إلى شعراوي صلاحية تمثيل حقوق الشعب الفلسطيني والدفاع عنها في كل الساحات الدولية.

[١٢] تشير **السلفية** بشكل عام إلى الإصلاحيين الإسلاميين أوائل القرن العشرين الذين رأسهم محمد عبده في مصر قصد تطهير الإسلام من ممارسات دينية شعبية معينة كان يرى فيها الإصلاحيون خروجاً عن الدين (سويدنبرغ، ١٩٨٨: ١٨٩)؛ ولكن إشارة حبش في المضمون أعلاه هي للمعتقدات الدينية.

[١٣] يعمل الحزب الشيوعي في المناطق المحتلة، ولم يكن لمدة طويلة ممثلاً في منظمة التحرير الفلسطينية.

[١٤] أضيف رقم (١) لتمييز هذه اللجنة عن اللجنة التي شكلت العام ١٩٧٨ تحت الاسم نفسه. وقد ألحق باسم هذه اللجنة الثانية رقم (٢).

[١٥] أصبح من المناظر المألوفة رؤية شبان وشابات يمسكون أيدي بعضهم بعضاً في المخيمات التطوعية لأجل تجميل الأرض بزراعة الأشجار، وهم يساعدون الفلاحين في حقولهم، وفي محاولة للمساعدة

على صيانة أراضيهم والاحتفاظ بها. إن "يوم الأرض" الذي يحتفل به في الثلاثين من آذار من كل عام غدا مناسبة قومية عندما أطلقت السلطات الإسرائيلية النار على مواطنين فلسطينيين لدولة إسرائيل وهم يحتجون العام ١٩٧٦ ضد مصادرة أراضيهم. منذ ذلك الوقت، والاحتفال بيوم الأرض يجري في الجهتين (في إسرائيل وفي المناطق المحتلة).

[١٦] كانت سميحة خليل أول فلسطينية تم ترشيحها لانتخابات رئاسية لمنافسة ياسر عرفات العام ١٩٩٦، ومن بالغ الأهمية أنها أول امرأة عربية تترشح في انتخابات رئاسية.

[١٧] منذ بداية تأسيس هذا الاتحاد وحتى اليوم، شهدت التسمية تغيرات عدة بسبب التغيرات التي طرأت على الحزب السياسي الذي ينتمي له الإطار النسوي. بداية، تأسس الاتحاد باسم "لجنة العمل النسائي" في العام ١٩٧٨ تيمناً باسم لجنة العمل التطوعي التي نشرت هذا النوع من النشاط في ذلك الوقت. بعد انفراط عقد المكونات للجنة، وتأسيسهن أطراً خاصة بهن وتابعة لأحزابهن السياسية، أخذت اللجنة، ابتداء من أوائل الثمانينيات اسم "اتحاد لجان العمل النسائي". وفي مؤتمر الاتحاد الذي عقد العام ١٩٨٦، تم إضافة سمة "الفلسطيني" للاتحاد ليصبح العام ١٩٨٦ باسم "اتحاد لجان العمل النسائي الفلسطيني". وعندما حدث الانشقاق في المنظمة الحزبية "الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين"، وصعبت حماية اتحاد العمل النسائي من الانشقاق، تم تبني اسم اتحاد العمل النسائي الذي رفضه الطرف الآخر ليتم استبدال هذا الاسم بـ "اتحاد العمل النسوي" الذي ما زال سارياً حتى اليوم. وفي هذا البحث، يتم استخدام "اتحاد لجان العمل النسائي" ليصف مرحلة التوسع والازدهار التي مر بها هذا التنظيم.

الفصـل الثـانـي

أحجية فلسطين ما بعد أوسلو:
من مقاتلين إلى مواطنين دون مواطنة

الفصـل الثـانـي

أحجية فلسطين ما بعد أوسلو:
من مقاتلين إلى مواطنين دون مواطنة

أدى توقيع اتفاقية أوسلو إلى تشكيل السلطة الفلسطينية التي بدأت تؤدي وظائفها كشبه دولة. وشمل تشكيل السلطة الفلسطينية الجديدة إعادة بناء المجتمع الفلسطيني "المتخيل" (أندرسون (Anderson)، ١٩٨٣) الذي تعاد فيه صياغة المواقف من سياسات مختلفة بما فيها سياسات النوع الاجتماعي "الجندر" لملائمة الحقبة الجديدة. غير أن النساء لسن رعايا متلقيات وسلبيات للسلطة الفلسطينية. لذلك، سوف أفحص أيضاً أثر الفاعلية النسائية على سياسات السلطة الفلسطينية، وكيف أنها توسع حدودَ حقوقهن كمواطنات متساويات مع الذكور. وسوف أبين أن الفاعلية النسائية ليست حركة تمثل كل اهتمامات النساء، ولكنها بالأحرى موقع تمفصل لاهتمامات وعلاقات نفوذ متضاربة ومواقف متقلبة. وسوف أناقش أن حركة النساء الفلَسطينيات، في سِياق المطالبة بحقوق المواطنة، افترضت وجود وضع "سوي" للسلطة الفلسطينية المكونة حديثاً، وأن فترة من الاستقرار السياسي "ما بعد الاستقلال" سوف تؤدي إلى تحقيق حقوقهن الوطنية والسياسية والاجتماعية. غير أن الاستخدامَ النسائي لمفهوم المواطنة نفسه سيكون محل تساؤل في ظروف الاحتلال المديد. إن المواطنة، تتطلب دولة محددة التعريف ومؤسسة جيداً، وهو ليس الحال في فلسطين كما يأتي شرحه لاحقاً.

ظهرَ مفهوم المواطنة في الشرق الأوسط في إطار سعي النساء لتحقيق المساواة في المجال العام، ولمحاولة وضع نظرية حول موقع النساء بالنسبة إلى كل من الدولة والمجتمع (جوزف، ١٩٨٦: ٣–٨، ٢٠٠٠، ٢٠٠١؛ مولينو، ١٩٨٥؛ كنديوتي،

١٩٩١، ٢٠٠١، ٢٠٠٢). وكان هذا بدوره متصلاً بوضع نظرية عن الديمقراطية ونقاش محتدم حول العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني (بشارة، ١٩٩٦؛ نورتون، ١٩٩٣، ١٩٩٥). وقد اتسع النقاش ليشمل دولاً ومجتمعات شرقَ أوسطية، وهو ما أحيى في بعض الأوساط "فكرة منافية للتاريخ حول الاستثنائية الشرق أوسطية" (سادوفسكي (١٩٩٣ ،(Sadowski)؛ زبيدة (٢٠٠٠ ،١٩٩٥ ،١٩٨٨ ،(Zubaida). هؤلاء المستشرقون المحدَثون يصمون الشرق الأوسط كأنه مصاب بآفة الفشل في التحديث، نظراً لطبيعة جوهرية فيه لا تتغير (بايبس (١٨٧ :١٩٨٣ ،(Pipes–١٨٨ لدى سادوفسكي، ١٩٩٣: ١٨؛ بيل وسبرنغبورغ (١٩٩٠ (Bill and Springborg؛ لويس، ١٩٦٤، ١٩٨٨؛ خضوري، ١٩٩٢؛ كرون، ١٩٨٠).

إن تقييمات النسويات لمفهوم المواطنة في الشرق الأوسط تطرح أن مسألة الحقوق النسائية تكشف فداحة "الخطوط الخاطئة في المفاهيم الحديثة للمواطنة" (كنديوتي، ٢٠٠٠: xv). ويتركز النقد على الدور المستمر للتشكيلات الاجتماعية المستندة إلى القرابة واندماجها في النظم المختلفة للحكم، إما كأجزاء معترف بها من النظام السياسي أم كمصدر لأشكال مختلفة من الشرعية تستند إلى عصبية القرابة والتبعية (المصدر السابق:xv). وقد طرحت بعض النسويات أن مفاهيم المواطنة لا تنطبق على الوضع في المنطقة العربية، وطالبوا بإطار مفاهيمي أكثر تحديداً يقوم على الخصوصية الثقافية (جوزف، ١٩٩٤، ٢٠٠٠؛ التركي (٢٠٠٠ ،(Al-Torki؛ شراد (٢٠٠٠ ،(Charrad). وناقشت التركي، على سبيل المثال، إمكانية تحقيق المواطنة من خلال علاقات القرابة والجماعات المحلية التي قد تعمل في آن واحد على تمكين النساء، وعلى إزالة التمكين منهن. وطرح آخرون آراء لصالح مفاهيم المواطنة تقوم على توسيع نطاق الحقوق الفردية للنساء كأفراد. وعكس التركي، قامت تلك الأصوات بـ "إدانة القبضة الخانقة التي تمارسها قوى الجماعات المحلية والدينية عليهن" (كنديوتي، ٢٠٠٠: xv؛ حاتم (٢٠٠٠ ،(Hatem؛ هيل (٢٠٠٠ (Hale، جاد وجونسون، وجقمان (٢٠٠٠ ،(Jad and Johnson and Giacaman؛ عماوي (٢٠٠٠ ،(Amawi).

تتضمن الآراء أعلاه افتراضاً بأن الدولة تقوم ككيان ذي سيادة على رقعة من الأرض والسكان محددة بدقة، وهذا ليس هو الوضع في فلسطين. وفي حين أن مفاهيم المواطنة قد تكونً قابلة للتطبيق على دول ذات سيادة معترف بها، فإن إستراتيجيات النساء لتوسيع حقوق مواطنتهن تستوجب النظر إليها في ضوء البنى العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تؤثر على هذه الحقوق. وكما أفصل لاحقاً، فإن المطالبة بالحقوق في وضعية لا تكون الدولة فيها قائمة بالمفهوم القانوني أو السياسي، قد تدفع النساءَ إلى حصر أنفسهن ضمن مفهوم

للحقوق ضيق التحديد، في حين تتهاوى دولهن ومجتمعاتهن تحت وطأة الاحتلال، وهو ما قد يؤدي إلى تهميشٍ أعظم لحقوق النساء ومطالباتهن.

تصدت لموضوع حقوق النساء في العالم العربي نخبٌ وطنية تشكلت في مرحلة ما بعد الاستعمار، وذلك في سياق مبادراتها للتحديث والتطوير. واتبعت الدولُ الحديثة نماذج مختلفة مثل الاشتراكية العربية (مصر، وسوريا، والعراق والجزائر) والاشتراكية الماركسية (اليمن)، فأدخلت تعديلاتٍ مهمة على وضع النساء من خلال توفير واسع النطاق لخدمات اجتماعية أساسيةً مثل التعلم، والعناية الصحية، وتنظيم الأسرة. وكان من المعالم البارزة للسياسات التنموية لهذه الدول شمول القوى العاملة النسائية بكل ما يلزم لتسهيل هذه المهمة من إصلاحات قانونية (كنديوتي، ١٩٩١؛ مولينو، ١٩٩١؛ حاتم، ١٩٩٤). وأثناء إدخال هذه الإصلاحات من أعلى الهرم الإداري، وخلق "المرأة الجديدة العصرية"، كانت هذه الدول تجنح إلى تقييد ومنع كل أشكال المنظمات الذاتية (كنديوتي، ١٩٩١ أ). باختصار، إنها قامت بتوسيع فكرة الحقوق الاجتماعية عبر توفير خدمات اجتماعية مهمة، ولكنها عمدت في الوقت ذاته إلى تقييد الحقوق السياسية والمدنية، وهذا ما يتناقض مع المسار التطويري الذي خطه مارشال (Marshall) للمواطنة.

أثرت مشاريعُ التحديثِ في دول ما بعد الاستعمار في العالم العربي بالنوع الاجتماعي "الجندر". وكان لسياسات زيادة توظيف النساء وتعليمهن وضبط موضوع الخصوبة لديهن وتوفير الخدمات الاجتماعية مواقع مركزية في التحديث، وأدت إلى بعض التغييرات في العلاقة بين الجنسين؛ سواء على مستوى زيادة تحكم المرأة في خصوبتها، أم إتاحة الفرص للتعليم المجاني، ما وسع خيارات الحياة أمام النساء. غير أن إدخالَ النساء في سوق العمالة لم ينتج تغييراً مهماً في توزيع العمل وفقاً للجنس. كانت هذه النخب الوطنية تنظر إلى النساء على أنهن مواطناتٌ عصرياتٌ وفي الوقت نفسه حاملات للأصالة الحضارية (أنثياس ويوفال–دافيس، ١٩٨٩). وقد تمثل هذا التناقض في معظم دساتيرها الوطنية التي عُرِّفت النساءُ فيها بأنهن متساويات في المواطنة، لكنّ لهن حقوقاً أقل من الرجال، لأن نطاقَ العائلة استمر خاضعاً لحكم الشريعة التي تعرِّف النساء بشكل أساسي على أنهن مُعالات من الرجال. ولم تتصل هذه الصورة فقط بتفسير الشريعة، ولكنْ بكثير من العوامل الحضارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي لا تحفز على إعطاء أولوية لعلاقات متساوية بين الجنسين (ولشمان، ١٩٩٩). ومع حصول التغيير في السياسة الأميركية في المنطقة عقب الهجوم الإرهابي في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، أصبحت حقوق النساء وأحكام الشريعة جزءاً من نقاش مهيمن حول الشرق الأوسط، بما في ذلك فلسطين.

أدى تصدر الولايات المتحدة بعد انتهاء الحرب الباردة لتزعم العالم كدولة عظمي منفردة وغزوها العراق في آذار/مارس ٢٠٠٣ إلى تبني فرضية ترى أن النظم العربية الاستبدادية غير قادرة على تغيير نفسها داخلياً، ما يجعل التدخل الخارجي "ضرورياً" بهدف إحداث التغيير المطلوب وتحقيق الديمقراطية. إن التدخل الذي قادته الولايات المتحدة ونتج عنه تفكيك واحدة من أهم الدول العربية ما بعد الاستعمار، لم يغلف مفهوم المواطنة بالخطر وحسب، ولكنه كذلك شكل تهديداً لفكرة سيادة الدولة التي يعتمد ويقوم عليها هذا المفهوم.

في حين أن معظمَ الدول العربية ما بعد الاستعمار تواجهها أزمات اقتصادية وسياسية واجتماعية مختلفة، فإن السلطة الوطنية الوليدة تجابه ظروفاً تشكل تهديداً مباشراً أكبر، كما يأتي تفصيله أدناه. أول هذه الظروف يتعلق بالمحدودية العملية للموارد المحلية، ما يحد من مقدرة السلطة الفلسطينية على إنجاز التحول الاجتماعي، أو على العمل من أجل ذلك، كما حدث في الدول العربية ما بعد الاستقلال. إن معظم هذه الموارد رهن بالسيطرة والتصرفات الجزائية الإسرائيلية (خان وهلال (Hilal and Khan، ٢٠٠٤). وثاني هذه الظروف يتعلق بوجود السلطة الفلسطينية بحد ذاتها، نظراً للتدمير المنهجي المستمر لبنيتها التحتية ومعظم مشاريعها للتنمية. وثالث هذه الظروف يتعلق بالمعارضة السياسية القائمة التي تمدها المجابهة المستمرة والافتقارُ إلى اتفاق سلام بالقوة. أما رابع هذه الظروف فيتعلق بطبيعة السياسات ذاتها التي تتبعها السلطة الفلسطينية. وكما قالت مولينو، فإن سياساتِ الحكومة والالتزامَ بتحرير النساء كان لهما وقع حاسم على مضمون المواطنة للنساء (مولينو، ٢٠٠١: ٥٠). كل واحد من هذه العوامل قد يؤخر إجراءاتِ تحرير النساء ومطالبتهن بالحقوق. وهنالك ميل لدى النقاد بالنسبة للحالة الفلسطينيةِ إلى إهمال العوامل الخارجية التي تؤثر على أداء السلطة الفلسطينية لوظائفها بشكل طبيعي. إن ما يتبع يقدم تفصيلاً لهذه المعوقات الخارجية.

كان يفترض أن تحكم السلطة الفلسطينية مناطقَ الحكم الذاتي مدة خمس سنوات انتقالية قيدتها بشدة إجراءات الأمن الإسرائيلية. إن وقعَ هذه الشروط والعقوبات قد خلف ندوباً عميقة لدى المجتمع الفلسطيني بشكل عام، وعلى العلاقات بين الجنسين بشكل خاص، كما سيجري نقاشه أدناه. انتهت مدة الفترة الانتقالية كما جرى تعريفها في اتفاق أوسلو في أيار ١٩٩٩ وما زالت المفاوضات حول مفاوضات المرحلة النهائية جارية حتى اليوم.[١]

سوف أقدم فيما يتبع نظرة شاملة حول كيفية بناء السلطة الفلسطينية لمعالم المواطنة والعلاقاتِ المتعلقة بالنوع الاجتماعي "الجندر"، من خلال تشريعها

وسياساتها وبنائها الثقافي للوطنية الفلسطينية. وبالاستناد إلى المسار التاريخي للحركة الوطنية الفلسطينية، فإني أقول إن السلطة لا تملك رؤيا عن سياسات النوع الاجتماعي "الجندر"، أو مشروعاً سياسياً للتغيير الاجتماعي. غير أنها، على ضعفها وتشرذمها واعتمادها على الهبات، أظهرت بعض ردود الفعل الإيجابية نتيجة الضغط النسائي المنظم جيداً.

النوع الاجتماعي "الجندر" والسلطة الفلسطينية: المعالم القانونية للمواطنة الفلسطينية

النوع الاجتماعي "الجندر"، فضلاً عن التاريخ، رسم المعالمَ القانونية للمواطنة الفلسطينية التي دخلت عليها تعديلات كثيرة تجاوباً مع الظروف المتغيرة. وكما تم شرحه أعلاه، كانت المواطنة قبل اقتلاع الشعب الفلسطيني من جذوره العام ١٩٤٨ مرتبطة وفق تعريف الانتداب البريطاني بالأرض. كان الفلسطينيون هم "من يقطنون في فلسطين" (مسعد، ١٩٩٥: ٤٦٨-٤٦٩)، وكانت المواطنة تقوم على رابطة الدم من خلال الأب.

أصبحت المواطنة الفلسطينية معضلة مع تأسيس السلطة الفلسطينية. لقد منح اتفاق أوسلو السلطة الفلسطينية حق إصدار قانون أساسي فقط. وكانت المسودات الأولى لهذا القانون الأساسي تعكس حقيقة عجز السلطة الفلسطينية عن تعريف من هو الفلسطيني وفقاً لمبادئ الوطنية الفلسطينية. وتفضيلاً عن إقامة فصل رسمي بين الوطنية/الهوية الفلسطينية والمواطنة الفلسطينية، فإن المسودات الأولى للقانون الأساسي[٢] أجلت تعريف المواطنة إلى فترة لاحقة في المستقبل (حمامي وجونسون، ١٩٩٩).

آخر صيغة للقانون الأساسي الفلسطيني لشهر آذار العام ٢٠٠٣ (المادة ١٢)، حددت طرقَ انتقال الجنسية الفلسطينية. كانت علاقة الدم من خلال الأب هي أساس نقل الجنسية الفلسطينية قبل العام ١٩٤٨، وقد غُير هذا تحت ضغط الحركة النسوية ليشمل أيًّا من الأبوين. منحت النساء للمرة الأولى حقَ منح جنسيتهن إلى أولادهن (جاد، ٢٠٠٣: ٩). وكانت المسودات الأولى للقانون الأساسي قد ذكرت أن فلسطين تقبل وتحترم مجموعة كاملة من الاتفاقيات والمواثيق الدولية، بما في ذلك اتفاق الأمم المتحدة لإلغاء أشكال التمييز كافة ضد النساء (سيداو- CEDAW)، وقد وفر هذا أساساً لتبني الاتفاقات الدولية كمصادر للتشريع. لم تُذكر الشريعة كمصدر للتشريع، ولا يذكرُ في المسودات الأربع الأولى التي كانت محلَ نقاش عام أن الشريعة من مصادر القانون، وأن الإسلامَ دينُ الدولة. غير أن

كلا هذين الأمرين أضيف لاحقاً تحت ضغط الإسلاميين من قبل مجلس تشريعي يتألف في غالبيته من أعضاء علمانيين. ومن الجدير بالذكر هنا أن المجلسَ التشريعي الفلسطيني، في ذلك الوقت (بعد انتخابات ١٩٩٦) لم يضم أيَ أعضاء إسلاميين، حيث أن الحركات الإسلامية السياسية قاطعت الانتخابات التي رأوْا فيها إحدى نتائج أوسلو التي يعارضونها.

ليس في نيتي مراجعة القانونِ الأساسي الفلسطيني برمته، لكنّ هنالك بعضَ المقاطع الدالة التي تتناول العملَ والأمومة، والتي تولي موقفاً "شكلياً" لعلاقات النوع الاجتماعي "الجندر" المتغيرة. على سبيل المثال، ورد في المادة (٢٣) أن "للمرأة الحق في المساهمة الفاعلة في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، ويعمل القانون على إزالة القيود التي تمنع المرأة من المشاركة في بناء الأسرة والمجتمع" (جاد وآخرون، ٢٠٠٣: ١٠). وقد أهملَتْ المعضلة الأساسية المتعلقة بتعطل النساء عن العمل، أو أنها لم تُعالَج بشكل بيّن. ولم تذكر المادة السابقة بشكل واضح العقباتِ والقيودَ التي سيسعى القانون لإزالتها واكتفت بذكر تعلقها ببنية العائلة والمجتمع. وقد ذكرت المادة نفسُها أن حقوقَ المرأة الدستورية والشرعية مصانة وسيعاقبُ القانونُ أيَ انتهاك لها (المصدر نفسه: ١٠). وهكذا يستخدم القانون المقترح لغة غامضة تلائم كل التوجهات الأيديولوجية؛ سواء أكانت علمانية أم دينية. وتمت معالجة الأمومة ورعاية الطفل والعائلة، وهي كلها مركزية بالنسبة للوطنية الفلسطينية، في معظم الوثائق القانونية للسلطة الفلسطينية كواجب على المجتمع، ولكن دون أي التزام على السلطة الفلسطينية بتحقيق ذلك الواجبِ (جاد، جونسون، جقمان، ٢٠٠٠). وكانت رعاية الطفل وخدمات الأمومة تقليدياً مهمة المنظمات النسائية والنسوية التي لم تقدم لها السلطة الفلسطينية أي مساندة لتمكينها من الاستمرار في عملها. وقد أعطيت صورة عن النساء في كثير من القوانين مثل القانون المدني، وقانون الخدمة المدنية، بأنهن يعتمدن على الرجال. والأهمُ من ذلك أن التغييرات في القوانين لم تُتَرجَمْ إلى سياسات في الحالات التي كانت تستدعي التزاماً مالياً من قبل السلطة الفلسطينية.

تفتقر السلطة الفلسطينية أيضاً، بشكل يتوازى مع غياب تعريفٍ واضح للمواطنة، إلى مجموعة منسجمة من السياسات الهادفة إلى تطبيق حكم القانون كضمان مهم لحقوق المواطنين. إن أكثر سياسة مرئية هي تلك التي تتعلق بالمهمة الأمنية التي كُلّفت بها السلطة بموجب اتفاق أوسلو. وتبعاً لذلك، فإن نواحيَ معينة من المواطنة قد زُعزعت بشكل حاد، وبخاصة بالنسبة لعلاقة السلطة الفلسطينية بالمعارضة بشكل عام، وبالحركة الإسلامية السياسية على وجه الخصوص. إن التوقيفَ دون

بيان ادعاء، والتعذيبَ، وإساءة المعاملة، والتسلط، هي أساليبُ يَكثُرُ استخدامُها ضد المعارضة الإسلامية السياسية.[٣] وقد تم تأسيس محكمة أمنية عليا بموجب مرسوم رئاسي كهيئة موازية للمحاكم المدنية. وتقوم أجهزة الأمن المختلفة بإنشاء محاكمها الخاصة خارج السيطرة المدنية (التقرير الفلسطيني، شباط ٢٠٠٠).

الاعتداءات الجسدية على أعضاء في المجلس التشريعي، والإغارة على الجامعات، وإغلاق المحطات الخاصة لوسائل الإعلام، واعتقال الصحافيين، تصرفات تمثل عدمَ الالتزام بحكم القانون، وعدمَ احترام للحقوق السياسية والمدنية. إن السلطة قد أظهرت عداءً نحو مختلف المجموعات الاجتماعية التي تحاول المطالبة بحقوقها المدنية أو الاجتماعية. وتم اعتقال القادة الطلابيين وضربهم وسجنهم عندما احتجوا ضد المضايقات التي تمارسها قوى الأمن ضد جامعاتهم (كما سيأتي تفصيله في قسم منفصل)، كما أن المشاركين في إضراب المعلمين الحكوميين في نيسان العام ٢٠٠٠ عوملوا المعاملة نفسها (التقرير الفلسطيني، نيسان العام ٢٠٠٠). إن هذه الإجراءات القمعية وضعت الناشطات النسويات (وما زالت تضعهن) في مواجهة معضلة. كانت النساءُ يحتجن إلى تحالفات مع مجموعات اجتماعية أخرى من أجل زيادة قوتهن، ولكن تحالفات كهذه ستتسبب بتبني الحركة النسوية موقفاً نقدياً إزاء ممارسات السلطة الفلسطينية، ما يمكن أن يؤدي إلى ردود مماثلة ضد نشاطهن. لكنّ عدمَ تبني موقف سيسقط الاعتبار عن مطالباتهن بحقوقهن الاجتماعية، ويفقدهن الشرعية في المجتمع المدني.

إن محاولات التحديث التي أطلقتها الحكومات في الدول العربية ما بعد الاستعمار من الأعلى إلى الأدنى، وما تزامن معها من خروق ارتكبتها ضد الحقوق المدنية والسياسية، حظيت ببعض التخفيف نتيجة ما وفرته من خدمات اجتماعية واسعة. لقد أعطى هذا للدولة، مهما كانت سلطوية النزعة، قسطاً من الشرعية، ولكن هذه الشرعية للدولة قد جرى اضمحلالها مع قيام سياسات التعديل الهيكلي والنزوع إلى سياسات جديدة تقوم على تحرير الاقتصاد حسب السوق، لأن مقدرة الدولة على تقديم خدمات اجتماعية أصابها الضعف (كنديوتي، ١٩٩١). وقد أوجد هذا عدمَ ارتياح وعدمَ رضا دفعا الدول إلى التحول باتجاه الانفتاح السياسي (الطاهر، ١٩٩٢: ٩٥) كوسيلة لامتصاص عدم الرضا. أما بالنسبة للسلطة الفلسطينية، فإن هنالك عجزاً حتى عن تقديم أكثر الحقوق أساسية، حق العمل وحق الانتفاع بالمرافق العامة أو بالأمور الصحية، لأن هذه المجالات في معظمها تمت خصخصته. لذلك، هناك سؤال حيوي حول ما إذا كانت الحركات والمجموعات النسوية المختلفة قادرة على نيل حقوقها الاجتماعية دون النضال المتزامن من أجل حقوقها المدنية والوطنية.

هنالك مفارقة بين الثغرات المذكورة أعلاه واللغة الودية التي كثيراً ما يستخدمها الرسميون الفلسطينيون بالنسبة لموضوع النوع الاجتماعي "الجندر"، حيث يفترضون أنهم يظهرون بذلك التزامهم بتحرير النساء وبالمساواة بين الجنسين. ويمكن أن يُعزى هذا الميل إلى اعتماد السلطة الفلسطينية على التمويل من المانحين، وإلى متطلبات أجهزة الأمم المتحدة، فقد جابهت السلطة الفلسطينية بعد تأسيسها مطالبات عديدة من المانحين ومن أجهزة الأمم المتحدة "لجعل السياسات الواعية بالنوع الاجتماعي "الجندر" مساراً رئيساً"، و"لأخذها بعين الاعتبار" في كل مشاريعها، كما سيجري شرحه في قسم منفصل.

"الأمة" الجديدة ونموذجها في "المرأة الجديدة": التعبيرات الثقافية عن المواطنة الفلسطينية

تختلف صورة "المرأة المثالية" أو "المرأة الجديدة" حسب المشروع الوطني للتحديث لدى كل دولة. محجبة/دون حجاب، امرأة عاملة/ربة منزل، مناضلة في الكفاح المسلح/راعية لشؤون الغير، كل هذه تفصيلات ثنائية تمثل رؤىً وطنية مختلفة تكون الصفات الأساسية لصورة المرأة ودورها في المشروع الوطني الجديد. ناقشت النسويات مفهومَ النموذج الوطني من وجهة نقدية بالتركيز على ما يعطى من تمييز بين العام والخاص، وحرمان المرأة من حقوقها، أو التمييز ضد النساء بشكل عام. وقد عانى وضع المرأة كثيراً في الخطاب الذي يتحدث باسم "الأمة"، واستُخدِمَت الوَحدة الوطنية لتقديم تبرير عقلاني لتأجيل حل مشاكل وأوضاع المرأة. "وهكذا فقد أعطيت الأولوية المرة تلو المرة إلى مشاكلَ أخرى، واستُبعِدت كل من المطالب الجماهيرية كما استبعدت مطالبة النساء بوضع أفضل في مجتمعهن ... إن الوقت للنظر في مطالب النساء لا يكون الآن أبداً" (هيلي – لوكاس (٩، ٦: ١٩٩٤، Helie-Lucas).

رُسِمت صورة المرأة في الخطاب التاريخي للحركة الوطنية الفلسطينية إما كمناضلة مكرَسة للقضية الوطنية وإما كأم مضحية بذاتها من أجل الغير (بتيت، ١٩٩١؛ جاد، ١٩٩٠). وفي مواجهة الموت والتشريد والرفض والإبادة مجّد كثيرون من الشعراء الفلسطينيين المرأة الأم المعطاءة الولودة لعدد كبير من الأطفال، وبخاصة الذكور منهم.[٤] غير أن الشعارات الشعبية مثل "حق العودة" و"الكفاح" تطلبت نموذجاً مختلفاً من النساء. كانت المرأة "المقاتلة من أجل الحرية" التي تحمل بندقية بيدها صورة دعمتها الفصائل الفلسطينية المختلفة، وبخاصة من اليسار. ماذا حصل لصور النساء هذه تحت السلطة الفلسطينية؟ وماذا حصل للاصطلاحات المحورية من "كفاح" و"تضحية" و"معاناة" التي شكلت الهوية الفلسطينية في الشتات؟

أكدت هيلينا شولتز (Helena Schultz) في دراستها للوطنية الفلسطينية على "غموض الوطنية والهوية الفلسطينيتين .. حتى ضمن الفصيل السياسي الواحد، وضمن القيادة الرسمية تتوزع مفاهيم الهوية والوطنية بشكل غير متعادل" (شولتز، ١٩٩٩: ١٥٦). ورأت أنه يجب كذلك النظر إلى تلك المقولات الغامضة أحياناً على ضوء تأرجح حدة الصراع الفلسطيني –الإسرائيلي أو خفوته. وكان "الآخر" طوال مراحل الكفاح الوطني بين الستينيات والثمانينيات يشار به إلى الإسرائيلي أو الأميركي أو "الإخوة" العرب على أنهم العدو الخارجي. وفي الفترة الجديدة، تحول تحديد "الآخر" ليعني الإسلاميين بصفتهم العدو الداخلي. وعندما رفض الإسلاميون الخضوع لسيطرة السلطة الفلسطينية، وأصروا على الاستمرار في "المقاومة" حتى تحرير فلسطين (مهددين بذلك دورَ حماية الأمن الإسرائيلي الذي كُلِفت به السلطة)، أصبح الإسلاميون أكبر خطر يهدد السلطة الفلسطينية (المصدر ذاته: ١٥٦). كذلك فقد دُمِغت معارضة السلطة بأنها مدعومة من قبل السوريين أو الإيرانيين أو "الآخرين" الذين لا تنبع أفعالُهم من "الولاء" للشعب.

في الفترة الجديدة من الاستقلال الوطني غير المنجز، أصبحت اصطلاحات "الانتماء" و"الولاء" و"الالتزام" هي الاصطلاحات المعتمدة للنظام السياسي الجديد الذي تجري إعادة بناء الوطنية الفلسطينية حوله. كان الانتماء إلى فلسطين الشعارَ الأساسيَ دون تحديد أي فلسطين، أو فلسطين مَنْ. وامتد الانتماء لفلسطين ليعني الانتماءَ إلى "فتح" وهي الحزب السياسي الرئيس. أما بالنسبة للالتزام، فإنه ممثلٌ بأركان أربعة: الإيمان "بالقضية" (قضية فلسطين)، الإرادة للاندماج عضوياً بالتنظيم (بمعنى "فتح")، تولي واجبات هذا الالتزام ومسؤولياته، وأخيراً التقيد بالمواقف والبرامج والمقولات المنصوص عليها داخلياً، والقرارات التي يتبناها ويتخذها هذا التنظيم في سياق العمل السياسي.[٥] وقد يقول المرء إن هذا التلقينَ الأيديولوجيَ موجه فقط نحو أعضاء "فتح" والمرشحين لعضويتها، ولكن هذه العملية تجري فعلياً على محور وطني عريض داخل مؤسسات تتبع السلطة الفلسطينية وتحت رعايتها.

يرافق هذه العملية وسائلَ إعلام ودعاية تشير إلى أن سيادة السلطة الفلسطينية تتمثل في رمزين: العلَم والرئيس.[٦] وفي كل مكان، وفي جميع مكاتب السلطة الفلسطينية تنتشر صورٌ كبيرةٌ للرئيس "عرفات"، مرتدياً بزته العسكرية رمزاً لاستمرار الكفاح. لقد حلت "الرمزية العسكرية"[٧] محلَ "الكفاح"، وتجلى ذلك في مسيرات عسكرية عديدة يقوم بها الفتية من وقت لآخر. نُظمت مخيماتٌ صيفية عسكريةً للأحداث كرمز جديد للكفاح المستمر؛ وتقدم هذه المخيمات في آن واحد

دروساً حول السلام، وحول أهمية اتباع قرارات القيادة. ويطبق هذا التكيّفُ العسكري الرمزي في العديد من أجهزة السلطة الأمنية التي أخذت بالظهور، ولكل منها زيٌّ عسكري مختلف. إن هذه الثقافة للعسكرية الرمزية أتت مرة أخرى لتمجِّدَ المقاتل الذكر، قاذفة إلى الظلال بالصورة القديمة للمرأة المقاتلة التي تطورت خلال سنوات منظمة التحرير الفلسطينية في لبنان.

النوع الاجتماعي "الجندر" والنضال الوطني: مأساوية وضع المرأة – الكادر العسكري

كان أحدُ أدوار النساء أثناء الكفاح الوطني ممارستَهن لحرب العصابات. لكن العملَ العسكري اكتسب مع تأسيس السلطة لونَ الذكورة، واضطُرت النساءُ إلى التراجع. لم يُسمحْ لهن بالانضمام إلى اتحاد المحاربين القدامى حتى مارسن ضغطاً سياسياً (عطاف، مقابلة). ولم يمنحْ الرئيسُ المقاتلاتِ في المقاومة أيَ وضع، حتى في وظائفَ كتابية، مع أنهن كن سابقاً في الجيش الأردني (جهاز الأمن الوقائي "ضمَ" لاحقاً ضابطات في وظائفَ مكتبيةٍ وجهاز الشرطة ضم عدداً من الإناث) (براند (Brand)، ١٩٩٨).

أولت النسويات اهتماماً بموضوع العسكرية وأثرها السلبي على النساء وعلى علاقات النوع الاجتماعي "الجندر" (كوك (Cock)، ١٩٨٩؛ إنلو (Enloe)، ١٩٨٨؛ ألفاريز (Alvarez)، ١٩٩٠؛ ويلين (Waylen)، ١٩٩٦). تستثني العسكرية النساءَ من الحرب على أساس ضعفهن الجسدي، وكذلك على أساس ما يُفترض فيهن من مزايا المسالمة وتربية الأولاد. ولكوك طرحٌ يقول: "إن تفريقَ الحامي عن المحمي والمدافِع عن المدافَع عنه هو حجر الرحى في الأيديولوجية الذكورية كما في العقيدة العسكرية" (كوك، ١٩٨٩: ٥٢). تصنَفُ النساء في العسكرية على أنهن هامشيات، يخدمن بشكل آمن في "الخلف" وفي "الجبهة الداخلية". ولكن النساء، باعتبارهن نساء، يجب أن ينكر عليهن الوصولُ إلى "الجبهة" و"القتال"؛ وعلى الجهات العسكرية أن تعرّف "الجبهة" و"القتال" دائماً بأنهما حيث لا توجد النساء (إنلو، ١٩٨٨: ١٥). وملاحظة ويلين هي: "إلى أن حصلت الاستثناءات الحديثة، كانت المجنداتُ يحتفظن بأدوار خدمة "أنثوية"، عوضاً عن تولي أدوار قتال ذكورية" (ويلين، ١٩٩٦: ٩٩). إن للملاحظات السابقة صدىً في المضمون الفلسطيني.

لهذه الملاحظات أهمية خاصة في تقييم دور قوى الأمن في السلطة الفلسطينية من منظور النوع الاجتماعي "الجندر". إن حقيقة استيعاب الأجهزة الأمنية لأكثر من ٤٥٪ من مجموع من يوظفهم القطاع العام (هلال، ١٩٩٩: ٥٤)، وأن هذه الأجهزة

تستهلك أكثر من ثلث مجموع الموازنة العامة مؤداهما أن النساء يُستَثنَين من أكبر تجمع للوظائف المحتملة. لقد مُنحت بعض النساء رتباً عسكرية ورواتب شهرية، ولكن لم يسمح لهن الدخول إلى الخدمة العاملة باستثناء قوة الشرطة.[٨]

كما العادة في تاريخ الكفاح الوطني الفلسطيني، أبرزت، الحركات الإسلامية، النساء مؤخراً كعسكريات ومقاتلات في الانتفاضة الثانية عندما أرغمن بعض القيادات العسكرية على تجنيدهن في "الكفاح المسلح"، وهي ممارسة سألقي عليها نظرة فاحصة أكثر عمقاً في الفصل الثالث.

ومع ارتفاع حدة الصراع الإسرائيلي – الفلسطيني، وتطبيق إسرائيل لسياسات فصل التجمعات الفلسطينية الواحدة عن الأخرى بمئات من نقاط التفتيش وجدران الفصل، حل محل هذه الهوية الفلسطينية الواحدة واقع وجود الهويات المحلية التي تحيط بالحزب الحاكم "فتح"، أو بالإسلاميين، أو بولاءات القرابة. لقد أدخلت هذه الهويات المحلية أشكالاً متنوعة لمواطنة النساء. على سبيل المثال، يمكن أن يحدد القربُ من الحزب الحاكم نوعَ الامتيازات التي يمكن الحصول عليها وحجمَها، كما هو الحال بالنسبة للناشطين في جهاز السلطة الفلسطينية. ويمكن قول الشيء نفسه عن أشكال أخرى من العصبية المحلية، فالالتزام بـ"حماس" –على سبيل المثال– يؤمن الوصول إلى بعض الخدمات المهمة والمساعدات المالية أيضاً.

مآل نموذج المرأة المضحية

عززت السلطة الفلسطينية مثال المرأة بصفتها الولود المضحية بذاتها، ذات الولاء الراسخ لأمتها، ما أدى إلى خطابات عامة متناقضة. اُعتبرت المرأة الولود ضرورة أثناء الكفاح الوطني لأن الصراعَ يستند جزئياً إلى التوازن السكاني بين اليهود والعرب. وفي اجتماع عام في أحد مخيمات النازحين، خاطب الرئيس عرفات النساء مستخدماً المعادلة "القديمة" بأن النساء هن "أمهات الأمة" ويحتجن الحوافز والحماية. وقد منح النساءَ إجازة أمومة قدرها ثلاثة أشهر (بدلاً من الأسابيع الستة سابقاً). خالفه بهذا رئيس الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني الذي خاطب الجمهور محذراً من كارثة سكانية ما لم تُبذلْ جهود حقيقية لتخفيض نسبة الولادة العالية والنمو السكاني. إن معدل الولادات لدى النساء الفلسطينيات واحد من أعلى ما يوجد في المنطقة (إحصاءات الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، ١٩٩٧).

يتمثل تمجيد أمهات الشهداء في شعر الأيقونة الفلسطينية محمود درويش. عندما يمجِّد الدور السلبي للأم المنتحبة، الأم المعطاءةِ التي توفر [الأبناء] للمقاومة

باستمرار، قد لا يلاحَظ أن الجزءَ الطاغي من العنف والاضطهاد الإسرائيليين قد حوّلا الرجال إلى سلبيين وعاجزين بالمستوى نفسه. كذلك كانت أمهات وأخوات وبنات الشهداء باستمرار موضوع رسائل متضاربة. خطاب وطني يمجدهن مرتقياً بمعاناتهن الشخصية إلى سوية المقاومة والتحدي الوطني؛ وخطاب نسائي يحثهن على أن يكنّ أنفسهن، فيعبرن عن مشاعرهن "الحقيقية" وعن أساهنّ ودموعهن.[٩] في الوقت نفسه صورهن خطاب إسرائيلي على أنهن "غير سويات وشاذات"، نساءٌ ذوات أمومة منتقصة، مستعدات للتضحية بأبنائهن؛ وبهذا عارض هذا الخطابُ الإسرائيليُ التمجيدَ الفلسطينيَ للأمومة بتصوير الأمهاتِ وأبنائهن الموتى والفلسطينيين بشكل عام كالشياطين.

وسط هذه الخطابات المتضاربة كيف يمكن للمرء أن يصف "المرأة الجديدة" في المشروع الوطني للسلطة الفلسطينية؟ إن صور "النساء الجديدات" لم تظهر من السياسات الرسمية للسلطة الفلسطينية، ولكن بالأحرى من الأشكال المختلفة للفاعلية التي مارسنها. الجماعات والحركات الإسلامية مثلاً قدمت صورة "المرأة النموذجية"، كما في الماضي، متواضعة، صبورة، تقية، راعية لزوجها وأولادها، وبحجاب بسيط؛ وأهم شيء أنها كانت حاملة للأبناء الذكور الذين جرت تضحيتهم من أجل استمرار المقاومة؛ باختصار قدمت نموذج المرأة "المعطاءة".[١٠] وبالمفارقة مع هذا، قدمت الفعاليات والمنظمات النسوية صورة جديدة للمرأة بصفتها حضرية، ومهنية، وأنيقة، تطالب بنيل حرياتها الفردية من السلطة الفلسطينية والمجتمع وعائلتها، وبإيجاز المرأة كجهة "آخذة". هاتان الصورتان تتعايشان معاً.

أناقش في متن هذا البحث المفارقة بين هاتين الصورتين في علاقاتهما بالسلطة الفلسطينية، والمجتمع، والنوع الاجتماعي "الجندر"، والفاعلية النسوية. إن شخصية السلطة الفلسطينية وسلوكها يؤثران على الطريقة التي يتم بها التعبير عن كيفية المساواة بين الجنسين، ولذلك عواقبه على الثقافة السياسية ككل، وبخاصة على تسييس انعدام المساواة في العلاقات بين الرجال والنساء. لقد طرحت غويتز (Goetz) أن أهمية الدولة تصدر عن مقدرتها على توليد الشرعية الاجتماعية للمساواة بين الجنسين. الدولة ساحة للمساومة بين الجهات التي تمثل المصالح المختلفة، وبالتالي فإن مصالحَ النساء يجب التعبير عنها في ذلك الحيز (غويتز(،(Goetz ١٩٩٨). وفي حين أن الأطر النسوية والمنظمات غير الحكومية النسوية لها دور مهم في إيجاد الحيز الذي تسيّس فيه النساء مطالبهن، فإن هنالك محدودية كبيرة لما تستطيع مؤسسات المجتمع المدني إنجازه. إن الدولة تبقى مسؤولة عن تنظيم القوى على المستوى الشمولي بطريقة قادرة فيها على تحقيق عدالة أكبر لاحتياجات

النوع الاجتماعي "الجندر" (رزافي وميلر (٤ :١٩٩٥ ،Razavi and Miller). ظهر لدى غويتز أن نجاح "الاهتمام بالعدالة بين الجنسين في وضع السياسات وتطبيقها سيعتمد على التفاعل بين ثلاثة عوامل رئيسة: دور مجموعات الضغط (lobby) المهتمة بالمساواة بين الجنسين وقوتها في المجتمع المدني، مصداقية السياسيين النسويين والسياسات المتنافسة في الحيز السياسي، ومقدرة الدولة على فرض الالتزام بتحقيق المساواة في النوع الاجتماعي "الجندر" " (غويتز، ٢٠٠٣: ٣٠). ما الذي تستطيع القيام به إذن النسويات في بيروقراطية الدولة (الفيموقراط) ووحدات النوع الاجتماعي "الجندر" التابعة لهم في وضعية لا استقرارَ سياسياً فيها، ولا جبهة نسائية موحدة في مجتمع مدني، وبالتزام مشكوك فيه لدى شبه الدولة؟

إن سلطة الدولة مهمة بالنسبة لوضع النساء من حيث إتاحة المصادر الإنتاجية والتوظيف والإعلام والتعليم والصحة؛ لتأمين الحماية من العنف الجنسي في العائلة والمجتمع؛ للعمل على موازنة قوة التقاليد عبر التأثير على الخطاب حول علاقات النوع الاجتماعي "الجندر" في اتجاهات محددة من خلال وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية. كل هذه مجالات محتملة للتعاون بين الدولة والمجموعات النسائية. غير أن الدولة نفسها تستطيع أن تستخدم إمكاناتِها وجهازَها القمعي لتقوية أوجه التحيز الرجعي المتعلقة بالنوع الاجتماعي "الجندر" في العائلة والمجتمع، كاشفة بذلك نقاطا للصراع (راي وليفسلي (١٩٩٦ ،Rai and Lievesley؛ أغاروال (١٩٩٤ ،Agarwal؛ غويتز، ١٩٩٧؛ كنديوتي، ١٩٩١).

بعض المقاربات النسوية إلى الدولة ترى أن ما يتوجب على النساء أن يحاربنه هو جهاز يسيطر عليه الذكور (ولسون (١٩٧٧ ،Wilson؛ آيزنشتاين (،Eisenstein ١٩٨٩؛ باتمان (١٩٨٨ ،Pateman؛ ماكينون (١٩٨٩ ،Mackinnon). أما في إطار دول الرفاه، فكان هنالك مستوى أقل من الرفض بالنسبة للتعامل مع الدولة. لم يتعلق الأمر فقط من قبل بعض النسويات بنظرة إيجابية ارتأت إمكانية أن تكون الدولة ساحة لبلورة مصالح النوع الاجتماعي "الجندر"، ولكن رأين أيضاً ضرورة اختراق الجهاز الوظيفي للدولة نفسها. الفيموقراط هم أصحاب هذه الإستراتيجية لاختراق الدولة من أجل التأثير عليها لصالح النساء (انظر فرانزوي وآخرين (١٩٨٩ ،Franzway et al). وقد أجرت برنغل وواتسون (Pringle and Watson) تحليلاً شاملاً لمسار المقاربات النسوية من الدولة فرفضا، من موقف ما بعد بنيوي، أن يتم تنظير للدولة باعتبارها مبنى ثابتاً، ولكن رأتا الدولة باعتبارها "مجالاً لساحات متعددة ومنصة لخطابات متصارعة" (برنغل وواتسون، ١٩٩٢: ٦٣؛ راي وليفسلي، ١٩٩٦؛ أغاروال، ١٩٩٤؛ كنديوتي، ١٩٩١؛ غويتز، ١٩٩٧).

كثير من النسويات والباحثات في الشرق الأوسط يعتبرن أن التحولات التاريخية التي تطرأ على الدول، والتنافسَ حول بناء السلطة فيها، وكيفية بناء الأمة، وتغييرَ مشاريع الدولة، هي كلها عوامل حاسمة في تحليل وضع النساء وفهمه والتغيير في علاقات النوع الاجتماعي "الجندر". إن تمثيل الدولة كساحة واحدة منسجمة تكافح ضدها قوى اجتماعية مثل الإسلاميين والنسويات أصبحت تضمحل بشكل متزايد ليحل مكانها مفهوم للدولة كساحات مختلفة السمات لها علاقات نفوذ مختلفة، وقوامها المؤسسات، وهي توفر إمكانات مختلفة للتنافس. وتثير كنديوتي الانتباه، في سياق بحثها حول الشرعية، إلى مؤشر مهم في معظم الدول العربية ما بعد الاستعمار، من حيث تقوية الكيانات الاجتماعية القائمة على القرابة (كنديوتي، ٢٠٠٠: xv). ولم تختلف السلطة الفلسطينية عن ذلك بمفهوم أنها في سعيها للشرعية تطلعت للحصول على موافقة تجمعات اجتماعية متناقضة، تتكون من قمة الطبقة المتوسطة، أو النازحين أو العشائر التي تقوم على أساس القرابة أو النسويات. وكما سأقوم بتفصيله لاحقاً، كان ينظر للنساء في جهاز السلطة الفلسطينية كمصدر للشرعية، بما أنشِئ لهن من وحدات تتعلق بالنوع الاجتماعي "الجندر" تلبية لطلب التمويل الأجنبي ومدعومة منه، وقائمة على تقديم صورة علمانية تحررية عن السلطة الجديدة.

سأركز في القسم التالي على شخصية السلطة الفلسطينية وسلوكها باعتبارها الموظف الرئيس للنساء في القطاع العام. لقد فُوضت وحدات النوع الاجتماعي "الجندر" الرئيسة ضمن بيروقراطية الحكومة بمتابعة برامجها عبر دوائر حكومية أخرى (غويتز، ١٩٩٥: ٥-٦). وقد أعدت لهذا الغرض مجموعة من الأدوات السياساتية (مثلاً خطوط توجيه تتعلق بالنوع الاجتماعي "الجندر"، وتدريب على كيفية إدخال النوع الاجتماعي "الجندر" في البرامج والسياسات) قُصد منها إحداث تغييرات تراعي موضوع النوع الاجتماعي "الجندر" على مستوى المؤسسات والسياسات والتطبيق العملي عبر القطاع العام، لجعل التجاوب لمصالح النساء جزءاً روتينياً من فعاليات كل قطاع (المصدر نفسه: ٦).

كثير من الباحثين يصور السلطة الفلسطينية كجهة أبوية جديدة (neo-patrimonial). سأناقش هذه النظرة التي يراها البعض كجوهر معطى ثابت، كما سأتناول سريعاً أسس تكوين السلطة الفلسطينية. كذلك، فإن هذا التصوير لا يسمح بهامش يفحص مدى تأثير العوامل الخارجة عن نطاق السلطة من انعدام استقرار سياسي، وانعدام السيطرة على الموارد الوطنية، وهو ما يعرقل إدراجَ موضوع النوع الاجتماعي "الجندر" كأمر رئيس. أخيراً، إن هذا التصوير لا يأخذ في الحساب النزاعاتِ التي

نشأت داخل البيروقراطيات المختلفة وبينها نتيجة دمج منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الفلسطينية وظهور المنظمات غير الحكومية الجديدة.

السلطة الفلسطينية بين الأبوية الجديدة وسياسة الأمر الواقع

قُدمت تنظيرات كثيرة حول السلطة الفلسطينية باعتبارها أبوية جديدة،[١١] تقوم على علاقات الاستتباع والفساد مع وجود توجهات أبوية متأصلة تضفي سلبية بشكل منهجي على أوضاع النساء. مثلاً، يستنتج باركر أن "نُخَبَ السلطة الفلسطينية قد تشعر أنها مضطرة لبناء إجماع وطني من خلال التنازل لصالح المطالبات الأكثر محافظة، في حين يمكن للقادة الوطنيين أن ينظروا إلى المطالبات النسائية كأمر يزعزع الاستقرار، ويشد إلى التطرف في وضع لم يعودوا يستفيدون فيه من الفعاليات "الراديكالية" " (باركر، ١٩٩٩: ١٨٢). ويرى هلل في الأبوية الجديدة للسلطة الفلسطينية نظاماً ذا ثلاثة مستويات. يجسد الحاكم صناعة القرار الحاسمة؛ وتسانده منظمة مسيطرة "فتح"؛ وهو في الوقت نفسه يضمن بقاء الساحة السياسية تعددية ومتفرقة (هلل، ١٩٩٨). وقد قدر البعض بأن الصفاتِ الأبوية للنظام هي السبب الرئيس لفشلَ اتفاق أوسلو (صايغ، ١٩٩٩).

تكشف دراسة حديثة حول طبيعة شبه الدولة الفلسطينية عن التواجد المتزامن لمعالم متناقضة بها. مثلاً يلاحظ هلال وخان أن بعض فعاليات السلطة الفلسطينية يمكن أن توصف بأنها ذات صفة استلابية، حيث تُخلق فرص الريع أو تُصادر الموارد من قبل موظفي السلطة الفلسطينية من أجل الإثراء الشخصي على حساب التنمية الاجتماعية. وثمة فعاليات أخرى موزعة للريع ويبدو أنها تناسب أكثر، وصفَ السلطة الفلسطينية بأنها دولة زبون لإسرائيل ولمجموعة المانحين، إذ تستلم ريعاً يأتي من الخارج وتوزعه، مقابل إقامة النظام السياسي الذي ترغبه القوى الخارجية. غير أن أوجهاً أخرى لتوزيع الريع في السلطة الفلسطينية تشي بأنها دولة زبائنية، توزع الريع لفصائل داخلية لها نفوذ قوي لتحافظَ على الاستقرار حتى ولو على حساب انعدام كبير للكفاءة. لكنّ المثيرَ للاهتمام أكثر من أي شيء آخر هو أن توزيع الريع من قبل السلطة الفلسطينية يتوافق كذلك مع دور الدولة المنمية (التي تتدخل لتحقيق التنمية)، حيث تخصص الريع بقصد استجلاب الاستثمارات وتوليد النمو (هلال وخان، ٢٠٠٤).

مشكلة الموقف الذي يتبنى نظرية الأبوية الجديدة في تحليل السلطة الفلسطينية أنه يؤدي إلى طريق مسدود، فهو يمنح سلطة مطلقة لرجل واحد بمعزل عن كل

العوامل الأخرى الخارجية المؤثرة على تكوين النظام الجديد. لكن الأهمَ أن التحليلَ لا يترك مجالاً لظهور الجماعات المعارضة، ولا يلقي ضوءاً كافياً على إعادة ترتيب التوازنات الداخلية المستمر في منظمة التحرير الفلسطينية، حين غيرت بنيتها وأصبحت السلطة الفلسطينية.[١٢]

هنالك نقطة واحدة مشتركة بين ثلاثة أبحاث رئيسة عن النظام السياسي الفلسطيني الناشئ، لكل من هلِل (١٩٩٨)، وباركر (١٩٩٩)، وهلال (١٩٩٩).[١٣] وهي تحديداً غيابُ تحليل لوَقع شخصية النظام الفلسطيني على علاقات النوع الاجتماعي "الجندر"، ومدى الالتزامِ نحو حقوق النساء. لم تُذكر قضية النوع الاجتماعي "الجندر" لدى هلِل مطلقاً، والافتراضُ هو أن الحاكمَ يسيطر تماماً على "منظمته الممتدة الهيمنة"، والَتي يُنظر إليها كمقطع واحد من الرجال الذين ينتظرون تعليمات رئيسهم دون أي صراع داخلي مؤسس على الطبقة أو النوع الاجتماعي "الجندر" أو المنطقة (هلِل، ١٩٩٨: ١٠). أما لدى باركر فقد أضيف موضوع النوع الاجتماعي "الجندر" كفَكَرة لاحقة بشكل تنبؤ مفاده أن نخبَ السلطة الفلسطينية قد تشعر مرغمة أن عليها بناءَ إجماع وطني عبر التنازل لمطالبات أكثر محافظة، ورفض المطالبات النسائية باعتبارها مدعاة لعدم الاستقرار، وتضفي تطرفاً على وضع لم تعد تستفيد فيه من الفعاليات "الراديكالية". الافتراض هنا، أنّ كل الفاعليات النسائية مدعاة للراديكالية ولزعزعة الاستقرار، ينفي إمكانية انسجام جزء من الفاعلية النسائية، مثلاً، بشكل ما مع سياسات الدولة (ألفاريز، ١٩٩٠؛ كالديرا (Caldeira)، ١٩٩٨). بتعبيرٍ آخر، إن دخول النساء للسياسة وللمؤسسات السياسية ليس بالضرورة معادلاً للسياسات النسوية. أما هلال (١٩٩٩)، فإنه يبني تحليلاً طبقياً تفصيلياً على أساس الاقتصاد الاجتماعي، لكنّ النوع الاجتماعي "الجندر" ليس من مكونات هذا التحليل. إن هذا الافتقار للوعي حول دور السلطة الفلسطينية بالنسبة لعلاقات النوع الاجتماعي "الجندر"، والتغيير الاجتماعي، يخلّف للنساء عبئاً ثقيلاً ليتحرّين لمصلحتهن دورَ السلطة الفلسطينية ووقعَها بالنسبة لحقوق النساء.

من "الاعتماد على الذات" إلى "الاعتماد على الحكومة": الفيموقراط بين الاستتباع والنسوية

أدى تشكيل السلطة الوطنية إلى ظهور شريحة جديدة من الناشطات النسويات اللواتي يعملن من قلب السلطة (الفيموقراط). الفيموقراط الفلسطينيات لسن بالضرورة نسويات، ولا هن، كما تحدد الأدبيات النسوية، "موظفات في مراكز ضمن بيروقراطية الدولة للعمل على دفع وضع النساء إلى الأمام في المجتمع

الأوسع، من خلال تطوير الفرص المتكافئة ومقاومة التمييز" (ييتمان، ١٩٩٠: ٦٥). إن معظمَ الفيموقراط الفلسطينيات، وبخاصة من كانت منهن تتبوأ مركزاً رفيعاً، تم ترشيحهن من خلال علاقات الاستتباع لا نظراً لمؤهلاتهن كنسويات.[١٤] غير أنّه يجب ألا ينظر لهؤلاء النساء كمسلوبات الإرادة بانتظار "إشارة يد من الرئيس" لتنفيذ ما يراه، أو كمستقلات قادرات على التجديد والإبداع؛ إنهن في موقع بين هاتين الوضعيتين. بكلمات أخرى، قد تحاول بعضهن تطوير برنامج عمل للدفع بقضايا النوع الاجتماعي "الجندر" ضمن القيود العديدة التي تواجه السلطة الفلسطينية ومراكزَهن فيها، في حين قد تعمل أخريات على استخدام برامج تعميم قضايا النوع الاجتماعي "الجندر" وصلاتهن السياسية لدعم مصالحهن الخاصة. وهكذا، فإن علاقة الاستتباع بحد ذاتها ليست بالضرورة معادية للنسوية أو لتمثيل النساء. تلاحظ غويتز عند تحليلها لعلاقات الاستتباع في أوغندا أنها قد تؤدي لوضعية يتم فيها "تعيين نساء مرموقات في مراكز مسؤولية عليا في الخدمة المدنية، ما يعزز وجود النساء في الإدارات الحكومية" (غويتز، ٢٠٠٣: ١١٠). لذا، قد يكون من المقبول نعت هؤلاء النساء بالفيموقراط، من حيث أنهن قد يدافعن عن مصالح النساء وحقوقهن، سواء أكنَّ يؤمنَّ بذلك "حقيقة" أم لا، لكي يفسحن لأنفسهن حيزاً داخل السلطة الفلسطينية وفي المجتمع.

في الجزء التالي أقدم تحليلاً مبنياً على الدراسة الإمبريقية، وعلى الوثائق التي أصدرتها وحدات النوع الاجتماعي "الجندر" التي تأسست في معظم الوزارات الفلسطينية.

كانت لجنة التنسيق الوزارية لرفع مكانة المرأة (لجنة التنسيق) مركز نشاط الفيموقراط في جهاز "الدولة" الفلسطينية حتى تاريخ حلها وتأسيس وزارة شؤون المرأة. تشكلت لجنة التنسيق من نساء لهن مراكز رفيعة، كل في وزارتها، وقد رشح الرئيس معظمهن (لتعميم الاهتمامَ بالنوع الاجتماعي "الجندر") في البنى التي يعملن فيها. كانت الحركة النسوية الفلسطينية في الأراضي المحتلة قد خرجت العام ١٩٩٤ بمشروع[١٥] لتأسيس وزارة لشؤون المرأة ضمن السلطة الفلسطينية. لم يقر الرئيس ذلك، وتأسست لجنة التنسيق بدلاً عنه. أما عدمُ إقراره فلم يكن لأنه "أبوي"، أو لعدم اقتناعه بحقوق المرأة، ولكن بسبب "تخريب" قامت به بعض النساء، فقد أطلق الاقتراح نزاعاً بين وزيرة الشؤون الاجتماعية ورئيسة الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية وبين رئيسة طاقم شؤون المرأة. وحيث أنه توقع هذا النزاع، فقد اقترح عرفات في اجتماعه مع الوفد النسائي الذي قابله بخصوص هذا الأمر أن مثلَ هذه الهيئة يجب أن تضم موظفاتٍ في الحكومة وعضواتٍ من

الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية (مقابلة مع عرفات)، جامعاً بذلك ما كان جزءاً من بنية السلطة الفلسطينية مع جزء من بنية منظمة التحرير الفلسطينية.

اعتُبر النجاحُ في جمع الأموال وبناء القدرات لدى نساء لجنة التنسيق أمراً مهماً في البرهان على صفتهن الاحترافية. ويبدو أنهن حاولن تقليد المهنيات العاملات في المنظمات غير الحكومية على حساب صورتهن "القديمة" كمناضلات ومقاتلات. أفادت منسق صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة (UNIFEM)، على سبيل المثال، أن عضوات لجنة التنسيق الوزارية لرفع مكانة المرأة يشعرن أنهن بحاجة للكثير من التدريب على موضوع بناء القدرات، ويشعرن أن مهاراتهن أقل مقارنة بمستوى مهارات النساء العاملات في المنظمات غير الحكومية ذوات الخبرة في جمع الأموال، ووضع الإستراتيجيات، والإدارة والاتصال. لقد كن "مجرد" مناضلات من أجل الحرية، ولم يلزمهن معرفة كيفية الجباية المالية، إذ كن يحصلن على الأموال من خلال ما يُجمع أو يُمنح من العرب أو الفلسطينيين في الشتات (علياء، مقابلة).

وهكذا، فإن وجود المنظمات غير الحكومية أسس النموذج أمام المناضلات "القديمات"، وشكل مسارهن نحو المهنية. وكما لوحظ سابقاً، فإن لجنة التنسيق خُصصت لها في خطة التنمية الفلسطينية (١٩٩٦-١٩٩٨) مهمة "تطوير" النساء، وتعميم الاهتمام بقضايا النوع الاجتماعي "الجندر"، ولكنها تُركت دون موارد. لذلك، لا يثير الدهشة أن اللجنة تعتمد بشكل كبير جداً على المساعدات من المانحين، وتعمل كأنها منظمة غير حكومية (أو في هذه الحالة منظمة حكومية/غير حكومية، وبهذه الصفة تم "تكديس" النساء في وحدات النوع الاجتماعي "الجندر" التي تم فيها الاستحواذ على الكثير من الناشطات النسويات، بينما الالتزام بالمساواة بين الجنسين لم يؤخذ به بعد في رؤى وبرامج عمل القطاعات الاقتصادية والسياسية الجديدة للسلطة الفلسطينية "العلمانية". إن الافتقارَ إلى رؤية شاملة للتنمية جعل الفيموقراط في لجنة التنسيق يركزن على الأمور التقنية؛ مثل عدد ورش العمل المطلوبة من أجل وضع خطة لإدماج النوع الاجتماعي "الجندر" وما شابه، فوقعن بذلك في الفخ الذي حذرت منه غويتز، حيث انتقدت فكرة عملية إدماج النوع الاجتماعي "الجندر" التي تركز أحياناً على الإجراءات والوسائل لا على الأهداف والغايات، فتؤدي بذلك إلى الانشغال بالتفاصيل الدقيقة للإجراءات الفنية على كل مستوى، بدلاً من الوضوح حول الأهداف والغايات النهائية (غويتز، ١٩٩٧).

تعكس الفوضى والنزاعات داخل لجنة التنسيق منحىً مماثلاً في جميع وزارات وبنى السلطة الفلسطينية، ما يعرقل بشكل جدي ليس فقط إدماجَ النوع الاجتماعي

"الجندر"، ولكن كذلك أيَ محاولة جادة للمضي في التنمية بشكل مستمر. ويصعب على المرء الكلام عن مشروع وطني واضح ومنسقٍ للتغيير. إن القاعدة هي وجود سياسات وتدخلات مشوشة ومتناقضة، وأحياناً متضاربة.

ولاقتراح غويتز في هذا المجال صدى قوي، إذ ترى ضرورة "فهم المؤسسات كأطر عمل بنيت تاريخياً لإرساء قواعد سلوكية وكمولدات للخبرة يساهم في فهم سبب أنّ النتائجَ قد تبدو وكأنْ لم يطرأ عليها إلا تغييرٌ طفيفٌ عندما تدخل إلى هذه المؤسسات عناصرُ جديدة (مثل النساء) أو تكيفاتٌ جديدة (مثل الانشغال بقضايا النوع الاجتماعي "الجندر")" (غويتز، ١٩٩٧: ٦).

تقدم وزارة الشباب والرياضة مثلاً كاشفاً حول النتائج الطفيفة لإدماج قضايا النوع الاجتماعي "الجندر" كما يطبق في السلطة. ويمكن التعرف على فلسفة الوزارة بالنسبة إلى برنامج العمل الاجتماعي الوطني للأطفال والمراهقين من خلال نشراتها والمخيمات الصيفية التي تقيمها، حيث يتم التركيز على بث ثقافة مدنية تعزز الحقوقَ الأساسية كحرية التعبير، والمساواة بين الجنسين، والديمقراطية، والمشاركة. غير أن بنية أخرى متصلة مباشرة بمكتب الرئيس، وبما بقي من منظمة التحرير الفلسطينية، ألقت بظلالها على الوزارة، وهي مديرية التعبئة والتوجيه الوطني والسياسي التي تطبق برنامج عمل للشباب ذا نزعة وطنية، تركز على التدريب العسكري "الرمزي" والتلقين السياسي لصالح الحزب الحاكم والقيادة السياسية. إن الوزارة والمديرية تمثلان سياستين مختلفتين بمجموعتين متميزتين من النصوص الفرعية عن النوع الاجتماعي "الجندر". ففي وزارة الشباب والرياضة دمجت قضايا النوع الاجتماعي "الجندر" بشكل أكثر منهجية عبر القواعد والبرامج، تجسدت في مشاركة متساوية للجنسين في المخيمات، وإبراز المساواة بين الجنسين عبر الأنشطة، وعبر المزيد من الجهود على مستوى المجتمع لتشجيع الآباء على إرسال بناتهن إلى مخيمات عمل مختلطة بين الجنسين. كانت وزارة الشباب والرياضة تتبع برنامجَ "إدماج النوع الاجتماعي "الجندر" كمسار رئيس"، وكأنما الاستقلالُ قد أنجزَ وأصبح بإمكان بنى جديدةٍ للحكم أن تأخذ برنامج النوع الاجتماعي "الجندر" بعين الاعتبار.

أما في حالة المديرية فإن قضايا النوع الاجتماعي "الجندر" استُهدِفت من خلال إشراك الجنسين في "برنامج العمل الوطني"؛ أي في مخيمات التدريب العسكري. ولم يجرِ التعامل مع قضايا النوع الاجتماعي "الجندر" كمشكلة اجتماعية حتى في ورشَ العمل المصمَمة للكوادر النسائية، ولكن تم السير وفق المعادلة القديمة

لمنظمة التحرير الفلسطينية التي ترى أن على الرجال والنساء أن يساهموا جميعاً في تحرير فلسطين. تُبرزُ الفروقُ بين الوزارة والمديرية الفوضى بين برامج العمل الوطنية والاجتماعية، وعدم وجود رؤية موحدة حول كيفية التعامل مع قضية إدماج النوع الاجتماعي "الجندر" في المؤسسات والسياسات الحكومية المختلفة. وبعد بضعة شهور، عزل وزير الرياضة الواعي بأهمية إدماج قضايا النوع الاجتماعي "الجندر" بسبب مواقفه النقدية من قضايا الزبائنية والفساد في السلطة الفلسطينية، وحلَّ مكانه شخصية "متدينة" للتقرب من القوى الإسلامية.

تكشف البيانات الإمبريقية التي أفرزَتْها التجربة الكثيرَ من الفشل والقليلَ من النجاح. وإذا كان إدماجُ النوع الاجتماعي "الجندر" قد عانى من الصراع والفوضى في السلطة الفلسطينية، فإن الفاعلية النسائية في المجتمع المدني لم تكن في وضع أفضل. لقد أدى تأسيس السلطة الفلسطينية إلى إضعاف الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية، وكذلك للتنظيمات والأطر الجماهيرية بشكل عام، وما كان منها تابعاً لـ "فتح" بشكل خاص، كما سيجري شرحه أدناه.

الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية: بين العمل لتعبئة النساء والعمل كمنظمة غير حكومية

إن بنية الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية؛ سواء في الوطن أم في الشتات، تعكس التغيرات السياسية المستمرة التي حدثت في النظام السياسي الفلسطيني. لقد أدى عدمُ الاستقرار إلى تجميد معظم الانتخابات للهيئات التابعة لمنظمة التحرير الفلسطينية، وكانت آخر انتخابات للاتحاد العام للمرأة الفلسطينية قد نُظمت في تونس العام ١٩٨٥، بعد إخراج منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان العام ١٩٨٢.

في محاولة لحل مشكلة التوزع الجغرافي، تشكلت هيئة تمثيلية جديدة لتكون مرجعاً للأمانة العامة للاتحاد في غياب المؤتمرات العامة. وكانت بنية الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية في الأراضي المحتلة مختلفة عنها في الشتات، نظراً للأحوال التي فرضها الاحتلال الإسرائيلي. كان الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية في الأراضي المحتلة محظوراً من قبل السلطة الإسرائيلية التي اعتبرته جزءاً من منظمة "إرهابية". وقد دفع هذا بالقيادة إلى العمل من خلال مجموع الجمعيات الخيرية القانونية الموجودة في المدن الرئيسة في الضفة الغربية كواجهة أمام الاحتلال. ولم ينضمْ قطاع غزة لهذا الجهد خوفاً من إبعاد قائدة الاتحاد النساء العربي، يسرى البربري. ولهذا، لم يتمكن الاتحادُ من العمل كمنظمة تعمل على الصعيد الوطني ككل. وسرعان ما تم إغلاق معظم الجمعيات الخيرية المشتغلة

بنشاطات "وطنية" أو مضايقتها، وفرض على رئيسة أكبر جمعية، سميحة خليل (أم خليل)، الإقامة الجبرية في مكان إقامتها. أضعفت هذه الإجراءات قدرة الاتحاد عن أن يقوم بدور قيادي في تنظيم النساء وتعبئتهن لمقاومة الاحتلال.

بدأت تظهر لجان وأطر نسوية جديدة لملء الفراغ الذي خلفه الاتحاد، وتكاثر عددها بسبب الفئوية السياسية. وجاءت هذه الأطر بدم جديد إلى قيادة الحركة النسوية الفلسطينية، غير أن القيادة القديمة سمحت للقيادة الجديدة بالانضمام إلى البنية السرية للاتحاد، ولكن بقيت السيطرة لجيل الجمعيات الخيرية. ولكن هذه الأطر المدعومة من أحزابها بدأت تكتسب قاعدة جماهيريةً جديدة ومتسعة، بسبب من أساليبها المبتكرة في تنظيم النساء. ولم يلبث أن تم تهميش الاتحاد وقيادته عندما أصبحت هذه الأطر ورئيساتها القيادة التي لا منافسَ لها في الشارع لقيادة كل نشاطات النساء في الانتفاضة الفلسطينية الأولى العام ١٩٨٧.

جربت هذه الأطر للمرة الأولى، بما منحها نجاحها من قوة، أن تتجاوزَ بنية الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية في محاولة تأسيس "المجلس الأعلى للنساء" العام ١٩٨٨. ولكن المحاولة أوقفت بسرعة نظراً للمقاومة التي أبداها الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية، وكذلك بسبب الافتقار إلى رؤيا داخلية موحدة حول دور المجلس الأعلى للنساء في المستقبل بعد الانتفاضة. وقد أدت هذه المحاولة الفاشلة إلى ضم ممثلات هذه الأطر إلى الهيئة الإدارية للاتحاد، ولكنهن كن أقلية صغيرة ضمن التمثيل الكبير للجمعيات الخيرية (كان لهذه الجمعيات الخيرية أكثر من ٥٥ ممثلة وست ممثلات للأطر النسوية) (جاد، ١٩٩٠، ٢٠٠٠).

كان هذا هو شكل التنظيم وواقع الحال عندما وصلت اللجنة التنفيذية والهيئات المختلفة للاتحاد العام للمرأة الفلسطينية إلى الوطن. طلبت رئيسة فرع الضفة الغربية، كخطوة أولى، أن تضمَ القيادة القادمة من الشتات، اللجنة الإدارية للفرع ضمن الهيئة القائدة التي تمثل قيادة الشتات في اللجنة التنفيذية. رُفض هذا الطلبُ باعتباره غيرَ دستوري، حيث أن عضوات اللجنة التنفيذية تم انتخابُهن من المؤتمر العام لا عن طريق الترشيح (ريما، مقابلة). وتسبب هذا ببعض التوتر بين الجهتين، وزاد من حدة هذا التوتر تهميشُ اللجنة الإدارية للاتحاد في لجنة التنسيق التابعة إلى لجنة التنسيق الوزارية لرفع مكانة المرأة المشار إليها سابقاً.

إن خلو قطاع غزة من وجود فرع للاتحاد العام للمرأة سهل خلق بنية جديدة له برعاية شخصية قوية هي نجلاء ياسين (أم ناصر)، التي كانت أمينة صندوق الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية في الشتات، وعضوة في اللجنة التنفيذية. وكان

متاحاً لها الوصولُ إلى مكتب الرئيس بيسر كبير، وبالتالي إلى بعض الموارد. وقد استهدف الاتحادُ العام للمرأة الفلسطينية كلَّ الناشطات في قطاع غزة؛ سواء كن في الأطر النسوية أم في المنظمات غير الحكومية أم من المعينات حديثاً في القطاع العام. وفي حين أن إحدى القضايا الرئيسة التي أثيرت في الضفة الغربية كانت استقلالَ الاتحاد عن السلطة الفلسطينية، فإن هذا لم يشكل قضية في قطاع غزة. ويمكن إرجاع ذلك إلى الطرق التي تم عبرها تجنيد العضوات الجديدات، إذ يبدو أن صلات الاستتباع والزبائنية كانت شائعة الاستخدام، كما في السلطة الفلسطينية، بحالات تفاوتت من توزيع كوبونات الغذاء، والإعفاء من رسوم العضوية، إلى توفير المساعدة والخدمات الاجتماعية. كذلك استُخدمت هذه الصلات لتوزيع نماذج العضوية على النساء العاملات في الجهات الحكومية، مع حثهن على الانضمام إلى الاتحاد (منى، مقابلة). لقد أقيمت بنية الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية في قطاع غزة استناداً بشكل رئيس إلى شخصية مؤسسته. وبعد أن مرضت تجمدت تقريباً كلُ نشاطاته وبرهن الاتحاد على أنه عاجز عن التنافس مع القوة النامية للإسلاميين في قطاع غزة.

إن تأسيسَ كيان جديد للاتحاد العام للمرأة الفلسطينية في الضفة الغربية كان أقلَ نجاحاً لأسباب عديدة: كانت بنية الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية في الضفة الغربية قد أصابها الضعفُ، وكان الاتحاد، كما في الثلاثينيات، مؤسساً على عضوات يمثلن جمعياتهن الخيرية أكثر منه على العضوات بصفة فردية. كان معدلُ سن ممثلات الجمعيات الخيرية وخلفيتُهن من الطبقة الوسطى، وموقفُهن الدالُ على "فوقية في العمل الخيري"، عواملَ لم تساعد على توسيع عضوية الاتحاد. أما بالنسبة لممثلات الأطر النسوية، كان من الواضح أن انشغالَهن بأطرهن الخاصة أكبرُ من أن يسمح لهن ببذل جهود حقيقية في بنية قد لا يكتسبن فيها قوة إضافية. وقد أفادت رئيسة اللجنة التنفيذية بأنها ما فتئت تحثهن على بذل جهد أكبر "لأن يظهرن قدراتهن" ضمن بنية الاتحاد بسبب حاجتها لتسليم الراية إلى جيل جديد، ولكنهن لا يستجبن مطلقاً لطلبها. وقد مرت الآنَ سبعُ سنوات منذ عودة السلطة الفلسطينية، وما تم تحقيقه هو حقيقة قليل جداً. من الواجب إنشاءُ بنية جديدة، وإيجادُ قاعدة جديدة، ولكنْ أين هي المنظمات النسوية من ذلك؟ (سلوى، مقابلة).

لا يتصل تجميد توسع الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية بالصراع على السلطة بين ما يطلق عليه البعض "العائدات" والمحليات فحسب، ولكن كذلك بما أوجدته أوسلو من حقائقَ على الأرض. وعندما ووجهت سلوى أبو خضرا، رئيسة الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية واللجنة التنفيذية، بانتقادات متواصلة حول عدم إقامة انتخابات

جديدة، صرحت بأن ما يمنع حصول انتخابات جديدة وجودُ قضايا حقيقية وإشكالية مثل نطاق الانتخابات وموقعها، إذ لا تستطيع جميع العضوات في الشتات أن يأتين ما لم تمنحهن إسرائيل الأذون اللازمة، والإسرائيليون لا يقبلون ذلك بسب الوضع السياسي غير المستقر. وليس بالإمكان تنظيمُ هذه الانتخابات في الشتات من وجهة مبدئية، فالمناطقُ المحتلة هي الآن مركز مقر القيادة. كذلك، فإن إحضارَ أعداد كبيرة من ممثلات النساء من الشتات سيكون أمراً مكلفاً جداً، وخزينة الاتحاد خلوٌ من الأموال. وحتى لو اقتصرت الانتخابات على العضوات المقيمات في الوطن في قطاع غزة وفي الضفة الغربية، فإن العضواتِ من قطاع غزة لن يتمكنّ من المجيء بسبب الحصار (سلوى، مقابلة).

يصور النزاع داخل الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية بين قيادة الشتات والقيادة المحلية الخلافَ حول دور الاتحاد في علاقته مع النساء على الصعيد الشعبي، كما في علاقته مع السلطة الفلسطينية. وقد أعلنت قيادة الشتات منذ عودتها أن الاتحادَ هو منظمة غير حكومية، ولكن ممارساتِها اليومية قد لا تؤكد هذا الادعاء. تستلم القيادة والموظفون الإداريون من السلطة الفلسطينية رواتب شهرية، إضافة إلى إيجارات مقراتهن جيدة التأثيث. وقد استخدمت القيادة المحلية هذه الحقيقة لتتحدى ادعاءَهن بأنهن منظمة غير حكومية، إذ أن الناشطات في هذا المجال في الضفة الغربية، حسبما شرحت إحداهن، يتبعن ثقافتهن الإدارية الداخلية كما حددها دستورهن للجمعيات الخيرية، الذي يحظر على عضوة منتخبة أن تتقاضى راتباً أو أي منحة مالية، إذ يعتبرن أن في ذلك تضارباً في المصالح. بالإضافة إلى ذلك، فإنهن بصفتهن ممثلاتٍ لقسم من المجتمع لن يتمكن من ادعاء الاستقلالية عن السلطة الفلسطينية في حالٍ تقاضيهن رواتب منها (أ، مقابلة).

من الواضح أن هذا الاعتمادَ المالي على السلطة الفلسطينية قد اعتبر دلالة واضحة على أن الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية غدا مجرد واجهة تابعة للسلطة الفلسطينية. وقد عبرت إحدى اللواتي جرت مقابلتهن من المجموعة المحلية عن هذا الأمر بالإشارة إلى أنهن كن يواجهن إصراراً من السلطة، ومن قيادات الشتات، على تضمينِ أي منشور أو وثيقة سياسية يرغبن بنشرها عباراتِ تمجيد للرئيس، وصوراً له. وأضافت أن النساء في الداخل متمرداتٌ، ولم يألفن أمراً كهذا. كذلك حصل احتجاجٌ ضد حضور إحدى قياداتهن مؤتمراً في عمان، لأنها كانت قد وقّعت نشرة صادرة عن إحدى الجهات المعارضة ضد الفساد في السلطة الفلسطينية. وهن يرين أن عليهن انتقادَ الحكومة، وذلك من ضمن حقوقهن، فهن لا يمثلن الحكومة، بل يمثلن شعبهن ونساءهن (ب، مقابلة).

إن الرئيسة الجديدة للهيئة الإدارية المحلية، خلافاً للرئيسة السابقة سميحة خليل ذات الشعبية الواسعة، أقل قوة بسبب ضعف صلاتها بصفوف المقاومة، كما أنها لا تسعى إلى نفوذ سياسي ما، كلها عوامل عززت قوة قيادة الخارج في السيطرة على الاتحاد. إن تقريرَ هذا لا يعني أن النساءَ في القيادة المحلية لا يملكن قاعدة نفوذ خاصة بهن، فهن ينَمّين روابطهن بالأطر الجماهيرية التابعة للأحزاب السياسية وبالمنظمات النسوية غير الحكومية، ويبذلن كل جهودهن في بناء قاعدة شعبية للاتحاد، وبخاصة في المناطق الريفية. كذلك فقد أدت الانتفاضة الثانية إلى ضم الرئيسة "المحلية" للاتحاد العام للمرأة الفلسطينية إلى القيادة الوطنية والإسلامية للانتفاضة، التي تُعتبر أعلى هيئة شعبية سياسية شكلها الناشطون السياسيون التابعون للأحزاب السياسية والاتحادات والمنظمات الشعبية.

ختاماً، يرمي التحليل الوارد أعلاه إلى إلقاء الضوء على الديناميكيات الداخلية لأحد أهم التنظيمات النسائية الفلسطينية؛ الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية، الذي لعب دوراً قيادياً في الحركة الوطنية الفلسطينية. وحقيقة أنّ انتقال النخبة القيادية للاتحاد، الذي تأتى لها عبر الدور الذي لعبته في النضال الوطني، من الشتات إلى الداخل، لم يؤدِّ إلى فقدان نفوذ هذه النخبة عندما تغير النظام السياسي، وتغيرت أمكنة تواجده. ففي محاولة اكتساب مصادر جديدة للنفوذ، تم السعي لضم عناصر جديدة؛ سواء من داخل البنية الجديدة للسلطة الفلسطينية أم من البنية القديمة لمنظمة التحرير الفلسطينية أم من المجتمع. لم تكن النساء العضوات في اللجنة التنفيذية للاتحاد ولا الفيموقراط في جهاز السلطة (وبخاصة من قيادات الشتات) تابعات سلبيات لقيادتهن السياسية. كان لدى هؤلاء النساء إدراكٌ لما تمارسه القيادة الوطنيةً من عدمً المساواة بين الجنسين، غير أنهن "اخترن" عدمَ الاحتجاج بشكل مكشوف ضد ذلك. وكما عبرت أغاروال عن الأمر، كانت هؤلاء النساء مسايرات للهرمية السياسية، ولكنهن لم يكن متواطئات معها (أغروال، ٩٩٧: ٢٥). وهن، من أجل تأمين مصالحهن الذاتية، بينما يتظاهرنً بالانسجام مع القيادة ومع النسق السائد من علاقات الاستتباع والزبائنية، يستخدمن هذا النسق نفسه لمساءلة قياداتهن السياسية فيما يتعلق بمواقفهم من الالتزام بقضايا المساواة بين الجنسين. إن الانسجامَ مع القيادة هو هنا الإستراتيجية الرئيسة التي تلجأ إليها القائدات من الشتات لتحقيق المكاسب، ولكنهن، كما تُظهر رظوي، لا يسعين للاستقلالية أو الانفصال عن القيادة (كما تفترض الكثيرات من النسويات) كشرط مسبق كي تحقق النساء مصالحهن (بتيت، ١٩٩١، مولينو، ٢٠٠١).

إن حالة الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية، ووحدات النوع الاجتماعي "الجندر" قد تعكس كيف أن "الوصفات الجاهزة" لتنمية أوضاع النساء وتطويرها، قد لا

تكون الأكثر مراعاة من غيرها للتغلب على التناقضات في وضع كوضع فلسطين، حيث الاحتلالُ المستمرُ يعرقل إلى حد كبير تطبيقَ معظم آليات "ووصفات" التطوير والتنمية. كل هذه "الوصفات" يفترض وضعاً مستقراً وطبيعياً من الناحية السياسية، ووجودَ دولة ذات بنى قائمة بوظائفها، ومجتمع مدني مستقر ومحدد بشكل جيد. ويميل "الخبراء" الخارجيون إلى تجاهل وقع عدم الاستقرار على الصعيد الوطني، وفي البنى، وفي متابعة تطبيق "وصفات" جاهزة من أجل إدماج النوع الاجتماعي "الجندر". غير أن النساءَ في السلطة الفلسطينية، أو في الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية، كما أظهرتُ، لم يكنّ مجردَ متلقيات سلبيات للمساعدة الخارجية، وإنما كنّ كذلك مشاركات فاعلات، فقد عملن على توجيه هذه المساعدة لزيادة مكاسبهن وتقوية قدرتهن على التفاوض إزاء السلطة الفلسطينية ومجموعات النساء الأخرى في المجتمع المدني. وكما سبق وفصلت، فإن النفوذ المتزايدَ للفيموقراط ولقيادة الشتات في الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية أصبح نفوذاً "على" منظمات نسائية أخرى، كما تظهر رادتكي وستام[١٦] (Radtke and Stam). وسوف أفصل فيما يتبع كيف تحول النفوذ في التنظيم النسائي المحلي لـ"فتح"؛ اتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي، لمصلحة نخبة من المقربات من السلطة والمهنيات.

اضمحلال نفوذ الأطر الجماهيرية

أطرح في هذا القسم أن بناءَ الحكم في السلطة الفلسطينية ساعد على دفع نخبة النساء المهنيات من الطبقة الوسطى إلى المقدمة، على حساب الناشطات من الريفيات والنازحات في أطر "فتح" الجماهيرية. وأظهرُ كيف أنّ اتفاقَ أوسلو وتأسيسَ السلطة الفلسطينية قد أطلقا عملية أدت إلى فَض وإضعاف قدرة كل المنظمات والحركات الجماهيرية في المناطق المحتلة، بما في ذلك الحركة النسوية. كذلك كان برنامج عمل المانحين في دعم "بناء السلام" والنفوذ النامي لنخب الشتات والمهنيات على حساب النخبة المتنفذة حتى تأسيس السلطة عاملين في تهميش المنظمات الجماهيرية وكوادرها المحلية. كما جاء انتشار عديد من المنظمات غير الحكومية النسوية ليزيد الوضع اضطراباً.

عملت القيادة الفلسطينية قبل تأسيسها كسلطة على "ضبط الشارع"، وبخاصة "فتح". وتتراوح محاولات السلطة الفلسطينية لضبط "فتح" من ترشيح طلاب مرتبطين بجهاز الأمن إلى تخريب الانتخابات الداخلية. وكل ما جرى من محاولات لتنظيم انتخابات داخلية؛ سواء لـ"فتح" أم للاتحادات الشعبية المرتبطة بمنظمة

التحرير الفلسطينية – للنساء أو الكتاب أو الطلاب – لم تؤدِّ إلى أي تغيير، واستمر تصاعد الأزمة في "فتح".

كان للفساد الداخلي في "فتح" أثرٌ رئيس على المنظمات النسائية فيها. وأدت محاولات المجموعات المختلفة، من العائدين إلى مساندي عملية أوسلو، لبناء قواعد نفوذ جديدة داخل "فتح" إلى مزيد من التشرذم. وكان الانقسام الرئيس بين أولئك الذين يساندون اتفاق أوسلو مقابل معارضيه. واتخذت قيادة اتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي، وهي تنظيم "فتح" النسائي الجماهيري، موقفاً ناقداً لأوسلو، وكانت قريبة من قائد محلي كان يدعو إلى طريق "الكفاح" و"المقاومة" ضد الاحتلال الإسرائيلي.[١٧] كانت النتيجة محاولة "إضعاف" القيادة القديمة بتوسيع العضوية، إذ بدا في ظاهر الأمر أن إضافة نساء أخريات هو محاولة لزيادة تمثيل النساء في هيئات اتخاذ القرار (كمطلب للحركة النسوية من أحزابها السياسية)، ولكنها كانت في الواقع محاولة للسيطرة على الإطار الجماهيري للنساء بهدف إضعافه. وكان الانتقاد الذي أثاره ضم العضوات الجديدات، أنهن يفتقدن الوعيَ السياسيَ والخبرة التنظيمية، وكدن لا يعرفن أي شيء حول تنظيم وتعبئة النساء سياسياً. كانت هنالك عضوات كثيرات أخريات أكثر استحقاقاً للأماكن التي احتلتها الجديدات اللواتي تم اختيارهن، لا على أساس المزايا الشخصية، ولكن لإيجاد اتباع لهم، حيث أنهم أرادوا السيطرة على "فتح" محلياً باستخدام النساء (خولة، مقابلة).

قامت اللجنة الجديدة الموسعة "بانتخاب" قيادة جديدة من ثلاث عشرة عضوة، لم تضم ربيحة دياب رئيسة اتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي. ووصل العديد من انتقادات النساء إلى الرئيس عرفات الذي عين للرئيسة الجديدة دورَ إعادة تنظيم مشاركة النساء في "فتح"، ما أدى إلى خلق كيان تنظيمي جديد للنساء اسمه تنظيم المرأة. وقد نازعت الكثيرات من الناشطات في اتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي هذا الكيانَ الجديدَ، إذ رأوا في التغيير تنحية للناشطات المناضلات اللواتي كن بشكلٍ رئيس من القرى ومخيمات النازحين لصالح "المهنيات" اللواتي لم يضحين مطلقاً بوقتهن وحياتهن كما فعلت الأخريات (خولة، مقابلة). كذلك جرت منازعة هذا الكيان لأن الرغبة كانت أن تحشر النساء جميعهن في خانة صغيرة لتتقاتل الواحدة مع الأخرى. إن اتحاد لجانَ المرأة للعمل الاجتماعي هو التنظيم النسائي لـ"فتح"؛ لماذا إذن يُنشأ كيانٌ آخر يكون في هذه الحالة معزولاً عن قواعده؟ إنهم أرادوا تهميشَ القياديات المحليات لا أكثر(خولة، مقابلة).[١٨]

انتهت محاولة إيجاد منظمة نسائية موازية مع اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الثانية، ولكنّ المنظمة النسائية الأكبر كانت قد تضعضعت معنوياتها وانقسمت وغابت عنها رؤية دورها المستقبلي.

أدى وجود السلطة الفلسطينية إلى وضع الكثيراتِ من قيادات الأطر النسوية أمام معضلة. فهن إذا التحقن ببنية السلطة الفلسطينية قد يخسرن قاعدة النفوذ التي كن قد بنينها؛ وإذا لم يلتحقن بالسلطة فإنهن سيتركن جنيَ "الأرباح" من العملية إلى غير المستحقات لها. ولم يطل الوقت حتى التحقت تقريباً كلُ القيادات النسوية اللواتي أيدن أوسلو ببيروقراطية السلطة الفلسطينية، وقد أدى الجمعُ بين مراكزهن الحكومية الجديدة ورئاسة أطرهن الجماهيرية إلى معاناة هذه الأطر. ونظراً لعدم اطمئنانهن "لديمومة" السلطة الفلسطينية ومؤسساتها، لم تشأ القياديات النسويات أن يخاطرن بالتخلي عن قواعدهن لصالح شخصيات قيادية بديلة. إن الافتقارَ إلى الانتخابات الداخلية سهل لهن مسألة الاحتفاظ بالمركزين، مع أن الضغط الذي سُلط على كثيراتٍ من هذه القياديات للبرهنة على حرفيتهن "كفيموقراط"، كان يعني افتقارهن إلى الوقت للاهتمام بمنظماتهن ذات القواعد الشعبية. وعلى سبيل المثال، وُضِعت ربيحة دياب، رئيسة اتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي، تحت ضغط هائل للاختيار بين هذا الموقع ومركزها كمدير عام في وزارة الشباب والرياضة؛ وقد اضطُرتْ للقتال كي تحتفظ بالموقعين، كما يفعل الرجال. وهكذا، فإن السلطة الفلسطينية قد اختارت هؤلاء النساء وأدى غياب الديمقراطية إلى شلل منظماتهن.

ما إن بدأت السلطة الفلسطينية بالعمل حتى كيّف اتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي نفسَه (كبقية المنظمات النسوية غير الحكومية) لمطالبة التركيز على التعبئة ومطالبة "الدولة" بحقوق المرأة. وهو مسار أدى إلى اغتراب المنظمة عن رؤياها وبرامجها السابقة. كان لاتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي نفوذ وشعبية أكبر مما للمنظمات النسوية التابعة لأحزاب اليسار. وشأنها شأن الإسلاميين، فقد استهدف اتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي القرى ومخيمات النازحين، وتمكن من تنظيمٍ بعض المثقفات الشابات. أما الحضريات المهنيات والمثقفات، فقد كن أكثر ميلاً للالتحاق بالمنظمات النسوية اليسارية، إذ كن يرين أن اتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي منظمة محافظة ورؤيتها النسوية غير واضحة. وقد أرجعت إحدى الناشطات السببَ في هذه الشعبية بين الريفيات والنازحات إلى استخدام لغة بسيطة يستطيع الناس فهمها، حيث كان يقال لكل واحد أو واحدة ما يُرغب في سماعه. إذا كانوا متدينين كانت تُستعمل لغة دينية، وإذا كانوا يساريين

كانت تستعمل لغة يسارية. إنّ أهمَ شيء كيفية تجنيد الناس للالتحاق بالكفاح، ولكن النساء كنّ يُمنحن اهتماماً خاصاً عبر تقديم الخدمات لهن ولأبنائهن. كانت النساء تفتقرن لكل شيء. لم تكن تُقدَم لهن خدمات في القرى ولا وظائفَ لهن بل مستوى صارخ من الفقر (خولة، مقابلة).

كان برنامجُ عمل (الأجندة الاجتماعية أو أجندة النوع الاجتماعي "الجندر") مفهوماً لدى نساء "فتح" كتلبية لحاجات النساء الأساسية مثل تقديم الخدمات، وبخاصة للفقيرات. غير أن الكوادرَ ذات النفوذ الأكبر، وتلك التي تحظى بوضعية قيادية أعلى داخل التنظيم، لم تكن من بين من يعملن على تنظيم أو تجنيد النساء أو ما شابه، ولكن من بين الناشطين بالعمل السري والعسكري في المنظمة السياسية. ففي تنظيم "فتح" تمييز واضح بين الجناح العسكري والتنظيمات الجماهيرية، بما في ذلك التنظيمات النسائية. ولم تكن عضوية تنظيم نسائي إذاً معياراً كافياً للتأهل للمراتب العليا في "فتح". وقد أطلقت على اللواتي انضممن إلى تنظيم النساء تسمية عضوات في "فتح" "لإظهارَ شعبيتنا" (تامي، مقابلة)، ولكن عدداً قليلاً جداً من النساء كنّ في الواقع عضوات في التنظيم السياسي لـ"فتح". كان على المرأة من أجل اكتساب هذه العضوية أن تبرهن أنها "بنت فتح" (تامي، مقابلة). وكانت بنتُ "فتح" الحقيقية تُرسم في صورة ذكورية، قوية، ذات شعر قصير، وسراويل بسيطة، وقميص طويل بأكمام طويلة، وأضيف غطاءٌ للرأس بعدما اكتسب الاتجاه الإسلامي شعبيته. وكان عليها أن تكونَ متحفظة قليلة الكلام، وأن تبقى صلبة عند الاستجواب. أعطيت بعض النساء العسكريات المعروفات ممن تمكنّ من ترؤس خلية عسكرية أسماء مستعارة كرجال. وكما تتذكر عائشة، فإنها كانت تُعرف باسم "أبو محمد". كانت تتكلم وتسير وتتصرف كالرجل تماماً، وكان الرجالُ يعتبرونها شخصاً ضعيفاً سهل الانهيار إذا أظهرت أي أنوثة. لذلك كانت شديدة جداً وكان عليها أن تريهم بأنها لا تقل عنهم كرجال أقوياء أشداء. ولم تدرك أنها امرأة، وأن عليها الافتخارَ بذلك إلا بعد تأسيس السلطة الفلسطينية، عندما شاركت في مؤتمر حول ما يجب أن يكون عليه "برنامجهن حول النوع الاجتماعي "الجندر" " تحت السلطة الفلسطينية (عائشة، مقابلة).[١٩]

عندما أسِّست السلطة الفلسطينية، وبدأ العديد من المنظمات النسوية اليسارية والمنظمات غير الحكومية يطالبنها بحقوق المرأة، شعر اتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي بالضياع. ويكشف الوصف التالي عن المعضلة التي شعرت بها العديدات من الناشطات في "فتح"، فإنهن لم يكنّ كالنساء في المنظمات اليسارية اللواتي أثرن القضايا النسائية منذ بداية عملهن. كان تكيفهن الأكبر مع القضية الوطنية؛

ولم يتناولن قط أو يتحدثن عن كيف يجب أن يكون وضعُ النساء عندما يصبح لهن دولة؛ كان ذلك مؤجلاً إلى ما بعد التحرير. لقد اكتشفن "هذه الثغرة" عندما أسست السلطة الفلسطينية، إذ لم تعد المرحلة مرحلة كفاح وطني، بل مرحلة بناء الدولة، ولم تكن لديهن رؤيا حول ما يتوجب عليهن القيامُ به. توجه تفكيرهن نحو توسيع اللجنة التنفيذية لاتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي، وإضافة نساء ذوات ثقافة أعلى لمساعدتهن على وضع رؤية أو برنامج بمهماتهن وإدارة تنظيمهن. كانت لديهن مناضلاتٌ عظيماتٌ قمن بتضحية الكثير أثناء الكفاح، ولكنهن لم يكنّ على مستوى عالٍ من التعلم، لم يكنّ متخصصات أو مهنيات. وكان لديهن القليلُ من المال، فكانت هنالك حاجة لحملة جمع أموال لتنظيمهن. لم تقم السلطة الفلسطينية بمساعدتهن مالياً، وكان لزاماً عليهن أن يسجلن تنظيمهن كمنظمة غير حكومية للتمكن من جمع الأموال لنشاطاتهن. وكان أملهن أن يفتح هذا لهن مساراتٍ جديدة، ويؤمن لهن اتصالاتٍ جديدة (خولة، مقابلة).

لم يكن اتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي قد وجد حلاً لهذه المعضلة عند كتابة هذه الأطروحة. كانت النساءُ في المنظمة على مستوى عالٍ من التسيّس، وكنّ يعلمن أن توظيفَهن لمهنيات في الاتحاد قد يسلب قدرتهن على اتخاذ القرارات، وقد يحول المنظمة في اتجاه لا سيطرة لهن عليه. غير أنهن في الوقت نفسه يحتجن إلى المهنيات من أجل سلوك السبيل الصحيح للتحول إلى شكل عمل منظمة غير حكومية.

بين الدولة والمجتمع المدني: دور المنظمات النسوية غير الحكومية

إن الدور الذي لعبته المنظمات الفلسطينية غير الحكومية قبل اتفاق أوسلو يختلف بشكل بيّن عن دورها في مرحلة ما بعد أوسلو. كان المجتمع الفلسطيني قبل تأسيس السلطة الفلسطينية منظماً حول الأحزاب السياسية والمنظمات الشعبية الجماهيرية وفي محاورها. وكانت المنظمات غير الحكومية مرتبطة بهذه الأحزاب تحت مظلة منظمة التحرير الفلسطينية التي قدمت التشجيع والدعم المالي للأحزاب والتنظيمات الدائرة في فلكها.

عندما كانت منظمة التحرير الفلسطينية وأحزابُها محظورة من قبل إسرائيل، كان يُسمح للتنظيمات الدائرة في فلكها أن تنشط ببعض الأمور، حيث كان ينظر إليها من الطرف الإسرائيلي على أنها تنظيمات لتقديم الخدمات. وقد استُخدم قطاعُ المنظمات غير الحكومية في الفترة بين تاريخ انتهاء انتفاضة ١٩٨٧ وأوسلو

كقناة رئيسة للمساعدات الأجنبية، ما أنتج إمكانية لإيصال المساعدات على المستوى الشعبي. شملت هذه العيادات، والمدارسَ، ورياضَ الأطفال، والمشاريعَ المدرة للدخل، وكانت النتيجة أن أصبح للعاملين في المنظمات غير الحكومية أهمية واكتسبوا نفوذاً فاق حتى ما كان لأحزابهم التابعين لها.

تحول دور المنظمات غير الحكومية في الضفة الغربية وقطاع غزة تحت تأثير عملية بناء الدولة التي أطلقها مؤتمر مدريد العام ١٩٩١. وشهدت الفترة من العام ١٩٨٨ حتى العام ١٩٩٤ تكاثراً للمنظمات النسوية المشتغلة بشؤون المرأة (مراكز شؤون المرأة في نابلس العام ١٩٨٨، ثم في قطاع غزة العام ١٩٨٩، ومركز دراسات نسوية العام ١٩٨٩، وطاقم شؤون المرأة العام ١٩٩١، ومركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي العام ١٩٩١، وبرنامج دراسات المرأة في جامعة بيرزيت العام ١٩٩٤) (جاد، ٢٠٠٠: ٤٤). وقد أنتج العدد المتنامي للمؤسسات النسوية خطاباً جديداً حول النساء وحول وضعهن، ولكن في مضمون انكفاءٍ مستمر في تجنيدهن وتنظيمهن. وفي دراسةٍ لم تنشر قامت بها إحدى المنظماتٍ غير الحكومية (بانوراما)، استناداً إلى خمسةٍ تنظيمات نسوية جماهيرية، تبين أن عضويتها قد تراجعت بنسبة ٣٧٪ بعد العام ١٩٩٣، ولم تتجاوز نسبة نمو العضوية الجديدة ٣٪، معظمها في تنظيم "فتح" النسائي (الأرجح لأسباب رعوية) (جاد، ٢٠٠٠: ٤٤).

إنّ لتأثيرات ديناميكيات بناء الدولة على مختلف أشكال التنظيم في المجتمع المدني أهميةً في فهم العملية الفعلية لتدهور قوة الحركة النسوية الفلسطينية. وإني أقول إن ثنائية بناء الدولة، وتحول أنشطة المجتمع المدني إلى أنشطة تقوم بها منظمات غير حكومية وتهيمن عليها، أدت إلى مزيد من التشرذم والانفضاض لجميع الحركات الاجتماعية. إذ أن تمحور عمل المنظمات غير الحكومية حول ما يطلق عليه "دورة الحياة القصيرة للمشاريع" يؤدي إلى التشرذم في أشكال التنظيم الاجتماعي بدلاً من أن يؤدي إلى ما يطلق عليه تارو (Tarrow) "إنشاء شبكات اجتماعية مستدامة" (تارو، ١٩٩٤)، حيث يحافَظ بانتظام على الروابط التي تنشأ بين الأعضاء والمنظمات. كذلك، فإن للتحول إلى أشكال عمل المنظمات غير الحكومية بعداً ثقافياً يعمل على نشر قيم تحبذ الاتكالية والبعد عن الاعتماد على الذات، وينشر أنماطاً جديدة للاستهلاك.[٢٠] كذلك، فإن التحولَ إلى منظمات غير حكومية أدى إلى تحولٍ في تكوين نخبة الحركة النسوية (غويتز، ١٩٩٧)، وأقول إن هذا قد أنتج تحولاً في علاقات القوة. وأستعمل هنا تعريفَ رادتكي وستام للقوة: "القدرة على إحداث أثر أو تحقيق نفوذ"، حيث أن "القوة هنا تعني في آن

أن تكون مصدراً للاضطهاد إذا أسيئ استخدامها ومصدراً للتحرر إذا [أحسن] استخدامها" (رادتكي وستام، ١٩٩٤: ٨؛[٢١] رولاندز (١٤ :١٩٩٨ ،Rowlands؛ أغراوال، ١٩٩٤). وتُظهِر دراستي تحولاً من "نفوذ" للنساء على المستوى الشعبي إلى "نفوذ عليهن" من قبل النخبة الجديدة.

ما يعنيني هنا أنه عند تقييم دور النخب التي كونتها المنظمات غير الحكومية هو تفادي الوقوع في ثنائيات "التقليدي" مقابل "العصري"، "الأصالة" مقابل "الغربنة" (أحمد (١٩٩٢ ،Ahmed؛ أبو لغد، ١٩٩٨). كذلك فإني أتفادى الحكمَ على نخب المنظمات غير الحكومية من منطلق الطبقة التي تمثلها، ما تسميه برنغل وواتسون سياساتِ "التمثيل" (برنغل وواتسون، ١٩٩٢). أنوي بدلاً من ذلك أن أقدمَ تحليلاً يتسم بالعمق حول كيفية تمفصل برامج عمل النساء في هذا النوع من التنظيم على وجه التحديد. وإذا كان التنوعُ والاختلاف في أشكال تنظيم النساء يعكس المواقع والمواقف المختلفة للنساء في المجتمع، فإن من المهم فحصُ كيف أن الأشكال المختلفة لتنظيم النساء تعكس مصالح مختلفة للنساء (يوفال – ديفيس، ١٩٩٧؛ مولينو، ١٩٩٨، ٢٠٠١)، كيف يتم التعبيرُ عن هذه المصالح؟ كيف تُنشئُ هؤلاء الناشطات صلات مع قواعد وفعاليات نسوية أخرى؟ وكيف تتشكل كل هذه العمليات ويعاد تشكيلها في مضمون كفاحٍ وطني لم تحقـَق نتائجُه، ودولة لم تتحقق بعد؟ ما أفترضه، وهو يعكس أيضاً مقاربتي النظرية، هو أن الأشكالَ التنظيمية المختلفة للنساء تجسد وتعبر عن مصالحَ مختلفة عن النوع الاجتماعي "الجندر".

إذا قارنّا حجمَ الجمعيات الخيرية النسائية والاتحادات النسوية الأقدم مع حجم قواعد أنصار المنظمات غير الحكومية المعاصرة، يمكن للمرء بسهولة أن يلاحظ تدنياً في الأعداد. إن البنية السائدة، في الغالب، للمنظمات غير الحكومية تتكون من مجلس يتراوح بين سبعة إلى عشرين من الأعضاء، وكادر من أصحاب المؤهلات العالية من محترفين وإداريين يكون عددهم بشكل عام صغيراً، ويعتمد على عدد المشاريع وطبيعتها. وكثيراً ما تكون الصلاحية العملية لاتخاذ القرارات لا بأيدي مجالس الأمناء لتلك المنظمات، بل بالأحرى بيد المدير الذي تنبع سلطته أو سلطتها من مقدرته أو مقدرتها على استجلاب الأموال، والإقناع، والمظهر المقبول، والكفاءة والمقدرة على تقديم التقارير المكتوبة جيداً تلبية لطلب المانحين. ومن أجل تحقيق هذه المتطلبات، تصبح المهاراتُ في الاتصال واللغة الإنجليزية ضرورة حيوية، إضافة إلى الخبرة الجيدة في استخدام وسائل الاتصال الحديثة (فاكس، حاسوب، الهواتف الخليوية).

أما بالنسبة "للإدارة الداخلية" للمنظمات غير الحكومية، فإن مسحاً لأكثر من ستين منظمة فلسطينية غير حكومية خلص إلى أن معظمَ موظفيها لا يشاركون في اتخاذ القرارات، نظراً "لسلبيتهم أو افتقارهم إلى الكفاءة" (شلبي، ٢٠٠١: ١٥٢). كذلك فإن الجماعات "المستهدفة" لا تشارك في اتخاذ القرارات أو تكوين السياسات. وعندما سُئِلتَ الإداراتُ عن سبب ذلك أجابت أنها جزء من هذا المجتمع، ولهم معرفة به، ويستطيعون اتخاذ القرارات حول احتياجاته أيضاً (شلبي، ٢٠٠١: ١٥٢). وفي العديد من المنظمات النسوية غير الحكومية لم يكن للكادر أي شأن بالميزانية العامة لمنظمته، ولا يعرف كيفية توزيعها. إن الإدارة الداخلية للمنظمات غير الحكومية التي شملها المسح، وفقاً لما يقرره شلبي، كانت "مرآة عاكسة للنظام السياسي الفلسطيني المؤسَس على القرارات الفردية والزبائنية والتبعية"، وعلى الافتقار إلى القواعد التي تنظم العلاقات الداخلية في المنظمة. وفي بعض الحالات التي كان يقوم فيها نزاع ذو طبيعة نقابية (في منظمة غير حكومية ما) كان هذا النزاع يُحسم "بطريقة بعيدة جداً عن حكم القانون" (شلبي، ٢٠٠١: ١٥٤).

إن الصفات المهنية العالية المطلوب توفرها لدى الكادر الإداري، من أجل اتصالات أفضل مع المانحين، تؤثر مباشرة على الروابط بين منظمة غير حكومية والقاعدة المحلية لأنصارها، لكنها أحياناً قد لا تفعل ذلك. وبالإشارة هنا إلى التجربة الفلسطينية، فإن مزايا الكوادر في ما يعرف "بالمنظمات الجماهيرية" أو الأطر النسوية التي كانت فروعاً لتشكيلات سياسية دعمت الانتفاضة الفلسطينية الأولى، تختلف، بشكل كبير، عن تلك المطلوبة في موظفي المنظمة غير الحكومية. ويعود نجاح الكوادر في الشكل الأول إلى تنظيم الجماهير وتجنيدها استناداً إلى مهاراتها في بناء العلاقات مع الناس. وقد نجح أفراد الكوادر في هذا لأنهم كانوا يملكون قضية للدفاع عنها، ومهمة لتنفيذها، وإيماناً قوياً بالتشكيلات السياسية التي ينتمون إليها. كان مهماً لعضو الكادر أن يكون معروفاً وموثوقاً به من قبل الناس، أن يكون وصوله إليهم سهلاً، أن يهتمَ بهم ويساعدَهم عند الحاجة. وكانت هذه المهمة تتطلب جهداً يومياً شاقاً يُصرَف فيه وقت طويل في التنظيم وإيجاد شبكة الاتصالات الملائمة. كانت هذه الكوادر تعرف قاعدة أنصارها على المستوى الشخصي، وكانت الاتصالات تعتمد على التّماسِّ الإنساني المباشر. لكن المنظمات غير الحكومية تعتمد بشكل رئيس على أساليب الاتصالات الحديثة مثل وسائل الإعلام، وورش العمل، والمؤتمرات، والأساليب ذات الطبيعة المعولمة بدلاً من المحلية. وهذه الأساليب ليست سيئة بحد ذاتها، ولكنها تُستخدَم بشكل أساسي من أجل "تعبئة" أو "تثقيف" "جماعة مستَهدفة" يتم تحديدُها عادة للفترة اللازمة لتنفيذ

"المشروع". قاعدة الأنصار هنا ليست جماعة اجتماعية محددة، بل هي بالأحرى جماعة مجردة، متلقية أكثر منها متفاعلة، ويتحدد "الاستهداف" بالإطار الزمني للمشروع. هذه الصفة المؤقتة للمشروع ولقاعدة الأنصار، تجعل من الصعب قياسَ أثر التدخل، كما أنها تعرض للخطر استمرارية القضية التي يجري الدفاع عنها.

من المهم ملاحظة هذه الفروق للمساعدة على توضيح الفوضى السائدة في التفرقة بين الحركات الاجتماعية والمنظمات غير الحكومية، إذ أن حيازة حركة اجتماعية لوزن أو لنفوذ، في المفهوم السياسي، يتطلب أن تكون لها قاعدة شعبية كبيرة ومنظمة. وإن ما يكوّن الحركات الاجتماعية، وفقاً لقول تارو، هو أن هنالك "في قاعدتها شبكات اجتماعية ورموزاً ثقافية يتم من خلالها تنظيم العلاقات الاجتماعية. وكلما زادت كثّافة الأولى وزادت الألفة مع الثانية (الرموز)، ازداد احتمال انتشار الحركات وإدامتها" (تارو، ١٩٩٤: ٢). ويضيف: "إن العملَ الجماعي الذي يتمحور حول الرفض والاحتجاج يشكل أساس الحركات الاجتماعية، لا لأن الحركات تتسم دائماً بالعنف والتطرف، ولكن لأنه السبيل الرئيس، وكثيراً ما يكون الوحيد، الذي يملكه معظم الناس ضد الخصوم المجهزين بشكل أفضل. إن العملَ الجماعيَ ليس تصنيفاً مجرداً يمكن أن يقوم خارج التاريخ وبمعزل عن السياسة في كل نوع من الجهود الجماعية – من علاقات السوق، إلى العلاقات القائمة على المصالح، إلى حركات الاحتجاج، إلى تمردات الفلاحين وثوراتهم" (تارو، ١٩٩٤: ٣). ويمكن قولُ الشيء نفسه عن الحركات النسائية، فلكي "تُنسَبَ "الحركاتُ النسائية" إلى مضمونها، يجب أن نسأل أولاً ما هي "الحركة النسائية"؟ وكيف نستطيع أن نميزَها عن وضع "نساء في حركة أو يتحركن"؟ (روبوتام (١٩٩٢، Rowbotham) كما اقتُبِس لدى جاكسون وبيرسون (٢٢٦ :١٩٩٨، Jackson and Pearson).

هنالك آراءٌ مختلفة بالنسبة لما يشكل حركة نسائية. فقد تكون جسم للتجنيد من أجل المطالبة بحق النساء في الانتخاب، جسم له قيادته وعضويته وأشكال منتشرة من النشاط السياسي تؤهله لأن يكون حركة، تمييزاً له عن أشكال التضامن المستندة إلى شبكات الاتصال مع الناس وعلى الأندية والتجمعات. ويتضمن هذا، وفقاً لمولينو، ظاهرة اجتماعية أو سياسية ذات أهمية نظراً لما لها من قوة عددية ولمقدرتها على إحداث تغيير؛ سواء أكان ذلك بالمعنى القانوني أم الثقافي أم الاجتماعي أم السياسي. لا ينبغي لحركة نسائية أن يكون لها تجسيد في شكل تنظيمي واحد وقد تتصف بوجود مصالح وأشكال تنظيمية ومواقع مختلفة. كذلك فإنها تتكون من غالبية كبيرة من النساء إن لم تكن عضويتُها محصورة فيهن (مولينو لدى جاكسون وبيرسون، ١٩٩٨: ٢٢٦).

يبدو بهذا أنه من المفضل الاحتفاظ باصطلاح "حركة" للأجسام والأشكال التنظيمية الأكبر والأكثر فعالية من الجمعيات والمنظمات ذات النطاق الصغير. وكما قلت سابقاً، فإن البنية النموذجية للمنظمات غير الحكومية تمنعها من العمل كأجسام للتعبئة أو التنظيم، بحيث أنها لا تستطيع الاحتفاظ بقاعدة مساندين لها وتوسعتها، بغض النظر عن مدى انتشارها، ولا هي تقدر أن تتصدى لقضايا تستلزم المواجهة فيما يتعلقُ بحقوق اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية على المستوى الوطني أو الواسع النطاق. وإذا استحوذت على هذه القدرة، فإن صفتَها كمنظمات غير حكومية تنتهي، وتصبح حركات اجتماعية.[٢٢] وعندما قامت بعض المنظماتُ غير الحكومية النسوية العام ١٩٩٨ بتولي مثل هذه المبادرة على الصعيد الوطني في تجربة ما يعرف بالبرلمان الصوري، اتضحت الحدود التي تقيد مقدرتها على التعبئة والتنظيم.

الإصلاح القانوني والتغيير الاجتماعي في صيغة مشروع: تجربة البرلمان الصوري

في بداية العام ١٩٩٨، أطلق مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي مشروعاً أطلق عليه "البرلمان الصوري الفلسطيني: المرأة والتشريع"، من أجل تحقيق مجموعة محددة من الأهداف تتضمن تبني تشريع فلسطيني يضمن المساواة والحقوقَ الإنسانية للنساء الفلسطينيات، ومشاركتَهن في بناء مجتمع مدني مؤسس على العدالة والمساواة واحترام حقوق الإنسان وحكم القانون. كذلك وُضِعت بعض الأهداف لتحقيق هذه الغاية، بما في ذلك تشجيع الحوار العام حول التشريع في الوقت الذي يتم فيه نشرُ المعرفة القانونية وتعزيزُ المبادئ الديمقراطية. وقد شُدِّدَ على تعبئة الرأي العام ووسائل الإعلام والمسؤولين في مواقع اتخاذ القرار (WCLAC، ١٩٩٨).

شرح كراسُ البرلمانِ الصوري منطقَ المشروع بأنَّ تأسيس مجلس تشريعي فلسطيني يحفز الأملَ بأن تطالبَ النساءُ الفلسطينياتُ بقوانين فلسطينية، وأن يساهمن في بناء الدولة المستقلة، ومجتمع مدني ديمقراطي. إن فترة البناء الراهنة والحاجة إلى التهيئة للمستقبل تضعان على النساء واجبَ المساهمة الفاعلة الفورية في وضع أسس التشريع استناداً إلى حقوق الإنسان ومبادئ العدالة والمساواة التي تمثل إرادة الشعب ومصالحَه.

بناء على ذلك، تقرر العام ١٩٩٨ إطلاقُ حملة وطنية واسعة من أجل هذا الحوار الذي ستُستهدف من خلاله كل المجموعات الاجتماعية في المجتمع الفلسطيني؛

سواء أكانت من الرجال أم النساء. وقبل تنفيذ المشروع، اتصل المركزُ بالعديد من المنظمات النسوية للمشاركة، وطلب اجتماعاً قدم فيه فكرة ضرورة تقرير من يستطيع فعل ماذا متوقعاً أن تتولى كل منظمة ما يتصل بمجال عملها (مديرة مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي في اجتماعٍ مع مجموعة طاقم شؤون المرأة العام ١٩٩٨). تضمنت مكونات المشروع تشكيلَ لجنة تحضيرية في الضفة الغربية وقطاع غزة متكونةٍ من لجنة إعلام ولجنة مفاوضات وضغط تديرها كلها موظفات في المركز. وكانَ جزء من المشروع يقتضي إصدارَ دليل حول تقنيات المفاوضات والضغط، وتنظيم ورش عمل حول استخدام هذه التقنيات. واشتملت البنية التنفيذية على إقامة بعض الجلسات التحضيرية للبرلمان الصوري، وعقد اجتماعات لخمسة برلمانات صورية في خمس مدن. بعدئذ تعقد جلسة ختامية لمناقشة التعديلات المقترحة للتشريع (كراس البرلمان الصوري، ١٩٩٨).[٢٣]

كان أحد المكونات المهمة لهذه الحملة إنتاج ونشر العديد من المواد الإعلامية واللافتات الضخمة التي تعلن الشعارَ الأساسي للمشروع، وهو: "لا تمشي أمامي قد لا أتبعك، لا تمشي خلفي قد لا أنتظرك، امشي بجانبي وكن حليفي". كانت المساواة التامة هي الشعار المعتمد من وراء نشاطات المشروع التي دُرب بموجبها الجهازُ الإداري لمختلف اللجان التحضيرية. وكان مجملُ الجدل حول "المساواة أم التمييز" المثار من قبل العديد من النسويات (باتمان، ١٩٨٨، ١٩٨٩؛ فيليبس (١٩٩٣ ،(Phillips؛ آيزنشتاين، ١٩٨٩) غيرَ معروف جيداً في المضمون الفلسطيني الذي كان فهم وضع النساء فيه يستند بشكل أساسي إلى الفاعلية [السياسية]، وعلى العلاقات التي تقيمها المنظمات الجماهيرية النسوية مع قواعد أنصارها.

على الصعيد النظري، يرى البعضُ في شعار "المساواة التامة" "تشريعاً محايداً بالنسبة للنوع الاجتماعي "الجندر" "، في حين يقول البعضُ الآخر إن النساءَ يحتجن إلى قوانينَ وحمايةٍ خاصة بالنوع الاجتماعي "الجندر" (فيليبس، ١٩٩٣: ٤٥). وتقول آيزنشتاين، على سبيل المثال، إن المساواة التامة قد حابت الذكورَ حتى الآن بصمت: عندما يُعامَلُ الرجالُ والنساءُ على السوية نفسها، فإن هذا يعني أن النساء يجري التعاملُ معهن كأنهن رجال، وعندما يُعامَل الرجالُ والنساءُ بشكل مختلف، فإن الرجل يبقى هو القاعدة التي تبدو المرأة إزاءها غريبة أو منتقصة أو مختلفة (آيزنشتاين، ١٩٨٩: ٤). لقد كانت النسوية باستمرار رهينة ثنائية المساواة /الاختلاف (سكوت (١٩٨٨ ،(Scott؛ فيليبس، ١٩٩٣: ٤٥). غير أن آيزنشتاين تطرح أنه بدلاً من التركيز على الفرق بين الذكر والأنثى، نحتاج أيضاً إلى معرفة الفروق الكثيرة بين النساء، وبين الرجال، وكذلك بين الاثنين (آيزنشتاين، ١٩٨٩: ٤). ولم أستطع في هذا الصدد أن

أعثرَ على أية مادة تبين أن هنالك وعياً في، الإطار الفلسطيني، للحوار في الدوائر النسوية العالمية حول شعار "المساواة التامة"، وتكوّن لديّ الانطباع نفسه من المقابلات التي أجريتها مع الكوادر والمشتغلين بالمشروع.

أشيرَ بوضوح إلى "البرلمان – المشروع" على أنه خاتمة الحملة من أجل "منصة ديمقراطية مفتوحة" يستطيع الجميع أن يشاركوا فيها. وبناءً على ذلك، فقد صدرت دعواتٌ عديدة إلى أفراد ومؤسسات، بما في ذلك المؤسسة الدينية، والناشطون في الحركة الإسلامية، والمنظمات النسوية، والأجهزة الحكومية، والمجموعات الاجتماعية المختلفة، إضافة إلى الأحزاب السياسية، وأعضاء البرلمان. أرادت اللجنة التحضيرية أن تضم أشخاصاً من خلفيات اجتماعية وسياسية مختلفة ... وكان من يقبل دعوتَها يُعتبر عضواً في البرلمان (عثمان، ١٩٩٨: ٦٢).

أنشئ المشروع ليكون "مجرد مشروع"، ولم يكن مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي مدركاً أن ما كان يتعامل وإياه يتصلُ بمفهوم الوطنية الفلسطينية والهوية الوطنية. لم يكن الذين بادروا إلى المشروع مدركين للخطابات المختلفة المتنافسة حول الهوية والمواطنة الفلسطينيتين. إن تحليلاً كاملاً لموضوع النوع الاجتماعي "الجندر"، من خلال الحساسيات السياسية والاجتماعية والثقافية التي أطلقها "المشروع"، سيُبحثُ بإسهاب لاحقاً في هذا الفصل. لم يكن ما يتضمنه المشروع واضحاً لدى الكثيرين من المشتغلين به. ورأى البعضُ أنه "تمرين" لتدريب الجمهور والمشرعين على كيفية التعامل مع حقوق المرأة في التشريع، وكيفية إشراك الجمهور في هذا النقاش (حمامي وجونسون، ١٩٩٩). ورأى آخرون أنه تمرين لإثارة الوعي من أجل تقريب القوانين لتصبح أكثر استجابة للاحتياجات اليومية للجمهور. وآخرون رأوا أنه "اختبار" من أجل تقييم من هو "معنا" ومن هو ضدنا. ما كان واضحاً أنه لم تكن هنالك نظرة واضحة بالنسبة لما يجب أن تكونَ عليه نتيجة "المشروع" أو بالنسبة "للنتائج المتوقعة" (سنيورة (٢ :٢٠٠٠، (Siniora). وقد تغيرت المبررات العقلانية في الكراس المذكور أعلاه مع مرور الوقت، وبخاصة بعد أن هاجم الإسلاميون المشروع باعتباره "إملاء مفروضاً من قبل بعض الناشطات النسويات الماركسيات المتغربنات والمدفوعات من قبل المانحين لتغيير أحكام شريعة المسلمين" (الهدى، ١٩٩٨). وتحول هدفُ "المشروع" بعد ذلك إلى تحقيق "حرية التعبير"،[٢٤] وهو ما يعتبر هدفاً عاماً وأكثر "حيادية".

أطلق المشروع كلَّ أشكال ردود الفعل. وأكد بعض الرجال والنساء، وجلهم من الطبقة الوسطى، على أن الوقتَ ليس مناسباً لمثل هذه القضايا، وأن الاحتلالَ يجب

أن ينتهي أولاً. ورأى ناشطون آخرون من تيارات رئيسة أن المشروع محركٌ من قبل تمويل أجنبي، ومن قبل الغرب لتحويل انتباه الناس عن الحقائق اليومية. وكانت السلطة الفلسطينية، ممثلة بمحافظ رام الله الذي دعي وألقى خطاباً، حريصة على توفير حماية أمنية للمؤتمر، وقدمت نفسَها كضامنة "لحرية التعبير".

أما الإسلاميون، فقد أظهروا ردودَ فعل متنوعة. بالنسبة للمؤسسة الإسلامية التي يمثلها رجال الدين في الأوقاف، أو في دائرة قاضي القضاة، فقد اظهروا اهتماماً أكبر بالتصدي لدعوة تطبيق أحكام الشريعة أمام محاكم مدنية، ما يؤدي إلى تفكيك المحاكم الشرعية. وقُدِمت مذكرة إلى البرلمان الفلسطيني تقرر أنهم يرفضون التغييرات المقترحة، وأنهم يحثون البرلمان الفلسطيني على عدم القبول بها (عثمان، ١٩٩٨: ٨١). أهم الأمور كان تساؤل رجال الدين عن "الشرعية" (شرعية الجهة المخولة بتعديل القوانين)، إذ كان الاعتراض ليس على إشراك النساء والجمهور في نقاش ما يرونه من اختصاصهم فقهياً فحسب، بل أثاروا تشككاً حول مدى شرعية البرلمان الفلسطيني نفسه في مناقشة هذه التعديلات.

بكلمات أخرى، ادعى العلماء أنهم حصراً الجهة المخولة بالحكم في مثل هذه الأمور. وقد استندت دعواهم إلى الثنائية في البنية القانونية الفلسطينية من حيث وجودُ المحاكم المدنية إلى جانب المحاكم الدينية. وتبنوا منطقاً يقول إن البرلمانَ الفلسطينيَ لا يجوز أن يكون الجهة التي يرجع إليها تعديل أو تغيير الشريعة، وإنما العلماء أنفسهم.

أما رد الفعل الأكثر عنفاً فقد أتى من المقربين أو المحسوبين على حركة "حماس"، الذين استخدموا التشهيرَ والتحريضَ من خلال المساجد والنشرات المختلفة لإسكات الأصوات، وتلطيخ سمعة أولئك العاملين على تخطي أحد "الخطوط الحمراء" لأحكام الشريعة. وتمحور الهجومُ على نزع الشرعية عن الناشطات النسويات، ووصفهن أنهن "غير أصيلات"، أقلية هامشية غير مسلمة (مسيحية،[٢٥] أو ملحدة علمانية)، وخدعة غربية تحت ستار تمويل المشروع (الهدى، ١٩٩٨: ٤، ٦). وحرص الهجومُ على التمييز بين "المراكز الجديدة"؛ أي المنظمات غير الحكومية والجمعيات النسائية (الجمعيات الخيرية) الأخرى الطليعية التي تستحق الاحترامَ والتقدير (المصدر نفسه، ٨: ٣). وقد هوجم مركزُ المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي بشكل خاص، وكذلك مراكزُ ومؤسسات نسوية أخرى بالاسم في النشرات وفي خطب الجمعة، بما فيها طاقم شؤون المرأة. وسيتمُ لاحقاً في الفصل الثالث تقديمُ شرح مفصل لخطاب ودوافع وبنية الحركة الإسلامية "حماس" ومنظماتها النسائية. باختصار، أدى المشروع إلى دفع المركز والحركة النسوية بشكل عام إلى ساحة

عامة يحتدم فيها التنافس، واكتسب الخطاب الإسلامي فيها سيطرة واضحة، مكّن لها فشلُ السلطة الفلسطينية في إنجاز الاستقلال الوطني أو التغيير الاجتماعي. كذلك اكتسب الإسلاميون قوة بسبب إضعاف البنية القانونية (البرلمان أو القضاء) بسبب السياسة الفاضحة للسلطة الفلسطينية لتهميشها وتحقيرها (تقرير لجنة المهمة المستقلة، ١٩٩٩؛ كايد، ١٩٩٩). كذلك ساهم في تقويتهم التهميشُ الكاملُ تقريباً لجميع الأحزاب والمنظمات اليسارية.

أطلق البرلمان الصوري نقاشاً واسعاً في وسائل الإعلام وعبر المجتمع. دافع مؤيدوه عن "الحق في حرية التعبير"، في حين كان آخرون ضد مضمون المشروع أو ضد توقيته. وليس من السهل تقييمُ وقع مشاريعَ كهذه على المجموعات المستهدفة، حيث أن أقساماً عديدة من المجتمع كانت هنا معنية أو متأثرة. فقد لقيت بعض الناشطات صعوبات في استئناف عملهن اليومي في المناطق الأكثر فقراً. وأخريات، وبخاصة المحاميات، وجدن صعوبة في استئناف عملهن مع قضاة المحاكم الشرعية. واضطُرت الكثيرات إلى تفسير مواقفهن أو وضع مسافة بينهن وبين ما حدث.

وفقاً لإفادة منى مهتدي، وهي ناشطة من عضوات "فتح" في قطاع غزة، لم ترغب النساءُ في استقبال هؤلاء الناشطات، وكن يصفونهن بلفظة "الصوَريات" (الناشطات في مجال البرلمان الصوري كما كان يعرف)، وكن يقلن للناشطات إنهن يعملن لتطليق النساء من أزواجهن (منى، مقابلة). غير أن المشروع حقق مكاسب مهمة مثل ضرورة التوصل لاتفاق عام بين الفلسطينيين بأنّ قوانين الأحوال الشخصية الموجودة حالياً "تتطلب مراجعة جدية" (سنيورة، ٢٠٠٠: ٦). كذلك أظهر المشروع ضرورة إشراك الناس العاديين في تغيير القوانين والتشريع؛ وأن لا يكون هذا مهمة المشرعين والخبراء فقط. كذلك كان المشروع مفيداً لتختبر النساءُ مواطنَ قوتهن وضعفهن، ولتوفير دروس مهمة لتحسين شبكات الاتصال والتجنيد والتنظيم. وأظهر أيضاً التناقضاتِ العديدة الكائنة في مفهوم الوطنية الفلسطينية وعلاقتها بالدين (حمامي وجونسون، ١٩٩٩؛ ولشمان، ٢٠٠٣).

سببت ردود الفعل العدائية من أوساط عديدة في المجتمع نحو البرلمان الصوري قلقاً عميقاً لدى معظم التنظيمات النسوية. بعض هذه التنظيمات التي كانت ضمن تآلف طاقم شؤون المرأة شعرت أنها قد جُرّت إلى مواجهة مكشوفة مع الحركة الإسلامية لم تكن لها رغبة فيها في هذا الوقت بالذات، ولا خططت لها مسبقاً. وفي الوقت نفسه، لم يكن بمقدورها اتخاذ موقف ضد سياسة أو رؤيا المنظمة غير الحكومية

التي أطلقت المشروع، حيث أن الكثيرَ منها يشارك المركز في بعض أهدافه، إن لم يكن في إستراتيجيته. وعلى سبيل المثال، وجد الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية نفسه في موقف اضطُر معه أن "يؤكد" عدم مساندته لإلغاء أحكام الشريعة، بل يهمه تعديلُها. لكن الأهمَ هو أن "المشروع" خلف مشاعر مريرة وأضعف الثقة بين مختلف التنظيمات النسوية وبعضها البعض. كذلك فإنه أدى إلى تمحور أوضح بين المنظمات النسوية غير الحكومية وبين الأطر النسوية الجماهيرية. ولم يساعد المشروع على إيجاد جبهة نسوية، ولكنه بالأحرى أدى إلى مزيد من التشرذم. وقد يكون ذلك تحقيقاً لتخوف عبرت عنه آن فيليبس (Anne Phillips) من أن صفات المواطنَ العام (أو المعولم التي تركز على بث حقوق عامة لكل مواطن على مستوى العالم) "قد تهدد عملية، بدأت تتشكل في الوعي العام على النطاق المحلي، يتم فيها الاعتراف بهوية الجماعات المختلفة والإقرار بوجود فوارق بينها" (فيليبس، ١٩٨٣: ٨٧). وعلى الرغم من ذلك، قد لا يوجد ما يمنع توافق النسوية الفلسطينية في مطالبتها بحقوق مواطنة كاملة للمرأة مع لغة المواطنة العالمية، ولكن لا بد من بذل عمل شاق ومستمر لضمان الجمع بين الاثنين بشكل مناسب، بحيث يتم توطين هذا الخطاب محلياً وربطه بالسياق الخاص لكل مجتمع.

بعد سنتين من المشروع، قُدمت ورقة بالإنجليزية تتضمن شكلاً من التقييم إلى مؤتمر دولي حول قانون الأسرة الإسلامي في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. وأشارت الورقة إلى بعض الاستنتاجات والدروس المهمة التي جرى تعلمها من المشروع، وذكر بشكل واضح أن "المبادرة (تعديل قانون الأحوال الشخصية) تتجاوز بشكل تام طاقة جماعة أو منظمة واحدة [....]، ومثل هذه المبادرات تحتاج تخطيطاً بالمشاركة الكلية مع حلفائنا [....]، وهنالك حاجة لتآلفات واسعة القواعد تشمل روابط مع القواعد الشعبية في المجتمع" (سنيورة، ٢٠٠٠: ٧، ٩، ١٠). والأكثر أهمية الإقرارُ الواضح أن "التغييرَ الحقيقيَ المتعلق بالوضع الاجتماعي والقانوني للنساء الفلسطينيات، سيتم فقط عندما تدرك الأحزاب السياسية أن من مصلحتها تبني جدول أعمال اجتماعي. إن المنظمات غير الحكومية في فلسطين لا تستطيع أن تتولى المسؤولية المنفردة لدفع التغيير الاجتماعي والإصلاح القانوني، ويجب أن لا تحاولَ ذلك. إن دورَ مجموعة المنظمات غير الحكومية هو تسهيل العملية ومساعدتها؛ وعليها أن تلعب دور العامل الوسيط" (المصدر نفسه: ١٣).

استنتاجات

أدى تعاقب القوى الاستعمارية إلى إخضاع الفلسطينيين كشعب، كما أخضع أهل الحضر الريف لهم. وتعامل الوطنيون الفلسطينيون مع النساء، في أفكارهم وممارستهم، كعناصرَ مساندة للرجال. وفي الوقت نفسه، تعاملت النخبُ النسائية من الحضر مع الريفيات كتابعاتٍ يشكلن موضوع عملهن الخيري، وهدف "الرقي بهن". وكان هذا النمط أحدَ أسباب فشل حركات النخب النسائية من المدن في الثلاثينيات والأربعينيات التي لم تستطع ربط نشاطِها بالمناطق الريفية، ما ترك هذه النخب معزولة عن قواعدها الشعبية. وفي التحليل السابق، تمت الإشارة إلى أشكال الانقسامات بين النساء في تلك الفترة؛ سواء بسبب الطبقة أم المنطقة، ما منع امتزاجهن في جسم موحد، كما حددت مصالح النخبة أدوار النساء. ولكن، وعلى الرغم من ذلك، أدت فاعليتهن إلى فسح حيز لهن في المجال السياسي العام بعد أن حدد نظام النوع الاجتماعي "الجندر" السائد في ذلك الوقت أدوارهن في المجال الخاص.

لعب ظهورُ منظمة التحرير الفلسطينية كقيادة وطنية علمانية، وبخاصة بعد الهزيمة العربية العام ١٩٦٧، دوراً مهماً في تعزيز الهوية الوطنية الفلسطينية المستندة إلى عناصر محورية تقوم على الكفاح والعودة والتضحية. إن الصيغة الجديدة للوطنية الفلسطينية بنت صور النساء في أشكال متناقضة من "التقليدية" و"الأم المضحية" التي يتمثل دورها الرئيس في إعادة توليد شعبها بتوفير مقاتلين ذكور، و"الثورية المناضلة" التي يجب عليها الانضمامُ إلى الكفاح يداً بيد مع إخوانها لتحرير الوطن. هذه الصورة المتناقضة تحدتها الناشطات اللواتي بدأن بتحدي النظام السائد للنوع الاجتماعي "الجندر" من خلال الضغط على تنظيماتهن لتبني تشريع أكثر عدالة وسياساتٍ تصحح عدمَ المساواة هذه. إن الأوضاع السياسية غير المستقرة التي عاشها الفلسطينيون وقياداتُهم منذ العام ١٩٧٤، كانت دائماً تعمل ضد أي دفع جدي من أجل التغيير الاجتماعي تقوم به النساء.

الفترة "الثورية" في الشتات وفي المناطق المحتلة، كانت مرحلة مهمة في تطوير الحركة النسوية الفلسطينية، حيث نجحت الفاعلية النسائية أثناءها في تقريب الفجوة بين نساء النخبة من المدن والريفيات والنازحات. وكان هذا الربط تحولاً مهماً نحو التنظيم الأوسع والتعبئة الأكبر للنساء على مستوى القواعد الشعبية، ونحو تشكيل كوادر جديدة تكونت أصولها، للمرة الأولى، من خلفية غير الطبقة الوسطى.

أطلق اتفاقُ أوسلو وظهورُ السلطة الفلسطينية حالة من السراب، تحول بمقتضاها دور منظماتُ المجتمع المدني من دعم المجتمع ومساندته إلى دور المطالب بحقوق المواطنين. وأعاد هذا التحولُ النخبَ الحضرية المهنية إلى المقدمة على حساب القيادة من الريف والنازحين. وأدى اندماجُ بنية منظمة التحرير الفلسطينية مع السلطة الفلسطينية إلى تهميش وشرذمة كل المنظمات الشعبية ونخبها.

الهوامش:

[١] مع اندلاع انتفاضة الأقصى (والإشارة هي إلى مسجد قبة الصخرة في القدس الشرقية) في أيلول/ سبتمبر العام ٢٠٠٠، سُحبت كل هذه الامتيازات ووُسمت السلطة الفلسطينية بأنها مجموعة إرهابية لها رئيس إرهابي (بالنسبة لإسرائيل "أسامة بن لادن" المحلي الذي لم يعد شريكاً في العملية السلمية وفقاً لرئيس الوزراء شارون).

[٢] بما أن امتلاك دستور هو من علامات السيادة، سمح اتفاق أوسلو للفلسطينيين بأن يكون لهم ما يسمى "القانون الأساسي" لتنظيم الحكم خلال الفترة المرحلية (الانتقالية) (١٩٩٣-١٩٩٩) "ويجوز تمديده حتى تطبيق دستور جديد للدولة الفلسطينية" (المادة ١٠٦ من مسودة القانون الأساسي كما وردت لدى فريدمان ٢ :١٩٩٩).

[٣] ورد هذا في وثيقة وزعتها حركة المقاومة الإسلامية "حماس" في ١٩٩٦/٥/٢٠ حول ممارسات سلطة الحكم الذاتي ضد المجتمع المدني الفلسطيني.

[٤] مثلاً قصيدة "أحمد الزعتر" للشاعر الشهير محمود درويش التي كتبت بعد هجمات الجيش السوري العام ١٩٧٥ على مخيم تل الزعتر للاجئين الفلسطينيين خلال الحرب الأهلية اللبنانية.

[٥] وثيقة داخلية تدرّسها مديرية التوجيه السياسي والوطني، السلطة الوطنية الفلسطينية، مدرسة الشهيد ماجد أبو شرار لإعداد الكوادر "الانتماء والالتزام"، محاضرة قدمت في أيلول/سبتمبر ١٩٨٨ إلى كوادر "فتح"، ص١٤.

[٦] في مقابلة تلفزيونية محلية بتاريخ ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩ في أريحا، أعلن العميد توفيق الطيراوي مدير المخابرات العامة بعد هجوم في سجن أريحا على النائب صالح عبد الجواد وزير الزراعة السابق ما يلي: "لدينا شيئان مقدسان، الرئيس والعلم".

[٧] أشيرَ إلى هذا على أنه "عسكرية رمزية" لأنه عندما اجتاحت القوات الإسرائيلية منطقة السلطة الفلسطينية، لم تظهر أي إستراتيجية وطنية للمقاومة، سواء أكانت عسكرية أم مدنية. وقامت القيادة السياسية بإدانة أفعال كثير من المجموعات المحلية أو الأفراد على أنها أعمال "إرهابية".

[٨] الشاعر الفلسطيني بعيد النظر محمود درويش يبرز في أحد أشعاره التناقض بين التطوير الرومنطيقي للمقاتلات من النساء والسياسة والخطاب الفعليين للسلطة الفلسطينية حولهن: "ومختلفون على واجبات النساء ستحسِنُّ صنعاً لو اخترتَ سيدة لرئاسة أجهزة الأمن) " (درويش، ٢٠٠٢).

[٩] أدارت الكثير من المنظمات النسائية غير الحكومية أثناء الانتفاضة الثانية برامج استشارية للأمهات والأبناء لكي يتمكنوا من التعامل مع الضغط النفساني الهائل للعنف الإسرائيلي.

[١٠] أصدرت "حماس" بيانات عدة تمنع الفعاليات العسكرية على النساء، حيث أن هنالك العددَ الكافي من الرجال للمضي بالكفاح (انظر الفصل الثالث).

[١١] اشتُق هذا الاصطلاح من مفهوم السلطة الأبوية الذي استخدمه ماكس فيبر لتسمية مبدأ السلطة في أصغر كيانات الحكومات المدنية وأكثرها تقليدية. يحكم الفرد في النظم السياسية الأبوية بقوة المكانة والسلطة الشخصيتين؛ ويعامَل الناس العاديون كامتدادات للتكوين المنزلي التابع "للرجل الكبير" دون أي حقوق أو امتيازات لهم إلا ما يمنحه الحاكم. تتخذ السلطة صفة شخصية كلية تشكلها أفضليات الحاكم وليس من نظام مدون للقوانين. يضمن الحاكم الاستقرار السياسي للنظام والبقاء السياسي الشخصي من خلال توفير منطقة أمن في بيئة غير مطمئنة، ومن خلال توزيعه الانتقائي للمزايا والمنافع المادية على الأتباع المخلصين الذين هم عملاء الحاكم أكثر من كونهم مواطنين في الكيان الحكومي (براتون وفان دو فال ٦١ :١٩٩٧)، حيث أن هنالك اليوم دولاً قليلة لا تملك قوانين مدونة وبنى أمنية متطورة جداً، فقد جرى تغيير هذا التعريف نوعاً ما. تنحو النظم الأبوية الجديدة الآن لأن توسم بتلك

النظم السياسية الخليطة التي تتعايش فيها عادات وأنماط الأبوية مع مؤسسات قانونية عقلانية وتتلون بها (آيزنشتاين، ١٩٧٢؛ كلافام ١٩٨٥ ،). وفي حين يدعي البعض أن الأبوية الجديدة عاجزة عن تطوير بنى رسمية ذات قواعد رسمية، فإن براتون وفان دو فال يدعيان أنه على الرغم من أن "الأبوية الجديدة تقوض فعلاً القواعد والمؤسسات الرسمية [...] فإن المنطق الأبوي يصبح على الرغم من ذلك جزءاً من تكوين المؤسسات الرسمية للأنظمة الأبوية. إنه يوفر قواعد تشغيلية أساسية للسياسة، وهذه القواعد تُثمّن وتتكرر ويعاد تكوينها مع الزمن" (براتون وفان دو فال، ١٩٩٧: ٦٣).

[١٢] تقول آن ماري غويتز لدى تحليلها وضعاً مماثلاً في أوغندة أن تخصيص المراكز السياسية والإدارية عبر طيف المذهبية والتحالفات الأخرى قد لا يعني بالضرورة "التقليدية" والأبوية الجديدة، ولكن قد يكون بالأحرى "إستراتيجية لتخفيف طموحات الأحزاب الأخرى في التوصل إلى الحكم والموارد الاقتصادية" (غويتز، ٢٠٠٣: ١١٥). غير أنها تظهر أن هذا الطريق لبناء الشرعية "ليس طريقاً لتأسيس [مبدأ] المساءلة" (المصدر نفسه، ١١٥).

[١٣] خان وآخرون (٢٠٠٤) لديهم الثغرة نفسها.

[١٤] لدى عطف أمينة ماما على حالة مماثلة في أفريقيا تضع مساندة الشؤون النسائية إلى جانب العمل النسائي. وفي رأيها أن هذا الأخير يُعرّف بأنه الكفاح الشعبي للنساء الأفريقيات لأجل تحررهن من مختلف أشكال الاضطهاد، و"بيروقراطية نسوية" التي تعطى وصف "بنية نسوية للقوة السياسية، مضادة للديمقراطية، تدعي أنها موجودة من أجل دعم تقدم النساء العاديات، ولكنها تعجز عن ذلك لأن من يسيطر عليها هي عصبة صغيرة من النساء تُستمَد سلطتهن من كونهن متزوجات من رجال متنفذين لا من أية نشاطات أو أفكار خاصة بهن" (ماما، ١٩٩٥: ٤١). وهي تتساءل عما إذا كان بإمكان "بيروقراطية النسويات" أن تنتهي إلى تحسين وضع النساء العاديات، أو إذا كان ممكناً إدخال الديمقراطية عليها، وما إذا كانت بُنى الدولة تعمل كوسائل لأوجه كفاح النساء العاديات أم أنها تخدم النخب فقط.

[١٥] قُدم الاقتراح بإنشاء هذه الوزارة إلى الرئيس عرفات في غزة بتاريخ ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر، ١٩٩٤ من قبل وفد لطاقم شؤون المرأة.

[١٦] استخدمت رادتكي وستام للأغراض العملية اصطلاح "النفوذ على" كوسيلة للتحكم بالنفوذ؛ سواء للانسجام أم للمقاومة، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى الهيمنة (رادتكي وستام ١٩٩٤: ٨؛ رولاندز :١٩٩٨ ، ١٤).

[١٧] كانت النساء قريبات من مروان برغوتي، وهو قائد فتحاوي يتمتع بالشعبية وعضو في المجلس التشريعي يقضي حالياً في السجن الإسرائيلي عقوبات عدة بالسجن المؤبد.

[١٨] خولة عضو عامل في "فتح" واتحاد لجان المرأة للعمل الاجتماعي، وهي من أحد المخيمات، وربيحة من قرية فقيرة كما هو حال معظم الناشطات في اللجان النسائية للعمل الاجتماعي.

[١٩] من الممارسات الشائعة في الثقافة الفلسطينية إلحاق اسم الابن الذكر بأبويه، وهكذا فإن "أبا محمد" تعني والد محمد مثلما أن أبا عمار هو اسم ياسر عرفات. وقد رُشِحت عائشة رئيسة لقسم شرطة في غزة ولكنها نُحّيت عندما هرب سجين كان في مركزها.

[٢٠] من الشائع أن تقرأ في الإعلانات المنشورة في الصحف الفلسطينية عن عمل اجتماعي جماعي تنظمه مجموعات الشباب مثل تنظيف الشوارع، وغرس الأشجار، والرسم على الجدران ... الخ، ويتبع ذلك مربع صغير يبين أسماء المانحين الذين مولوا "هذه المشاريع". كذلك من الملاحظ أن كثيراً من نشاطات المنظمات غير الحكومية تعقد في فنادقَ فخمة، وتقدم أطعمة فخمة، وتوزع مواد صقيلة، وتستأجر شباناً "حسني الهندام" للمساعدة على تنظيم الحفلة أو النشاط، ما أدى إلى غياب تدريجي للصورة "القديمة" للناشط العابر ذي اللهجة والمظهر الفلاحين.

[٢١] تميز رادتكي وستام ورولاندز بين نوعين من النفوذ: "النفوذ على"، كمصدر لقوة التحكم الذي قد يكون

الرد عليه القبول أو المقاومة، ما يضعف عمليات إيقاع ضحايا أو الاستغلال، و "النفوذ لكي"، كقوة مولدة أو منتجة (تتجسد في صورة مقاومة و/أو استغلال)، وهو يخلق إمكانات وأفعالاً جديدة دون هيمنة. وقد يكون هذا النفوذ ما يمكّن الفرد من التمسك بمركز أو بنشاط في مواجهة مقاومة طاغية، أو أن يتقبل التعرضَ لخطر جدي (رولاندز، ١٩٩٨: ١٤).

[٢٢] أثناء حوار في مصر مؤخراً حول الخلع (حق المرأة في تطليق زوجها مقابل تخليها عن حقوقها المالية) سئلت ناشطة بارزة من المهتمات بالشؤون النسائية ما إذا كان مركزها مشاركاً في ذلك الحوار، فأجابت إنهن لا يتعاملن مع مثل هذه "المشاريع".

[٢٣] عقدت ثلاثة اجتماعات للبرلمان النموذجي الأول في الضفة الغربية والشمال (نابلس) في ٢١ و٢٢ شباط، ١٩٩٨، والثاني في الجنوب (الخليل) في ٢ و٣ آذار، ١٩٩٨، والثالث في رام الله في ١١ و١٢ آذار، ١٩٩٨. وعقد اجتماعان في غزة وانتهى ذلك بجلسة مركزية في ٢٥ نيسان/إبريل، ١٩٩٨. وقد سهل عقدَ هذه الجلسات مجموعات مدربة من المركز النسائي للمساعدات القانونية والاستشارات.

[٢٤] استعمل الكثيرون من الأكاديميين ومن مؤيدي حقوق المرأة الذين حاولوا الدفاع عن "البرلمان الصوري" هذا الطرح. كذلك استخدمه محافظ رام الله والبيرة الذي أتى ليتلو رسالة دعم لحقوق المرأة. وكان تركيز الدفاع الدعوة لحرية التعبير وحق النساء في التعبير عن آرائهن.

[٢٥] صدف أن المحامية التي راجعت القوانين وقدمت توصياتها المتضمنة قانوناً مدنياً للعائلة، وكذلك رئيسة مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي ومديرة المشروع كانوا جميعهن مسيحيات.

الفصل الثالث

بين الدين والعلمانية: النساء الإسلاميات

الفصل الثالث

بين الدين والعلمانية: النساء الإسلاميات

مقدمة

على الرغم من أن هنالك كماً كبيراً من الكتابة حول الحركات الإسلامية المعاصرة (حروب، ١٩٩٦، ٢٠٠٠؛ الحمد والبرغوثي، ١٩٩٧؛ أبو العمرين، ٢٠٠٠؛ الطاهري، ١٩٩٥؛ أبو عمرو(١٩٩٤ ،(Abu 'Amr؛ لتفاك (١٩٩٦ ،(Litvak؛ شيف ويعاري (١٩٨٩ ،(Schiff and Ya'ari؛ هلال، ١٩٩٨؛ منسون (٢٠٠٣ ،(Munson)، فلم يوجد سوى إشارات هزيلة إلى أيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" لدى هذه الحركات، كما أن اهتماماً قليلاً جداً قد أولي إلى النساء المنضويات في هذه الحركات. أقوم في هذا الفصل بدراسة النساء الإسلاميات في حركة المقاومة الإسلامية "حماس"، وسأفسح المجال ليعبرن عن صوتهن، إذ أن العديدَ من النسويات لا يعتبرونهن جزءاً من الحركات النسائية الفلسطينية. وأرى أن هذا إغفال غير موفق، وبخاصة بالنظر إلى فاعليتهن المتنامية في المجتمع المدني الفلسطيني.

يهدف هذا الفصل إلى استكشاف الخطاب والبنية والأيديولوجيات المتعلقة بالنوع الاجتماعي "الجندر" الخاصة بالحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة وإعطاء مضمون لها، حيث أرى أن كل هذه المكونات في حالة تغير مستمر، منذ أواخر السبعينيات حتى الوقت الحالي، وكذلك فحص فاعلية الإسلاميات داخل "حماس". إن حاجة الإسلاميين المتغيرة إلى أن تلعبَ النساءُ أدواراً في المجال العام كان له أثر في تنامي فاعلية نسائهم، ما أنتج تحولاً مما يقرُب من اللامبالاة المطلقة وغياب التعبئة إلى تعبئةٍ وإشراك أكبر. وأقول إن الحركات النسوية العلمانية تؤثر

على اتجاه النقاش حول النوع الاجتماعي "الجندر" وحقوق النساء في الحركة الإسلامية، وإن كثيراً من آراء هذه الأخيرة ومواقفها تتشكل كرد فعل للحركات النسوية العلمانية. ولقد وجدت من الصعوبة أن أصنفَ أيَّ شكل من الانشغال "النسوي" الإسلامي دون تفحص ما تقدمه من أجوبة على المبادئ العلمانية الحديثة. وهكذا فإن فكرة وجود "جوهر داخلي" ثابت للإسلام يفسر على أساسه موقف الحركات الإسلامية قد لا يساعد على فهم كيف أن تعاطي الإسلاميات مع نظيراتهن العلمانيات يساهم بشكل فعال في التأثير على الخطاب الإسلامي. وسوف أركز على هؤلاء الإسلاميات وعلى ما يستخدمنه من خطابات لنشر رؤاهن، وعلى ممارساتهن اليومية كما على وضعهن داخل الحركة الإسلامية.

تتضمن الحركات الإسلامية أشكالاً متنوعة من التنظيم، من الأحزاب السياسية المعلنة إلى المنظمات السرية (بينين وستورك، ١٩٩٧)، وأنا أستعمل عبارة الحركة الإسلامية للإشارة إلى حركة اجتماعية سياسية أسِّسَت على إسلام معرّف بشكل يجمع بين اصطلاحات أيديولوجية سياسية وبين اصطلاحات دينية (متشل (Mitchell)، ١٩٦٩ كما اقتُبس لدى روي (Roy)، ١٩٩٩: ٣٩). كذلك أعتَبرُ أن النساء الإسلاميات هن بالضرورة ذوات فاعلية في حركة إسلامية نسائية. إن حركتهن تضم نساءً ناشطات داخل حزب الخلاص كما في كيانات إسلامية أخرى. أرى أن تعبئة النساء الإسلاميات جرت فقط في قطاع غزة، ويكاد لا يقوم تنسيق يذكر بين أشكال تنظيم الإسلاميات فيه وفي الضفة الغربية.

يبدأ هذا الفصل بفهم وضع الإسلاميين الفلسطينيين في إطار الجدل العالمي حول الإسلام والإسلاميين. وأحد أهم عوامل هذا الجدل يكمن في هذا الدمج بين الإسلام كديانة وبين الوطنية كتكوين عصري وعلماني (سواء أكانت قومية عروبية أم وطنية قطرية). الحوار الفلسطيني في هذا المضمون حول ما إذا كانت الحركة الوطنية الفلسطينية علمانية (أي عصرية)، أو تشكل اندماجاً علمانياً – إسلامياً (أي تقليدية) يتم تحليله ونقده.

إن النفوذ النامي للحركات الإسلامية في الشرق الأوسط، يُرجع عادة إلى ضعف قدرة الدولة العربية الحديثة على توفير خدمات حيوية اجتماعية واقتصادية لمواطنيها. لكن هذا الإطارَ لا ينطبق في حالة فلسطين، حيث لم تقم مطلقاً الدولة – الأمّة ذات السيادة. غير أن التحولات الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية التي سببها الاحتلالُ الإسرائيليُ كانت مهمة في دعم صعود الإسلاميين الفلسطينيين مباشرة أو بشكل غير مباشر. وهكذا انتقلت "حماس" من كونها حركة دينية

حصراً إلى أن تصبح منافساً قوياً وبديلاً للحركة الوطنية الفلسطينية العلمانية المتمثلة بمنظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الفلسطينية.

كانت قدرة الحركة الإسلامية على نقل موقفها إلى موقف وطني (بالمعنى السياسي)، وتوسيع حركتها إلى حركة ممتدة على نطاق الوطن، حاسمة في وصول "حماس" إلى قواعدَ أوسع من الأنصار، واكتساب دعم شعبي وشرعية أكبر. وتعمدت "حماس" استخدامَ الدمج بين الإسلام والوطنية [بالمعنى السياسي]، فغدت للإسلام صفة "وطنية" حُصِرَت في المضمون الإقليمي لفلسطين، وأسبِغت على الوطنية الفلسطينية صفة "إسلامية".

تعلم الإسلاميون، من خلال محاكاة المجموعات السياسية العلمانية واليسارية، وكرد فعل لها، كيف "يكيّفون" دعواهم لاجتذاب قاعدة أنصار أوسع. وتمكن الإسلاميون في فلسطين، بقبول من الاحتلال الإسرائيلي والنظام الأردني، من تشييد بنية تحتية مهمة تتكون من مؤسسات ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية، دللت على أهميتها في استمرارية الحركة الإسلامية.

النقلة من عدم معاداة الاحتلال إلى مقاومة مطلقة له عبر القيام بعمليات عسكرية مثيرة، كانت نقطة تحول في تاريخ الإسلاميين في فلسطين، اكتسبوا بعدها شعبية واسعة جداً، وتصعب منافستها. ما إن تركزت كحركة وطنية شعبية واسعة، حتى غيرت الحركة الإسلامية بنيتَها لتعمل كحزب سياسي مشروع. وكان حزب الخلاص الوطني الإسلامي وسيطاً مهماً للإسلاميين كي يسعوا للحصول على قاعدة أنصار أكثر استدامة وتنظيماً في حالة المشاركة في الحكم عبر وسائل ديمقراطية كالانتخابات.[١] كانت النقلة عاملاً حاسماً في إجبار الإسلاميين على إيلاء انتباه منهجي أكبر لاجتذاب النساء وتنظيمهن. وفي تنافس مع العلمانيين وكرد فعل لموقفهم حول اجتذاب النساء وإدماجهن في العضوية، قام الإسلاميون باستهداف النساء، وبخاصة من ذوات التعليم العالي، فأدمجوهن في عضوية هيكلهم الحزبي وعلى كل المستويات.

إن الصلة بين الحركات الدينية الأصولية وأيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" لا تنفصم أبداً في سياق سعيها لبناء مجتمع أخلاقي يستند إلى بناء عائلة أخلاقية. وفي محاولتي لتفسير النفوذ النامي للإسلاميين، وضعف دور مرئي للنساء الإسلاميات في المقاومة الوطنية، أتفحص ما أسميه بنية "حماس" "المبنية على أساس التمييز الجنسي"، وطبيعة أيديولوجية "حماس" حول النوع الاجتماعي "الجندر" التي تتعرض للتغيير والتطور بشكل مستمر، حيث أن الرؤية التي نظرت

للنساء بشكل جامد وحصرتهن في المجال الخاص والمنزلي باعتبارهن منتجات "للأمة الأخلاقية" تداعت لصالح تفسيرات أكثر انفتاحاً للنصوص، تمكّن النساء من فتح حيز أوسع لهن في المجال العام. لم يكن هذا التحول صدفة، بل كان نتيجة عمل النساء الإسلاميات وفاعليتهن داخل الحركة في ظل خلفية من إنجازات حققتها النساء في المجتمع بشكل عام، ولم يكن بإمكان الإسلاميين قلبُها أو الارتداد عنها. لقد كان نتيجة وردَ فعل للضغط الذي مارسته الناشطات العلمانياتُ النسويات عبر نقدهن "لتثبيت" الإسلاميين لنظام النوع الاجتماعي "الجندر" من خلال ما فهمه البعض كأحكام ثابتة للشريعة الإسلامية.

أقدم في هذا الفصل تحليلاً لمبنى خطاب النساء الإسلاميات وتفاعله مع الخطابات النسوية العالمية والخطابات المحلية، وكذلك مع أشكال الفعاليات المختلفة في المجتمع الفلسطيني، وفي الحركات النسائية الفلسطينية. وفي البداية أضع خطوطاً لمعالم تطور صيغ العمل والتفاعل بين الحركة الإسلامية والتنظيمات السياسية تحت مظلة منظمة التحرير الفلسطينية، وبشكل خاص "فتح"؛ التنظيم الأول في منظمة التحرير الفلسطينية. كذلك أتابع تطور العلاقة بين الإسلاميين والسلطة الفلسطينية بعد اتفاق أوسلو العام ١٩٩٣. ومن الضرورة بمكان أيضاً، تقديمُ شرح تاريخي لتطور أيديولوجية "حماس" السياسية في سياق تنافسها من أجل النفوذ والسيطرة الأيديولوجية مع مجموعات أخرى وطنية وعلمانية، وبالأخص "فتح". كذلك سأقدم شرحاً تفصيلياً لتراوح خطاب "حماس" بين المبادئ الدينية والمبادئ السياسية الوطنية.

الإسلام "الحاضر أبداً" وتجدد "انبعاثه"

أظهرت دراسات عديدة أن "انبعاث"[٢] الإسلام مجدداً –الذي يشير إلى "العودة" إلى نظام حياة إسلامي وإلى زيادة في التدين– يمكن أن يشاهَدَ فعلياً في كل المجتمعات الإسلامية مؤثراً على الثقافة والعلاقات الاجتماعية والشؤون الاقتصادية والحياة السياسية (إسبوسيتو (Esposito، ١٩٨٣؛ بيرك ولابيدس (Burke and Lapidus)، ١٩٨٨؛ زبيدة، ٢٠٠٠؛ روي، ١٩٨٩؛ كرم، ١٩٩٨؛ أيوبي (Ayubi)، ١٩٩١؛ بينين وستورك، ١٩٨٨؛ حداد وإسبوسيتو (Haddad and Esposito)، ١٩٩٨، من بين آخرين). ولا يمكن فهم هذه الظاهرة بالرجوع إلى الطرق التقليدية في التفكير والفعل، ولكن تمثل هذه الظاهرة جهداً معاصراً لتوليد أشكال جديدة من الفعل السياسي والاجتماعي، وإسباغ الشرعية عليه، في مجتمعات تتغير بشكل

راديكالي. وهي بهذا تعتبر ظاهرة مستجدة وحديثة، وليست إحياء لنموذج قديم من الماضي (بيرك ولابيدوس، ١٩٨٨؛ زبيدة، ٢٠٠٠؛ دكمجيان (Dekmejian، ١٩٨٨؛ هنتر (Hunter، ١٩٨٨؛ كنديوتي، ١٩٩١؛ روي، ١٩٩٨؛ كرم، ١٩٩٨؛ أيوبي، ١٩٩١؛ بنين وستورك، ١٩٩٧).

إن النقاشَ الدائر حول دور الحركات الإسلامية غدا شديد التعقيد نتيجة تطورين مختلفين. فمن ناحية، تُصورُ المقارباتُ "الاستشراقية الجديدة"[٣] (بيل وسبرنغبورغ، ١٩٩٠؛ لويس، ١٩٦٤، ١٩٨٨؛ كدوري، ١٩٩٢؛ كرون، ١٩٨٠؛ غلنر (Gellner، ١٩٨٣، ١٩٨٢؛ بايبس (Pipes، ١٩٨٣، ١٩٩٢؛ فاتكيوتس (Vatikiotis، ١٩٨٣، ١٩٨٧) الشرقَ الأوسط المعاصر وأنظمته السياسية بابتلائها بما يشبه "فشل مستمر من القرون الوسطى لتطوير نظمٍ سياسية مستقرة، وهو ما يعتبر إحدى الصعوبات التي يواجهها المسلمون حالياً في عملية التحديث" (بايبس، ١٩٨٣: ١٨٧–١٨٨، لدى سادوفسكي، ١٩٩٣: ١٨). وقد قال كرون، على سبيل المثال، إن الإسلام بصفته ديناً هو "العقيدة التوحيدية التي تلبس وجها قَبَلِيا" (كرون، ١٩٧٧، ١٩٨٨، لدى سادوفسكي، ١٩٩٣: ١٧–١٨). وعلى هذا تُصَوَّرُ المجتمعاتُ الإسلامية على أنها لا تستطيع التوافق مع الأفكار الغربية عن الديمقراطية والعلمانية وحتى عن الدولة القومية. وبالشكل نفسه، فإن عودة انبعاث الحركات السياسية التي تتبنى الإسلامَ كإيديولوجية يفسَر كذلك نسبة إلى اصطلاحات إسلام "غير قابلٍ للتغيير" منفصل عن مضمونـه الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. ويجري تفسيرِ هذه الاستثنائيَّة بمصطلحاتٍ ثقافية من قبل بعض "الثقافويين" (سلامة (Salame، ٢٠٠١: ٣)، أو بالرجوع إلَى ثقافة تؤثر عليها عواملُ اجتماعية – تاريخية (شرابي، ١٩٨٨).

من ناحية أخرى، فإن دعوى "الحكم الصالح" التي انتشرت بقوة منذ الثمانينيات تركز على أهمية السياسة الرسمية في التحول إلى الديمقراطية ودعم المجتمع المدني (نورتون، ١٩٩٣، ١٩٩٥؛ كريمر (Kramer، ١٩٩٢؛ سلامة، ٢٠٠١؛ زبيدة، ١٩٩٢). وقد ثار الخلافُ بين الباحثين الذين يعتقدون بأن الأشكالَ المعاصرة للمجتمع المدني يمكن أن تتطور في العالم الإسلامي، وبين أولئك الذين يرون أن الإسلام هو السبب في وجود حكم دولة قوي ومستبد يطغى على المجتمع المدني، بحيث لا تتمكن المنظمات الاجتماعية المستقلة فيه من لجم قوة الدولة (تيرنر (Turner، ١٩٨٤). وقيل، أيضاً، إن مجاميع الناس في المجتمعات الإسلامية ضعيفة التنظيم وتفتقر إلى هوياتٍ مشتركة قوية. وقد نحت المجوعات الاجتماعية في الشرق الأوسط لأن تكون غيرَ رسمية وشخصية ونسبياً غير كفؤة في كسب

الدعم والموارد من جمهورها وقواعدها، مبرهنة على أنها أضعف من أن تتحدى قوة الدولة فتشكل مجتمعاً مدنياً (سبرنغبورغ، ١٩٧٥، كما اقتُبِس لدى سادوفسكي، ١٩٩٧: ٣٥). وضمن هذا المشهد، تصبح التنظيمات الاجتماعية المعاصرة، كالاتحادات الفلاحية والجمعيات والنقابات المهنية، ليس أكثر من واجهة تغطي محاولات أعضائها لتأمين مصالحهم الفردية في ظل علاقة زبائنية بين تابع وسيد.

تغيرت هذه الآراءُ عندما أظهر إجماع عدد كبير من باحثين غربيين وشرق أوسطيين أنّ الدولَة في الشرق الأوسط، ليست قوية ومتسلطة، بل ضعيفة وتنحدر إلى مزيد من الضعف نتيجة للأزمات الاقتصادية (بيل وسبرنبورغ، ١٩٩٠؛ لويس، ١٩٦٤، ١٩٨٨؛ غلنر، ١٩٨٣، ١٩٩٢؛ خضوري، ١٩٩٢؛ فاتكيوتس، ١٩٨٣، ١٩٨٧؛ سلامة، ٢٠٠١؛ روي، ١٩٩٩). يتفق هؤلاء الكتّاب على أنّ هزالة الدولة يعكس من جهة انتشار مجموعات ناشطة مختلفة في المجتمع المدني، ويشجعه من جهة أخرى. وهكذا، يبدو أن الشلل الذي أصاب الدولة شجع الإسلاميين على المسك بزمام المبادرة. لذا، يعتقد البعض أن الحيوية المتنامية التي تظهرها الحركات الاجتماعية يمكن أن تسخر للمساعدة في إيجاد ديمقراطيات في المنطقة (نورتون، ١٩٩٣؛ كريمر، ١٩٩٢؛ سلامة، ٢٠٠١؛ واتربري (٢٠٠١،(Waterbury؛ هدسون (١٩٩٦ ،(Hudson). غير أن رأياً آخر يرى بأن بنى محددة من بين هذه (مثل المنظمات غير الحكومية) قد نالت امتيازات، في حين أن بنى أخرى (الإسلامية بوجه خاص) ما زالت معزولة عن هذه التشكيلات للسلطة (إبراهيم، ١٩٩٣، ١٩٩٥؛ السيد، ١٩٩٣). غير أن هنالك نقاشاً كذلك حول ما إذا كان باستطاعة المنظمات الإسلامية أن تكون جزءاً من مجتمع مدني في الشرق الأوسط (نورتون، ١٩٩٥؛ كريمر، ١٩٩٢؛ هدسون، ١٩٩٦). ويؤكد الاستشراقيون الجدد على أن انتشارَ الحركات الاجتماعية سيعيق أي اتجاه نحو المشاركة في السلطة، أو نحو تسامح أكبر في المنطقة، وأنه في الحقيقة قد يولّد حرباً أهلية وفوضى.

عمل كثير من الباحثين على إزالة الغموض عن هذه الآراء. سامي زبيدة، على سبيل المثال، انتقد التعميمات غير المؤصلة تاريخياً التي يلجأ إليها كثير من المستشرقين، حيث لجأ الكثير منهم بترسيخ الفكرة الخاطئة بوجود جوهر تاريخي ثابت ومستمر للإسلام (زبيدة، ١٩٩٣: xiii).[٤] ويشير زبيدة إلى أن هؤلاء الكتّاب يتجاهلون التطورات التي طرأت على أوضاع اجتماعية – اقتصادية وسياسية معينة، ويشكك في وجود مجتمع "مسلم"، قائلاً إن "الإسلامية الحديثة هي أيديولوجية سياسية متميزة تماماً عن أي شيء يرد في التاريخ الإسلامي، وقد غدت لغة مهيمنة للتعبير عن مصالح وأمانٍ وإحباطاتٍ مختلفةٍ قد تكون متناقضة أحياناً" (زبيدة، ٢٠٠٣: ٣١).

عزا الكثيرون من الباحثين "عودة الانبعاث" الإسلامي إلى مجموعة من العوامل الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية والثقافية (آيكلمان وبسكاتوري (Eickelman and Piscatori) ١٩٩٦؛ لابيدوس، ١٩٨٨؛ كنديوتي، ١٩٩١؛ زبيدة، ٢٠٠٠، ٢٠٠٣؛ دكمجيان، ١٩٨٨؛ روي، ١٩٩٩؛ سلامة، ٢٠٠١؛ هنتر، ١٩٩٨؛ بينين وستورك، ١٩٩٧؛ سادوفسكي، ١٩٩٧؛ كريمر، ١٩٩٧؛ تيرنر، ٢٠٠٣؛ ستوفاسر (Stowasser)، ١٩٨٧؛ حداد وإسبوسيتو، ١٩٩٨). بعض هذه العوامل كان نتيجة فشل الدول الوطنية ما بعد الاستعمار في الشرق الأوسط في إحراز مستويات نمو مستدامة، وانتشار القمع السياسي والمظالم الاجتماعية – الاقتصادية، إضافة إلى زيادة أهمية البترو–دولار بعد تصاعد أسعاره العام ١٩٧٣، والهزيمة العسكرية، وفشل القوميات العلمانية، والفساد السياسي وانكفاء الدولة عن تقديم الخدمات.

غير أن "عودة الانبعاث" الإسلامية الفلسطينية لا يمكن أن تُدمج ضمن "الانبعاث" الأوسع في بقية دول الشرق الأوسط، ليس لأن فلسطين لم تكن فيها دولة مطلقاً فحسب، وإنما لأن هنالك تعقيداً إضافياً يتمثل في أن إسرائيل، كدولة محتلة، كان لها اهتمام كبير جداً في إلغاء منظمة التحرير الفلسطينية العلمانية الوطنية الاتجاه. وهي إلى حد ما تشبه الديمقراطيات الرأسمالية التي ساندت الإسلاميين الذين قاتلوا الشيوعية أثناء الحرب الباردة، فقد كان لإسرائيل اهتمام بتغذية نفوذ الإسلاميين من أجل إضعاف منظمة التحرير الفلسطينية، وتفكيك الحركة الوطنية في نهاية المطاف (أشر، ١٩٨٧ (Usher)؛ بينين وستورك، ١٩٩٧؛ شيف ويعاري، ١٩٨٩). إلى جانب هذه التأثيرات تمكنت "حماس" –إلى حد كبير– من أن تتحول من كونها حركة سياسية دينية إلى إبراز نفسها كحركة وطنية ذات قاعدة واسعة يشكل الإسلام فيها جوهرَ الهوية الوطنية الفلسطينية.

النوع الاجتماعي "الجندر" والإسلام والإسلاميون: النسوية وصراع المفاهيم

جذب الإسلام والإسلاميون اهتمامَ كثير من الباحثات النسويات. وعكست النقاشات حول علاقات النوع الاجتماعي "الجندر" في المجتمعات المسلمة اهتماماً كبيراً بالثقافة والأيديولوجية (هيل (Hale)، ١٩٩٧: ٢٣٤). وانتقد كثير من الباحثات النسويات تناول النوع الاجتماعي "الجندر"، والدين، والتعامل مع الإسلام، على أنها قضايا غير قابلة للتغيير، واستثنائية، وخارج التاريخ (كيدي (Keddie)، ١٩٧٩؛ تاكر (Tucker)، ١٩٨٣؛ حمامي وريكس، ١٩٨٨، ١٩٩١؛ أحمد، ١٩٩٢؛

مقدم، ١٩٩٣). تبرز هؤلاء النسويات إستراتيجيات المقاومة والتكيف والتسوية التي تستخدمها النساء في كل مكان في حالات الاضطهاد أو التبعية (هيل، ١٩٩٤: ٢٣٤). غير أن منظرين آخرين يشيرون إلى أنه لا يمكن أن توجدَ إلا قراءة واحدة لموضوع النوع الاجتماعي "الجندر" في الإسلام، وفيها لا مجال لتحقيق مطالب النساء (مُغسّي (Moghissi)، ١٩٩٣، ١٩٩٤، ١٩٩٥). وضمن بعض الدراسات المعمقة عن النساء (والنوع الاجتماعي "الجندر" في الإسلام، أو في المجتمعات المسلمة، طرح البعضُ أن حقوقَ النساء قد زادت ودُعِمت من قبل التيار الإسلامي. وتقترح مير–حسيني (١٩٩٩: ٣)، في محاولة لتصنيف مختلف المقاربات التي تعالج النوع الاجتماعي "الجندر" في الإسلام، أنه بالإمكان تحديد ثلاث طرائق: تستند المقاربة الأولى إلى تفسيرات متنوعة، وإلى إعادة التفسير للنصوص المقدسة التي تُستدعى كمصادر لنفوذ أيديولوجيات معينة وشرعيتها، أو لمواقفَ تتعلق بحقوق المرأة وأدوار وعلاقات النوع الاجتماعي "الجندر". وتتعلق الثانية بالأيديولوجيات المحلية والقومية بما لها من خصوصيات تاريخية محلية، التي تنتج خطاباتها الخاصة حول النساء وأدوار النوع الاجتماعي "الجندر". والثالثة هي التجارب المعاشة للأفراد والمجتمعات المحلية التي تكشف عن هياكل الفرص والقيود التي تؤثر على النساء. وتختلف المقاربات إذاً من رؤية الإسلام كسبب رئيس لإخضاع النساء إلى استدعائه باعتباره العلاجَ العامَ لمشاكل النساء، حيثُ أنه يُنظر إلى المجتمعات المسلمة على أنها حرمت النساءَ من موقعهن الحق من خلال إساءة فهم رسالة الرسول حول التساوي في النظام القانوني (بيك وكيدي، ١٩٧٨؛ بودمان (Bodman) ١٩٩٨؛ فيرنيا (Fernea) ١٩٨٥؛ غوشك وبلاغي، ١٩٩٤؛ حداد وإسبوسيتو، ١٩٩٨؛ ستوفاسر، ١٩٨٧؛ كنديوتي، ١٩٩١، ١٩٩٦؛ كرم، ١٩٩٨؛ مير– حسيني، ١٩٩٩؛ أفخمي، ١٩٩٤، ١٩٩٥، من بين آخرين). لن أتطرق في هذا الفصل للنوع الأول من المقاربات، وسأقوم بحصر بحثي وتحليلي في مجموعتَي النقاشات الثانية والثالثة. وسيجري تحليل أيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" لدى "حماس" ووقعها على علاقات الجنسين، بالإضافة إلى التجارب المعاشة للنساء الإسلاميات في البنية السياسية لـ"حماس".

إن النساء الإسلاميات؛ سواء أكنّ ناشطات في حركات إسلامية أم بصفة مستقلة، قد أثرن حوارات بين الباحثات النسويات حول ما يمكن أن يشكّل نشاطاً نسوياً في مضمون الحركات الدينية أو الأصولية التي ترفضُ بشكل سافر مسألة المساواة التامة للنساء، وتُفرد صهبا محمود "قضيتين جوهريتين رأت أنهما تمفصلان عدم تآلف النسويات مع الدين: أولاهما هي الادعاءُ بأن الدينَ هو بشكل رئيس

شأنٌ ذكوري، وأنه، تاريخياً، منح النساءَ موقعاً تابعاً؛ وثانيتهما هي الظاهرة الأكثر حداثة المتمثلة في انبعاث الحركات السياسية–الدينية (في الولايات المتحدة، والشرق الأوسط، وجنوب آسيا) التي اعتَبرت أهدافُها معادية لمصالح النساء" (محمود (٢ :١٩٩٦ ،(Mahmood). وإذا أخذنا اصطلاحَ "النسوية" على أنه يعني أيَّ حركة ترفض بشكل واع أنماط التفكيرَ والممارسات التي تنشئُ تمييزاً قائماً على أساس النوع الاجتَّماعي "الجندر"، وتنشط وتعمل لإسقاط الظلم القائم على الجنس، يرى البعض أن هنالك صحة لاصطلاح "النسوية الإسلامية". وعلى سبيل المثال، تطبق كرم (١٩٩٨) هذا الاصطلاح على النساء اللواتي هن إسلاميات لأنهن يضعن إطارَ برامج عملهن السياسي والاجتماعي بشكل واضح ضمن إطار عمل الإسلام السياسي، وهن نسويات لأنهن يدركن أشكال الاضطهادَ الخاصَ الواقع على النساء الذي يسعين بفاعلية إلى تصحيحه بالاستناد إلى مبادئ إسلامية. إنهن يؤكدن على الإنصاف من خلال إتاحة الموارد والحقوق للنساء (ليفي، ١٩٩٦) و"التكامل" مقابل الدعوة للمساواة الكاملة (كرم، ١٩٩٨: ١٠، ٢٣٥). وتدافع كرم عن استخدام اصطلاح النسويات الإسلاميات لأنه يشكل تمييزاً مفيداً داخل الحركة الإسلامية بين أولئك الذين يدعون إلى إنصاف النساء وبين الذين لا يساندون ذلك. وتضيف أن استخدام التعريف أيضاً يفسح المجال لنقاط تقاطع ممكنة مع نسويات أخريات، ما يمكن معارضة قوى الهيمنة السائدة (كرم، ١٩٩٨: ١٠). تقدم كرم تمييزاً بين النسويات الإسلاميات، والمسلمات النسويات، والنسويات العلمانيات. ويشير التمييز الأول إلى تلك النساء الواعيات لاضطهاد معين واقع على النساء، اللواتي يسعين بفاعلية إلى تصحيحه بالاستناد إلى مبادئ إسلامية، ولكنهن يحجمن عن استعمال اصطلاح "نسويات". أما التمييز الثاني، فيشير إلى النسويات المسلمات اللواتي يستخدمن المصادرَ الإسلامية مثل القرآن والسنة من أجل إظهار أن خطابَ المساواة بين الرجال والنساء صحيحٌ ضمن الإسلام (المصدر نفسه: ١١).

وبأسلوب شامل بشكل مماثل، تقدم مير– حسيني "النسوية" بأوسع معنى ممكن، باعتبارها اهتماماً عاماً بقضايا النساء، وإدراك أن النساءَ تعانين من تمييز في العمل والبيت والمجتمع، وكسلسلة من الفاعليات تَستهدف تحسينَ حياة النساء وتغيير وضعياتهن. وتثمن الاصطلاحَ كذلك من وجهة سياسية كوسيلة للتعرف على وتحديد من هن النسويات الإسلاميات. كما ترى أهمية الحفاظ على المصطلح لأهميته في وضع مطالب النساء في مضمون سياسي غير معزول عن الحركات

والتجارب النسائية في أماكن أخرى من العالم (مير– حسيني، ١٩٩٩: ٦). وتدرك مير–حسيني أن النسوية أصبحت جزءاً عضوياً من السياسة العالمية في القرن العشرين، وأنه من خلال المشاركة فيها تستطيع النساءَ المسلماتِ التأثيرَ على برامج عملها والاستفادة منها (المصدر نفسه: ٧). وبناءً عليه، تحث مير– حسيني على إعادة فحص المقاربة التي تلصق النسوية الغربية بنموذج التحديث بشكل غير ناقد. وهي تقرر أنه من أجل مساهمة النساء المسلمات في النسوية العالمية، لا بد من أن يتيحَ الحوارُ "حيزاً لظهور نظريات تتعلق بالنسوية مستندة إلى السياسات الفعلية المتعلقة بالنوع الاجتماعي "الجندر" في المجتمعات المسلمة التي يشكل فيها الدين عنصراً عظيم الأهمية" (المصدر نفسه: ٩).

غير أن بدران تقر بما تشعر به الكثيرات من الناشطات من "عدم ارتياح" عند تبني اصطلاح "النسوية"، وتقترح بدلاً من ذلك كلمة بديلة هي "فاعلية النوع الاجتماعي "الجندر" (gender activism)" (بدران، ١٩٩٤: ٢٠٢). وهي تميز بين النسوية كممارسة سياسية وبينه كمفهوم يعطي هوية لحامله. وتذكر أن هنالك بعضَ النساء ممن يمفصلن ويمارسن أشكالاً من النسوية، ولكنّ يرفضن أن يعرفن كنسويات. وقد ابتدَعتْ اصطلاحَ "فاعلات النوع الاجتماعي "الجندر" (gender activists)" لهؤلاء النسوة محتفظة باصطلاح "النسويات" للواتي يتبنَّينَهُ.

قد أستنتج من التمعن في الحوارات المختلفة السابقة أنه سيكون من المفيد إجراءُ مقاربة تحليلية تميز بين علاقات النوع الاجتماعي "الجندر" المحكومة بالأبوية ضمن العائلة والقواعد الأبوية المقرة والمسوقة دينياً. ومن المهم هنا تفادي الدمج المبسط للإسلام مع الثقافة الوطنية لتعزيز وجود ثقافة "أصيلة" (كنديوتي، ١٩٩١؛ العظمة، ١٩٨٨؛ هيل، ١٩٩٧). ومن المفيد كذلك، كما تقترح هيل، تفادي إيلاء أهمية مبالغ فيها للأمور النظرية على حساب الانتباه الحثيث للتجارب الواقعية المعاشة تحت الحكم الإسلامي، وكيفية تأثيرها على الحياة اليومية للناس بشكل عام، وعلى النساء بشكل خاص (هيل، ١٩٩٤). وقد توصلت وايت (White) في دراستها للإسلاميين في تركيا إلى استنتاجات مماثلة: إذ رأت أنه في حين توفر الحركة الإسلامية للنساء فرصاً إستراتيجية، ضمن المحددات الطبقية، فإنها كذلك تقدم توقعات متناقضة ومتضاربة تساند كلاً من الفاعلية النسوية والأبوية في الوقت نفسه (وايت، ٢٠٠٢: ٢).

الإسلاميون بين "الأصالة" والعالمية

كثيراً ما يستدعي الإسلاميون والحركاتُ الإسلامية "الأصالة"،[٥] الثقافية مقابل "الغربنة" لإضعاف موقف أولئك الذين يتحدون الهرمية الدينية التي يسيطر عليها في الغالب الذكور. وكما سنرى عند تحليل موضوع النساء الإسلاميات في "حماس"، كثيراً ما تُلحَقُ تهمة "انعدام الأصالة الحضارية" ببعض الإسلاميات عند محاولتهن التوفيقَ بين الإسلام وحقوق الإنسان. وتُستدعى الأصالة هنا وفقاً لما يقوله العظمة "على حساب تقدير الحقائق المفصلية والتاريخية" (العظمة، ١٩٩٣: ٧٢).

تمت معالجة الحوار حول "الأصالة الثقافية" مقابل الدعوة لحقوق عالمية عامة للنساء بتفصيل في الفصل الثاني. لقد أذكى هذا الحوارُ خلافاً في الأوساط الأكاديمية النسوية (مقدم، ١٩٩٤؛ كنديوتي، ١٩٩١؛ مولينو، ٢٠٠١؛ هيل، ١٩٩٤؛ بن حبيب، ١٩٩٩؛ فيليبس، ١٩٩٢، ٢٠٠٢؛ نسباوم (٢٠٠٢ ،(Nussbaum) حول قابلية تطبيق قيم عالمية تتخطى حدود الثقافات المختلفة كوسيلة لتحقيق حقوق النساء وتمكينهن. ويوافق البعض على أن إطاراً كهذا مطلوبٌ تطبيقه على القيم الثقافية المختلفة لتقييم ما إذا كانت تستحق الحفاظ عليها (نسباوم، ٢٠٠٢: ٥٢). أما الذين ينتقدون عمومية تطبيق القيم والمبادئ العالمية، فيرون ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التنوع الثقافي وتفادي أخذ مواقف "أبوية" من الاختلافات الثقافية، وأن لا يفرضوا ممارسات المجموعة المهيمنة وقيمها على الآخرين (فيليبس، ٢٠٠٢: ١١٩). وترى فيليبس أن المناداة بالحقوق العالمية العابرة للثقافات تضفي ضبابية على التنوعات الثقافية، كما يبدو أنها لا تأخذ بعين الاعتبار أن قواعدَ العدالة هي دائماً ذات صلة نسبية بالمجتمع الذي تتشكل فيه، عاكسة قيماً وممارسات خاصة بذلك المجتمع، وأنه لا توجدُ "حقيقة" عامة خارج الأطر المحلية. وفي الوقت نفسه، نرى أن الحفاظ على "الأصالة الثقافية" موقف كثيراً ما يتخذه الإسلاميون الذين يرفضون خطابَ الحقوق العامة. ومن الضروري هنا اتخاذ موقف أكثر نقداً من المقاربتين. فمن جهة، لا يمكن تصور وجود فهم واحد "للثقافة" يعطي الغلبة لإجماع داخلي في بعض المجتمعات يرى أن عاداتها وممارساتها التي ترسخ الهيمنة الذكورية هي ممارسات يرغب "المجتمع" في المحافظة عليها (المصدر نفسه: ١٣٧). ومن جهة أخرى، وعلى المنوال نفسه، يجب أن تستندَ الحقوق العامة إلى فهم شامل للإطار التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمع، إضافة إلى مشاركة النساء التامة في النقاش، والاتفاق حول الحقوق التي يجب أن يدافعَ عنها ولمن هذه الحقوق، وذلك كشرط مسبق لوضع أجندة عامة لكل النساء.

بعض القضايا التعريفية: من هن النساءُ الإسلاميات؟

أطلق اصطلاح "النساء الإسلاميات" على النساء اللواتي ينتمين إلى الحركة الإسلامية والعاملات بشكل نشط من خلال فاعليتهن في المجال العام للدعوة إلى ما أسمته كيدي (Keddie) "دولة إسلامية تفرض على الأقل بعض القوانين والعادات الإسلامية" (كيدي، ١٩٨٨، لدى كرم، ١٩٩٨: ١٦). وتؤشر الأشكال المختلفة للباس الإسلامي على الاختلافات بين المجموعات الإسلامية ومشاريعها السياسية في المضمون الفلسطيني. وتعمل "حماس" على إعادة تثقيف إسلامية تدريجية للجماهير عبر دعوتها إلى أن تتولى هذه الجماهيرُ نفسُها العملَ لاستحضار حكومة إسلامية. أما الجهاد الإسلامي وحزب التحرير فإنهما يشجعان على الاستيلاء على سلطة الدولة بالقوة، باعتبارها الأداة الرئيسة لإعادة الدولة والمجتمع إلى الإسلام (البرغوثي، ٢٠٠٠: ٤٦-٤٣). على أن الكلَّ متحد وموافق حول شكل من أشكال إعادة الشعب والدولة إلى الإسلام (وذلك يعني هنا مزيداً من الوعي الإسلامي والممارسات الإسلامية). وتتراوح هذه العملياتُ من إعطاء الدروس في المساجد والجامعات والمنازل، إلى المطالبة بتطبيق الشريعة من خلال مؤسسات مختلفة (كرم، ١٩٩٨: ٢٣٥). لقد تطورت هذه الحركة في معرض مواجهتها للحركة الوطنية العلمانية وبتأثر منها في الوقت نفسه.

تقلُّب العلمانية الفلسطينية

منذ بداياتها، استدعت القومية العربية الإسلامَ أساساً لشرعيتها. والإسلام والقومية كلاهما ليسا اصطلاحين ثابتين. وأقول هنا إن نوعَ الحركة الإسلامية المتنافسة مع سلطة الحركة الوطنية الفلسطينية هو -إلى حد كبير- نتاج فشل الحركة الوطنية العلمانية في إنجاز ما أخذته على نفسها من وعود لإحراز الاستقلال الوطني، أو بناء الدولة. وأقول إن أحدَ العناصر التي سهلت التحول إلى "الالتحام" بين الإسلام والوطنية الفلسطينية، كان هزيمة الحركة الوطنية في فلسطين، وتمكّن الحركة الإسلامية "حماس" من الالتحام مع النضال الوطني لتحقيق الحقوق الوطنية الفلسطينية.

قام باحثان لهما وجهات نظر متضاربة في المضمون الفلسطيني بمناقشة الروابط بين الدين والعلمانية في تكوين الوطنية الفلسطينية. من ناحيته، يقول البديري إن الحقيقة بأن "فتح" "تلجأ إلى الرموز والأيديولوجيا الدينية كي تحشد وتجند الدعم، يلقي بشكوك على الزعم الذي يكثر ترديده بأن "فتح"، وبالتالي الحركة

الوطنية الفلسطينية، هي قوة علمانية" (بديري، ١٩٩٤: ١٢). ويؤكد بديري أن الإسلامَ كان وما زال واحداً من العناصر الرئيسة في بناء الهوية الفلسطينية، وبخاصة داخل الأراضي المحتلة. وهو يقرر أن "الحركة الإسلامية في فلسطين تمثلت واستوعبت الخطابَ الوطني منذ بداية الانتداب البريطاني. ومن الصعوبة بالفعل رسمُ حد فاصل يميز الإسلاميين عن خصومهم الوطنيين" (المصدر نفسه: ٧).

ويرى البديري من خلال رأيه هذا أن "الالتحام" بين الإسلام والوطنية يحط من المعنى "الحقيقي" للعلمانية التي يجب أن تكون في منأى عن الدين. وهو كذلك يرى الإسلامَ والسياسة من منظور الاستمرارية وليس الانقطاع؛ بمعنى أن هناك "حركة إسلامية" ممتدة منذ فترة الانتداب حتى اليوم. وأرى هنا ضرورة الانتباه لرؤية "الإسلام" كنقطة مرجعية رمزية تعمل كخزان ثقافي تُستَمَدُّ منه الدعوة الوطنية للمقاومة. إن وضعَ الإسلام كحركة سياسية، تُصوَرُ على أنها تتجدد باستمرار أو في الغالب غير متغيرة، يمكن أن يُفهم كنوع من "إعادة الانبعاث" للإسلام (ستوفاسر (Stowasser، ١٩٨٧؛ ديفيس (Davis، ١٩٨٧) المثابر على صراع مستمر مع الوطنية كطرح أيديولوجي منافس. لا عجبَ إزاء نظرة كهذه أن يشار إلى هوية زعيم الحركة الوطنية إبان الانتداب البريطاني، الحاج أمين الحسيني، كهوية مشابهة لعز الدين القسام، باعتبار أن الاثنين "متدينان" و"مسلمان" على الرغم من الفروقات السياسية والأيديولوجية الفارقة بينهما.

في مفارقة مع بديري، لا يقر هلال بأن الإسلامَ كان عاملاً في بناء الهوية الوطنية الفلسطينية؛ سواء تحت الانتداب أم لدى تشكلها الحديث في الستينيات. إنه يعرّف العلمانية كفصل واضح للمؤسسات السياسية عن المؤسسات الدينية قائلاً إنه "في الحقل السياسي الوطني نرى أن للمؤسسات والهويات والأيديولوجيات نماذج وديناميكيات ومحددات تختلف عن تلك المتعلقة بالحقل الديني" (هلال، ٢٠٠٢: ١). وهو يعتقد أنَّ المواجَهة مع الصهيونية والحكم البريطاني أنتجت بعداً علمانياً أو قومياً للهوية الفلسطينية بشكل تفرد وطني يتجاوز الدينَ والطائفة والمنطقة (المصدر نفسه: ١). ووفقاً لما يقوله فإن الوطنيةَ الفلسطينية لم تلجأ في أي وقت من الأوقات إلى الخطاب الديني أو الأساطير الدينية للمحافظة على سيطرتها. ويرى: "إن هذا لا يناقض حقيقة أن معظمَ الفلسطينيين كانوا ولا يزالون متدينين بالمعنى الشعبي للتدين" (المصدر نفسه: ١).

وفي حين أتفقُ مع هلال من حيث أن منظمة التحرير الفلسطينية لم تستخدم الإسلام كنقطة مرجعية عليا للسياسة (سلامة، ٢٠٠١: ٨)، فإنه في الممارسة كان هناك التزام بالدين؛ فمثلاً رأت منظمة التحرير ضرورة أن يستند نظام الزواج

والطلاق والميراث على الفهم الشعبي السائد للإسلام. كما كانت علاقات النوع الاجتماعي "الجندر" في المجتمع الفلسطيني، الذي كان تحت السيطرة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية، خاضعةً لأحكام الشريعة، لا لقوانين مدنية علمانية. كانت علاقات النوع الاجتماعي "الجندر" هي "المساحة الغائبة عن النظر" لدى المعلقين على الإسلام والعلمانية الذين فشلوا في أن يروا أن هنالك استمرارية بين الأيديولوجيتين فيما يتعلق بأمور النوع الاجتماعي "الجندر" والعائلة، أكثر مما هنالك انقطاع. وهذا يعزز رأي كنديوتي من أن نواحي الغموض في الحداثة تبدو على أوضح ما تكون في مسألة دور النساء في الكيان السياسي (كنديوتي، ١٩٩٨: ٢٨٣). وفي الوقت نفسه، فإن هلال الذي يميز بشكل حاد بين الدين والقومية، لم يقدم أيَّ جواب عن السبب الذي أحوج حركة طابعها "الرئيس" علماني إلى اصطلاحات دينية لتضفي الشرعية على نفسها في إطار تنافسها مع حركة "دينية" مثل "حماس".

أحد المعايير التشخيصية لكشف مضمون جوهر المشروع الوطني هو فحص كيفية بنائه للنوع الاجتماعي وعلاقات النوع الاجتماعي "الجندر"، غير أن كثيرين من الكتاب والباحثين ممن كتبوا عن "حماس" وعن الوطنية الفلسطينية، صامتون حول هذه المسألة (حروب، ١٩٩٦، ٢٠٠٠؛ الحمد والبرغوثي، ١٩٩٧؛ أبو العمرين، ٢٠٠٠؛ الطاهري، ١٩٩٥؛ أبو عمرو، ١٩٩٤؛ لتفاك، ١٩٩٦؛ شيف ويعاري، ١٩٨٩؛ هلال، ١٩٨٨؛ منسن، ٢٠٠٣).

أما المؤلفون الذين يصرون على أن الهوية الوطنية الفلسطينية تستند بشكل رئيس إلى صيغ علمانية، فإن عليهم جعلَ هذه الهوية متجانسة، إذ أنهم لا يريدون أن يروا كيف أن هذه الوطنية وهوياتها المتعددة قد اخترقتها عوامل الطبقة والنوع الاجتماعي "الجندر" والدين (أنشياس ويوفال- ديفيس، ١٩٨٩؛ كنديوتي، ١٩٩١ أ). فعلى سبيل المثال، تظهر كنديوتي أنه "على الرغم من تأثر كثير من (القوميات) ذات النهج العلماني بأفكار عصر التنوير، فإنها تبنت بشكل غير واع فكرة أنّ أيَ تغييرات في وضع النساء يمكن التغاضي عنها فقط في سبيل المصلحة الوطنية" (كنديوتي، ١٩٩١ أ: ٤١٠). تحتاج الأيديولوجياتُ القومية "امرأة نموذجية" ولكنها غامضة. وقد رأت فتح علاقاتِ النوع الاجتماعي "الجندر" وصورة المرأة النموذجية على أنها تحمل كما تقولَ كنديوتي "نواحي غموضها وتوتراتِها الخاصة" (كنديوتي، ١٩٩٨: ٢٨٢). لقد صُوِرَت "المرأة النموذجية" في صورة الفلاحة، الولود، المتواضعة، و"الأصيلة". غير أن "المرأة العصرية" صُوِرَتْ في الوقت ذاته على أنها جسدٌ منضبط مجردٌ من عواطف

الشهوة، "أخت رجال". بكلمات أخرى، إن الحركات الوطنية الفلسطينية صوَرَت النساء على أنهن "المستودع المميَز للقيم الوطنية المثالية الصافية وغير الملوثة" (كنديوتي، ١٩٩١ أ: ٤١٠). واستمر تعايش هذه النماذج المتوازية للمرأة في ممارسات "فتح" ومنظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الفلسطينية.

كانت "فتح" تقاوم دائماً تحدي النساء للسيطرة الأبوية عليهن في منظمة التحرير الفلسطينية. وقد فشلت المحاولاتُ العديدة التي بذلتها الناشطاتُ في الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية من أجل تعزيز حقوق المرأة في الطلاق والزواج والميراث وحمايتها. وعزت الناشطاتُ هذا الفشل إلى رفض رئيس منظمة التحرير الفلسطينية تبني أي تحرك جدي لملاحقة الإساءات الفاضحة لبعض مقاتلي "فتح"، الذين استغلوا إخفاء هوياتهم لأسباب أمنية في القيام بممارسات غير منضبطة أخلاقياً مثل تعدد الزوجات (بهويات وأسماء مستعارة)، أو إنكار الأبناء من زيجات غير معلنة، أو من الحالات العديدة من العنف المنزلي (ليلى خالد، وسميرة صلاح، مقابلة).

قد يفسر هذا السهولة في التحول من دعم منظمة تحرير فلسطينية علمانية تتكون من رجال ونساء، إلى تعاطف مع الحركة الإسلامية، وحتى إلى ولاء لها في كثير من الأحيان. إن التسييسَ المتزايدَ لهوية النوع الاجتماعي "الجندر" والهوية الدينية، قد يطرح التساؤلَ حول مدى "تقدمية" وعلمانية مجموع الوطنية الفلسطينية ومدى الاجتماع على وحدة الهوية الوطنية الفلسطينية. إن جذورَ الشعبية المتزايدة للإسلاميين لا توجدُ فقط في المعطيات الثقافية أو الأيديولوجية، لكنها تتصلُ كذلك ببعض التغيرات المهمة التي حصلت في قطاع غزة والضفة الغربية بعد الاحتلال الإسرائيلي العام ١٩٦٧. وسوف أعرّف في ما يلي أنواع النخب التي أنتجتها وأدت إلى ظهور "حماس" في الضفة الغربية وقطاع غزة.

الاحتلالُ الإسرائيلي وتكوّنُ نخبة جديدة

يختلف الإسلاميون "الجدد" عن أولئك الذين كان لهم نشاط تحت الانتداب البريطاني أو تحت الحكم الأردني. لقد أتى الجيلُ القديم من الإخوان المسلمين من الطبقات الغنية العليا في المدن، وأتى الجيلُ الجديد بشكل رئيس من الفلاحين النازحين في قطاع غزة. وكان الجيلُ الأكبر سناً من المؤسسين (أحمد ياسين، إبراهيم يازوري، عبد الفتاح دخان، ومحمد حسن سهم، على سبيل المثال) معلمي مدارسَ وشيوخاً ذوي مراكز ثانوية. وكان الجيلُ الثاني (محمود الزهار، عبد العزيز الرنتيسي، صلاح شحادة، عيسى النشار، إسماعيل أبو شنب وموسى أبو

مرزوق) من خلفيات فقيرة في مخيمات النازحين كذلك، وتدربوا كأطباء ومهندسين ومديري مدارس وأساتذة جامعات في الجامعات العربية (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ٢٥٧؛ البرغوثي، ٢٠٠٠: ٥٧–٥٩). أما مساندوهم، فكانوا يتألفون بشكل رئيس من الطلبة، وبخاصة من العائلات الفقيرة والمحافِظة، إضافة إلى رجال الدين والمهنيين.

إن البيانات الموثوقة حول مؤيدي الإسلاميين قليلة. وقد سجل برنامج دراسات التنمية في جامعة بيرزيت تأييداً بنسبة ٣٣٪ لـ"فتح" (بين أفراد من سن ١٦ عاماً فأكثر) قبيل اندلاع الانتفاضة الثانية، وتأييداً بنسبة ١٧,٦٪ للجماعات الإسلامية الراديكالية (١٣,٩٪ لـ"حماس" و٣,٧٪ للجهاد الإسلامي). وفي شباط العام ٢٠٠٢، انخفض تأييد "فتح" إلى ٢٣,٦٪، وارتفع بالنسبة للجماعات الإسلامية إلى ٢٤,٨٪ (٢٠,٩٪ لـ"حماس" و٣,٩٪ للجهاد الإسلامي). أما مؤيدو المجموعات العلمانية اليسارية، فقد استقروا على مستوى حوالي ٦.٥٪[٦] إن نوعية القيادة السياسية في "حماس" لعبت دوراً مهماً في شعبيتها، وما زالت تلعب هذا الدور. وكان الشيخ أحمد ياسين ينظر إليه كشخصية جذابة لها احترام كبير، متواضع وقريب من الفقراء والمحرومين، نظيف اليد وصاحب قلب مفتوح لكل من هو في حاجة.[٧]

يتعلق تقلبُ شعبية "حماس" بمسيرة العملية السلمية التي تقودها السلطة الفلسطينية، والتي تعمل كعنصر محفز لبعض النشاطات الاقتصادية والاجتماعية. فبارتفاع الأمل بعد اتفاق أوسلو في أيلول ١٩٩٣، قال الكثيرون إن أيامَ "حماس" كقوة مسيطرة أصبحت معدودة، ذلك أن اتفاقَ السلام لم يساعد منظمة التحرير الفلسطينية على استعادة اسمها وحسب، ولكن كان الأهم من ذلك التعهدات بالأموال الدولية لدعم الصفقة، ما سيغذي الخزينة الفارغة لمنظمة التحرير الفلسطينية، ويسهل أعمالَ شبكات المساندة والرعاية التي يمكن تعزيزُ الشرعية عبرها (أشر، ١٩٩٧: ٣٤٣). ومع فشل العملية السلمية، وانتشار الفساد في السلطة الفلسطينية، حلقت شعبية "حماس". كذلك فإن لمكانتها علاقة باتجاهٍ نحو مزيد من التدين بين الفلسطينيين.

لا بد من إقامة تمييز بين التدين والإسلام السياسي، حيث أن الأولَ لا ينطوي بالضرورة على تعبئة سياسية. إن درجة التدين في مجتمع ما لا يمكن أن تُفهَمَ إلا كجزء من منظومة معقدة من المعتقدات، ولا تنطوي بالضرورة على أي رؤيا حتمية، اجتماعية أو سياسية، مرتبطة بالعمل السياسي الإسلامي. وعلى هذا، فإن النفوذ والقوة الناميين لـ"حماس" ليس لهما مسار حتمي؛ إنهما يعتمدان إلى حد

كبير على عوامل حدسية. لقد أظهرْتُ في الفصل الثاني أن التدهورَ في الوضع الاقتصادي بعد أوسلو قد غذّى شعبية الإسلاميين من خلال ما لهم من مؤسسات قائمة على توفير الخدمات.

بالإمكان فحص القوة والنفوذ المتغيرين للحركة الإسلامية في الضفة الغربية، وبشكل خاص في قطاع غزة، حيث بدأت، على أساس هذه الخلفيات الاقتصادية والوطنية والسياسية. إن الأنواع المختلفة من المؤسسات الاجتماعية التي أنشأها الإسلاميون أصبحت أطراً اقتصادية واجتماعية مهمة للنساء الشابات اللواتي يبحثن عن عمل، أو عن إمكانية التحرك، كما سيرد تفصيله لاحقاً.

أولي الاهتمامَ الآن لبحث مسار الحركة الإسلامية في فلسطين، وهو مسارٌ كان الأفولُ السياسيُ لمنظمة التحرير الفلسطينية عاملاً حاسماً في تطوره وديناميكياته الداخلية.

المسارُ التاريخيُ للإسلاميين في فلسطين: "حماس" - هل هي حركة تحرير وطني؟

من المهم لأجل فهم طبيعةِ الإسلام الذي تدعو إليه "حماس"، ولفهم تنامي نفوذها كحركة سياسية جدية، أن نضع الحركة في مضمون تاريخي داخل وسطها السياسي والاجتماعي –الاقتصادي، وداخل بنيتها الإقليمية (سواء أكانت أردنية، أم مصرية، أم إسرائيلية، أم فلسطينية) وموقعها العالمي. ومن بالغ الأهمية كذلك أن نفحصَ هذا النفوذ على خلفية القوة المتآكلة لمنظمة التحرير الفلسطينية بصفتها الحركة القائدة للكفاح الوطني الفلسطيني.

إن الصلات بين الدين والسياسة قد تقود إلى سؤال آخر له علاقة ببحثي: إذا لم يعد العنصرُ الدَينيُ ظاهراً كنقطة مرجعية عليا للسياسة، لِمَ إذن تكون الإشارة إلى الدين مفيدة سياسياً؟ في الحالة التي أنا بصددها، لماذا يكونَ الخطاب الوطني "العلماني" في وضع من التراجع، في حين يكتسب الخطاب "الديني" مساحة إضافية؟ يرى بعضُ الباحثين أن الإسلاميين المعاصرين أصبحوا القوى الوحيدة التي يمكن من خلالها التعبيرُ عن أي موقف خلافي من أي نوع كان في معظم البلدان المسلمة. لقد شُوهت الأيديولوجيات التحديثية والقومية والعلمانية والشيوعية عبر الربط بينها وبين قوى استعمارية سابقة، أو بالمحاولات الراهنة للاستعمار الجديد (الولايات المتحدة في إسرائيل، والاتحاد السوفييتي في أفغانستان) (لورنس (Lawrence، ١٩٨٧). وسوف أركز في الأقسام التالية على دور الاحتلال الإسرائيلي في تشكيل إعادة بناء الوطنية الفلسطينية في مظهرها الإسلامي الجديد.

إنني أستعمل كلمة "إسلاميين" للإشارة إلى المناضلين في الحركات الإسلامية في فلسطين ومساندِيهم. هنالك من وجهة نظر الإسلاميين عداءٌ نحو استخدام توصيف "الأصولية الإسلامية" باعتبارها فكرة أجنبية. يستخدم أبو العمرين مثلاً، وهو مؤرخ إسلامي فلسطيني، تعبيرَ المد الإسلامي لاحتواء مختلف المراحل في تاريخ الفاعلية الإسلامية بين قوة وضعف وانتشار وانحسار (المصدر نفسه: ١٨). كذلك أستخدمُ تعبير "حركة إسلامية" لأعنى بها تشكيلاً سياسياً جديداً متحرراً مما شهده الماضي من أنواع الخطاب والقيادة والتجنيد. وهذا هو الاصطلاح الذي يستخدمه الناشطون في الحركة للتعريف بأنفسهم (جرار لدى أشر، ١٩٩٧: ٣٣٦). كذلك سوف أمتنع عن استخدام تعبير "إعادة الانبعاث الإسلامي"، حيث أنه قد ينطوي على إسلام جاهز على الدوام بانتظار إعادة تفعيله، وهو موقف تم نقده أعلاه.

من أجل فهم القوة السياسية لـ"حماس"، على المرء أن ينظر إلى ما يتعدى النصوص الدينية التي تعتمدها حتى يأخذ باعتباره مختلفَ المضامين التي تحوي جذوراً للحركة الإسلامية وأنواع الحوارات الخلاقة التي لزم لهم ممارستها في المجتمع الفلسطيني. والحقيقة أن الإسلاميين الفلسطينيين تحت الحكم الأردني في الضفة الغربية كانوا مختلفين عن أولئك تحت الحكم المصري في قطاع غزة، أو تحت الاحتلال الإسرائيلي بعد العام ١٩٦٧. إن دورَ الدول المتتابعة والعمليات المشوهة للتحديث والتطوير ووجودَ جماعات سياسية منافسة ساهما إلى حد كبير في تشكيل رؤيا "حماس" وأيديولوجيتها وتكيفها السياسي ومواقفها من موضوع النوع الاجتماعي "الجندر". وقد يفسر هذا التغيراتِ والتحولاتِ المستمرة في رد "حماس" على هذه العوامل.

العلاقة المتغيرة بين التيار الإسلامي والوطنية في الضفة الغربية وقطاع غزة بعد العام ١٩٦٧

قرر الإخوانُ عدمَ المشاركة في الكفاح الوطني في أعقاب حرب العام ١٩٦٧ واحتلال الضفة الغربية وقطاع غزة، نظراً لما يسميه أبو العمرين ضعفَهم المطلق الكمي والنوعي، وضعفَ منظمتهم الأم في مصر، إذ حرمهم ذلك الضعفُ من دعم مهم. كان عددُهم قليلاً، ووجدوا صعوبة في اجتذاب أعضاء جدد، في وقت كان الناس ما زالوا فيه مشدودين إلى عبد الناصر (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ١٧٥). وتقرر آنذاك العملُ على ضم أعضاء جدد من خلال الزيارات المنزلية والدروس في المساجد. ومن خلال نشر التربية والدعوة بين الشبان، وبخاصة من عمر ١٥ إلى ٢٠ سنة (المصدر نفسه: ١٧٧؛ شيف ويعاري، ١٩٨٩: ٢٢١-٢٢٢؛

حروب، ٢٠٠٠)، بدأت تظهر حركة جديدة. كان غرضُهم في هذه المرحلة تحويلَ الأنصار الجدد من مسلمين غير ملتزمين إلى مؤمنين ملتزمين، وإقامة صلات مع الأعضاء الأكبر سناً. ولم أتمكن من العثور على أي خيوط تشير إلى اهتمامٍ بتجنيد النساء، أو أي أنشطة محددة تستهدفهن في تلك الفترة.

كان بناءُ الفرد الأخلاقي أساسياً، وفي هذا الصدد، شدد على تكريس مسؤولية أولياء الأمور من الذكور عن ذويهم من النساء بترداد قول "كلكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعيته" (ميسون، مقابلة). كانت "حماس" بهذا المعنى متمشيّة مع ما أوردته كيدي عندما تقول "إن معظمَ الحركات الدينية السياسية تكرس العودة إلى نظرة أكثر أبوية، ولا تقوم على المساواة بين الجنسين في رؤيتها لكل من الدين والمجتمع" (كيدي، ١٩٩٨: ١٢). لم تكن "حماس" في ذلك الوقت مختلفة عن هذا الموقف. ومن الجدير ذكره هنا أنه في مفارقة مع الهزائم والأزمات التي تُستَخدم عادة لتفسير المد النامي للإسلاميين في الشرق الأوسط، فإن هزيمة العام ١٩٦٧ أدّت في الحالة الفلسطينية لتدفع بشكل كبير منظمة التحرير الفلسطينية الوطنية العلمانية.

المرحلة الثانية: ١٩٨٢-١٩٧٦

شهدت الفترة بعد العام ١٩٧٦ توسعاً ضخماً في شعبية منظمة التحرير الفلسطينية، وبخاصة بعد الانتخابات البلدية التي نظمتها السلطة الإسرائيلية في ذلك العام، فأتت إلى سدة القيادة الوطنية بجيل أصغر من القادة. سبب هذا ذعراً لدى سلطات الاحتلال الإسرائيلي. ووفقاً لما قاله الحاكم العسكري الإسرائيلي في قطاع غزة "إننا نقدم بعضَ العون المالي إلى جماعات إسلامية من خلال المساجد والمدارس الدينية، من أجل المساعدة على خلق قوة تستَطيع الوقوفَ في مواجهة القوى اليسارية التي تساند منظمة التحرير الفلسطينية" (مقتبس لدى أشر، ١٩٩٧: ٣٧٠). ووفقاً لشيف ويعاري، كان الاعتقاد هو "أن الأصوليين يشكلون خطراً على الاستقرار أقل من الوطنيين، وأن أيَّ ضرر يمكن أن يتسببوا به سيعوضه الإنجاز الذي سيحققونه في تحييد منظمة التحرير الفلسطينية أخيراً" (شيف ويعاري، ١٩٨٩: ٢٢٤).[٨] هنالك اتفاق على أن الإسلاميين، أقله في المرحلتين الأولى والثانية من الفاعلية الإسلامية، لم يشكلوا خطراً على السلطة الإسرائيلية التي أوقفت نشاطهم رسمياً عندما بدأ خطرهم عليها العام ١٩٨٩. إضافة إلى هذا، فقد سُمح للإسلاميين أن يستلموا زمامَ المؤسسات الدينية، لأن ذلك عنى إبقاءَ هذه المؤسسات بعيدة عن السيطرة على منظمة التحرير الفلسطينية (البرغوثي، ٢٠٠٠: ٢٨).

خلال هذه الفترة، كان تركيز الحركة الإسلامية على بناء المؤسسات والتوسع الفعال، وبخاصة بين الطلاب في الجامعات الفلسطينية كافة. وأقيمت مؤسسات دينية مهمة في هذه الفترة، فقد بُنيَ المجمعُ الإسلاميُ في قطاع غزة العام ١٩٧٣، ورخّصته السلطة الإسرائيلية العام ١٩٧٩، وأنشئت الجمعية الإسلامية العام ١٩٧٦، والجامعة الإسلامية في ١٩٧٨/١٩٧٩. ولعبت هذه المؤسسات الثلاث دوراً حاسماً في نشر الحركة بين عدد كبير جداً من الناس، وبخاصة سكان قطاع غزة، من خلال توفير خدمات اجتماعية حيوية. وقام المجمع الإسلامي الذي وفر غطاء مهماً من الحماية لكل أنواع الناشطين من الإخوان (أبو عمرو، ١٩٨٩: ٣٣-٣٤) بتقديم الخدمات الاجتماعية والمادية وإتاحة "المجالات الثقافية" لكل قطاعات المجتمع في قطاع غزة. وقد شمل هذا تأسيسَ "مكتبات إسلامية" في كل أنحاء قطاع غزة، وإقامة معرض سنوي للكتاب "الإسلامي"، وإعادة الطباعة محلياً لكتب إسلامية مهمة، وتأسيسَ العديد من رياض الأطفال لإنشاء أطفال يمتلكون "قيماً إسلامية" ومدرسة تحفيظ القرآن العام ١٩٧٦، وصفوفَ مساعدة في المساجد للطلاب، ومسابقات حفظ القرآن. الزياراتُ الجماعية إلى المسجد الأقصى في القدس، والمواعظ الدينية، والوجباتُ الرمضانية الجماعية، وانتشارُ ظاهرة جديدة بين الشباب هي الاعتكافُ للصلاة في المساجد، كانت كلها أشكالاً من الدعوة والتجنيد (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ١٧٩؛ أشر، ١٩٩٧؛ الصالحي، ١٩٩٣). بدأ الشبانُ بتربية اللحى، واتخذت حفلاتُ الزواج منحىً أكثر تواضعاً، وتشكلت فرق كرة قدم للانضمام إلى فرق إسلامية، حيث يرتدي اللاعبون سراويل طويلة، ولا يسمحون لشتيمة أن تخرجَ من شفاههم (شيف ويعاري، ١٩٨٩: ٢٢٦). وأعطيَتْ للأحداثِ دروسٌ عن التضحية بالنفس والاعتزاز بالتقشف والطاعة والانضباط.

حصلت هذه النشاطات في مرحلة من الانحسار الاقتصادي أصابت الاقتصادَ الفلسطينيَ، حيث كان سوقُ العمالة الإسرائيلية يتخلص من آلاف العمال الفلسطينيين غير المنتظمين. وتسبب هذا بازدياد أهمية الخدمات المادية التي شملت صندوقاً لدعم الطلبة الفقراء في قطاع غزة، وفي الخارج، ومن المتضررين من نسف بيوتهم على يد الاحتلال، وكذلك العائلات التي لا معيل لها بسبب السجن. وتم تأسيسُ عديد من عيادات العناية الصحية التي رافقها أحياناً صرفٌ مجانيٌ للأدوية، وكذلك أسِّسَ بنكٌ للدم. وقد اقتبس المجمع كثيراً من الأنشطة التي كانت الجماعات العلمانية واليسارية توفرها مثل حملات العمل التطوعي، ومخيمات صيفية على البحر، والتدريب الرياضي، والمسابقات (كراس غير مؤرخ للمجمع)، وكانت معظم هذه الأنشطة للرجال.

أقام المجمعُ الإسلاميُ في قطاع غزة دروساً في الدين للنساء، ونظم معارضَ للزي الإسلامي (أي الجلباب، والأثواب، وأغطية الرأس) (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ١٨). وافتتح العام ١٩٨٢ مركزَ تأهيل الفتاة المسلمة لتوفير مشاغلَ للتدريب على الخياطة والتطريز (كراس غير مؤرخ للمجمع). وفي هذه المرحلة، أمن المسجد بعض الفعاليات التي توجهت نحو النساء مثل الدروس غير المختلطة، ومعارض الكتب. وبدأت النساء يغطين رؤوسهن ويلبسن الجلباب فوق ثيابهن (المصدر السابق: ١٧٩؛ أشر ١٩٩٧؛ الصالحي ١٩٩٣). وقد استهدف الإسلاميون النساءَ الشاباتِ المتعلماتِ اللواتي كان الآلاف منهن يبحثن عن أعمال مناسبة.

كان تأسيسُ الجامعة الإسلامية في غزة خطوة أخرى مهمة في نشر نفوذ الإخوان، إذ كان الكثيرون من طلاب قطاع غزة ينتسبون إلى الجامعات المصرية. وبعد توقيع اتفاقية كامب ديفيد الأولى العام ١٩٧٧، توقفت الجامعات المصرية عن قبول الطلبة الفلسطينيين، ما أدى ببعض الإسلاميين إلى السعي للحصول على الأموال من بلدان الخليج، بما فيها السعودية، وكذلك من الأردن لتأسيس جامعة إسلامية في قطاع غزة. وقد تأسست أولُ كلياتها: الشريعة وأصول الدين، في العام الدراسي ١٩٧٨/١٩٧٩. وكانت الجامعة الإسلامية بطلابها السبعة آلاف أكبرَ الجامعات في الأراضي المحتلة.[٩] لعبت هذه الجامعة دوراً رئيساً في تجنيد الطلبة الشبان في الحركة، وفي القيام لأول مرة بتنظيم كتل إسلامية[١٠] للطلبة في كل الجامعات الفلسطينية. وقد عرّضت الناشطين الإسلاميين كذلك للاطلاع على تجارب وخطاباتِ مجموعات طلابية أخرى وطنية علمانية. كان التنافس بين الطلبة الإسلاميين وأندادهم في الكتل الطلابية الأخرى خطوة مهمة نحو تعلّم إسباغ صفة "وطنية" على الخطاب الإسلامي، كما سيأتي شرحه لاحقاً من أجل التلاؤم مع جمهور أوسع من الطلبة، وكذلك من أجل معرفة كيف يجري التنافسُ في نظام انتخابي ديمقراطي مفتوح. لقد أعاد الإسلاميون تكوين أنفسهم من خلال استعارة أساليب النشاط لدى المجموعات العلمانية والوطنية.

كذلك، فإن التنافسَ مع المجموعات الأخرى لفت انتباه الإسلاميين إلى ما يسميه أحمد عطاونة (كان أحمد عطاونة رئيساً لكتلة الطلاب الإسلاميين في جامعة بيرزيت في أواخر التسعينيات) أهمية أصوات النساء، ومدى أهمية تجنيد الطالبات لدعم الكتلة الإسلامية، وبخاصة في الجامعات المماثلة لجامعة بيرزيت، التي لا ترسل "العائلاتُ المحافظة بناتِها إليها" (أحمد عطاونة، مقابلة)، نظراً لأن فيها نسبة أقل من الفتيات "المسلمات المتدينات" (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ١٨٧).

ما إن حل العام ١٩٨٠ حتى كانت الكتلة الإسلامية الأولى قد اكتسبت جذوراً قوية في الجامعة الإسلامية. وفي العام ١٩٨١، اجتمعت كل الكتل الإسلامية في جامعات الضفة الغربية في أول مؤتمر لاتحاد الطلبة المسلمين في فلسطين (المصدر نفسه: ١٨٧). وكان نجاح الكتلة الإسلامية في جامعة معروفة علمانية وليبرالية مثل جامعة بيرزيت مؤشراً مهماً. ويتذكر أحد مؤسسي الكتلة كيف أنهم خاضوا أول انتخابات طلابية شاركت فيها الكتلة تحت أسماء علمانية (مثل كتلة العمل الطلابي في جامعة بيرزيت، أو الكتلة المستقلة في جامعة النجاح). قام الطلاب العلمانيون والوطنيون بشجب الكتلة، لأنها تتسم بما يسميه أبو العمرين نظرة متخلفة للإسلام، وموقفاً متخلفاً بالنسبة للنساء ووضعاً غريباً عن الحركة الوطنية (المصدر نفسه: ١٨٦). وقد نالت الكتلة الإسلامية ٤٣٪ من الأصوات في انتخاباتها الأولى، وعندما خاضت انتخابات ١٩٨٠ باسمها "الحقيقي" كالكتلة الإسلامية نالت ٣٦٪ من الأصوات (المدهون، ١٩٨٧: ٣٦). ويلخص أحمد عطاونة وصفَ هذه الفترة التي بدأ فيها الاهتمامُ بالطالبات، إذ أن الإسلاميين لم يشاركوا في الكفاح الوطني ضد الاحتلال بين أوائل الثمانينيات وبدء الانتفاضة الأولى. وكانت مهمتهم العملَ الاجتماعي الذي استهدف ضمَ العدد الأقصى من الناس لاتباع أحكام الإسلام؛ سواء أكانوا رجالاً أم نساءً، من خلال تنظيم الاحتفالات الشعبية في الجامعات والدروس في المساجد ومعارض الكتب وتوزيع الكتب والنشرات الإسلامية، بما في ذلك التسجيلات. وكانوا يحثون العديدَ من البنات على التحجب. كان مبتغاهم توليدَ "جو عام" لتشجيع عدد أكبر من النساء على ارتداء الحجاب الذي كان مؤشراً على أن هذا المجتمع هو في حالة تحول. كان تحجبُ الطالبات أمراً حاسماً في هذه العملية. وكانوا ينظمون كل عام، قبل الانتخابات الطلابية، مسيرة تنتظم من صفين؛ أحدهما للذكور والآخر للإناث المحجبات لمجرد "إظهار النمو في عددهن كدعاية للفكرة" (أحمد، مقابلة).

في الجامعات الست الموجودة في الضفة الغربية وقطاع غزة في ذلك الوقت (بيرزيت / رام الله، النجاح / نابلس، الخليل، بيت لحم، القدس، الجامعة الإسلامية / غزة)، وكذلك في الكليات المتوسطة والمهنية العديدة، تمكن الإسلاميون إما من السيطرة على مجالس الطلبة (الخليل، الإسلامية، القدس)، وإما شكلوا تهديداً جدياً ومنافسة قوية للمجموعات الطلابية الأخرى العلمانية والوطنية كافة (كانوا ينالون بين ٢٥٪ و٤٠٪ من الأصوات، باستثناء جامعة بيت لحم التابعة للفاتيكان). وأصرّ الطلبة الإسلاميون في كل جامعة على أن يكون لهم مكانٌ يستخدمونه "مسجداً"، ويخدم كذلك كموقع لاجتماع الكتلة الإسلامية والفعاليات الجماعية الأخرى

(وجبات مشتركة في رمضان، مجلات الحائط داخل المسجد، الصلاة جماعةً) وفعالياتٍ أخرى مماثلة، لما لدى الكتل الطلابية الأخرى مثل العمل التطوعي. وكانت الكتل الطلابية الإسلامية أقل مشاركة في المظاهرات المواجهة للاحتلال من كتل الطلاب الوطنية واليسارية، وأكثر تصدياً لليبرالية العلمانية. قام بسام جرار، القائدُ الإسلامي في الضفة الغربية، باستهداف جامعة بيرزيت، لأن ذلك كان "تحدياً معنوياً" نظراً لما يسود فيها من "العصرنة" والصفوف المختلطة والأحزاب السياسية والغالبية غير المحجبة من طالباتها. كذلك كانت تمثل تحدياً عقائدياً، حيث كان يُنظرَ إلى برنامج الدروس فيها على أنه "ضد الإسلام" (مقابلة مع بسام جرار لدى أبي العمرين، ٢٠٠٠: ١٨٧).

أدت السيطرة على المؤسسات الدينية إلى سيطرة الحركة على مصدر مهم للدخل. وكانت الأوقافُ المرتبطة بالأردن حريصة، كما كانت إسرائيل، على إبقاء هذه الخزينة بعيداً عن سيطرة منظمة التحرير الفلسطينية (البرغوثي، ٢٠٠٠). كانت هذه الأموال في قطاع غزة، وفقاً لما يقوله شيف ويعاري "مصدراً غنياً للنفوذ الاقتصادي. حوالي ١٠٪ من الأملاك العقارية كلها كانت في القطاع ممتلكة لوقفياتها – مئات من المخازن والشقق والكراجات والمباني العامة وحوالي ألفي فدان (حوالي ثمانية آلاف دونم) من الأراضي الزراعية– كما أن الأوقافَ تستخدم العشرات من الناس من الدعاة وغيرهم، من الشيوخ إلى حفاري القبور" (شيف ويعاري، ١٩٨٩: ٢٢٤). خلال الفترة من ١٩٦٧–١٩٨٧ نما عدد المساجد في قطاع غزة، على سبيل المثال، من ٧٧ إلى ١٦٠ (المصدر نفسه: ٢٢٥). إن أعظمَ مصدر للمساعدات الاجتماعية لدى المنظمات غير الحكومية الآن هو لجانُ الزكاة التي تمنح الإعانة لعدد من الناس أكبر من وكالة هيئة الأمم المتحدة لغوث اللاجئين أو وزارة الشؤون الاجتماعية، مع أن المبالغ قد تكون متدنية جداً. وحيث أن النظرة خيرية، فإنّ الأراملَ والأيتامَ محلُ تركيز قوي (هيئة العون السويدية الدولية، ١٩٩٩: ٣١).

لم يحاول الإخوان المسلمون في الضفة الغربية بناءَ منظمة علنية تكون "واجهة" على شاكلة تنظيم المجمع الإسلامي. ولكنّ الكثيرين من أعضائهم كانوا في مراكزَ أساسية في الجامعة الإسلامية الصغيرة في الخليل، وفي عديد من الجمعيات الخيرية. كذلك كانوا في نابلس يسيطرون على تخصيص المساعدات إلى حوالي ١٠،٠٠٠ عائلة محتاجة، وعلى تقديم القروض والمنح الدراسية، وتوكيل المحامين عن المعتقلين، ودفع التعويضات عن الأملاك التي يلحق بها الضرر من الجيش الإسرائيلي، وإدارة دور الأيتام ومنازل العجزة، وحتى مدرسة ثانوية مستقلة

(شيف ويعاري، ١٩٨٩: ٢٢٦). وهكذا تمكن الإسلاميون من خلال دعم الأردن، والقبول الإسرائيلي، والأموال من الخليج، أن ينشئوا بنية ارتكازية تثير الإعجابَ في قطاع غزة، وإلى حد ما في الضفة الغربية.

تم في هذه المرحلة الثانية تجنيدُ بعض الطالبات اللواتي لعبن بعد ذلك دوراً مهماً في قيادة النساء الإسلاميات في المجال العام (ميسون الرمحي، رئيسة جمعية الخنساء الإسلامية في الضفة الغربية، وأميرة هارون وهي شخصية قيادية في المكتب السياسي لحزب الخلاص الإسلامي في قطاع غزة). لقد تم تجنيد هؤلاء الطالبات بمبادرة من الطلاب الذكور، حيث بدأت الكتل الإسلامية تعي مقدار الأهمية الحاسمة لتأمين مساندة نسائية، إذا كانت ترغب النجاحَ في الانتخابات. وفي سياق محاولتهم لكسب الصوت النسائي، رفض الطلبة الإسلاميون الوسائل "غير الأخلاقية" المتمثلة في الحفلات، أو النزهات المختلطة. وقد دعموا بديلاً لذلك نشاطات ثقافية مثل عروض الأزياء "الإسلامية" (بدلاً من عروض المطرزات التقليديةً من اللباس الوطني الذي وصفه الإسلاميون بأنه علماني)، ومعارض الكتب الإسلامية (بدلاً من معارض الكتب "التقدمية" والماركسية)، والدروس في المساجد والصلاة الجماعية. إضافة إلى ذلك، فقد نجحوا في استغلال أساليبَ أكثر مباشرة، كما كان الوطنيون واليساريون قد فعلوا، مثل مساعدة الطلاب الجدد على إيجاد سكن لهم، وتعريفهم على بيئتهم الجديدة. وقد توجهوا نحو الفتيات الأكثر تواضعاً والأكثر محافظة، مقابل الفتيات اللواتي يحبذنَ الزيَ الحديثَ الشائع، والاختلاط مع الشبان (أحمد، ميسون، أميرة، مقابلات). ومثلهم مثل "فتح"، اجتذب الإسلاميون الطبقاتِ الدنيا من خلفياتِ الريف والنازحين.

كان يتم في المساجد تعليمُ القيم الإسلامية للنساء فيما يتعلق بقضاياهن، وكانت تُردَدُ خلال هذه الدروس شعاراتٌ عامة مثل "النساء شقائق الرجال"، و"الإسلام كرّم المرأة" (ميسون، مقابلة). كذلك علّمَتْ النساءُ رسالة الأمومة، وكيف أن دورَهن في بناء العائلة الإسلامية الطيبة هو دورٌ حاسم. وقد كان شائعاً في أواسط الثمانينيات، أن لا يشجع الطلبة الإسلاميون الذكور في كليات الهندسة والكيمياء تسجيل النساء فيها، حيث كانوا يرون في هذا ما يتناقض ودورَ النساء كأمهات وولودات للشعب. وكان الطلبة الليبراليون والعلمانيون يتصدون لهذا الموقفً في كثيرٍ من الأحيان، ويستفزون الإسلامياتِ بالتساؤل عن أسباب التحاقهن بسلك التعليم، إذا كن يرون في إنجاب الأولادِ دورَهن الرئيس. وكان الإسلاميون يجيبون بأن النساء يرون التعلم كضمان لمستقبلهن، وأنه ليس في هذا ما يتناقض مع أولوية الأمومة بامتياز. ترى ميسون أنها، باعتبارها امرأة مسلمة، لا تعاني

قلقاً كبيراً على صعوبة العيش أو عدم الحصول على عمل، لأن هذه الناحية يسدها مبدأُ "قوامة الرجال". ما يهمُها هو أن يبذل الرجل أفضل جهوده، فإذا لم يتدبرْ توفيرَ عيش محترم يأتي دورُها للمساعدة ومساندته. ولا يتناقض هذا مع حقيقة أنها درست الهندسة، إذ أنها حريصة على إنهاء ابنتها تعليمها العالي، حيث أن ذلك سلاحٌ في وجه تقلب حال الأيام التي قد تُرغَمُ النساءُ فيها على تأمين عيشهن. إلى جانب هذا، فإن الحصولَ على شهادة ليس لأسباب اقتصادية فحسب، ولكن كذلك لأنه يساعد على بناء شخصيتها وفي تأكيد وجودها (ميسون، مقابلة).

لم يكن بوسع الإسلاميين أن ينقلبوا على أو أن يتجاهلوا الدرس عظيمَ الأهمية الذي تعلمه الفلسطينيون بعد نكبة العام ١٩٤٨ من أن التعليم، وبخاصة بالنسبة للريفيات، هو الضمانُ الوحيد ضد تقلبات الزمان غير المتوقعة، ذلك أنه على الرغم من أنّ دعم "حماس" لتعليم النساء قد يؤدي إلى اكتسابهن حيزاً جديداً في الحياة العامة، فإنها طبقت كذلك نظماً أبوية من خلال الفصل الجنسي. غير أن الفصل بين الجنسين أدى إلى تولي النساء المتعلمات مهناً في مجالات جديدة خارج نطاق المهن "التقليدية" (التعليم، التمريض ... الخ)، مثل احتراف تصوير حفلات الزواج، والعمل كنادلات يقدمن كذلك الخدمة في احتفالات الزواج التي كانت معظمُ النساء فيها، وبخاصة غير المتزوجات، يخلعن الحجاب.

إن تراجعَ منظمة التحرير الفلسطينية، ومقدرة الإسلاميين على إعادة تكوين أنفسهم كحركة وطنية، كانا عاملين حاسمين في شعبيتهم النامية. وما يلي عرض تفصيلي للمد المتغير للوطنية والإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة بعد العام ١٩٦٧.

تراجعُ منظمة التحرير الفلسطينية وأسلمة الانتماءِ الوطني في فلسطين

شهدت السنواتُ التي أعقبت إخراجَ منظمة التحرير الفلسطينية من بيروت العام ١٩٨٢ تراجعاً تدريجياً في مركزها على الرغم من المستوى الأكبر للنشاط، وانغماس المجموعات المكونة لها في الكفاح داخلَ الأراضي المحتلة. وفي حين استمرت منظمة التحرير في التأييد الشفهي لإستراتيجية الكفاح المسلح، فإن ممارستَها الفعلية كانت العملَ السياسيَ وبناءَ المؤسسات. استغلت منظمة التحرير فسحة التسامح مع أوجه أنشطة متمثلة في الاحتجاجات والمظاهرات المدنية التي كانت السلطات الإسرائيلية تعتقد أنها ستسهم، بمرور الوقت، في إيجاد حالة من التطبيع مع الاحتلال (بديري، ١٩٩٤: ١٤). وفي حين كانت منظمة التحرير الفلسطينية تتحول فعلياً إلى جهاز لمتابعة النشاط الدبلوماسي (المصدر نفسه: ١٤)، فإن الإسلاميين

لم يضيعوا الوقت، وانكبوا على تشكيل أيديولوجيةٍ جديدة يحتل النضال الوطني فيها موقعَ الصدارة.

خلقت "حماس"، في سياق جهودها لإضعاف منظمة التحرير الفلسطينية، صيغة من الوطنية الإسلامية تحوي جاذبية للجماهير الأوسع. ولم تتخلَّ "حماس" في هذه النقطة عن مبادئها للدعوة الإسلامية الواسعة، ولا تبنت وطنية علمانية. لقد سعت بدلاً من ذلك إلى "إضفاء صيغة وطنية" على الإسلام، وإلى "أسلمة" فكرة فلسطين كوطن. ومن الجدير تتبعُ هذا التطور في تفكير "حماس".

كان الإخوان المسلمون أساساً يرفضون فكرة الوطنية باعتبارها تقوم على قيم علمانية وحصرية وأنانية. وقد رأى فيها حسن البنا، مؤسسُهم والمنظر الرئيسي لديهم، زرعاً أجنبياً مصمَماً لتفكيك الوحدة الإسلامية من أجل تعجيل الاستيلاء الغربي على الأراضي الإسلامية. غير أنه نظراً لانتشار الفكرة القومية في مصر، حاول إجراءَ تسوية بينها وبين الإسلام، أقله من خلال إضفاء معنى إسلامي على القومية العربية.

لقد رأى في الإسلام ديناً يوفر للإنسان حباً حقيقياً لوطنه، والقوة على القتال من أجله (غرشوني ويانكوفسكي (١٩٩٥: ٨٠ ،Gershoni and Jankowski–٨٣). الأمة بحاجة إلى وجود الشعب العربي الذي سيوفر القوة الروحية لتحقيق تحريرها وخلاصها، ما يؤدي إلى الوَحدة العربية، وفي النهاية إلى إحياء الأمة الإسلامية الموحَدة في وطن يتجاوز الإقليمية ويتجاوز الأوطانَ المبنية على الأعراق (المصدر نفسه: ٧٦–٧٧، ٩٤–٩٦).

برز داخل صفوف الإخوان نفسها تحد شديد لسلبيتهم في الكفاح الفلسطيني ضد الاحتلال (عوض، ١٩٨٩: ٤٩). وكانت لدى الجيل الأصغر من الأعضاء نماذجُ جديدة لأدوارهم. وكانت وسائلُ الإعلام المرئية والمسموعة، وبعد ذلك الشبكاتُ الإلكترونية، قد أتت بأنباء صحوة إسلامية عالمية إلى داخل مخيمات النازحين في قطاع غزة، وإلى قرى الضفة الغربية. كانت هذه المجموعات من الناس مطلعة تماماً على انتصار الثورة الإسلامية في إيران العام ١٩٧٩، وعلى نجاحات المقاومة الإسلامية في جنوب لبنان، وانتصارات المجاهدين في أفغانستان، وعلى النزعة القتالية في مصر لدى مختلف المجموعات الإسلامية المشتبكة في نزاع عنيف مع نظام السادات وخلَفه، وكذلك على القمع الوحشي الذي وقع على الحركة الإسلامية في سوريا. كان هذا كله مفارقة حادة مع الهدوء والانكفاء الداخلي اللذين تدعو إليهما القيادة التقليدية للحركة (بديري، ١٩٩٤: ١٤؛ أبو العمرين،

٢٠٠٠؛ البرغوثي، ٢٠٠٠). وقد نتج عن هذا انقسامٌ على أسس سياسية أدّى إلى ولادة حركة الجهاد الإسلامي، التي أشر تأسيسها على بداية حملة جديدة من الهجمات العنيفة ضد إسرائيليين من مدنيين ومستوطنين وأفراد القوات المسلحة. وهكذا لم تكد منظمة التحرير الفلسطينية تتخلى عن راية الكفاح المسلح حتى رفعتها الحركات الإسلامية مجدداً.

لاحظ قائدان شابان من الجهاد الإسلامي بمرارة، هما عبد العزيز عودة وخليل الشقاقي، أن الإخوانَ المسلمين يفتقرون، إزاء الكفاح البطولي للفلسطينيين، إلى التفكير الحاسم والانفتاح الثقافي، ويعانون من "إفلاس معنوي" (أبو عمرو، ١٩٨٩: ١١٤). ولم تكن الأولوية لديهم تلقين الجماهير وتوعيتها، ولكن العمل المباشر، وذلك خلافاً للإخوان (حروب، ٢٠٠٠: ١٢٦)؛ أي مقاومة الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين.

قرَنَت منظمة الجهادُ الإسلامي الكلماتِ بالأفعال، وقامت ببعض العمليات العسكرية المدهشة ضد إسرائيل. وقد أسهمت دون شك، وفقاً لبديري، بإسباغ مصداقية على الحركة الإسلامية ككل كانت سابقاً تفتقر إليها. بدا كأنما مسارٌ جديد أخذ بالانفتاح. أصبح هنالك الآن إطارٌ يرحب بالراغبين في مواجهة عنيفة مع العدو، وكانت الراياتُ التي نُفذَت تحتها هذه العملياتُ رايات إسلامية، ولكن طبيعة العمليات كانت تلك نفسها التي كانَت قد نفذتها مجموعات وطنيّة في الماضي غير البعيد (بديري، ١٩٩٤: ١٥). كان يرى المفكرون الإسلاميون القريبون من "حماس" ويؤكدون على وجود روابط وثيقة بين "فتح" والجهاد الإسلامي، وهي علاقة يرى أبو العمرين أنها معادلة مشحونة قابلة للتفجر الشديد، حيث تجمع بين الوطنية الراديكالية والراديكالية الدينية (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ٢٢٢). وهكذا فقد أعيدَ بعثُ عز الدين القسام القديم نفسه، وأعيدت صياغتُه من قبل الجهاد الإسلامي ليرمز إلى المعادلة التي تجمع بين الإسلام والوطنية، وأطلق اسمُه على مسجد محلي في غزة، كان قد نشأ خلافٌ حوله بين الجهاد الإسلامي والإخوان (المصدر نفسه: ٢٢٤). من اللافت ملاحظة أن ردَ فعل "حماس" نحو الجهاد الإسلامي كان بنبذها، ورؤيتها بصفتها "الآخر" الغريب، وهو ما فعلته السلطة الفلسطينية لاحقاً بالنسبة لـ"حماس". ووفقاً لأبي العمرين، فقد اتهم الإخوانُ المسلمون الجهادَ الإسلامي بعرقلة مسيرة الحركة الإسلامية كمعبر شيعي وإيراني إلى فلسطين، وكذلك أنهم على تآلف مع العلمانيين ضد الإخوان المسلمين (المصدر نفسه: ٢٢٥). غير أن مصادرَ عديدةً، بما في ذلك منتمون إلى "حماس"، يوافقون الآن على أن العمليات العسكرية الجريئة التي نفذها الجهاد الإسلامي، بشكل خاص في العامين ١٩٨٦ و١٩٨٧ [١١] كانت تزلزل الأرضَ تحت أقدام الإخوان.

إن الزخمَ الكبير للكفاح الوطني كما ظهر في الانتفاضة الأولى في كانون الأول العام ١٩٨٧، دفع الإخوان المسلمون في فلسطين إلى إعادة تمثل أنفسهم باسم حركة المقاومة الإسلامية "حماس". وقد وعت حماس، باعتبارها قوة سياسية تشكلت خارج إطار منظمة التحرير الفلسطينية، أن عليها من أجل التمكن من منافسة الحركة الوطنية التي تقودها "فتح" أن تلتحقَ بالانتفاضة بشكل تام، وأن "توجِهَها"، وتستعيرَ من "فتح" أشكالَ تنظيمِها وصيغَ كفاحِها مثل الكفاح المسلح ضد الإسرائيليين، وموضوعات خطابها، في الوقت الذي ترفضُ فيه موقفَها العلمانيَ والسياسي (هلال، ١٩٩٨: ٥٥؛ بديري، ١٩٩٤). وفي ١١ كانون الأول العام ١٩٨٧، وزع الجهادُ الإسلامي أولَ منشور لتوجيه الغضب الشعبي إثر قتل أربعة عمال فلسطينيين، وكانت فيه مطالبة بإضراب عام. وفي ١٤ من الشهر نفسه ظهر منشورٌ وُزع من قبل الإخوان يحمل اسم "حركة المقاومة الإسلامية" بإعلان ولادة الحركة الوطنية الإسلامية للمقاومة.[١٢]

انتهجت "حماس" عملية راديكالية تعمل علىَ "أسلمة" الرموز الوطنية المألوفة، بما في ذلك تعديل العلم الوطني من خلال تزيينه بعبارة الشهادة، وتسميتِه العلمَ الإسلامي. واستُخدمت خارطة فلسطين في الملصقات واللافتات والكتابة على الجدران والشعارات كوسائلَ مرئية لدمج الرسالتين الوطنية والإسلامية. الشعار الأصلي للإخوان المسلمين يُظهر القرآن بين سيفين متقاطعين كتبت تحتهما كلمة "وأعدوا". وقد حلت خارطة فلسطين مكان القرآن، إضافة إلى علمين فلسطينيين وسيفين يحيطان بصخرة القبة وخارطة فلسطين، وكُتبَ اسمُها تحت ذلك كله. وتمت "أسلمة" العلمين من خلال إضافة عبارات إسلامية إليهما (انظر تطور شعار "حماس" في الصورة أدناه).

شعار الإخوان المسلمين المصري

شعار الإخوان المسلمين الفلسطيني

شعار حماس

إسباغ الصفة الوطنية على شعارات الإخوان المسلمين

شعار "حماس" لمناسبة الذكرى الـ ١٩ لانطلاقتها

وهكذا، في خط يتوازى مع "فتح" ومنظمة التحرير الفلسطينية، فإن تحريرَ فلسطين سيشكل خطوة على الطريق نحو الوَحدة العربية، وسوف يقوم الكفاح نفسه بتوحيد العرب. كانت "حماس" تؤمن بهذا الموقف: أن تحريرَ فلسطين والانبعاثَ الإسلاميَ الحاليَ في العالم العربي يجعلان الأملَ في الوَحدة الإسلامية واقعياً وقابلاً للتحقيق. وتلعب الانتفاضة نفسُها دوراً مهماً في هذه العملية من خلال إعادة الفلسطينيين إلى هويتهم الإسلامية الكاملة، واستنفار المسلمين في العالم كله للوقوف خلف الكفاح الوطني الفلسطيني (ميثاق "حماس"، الفقرات: ١٥ و٣٣).

تم التعبيرُ عن هذه الصلة بين الإسلام والوطنية الفلسطينية بشكل أكثر تصميماً في كثير من الكتابات الأخيرة. فعلى سبيل المثال، يؤكد منسون ولتفاك أن ميثاق "حماس" يؤشرِ بشكل واضح على هذه الصلة التي تصبح الوطنية الفلسطينية من خلالها جزءاً غيرَ قابل للانفصام عن الإسلام (منسون، ٢٠٠٣: ٤٤؛ لتفاك، ١٩٩٦: ٥). وبتعبير آخر، إن الدعوة العالمية للإعدادِ لكفاح في سبيل الإسلام موجهة الآن بشكل أكثر تحديداً نحو الكفاح الإسلاميِ من أجل فلسطين. ووفقاً لما يقوله لتفاك، فإن "حماس" قد انتقلت من الرؤيا التي يشارك فيها الإخوان المسلمون الذين يرون في فلسطين، كما يقول الفروجي، قلبَ العالم العربي، والعقدة التي تربط الشعوب الإسلامية (الفروجي، ١٩٨٣ لدى لتفاك، ١٩٩٦: ١١) إلى الدعوة، بدل ذلك، للتركيز على فلسطين. إن قدسية المسجد الأقصى في القدس، وهو جوهرة فلسطين، تمتد إلى فلسطينَ بأكملها، حيث تُدعى بشكل متكرر "أرضَ الإسراء والمعراج". وتقول "حماس" إن الإسراءَ والمعراجَ يميزان فلسطينَ عن كل الأراضي الإسلامية الأخرى، ويجعلانها إرثاً لكل المسلمين (المصدر نفسه: ١١؛ الحمد والبرغوثي، ١٩٩٧: ٣٠-٣٢).

وكما تمت أسلمة فلسطينَ، كذلك قامت "حماس" بجعل الإسلام وطنياً. إن "حماس" تحصر نشاطَها في الأرض الفلسطينية، ولا تسعى للعمل كحركة دينية عالمية عابرة للحدود. لكن هل تستبعدُ هذه الأسلمة للهوية الوطنية الفلسطينية غيرَ المسلمين من الفلسطينيين؟ أولت "حماس" اهتماماً خاصاً بالمسيحيين في فلسطينَ من أجل تحقيق التجنيدِ الأقصى للموارد، وإظهار نفسها كحركة للجماهير الفلسطينية كلها. لقد ذكرَتْ العلاقة بين "حماس" والمسيحيين الفلسطينيين في نشرة وزعتها "حماس" في تموز العام ١٩٩١، تعززُ أن الفلسطينيين المسيحيين جزءٌ عضوي من الشعب الفلسطيني والأمة العربية، وجزءٌ من الهوية الحضارية، ولهم كاملُ ما لبقية الشَعب الفلسطيني من حقوق وواجبات. وتحثُ النشرة على احترام أعيادِ المسيحيين واحتفالاتِهم، والمشاركةِ فيها حيث يمكنُ، كما تدعوهم

إلى عدم مغادرة البلاد تحت ضغط السياسات الإجرامية التي يمارسها الاحتلال الإسرائيلي. وتشجعهم النشرة على أن يكونوا جزءاً من الحياة السياسية ومن المؤسسات السياسية، وأن ينشئوا جسراً بينهم وبين قادتهم الدينيين ليتشاوروا وإياهم في الشؤون العامة للبلاد (حروب، ١٩٩٣ كما ورد لدى الحمد والبرغوثي، ١٩٩٧: ١٧٦؛ حروب، ٢٠٠٠؛ لتفاك، ١٩٩٦). إن "حماس" ترى الفلسطينيين المسيحيين كجزء لا يتجزأ من الشعب الفلسطيني لأنهم مسلمون حضارة وثقافة وإن لم يكن ديناً، وهو موقفٌ مماثلٌ جداً لموقف القوميين العرب من المسيحيين أمثال ميشيل عفلق، وجورج أنطونيوس، وآخرين. غير أنه في حين لا يوجد صراع طائفي بين الأديان في فلسطين، فإن ما تطرحه "حماس" يَقْصُرُ عن الاعتراف بالمسيحيين الفلسطينيين كمواطنين كاملين لهم حقوق متساوية، إذ لم تكن هنالك حاجة لولا ذلك لذكر موقف محدد من موقعهم بين الشعب الفلسطيني. وغنيٌّ عن القول إنه لا يوجد تمثيل مسيحي في مؤسسات "حماس" الاجتماعية أو السياسية كما كان موجوداً في منظمة التحرير الفلسطينية. وليس واضحاً ما يكون عليه الوضع القانونيُ للمسيحيين فيما لو أسَّسَتْ دولة إسلامية في فلسطينَ، أو كيف سيتم تمثيلُ المسيحيين في مجلس الشورى الذي سيقوم بدل البرلمان.

كذلك، فقد تم اختراعُ الكثيرِ من "الأعراف" الثقافية في عملية تكمل عمليتي إسباغ صفة الوطنية على الإسلام وأسلمة فلسطين. أصدرت "حماس" كمية كبيرة من أشرطة التسجيل التي تحتوي أناشيدَ دينية، مشابهةٍ لأغاني "فتح" "الثورية"، بإيقاعها القوي وكلماتها الوطنية، ولكنها متميزة بنوعِ الموسيقى فيها (للطبل دور أساسي)، ولجنس من يؤدون الغناءَ بلغة قرآنية (الذكور فقط). وأدخل "اللباسُ الإسلاميُ" تدريجياً. ويُنظَرُ إلى الثوب الشعبي التقليدي على أنه أقَلُ التصاقاً بالإسلام، وبخاصة بسبب من زخرف التطريز الملون فيه، إضافة إلى أنه، وفقاً لما تقوله سميرة (وهي إحدى الشخصيات القائدة في جمعية الهدى الإسلامية) من حيث أنه يتيحُ لبعض النساء فرصة ارتدائه ملتصقاً بأجسامهن، ويحدد حزامُ الثوب شكلَ قوامهن (سميرة، مقابلة). كذلك تم اختراعُ "زواج إسلامي"، حيث تنعزلُ النساءُ عن الرجال، ويجري استئجارُ "فرق فنية" لتقديم أداء يلتزم بالقواعد الإسلامية بشكل صارم (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ١٨١). وسوف يقدم القسم الذي أتكلم فيه عن بُنى "حماس" تفاصيلَ أكثر تُضافُ إلى تحليل انتشار المؤسسات الإسلامية، وبخاصة في قطاع غزة، ودورها المهم في أسلمة الثقافة الفلسطينية.

وهكذا، فإن تحولَ "حماس" إلى حركة كفاح وطني راديكالية استعاد الهوية الجماعية القديمة، في م.ت.ف، التي تخلقُ لحمة تقوم على الكفاح والتضحية

والمعاناة مشبعة بالقدسية، وفي منأىً عن انتهاك حرمتها، وينزلها في جوهر الهوية الوطنية الفلسطينية. ضمن هذه المنظومة، يُعتبرُ أيُّ عمل ينتقص من الكفاح تدنيساً إن لم يكن خيانة، وكما شرحتُ في الفصل الثاني فإن إعادة تشكيل "حماس" هذه للهوية الوطنية الفلسطينية سارت في خط مضاد لمحاولات إعادة التشكيل التي تقوم بها السلطة الفلسطينية، والمكيفة حول تعريفات ضيقة للولاء والمكاسب. إن طهرية المرأة تصبح مرة أخرى في سياق الكفاح حجراً أساساً في تمتين الروحية الجماعية المتكونة من الكفاح والتضحية والمعاناة؛ ابتعادُ النساء عن الحشمة يسيءُ إلى كرامة ذكرى الشهداء –وانشغالُ النساء بالتفاهات والموضة في زمن التضحية والكفاح إهانة للمقاتلين في سبيل التحرير – وتقومُ النساءُ بلباسهن وسلوكهن غير المحتشمَيْن بمساعدة غير واعية للعدو في مخططاته لإفساد الأمة (حمامي، ١٩٩٠؛ مقدم، ١٩٩٤؛ تراكي، ١٩٩٥). كذلك يدين الإسلاميون الروحية التي تنشرها المنظماتُ النسائية غير الحكومية التي ترافقها إعلاناتٌ مسرفة ومؤتمراتٌ ورواتبُ عالية وأموالٌ المنح (أي الأرباح)، عوضاً عن التضحية والمعاناة، بينما يمضي الاحتلالُ محتدماً دون حدود. وسأقدم فيما يلي وصفاً للنزاع الذي نشب بين وطنية حديثة التشكيل تطرحُ الإسلامَ كجوهر لها، ووطنية علمانية قديمة، لكي أستكشفَ وقعَ هذا النزاع على النساءِ وعلى الأدوار التي لعبتها النساءُ فيه.

المرحلة الثالثة: ١٩٨٧-١٩٨٢

احتكّ الإسلاميون بالماركسيين أثناء الصراع لاكتساب مساندة القواعد الطلابية في الكليات والجامعات، وكثيراً ما استعاروا مفاهيمَهم وأساليبَهم. وإنني أقولُ إن الإسلاميين اكتسبوا ثقافتَهم السياسية من هذا الاحتكاك، وليس من النصوص الدينية.

وكما بينتُ سابقاً، سجل الإسلاميون نجاحاً في تثبيت أنفسهم في الحركة الطلابية، ما أطلق منافسة مريرة مع الوطنيين شهدت بعضَ الأحداث العنيفة. وفي حين أن تقييمَ ممارسة الإسلاميين للديمقراطية في المؤسسات الفلسطينية كافة يتعدى إطارَ هذه الدراسة، فإن التحليلَ أدناه يرى أنه من الصعوبة الحكمُ على شكل ممارسة الإسلاميين للديمقراطية، دون أن نأخذ بعين الاعتبار محاولاتِ مجموعاتٍ وطنية ويساريةٍ للسيطرةِ على مؤسساتٍ أخرى.

إن "المعارك" للسيطرة على الجامعة الإسلامية في غزة، تُصلحُ إلى حد كبير كمثل على حدة التنافس بين الإخوان والمجموعات الأخرى الوطنية العلمانية.

تأسست الجامعة الإسلامية في غزة بهبات جمعها الإسلاميون الذين كانوا يرون أنها "لهم". ويرتبط الصراع للسيطرة على الجامعة الإسلامية برغبة كل من الإخوان و"فتح" العام ١٩٧٩ أن يسيطروا على جمعية الهلال الأحمر الفلسطيني، التي كان يُعتقد أن الشيوعيين يديرونها. تشكل تآلفٌ لم يدم طويلاً بين الإسلاميين و"فتح" لكسب أربعة من واحد وعشرين مقعداً، في حين كسب التآلفُ اليساريُ المقابل (الشيوعيون والجبهة الديمقراطية والجبهة الشعبية) سبعة عشر مقعداً. وقد طُعِن في النتائج بتهمة التزوير، وأعدَ الفتحاويون والإسلاميون أنفسَهم لانتخابات أخرى، ولكنها لم تحصل حتى يومنا هذا (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ٢٠٦-٢٠٧). ارتبط هذا الفشلُ بمحاولة السيطرة على الجامعة من قبل الوطنيين واليساريين الذين أرغموا رئيسَ مجلس الأمناء على الاستقالة. ووفقاً لأبي العمرين، فإن الطلاب، تحدوهم الحماسة التامة للدفاع عن أسلمة الجامعة، أشعلوا النارَ في جمعية الهلال الأحمر، وفي دور سينما مختلفة لتغطية الهجوم على الهلال الأحمر (المصدر نفسه: ٢٠٨). وقد فشلت محاولاتُ المجموعات الأخرى كلها، بما فيها "فتح"، لإحراز السيطرة داخل الجامعة الإسلامية من خلال "وسائل ديمقراطية" شملت الطلابَ والأساتذة والإداريين. وفي ٤ حزيران العام ١٩٨٣، هاجمت الجامعة بعضُ المجموعات القريبة من "فتح" واليساريين، ما أدى إلى إيقاع الإصاباتِ بأكثر من مائتي طالب (أبو عمرو، ١٩٨٩: ٧٢). وحصلت محاولة أخرى العام ١٩٨٤ لإجراء انتخاباتٍ ديمقراطية هدفُها السيطرة على مجلس الطلبة، ولكنها فشلت وانتهت باغتيال نائب رئيس الجامعة على يد أعضاء في "فتح" كما زُعم، وتبع ذلك العام ١٩٨٥ هجومٌ من إسلاميين على شخص أحد قادة "فتح" في غزة (الزهار لدى أبي العمرين، ٢٠٠٠: ٢١٧). وفي العام ١٩٨٦، حاولت بعض اليساريات من طالبات الجامعة الإسلامية تنظيمَ احتفالات ودعوة متحدثين من خارج الجامعة، فاتهمتهم إدارة الجامعة، وفقاً لهنية، بخرق الأنظمة وبمهاجمة إدارة الجامعة (هنية في المصدر نفسه: ٢٠٩). وفُصِلَتْ النساءُ المعنياتُ اللواتي كن ينتمين إلى الجبهة الشعبية (مجموعة ماركسية). وتبع هذا مهاجمة فتاة إسلامية من الجامعة.

نتيجة ذلك، عانى الطلبة اليساريون في الجامعة أعمالَ عنف ضدهم على يد الطلبة الإسلاميين أطلقت هجوماً مضاداً على أحد القياديين الإسلاميين ثم عملية انتقامية ضد أحد قادة الجبهة الشعبية، وأدى ذلك في النهاية إلى محاولة اغتيال د. عبد العزيز الرنتيسي.[١٣] ويجدر أن نلاحظ أن الطالبات الإسلامياتِ، شأنهن في هذا شأن الطالبات الأخريات اليساريات والوطنيات، كن جزءاً عضوياً في كل "المعارك" السابقة للسيطرة على المؤسسات الإسلامية؛ سواء أكان ذلك في الدفاع عن هذه

المؤسسات أم كأهداف لمجموعات طلابية أخرى. من المهم أن نبقي في ذاكرتنا هذه الخلفية من الصراع عندما نناقشُ انتشارَ "حملة التحجيب" خلال الانتفاضة الأولى العام ١٩٨٧، التي اتهم الإسلاميون بالإساءة فيها إلى النساء اليساريات.

أدى اندلاع الانتفاضة الأولى العام ١٩٨٧ إلى تحول الانتباه نحو الإسرائيليين، ولكن الحوادثَ استمرت لإرغام النساء ذوات الميول الوطنية والعلمانية على وضع غطاء للرأس. وكانت هذه الأحداثُ مبادرات من شبان يبحثون في الشوارع عن دور مراقبة "وطني" يلعبونه من خلال الضغط على طالبات المدارس والنساء الشابات، بأن تغطين شعرهن، في حين أن هذه التصرفات لم ترد بشكل واضح في التوجيهات الدينية أو السياسية للإخوان في بداية الانتفاضة، فإن ما نشره الإخوان فيما يتعلق بالهداية في السنوات السابقة، سهّل على كثيرين من الشبان والأولاد أن يأخذوا السيطرة على "نسائهم" بأيديهم. وقد ساعد أخذُ هذه المهمة "الوطنية" لوضعها، الانشغالُ المتزامنُ للإسلاميين بحماية أعضائهم العسكريين من الاختراق؛ سواء من قبل الإسرائيليين أم من قبل مجموعاتٍ سياسية أخرى.

نساءٌ كثيراتٌ يذكرن كانون الأول العام ١٩٨٨ كنقطة الذروة في حملة الحجاب (حمامي، ١٩٩٧: ١٩٩). بحلول ذلك الوقت، كان عدمُ ارتداء الحجاب موضوع التزام بالنسبة لبعض النساء. وفي ١٩ أيلول العام ١٩٩٠، وُقِعَ ميثاقُ شرف بين "حماس" و"فتح" لإنشاء قواعدَ جديدة للعلاقات تستند إلى حق كل فريق بمتابعة أنشطته دون إرهاب، والإفراج عن رواتب موظفي الجامعة الإسلامية، والعودة إلى حوار إيجابي لإنهاء التنازع، واحترام "عقيدة الأمة" ومساجدها وممتلكات مواطنيها (وثائق "حماس"، غير مؤرخة: ١٤٢-١٤٤). لقد أشّر توقيعُ هذا الميثاق على بدء مرحلة جديدة في الممارسة الديمقراطية الفلسطينية انتقلت فيها محاولة كبت القوة السياسية التي بدأت بالظهور مؤخراً، من نزاع مكشوف إلى توفيق مؤقت شكل درساً نادراً في التعددية الفلسطينية، ما أضفى صلابةً على الوَحدة الداخلية للكيان السياسي الفلسطيني، وعلى الأخص ضد الاحتلال. غير أن توقيعَ الميثاق لم يوقفْ كلَ المواجهات، وبخاصة بعد الاختلاف العميق بين "حماس" والسلطة الفلسطينية حول "العمليةِ السلمية"[١٤] ونتائجها السياسية.

في هذا المضمون من التنافس وانعدام الثقة المتبادل والهجمات بين القوى المختلفة، يمكنُ أن نفهمَ لماذا بدأ شبابُ غزة بإرغام النساء الشابات على ارتداء الحجاب. كان النزاع بشكل أساس حول من ستكون لرؤياه السيادة؛ الإسلاميون أم "فتح" مع الوطنيين العلمانيين. وقد حصلت سلسلة من أحداثٍ مشابهة في جامعاتٍ

ومؤسسات أخرى، وكان لها كلها الهدفُ نفسُه للسيطرة على مؤسسات الإخوان لجعلها، كما يقول أبو العمرين، جزءاً من المؤسسات الوطنية لمنظمة التحرير الفلسطينية (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ٢١٦).

النساءُ الإسلاميات: "حماس"، وأوسلو، والسلطة الفلسطينية

أناقشُ في هذا القسم العلاقة المضطربة بين "حماس" والسلطة الفلسطينية بعد توقيع اتفاقية أوسلو العام ١٩٩٣. كان الدرسُ الذي تعلمته "حماس" من تجربتها في الانتفاضة الأولى ومن قراءتها لصعود نفوذ منظمة التحرير الفلسطينية وترديه، هو ضرورة الانسجام بين نشاطها السياسي وخطها الأيديولوجي. وقد عنى هذا من الناحية العملية أن على الحركة المحافظة على خطابها الإسلامي، إلى جانب مقاومتها المسلحة. بدأت الحركة نشاطَها من خلال الانتفاضة مستخدمة وسائلَ سلمية في البداية حتى العام ١٩٩٢ وما بعد عندما تبنت وسائلَ مسلحة (حروب، ٢٠٠٠؛ الحمد والبرغوثي، ١٩٩٧). وقد أعطى الجمع بين الوسائل السياسية والعسكرية دفعاً شعبياً مهماً لـ"حماس" كان من الصعب على السلطة الفلسطينية تجاهلُه بعد تأسيسها العام ١٩٩٣. وخلافاً لمعظم الفصائل في منظمة التحرير الفلسطينية، لم يكن في الجناح العسكري لـ"حماس" مكانٌ للنساء.

خضع تطور العلاقة بين "حماس" والسلطة الفلسطينية للعلاقة بين السلطة الفلسطينية وإسرائيل. لقد رفضت "حماس" "العملية السلمية" التي بدأت في مؤتمر مدريد العام ١٩٩١، وتبعتها العام ١٩٩٣ اتفاقية أوسلو التي حاولت إنشاءَ حكم ذاتي جزئي للفلسطينيين من خلال السلطة الفلسطينية في الأراضي المحتلة. وقد سعت السلطة الفلسطينية إلى استجلاب المعارضة لصفوفها، وبشكل خاص "حماس" بأن عرضت عليهم حصة في القيادة. ولكن "حماس" رفضت السلطة الفلسطينية لأنها نتاجٌ لاتفاقية أوسلو.

وفي شباط العام ١٩٩٤، دخل مستوطنٌ يهودي من مستوطنة كريات أربع قرب الخليل إلى الحرم الإبراهيمي [في الخليل] عند الفجر، وأطلق النارَ أثناء الصلاة، فقتل ثلاثين من المصلين وجرح مائة آخرين. وفي نيسان العام ١٩٩٤، آذنَ الهجومُ الأولُ لـ"حماس" على مدنيين إسرائيليين داخلَ الخط الأخضر بموجة من الهجمات الانتحارية، فأصبحت "حماس" هدفاً للسلطة الفلسطينية ولإسرائيل، وأدى هذا إلى تآكل متزايد في شرعية السلطة الفلسطينية، وبخاصة مع ما أصاب "العملية السلمية" من شللٍ ترافق مع سياسة إسرائيلية متصاعدة في إيقاع عقوباتٍ جماعيةٍ وقمع جماعي.

تبعت السلطة الفلسطينية موقفاً ذا خطين من "حماس": فتح خطوط الاتصال والمفاوضات وضربها عندما تفشلُ الدبلوماسية. وفي هذه الأثناء، شنت السلطة الفلسطينية حملة إعلامية ضد "حماس" متسائلة حول ولائها باتهامها أنها ترعى علاقات مع إيران، وتدين بالولاء لقوة أجنبية (شولتز، ١٩٩٩؛ حروب، ٢٠٠٠: ١٠٧). وهكذا صُورَت "حماس" على أنها "الآخر" الأجنبي، وسجلت السلطة الفلسطينية نقاطاً ضد "حماس" من خلال استغلال المعضلة التي وجدت الحركة نفسَها فيها: إما أن تواصل "حماس" أعمالَ المقاومة المسلحة متحملة خطر الصدام مع السلطة الفلسطينية، وهذا قد يؤدي إلى حرب أهلية، أو أنها تستطيع تجميدَ هذه الفعاليات، وهذا سوف يزعزع مصداقيتَها في متابعة خط بديل هو المقاومة.

تبعت "حماس" إستراتيجية متعددة الأوجه مع السلطة الفلسطينية تتراوحُ بين الهجوم اللفظي أو محاولات تحييدها أو تحييدِ جزءٍ منها (البوليس) إلى محاولات التواصل معها لحل المشكلات على الأرض، وتفاديَ القتال الأهلي بأي ثمن. وقد مكَّن هذا للسلطة الفلسطينية أن تستمرَ في ضرب "حماس" عند شنها لأي عمل عسكري ضد إسرائيل (حروب، ٢٠٠٠: ١٠٧–١٠٨؛ الحمد والبرغوثي، ١٩٩٧). وفي ١٨ تشرين الثاني ١٩٩٤ "الجمعة السوداء"، قام بوليس السلطة الفلسطينية بفتح النار على مناصري "حماس" بعد صلاة الجمعة، فقتل أربعة عشر متظاهراً (الحمد والبرغوثي، ١٩٩٧: ٢٤٩؛ حروب، ٢٠٠٠: ١٠٣–١٠٩). وتبع هذه الحادثة اغتيالُ بعض قادة "حماس" العسكريين، وأطلقت السلطة الفلسطينية حملة واسعة من الاعتقال لأعضاء "حماس". ففي العام ١٩٩٦، مثلاً سُجِنَ حوالي ٩٠٠ عضو من "حماس" كان بينهم بعضُ قادتها المهمين، ووُجهت إليهم إهاناتٌ مذلة وهم قيد الاعتقال. كذلك أغارت السلطة الفلسطينية على مؤسسات تابعة لـ"حماس" من مساجدَ ووكالات وجمعيات خيرية ومؤسسات مجتمع مدنيٍ، بما في ذلك الجامعة الإسلامية. وفرضت السلطة قيوداً على مواعظ الجمعة، وعلى استخدام المساجد (وكانت السلطة الفلسطينية قد وضعت المساجدَ تحت سيطرة الأوقاف التابعة لها)، وكذلك على نشاطات لجان جمع الزكاة. لم تتمكن "حماس" من أن تفعلَ أكثرَ من إصدار البيانات الصحافية بإدانة ما كان يحدث (الحمد والبرغوثي، ١٩٩٧؛ حروب، ٢٠٠٠: ١٠٨).

كان الهجوم المستمر على "حماس" خرقاً للحريات المدنية الأساسية، وتجاوز في بعض الحالات ما كان يُرتكَب تحت الاحتلال الإسرائيلي المباشر. وكان في ذلك زعزعة كبيرة لمصداقية السلطة الفلسطينية في أعين الكثيرين من الفلسطينيين، وشمل هذا أعضاء في "فتح" نفسِها. وفي ٧ آذار ١٩٩٦، قام مائتان من البوليس

بمهاجمة الجامعة الإسلامية في غزة وجامعات أخرى، كما جرى تفصيلُه في الفصل الثاني. وقد ساعد تولي حكومة نتنياهو الحكم في إسرائيل، ورفضُها تنفيذ الالتزامات الإسرائيلية الواردة في اتفاقية أوسلو، على تخفيف حدة هذه السياسة الصارمة التي كانت السلطة الفلسطينية تتبعها إزاء "حماس". إن مهاجمات السلطة الفلسطينية لـ"حماس" في الوقت الذي كان الاحتلال فيه مطلق اليد، زعزَعت شرعية السلطة الفلسطينية إلى درجة كبيرة الأهمية وأوقعتها في متناول "حماس".

قامت "حماس" بفصل جناحِها العسكري عن تنظيمِها السياسي حتى تتمكنَ من العمل كحركة سياسية. وفي ١١ كانون الأول ١٩٩٥، أعلنت "حماس" عن تأسيس حزب الخلاص الوطني الإسلامي الذي حملَ اللقبَ المختصر "خلاص".[١٥] يعمل هذا الحَزبُ، وهو الذراع السياسيُ لـ"حماس"، كحزب معارض شرعي الصفة. وعلى الرغم من وجود خطط لإقامة مقره الرئيس في القدس، فإن حزبَ الخلاص يعمل حتى تاريخ كتابة هذا النص (٢٠٠٤) في قطاع غزة فقط، ولا نشاط له في الضفة الغربية أو في القدس. أما معظم أعضائه المؤسسين الروحيين والسياسيين، فهم من النازحين في قطاع غزة، حيث يتركزُ وجود معظم البناء التحتي لـ"حماس". كان ضربُ السلطة للحزب ولصحيفته الرسالة،[١٦] قد جعل توسعه إلى الضفة الغربية مستحيلاً. كذلك، فإن السياسة الإسرائيلية في تقسيم الأراضي الفلسطينية وفصلِها شكل عاملاً إضافياً في عرقلة حركة القادة والكوادر بين الضفة الغربية وقطاع غزة. إضافة إلى هذا، فإن الاغتيالات التي استهدفت القادة الإسلاميين، بمن فيهم قادة في حزب الخلاص، خلقت معوقات أكثر في وجه التحرك للنمو والتطور بنيوياً. غير أن هذا الاضطهادَ (سواء من قبل إسرائيل أم السلطة الفلسطينية) جعل شعبية الحزبِ تحلق بين الشعب.[١٧]

رسخ الحزب وجوده في قطاع غزة. وقد أوضح في بيانه الأول أنه حزبٌ سياسيٌ فلسطينيٌ يعمل وفق العقيدة الإسلامية، وأنه يتبنى الشورى (روي، ١٩٩٩: ٤٤) في بنيتِه الداخلية وفي الكفاح **السياسي المشروع** لتحقيق أهدافه.[١٨] وقد طُرِحَ الإسلامُ كنظام متكامل للحياة وكحل لكل المشاكل. وأكد بيان الحزب على الحاجة إلى المساهمة في النشاط السياسي –الثقافي، وفي البناء الاجتماعي –الاقتصادي، وعلى الحاجة لحماية القيم الدينية والحقوق المدنية، بما في ذلك حقوق النساء والعمال والجمعيات الثقافية. وللمرة الأولى في تاريخ الإخوان، استعمل بيانُ الحزب لغة "الحقوق" للمجموعات الاجتماعية المختلفة، وبشكل خاص للنساء، وللمجموعات الأخرى المنتقَصَةِ الحقوق مثل العمال الذين ندر أن كانوا هدفاً

لنشاط الإخوان. وسوف نتناولُ استخدامَ لغة "الحقوق" في قسم منفصل، كما سأتفحص فيما يلي موقعَ النساء داخل الحزب والطرقَ التي اختلفت بها أدوارُهن عن تلك التي قامت بها النساءُ الوطنياتُ والعلمانياتُ ضمن بنية الحركة الوطنية.

دمج النوع الاجتماعي "الجندر" على الطريقة الإسلامية

سيُقدَمُ في هذا القسم تحليلٌ شاملٌ لدائرة العمل النسائي في حزب الخلاص لفهم الطرق التي يُشركُ الإسلاميون من خلالها النساءَ في السياسة من أجل خلق صورة عن "المرأة الإسلامية الجديدة" (وايت، ٢٠٠٢). تُقدَمُ صورة النساء الإسلاميات بطريقتين بينهما مفارقة: كمثال للأمهات والزوجات المطيعات، وكمثال للناشطات السياسيات. إنها المعضلة ذاتُها التي ما زالت النساءُ الوطنياتُ والعلمانياتُ يكافحن من أجل حلها.

أيديولوجية "حماس" المتناقضة حول النوع الاجتماعي "الجندر"، مثل أيديولوجية الوطنيين، أكدت على الدور الإنجابي المقبول للنساء في إعادة توليد وإنتاج الأمة. وحيث أن الحركة كانت حريصة على طرح صورة "المرأة الإسلامية الجديدة"، فإن من الواضح احتمالَ تناقض هذه الصورة مع المفهوم المعتادِ للمرأة الفلسطينية بصفتها "الرحم" الخصب.

فتح الحزبُ ودائرتُه النسائية الأبوابَ أمام "المرأة الإسلامية الجديدة" ذات التعليم العالي، متحدثة مفوهة، الملتزمة والعصرية. وتنعكسُ المعاصرة في حقيقة أن هؤلاء النساء متعلماتٌ ومهنياتٌ ونشيطاتٌ سياسياً. ويُنظرَ إلى الحجاب كمؤشر على المعاصرة، حيث أنه مختلفٌ عن "اللباس التقليدي"، ويُنظرَ إلى "اللباس الإسلامي الجديد" (الثوب الطويل ذي اللون الواحد مع غطاء أبيض أو أسود للرأس) على أنه يختلفُ عن الثوبَ الفلسطيني (اللباس التقليدي للمرأة الفلاحة) الذي تستعمله الأمهات والجدات. وهو مختلفٌ في معانيه؛ إنه رمزٌ موحدٌ للأتباع وللأعضاء، ومن تلبسه تعرّف فوراً على أنها أخت.[١٩] إنه يدلُ على أن من يلبسنه متعلماتٌ ولسن كأمهاتهن الأميات في الغالب. إنه يعطي من يلبسنه هيبة كما يفعلُ لباسُ الشيوخ العلماء. ثم إنه اقتصاديٌ وبسيط ومتواضع (أميرة، يسرى، ميسون، وخلود، مقابلة).

إن اللباسَ الإسلاميَ يُعتبرُ، حسب هذه الآراء، بهذا المعنى متفوقاً على الثوب لأنه زيٌ يعبر عن التزام واع يعبر عن خيار من ترتديه خلافَ التمسك بالثوب الذي ترتديه المرأة حسب التقاليد السائدة بين كل النساء، وليس عن اختيار والتزام من

جانبها. إن الالتزام بالحجاب الإسلامي هنا يعني المشاركة والانتماء إلى حركة اجتماعية وطنية تعطي لمن تلبسه شعوراً بأن لها مكانة ووضعية تزيد من رفعتها معنوياً (إزاء العلمانيات)، وأيضاً اجتماعية (إزاء النساء اللواتي يستعملن غطاءً ولكنهن لا يتحجبن بهذا الشكل). لكنْ على الرغم من هذا الغطاء السياسي للحجاب، فإنه يعبر أيضاً عن قوة اجتماعية مسيطرة، بحيث "يستطيع المرءُ أن يتعرفَ على مبدأ الحماية من قبل الرجال" (وايت، ٢٠٠٢: ٢٢٣).

خلافاً لبعض الأحزاب الإسلامية الأخرى في تركيا مثلاً، حيث تفقد النساءُ الإسلامياتُ عند الزواج "صوتَهن" بانسحابهن إلى أمن وعزلة العائلة الأبوية (وايت، ٢٠٠٢)، فإن حزبَ [الخلاص] ودائرته النسائية أتاحا مجالاً مهماً للتطور لفئة النساء ذوات التعليم العالي (بكالوريوس وما يزيد على ذلك)، وبخاصة في ظل سوق عمل مغلقة وفرص عمل محدودة يسيطر عليها الرجال بشكل عام. من المهم هنا أن نتتبعَ ماهية الهوية التي يوفرها الحزب لنسائه حتى يتمكنّ من التوفيق بين أدوارهن المزدوجة كناشطاتٍ في المجال العام، وكأمهاتٍ وراعيات لأسرهن.

على الرغم من أن التعليمَ يعتبر من العناصر المهمة في الحراك الطبقي، فإن كون غالبية الإسلاميات من النازحات اللواتي تعلمن في جامعات غزة أو جامعات عربية، إضافة إلى مظهرهن "المحافظ"، فإن فرص عملهن قليلة. ففي قطاع المنظمات غير الحكومية، على سبيل المثال، وهو ربُ عمل مهم بالنسبة للمتعلمات، يتطلبُ إتقان اللغات الأجنبية ومهارات تنفيذية وإدارية لا يتقنها معظم خريجي الجامعات المحلية أو العربية. إن هذا يعني أن الحزب يفتح مجالات عمل مهمة للنساء المتعلمات تعليماً عالياً في قطاع غزة.

في الجزء التالي سيتم استعراض كيفية دمج النوع الاجتماعي "الجندر" في بنية الحزب في قطاع غزة، بما أن بنيته تقتصر على قطاع غزة فقط. يرى الحزب أنه يقوم بدور "حزب تنموي"، ولذا يعمل على دمج النوع الاجتماعي "الجندر" في "السياق الرئيس" لبنية الحزب على كل المستويات كما سيُبَيَّنُ أدناه.

إن دائرة العمل النسائي في حزب الخلاص واحدة من ثلاث عشرة دائرة تتولى كلَ نواحي النشاط والإدارة من العلاقات العامة، والشؤون الثقافية والسياسية، إلى الشؤون النسائية. وخلافاً للتنظيمات النسائية في الحركة الوطنية التي كانت سرية، ما اضطر أطرها النسائية أن تتشكل خارج إطار التنظيم السياسي، تمكنت دائرة العمل النسائي في "حماس" من دمج النساء لا في قسم منفصل، ولكنْ في أجهزتها السياسية بشكل كامل؛ سواء في القيادة أم على مستوى القاعدة.

يمثل المؤتمر العام القاعدة الشعبية لحزب الخلاص الذي يُنتخَب من قبل أعضاء الحزب في المناطق المختلفة. ينتخِبُ المؤتمرُ العامُ مجلسَ الشورى المركزي الذي يتألف من رجال ونساء، ويقررُ مَجلس الشورى السياسة العامة للحزب، وليس مجردَ جهة استشارية للمكتب السياسي الذي يُنتخَب كذلك، بل إن مجلسَ الشورى جهة صاحبة قرار، وليس كما يدل اسمه أنه فقط "للشورى". غير أنه لا يتوفرُ فهمٌ واضح للدور الذي يمكن لجهاز كهذا أن يلعبَه في المستقبل في حالة قيام دولة إسلامية. على سبيل المثال، يعزو روي إلى دور مجالسَ كهذه إشكالات ويرفضُ أن يوازيها بالبرلمانات المنتخبة في الديمقراطيات غير الإسلامية. وهو يقول إنه في المضمون الإسلامي "المهم هو وظيفة "الشورى" " (روي، ١٩٩٩: ٤٤-٤٥). بكلمات أخرى، من المهم تقريرُ ما إذا كانت هذه المجالس تعمل كأجهزة تشريعية وصاحبة قرار، أو أنها تقوم فقط بتقديم المشورة، حيث أنه، في إطار بعض المدارس الفكرية الإسلامية، وحده الله هو الذي يشرع. وفي حالة "حماس"، فإن بنية الحزب شبيهة جداً بالبنية في التنظيمات الوطنية العلمانية، حيث هنالك مجلسٌ عام ينتخب لجنة مركزية لصياغة ومتابعة السياسات التي يكون على الجهاز التنفيذي تطبيقُها. إن المحتوى متشابه، ولكن بعضَ الأسماء قد تمت أسلمتها (مجلس الشورى)، في حين احتفظت أسماءٌ أخرى (مثل المكتب السياسي) بأصلها "الماركسي".

يتشكلُ مجلسُ الشورى من اثنين وخمسين عضواً، منهم ثماني نساء (١٥,٣٪) ينتخبهن الرجالُ والنساءُ في المؤتمر العام، ومن بين المنتخبات يوجد خمسٌ من النازحات إلى قطاع غزة وثلاثٌ من غزة نفسها، وخمسٌ منهن متزوجاتٌ وثلاثٌ آنسات. والنساء المنتخباتُ عاليات التعليم تخرجن من الأردن ومصر وسوريا وغزة في اختصاصات مختلفة مثل الفيزياء، والكيمياء، والعلوم الطبية، والتربية، واللغة الإنجليزية. لم يسبقْ لأي منهن أن نُظِمت في حزب سياسي. لواحدة فقط من هؤلاء النساء أقرباء ذكور في الحزب في مَجلس الشورى والمكتب السياسي، ما يوحي بأنهن في الغالب يؤسسن وضعَهن على أساس مؤهلاتهن كناشطات متعلمات.

يتوزع بناء الحزب على مناطق، في كل منطقة هيئة إدارية من خمسة أعضاء، وفي كل هيئة رئيسان -أحدهما للرجال والآخر للنساء- وهما يقومان بتنظيم الاتصالات والفعاليات. إن وجودَ النساء في هذه اللجان ليس لغرض الانفصال، ولكنهن بالأحرى عضواتٌ مندمجاتٌ كلياً في أجهزة الحزب. وفقاً لأميرة، رئيسة الدائرة النسائية، لا يتعلق الموضوعُ بالفصل الجنسي، وهو أمرٌ ناقشه الحزبُ مرات عدة، بل لأن النساءَ لا يعرفن المرشحين الذكور مسبقاً، والعكس صحيح. لذلك، فالعضواتُ في هذا المستوى يصوتن للنساء ويصوت الأعضاء للرجال. وعندما

يصل الجميعُ إلى المؤتمر العام، فإنهم جميعاً (ذكوراً وإناثاً) يختارون الأعضاءَ الذكورَ والإناثَ لمجلس الشورى، ثم للمكتب السياسي (أميرة هارون، مقابلة).

يضم المكتب السياسي امرأتين غيرَ متزوجتين من بين مجموع الأعضاء الثلاثة عشر، أي بنسبة (١٥,٣٪)، وقد جرى انتخابُهن من قبل الرجال والنساء في مجلس الشورى. وهذه النسبة أعلى مما يوجد في كل الأجهزة السياسية في منظمة التحرير الفلسطينية وفي السلطة الفلسطينية؛ سواء أكان تمثيل النساء بالتعيين أم الانتخاب. وعلى سبيل المثال، فإن المجلسَ الوطني الفلسطيني الذي يتشكل بالتزكية وفقاً لنسب موزعة حزبياً تستحوذ "فتح" على أغلبيتها حسب معادلة توجبُ أن تسيطر فيها "فتح" على أكثر من نصف المقاعد (٥٠٪ ١+)، تشكل النساءُ ٧,٥٪ (٥٦ من أصل ٧٤٤). وفي المجلس التشريعي الفلسطيني العام ١٩٩٦ الذي يتشكل بالانتخاب، تمثل النساء ٦٪ (٥ من أصل ٨٨) (جاد، ٢٠٠٠: ٥٤؛ هيئة العون السويدية الدولية، ١٩٩٩: ٢٠). ولا تضم اللجنة التنفيذية، وهي أعلى مستوى في منظمة التحرير الفلسطينية، أي نساء.[٢٠] هذا وتعتبر المهمة الأساسية للدائرة النسائية في حزب الخلاص هي دمجُ النساء في الحياة العامة من خلال اشتغالهن بأنشطة الحزب. وكما ذكرت رئيسة الدائرة بالنسبة لذلك، فإن لديهم خطة سنوية لدمج النساء في المجتمع، سياسياً وثقافياً (أميرة هارون، مقابلة). إن الدائرة حريصة على زيادة العضوية الحزبية للنساء التي تشكل حوالي ٢٧٪ من المؤتمر العام وفقاً لما تقوله قيادات هذه الدائرة (مقابلة مع أميرة ويسرى).

قام الحزبُ والجمعياتُ الدائرة في فلكه، من أجل تسهيل عملية دمج النساء هذه، بإدارة شبكة ضخمة من رياض الأطفال برسوم متدنية، أعفيت منها النساءُ الأكثرُ فقراً وزوجاتُ المعتقلين السياسيين. وكانت إدارة رياض الأطفال مهمة شائعة تولتها من قبلُ المنظماتُ النسائية الوطنية والعلمانية، ولكنْ جرى التخلي عنها لاحقاً. لم يُملأ الفراغ الذي خلفته هذه المنظماتُ من قبل السلطة الفلسطينية عند إنشائها العام ١٩٩٣، ولكنْ من قبل المنظمات الإسلامية. وتمكن الإسلاميون بإدارتهم شبكة رياض الأطفال من حل مشكلة رئيسة للأمهات العاملات وللناشطات. غير أنه من المهم أن نلاحظ أن المرأتين اللتين تمكنتا من الوصول إلى المستوى الأعلى في الحزب لم تكونا متزوجتين. إن العملَ في المكتب السياسي، وفقاً ليسرى وأميرة، مكثفٌ ومتنوعٌ ويتطلبُ الكثيرَ من الوقت، وكذلك سمات شخصية قوية.

من الشائع بين النسويات أن الأوقات التي تُحدَدُ للاجتماعات السياسية تشكل عائقاً أمام مشاركة النساء في الأحزاب السياسية، حيث أنها تُحدَدُ عادة لتلائم

أوقات الرجال أكثر من النساء (ويلين، Waylen ١٩٩٦). وعندما سئلن الإسلاميات عن أوقات اجتماعهن وما إذا كانت ملائمة للنساء، ذكر الحجابُ مرة أخرى كأمر يسهّلُ ذلك حتى في الأوقات المتأخرة. تُخَصَصُ أيامٌ معينة لبحث الخطط العامة في الحزب في هذه الاجتماعات، يختارون بشكل جماعي أفضلَ الأوقات مناسبة لهم، رجالاً ونساءً. ولكنْ حتى لو اضطُرت النساءُ للتأخر أحياناً، فإن ذلك لا يشكلُ مشكلة لهن، حيث أنهن ملتزماتٌ ولا يعترضهن أياً كان لأذىً يقصده. إن من المعروف أنهن يعملن لمصلحة شعبهن، وهذا يمنحهن احتراماً وتقديراً (أميرة ويسرى، مقابلة).

في هذه الحالة يسهّل الحجابُ الحركة للنساء الملتزمات سياسياً ويعطيهن الشرعية المطلوبة لتجاوز القيود الاجتماعية التي قد تعيقُ في العادة المتزوجات عن الحركة في ساعات متأخرة. وإذا كانت الفضيلة هنا مرتبطة بالسلوك، فإن الحجاب هنا يعطي معاني سلوكية تصبح مؤشراتٍ مهمة على حصانة النساء الإسلاميات وعدم إمكان مضايقتهن.

توظف الدائرة إستراتيجيات ووسائلَ مختلفة للوصول إلى النساء وتجنيدهن في عضوية الحزب. وتعملُ العضوات بتماس مباشر مع المرشحات للعضوية، ويبنين الخلايا في مخيمات النازحين لتكون نقاطاً للدخول إلى المخيمات. ويسهّل مهمتهن وجودُ أعداد كبيرة من المعتقلين السياسيين الذين يلقون منهن اهتماماً خاصاً في نشاطاتهن التي يشركون بها عائلاتهم. وتنظم الدائرة سنوياً مهرجاناً من أجل المعتقلين السياسيين (وهو نشاط كانت تقوم به كل الأطر النسوية الوطنية والعلمانية الذي تم إهماله الآن) في شكل مظاهرات ضد الإسرائيليين والسلطة الفلسطينية. وتقامُ المظاهراتُ ضد السلطة بسبب افتقارها للديمقراطية وللاحتجاج على المضايقات المستمرة التي تقع على مكاتب الحزب وجريدته، إضافة إلى اعتقال قادته[٢١] (أميرة ويسرى، مقابلة).

تشملُ النشاطاتُ الموجهة للنساء في الخطة السنوية برنامجَ عمل وطني ومحدد حسب الجنس في آن معاً. وتستهدف الدائرة النساءَ ذوات التعليم العالي من أجل تجنيدهن من خلال أنواع مختلفة من البرامج. تُوجَهُ النشاطات الثقافية والتربوية نحو النساء ذوات التعليم الأعلى، في حين أن التعليمَ المهنيَ والدعمَ الماديَ يستهدفان النساءَ الأفقرَ والأقلَ تعلماً. وتنظمُ الدائرة دورات في التثقيف السياسي شبيهة جداً بنوع البرامج التي كانت تعرفها تقليدياً المنظماتُ النسائية العلمانية اليسارية (الماركسية). هنالك مثلاً برنامجٌ يُدعى الملتقى النسوي يستهدف التواصل

والتفعيلَ، وهو موجه نحو المحاميات والكاتبات والصحافيات والخبيرات بوسائل الإعلام والطبيبات والمحاسبات. بالإضافة إلى ذلك هناك مقرَرٌ سنوي دائم للنساء من أجل إعداد الكادر (وهذا أيضاً مصطلح احتفظ بأصله "الماركسي")، ويستمر هذا المقرَرُ أحياناً عاماً كاملاً.[٢٢] هذه الأنواعُ من البرامج فيها إبداعٌ مقارنة بالمنظمات النسائية الوطنية والعلمانية التي أخفقت في استهدافِ هذه الفئة من النساء المهنيات بمثل هذا الأسلوب المنهجي والمستديم.

في حين أن الأيديولوجيا الإسلامية وما يتعلق بها من نشاطات قد فتحت الأبوابَ للنساء، فإنه يبدو أن هذه الأبوابَ هي في الغالب من النوع الدوّار للنساء الأقل تعلماً، اللواتي كثيراً ما كن غير قادرات على متابعة حياة مهنية أو زاخرة بالنشاط السياسي، أو على إعالة أنفسهن أو عائلاتهن مالياً. والكثيرات من هؤلاء النساء زوجات معتقلين سياسيين (إن غالبية كبيرة من المعتقلين السياسيين الفلسطينيين هم من الحركة الإسلامية). وعندما سئلَتْ القياداتُ عما تفعله الدائرة لهؤلاء النساء، أفادت إحداهن أنهن يعملن جهدَهنَ لاجتذاب أولئك النساء إلى نشاطاتهن، فينظمن لهن ورش عمل لتدريبهن على مختلف الحرف لإعالة أنفسهن. لكنّ النساءَ ينسحبن في كثير من الحالات. إنهن يلقين ضغطاً من أزواجهن المعتقلين كي لا يتابعن المناهجَ أو يتركن بيوتَهن، وبخاصة إذا كان الأزواجُ محكومين لفترات طويلة. ولا تسعى القائدات إلى فعلَ أي شيءٍ للمساعدة لأن هذا موضوعٌ عائليٌ حساس (يسرى، مقابلة).

وعندما سئلن ما إذا كن يستعملن نفوذَهن داخل الحزب للضغط على أزواجهن لتغيير قرارهم حول مشاركة نسائهم كان الجواب سلبياً. ويمكن أن يُعزى ردُ الفعل إلى القيم المتناقضة التي يدعو إليها الحزب كحزب إسلامي: المشاركة في الحياة العامة لا ينبغي أن تكون على حساب الأمومة وإطاعة الزوج ووَحدة العائلة.

أما بالنسبة للقضايا النسائية المحددة، فإن الدائرة تخصصُ مؤتمراً سنوياً لمدة يوم واحد يشترك فيه الرجالُ والنساءُ بأوراق يقدمونها حول قضايا النوع الاجتماعي "الجندر". تتناول هذه الأوراقُ إمّا "مواضيعَ ساخنة" تدفع بها إلى المجال العام مجموعاتٌ نسائية أخرى وطنية علمانية أو تعالجُ مشكلات معينة تواجهُها النساءُ في مجالاتِ نشاطِهن المختلفة مثل العمل والحياة السياسيةً والثقافة.

تتوجهُ بعضُ ورش العمل إلى الأعضاء الذكور في الدائرة وتركز على مواضيعَ مثل التنشئة الاجتماعية وما يتعلق بها من خلال أحكام الشريعة. ووفقاً لأميرة تسبب بعضُ المواضيع مقاومة عنيفة من الرجال كما في مناقشة قانون الأحوال

الشخصية في الشريعة، في حين تحدث مواضيعُ أخرى مثل الاختلاط بين الذكور والإناث جدلاً. إذ أن بعضَ الأعضاء الذكور يستفزهم الفصلُ بين الجنسين في النشاطات الحزبية (أميرة هارون، مقابلة). وكما عبر عن ذلك أحدُ الرجال من أعضاء الحزب، إن حزباً حريصاً على تنمية أوضاع النساءِ يجبُ أن يلغي الفصل بين الجنسين في صفوفِه (زياد، مقابلة).

سوف يتناول البحث لاحقاً موقفَ الحزب والنساء الإسلاميات من الشريعة، لكنّ من المهم أن نلاحظ هنا أن الدوافعَ الكامنة خلف الدعوة لإصلاح الشريعة هي – من حيثُ الجوهرُ– لتغيير علاقاتِ القوة الداخلية بين الذكور والإناث ضمن البنيةِ العائلية. إنّ الأعضاءَ الذكورَ يتقبلون التغييرَ ويساندون "الاختلاط"، وهذا يحسّنَ صورة الحزب ونسائه بالنسبة "للمعاصرة"، وفي الوقتِ ذاته يستمرون في الاعتراض على تغييراتٍ داخلَ العائلة هي "أقلُ ظهوراً للعيانَ" وأكثرُ عمقاً. ولكن دعمَ الاختلاط ليس أمراً يشتركُ فيه كلُ الإسلاميين الذين يشجع الكثيرون منهم الفصلَ بين الطلاب والطالبات في الجامعة، ما يوحي بأن الحجابَ لا يكفي لتجاوز الحواجز بين الجنسين.

إن المؤتمراتِ السنوية عن المرأة هي وسيلة مهمة لطرح أيديولوجية الإسلاميين حول النوع الاجتماعي "الجندر". وتجدرُ الإشارة هنا إلى أن المستويات العليا من قيادة "حماس" حريصة على حضور مؤتمرات المرأة هذه لإظهار دعمهم كرجال لما تعمله النساء. وقد حرص الشيخ أحمد ياسين مثلاً على الحضور وإلقاء كلمة منذ المؤتمر الأول للمرأة العام ١٩٩٨. وفي المؤتمر الثاني العام ١٩٩٩ حضر محمود الزهار، وهو من القياديين البارزين في "حماس"، وقدم ورقة بحثية للمؤتمر وهذا، في حدود ما أعلم، سابقة في تاريخ الحركة النسائية الفلسطينية حتى هذا التاريخ.[٢٣]

حضر الشيخ أحمد ياسين المؤتمرَ الخامس، كما حضره د. عبد العزيز الرنتيسي. وفيه أعلنَ عن تأسيس "الحركة النسائية الإسلامية في فلسطين" بحضور أكثر من ١٥٠٠ من الرجال والنساء. وكانَ القصدُ من هذه "الحركة" أن يتم ربط كل المؤسسات النسائية الإسلامية سوياً، وبهذا ينسقون ويوجهون الجهود لطرح الرؤيا الإسلامية عن النساء. شمل هذا الربط ثمانية أجهزة نسائية: اتحاد النساء المسلمات، دائرة العمل النسائي في حزب الخلاص، دائرة العمل النسائي في المجمع الإسلامي، الكتلة الإسلامية (الطالبات)، مجلس الطالبات في الجامعة الإسلامية، جمعية الأمهات الفلسطينيات، جمعية العناية العائلية، الوحدة النسائية في المؤسسة العربية للدراسات والبحوث، جمعية أمهات الشهداء.

تجدر الإشارة هنا إلى إمكانية تفسير حضور القيادة العليا في المؤتمرات النسائية باعتباره منحى يعمل على تشجيع دور النساء العام ودعم نشاطهن، لكن يمكن كذلك تفسيرُ هذا الحضور كاحتمال للانغلاق وتصليب المواقف والانكفاء إلى تفسيرات للإسلام قد تؤثر على النساء سلباً. فقد استُخدِم المؤتمرُ الخامس، على سبيل المثال، لإطلاق هجوم ضخم على المسودة المقترحة لتعديل "قانون العقوبات" المطالبة بتحقيق مبدأ المساواة فيما يتعلق بالعقوبات المطبقة بالنسبة للزنا، وبالنسبة لاستخدام العنف ضد النساء في العائلة. كان القانونُ القديم يميز ضد النساء بفرض عقوبات أكثر قسوة على الزانيات مقارنة بالرجال، وكان أكثر تسامحاً فيما يتعلق بالعنف المنزلي. وانصبّ جزءٌ كبير من هجوم القيادة العليا على المسودة المقترحة؛ لأنها لا تستند إلى الشريعة. هذا يعني توسع الحركة الإسلامية في مطلبها المتعلق بتطبيق الشريعة، ليس في قانون الأحوال الشخصية فحسب، ولكن أيضاً على قانون العقوبات. نتيجة لهذا الهجوم، أوقف المجلسُ التشريعي (البرلمان الفلسطيني) مناقشة القانون (٢٠٠٣/٧/١٦، المركز الفلسطيني للإعلام، www.Palestine-info.net).

مارست القيادة الفلسطينية في هذا المؤتمر سلطتَها، بمساعدة النساء الإسلاميات، لتعرقلَ طرحاً مفتوحاً وناقداً للقانون المقترح. وهكذا، فإن الموقفَ الرسميَ للحزب تبع النظرة الشائعة بأن الشريعة ثابتة ومشتقة من مصادر مقدسة (زبيدة، ٢٠٠٣: ١). كنت في الفصل الثاني قد طرحتُ بشيء من التفصيل النزاعَ الذي ثار بين الإسلاميين والعلمانيين والمنظمات النسائية حول الإصلاح المقترح لقانون الأحوال الشخصية. وقد أظهرتُ أن الإسلاميين أطلقوا العام ١٩٩٨ حملة واسعة مماثلة لوقف أي بحث حول التغييرات المقترحة في القانون. ولم يكن لدى الإسلاميين في ذلك الوقت حركة نسائية منظمة. أما بالنسبة لقانون العقوبات، فإن النزاعَ لن يستقرَ بالسهولة نفسها، حيث أن الحركة النسائية الإسلامية حسنة التنظيم ومندمجة جيداً في بنية الحزب. وسوف يُفرَدُ قسمٌ لاحقٌ أدناه لتقديم بحث تفصيلي في السياسات المتعلقة بالشريعة. غير أن من المهم الملاحظة هنا أن هذا "التثبيت" الظاهرَ للشريعة ستنسفه النساء الإسلاميات في سياق نشاطهن الحزبي اليومي وفي تفاعلهن اليومي مع المجموعاتِ النسائية الأخرى.

لقد أظهرتُ في التحليل أعلاه كيف تم تأمينُ تمثيل النساء داخل حزب الخلاص الإسلامي. وقد كانت الدائرة النسائية وسيطاً محفزاً لإشراك المزيد من الناشطات في الحزب من أجل توسيع قواعدِ مناصريه. كان من الضروري، لتحقيق هذا الهدف، أن تُؤخذ احتياجاتُ هؤلاءِ النساء بعين الاعتبار. وكان إنشاءُ شبكة من

رياض الأطفال مهماً لتسهيل هذه الغاية، إضافة إلى برامجَ مختلفة تستهدف تشكيلَ الكادرِ وتوفيرَ المهارات لفئات مختلفة من النساء. وقد حققت الدائرة النسائية نجاحاً ملحوظاً في تعبئة عدد كبير من النساء للدفاع عن الحزب في وجه مضايقات السلطة الفلسطينية، وفي الدفاع عن الخط الحزبي في المحافظة على الشريعة، وفي إضعاف مصداقية المجموعات الأخرى من النسويات والعلمانيات الداعيات إلى ضرورة إدخال إصلاحات قانونية. وقد استعارت نساءُ الحزب في نشاطهن قسطاً كبيراً من صيغ النشاط لدى المنظمات النسائية العلمانية، فاستخدمن أنواعاً مشابهة من المشاريع والبرامج والأشكال التنظيمية.

ضمت العضوية الجديدة، التي أدخلها الحزبُ في الحركة الإسلامية، خريجات جامعيات ونساءً مهنيات ونساءً أصبحن لاحقاً جزءاً من الحركة الفكرية. دخولُ هذه الشرائح الجديدة ساهم في نقل "حماس" من منظمة سرية متشددة يسيطر عليها الذكور إلى حركة سياسية أكثر شعبية. إن العمل على تأسيس حركة إسلامية للنساء بدعم مباشر من القيادة العليا في الحزب يعتبر مؤشراً مهماً في تاريخ الحركة النسائية الفلسطينية. إذ أصبحت النساء، للمرة الأولى، يشكلن اهتماماً إستراتيجياً للحركة الوطنية الفلسطينية هذه المرة تحت راية الإسلام. غير أن الإعلانَ عن هذه الحركة جاء في وقت كان يتم فيه "تثبيت" أحكام الشريعة التي تحكم النساء، وهو ما أضعف بشكل كبير مطالبة النساء بالمساواة أمام القانون.

أيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" لدى "حماس"

في حين تستند أيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" لدى "حماس" على اصطلاحات دينية، فإن من الممكن إظهارُ أنها متناقضة وفي تغير مستمر. ويرجع هذا إلى عوامل اجتماعية–اقتصادية "عادية"، وكذلك كما طرحت، إلى رد فعل على التحدي الذي يمثله خطاب الوطنيات والعلمانيات من النسويات، إضافة إلى نشاط النساء الإسلاميات في داخل الحركة الإسلامية نفسها. حاولتُ أن أناقش في الفصل الثاني أن الخطاب ذا النزعة العالمية الذي تستخدمه النساء في المنظمات غير الحكومية اغترابي، لا لأنه "غربي"، ولكن لأنه لم يُؤسَسْ على معرفة شاملة لوضع النساء اللواتي تدعي هذه المنظمات أنها تمثل مصالحهن، كما أنه لم يوطن ضمن شرائح اجتماعية محددة. كذلك، فإن هذا الخطابَ قد أعيد إخراجُه ونشرُه في غياب بنية ذات نفوذ لدعمه، إما من خلال الحركة النسائية وإما من خلال الحركة الوطنية العلمانية في أعقاب اتفاقية أوسلو.

وُجِهتْ انتقاداتٌ واسعة للباحثين الذكور الذين قاموا بدراسة الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط، وغاب عنهم الاهتمام بدراسة أيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" ووقعها على العلاقات بين الجنسين في هذه الحركات. وتقول بارون (Baron) إن "معظم الباحثين الذكور للحركات الأصولية أو للاتجاه الإسلامي يرون "الناشط" ذكراً، والرسالة المركزية سياسية أو اقتصادية" (بارون، ١٩٩٦: ١٢٠). بالإمكان تطبيق الملاحظة نفسها على العديد من الكتب التي ألفت عن الحركة الإسلامية في فلسطين؛ سواء أكانت عربية أم أوروبية أم إسرائيلية، إذ من المدهش ملاحظة كيف أن أيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" لدى الإسلاميين، تم في الغالب تجاهلُها كما في الكتب المذكورة (حروب، ١٩٩٦، ٢٠٠٠؛ الحمد والبرغوثي، ١٩٩٧؛ أبو العمرين، ٢٠٠٠؛ الطاهري، ١٩٩٥؛ أبو عمرو، ١٩٩٤؛ لتفاك، ١٩٩٦؛ شيف ويعاري، ١٩٨٩؛ هلال، ١٩٩٨؛ منسون، ٢٠٠٣). إن تفحصَ مضمون أيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" ووقعها لدى "حماس" كان، إلى حد ما، مهمة بعض الكاتبات من النساء (حمامي، ١٩٩١، ١٩٩٧؛ تراكي، ١٩٨٩؛ جاد، ٢٠٠٠؛ بافلوفسكي، ١٩٩٨؛ ملتون – إدواردز، ١٩٩٦). وحتى في كتابات النساء، تم تجاهلُ الإسلاميات كناشطات فاعلات، وكان التركيزُ بالدرجة الأساس على الوقع البادي لأيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" في الحركة الإسلامية، وبخاصة فيما يتعلق بالحجاب. احتوى، مثلاً، مؤلفٌ نُشر حديثاً تفصيلاً للعناصر المختلفة المكونة للحركات النسائية الفلسطينية، ولكنه تجاهل كلياً النساءَ الإسلامياتِ ومنظماتِهن، ولم يتم اعتبارهن جزءاً من الحركات النسائية الفلسطينية (سيداَ، ١٩٩٩: ٤٨–٥٠). إن هذا اتجاه شائعٌ في دراسة الحركات الدينية والأصولية في العالم (هولي (٢٥ :١٩٩٤، (Hawley). يقول هولي إن "ندرة الاهتمام بمسألة أيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" في الأدبيات حديثة الظهور عن الحركات الأصولية ومقارنتها، ليعتبر أمراً مثيراً للدهشة" (المصدر نفسه: ٢٥). وفي تحذير من الوقوع في مثل هذا الإهمال، تقول كيدي إن "مثلَ هذه الدراسات ما زالت تعتبرُ الاهتمام بقضايا النوع الاجتماعي "الجندر" أمراً منفصلاً من قبل معظم الباحثين الذكور، لا أمراً يؤثرُ على السياسة والمجتمع بكثير من العمق، بحيث لا يعود ممكناً معالجتُها بشكل مناسب دون الإحاطة بها" (كيدي، ١٩٩٩: ١٧).

ليس النزاع حول النوع الاجتماعي "الجندر" والمرأة "النموذج" أمراً حيادياً ذا صفة دينية بحتة في أيديولوجية "حماس". وكما فسرت بابانيك (Papanek)، تترافقُ المرأة المثالية مع المجتمع المثالي بشكل وثيق على الرغم من أن المكانة المحددة للنساء تعتمد كثيراً على الرؤيا المحددة للمجتمع المثالي (بابانيك، ١٩٩٤؛ كنديوتي،

١٩٩١، ١٩٩١ أ؛ مقدم، ١٩٩٤). إذا كان المجتمع المثالي دولة إسلامية مستقلة، فإن المرأة المثالية هي المسلمة الطيبة، المتواضعة، الورعة والملتزمة، ودور المرأة تكميلي لرجلها، لا أن تعمل بتساوٍ تام معه. على ضوء هذا، من المهم أن نتتبع نظرة "حماس" إلى النوع الاجتماعي "الجندَر"، وكيفية إعادة بنائه، والطرق التي يختلف فيها هذا عن الحركة الوطنية "العلمانية". غير أن من المهم كذلك إدراكَ أن بعض التوجهات التي نراها في "حماس" كحركة إسلامية ليست فريدة بأي وجه من الوجوه.

جرت محاولة لتفسير سبب استحواذ موضوع المرأة والنوع الاجتماعي "الجندر" على الحركات الدينية والأصولية، وكانت هذه المحاولة من خلال مجلد يعتبر مؤلفاً كلاسيكياً حول الأصولية والنوع الاجتماعي "الجندر". وكانت المقولة الأساسية إن "بناءَ النوع الاجتماعي "الجندر" جزء مهم من مضمون الأصولية التي يلقي منظورها للنوع الاجتماعي "الجندر" ضوءاً دالاً بشكل واضح على طبيعة الحركة الأصولية ككل" (هولي، ١٩٩٤: ٢٧). يقدم المؤلف ثلاثَ ميزات تفسر هاجس الأصوليين بموضوع النوع الاجتماعي "الجندر": صفة الآخر، الحنين للماضي، الذكورية الدينية. وفيما يتعلق بالميزة الأولى تقول براون إنه "في الجماعات التي يسيطر عليها الرجال يتم بناء هويتهم بشكل كبير عبر مواجهتهم مع "الآخر" الخارجي، ومن ثم يعطى وزن كبير لضرورة السيطرة على "الآخرين" في الآخر، الذين هم في وسط الجماعة نفسها" (براون (٢٧ :١٩٩٤ ،(Brown). النظرة إلى النساء في الحركات الدينية والأصولية في معظم أنحاء العالم، وفقاً لما تقوله براون، هي: "إنهن يلعبن الدورَ المصنَفَ على أنه "الآخر" في المضامين الاجتماعية–الثقافية التي يعرّفها الرجال، وبهذا يجنحن إلى أن يحملن إسقاطات كل ما هو غيرُ مرغوب أو يشكل خطراً في الوجود الإنساني، مثل الجنسانية، العاطفة، التلوث، الخطيئة، الفناء" (المصدر نفسه: ١٨٨).

في كتابته عن الأصوليةِ الهندوسية، يقتبسُ جون هولي نصاً دينياً يندبُ عالماً في حالة من الفوضى التي تؤدي إلى إفساد النساء والعائلة، ما يؤدي بدوره إلى اضطراب اجتماعي عام (هولي، ١٩٩٤: ٢٧). وهكذا، فإن سلوكَ النساء في الهندوسية لا يُعتبرُ فقط من أعراض الاختلال الكوني، ولكن أيضاً سبباً له. كذلك تنظر الحركات الدينية الأصولية إلى موضوع النوع الاجتماعي "الجندر" من إطار المواجهة مع "الآخر"، مثل الغرب المسيحي الامبريالي. إن النقدَ الذي وجهه التبشيريون المسيحيون حول معاملة النساء في المجتمعات الهندوسية والمسلمة قد مهّد الطريقَ لرفض أصولي قاس للانحطاط الذي صاحَبَ قبول "الانحلال" في أدوار النساء في المجتمعات التي أطلقت هؤلاء المبشرين على العالم. وفقاً لهذا

المجرى من التفكير، فإن الطلاقَ، والبغاءَ، واللواط العلني، والاستعراضية الفاضحة في لبس النساء، والإباحية، تكشفُ بوضوح الانحطاط الأخلاقيَ للحداثة الغربية. كثيرون من المسلمين يعتقدون أن هدفَ هذه "الامبريالية الصليبية" التي تواطأت مع الصهيونية هو مراقبة أثر نتائج هذه الحملة على الإسلام. ويسير تسلسلُ التفاعل وفقاً لما تسميه إيفون حداد "نظرية الدومينو [التتابع] الإسلامية". أول الأمر يتم تقبُّلُ "إشاعة النساء على العموم"، ويؤدي هذا –من خلال مصائب مثل التواعد بين الجنسيين وعمليات الزواج اللوطية– إلى "سيادة شعور عميق بعدم الرضا وانتشار الجريمة وشعور منغص بانعدام الأمان"، وفي النهاية إلى "انفلات خارج عن السيطرة وحالات متكاثرة من الاغتصاب وخطر الكساد الاقتصادي والإفلاس" (حداد، ١٩٨٥: ٢٨٧، ٣٠٢–٣٠٣). والدفاع ضد هذا كله هو بجعل المرأة "ملكة متوجة في مملكتها وفي بيتها"، حيث تكون مسؤولة عن نقل القيم الإسلامية إلى أبنائها، وأن لا يُسمح لها بالشرود عن هذا الدور (المصدر نفسه: ٢٨٧).

يكاد يكون التعلقُ بالحنين واسترجاع الماضي المثالي عنصراً ثابتاً في فكر الحركات الأصولية، وهو ماض متخيل لم يكن له وجود أو أنه في كل الأحوال لم يكن تماماً ما يُزعمُ الآن أنه كان عليه (روي، ١٩٩٩؛ زبيدة، ١٩٩٧، ٢٠٠٠، ٢٠٠٢). إن الرؤى حول ماض كهذا تضع عادة تأكيداً قومياً على الدور الذي لعبته النساء في إكساب ذلك الزمنَ عنصرَ الكمال. والسبب هو أن التباينَ بين الجنسين هو في كل مجتمع مصدر للتوتر الاجتماعي والنفسي. ولا بد لهذا التوتر أن يُمحى في أي رواية عن الزمن الذهبي، إذا كان للماضي أن يبدو مثالياً، حيث أنّ الرجالَ هم الذين يملكون بشكل أساسي بناءَ هذا الماضي الموقر، فإن الحلَّ الذي يقدمونه هو في تصوير النساء اللواتي عشن فيه على أنهن موقرات ومضحيات بالذات: إنهن يخضعن طوعاً أمام الرجال لخلق حالة من الانسجام المجتمعي. إنهن لا يكتفين بإقرار حدود موقعهن في النسيج الاجتماعي، ولكنهن يمجدن هذه الحدود. لذلك فإن الحركاتِ الأصولية تحتفظ بمكان خاص للنساء اللواتي يقمن بتقبل فضائل هذا الموقف فيَ الزمن الراهن، ويصورنه كبديل صحي للمطالبات التي لا طائلَ منها عندما يحاول البعض أن يصبحن "نساءً عصرياتٍ"، والتي لا تؤدي في نهاية الأمر إلا إلى الحطِ منهن (هولي، ١٩٩٤: ٣٠؛ وايتٍ، ٢٠٠٢). وهكذا، فإن استدعاء قيم العائلة التقليدية والقيم الأخلاقية التي بُنيَت عليها "أمتنا"، ومجموعة القيم التي تدور حول عفاف المرأة وأمومتها تصبح كلها حاسمة الأهمية. والأمرُ نفسه يَصدُقُ على الرجال، فإن الأفكارَ عن "الآخر" والحنين، وكلاهما من المعالم البارزة في الوعي

الأصولي، "تعزز الواحدة منهما الأخرى، وتلتقيان في أيديولوجيةٍ محافظة حول النوع الاجتماعي "الجندر" تعيد بناءَ ماض مثالي وتحاول إعادة صياغة الحاضر على منواله" (هولي، ١٩٩٤: ٣٢).

يقالُ إنه من أجل تمكين الذكورية الدينية من النجاح كثيراً ما يجد أنصارُها ضرورة استدعاء النساء في صورة من يحتجن الحماية. وكثيراً ما تكون هؤلاء نساءً حقيقيات: أمهاتٍ وزوجاتٍ يحتجن أن تُوفرَ لهن وقاية من الاختلاط المكثف مع العالم الخارجيِ الفاسد (المصدر نفسه: ٣٣). مثل هؤلاء النساء اللواتي لا حول لهن ولا قوة، يمكن أيضاً أن يكنّ في صورة رموز مثل الأرض، والثقافة والتاريخ الملوث جراء هجمات الحداثة، كل هذه رموز يكثرُ استخدامها من قبل الأصوليين. وكما يقرر هولي "هذان النوعان من النساء، الرمزيُ والحقيقي، يعزز الواحد منهما الآخر. إن بالإمكان المحافظة على رموز الأنوثة المهددة إذا تمت تغذيتها في بيئة لا بد للنساء الحقيقيات فيها من الاعتماد على الرجال للدفاع عنهن، والعكس أيضاً صحيح" (المصدر نفسه: ٣٣). لذلك، فإن التشددَ الذي يميز الجماعاتِ الأصولية ليس في النهاية مجرد تجاوز لغوي في موقف يعارض الحداثة، إنه قوة ناشطة تساعد على جعل الأدوار الجنسية "التقليدية" طبيعة ثانية في الحركات الأصولية (المصدر نفسه: ٣٤). لا يُستعملُ اصطلاحُ "التقليدية" في هذا المجال ليعني أن الأصوليين يحتفظون بممارساتٍ بقيت كما كانت شائعة في الماضي (على الرغم من أن هذا يكون صحيحاً في بعضِ الأحيان)، ولكنْ بمعنى أنهم يساهمون بحيوية في بناء هذا الماضي نفسه. يرى إريك هوبسباوم (Eric Hobsbawm) في مقدمته لكتاب **اختراع التقاليد** (*The Invention of Tradition*) أن مفهوم "التقاليد" عادة ما يستخدم للإشارة إلى أنماط سلوك ثابتة، وليس أنها تبنى من خلال عمليات مستمرة على ما قد يطلق عليه "عادات" (هوبسباوم، ١٩٨٣: ٢-٣).

في إطار الشرق الأوسط، تصور ليلى أحمد (١٩٩٢: ٢٣٦-٢٣٧) الانشغالَ الإسلامي بالمرأة على أنه صراع حول الثقافة، وتصور الخطابَ الإسلاميَ عن النساء على أنه خطاب مقاومة: ما تجري مقاومتُه هو هجومُ الاستعمار وما بعد الاستعمار على الديانة والثقافة الإسلاميتين. وهو هجومٌ شكلت فيه الحملة الصليبية على ممارساتٍ "متخلفة" مثل الحجاب عنصراً مهماً، وبخاصة في القسم الأخير من القرن التاسعَ عشر. بتعبير آخر، إذا كان المستعمرون قد استخدموا عادة التحجب ووضعَ النساء في المجتمعات المسلمة دليلاً على المركز الأدنى للإسلام، ومبرراً لمحاولتهم إخضاعَ المسلمين، فإن الإسلاميين الآن يعكسون شروط هذه الأطروحة، ويؤكدون أهمية التحجبِ، والعودةِ إلى الممارسات الأصلية كصيغة من صيغ المقاومة.

تمضي تراكي إلى أكثر من ذلك، مستخدمة المنطقَ نفسه، إذ ترى أن الانشغالَ الإسلاميَ بلباس النساء وسلوكهن ليس نوعاً من المقاومة وحسب، ولكنه يبتغي أن يثأر تاريخياً: برؤية لباس المرأة كدليل على الإفلاس الأخلاقي للغرب، وعلى تفوق المسلمين. كان ثمنُ هذا التفوق بالنسبة للإسلاميين الانحلالَ الأخلاقيَ في المجتمع الغربي. وما الذي يمكن أن يرمزَ إلى هذا الانحلال الأخلاقي بشكل صارخ أكثرُ من المرأة الأميركية أو الأوروبية المنحلة التي لا احترامَ لديها للزواج أو للعائلة، والتي تعرضُ جسدها ليراه الناسُ كافة، وتمنحه دون أي مقاومة. إن الإسلاميين يلمسون وتراً حساساً في المجتمع العربي المحافظ بتركيزهم على القضايا المهمة بالنسبة للنظام القيمي للعربي المسلم (مركزية العائلة، والفضيلة والتواضع عند النساء)، إذ أن هذا المجتمعَ يتبنى -إلى حد كبير- تشخيصَ الإسلاميين لأسباب العلل في المجتمع الغربي. إنهم كذلك يستعيدون للعرب قسطاً من الكبرياء واحترام الذات، ويطمئنون المسلمين بالنسبة لتفوقهم على المستوى الأخلاقي على الرغم من خضوعهم الاقتصادي والسياسي (تراكي، ٢٠٠٣: ٢٣١).

لاحظت كنديوتي (١٩٩١: ٧) في الاتجاه نفسه الاتفاقَ بين الباحثين حول حقيقة أن العداءَ التاريخي بين الإسلام والعالم المسيحي قد خلق حيزاً من المقاومة الثقافية يحيط بالنساء والعائلة، إذ غدوا يمثلون المستودعَ الحاضنَ الذي لا يذلّلُ للهوية الإسلامية (المصدر نفسه: ٨). لقد بيّنَتْ كنديوتي أنه بالإمكان استصراخُ الأصالة الإسلامية لتعبر عن منظومة واسعة من الاستياء، تتراوح من السيطرة الإمبريالية إلى العداء الطبقي. وينتج هذا إمكانية التعبير عن هذا العداء باصطلاحات أخلاقية وثقافية تلعب فيها صورة عفة النساء نفوذاً قوياً محركاً كما في حالةً الخطاب الشعبي لنظام الخميني في إيران، الذي أظهر نساءَ النخبة المتغربنة على أنهن أخطرُ من يحمل العفنَ الأخلاقي.

تلاحظ مقدم من خلال إدخال العوامل الاجتماعية-الاقتصادية في هذا النقاش أن ازديادَ تعلم الإناث والتحاقهن بالعمل قد أضعف النظامَ الأبوي لعلاقات النوع الاجتماعي "الجندر" بشكل بطيء، مولداً بذلك لدى الرجال من البرجوازية الصغيرة قلقاً وشعوراً بعدم استقرار مكانتهم (مقدم، ١٩٩٣: ١٣٧). وفي الإطار نفسه، تقول تراكي، عند فحصها أثر التحديث في الأردن، إن ما يميز الفترة بعد منتصف هذا القرن العشرين هو تحطيم الحواجز التي كانت قد أبقت النساءَ غائبات عن النظر، وبالتالي بعيدات عن أذهان الرجال (تراكي، ٢٠٠٣: ٢١٤). وفي حين أن النساءَ كن دائماً مرئيات في الحقول وفي الأسواق، فإنهن قد شغلن مكانهن تحت مظلة تقسيم جنسي للعمالة ملتزم بالنظام الأبوي. إن دخولَ النساء عموماً

إلى سوق العمل والتعليم والمجال العام، أخذ يتحدى النظامَ التقليدي، وبخاصة عندما وُضِع رجال ونساءٌ ممن لا قرابة بينهم في العمل [جنباً إلى جنب] وكذلك في أوضاعٍ اجتماعية في منأى عن مراقبة العائلة.

توضحُ تراكي أن الحاجة الاقتصادية المتزايدة أرغمت الرجالَ على تقبل سعي النساء للعمل خارج المنزل، وأن التعليمَ الإلزاميَ للنساء برعاية الدولة، عنى أن مقاومة تعليم الإناث لم تعدْ خياراً قابلاً للحياة. لذلك، فإن ما يعوضُ عن الخيارات المحدودة في هذه الساحات هو أن النساءَ، بخروجهن إلى عالم الاختلاط الجنسي، إنما يفعلن ذلك بالحد الأدنى من المخاطر الاجتماعية. وتنتهي تراكي للقول إن الحركة الإسلامية في الأردن، بجعلها لباسَ النساء وسلوكَهن حجرَ زاويةٍ برنامجِها الاجتماعي، تعبر عما يخشاه ويريده الرجال الأفراد: خشيتهم من فقدان السيطرة على نسائهم، وحاجتهم إلى الاطمئنان أن رجالاً آخرين لا يستطيعون السيطرة عليهن (المصدر نفسه، ٢٠٠٣: ٢١٤). وهكذا، وفقاً لكنديوتي، يمكن تفسيرُ فشل الوعود بالتنمية بعد الاستقلال، لا كمجرد فشل تقني، ولكن كفشل أخلاقي يتطلب مراجعة كاملة لرؤية العالم التي دعمت هذه الوعود، وتقول كنديوتي "إنه انطلاقاً من هذه الرؤية الشاملة يمكن فهم دور المعارضة الذي تقوم به الحركات الإسلامية التي تدعو لتأسيس نظام إسلامي "عادل" تستدعى فيه أصالة المرأة المسلمة جزءاً من نقد أشمل يطال الغرب ونزعته الاستهلاكية" (كنديوتي، ١٩٩٦: ٢٤).

بالنسبة لفلسطين، ذكر كثير من الباحثين عواملَ اقتصادية اجتماعية وسياسية لتفسير الانتشار في تسييس وحشد النساء من قبل الحركات الوطنية العلمانية في السبعينيات والثمانينيات، ما أدى إلى مشاركة نسائية ضخمة في الانتفاضة الفلسطينية الأولى (تراكي، ١٩٨٩؛ جاد، ١٩٩٠؛ حصو، ١٩٩٧؛ حمامي، ١٩٩٧؛ كتّاب (Kuttab)، ١٩٩٣). إذ بدأ تأسيسُ العديد من الجامعات الفلسطينية منذ أواسط السبعينيات، فاجتذبت هذه الجامعات الكثيرَ من الشابات من المناطق الريفية ومن الخلفيات الأكثر فقراً طلباً للتعليم العالي. وقد كان نموُ التعليم الثانوي والجامعي مطّرداً منذ العام ١٩٧٥،[٢٤] وكانت فاعلية الطلبة الوطنيين في هذه الجامعات حاسمة في اجتذاب الشابات إلى الحركة الوطنية العلمانية. وقد أظهرتُ في الفصل الأول أن طلبَ الفلسطينيين الملحَ في المناطق الريفية لتعليم الفتيات يناقض الشروحاتِ التي تصور الرجالَ الريفيين على أنهم محافظون يخشَوْن المعاصرة ويصرون على السيطرة على نسائهم.

إضافة إلى هذا، وكما أظهرت حصو فيما وصلت إليه حول النساء الفلسطينيات، فإن كثيراً من النساء اللواتي كن نشيطاتٍ في الحركة النسوية الوطنية العلمانية تحجبن

في التسعينيات، وإن غالبيةِ نساء "فتح" العلمانيات أنفسهن يضعن الحجاب الآن. وبعبارة أخرى، إن العواملَ الاجتماعية الاقتصادية (أي التعليم والعمل) كانت دائماً بادية الظهور عندما كانت الهيمنة للوطنيين العلمانيين. إضافة إلى ذلك، فإن التهديدَ الذي مثله الاستعمارُ كان كذلك دائم المثول، وعمل على تمكين الوطنيين والعلمانيين من أواسط الثلاثينيات حتى أواخر الثمانينيات. هذا القولُ لا ينكرُ التدهورَ في الوضع الاقتصادي من أوائل الثمانينيات في الضفة الغربية وقطاع غزة، وهو ما دفع بالكثير من الشابات للسعي وراء فرص العمل في المشاغل وأماكن العمل الخاصة، وهو القطاع غير الرسمي وغيرِ المحمي، وشجع هذا الدعوة إلى السيطرة على النساء. غير أن السؤالَ يبقى قائماً حول لماذا لم يكتسب الإسلاميون، على الرغم من تواجد العوامل الاقتصادية والاجتماعية المشار إليها سابقاً وقت سيطرة الوطنيين، زخمَ اندفاعهم إلا الآن، وليس من قبل.

إن نفوذ الإسلاميين لا يمكن أن يُفسَرَ إلا بالرجوع إلى عدد من العوامل المتداخلة: تراجع الحركة الوطنية بين الفلسطينيين وما صحبها من انسحاب المنظمات والأطر الجماهيرية من تقديم الخدمات؛ انتشار العديد من المنظمات غير الحكومية وتحول العديد من المنظمات والأطر النسوية إلى أشكال عمل المنظمات غير الحكومية، وما أدى إليه ذلك من قطع صلاتـها بقواعدها الشعبية؛ إسباغ الصفة "الوطنية" على الإسلام و"أسلمة" الهوية الوطنية الفلسطينية من قبل الإخوان المسلمين في فلسطين.

كانت "أسلمة" النوع الاجتماعي "الجندر" من العوامل المركزية في هذه العملية الأخيرة. وقد لاحظت حمامي أن انتفاضة العام ١٩٨٧ كانت المرة الأولى "التي يتم فيها تجنيدُ قضية ما، هي تحديداً قضية التحجّب، كقضية وطنية" (حمامي، ١٩٩٧: ١٩٤). وتشيرُ حمامي بحق إلى أن هذه الحملة أظهرت مقدرة "حماس" على دمج عقيدتها الاجتماعية بالانتماء الوطني في فلسطين، ملوحة بالتهديد بالعنف واستخدامه على النساء من أجل فرض الحجاب. ولم تتلقَّ النساءُ دعماً كافياً من القيادة الوطنية للانتفاضة التي فشلت في إيقافِ هذه الحملة في الوقت المناسب (المصدر نفسه: ١٩٤).

يشير التحليل السابقِ إلى أنِ أيديولوجية "حماس" فيما يتعلق بالنوع الاجتماعي "الجندر" كانت خطاً "ثابتاً" ينبعُ من موقفٍ ديني محافظ يخضع النساء (ولكن انظر القسم أدناه حول الحجاب والأمن). وهنا أيضاً صُورت النساءُ في هذا التحليل على أنهن ضحايا لأمر يفرُض عليهن ولا يرغبنه. قد يكون هذا صحيحاً بالنسبة لبعض النساء في المنظمات اليسارية، إلا أنه يبقى من المهم أن نفهم لماذا كان

من الصعب عكسُ مجرى الأحداث عندما أصدرت القيادة الوطنية للانتفاضة، وبعد تأسيس السلطة الفلسطينية، العديدَ من المناشير التي أعلنت فيها عدم شرعية فرض أو إكراه النساء على أي فعل لا يردنه، وكان ذلك موقفاً اتُخذ بموافقة "حماس".[٢٥] بعبارة أخرى، لماذا نشهدُ زيادة في عدد النساء والبنات المحجبات إذا كان الحجابُ شكلاً رمزياً –وليس دلالياً– يشير إلى التمسك بالتقاليد النصية للإسلام الذي تدعو إليه "حماس"؟ بينَتْ حصو، مثلاً، في دراستها حول اتحاد لجان العمل النسائي الفلسطيني أن ٨٠٪ من عينة النساء التي درستها قدمن أنفسهن كنساء متدينات (حصو، ١٩٩٧: ٢٥٩). كذلك أظهرَتْ أن الكثيرات كن يرتدين الحجابَ نتيجة الضغط الاجتماعي منذ الانتفاضة الأولى، لكنّ بعضهنّ قلن إنهن يرتدين الحجابَ عن قناعة. وفي حين درست حصو مجموعة النساء اليساريات العلمانيات، سوف أركز أنا على دراسة مجموعة من النساء لم يتم حتى الآن –فيما أعلم– إجراءُ دراسة عنهن، وهن لا يرين أنفسهن "ضحايا الحجاب"، ولكنْ كنساء ملتزمات تماماً بنشر مبادئه.

أقول إنه من أجل فهم برنامج "حماس" حول النوع الاجتماعي "الجندر"، لا بدّ من استكشاف العوامل التي تربطها بالوطنية الفلسطينية. ولتوضيح التحول التدريجي في أيديولوجية "حماس" حول النوع الاجتماعي "الجندر"، لا يمكن فصلُ هذه الأيديولوجية عن الاستخدام الاستعماري "للنوع الاجتماعي "الجندر""، وعن التنافس مع المجموعات الوطنية "الأخرى"، وإلى حد أقل عن النصوص الدينية المقدسة، غير أن بالإمكان استحضارَ عوامل أخرى، مثل العناصر المحافظة في الوطنية الفلسطينية بشكلها العلماني، كما تم شرحُه أعلاه (جاد، ١٩٩٠؛ مسعد، ١٩٩٥؛ حمامي، ١٩٩٧؛ بديري، ١٩٩٥).

إني أقول هنا إن النزعة الأصولية[٢٦] التي أبدتها حماس في الانتفاضة الأولى لا يمكن أن تُفسَرَ بكونها تشويهاً للثقافة السائدة ذلك الحين، ولكن يجب النظر إلى مسلكيات "حماس" ودعواها للنساء من خلال ردود الفعل على إرهاب الاحتلال الإسرائيلي ضد النساء. وخلافاً لـ"فتح"، قامت "حماس" بتوضيح برنامجها للنوع الاجتماعي "الجندر" في مرحلة مبكرة. وهذا من المعالم المشتركة بين الحركات الدينية التي تولي وَحدة العائلة درجة كبيرة من الاهتمام. وقد قال الكاتبُ الإسرائيلي أمنون كوهين في كتابه المعروف **الإخوان المسلمون** إن الحركة لديها "رؤية قمعية ثابتة حول النساء والسلوك المتوقع منهن. في ظل هذه الرؤية لا يُسمح للنساء باستعمال أدوات التجميل أو تزيين أنفسهن بشكل زائد، وعليهن تغطية وجوههن ويمتنع عليهن الظهور بين الناس وهن "نصف عاريات". ويقول

الإخوانُ إن هذا يفرضه الإسلام بشكل جلي". إن هذا البرنامجَ الصارمَ للنوع الاجتماعي "الجندر" والنظام الأخلاقي، أصبح أكثرَ مرونة مع نمو "حماس" وازدياد شعبيتها، كما أنه تطور أيضاً نتيجة الضغط الذي تمارسه النساءُ الإسلامياتُ على قيادتهن، ولمستوى "التمكن" الذي حققته تلك النساء من خلال فاعليتهن في الحركة. وسيُقـَدَمُ فيما يلي بيان تفصيليٌ لهذه العمليةِ المتطورةِ والمتناقضة في آن.

الشعبُ الأخلاقيُ يحتاج نساءً أخلاقيات

تحذرُ موهانتي من القفزات التحليلية التي ترى في انتشار ممارسة التحجب دليلاً على الاضطهاد الجنسي للنساء والسيطرة عليهن. إنها تحثنا بالأحرى على فهمها تحليلياً بالتساؤل حول معناها ووظيفتها في المضامين الثقافية والعقائدية المختلفة (موهانتي، ١٩٩١: ٦٦–٦٧). وقد بينت حمامي أن انتشارَ التحجبِ في سياق الانتفاضة حمل معنى وطنياً، وأنه يأتي في مواجهة ما فرضه الاحتلالِ الإسرائيلي من مصائب وموت ودمار، إذ كان على النساء أن يُظهرن احتراماً للشهداء. وهي كذلك تنحو باللائمة على المجموعات اليسارية لعدم إيقاف حملة التحجب. إن النقاشَ حول هذا الموضوع صنّفَ النساءَ كلـَهن في فئة واحدة: نساءً يرفضن التحجبَ، وأن الحجاب يشكل لهن اضطهاداً. إن هذا "التوحيدَ للنساء بغض النظر عن طبقتهن وأعراقهن وممارساتهن اليومية، الدينية منها والمادية، قد يولـِّدُ شعوراً زائفاً بأن اضطهادِ النساء واهتماماتهن ونضالاتهن هي واحدة ومتفق عليها بين الجميع ولدى جميع النساء" (موهانتي، ١٩٩١: ٦٨). وقد نتج عن هذا إنكارُ أن للنساء الإسلاميات نفوذاً وصوتاً مختلفاً يعبر عنهن. في الجزء التالي سأقدم تحليلاً لإشكالية توضح كيفية اختلاف "التشدد" القديم للإسلاميين عن الصورة "الجديدة" له.

خلافاً لادعاءات المؤلفين من أمثال كوهين أعلاه، كان استهداف النساء (لحماية أخلاقهن) بحد ذاته أحد تجليات الاحتلال أكثرَ منه نتيجة ثقافة محافظة ثابتة "تضطهدُ النساء". ولا بد من التطرق هنا لاهتمام "حماس" الكبير بالعمل على حماية مقاتليها حتى نستطيع فهم موقفها إزاء التركيز على تقشف النساء وتحجبهن. وثانياً إن للحجاب معاني مختلفة للنساء، واللواتي هن مختلفات، وفقاً لرؤيتهن لذواتهن ولطبقتهن وعقيدتهن. أخيراً، فإن توجهاً أكثر دقة لفهم المعاني المختلفة للحجاب له أهميته في رسم تفاصيل أي إستراتيجية سياسيةٍ معارضة.

أثناء الانتفاضة الأولى، اعتُبِرَ أن صيغة جديدة لموضوع تقوى النساء واحتشامهن أمرٌ أساسي من أجل "حمايَة" الأمة. وفي الحقيقة أن هذه الصيغة قد أوضحتها قبل الانتفاضة ببضع سنوات الكتيبات السرية التي جرت "حماس" على توزيعها على أعضائها الذكور لتحذيرهم ضد ممارسات التحقيق والتعذيب الواسعة الاستخدام في السجون الإسرائيلية. كانت لدى "حماس" قناعة بأن الاعترافات التفصيلية التي انتُزعت من السجناء من أعضاء منظمة التحرير الفلسطينية، بصفتهم علمانيين ضعافاً يفتقدون الإيمان، قد جرّت المصائبَ على الكفاح المسلح ضد إسرائيل. وكان يُخشى أن يلقى الجهد الإسلامي مصيراً مماثلاً ما لم يعلّم تابعوه أن يكونوا صلبين ضد أسوأ ضغط جسدي ونفساني يستطيع الإسرائيليون أن يوقعوه. إن المقاومة والقوة الداخلية التي لا تستسلم وتمكينَ الأشخاص [عقائدياً] كانت أموراً حيوية لتحمل التعذيب والاستجواب.[٢٧] بين العامين ١٩٨٦ و١٩٨٧، [٢٨] أوجد الإخوانُ تنظيمين عسكريين فلسطينيين توطئة للكفاح المسلح: "المجاهدين" و"الجهاد والدعوة"، ويُكنى عنهما بلفظة "مجد" [الأحرف الأولى من ألفاظ مجاهدين، جهاد، دعوة]. كان التنظيمُ الأخير شديدَ السرية مهمتُهُ "الاستخبارات والردع"، وهدفُه حماية الحركة ضد أي اختراق من قبل الإسرائيليين أو المنظمات الفلسطينية الأخرى، وجمعُ المعلومات عن الإسرائيليين، وعن أي شكل من "الفساد الأخلاقي" في المجتمع؛ سواء أكان متصلاً بمن يُشكُ أنهم متعاونون مع العدو أم تجار المخدرات أم اللصوص أم البغايا، وزيادة الوعي حول أمور الأمن من خلال الكتيبات والنشرات، واستجوابُ المتعاونين لمعاقبتهم أو "تصفيتهم" (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ١٩٧).

تولى هذا التنظيمُ قبل الانتفاضة "تصفية" المتعاونين مع العدو، وصرحت الحركة في كتيب موجه إلى أعضائها المقاتلين أن أولئك الذين يتحدّون مستجوبيهم بكبرياء سيُجازَون كأنما تُوُفّوا في سبيل مجد الله، ولكن أولئك الذين ينهارون تحت الاستجواب لن يلقوا الغفران أبداً، لأن الأذى الذي يسببونه يتجاوز مجرد التنظيم القائم. وفيَ تنافس واضح مع المنظمات الوطنية الأخرى، سعى التنظيمُ إلى أن يكون أكثر تماسكاً وأخلاقية ووفاء وتمكيناً بالإيمان بالله والدين. وفي هذا المضمون، فإن الاعترافَ نتيجة التعذيب الإسرائيلي سيمنع أعضاء جدداً من الالتحاق بالجناح العسكري، وسيقصُرُ عن تمييز "حماس" عن المجموعات "الأخرى الأقل إيماناً". لم يكن بالإمكان الادعاءُ أن الإسلام متميزٌ على العلمانية ما لم يُعرف أن جماعة "حماس" مستعدون لبذل دمائهم وبصق أسنانهم تحت تعذيب السياط (شيف ويعاري، ١٩٨٩: ٢٣٢). وجاء في الكتيّبِ أنّ إرادة حديدية هي كلُ ما يحتاجه المرء

للصمود أمام الحرمان والجلد والصعق بالكهرباء والتهديدات. لا بد من التذكر أن قوة العدو لا تُذكَر أمام فضل الله (ورد في نشرة **المقاتل الجهادي بمواجهة التحقيق والتعذيب** كما ذكِرَ في المصدر السابق: ٢٣٢).

ورد في بيان وُزع باليد في أوائل فترة ظهور "حماس" أن الشين بيت (جهاز الاستخبارات الإسرائيلي) كان يحاولُ الإيقاعَ بأشخاص لتجنيدهم كعملاء من خلال الحشيش ومخدرات أخرى، وأنه أسقط في شباكه فتيات شاباتٍ عن طريق "كلاب ضالة" (المتعاونين من الفلسطينيين) تقوم بإغراء هؤلاء الفتيات، حيث كان يتم تشجيع الشابات على الإكثار من ارتياد صالونات التجميل ودكاكين بيع الملبوسات النسائية (أماكنُ كانت النساءُ الشاباتُ المتعلماتُ يدرنَها كمشاريع خاصة) (المصدر السابق: ٢٣١). وهكذا فقد أبرزَتْ النشرة ما أصبح يعرف بسياسة "الإسقاط".[٢٩] وقد حُذر الشبانُ من تعاطي المشروبات الكحولية وقراءة المجلات الإباحية، والتعامل مع النساء الساقطات اللواتي كن يعاكسنهم في الشارع. وعلى هذا، فإن السلوكَ الأخلاقيَ الصارمَ والتقوى والتواضعَ ارتقت لتغدو وسائلَ مهمة على درب المقاومة الوطنية وأسلحة للعمل السري. ووفقاً لما يقوله كاتبان إسرائيليان: "تماماً كما كانت منظمة التحرير الفلسطينية مضطرة إلى التصدي لمشكلة اختراقِها من قبل عملاء إسرائيل، كذلك بحث أعوانُ ياسين عن طرق لمنع الاختراقات من قبل العملاء المزدوجين، ولحماية المنظمَين الجدد من الوقوع تحت سطوة الإسرائيليين. وكان السجين يستطيع أن يحمي نفسه بأن يقول لمستجوبيه منذ البداية إنه مطلعٌ على معلوماتٍ سريةٍ، ولكنه يفضل الموتَ تحت التعذيبِ عن أن يبوحَ بها" (المصدر نفسه: ٢٣٢).

كان الدينُ نفسُه مصدرَ قوة عظيمة في النزاع مع الشين بيت، وكان رهطُ حماس "محصنين بشكل كبير ضد الانهيار" (المصدر نفسه: ٢٣٠).

كانت "لسياسة الأمن الوطني" هذه تداعياتٌ جدية على النظام الاجتماعي، حيث جرى تقييدٌ كبيرٌ لحركة النساء، ووقع ضغط اجتماعيٌ أكبرُ على النساء اللواتي يقمن بتحركاتٍ "مريبة". إن طريقَة حديث المرأة وسيرها وتصرفها وقعت كلُها تحت التمحيصِ الاجتماعي الكثيف، وأظهر مسح للأحوال المعيشية في المجتمع الفلسطيني في ذلك الوقت، أن ٥٦٪ من النساء اللواتي شملهن المسحُ في قطاع غزة، و٤٧٪ في الضفة الغربية، كشفن أنه لم يعد بإمكانهن التحركُ بحرية ضمن مجتمعاتهن (هايبرغ وأوفنسن ١٩٩٣: ٣٠٦ Heiberg and Ofensen–٣٠٧). كانت لهذه السياسة نتيجة أخرى هي تقييدُ حركة بعض المتعاونين وباعة المخدرات

وبنات الهوى. وكان على "فتح"، في سياق تنافسها مع الإسلاميين، أن تتولى "القيادة" في سياسة "التطهير" هذه، مساهمة بشكل أساسي من خلال ذلك في حركة تحجيب النساء في قطاع غزة. ووفقاً لنعيمة (رئيسة التنظيم النسائي لـ"فتح" في غزة، وهي نفسها قد تحجبت)، فإنه لم يعد بإمكانها التمييز بين من كانت من "فتح" وبين من كانت من "حماس" ممن يلاحقن النساء من أجل "حثِّهن" على التحجب، ولكنها أوضحت أن رجال "فتح" أنفسهم كانوا يضغطون على عضوات "فتح" ليتحجبن، وكانوا يقولون لهن إن جماعة "حماس" ليسوا أكثرَ "أخلاقية" من "فتح" (نعيمة ، مقابلة).

كذلك تولت "فتح" القيادة في قتل عدد أكبر من "النساء المتفلِّتات"، وقد تم بين العامين ١٩٨٨ و١٩٩٣ قتلُ ١٠٧ منَ النساء، ٨١ منهن في قطاع غزة (بيئير وعبد الجواد(٨٩ :١٩٩٤ ، Be'er and Abdel-Jawad–٩٠). كانت هؤلاء النسوة "مشبوهات أخلاقياً" أكثر من كونهن ثبتت عليهن تهمة التعاون مع العدو. ولم يكن التنظيمُ العسكريُ للإسلاميين المرتكِبَ الرئيسَ لهذه الجرائم، فقد كانت مجموعاتُ "فتح" متقدمة عليه، تتلوها مجموعاتٌ ذات صلة بـ"فتح"، ثم المجموعاتُ المنضوية تحت لواء الجبهة الشعبية (اليسار الماركسي). لم يُنظر إلى تلك النساء "المشبوهات أخلاقياً" كخائنات لعائلاتهن فحسب، ولكنْ كذلك لشرف أمتهن، وأصبح اجتثاثُهن "واجباً وطنياً". وهكذا، فإن الالتزامَ بنصرة النظام الأخلاقي في مواجهة السلطة الاستعمارية لم يختلف كثيراً لدى الحركات الوطنية الدينية مثل "حماس" عنه لدى المجموعات الوطنية العلمانية.

غير أن "سياسة الأمن" لا تكفي لتفسير الإصرار على التحجب كقاعدة أخلاقية للنساء، إذ من الممكن النظرُ إليه أيضاً كأداة في تنافس الإسلاميات مع المجموعات العلمانية "غير المتحجبة". إن التحجبَ مؤشرٌ ثقافيٌ موحدٌ للحركة ودليلٌ على قوتها المتنامية بين أتباع "حماس" أو، كما ترى كيدي (Keddie)، قد يجنحُ إلى تأكيد هوية الجماعة أكثرَ من كونه مؤشراً دينياً قوياً (كيدي، ١٩٩٨). كذلك يمكنُ للتحجبَ أن يصبح رمزاً سياسياً مهماً، يُستخدم لإيجاد هوية اجتماعية "عصرية" جديدة وأداة راسخة لفتح إمكانات جديدة للنساء داخلَ الحركة وخارجَها. يجب أن لا يُنظرَ إلى المعاني المختلفة للحجابَ على أنها المؤشرُ الوحيد لأيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" لدى "حماس". إن أيديولوجيتهم تتغيرُ بالأحرى مع تطور قوة النساء الإسلاميات داخل حركتهم.

نشرت "حماس" العام ١٩٨٨ ميثاقَها الذي طرحت في المادتين ١٧ و١٨ منه موقفَها "الرسميَ" من النوع الاجتماعي "الجندر". تقول المادة ١٧: "للمرأةِ

المسلمة في معركة التحرير دورٌ لا يقلُ عن دور الرجل، فهي مصنعُ الرجال، ودورُها في توجيهِ الأجيال وتربيتِها دورٌ كبير" (ميثاق "حماس"، دون تاريخ، ودون رقم صفحة). وقد صورت النساءُ في المادة نفسِها كأهداف سلبية لجماعات مثل "... الماسونية، ونوادي الروتاري، وفرق التجسس ... وكلها أوكار للهدم والهدامين ... وعلى الإسلاميين أن يؤدوا دورَهم في مواجهة مخططاتِ أولئك الهدامين..." (ميثاق "حماس"، المادة ١٧).

وجاء في المادة ١٨ التأكيدُ مرة أخرى على أن "المرأة في البيتِ المجاهد والأسرة المجاهدة أماً كانت أم أختاً لها الدورُ الأهمُ في رعاية البيت وتنشئة الأطفال على المفاهيم والقيم الأخلاقية المستمدَة من الإسلام..." (ميثاق "حماس"، المادة ١٨). نُصِحتْ المرأة بأن تكون مدبرة وأن تتجنبَ الإنفاق اللامسؤول: "وليكن نصبَ عينيها أن النقودَ المتوافرة عبارة عن دم يجب أن لا يجري إلا في العروق لاستمرار الحياة في الصغار والكبار على حد سواء"، وهكذا فقد نُصِحَتْ النساء بأن "يعطين" لعائلاتهن ولشعبهن بدلاً منً أن "يأخذن"، وهذه فكرة تؤكدها "حماس" من أجل تمييز النساء الإسلاميات عن الناشطات العلمانيات. من خلال هذه الرؤيا، تبدو النساءُ متكلات على الرجال، معتكفات في بيوتهن ومعزولات عن الحيز العام. غير أن هذا لم يكنً ما كانت النساءُ الإسلامياتُ والطالباتُ "يقمنً" به بشكل فعال في كتل "حماس" الطلابية، أو في الجمعيات الإسلامية. إن التوترَ والتجاذبَ بين رؤية "حماس" للنوع الاجتماعي "الجندر"، وبين ما كانت النساءُ الإسلامياتُ يقمن به فعلياً سيُطرحُ في الأقسام التالية. إن هؤلاء النساء تمكنّ من خلال مشاركتهن في الحركة من تغيير هذه الرؤية لإيجاد حيز أوسع لأنفسهن.

أول الأمر سنقدم نظرة شاملة لبنية "حماس" الحزبية التي كانت ذكورية تماماً، ثم يتبع ذلك كيف أدخلِت النساءُ على كل المستويات.

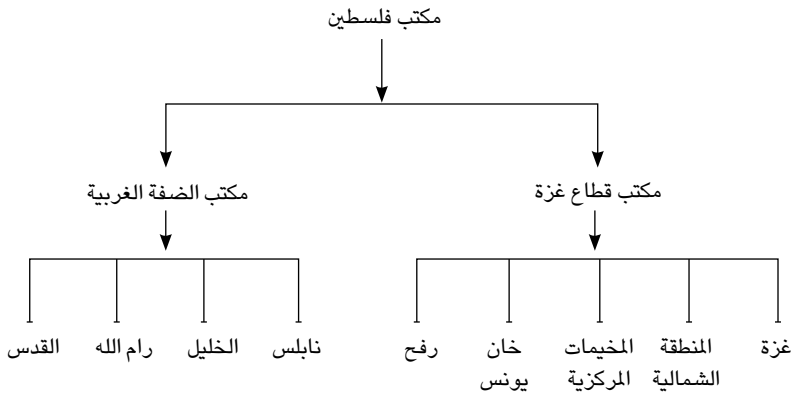
التهميش من خلال التعبئة: بنية تنظيمية قائمة على التمييز (على أساس النوع الاجتماعي "الجندر")

سوف أحللُ في هذا القسم التناقضَ بين تهميش النساء في البنية التنظيمية لـ"حماس"، وبين تعبئتهن في المجتمع المدني. لقد كانت النساءُ الإسلامياتُ قوة حاسمة في توسيع قواعد "حماس" في الحركة الطلابية على الرغم من أن هذه الفاعلية لم يتم الاعترافُ بها في بنية الحركة في الضفة الغربية. وبغض النظر عن هذا الإغفال في بنية الحزب، كانت تجري في مجال السياسة الطلابية أنشطة مستقلة لم تتم محاولة إيقافها.

تختلف بنية "حماس" فيما يتعلق بتنظيم المرأة في الضفة الغربية عنها في قطاع غزة. وأقولُ إنّ هذا الشكلَ من البنية القائمة على التمييز الجنسي ربما كان عاملاً مهماً في تهميش تعبئة النساء في الضفة الغربية، وبخاصة بعد أن غدت "حماس" قوة سياسية مسيطرة في السياسة الفلسطينية أثناء الانتفاضة الأولى وفي أعقابها. ليس لحزب الخلاص في الضفة الغربية هيئاتٌ موازية لما له في قطاع غزة، وليسَ له أيُ بنى لتعبئة وتنظيم مجموعاتٍ اجتماعيةٍ أخرى مثل الطلاب والعمال. وفي حين أن أعضاءَ الحزب كانوا يشاهَدون في النشاطات المختلفة للانتفاضة (في تنظيم الإضراباتِ ومواكبِ الجنازاتِ والمجابهاتِ مع الجيش الإسرائيلي... الخ)، فإن النساءَ منَ عضواتِ "حماس" في ذلك الوقتِ لم يظهرنَ كمشاركات (إن المشاركاتِ المحجباتِ لم يكنّ بالضرورة من الإسلاميات). ويمكنُ تفسيرُ هذا الغياب بتركيزَ المنظماتِ الإسلامية على استهداف الذكور.

كان تنظيمُ الإخوان ينقسم قبل الانتفاضة الأولى كما هو مبيَنٌ أدناه.

الرسم ٢: البنية التنظيمية لحركة الإخوان المسلمين في فلسطين



في الشكل التنظيمي السابق تشكلُ كلُ منطقة **مجلسَ شورى**، ويَنتخبُ كلُ مجلس شورى محلي هيئتَه الإدارية، كما كان في قطاع غزة ينتخب، إضافة إلى ذلك، أعضاءَه في مجلس الشورى العام (واحداً عن كل خمسين عضواً). ولم يتشكلْ مجلسٌ عامٌ للضفة الغربية إلا لاحقاً في أواسط الثمانينيات. ويشكلُ المجلسان في قطاع غزة والضفة الغربية مكتبَ فلسطين – المكتبَ القطري. وقد أجريَتْ على هذه البنية بعضُ التغييرات أثناء الانتفاضة الأولى العام ١٩٨٧ سببّ بعضها تصدي

إسرائيل لـ"حماس"، وتسبب البعض الآخر ما جرى من تطورات وتوسعٌ في أنشطة "حماس" (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ١٩٤–١٩٧). لم أجدْ في الوثائق أو من خلال المقابلات ما يدل على أن النساءَ كن مشاركات أو جرى استهدافُهن كمرشحات أو كناخبات في البنية المشار لها سابقاً. كان على النساء الإسلاميات الانتظارُ حتى تشكيل حزب الخلاص في نهاية العام ١٩٩٥، ليجري دمجُهن في "حماس" كما فُصّل أعلاه. إن الفاعلية التي أظهرتها النساءُ الإسلامياتُ في الجامعات لم تنبعْ من البنية التنظيمية لـ"حماس"، ولكنْ بالأحرى من جهود الطلبة الذكور أنفسهم في سياق التنافس من أجل الأصوات في الجامعات.

عندما تتركُ الطالبة الجامعة في الضفة الغربية لا تجدُ لها مكاناً تلتحقُ به في البناء التنظيمي للحركة. وكانت الوضعية نفسُها ماثلة في قطاع غزة، حيث العددُ المتنامي من الطالبات في الجامعة الإسلامية، وبعد ذلك من جامعة الأزهر والكليات الأخرى لم يكن له موقعٌ يلتحقُ به عدا العمل في المؤسسات الاجتماعية التابعة للإخوان المسلمين. وعندما أتى إعلانُ قادة "حماس" في أواخر العام ٢٠٠٣ عن نيتهم تشكيلَ حركة إسلامية نسائية ألحقت الطالباتُ قواهن بالمنظمات السياسية الرئيسة مثل حزب الخلاص وغيره (في قطاع غزة فقط) كما بُيّن أعلاه.

إن لتنظيم الطلبة وإلحاقِهم بالأحزاب السياسية أهمية حاسمة في فلسطين، حيث يلعب الشباب بشكل عام، والطلبة بشكل خاص، دوراً مهماً في تعزيز الحركة الوطنية والكفاح ضد الاحتلال. ومحاولة الإجابة عن سبب عدم سعي الإسلاميين لتنظيم الطالبات في بنية أحزابهم السياسية الرئيسة؛ سواء تحت اسم الإخوان المسلمين أم "حماس" أم حزب الخلاص، يجب أن تُقِرَ بأن هذه المؤسسات كانت تحمل آثار أيديولوجيةِ النوع الاجتماعي "الجندر" المحافظة التي اتسمتْ بها الحركة منذ بدايتها. ويصحّ هذا أكثر بشكل خاص عندما يتعلق الأمر بالفتيات غير المتزوجات.

لدى فحص بنيةِ الكتل الطلابية الإسلاميةِ في الجامعات، وجدتُ أن في كل منها لجنة طالبات مهمتُها تعبئة الطالبات لمساندة الكتل الإسلامية، ولتجنيد آخرين في الحركة. لقدْ أوْجَزتُ سابقاً الطرقَ التي يحققن غرضَهن من خلالها ونوعَ الأنشطة التي يمارسنَها في الجامعات، حيث لا توجدُ هيئاتٌ مختلطة لتنسيق الأنشطة المختلفة بين الطلبة الذكور والإناث على الرغم من وجود بعض أشكال التنسيق في المستوى الأعلى بين عدد قليل من الناشطات من عضوات الكتلة، ورؤساء الكتل الإسلامية من الذكور. ووفقاً لما أفاده بعضُ الناشطين في الحركة الإسلامية الطلابية، فإنهم يستطيعون طلبَ اجتماع كبير مختلط بين الجنسين في الجامعات

عند وجود هدف مشترك يُرجى تحقيقُه مثل احتجاج رئيسي على إدارة الجامعة، أو الخرق الفاضح لحقوقهم ككتلة إسلامية بالنسبة لتنظيم فعالياتهم، ولكنْ ليس لهم بنية مختلطة للطلاب (أحمد، أميرة، يسرى، مقابلات). إن الافتقارَ إلى مثل هذه البُنى له تأثير أكثر حدة على الخريجات منه على الذكور، وبخاصة في الضفة الغربية، حيث عددُ المؤسسات الإسلامية محدودٌ وموزع أكثر منه في قطاع غزة.

ما هو متوفرٌ للنساء لا يتجاوز بعضَ الجمعيات الخيرية. ومن الأمثلة النموذجية على ذلك جمعية الهدى الإسلامية، وجمعية الخنساء (وكلتاهما في البيرة/رام الله)، وجمعية حنين في نابلس، وجمعية النساء المسلمات في القدس، وأخرى مثلها في الخليل. هذه التنظيماتُ كبيرة الشبه بالنمط القديم من الجمعيات النسائية الخيرية، وقد أشيرَ إليه في الفصل الثاني، حيث بالعادة تدير شخصية مركزية بصفة مديرة الجمعية، وهيئة إدارية من ٥–١١ عضوة، يجري انتخابُهن من قبل هيئة عامة تتكون من ١٠٠–٣٠٠ عضوة، وتركيزُها لا ينصبّ على تنظيم النساء، بل على توفير عدد محدود من فرص العمل المتعلقة باقتصاديات المنزل، والتطريز، وتصنيع المأكولات، شأنها في هذا شأن الجمعيات الخيرية القديمة. برهنت هذه الجمعياتُ على كفاءة في توفير خدمة تقديم المأكولات، واعتبرت منافساً جدياً للعديد من الجمعيات النسائية، قديمها وحديثها، حيث نجحت في إنشاء شبكة من العلاقات مع وزارات السلطة الفلسطينية والمصارف والعديد من المشاريع الخاصة (سميرة، مقابلة).

وفقاً لمديرات هذه الجمعيات، فإن العائداتِ من أنشطتهن تغطي مصاريفَهن، إضافة إلى تمكينهن من الحصول على هباتٍ مهمة من رجال الأعمال الإسلاميين، الذين يرَوْن أن أنشطتَهن منسجمة مع تعاليم الإسلام في دعم الفقراء والأيتام وعائلات السجناء والشهداء والمحتاجين بشكل عام. هذه الجمعياتُ لا تتلقى أيَ تمويل أجنبي، وهذا يمنحها مصداقية في عملية مهاجمة التنظيمات النسائية الأخرى، ونزع ستار الشرعية عنها، وبخاصة المنظمات النسوية غير الحكومية.

كذلك تنظمُّ هذه الجمعياتُ فعاليات ثقافية مختلفة عن تلك التي تنظمها المجموعاتُ الوطنية أو النسوية. يحل مكانَ الاحتفال بيوم المرأة، وهو مناسبة دولية يُحتفَلُ بها في الثامن من آذار كل عام، مهرجانُ المرأة المسلمة. وقد اختيرَ هذا اليومُ لسبب "عملي" ليقعَ قبل انتهاء السنة الدراسية والجامعية. وهذا، وفقاً لسميرة، للتمكنَ من الحصول على مساعدة الطالبات في تنظيم المهرجانات، إذ يكون من الصعب الوصولُ إليهن أو تجميعُهن في وقت لاحق (سميرة، مقابلة). وتجتذبُ هذه

الاحتفالاتُ عادة عدداً كبيراً من النساء وأطفالهن قدّرتْ سميرة أنه من ٢٠٠٠-٢٥٠٠ امرأة. وهذه المهرجاناتُ هي امتداد لممارسة نشر الدعوة المعتادة من الإخوان المسلمين، عندما يحثون النساء على الالتزام بقواعد دينهن ويشجعونهن على أن يكنّ مسلمات صالحات ملتزمات. كما هو شأن الجمعيات النسائية الخيرية من النمط القديم، لا يُطلبُ من النساء اللواتي يحضرن هذه المهرجاناتِ الالتزامُ بأي نشاط سياسي في تنظيم مقاوم.

يبدو أن موقفَ الإخوان التقليدي (في الضفة الغربية) من رؤية أن دور المرأة الأساسي هو في المجال الخاص أو المنزل هو ما يحد الاهتمام بتنظيم النساء بعد تخرجهن. وفي مقابلة مع أحمد أفاد بأن النساءَ بعد التخرج ليس لهن مكانٌ يذهبن إليه، وسبب ذلك هو النظرة المحافظة السائدة في مجتمعنا الشرقي، ولكنْ أيضاً لأن دورَ النساء بالنسبة لتفكير الكثير من الإسلاميين ما زال محصوراً في منزلها وعائلتها. لذلك، فإن التركيزَ والتوقعَ بعد التخرج هو أن النساءَ سيذهبن إلى منازلهن. هذه هي القاعدة بين الإسلاميين في الضفة الغربية، وأي استثناء بعد الزواج يعتمد كلياً على رغبة الزوج بأن يسمح للزوجة بمزاولة النشاط أم لا، والكثيرون من الأزواج يختارون عدمَ السماح بذلك (أحمد، مقابلة).

قد يعود غياب جسم تنظيمي للنساء في الضفة الغربية إلى التركيز على سرية التنظيم العسكري للحركة، الذي يقوم بالأساس على تنظيم الذكور وينسق نشاطاته في مناطق الضفة المختلفة. إن النساءَ الإسلامياتِ لسن جزءاً من البنية السرية (وكلُ النساء الإسلاميات اللواتي أجريت مقابلاتٌ معهن ادّعين عدمَ وجود علاقة لهن بـ"حماس"). ليست هنالك بنية قانونية رسمية موحدة كما هو الحالُ مع حزب الخلاص في قطاع غزة، غير أنه كان من الصعب تقريرُ ما إذا كان الافتقارُ إلى تنظيم موحد للنساء الإسلاميات هو بسبب انعدام الاهتمام بتنظيم النساء في الضفة الغربيةَ (خلافاً للوضع في قطاع غزة)، أو بسبب أولوياتٍ داخلية. وعندما سئلتْ النساءُ الإسلامياتُ في الضفة الغربية ما إذا كن يقمن بتنسيق نشاطاتهن أو برامجهن كانت الإجابة بالنفي. غير أن بعضَهن أكّدن حضورَهن مهرجاناتِ ومؤتمراتِ الجمعيات والمراكز الإسلامية الأخرى حين يمكنُ ذلك (ميسون، مقابلة).

إن الجمعياتِ الخيرية النسائية يَنظمها اتحادٌ عام للجمعيات الخيرية (انظر الفصل الثاني) تشكّل الجمعياتُ الإسلامية جزءاً منه، ولكنْ لا يوجد جسم تنسيقي خاص بها. ويمكن أن يُعزى التأخرُ في إنشاء بنية مماثلة لبنية حزب الخلاص إلى الاعتداء والاستهداف المتواصل الذي تمارسه السلطة الفلسطينية على نشاطات الحزب.

وتوقعُ السلطة المعاملة نفسُها على "الوجوه" الإسلامية في الضفة الغربية جنباً إلى جنب مع الاغتيالات التي تستهدف قياداتها من قبل قوات الاحتلال الإسرائيلي. إلى جانب هذا، فإن السياسة الإسرائيلية المتمثلة في عزل المدن والقرى الفلسطينية عن بعضها البعض توجد عقبات أكثر في وجه الإسلاميين بالنسبة لتأسيس بنى تنظيمية موحدة كتلك القائمة في قطاع غزة. ويمكن أن تُعزى محدودية الانخراط في الفاعلية السياسية إلى غياب جهاز تنظيمي لتعبئة النساء الإسلاميات اللواتي يعتمدن على حسن نية أزواجهن، لا على الالتزام الحزبي. وسوف أظهرُ أدناه أن وجود جهاز موحد ومنظم للنساء الإسلاميات يلعب دوراً مهماً في تغيير وتطوير أيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" "الرسمية" للإسلاميين، وأن دور النساء وقوتهن كانت حاسمة في توسيع حدودِ معاني هذه الأيديولوجية.

"النصُ لا يمنع": رؤية "حماس" دائمة التغير للنوع الاجتماعي "الجندر"

إن مقولة "النص لا يمنع" عبارة توالى تكرارُها أثناء مقابلاتي مع العديد من الناشطات الإسلاميات. كن بذلك يعنين أنّ النصوصَ الدينية منفتحة للتأويل ما يوسع، شرعياً، الحيز العام للمرأة. إنّ الواقع اليومي المعاش الدافع للنساء الراغبات في العمل والتعلم والمشاركة السياسية كان له دور مهم في تكوين موقف نقدي تدريجي ومتصاعد داخل الحركة من قبل النساء. وفي حين اشتركت النساءُ الإسلامياتُ بشكل كاملٍ في نشر أيديولوجية الحركة حول النوع الاجتماعي "الجندر"، فإنهن كنّ السباقاتِ إلى توسيع حدود معانيها وتوسيع نطاق عملهن في المجال العام.

ترافقت هذه التطوراتُ مع تغيير في إستراتيجية "حماس" بعد أن بدأت "العملية السلمية"، إذ انتقلت من منظمة عسكرية سرية إلى تشكيل حزب سياسي علني. وسوف أقدم فيما يلي وصفاً لوقع هذا التغيير على الفاعلية النسائية داخل "حماس"، اعتماداً على أوراق طُرحت في مؤتمرات عديدة نظمتها الناشطاتُ من النساء في قطاع غزة، وطرحن فيها مواقفَهن وأولوياتِهن.

بدأ حزبُ الخلاص يولي عناية منهجية أكبر لتنظيم النساء بغية توسيع قاعدته الشعبية. ومع إقرار الحزب بأهمية العمل السياسي العلني، مثله مثل بقية الأحزاب والتنظيمات الوطنية والعلمانية الأخرى، أصبح من الصعب تجاهل وضعية النساء أو عدم إلحاقهن بالعمل السياسي. غير أن الحركة كانت تجند كل إمكاناتها لمهاجمة

المطالبة بحقوق المرأة من قبل هذه التنظيمات النسائية الوطنية والعلمانية. وهكذا، يمكنُ القول إنه كانت هنالك عواملُ داخلية تضغط على "حماس" للاهتمام بقضايا النساء وعواملُ خارجية ناتجة عن مطالب النسويات وخطاب عن المساواة في الحقوق، ما كان يشكلُ تحدياً جدياً للخطاب الإسلامي.

ما هي، إذن، حقوق النساء في المنظور الإسلامي؟ إن الجوابَ على هذا لا يأتي من مواثيق الحركة ولا من القيادة الذكورية للحزب، ولكن من نسائه. وأستعينُ هنا بمساهمات مكتوبة قدمت في ورشة عمل وثلاثة مؤتمرات تمثل بشكل واضح التحولَ الذي كان يأخذ مجراه في هذه المواقف، كما في تجربة النساء الإسلاميات داخل الحزب وفي ممارساتهن اليومية.

في المؤتمرُ الأولُ عن المرأة تم التركيز على نزع الشرعية عن المجموعات النسائية الأخرى، من أجل تقديم عضواته على أنهن الصوتُ "الصادقُ" و"الأصيلُ" لمصالح النساء. وفي المؤتمر الثاني نجد إقراراً بأن الإسلامياتِ ليس لهن رؤيا أو برنامجُ عمل بالنسبة لقضايا النساء، ولكنْ جرت في الوقت ذاته محاولة لإعادة تفسير النصوص الدينية لتفسح المجال لقراءة جديدة تشملُ ما كانت النساءُ قد حققنه في المجتمع، حتى ذلك الوقت، نتيجة عمليةِ التحديث (مثل حق المرأة في العمل، والتعليم، والنشاط العام). ومن المثير أن نلاحظ أنه في سياق تشكيل استقراءٍ جديدٍ للنصوص الدينية، حصلت عملية موازية "لنزع الصفة الإسلامية" عنِ الخطابِ المتعلق بحقوق النساء. وكما سيجري شرحه، تبنى الإسلاميون اصطلاحاتٍ جديدة –مثل "التنمية المستدامة"– وهي اللغة التي يستعملها بالأساس المانحون والناشطات النسويات. وما إن وصلنا إلى المؤتمرِ الثالث حتى وُضِع اصطلاحُ التنمية المستدامة نفسُه تحت المجهر، وقدم تساؤلٌ حول مدى قابليَة المفهوم لأن يُطبقَ على المجتمع الفلسطيني. كذلك استُخدِمَ للمرة الأولى موقفٌ "حديث"، –وأيضاً "نسوي"– لنقد النسوية الليبراليَة ومفهومها للحقوق. كانت هذه المؤتمراتُ محطاتٍ دالة في مسيرة أيديولوجية النوع الاجتماعي "الجندر" لدى "حماس" من رفضٍ مطلق للنسوية إلى استعارة بعض المواقف والأقوال التي تقول بها النسويات ودمجِها في مواقفِ الإسلاميات. وقد نتج عن هذا تكوين إطار عمل تم فيه إسباغ الصفة الإسلامية علَى هذه المواقف من قبل الإسلاميين في الوقت ذاتِه الذي جرى فيه نزع الصفة الإسلامية عن خطابهم الإسلامي.

من الرفض إلى الاشتباك الفكري

برهنت دائرة العمل النسائي في حزب الخلاص على نشاطها وفعاليتها في توسيع حيز العمل، بشكل عام، للنساء الإسلاميات داخل بنية الحزب. وفي ٢٤ نيسان العام ١٩٩٧، نشرت الدائرة كتيباً كان محصلة يوم دراسي واحد حول "**المرأة الفلسطينية ... إلى أين؟**"، ولأول مرة في تاريخ الإخوان في فلسطين يملأ الكتيبُ الثغرات في برنامجهم عن النوع الاجتماعي "الجندر"، ويقلبُ بعض مواقفهم السابقة. يقول الكتيّبُ بوضوح في مقدمته إن مبررَ فتح النقاش أصلاً هو "أن موضوعَ المرآة عامة والفلسطينية خاصة من الموضوعات التي باتت تشغلُ الكثيرين من المهتمين بقضايا المرأة والحريصين على أن تكونَ لها مكانة متميزة في المجتمع، جنبا إلى جنب مع الرجل" (الدائرة النسائية "مقدمة"، ١٩٩٧: ١). ويؤكدُ الكتيّبُ: "في ظل تعدد الموجات التي اعتلَتْ سطحَ المجتمع أخيراً، والتي يجمعُها هدفُ النهوض بالمرأة والارتقاء بها كل بحسب ما يراه مناسباً وكلهم يدعي وصلاً بالمرأة ولكنّ المرأة التي وقفَتْ على حقها الكامل بالإسلام وفهمته جيداً لا تقرُ لهم بذلك الوصل شيئاً ... ومن هنا تحتم علينا الأمرُ كأخوات مسلمات واعيات بديننا العظيم، وبما كرّسه لنا من حقوق أن ننهضَ نهضة قوية وشجاعة لتوضيح فكرتِنا للآخرين (...)، وحينئذ تفرحُ جميعُ النساء بنصر حقيقي لهن".

قُدمَتْ خلال اليوم الدراسي في نيسان ١٩٩٧ أوراقٌ عدة (من إعداد رجال ونساء) من قادة الفكر البارزين في "حماس" في محاولة منهجية لنزع الشرعية عن المجموعات النسوية غير الإسلامية. وقد فعلوا ذلك عبر ربط المنظمات النسوية غير الحكومية بالغرب، مصورين ذلك كحيلة من قبل الغرب لإضعاف الشعب وخيانته "بفرض" وجود إسرائيل في قلب الأمة. ورفضوا الدعوة لأجندة عمل النوع الاجتماعي "الجندر"، باعتبار ذلك غيرَ ملائم في وضع تكون فيه الأجندة الوطنية على سلم الأولويات. قدم الورقة الأولى نهاد خليل، وهو محللٌ ثقافيٌ وسياسيٌ بارز في **الرسالة**، المجلة الإسلامية الأسبوعية، فاقتبسَ عن ناشط وكاتب يساري ليُظهرَ شكوكَه حول دوافع "التمويل المالي الأجنبي" للمنظمات غير الحكومية المختلفة التي تطالبُ بالحقوق العامة في المجتمع الفلسطيني، وحول دوافع هذه المنظمات. وقد ربط الانتشار السريعَ لهذه المنظمات برغبة الغرب في خلق بيئة سياسية تتقبل إسرائيل، وبحاجة بعض كوادر الأحزاب الفلسطينية للوظائف والمال أو للإثراء الشخصي، من خلال "الاستفادة منها ومن التمويل المخصص لها، ومن البريق الذي تتمتعُ به" (خليل (٤، ٣ :١٩٩٧، Khalil). وأضاف أن الدافعَ خلف فاعلية هذه المنظمات هو تحويلُ الانتباه إلى قضايا جديدة لا تتلاءمُ

مع البنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة (المصدر نفسه: ٤). وقد رفض الرجوعَ إلى الاتفاقات الدولية، ولكن تفهم الرجوع لها "عندما نتكلم عن خروقات إسرائيل لحقوق الإنسان، بقصد الحصول على دعم دولي. أما عندما نتخاطبُ داخلياً كفلسطينيين بشأن الحريات والمرأة وغيرها من المواضيع، فيجبُ أن ننطلقَ من الثقافة والتراث والواقع المُعَاش" (المصدر نفسه: ٥).

عبّرتْ العديداتُ من النساء الإسلاميات أثناء مقابلاتهن عن الشكوك ذاتها بالنسبة للحقوق العامة للنساء. وعلى سبيل المثال، ترى ميسون أن من الغريب سماعَ الخطاب نفسه تردده منظماتٌ نسائية عديدة على مدى العالمين العربي والإسلامي، وتتساءلُ عن كيفية إمكان أن تكونَ احتياجاتُ النساء وأمانيهن واحدة في ظل مجتمعات مختلفة ذات مضامين واحتياجات مختلفة. ثم تطرحُ التساؤلَ عن الاحتياجات المحددة الخاصة بكل مجتمع، وعن الاختلافات القائمة بينها وبين النساء أنفسهن. وهي تصفُ تشابه المطالب هذا بأنه نتيجة اتباع "وصفات جاهزة" يدعمها المانحون الأجانب، وليس احتياجاً حقيقياً للنساء (ميسون، مقابلة).

غير أن اليومَ الدراسيَ في نيسان العام ١٩٩٧ لم يستطعْ أن يرفض كلياً الخطاب الذي يتردد حول حقوق النساء. إذ كانت هنالك اختلافات وفوارقُ دقيقة بين الناشطات النسويات المطالبات بحقوق النساء. إذ طالبت بعض النسويات (وهن بشكل رئيس من قطاع غزة) بمنع تعددِ الزوجات، وإلى ممارسة حق الطلاق ضمن أحكام الشريعة، في حين دعت أخريات إلى وضع قيودٍ على تعدد الزوجاتِ دون منعه كلياً.

بعد رفضه لدعواتِ النسويات، استهزأ نهاد خليل بموقف السلطة الفلسطينية. "إن السلطة ليس لها أجندة خاصة بخصوص المرأة، فهي مثلاً لا تتبنى نظرة ليبرالية أو نظرة محافظة، ناهيك طبعاً عن النظرة الدينية، لكنها تهتمُ بالناحية الشكلية والتحدّث عن حقوق المرأة ومساواتها كنوع من الديكور وإعطاء انطباع في العالم يقولُ إن مجتمعَنا مجتمعٌ عصري يحترمُ المرأة وحقوقَها. إن الأمرَ الذي يعززُ هذا القولَ هو وجودُ بعض التصرفات المتناقضة، فبينما نجدُ المرأة وزيرة وسفيرة في مؤسسات السلطة الفلسطينية، فقد أصدرتْ وزارة الداخلية الفلسطينية ذات مرة قراراً تطالبُ المرأة بأخذِ إذن من ولي أمرها لاستصدار جواز السفر"[٣٠] (خليل، ١٩٩٧: ٧).

أخيراً، بعد أن أكد خليل أن "الإسلامَ كرّم المرأة وأعطاها حقوقَها"، أُقرُ بأن الإسلاميين يعيرون قليلاً من الاهتمام لمصالح النساء في ظل النضال ضد الاحتلال. والإسلاميون في هذا هم كالوطنيين قبلهم. وعلى كل حال، فإن الإسلاميين لم يستطيعوا تجاهلَ الأمر، وكما قال خليل: "لكنّ الموضوعَ مطروحٌ الآن، هناك

حديثٌ عن قانون الأحوال الشخصية وضرورةِ تعديله، وحديثٌ عن الزواج المبكر وضرورةِ منعِه" (المصدر السابق: ٧).

إنني أتعاملُ مع هذه الورقة كإقرار من قبل ناشط إسلامي بأن نزعَ الشرعية عن "الآخرين" لم يعد ممارسة قابلة للبقاء. وأهمُ الأمور أن الورقة تثير نقطة ضرورة معرفة الأوضاع الفعلية للنساء. وقد انعكست هذه الدعوة في توصيات الورقة التي رأت: إعطاء اهتمام أكبر للدراسات، وبخاصة عن النساء في الدوائر الإسلامية. وكذلك طلب ليس إنشاء مركز للدراساتِ فحسب، ولكن أيضاً توجيه اهتمام أكبر من قبل المثقفين والباحثين إلى القوانين والأفكار والرؤى والدراساتِ التي تقترحُها منظماتُ النساءِ العلمانيات (المصدر السابق: ٨).

قلَبَتْ ورقة قدمتها الناشطة الإسلامية ختام أبو موسى رؤية النوع الاجتماعي "الجندر" في ميثاق "حماس" العام ١٩٨٨. وهي تفسرُ الإسلامَ في ورقتها على أنه الدينُ الذي أعطى النساءَ كلَ حقوقِهن: التعلم، الاختيار الحر للزوج، الإرث (وهو ما يحجبه العرف بشكل واسع)، حريةَ الحركة (للمساهمة في الدعوة إلى حكم الله وإلى الجهاد)، التبشير، العمل الاجتماعي أو المهني (أبو موسى (Abu Musa)، ١٩٩٧: ١٧-٢١). كما أكدت على موضوع مثير للّغط، وهو "الاختلاط مع الرجال". تنتهي الورقة إلى القول: "وهكذا نرى أن المرأة المسلمة انطلقت لتثبتَ وجودَها في جميع الميادين والمجالات. ولما كانت هذه المجالاتُ المتعددة لا تخلو من الرجال، بل للرجال في معظمِها الدورُ الأكبر، فقد أباحَ الإسلامُ للمرأة أن تلقى الرجالَ فتراهم ويرونها ويتبادلونَ الحديثَ معها ما دامت تلتزم بالآداب الشرعية" (المصدر السابق: ٢١). وتعني الإشارة للآداب الشرعية هنا ووفقاً لأميرة هارون، تبنيٍ اللباس الإسلامي والمحافظة على سلوكياتٍ محترمة منسجمة مع ما هو معتاد دينياً.

في محاولة تفسير الدين والشريعة لتعزيز موقفِها، تضيفُ مصداقية النص الديني لتأكيد "أن انطلاقَ المرأة ومشاركتَها في الحياة الاجتماعية وما يترتبُ عليه من لقاءِ الرجال هو نهجٌ قررته الشريعة الإسلامية وسنة الرسول" (المصدر نفسه: ١٧-٢١). وهي كذلك تستخدمُ مفهومَ "الصالح العام" من خلال تأكيد أن الإسلامَ **يكلّفُ** المرأة بالخروج والمشاركة في الحياة الاجتماعية لأن انفتاحَ العمل العام أمامَ النساءِ أمرٌ لصالح نشر حياةٍ جديةٍ طيبةٍ لمزيدٍ من المسلمين (المصدر نفسه: ٢٢).

لا تشاركُ كلُ النساء الإسلامياتِ في الحزب في هذه الرؤية التي طرحتها المتحدثة، وهي تبدو ذات صلَة أكبر باحتياجات النساء المتعلمات اللواتي يردن إلغاءَ قانون الفصل الجنسي للإفادة من فرص أكبر في سوق العمالة. إنّ النساءَ الأقلَ تعلماً لا

يشاركن هذا الرأي ويرون أنّ إصرارَهن على البقاء منفصلات عن الرجال يسببُ الضيقَ لدى البعض في الحزب. إذ يرى الحزبُ إنه باعتباره حزباً "تنموياً" فلا ضررَ من الاختلاط، ولكن هذا، في اعتقاد فاطمة، ضد تقاليدنا (فاطمة، مقابلة). إن بعضَ كوادر الحزب والنساء المتعلمات أكثرُ انفتاحاً على التغييرات من بعض قواعدهن الشعبية.

كان من المهم في محاولة "تطهير" موقف الإسلاميين الجدد من أي تورط سابق في "التخلف" أن يُبعدَ الإسلامُ عن موضوع اضطهاد النساء من خلال الادعاء بأن مثلَ هذه النواحي السلبية مردُها إلى "العقلية الفلسطينية" وإلى "التخلف". إذ رأى البعض أن هناك اتجاهين يحكمان وضع المرأة "واحد يعبّرُ عن جهل وضيق أفق أثـّرا على صحة الرؤية التي اتسمت بالحدة والتخبط واختلال الموازين، وأما الثاني فإنه الاتجاه الذي يعترف بقيمة المرأة ويقر لها بوضعيتها الروحية والأخلاقية" (صلاح بردويل، رئيس تحرير **الرسالة**: ١٩٩٧: ٢٨). وهو يدعي أن اللونَ الأخيرَ "قد يبدو ... أقلَ في انتشاره من اللون الأول ... (بسبب) فترات التخلف الذي عاناه المجتمعُ الفلسطيني". ولكنّ دراسة الصحوات الإسلامية في فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي تظهرُ أن القادة الإسلاميين أعطوا "اهتماماً أكبرَ للمرأة من خلال تثقيفها وتعليمها وإبراز طاقاتها الخلاقة في بيتها ومجتمعها وأمتها" (المصدر نفسه: ٢٨).

تضمن الكتيّبُ الذي جرى فيه توثيقُ مجريات اليوم الدراسي قسماً عن النساء وفقاً للاتفاقات الدولية وقرارات مؤتمر بيجينغ العام ١٩٩٥، إضافة إلى توصيات للحزب. وقد تضمنت هذه التوصياتُ بعض النقاط اللافتة حول "نشر ودعم" القضايا النسائية داخلَ الحزب. كذلك تضمنت التوصيات: تشكيلَ كوادر نسوية من خلال المناقشات وورش العمل الإسلامية؛ دراسة الاتفاقات الدولية المعاصرة من منظور مقارن؛ ممارسة وتجسيد حقوق النساء عملياً؛ وضعَ برنامج تثقيفي للرجال ليصبحوا أكثرَ حساسية لأدوار النساء (توصيات دائرة العمل النسائي، ١٩٩٧: ٤٤).

عُقدت خمسة مؤتمرات[٢١] من أجل بحث وضعية النساء على أساس "علمي"، وقـُدمتْ فيها أوراقٌ أعدها بعضُ الباحثين والمربين. وقد وجهت عناية دقيقة في هذه المؤتمرات لطلبات ورؤى النسويات الفلسطينيات حول القضايا المتصلة بالتشريع، والعمل، والتعليم، والمشاركة السياسية، والنساء في وسائل الاتصال والإعلام، حيث تتشكل الرؤيا الإسلامية هنا "كردٍ على مواقفَ أخرى". وتبلورَتْ الرؤية

الختامية في الأوراق المختلفة حول القضايا التي تضمنت رفضاً لفكرة أن الدينَ هو سببُ اضطهاد النساء، كما رفضت المطالبة بوضع قانون مدني للنساء. وقد رُؤيَ أنّ الإسلامَ هو طريقُ "الإنصاف والعدالة" كما قالت سميرة أثناء مقابلتي لها. وقُدِّمَتْ في هذا المضمون تفسيراتٌ مبدعة وجريئة لقادةٍ يتبوءون المراكزَ الرئيسة في الحزب.

محمود الزهار مثلاً، وهو أحد القادة البارزين في "حماس"، طرح في ورقة قدمها إلى مؤتمر النساء العام ١٩٩٩ أن للنساء في الإسلام حقوقاً متساوية وحقوقَ الرجال في كل نواحي العمل، ولكنّ عملَهن يجب أن يختلفَ بالنسبة لأمرين: عندما يمكن أن يؤدي هذا العمل إلى تناقض مع الشريعة، وعندما لا يكون العملُ ملائماً لقدرات النساء وخصوصياتِهن، مع أن تحديدَ هذه الخصوصيات لم يتم (الزهار (Al-Zahar)، ١٩٩٩: ٤). وتم في الورقة نفسها دمجٌ بارع للعام والخاص حول القضية الخلافية المتعلقة بقوامة الرجال في العائلة. ويفسرُ الزهارُ قوامة الرجال بنسبة ذلك إلى الاقتصاد والإدارة وليس بالنسبة للسياسة (أو الحكم). وهو يقررُ "أن القوامة لا تعني السلطة المطلقة، بل تعني أن يأخذ الرجلُ على عاتقه مهمة توفير المتطلبات الماديةِ والبشريةِ لسد احتياجاتِ الأسرة، وأن يوفرَ الحماية والرعاية ويسوسَ الأسرة بالعدل" (المصدر نفسه: ٤). يربط الزّهار موضوعَ القوامة بمبدأ آخر ينطبقُ على المجال الخاص كما ينطبقُ على المجال العام، وهو الشورى التي يراها واجبة التطبيق، ليس في عالم السياسة فحسب، ولكن كذلك ضمن العائلة. ويعبر عن ذلك قولُهُ: "فلا يفهمُ المسلمُ أن الشورى والقوامة حالة استبداد، بل هي نصيبُ الكل في الإدارة، فكلُ أفراد الأسرة شركاءٌ، ولكل منهم نصيبٌ، ولا تُبنى الأسرة إلا على الشورى، كما لا يستقيمُ حالُ الدولةِ بدونِها" (المصدر نفسه: ٤).

إنه يرى السلطوية في العائلة نوعاً من التطرف، ويرى فقدانَ القوامة تفريطاً، وكلاهُما من أسباب انهيار العائلة والمجتمع والدولة. وهكذا، فإن التحولَ إلى الديمقراطية على المنَهج الإسلامي ليس موضوعَ اهتمام في المجال العام وحسب، ولكنه متصلٌ جداً كذلك بالمجال الخاص للعلاقات بين الزوج والزوجة، كما بين الوالدين والأبناء. إن هذا التفسيرَ "الجديد" عبرت عنه ميسون، وهي إحدى من قابلتُهن، حيث بينت أنهم معتادون في عائلتها على مناقشة وتدبّر خطتهم اليومية. وهي تشجعُ أبناءَها على اختيار ما يريدون أكلَه وارتداءَه وفعلَه ودراستَه، وبالطبع تسمحُ لابنتها باختيار من ترغبُ في الزواج به. لكنّ على الرجل الذي تريدُه أن يكون صريحاً في طلب يدها، لا أن يقابلَها سراً. وعندما تكونُ الأمورُ مكشوفة وصريحة، فإنهم يسهلون كلَ الخطواتِ، لأن دينَهم دينُ يسر لا عسر (ميسون، مقابلة).

لا تشيرُ ميسون فقط إلى المشاركة الديمقراطية اليومية ضمن عائلتها، ولكن كذلك إلى ما أصبح منحىً شائعاً لدى الإسلاميين من تسهيل ترتيبات الزواج للشبان. وتسعى الترتيباتُ الجديدة إلى تخفيف نفقات الزواج إلى أقصى حد ممكن، وإلى الامتناع عن "غير الضروري" والمسرف من النفقات (حفلات الزواج في الفنادق، الوجبات الكبيرة، الزهور... الخ). وتشملُ تخفيضاً في المهور والمصاغ الذهبي الذي ينبغي للعرائس الحصولُ عليها.

قُدِّمَتْ في هذه المؤتمرات أوراقٌ عديدة أخرى حاولت أيضاً تشكيلَ رؤيا للنوع الاجتماعي "الجندر" أكثر تقدمية نابعة من الشريعة. غير أنه في حين أن "النص" هو نقطة البداية، فإن الدعوة إلى تفسير جديد تُربَط دائماً باحتياجات المجتمع و"روح العصر".[٣٢] وتم بالتدريج تبني مسافة من الخطاب الديني لصالح خطاب أكثر "معاصرة" وعلاقة بالزمن. وتم انتقادُ الخطاب الديني المكرر الفارغ المضمون عادة حول المجموعات النسائية الأخرى، باعتباره موقفاً إسلامياً "تقليدياً". قدمتْ إحدى الأوراق تفصيلاً انطوى على معرفة متمكنة لخطاب التنمية في فلسطين، وبخاصة فيما يتعلقُ بالموقف من التنمية المستدامة، الذي عزا الفشل في محاولات التنمية في المجتمع الفلسطيني إلى الافتقار للاستغلال الكامل لقدرات النساء، والحاجة إلى إصلاح كل التشريعات التي تميزُ ضدَ النساء، وبشكل خاص قانون الأحوال الشخصية، وإصلاح القيم والعادات التي تميزُ ضدَ النساء، والعناية بصحة النساء وتنظيم الأسرة، والدور الذي تلعبُه الخصوبة العالية والزواج في سن مبكرة. وهذا كلُه مما ينتقصُ من أدوار النساء ويلخصُها بزيادة النسل وقضية اعتماد النساء معيشياً على الرجال، وكيف يزيدُ هذا من خضوعهن.

في صدد هذا التشخيص، استخدم المتحدثُ نهاد الشيخ خليل خطاباً بديلاً يستندُ لا على "النص الديني" ولكنْ على تفسير مختلف لخطاب التنمية، مستعملاً الفكرة العلمانية عن الصالح العام والمصلحة الوطنية. وقد ركَزَ على خصوصية وجود المجتمع الفلسطيني تحت الاحتلال لا على "إسلامية" المجتمعات المسلمة (بمعنى خصوصيتها الثقافية). وهكذا، فإن "التقليلَ من نسل الشعب الفلسطيني لا يساعدُنا في معركة الصمود أمامَ العدو ... وهذا لا يعني إهمالَ صحة المرأة، بل يجبُ الحذرُ من الوقوع في فخ تقليل نسل الشعب الفلسطيني" (خليل، ١٩٩٩: ٤). وعندما ركز على الحقوق الفردية للنساء، قال: "التركيزُ على المرأة كأمر منفصل عن الأسرة وعن الطفل أمرٌ خطير ... وبخاصة أننا في مجتمع يفتقرُ إلى المؤسسات التي يمكنُها القيامُ بدور الأسرة بشكل كامل. عملُ المرأة في إدارة شؤون المنزل لا ينقصُ مكانتَها في مجتمعنا، ويجبُ أن لا ينقصَ مكانتَها حتى ولو لم يُحتَسبَ

كعمل مأجور ... حتى تقومَ المرأة بمهامها تحتاجُ للانفتاح على المجتمع والتعليم باستمرار والمشاركة" (المصدر نفسه: ٥، ٦).

وقال في معرض انتقاده للنسويات المطالبات بحقوق المرأة: "الفردُ لا يصلحُ كمقياس لعملية التنمية ... إذ أنه ليس بالضرورة إذا تحسن دخلُ الفرد ... أن يتحسنَ اقتصادُ المجتمع..." (المصدر نفسه: ٦). ويمثلُ على هذا الأمر هنا العاملُ الفلسطينيُ "الذي يشتغلُ في المستوطنات ويحصّل دخلاً كبيراً لكنّ بناءَ المستوطنة يحرمُ الشعبَ الفلسطينيَ من أراضيه الزراعية، فهنا يشبعُ الفرد لكن الشعب يجوع" (المصدر نفسه: ٦). ثم يضيفُ أنه "في المجتمعات الغربية التي تمتلكُ دولاً قوية واقتصادات قوية يمكنُ أن يكونَ محورُ التنمية فيها اليوم هو الفرد. لكنّ مجتمعاً يرزحُ تحتَ الاحتلال أو يعاني من نظام غير ديمقراطي يجبُ أن يهتمَ أولاً بحشد الطاقات لمقاومة المحتل ... إنها ليست مرحلة أخذٍ، بل مرحلة عطاء" (المصدر نفسه: ٦).

جسدتْ هذه الورقة بعضَ الإدراك للنقاش العالمي حول أسباب الافتقار إلى التنمية، وما إذا كانت متصلة بعواملَ داخلية (مثلاً الافتقار إلى العملية الديمقراطية وإلى الحكم الصالح) أو بعواملَ خارجية (مثلاً علاقات شمال –جنوب غير متكافئة) (تورنكويست (Tornquist)، ١٩٩٩). لكنّ إحدى الأوراق حذرَتْ من أنّ الدعوة إلى الديمقراطية وتحرير النساء يجري استعمالُهما "كجزء من الأسلحة الأيديولوجية للاستعمار الجديد في عصر العولمة التي يستخدمُها في محاولته للهيمنة. وهي محاولة لإقناع الشعوب المغلوبة بأنّ السببَ الوحيدَ الذي جعلها تنهزمُ هو عدمُ ديمقراطيتها وغبنُ المرأة فيها، وليس استغلالَها واستنزافَ ثرواتها". ويقولُ المتحدثُ: "وفي الشأن الفلسطيني، فإنّ أولوية الاحتلال تفكيكُ البنية الاجتماعية الفلسطينية المقاومة التي تفرزُ المقاومة وترفضَ الاحتلال، وترفضُ التطبيع" (خليل، ١٩٩٩: ٦).

إنّ هذه القراءة الجديدة من قبل الإسلاميين لخطاب التنمية المستدامة ستزيدُ الصعوبات في وجه العلمانيين والوطنيين بشكل عام والحركات النسوية العلمانية بشكل خاص. لم تتخذ هذه الأخيرة موقفاً واضحاً من القضايا المتعلقة بخصوبة النساء أو بالفلسفة وراء الدعوة إلى تنمية مستدامة. إن الافتقارَ إلى هذا الوضوح، بسبب النضال الوطني، سيعطي مزيداً من الذخيرة للخطاب الإسلامي التفصيلي.

في هذه المؤتمرات (في العامين ١٩٩٩ و٢٠٠٠)، تم تبني مقاربة أكثر "ثقة" وأقل دفاعية، بالإضافة إلى موقف أكثر عقلانية بالنسبة للاتفاقات الدولية. جرى تحولٌ عن نزع الشرعية الكلية عن "الآخرين"، وبخاصة عن المنظمات النسوية الأخرى،

لصالح مناوشة أكثر أو اشتباك فكري مع الآخرين. وقد ميز مؤتمرُ العام ١٩٩٩ بين المنظمات الوطنية ذات النوايا الحسنة وبين المانحين الذين يمولون هذه المنظمات والذين "يسيرون حسب أجنداتهم الخاصة، وعادة حسب أهداف غير بريئة" (وثائق مؤتمر المرأة الثاني(WAD)، البيان الختامي، ١٩٩٩). ويقولُ هذا المؤتمرُ في معرض توجيهِ انتقادٍ للرفض الكلي المتمثل في اليوم الدراسي العام ١٩٩٧ إنّ "منطلَقَنا لتحرير المرأةِ هو الإسلامُ وليست المواثيقَ الدولية الوضعية، غير أننا لا نرفضُ أياً من هذه المواثيق التي تتفقُ مع أحكام الشريعةِ الإسلاميةِ وخصوصيةِ المجتمع الفلسطيني المسلم" (المصدر نفسه).

يمكن تلخيصُ استنتاجاتِ هذه المؤتمرات في نقطتين رئيستين؛ أولاهما هي أنّ على الإسلاميين أن يتغيروا ويستعجلوا الإصلاحَ الإسلامي ليأخذوا زمامَ القيادة في النهوض بالنساء، وإلا فإنّ "الآخرين" سيتولون هذه القيادة؛ وثانيتهما هي وجوبُ التأكيد على أن "مهمة تحرير المرأةِ وتفعيل دورها في المجتمع تقعُ بالدرجةِ الأولى على المرأة، إذ عليها أن تطالبَ بحقوقِها وتناضلَ من أجلِها في ضوءِ الشريعةِ السمحاءِ والفهم الصحيح". وجرى تكريسُ المؤتمر الثالث ليبينَ بشكل أكثر خصوصية ما هنالك من فوارقَ بين الشريعةِ والاتفاقاتِ الدوليةَ.

نظّمتْ دائرة العمل النسائي[٣٣] نقداً أكثر عمقاً لخطاب حقوق المرأة كما يظهر في الاتفاقات الدولية. لقد تساءلَتْ الأوراقُ المقدمة، وللمرة الأولى، لا عن قابلية خطاب الحقوق للحياة بشكل كلي، ولكن حولَ أسسه الغربيةِ الليبراليةِ ذات الصفة الفرديةِ النفعية، واستُخدمَتْ في نقد أفكار النسوية الليبراليةِ أفكار النسوية النقدية للفكر الليبرالي (فيليبس، ١٩٩٣). نحن نقرأ في ورقة أميرة هارون، على سبيل المثال: "لقد تأسسَ مفهومُ الحق (في الفكر الليبرالي) على فكرة المنفعةِ كفكرة محوريةٍ، حيثُ يبحثُ الإنسان عن منفعته في علاقاته الاجتماعيةِ والسياسيةِ مع احترام حقوقِ الآخرين، محققاً بذلك نقطة التوازن ... وعلى الرغم من البحث عن نقطة التوازن هذه، فإنّ المنفعة الفردية تطغى على الرشادة والعقلانية وتغلبُ على العلاقات جميعَها ... هذا التصورُ صوريٌ لأنّ الفردَ لم يكنْ خارجَ جماعة قط ... لا يمكنُ فهمُ حق الفردِ دون آخرين تقومُ معهم العلاقة" (هارون (Haroun)، المقدمة: ١).

هكذا نرى، أن خطابَ المنظماتِ النسوية غير الحكوميةِ المستندَ إلى الحقوق الفردية الليبرالية يتعرض للنقد باستخدام خطاب "نسوي غربي" آخر يقوم على مفهوم المواطنة الفاعلة.[٣٤] ويتساءلُ الناقدون الإسلاميون لمفهوم الليبرالية، شأنهم في هذا شأن نقد النسويات الاشتراكيات، عن أخلاقية الدفاع بشكل ضيق عن مبدأ

الحقوق الفردية، والسماح بأن يكونَ له السبقُ على المسؤولية الاجتماعية. إن تصورَ المواطنة، كما تم بيانُها تفصيلاً في الفصل الثاني، الذي يقومُ على أساس التمتع بالحقوق فقط التي تترجم في صيغتها السياسية إلى ممارسة محدودة للتصويت، يعكسُ إفقاراً لمضمون مفهوم المواطنة، باعتباره انتماءً اجتماعياً. ويتمُ الدفع بدلاً من ذلك بضرورة الوصول لصيغة أكثر ثراءً في المعنى تستند إلى المشاركة والمسؤولية الاجتماعية، وتُعرَفُ باسم المواطنة الاجتماعية (مولينو، ١٩٩٦: ٦). ثم نقرأ ثانية في ورقة هارون أنّ "التصورَ الإسلامي ينظرُ إلى الفرد في إطار وجوده الجماعي ... لهذا، قام النسقُ الحقوقيُ للفرد في الإسلام مُصاغاً في واجبات، وهي صياغة توقظ في الفرد دائماً مثيراتِ "العطاء" لا مثيراتِ "الأخذ" " (هارون، المقدمة: ٥).

إنّ التأكيدَ في الخطاب الإسلامي على هذا الموقف المتكون من "عطاء" و"أخذ"، مرتبط بالوضعية "المحددة" للشعب الفلسطيني، وهي لا تشكّلُ وضعاً ثقافياً، ولكنْ بالأحرى حالة وطنية وظرفية، وهو بُعدٌ مفتقدٌ جداً في خطاب المنظمات النسوية غير الحكومية. إن التأكيدَ على "العطاء" إلى "الأمة" يجب أن يُنظر إليه في ظل غياب أجندة عمل وطنية لدى الحركات النسوية في فلسطين. كذلك يجب أن يُرى في مضمون أصبح فيه الصوت "المطالب" بالحقوق هو الصوت الطاغي والمشوش على ما يجب أن "يعطى" لشعب ما زال تحت الاحتلال.

وهكذا، في ظل غياب برنامج عمل وطني واضح تسير عليه الحركة النسوية الوطنية العلمانية، يؤسس الإسلاميون ارتباطاً بين حقوق النساء والاحتياجات الوطنية والاجتماعية للشعب الفلسطيني، إذ يطلبون من النساء أن يخدمن الشعب، كما كان يجري عبر الخطاب الوطني القديم، ولكن على الطريقة الإسلامية الآن، وأن يلدن المزيدَ من الرجال (أنثياس ويوفال- ديفيس، ١٩٨٩).

من الكلمات إلى الأفعال

تمكنتْ النساءُ الإسلامياتُ من بناء قواعدَ مهمة جيدة التنظيم بين النساء المهنيات وذوات التعليم العالي، مستخدمات أحياناً خطاباً أكثر صلة بالواقع الحياتي المستند إلى التنمية المستدامة وحقوق النساء، كما على تفسيرات جديدة للنصوص الدينية. والسؤال هنا هو كيف تعكسُ هذه القراءاتُ الجديدة للنصوص نفسَها على الممارسات اليومية داخل الحزب. أشير هنا إلى وجود توجه واضح يسير على نهج مساواة النوع الاجتماعي "الجندر"، وليس فقط التكامل بين الرجل والمرأة، وإلى تمثل قيم تعلي المساواة الاجتماعية.

فتحت جهودُ دائرة العمل النسائي في حزب الخلاص حيزاً مهماً لدمج النوع الاجتماعي "الجندر" في سياسات الحزب الأساسية، وقد تزامن نجاحُ الدائرة في إحداثِ هذا التغيير المهم داخل الحركة الإسلامية مع المطالبة بأجور متساوية.

انتقدت الدائرة الحزب في تفضيله عمل الرجال على عمل النساء، وألحت بضرورة تطبيق قاعدة الأجر المتساوي للعمل المتساوي. وتذكر كلٌ من يسرى وأميرة، وهما العضوتان في المكتب السياسي،[٣٥] أن العملَ مع النساء بحاجةٍ إلى عددٍ أكبر من اليد العاملة. وقد بدأتا بالمطالبة بتوظيف نساء أكثر فوافقوا بعد تلكؤ ولكن بنصف الأجر.[٣٦] لقد اعتقد الأعضاءُ الذكورُ أن النساءَ لا تقع عليهن مسؤولية الرجالَ نفسُها، ولكنّ النساءَ رفضن ذلك، إذ كيف يتسنى لهم أن يعلموا أن النساءَ ليست لهن المسؤوليات نفسُها؟ إن القضية قضية مبدأ ... إذا كانت النساء تقمن ببعض الأعمال كالرجال، فإنّ لهنّ الحقَ في تقاضي الأجور نفسها ... وقد تمكّنتْ العضوتان من وضع عدد متساوٍ من المتفرغات (ممن يتقاضين الأجرَ عن ساعات عمل كاملة) في اللجان الإداريةً للمناطق قبل إغلاق الفروع المحلية للحزب. وكنَّ كذلك على وشك الحصول على العدد نفسه من النساء العاملاتِ بأجر في المجلة قبل إغلاقها من قبلَ السلطة الفلسطينية (يسرى وأميرة، مقابلة).

إن دعوة الدائرة للحصول على معاملة متساويةٍ من قبل الحزب وصلت إلى داخل المنازل. وهنا تتجنبُ الدائرة "خطاب الحقوق" الذي تستخدمه النسويات لصالح إستراتيجيةِ عملية تتمثلُ في "البحث عن حلول". وقد عبرت أميرة عن ذلك بأن كل من في الحزب يدّعون بأنهم يساندون عملَ النساء وتطويرَهن، ولكنهم لا يبذلون الجهدَ لدعمهن في محل العمل. وإذا كانوا يريدون للمرأة النجاح، في الداخل وفي الخارج، فإن على الرجال أن يدعموها في البيت لكي تنجحَ في المجتمع. وفي هذا الصدد، تتفادى القياداتُ الحديثَ عما "يتوجب" على الرجال فعلُه ويحاولن "**إشراكَهم**" في "إيجاد حلول" مثل دعم المرأة في المنزل، وتأسيس حضانة وروضة قريبتين من منزلها. وفي هذا الصدد، تساندُ القياداتُ كلياً ما يدعو له طاقم شؤون المرأة [٣٧] في المطالبة بتخصيص ساعة رضاعة للأمهات العاملات، ولكنّ هذا يتطلبُ كذلك وجودَ حضانةٍ في كل مكان عمل للنساء (أميرة، مقابلة).

رفضت القائداتُ النسائياتُ داخل الحزب إصرارَ الزهار القائد في "حماس" على أن العملَ يجبُ أن يكونَ ملائماً لقدرات النساء وخصوصيتِهن، ودعون إلى مساواةٍ تامةٍ من ناحيتين: في عملهن اليومي في الحزب، وفي رفضِهن لعدم

مساواةِ النساء للرجال في النشاط العسكري. بالنسبة للعمل اليومي، قالت النساءُ الإسلامياتُ في الحزب "إننا نقوم بالكثير من النشاطات داخل الحزب. منَ أنجح هذه النشاطات التي ننظمها كل عام هي معرضُ السجناء السياسيين، حيث ننصب خيمة كبيرة لتضمَ كل أنواع الأنشطة: عرض رسوماتهم، والأشياء التي يملكونها، عرض صورهم وكتاباتهم ... الخ. وكنا في البداية نطلب مساعدة الرجال من أجل نصب الخيمة، ولكن هذا كان في السنة الأولى فقط. وعندما بدأنا بالضغط من أجل توظيف عدد أكبر من النساء بأجر مساوٍ للرجال، قررنا نصبَ الخيمة بأنفسنا، لأننا أردنا أن نُظهر لهم أننا لسن أقل قوّة منهم، وأننا إذا أردنا فعلَ شيء كان بإمكاننا أن نفعل ما يفعلُهُ الرجالُ تماماً .. والآن في كل عام ننصب الخيمة بأنفسِنا من الألف إلى الياء (يسرى وأميرة، مقابلة).

من الجدير الملاحظة في هذا المجال أن موقفَ القائدتين لا يتناقضُ مع موقف بعض الإسلاميين من الرجال وحسب، ولكنْ كذلك مع موقف بعض النساءِ الإسلاميات. ميسون وسميرة من القائدات الإسلامياتِ في الضفةِ الغربيةِ تجزمان بعدم اتفاقِهما مع هذه الرؤيا، وتريانِ دورَ النساءِ مكملاً لدورِ الرجال وليس مساوياً له. مثلٌ آخر على ذلك هو أمرُ الاستشهاديات،[٣٨] إذ أشارت الوصايا التي تركها العديد من الاستشهاديات إلى أنهن فرضن عملهن هذا على الحركات والمنظمات الإسلامية وغيرها. ففي وصية دارين أبو عيشة، على سبيل المثال، أشارت إلى أنها طلبت من جمال منصور، أحد قادة حماس في نابلس، الانضمام إلى الجناح العسكري للحركة. رفض منصور قائلا أنه "عندما ينضب الرجال سنطلب من النساء المشاركة" (المركز الفلسطيني للإعلام، ٢٠٠٤). أن ذلك يبرز فرض مشاركة النساء في النشاطات العسكرية، وهذا ما يطرحُ أنَ هنالك خلافاتٍ ليس بين الرجال والنساء من الإسلاميين فحسب، ولكن أيضاً بين النساءِ أنفسهن.

قدّمتُ في القسم أعلاه خطابَ النساء الإسلاميات حول القضايا المتعلقة بالحقوق والنضال لتحقيقها. لكنْ كيف تعكس الرغبة في الانخراط في الكفاح والحوار نفسها على أرض الواقع؟ لقد أشرت سابقاً إلى أن النساءَ الإسلامياتِ المتمكنات بتعليمهن ومهاراتهن ومن خلال ما فتح لهن من حيز وشرعية عبر إعادة تفسير "النصوص"، تمكنَّ بفضل كل ذلك من قلب فكرة "التكامل بين الرجل والمرأة" المنسوبةِ إلى النساءِ في الإسلام، وتحويلِها إلى مساواةٍ كاملة، على الأقل في الحياة العامة.

سياساتُ الشريعة وإمكانية تأسيس أرضية مشتركة للحوار والعمل

كنت أطرح في نقاشي طوال الوقت أن الإطار السياسيَ المحيط هو ما يقررُ الخطابَ الإسلامي لا النصَ الديني. إن صيغة الشريعة "المعدلة" المتطورة باستمرار التي أبرزتْها "حماس" تثير موضوعين. إنها، من ناحية، تشكل تحدياً للخطاب الذي تطرحُه المنظماتُ النسوية غيرُ الحكوميةِ والمستندِ على مبدأ الحقوق الفرديةِ، الذي يتجاهل المحنة التي يواجهها الشعبُ بمجموعه تحت الاحتلال. وقد تمكن الإسلاميون عبر غرس الإسلام في جوهر تكوين الوطنيةِ الفلسطينيةِ المعدلة، من أن ينزعوا الشرعية عن خطاب النسويات بإظهارهن كمغتربات وغيرِ وطنيات. من ناحية أخرى، فإن هذه الصيغة "المعدلة" للشريعة تشكل تحدياً للعلمانية الفلسطينية المتناقضة التي استخدمت الإسلامَ كمصدر لشرعيتها. إن الإسلاميين، من خلال "أسلمة" فلسطين و"إسباغ الوطنية" على الإسلام، نجحوا في تشكيل نوع من الوطنية الفلسطينية التي دمج فيها الإسلامُ بشكل عضوي ليصبح بذلك قوة هائلة لتعبئة الجماهير.

في وضع كهذا، وعلى الرغم من أن العلمانيين يضغطون على الإسلاميين ويتحدونهم، فإنهم يخسرون من أرضيتِهم عند المطالبة بحقوق فردية بمعزل عن أجندة وطنية وفي غياب تنظيم قادر على التعبئة العامة. إن فاعلية المنظمات غير الحكومية التي تستند إلَى مشاريع قصيرة الأجل لا تملكُ إمكانية تشكيل بديل. وقد تمكن الإسلاميون من تطوير تنظيم سياسي لهم من خلال الوقوف كحركة معارضة ضدَ كل أشكال الخروقات التي انتهكت فيها الحقوق المدنية والإنسانية. وبالمقارنةِ مع ذلك، ليس لدى النساءَ في المنظمات غير الحكومية أية قاعدة منظمة، ويُستمد ما لهن من دعم، إذا حصلن عليه، من سلطةٍ متهاوية تضمحل شرعيتها.

أظهرتُ في التحليل المقدم أعلاه كيف فتحت النساءُ الإسلاميات حيزاً لفئة من النساء معظمهن من النازحات المتعلمات من خلفيةٍ فقيرة، اللواتي صبغت عليهن شرعية أخلاقية للنشاط والعمل في مجالات الحياة العامة كافة. كذلك أوضحت كيف تمكنّ من تأسيس أنفسهن بين النساء الأكثر فقراً بتقديم الخدمات لهن، والدفاع عن حقوق رجالهن المعتقلين. هذه الأعداد الضخمة من الفاعلية النسائية تعتبر إضافة مهمة للعمل السياسي في مرحلة التحرر الوطني.

غير أنني أبرزتُ في التحليل أعلاه حالتين مختلفتين استُخدمَتْ فيهما الشريعة، بصفتها المبدأ المرشدَ لحقوق النساء، بطرق متناقضة في الحوار الذي أثارته المنظمات النسوية. استُخدِمَتْ الشريعة أول الأمر من قبل الإسلاميين كصيغةٍ

لغوية مقدسة ثابتة وغير قابلة للتغيير، من أجل نزع الشرعية عن مجموعات النساء غير الإسلامية وإسكاتها، وفي الوقت نفسه نزع الشرعية عن فكرة السيادة الشعبية التي تدعو إليها السلطة الفلسطينية أساساً للتشريع الجديد. وما زال من غير المؤكد ما إذا كان الإسلاميون يرغبون في أن يؤسسوا بدلاً عن ذلك سيادة تستند إلى حاكمية الله، حيث أن مشروعهم للدولة لم يطرح بعد.

إن هذا الحوارَ ذاتَه حول الشريعة أطلق حواراً داخل الحركة الإسلامية نفسها. لقد أدى بحثُهم عن موقف بديل للنسويات العلمانيات إلى الاطلاع والاهتمام بما يطالبون به. وقد أظهرْتُ كيف تأثرت الإسلاميات من المهنيات المتعلمات تعليماً عالياً بخطاب المساواة التامة للدفاع عن حقوق متساوية للمرأة في المجال العام (على الأقل في العمل والفاعلية السياسية) وفي الممارسات اليومية.

كذلك أظهرْتُ كيف أن القيادة العليا من الذكور تفاعلت بسرعة من أجل "تثبيت" الشريعة (زبيدة، ٢٠٠٣: ١) بالنسبة لمجموعة أخرى من التشريعات تتعلقُ بقانون العقوبات، أيضاً لإسكات وتثبيط المجموعات النسوية والعلمانية حتى لا تقترحَ أية تعديلات. إنّ الإلقاء بثقل القيادة العليا من الرجال لدعم الشريعة لا يتعلقُ بحقوق النساء وحسب، ولكنه يتناول أيضاً التأكيدَ على نفوذ الإسلاميين وهيمنتهم في المجتمع وفي مواجهة السلطة الفلسطينية. كما قد يعبر أيضاً عن صراع، باستخدام إستراتيجية المواطنة الفاعلة، حول الطبيعة غير المؤكدة بعدُ لأي دولة فلسطينية أو إسلامية في المستقبل.

تحذرُ مولينو في هذا الصدد قائلة: "إنه لا يوجد رابط بالضرورة بين مفهوم المواطنة الاجتماعية باعتبارها تحفز فاعلية الجماعات والمشاركة السياسية وتجديد الانبعاث، وبين المشاريع الهادفة للإصلاح الديمقراطي أو لتلاحم اجتماعي أكبر. إن المواطنة الاجتماعية تُستَغَلُ في بعض البلدان من قبل "أصوليين" يسعون لخلق مجتمع سياسي ولتوطيد أهداف قد تؤدي إلى دولة متسلطة، دينية ومتشددة في تمييزها القائم على الجنس" (مولينو، ١٩٩٦: ٦). لا أرى أن هذا يحدث بالضرورة، فما لديّ من بيانات يظهرُ أن الإسلاميين، في سياق بحثهم عن أرضية لهم كحركة وطنية، اضطرُوا إلى استعارة رؤىً جديدة وإدخالها للتجاوب مع الاحتياجات العامة بهدف توسيع قواعد أتباعهم. إن تحديات الخصوم دفعت الإسلاميين للتعامل مع أفكار مثل التعددية وحقوق النساء والصالح العام والتنمية المستدامة والذات الاجتماعية مقابل الذات الفردية، وهي كلها أفكار قام الإسلاميون باستعارتها من سياقها العلماني واعتمدوها. وتُظهر الأدلة أن حركة

فاعلة في المجتمع المدني مثل الحركة الطلابية أضافت لصفوفها نساء ناشطات من الإسلاميات، وأن البنية الحزبية نفسها ضمت إليها نساءً كان قد جرى تهميشُهن اجتماعياً من قبل القيادة الوطنية التي كانت تمثلُ نساءَ النخبةِ بأكثر مما يجب.

غير أنه على الرغم من قيام أوقاتٍ يتمُ فيها انفتاحٌ وتقاربٌ، فإن هنالك أيضاً متناقضات كثيرة قد تؤدي إلى احتمال الانغلاق والانكفاء إلى تفسيرات "ثابتة" للإسلام، تكونُ لها تأثيراتٌ سلبية على النساء، مثل العودة إلى رؤية النساء كمنجبات للأمة، كما أن الموقفُ حول تعدد الزوجات لم يتضح بعدَ. كذلك قام نقاشٌ ساخنٌ حول مدى "ملاءمة" النساء للعمل العسكري. ولكنّ، وعلى الرغم من كل ذلك، أرى أن نوعَ الدولة "الإسلامية" الذي قد تقود إليه هذه الفاعلية يعتمدُ إلى حد كبير على الإطار العام الذي يخطه العلمانيون.

لا ينبعُ خطابُ النساءِ الإسلامياتِ من القرآن فقط، ولكن كذلك من التَماسّ الإيجابي مع خطابات المجموعات الأخرى؛ سواء كانت من المجموعات الوطنية أم من المجموعاتِ العلمانيةِ النسوية. وأرى أن هذا التَماسَ يوفرُ للنساء الإسلاميات الدافعَ للعودة إلى النص الديني من أجل البحث عن قراءات جديدة ممكنة بغية الاستجابة للتحديات التي تنشئُها المجموعاتُ النسائية والنسوية الأخرى. إنّ خطابات النساء الإسلامياتِ لا تعتمدُ فقط على النصوص الدينية، وإنما كذلك على ما تثيرُه فاعلية وخطاباتُ النساء الأخريات. يمكن لهذا التَماسّ أيضاً أن يكون الأرضية المشتركة التي تتوحدُ عليها النساءُ الإسلامياتُ والعلمانياتُ الوطنيات عبر الدفع نحو قراءات جديدة للنصوص الدينية، وكذلك من خلال التعامل مع الواقع اليومي المعاش للنساء في إطار تحرير وطني لم ينجز بعد. إن هذا الاشتباك المتبادل (هدسون، ١٩٩٦؛ نورتون، ١٩٩٣؛ سلامة، ٢٠٠١) يتطلبُ يقظة كل فريق بالنسبة للتغيرات التي تحصلُ في مواقف الفريق الآخر وخطاباته بدلاً من تبني موقف ينطوي على رفض تام للآخر؛ سواء من قبل الحركة النسوية والمنظماتِ النسوية غير الحكومية أم من قبلَ الحركة الإسلامية.

وهكذا نرى أنه كان من اللازم أن يؤسسَ الإسلاميون مواقفهم على ما حققته الحداثة للنساء من فرص التعليم والعمل. وعلى هذا، فإن نوعَ الدولة التي قد ينشئُونها لن يعتمدَ على نموذج مرسوم يستند إلى نص ديني، ولكنْ سيعتمد، إلى حد كبير، على نوع وشكل الدولةِ والمجتمع التي يعيشون فيهما فعلياً، وعلى الرؤى والتحديات التي تطرحها مجموعاتٌ أخرى وطنية وعلمانية، وبخاصة إذا كانت معززة بأغلبية ونفوذ كبيرين بما يكفي للتأثير.

الهوامش:

[١] أنجزت هذه الدراسة قبل دخول حركة "حماس" للانتخابات التشريعية في كانون الثاني العام ٢٠٠٦.

[٢] يرفض باحثون كثيرون اصطلاح "إحياء" أو "انبعاث" الذي يطرح عودة الحركات الإسلامية إلى الظهور بشكل دوري، أو بشكل يكاد لم يطرأ عليه تغيير. وقد طرح أن باحثين غربيين وغير غربيين قد قدموا فهماً مادياً مجتزأ، وفي المطلق أيديولوجياً، للعلاقة بين الإسلام والسياسة (ديفيس، ١٩٨٧: ٣٧؛ روي، ١٩٩٩؛ العظمة، ١٩٩٦).

[٣] النظرية القائلة إن المجتمعات الشرق أوسطية مقاومة للتحول إلى الديمقراطية كانت اعتقاداً ثابتاً لدى المستشرقين لعقود عدة. لكن جيلاً جديداً من المستشرقين في الثمانينيات عكس بعض الافتراضات القديمة، واستخدم مفردات جديدة سمحت له بربط عمله بحوار دولي أوسع حول العلاقة بين المجتمع المدني والتحول إلى الديمقراطية. وقد سعت هذه الطروحات المحدّثة إلى التدليل ليس على أن في البلدان المسلمة العددَ الأكبر من الإرهابيين والعدد الأدنى من الديمقراطيات في العالم فحسب، بل إنها ستكون دائماً على هذا الوضع (سادوفسكي، ١٩٩٣: ١٤).

[٤] سامي زبيدة (١٩٩٣) يحلل وينقد كتابات باتي (Batie، ١٩٨٦) وغلنر (١٩٩٢)، وفاتيكوتس (١٩٨٣)، بالنسبة إلى اشتراطاتهم المتعلقة بظهور دول القوميات وتطورها في الشرق الأوسط.

[٥] **الأصالة** في العربية اصطلاح للكناية عن الصدق وصحة الوضع. ومن حيث المفردات، فإنها تدلل على قيم أخلاقية حميدة مثل الولاء والنبل والشعور بالالتزام نحو مجموعة اجتماعية محددة، أو مجموعة من القيم. وهي تدلل أيضاً على شعور بالموثوقية الذاتية مرتبط بالمشاعر السابق ذكرها. عندما تجتمع هذه مع بعضها وتعزى إلى ميزة جماعية تاريخية عربية، إسلامية أو خلاف ذلك، تصبح الأصالة، وفقاً للعظمة [عزيز]، فكرة مركزية في الفهم الرومانطيقي للتاريخ، الذي يستذكر سماتٍ ترتبط بشكل عام مع مثل هذه الفكرة. ومن الأمور المهمة بشكل أساسي بين هذه السمات مفهومٌ حيويٌ للقومية وللسياسة. ويشير العظمة إلى أن خطاب **الأصالة** هو "بالتالي خطاب ذو ماهية جوهرية، كثير الشبه بالتضاد الذي نجده في خطابات حول البدائية في الاستشراق، وفي خطابات أخرى عن الخلافية الحضارية (الحضارة لدى الآخرين). وفي توافق مع هذه الخطابات، فإن الخطاب عن الأصالة يفترض موضوعاً تاريخياً يعرف بذاته، ويكون بشكل أساسي ذا استمرارية عبر الزمن، ويضع نفسه في موضع تميز جوهري عن مواضيع تاريخية أخرى" (العظمة، ١٩٩٦: ٨٢-٨٣).

[٦] برنامج دراسات التنمية في جامعة بيرزيت، الاستفتاء رقم ١ (٣١ آب- ٢ أيلول، ٢٠٠٠)، والاستفتاء رقم ٦ (٢-٩ شباط/فبراير، ٢٠٠٢).

[٧] اغتال الإسرائيليون ياسين في ٢٢ آذار/مارس ٢٠٠٤. إن مزايا ياسين كانت مهمة في خلق الاحترام والشرعية لقيادته مقارنة بقيادة عرفات المعروف جيداً باستعماله الأموال من أجل الرعاية والإفساد.

[٨] يتحدى الإسلاميون هذه الرواية بقوة، ووجهة نظرهم أن السلطة الإسرائيلية سمحت بظهور ونشاط الكثير من المنظمات القومية العلمانية واليسارية (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ٢٢٦-٢٣٠).

[٩] في العام الأكاديمي ١٩٩٨/١٩٩٩ بلغ عدد الطلاب المنتسبين إلى الجامعة الإسلامية ٩٢٧٢ مقارنة مع ٤٢٧٦ في جامعة بيرزيت التي كانت قد أسست العام ١٩٧٢(www.sis.gov.ps/education). وفي العام ٢٠٠٣/٢٠٠٤، بلغ عدد المنتسبين إلى الجامعة الإسلامية ١٣،٣٩٠، وكانت في ذلك الوقت الجامعة الوحيدة في قطاع غزة، نسبة الإناث بينهم ٤٢,٥٪ (www.ingaza.edu)، وهو ضعفا العدد في جامعة بيرزيت الليبرالية، حيث بلغ العدد ٦،٣١٧، منهم إناث بنسبة ٥١٪ (www.birzeit.edu)، (أبو عمرو، ١٩٩٤: ١٥-١٧).

[١٠] الكتل تعني اللوائح الانتخابية.

[١١] قامت مجموعة من الجهاد الإسلامي في ١٥/١٠/١٩٨٦ بمهاجمة جمهرة كبيرة من الجنود الإسرائيليين الذين كانوا يحتفلون بتخرجهم أمام "حائط المبكى" في القدس، فأصيب أو قتل عُشرُهم. وفي أيار، ١٩٨٧ حصلت عملية جريئة أخرى عندما تمكنت مجموعة من ستة سجناء من الجهاد الإسلامي من تحرير نفسها من أكثر سجن محروس في قطاع غزة. وقد أطلق السجناء النار على الجنود الإسرائيليين وقتلوا أربعة منهم. ويعزو البعض بداية الانتفاضة العام ١٩٨٧ إلى هذه الحادثة (المصدر نفسه: ٢٤٩).

[١٢] يمكن أن تعطى تواريخ عديدة لظهور الحركة الإسلامية "حماس": -١ ١٤/٢/١٩٨٧؛ ٢ شباط/فبراير ١٩٨٨ عندما أشير للمرة الأولى إلى اسم "حركة المقاومة الإسلامية - حماس" في المنشور السابع؛ -٣ ١١/٢/١٩٨٨ عندما ربطت الحركة نفسها بحركة الإخوان المسلمين؛ -٤ ١٨/٨/١٩٨٨ عندما نشر ميثاق "حماس" أول مرة (أبو العمرين، ٢٠٠٠: ٢٦٠)، داعياً إلى حركة وطنية تامة الالتزام. ووفقاً لأبي العمرين، فإن الإقبالَ الشديدَ للجيل الجديد والدعمَ الشعبيَ الذين لقيتهما "حماس" جعلاها "**في جوهرها**" [التوكيد مضاف] حركة مقاومةٍ إسلاميةٍ وليست حركة إخوانية، وإذا تطور الوضع السياسي سيكون من الصعب احتواءُ هذه الحركة ضمن إطار الإخوان (المصدر نفسه: ٣٦٧).

[١٣] المقصود (وفقاً لأبي العمرين ٢٠٠٠: ٢٠٩) هو د. عبد العزيز الرنتيسي الذي انتخب حديثاً رئيساً لـ"حماس" عقب اغتيال مؤسسها الشيخ أحمد ياسين في ٢٢ آذار ٢٠٠٤، وقد تم اغتياله أيضا بعد أقل من شهر في ١٧ نيسان، ٢٠٠٤ (الأيام، ١٦/٧/٢٠٠٤).

[١٤] اقترح زعيم "حماس" الشيخ ياسين في ١٠ آذار/مارس، ٢٠٠٤، قبل أيام قليلة من اغتياله على يد الجيش الإسرائيلي، "ميثاق شرف" جديد لتنظيم الكفاح المسلح الموجه من قطاع غزة ضد الإسرائيليين، والذي كانت قوى الأمن الفلسطيني تعيقه أحياناً (موقع الإنترنت ١٠ www.palestine-info.info/٣/٢٠٠٤).

[١٥] البيان الأساسي لحزب الخلاص الوطني الإسلامي، المكتب السياسي، فلسطين، ١١/١٢/١٩٩٥.

[١٦] عند كتابة هذه الأطروحة، كانت السلطة الفلسطينية قد أغلقت كل المؤسسات التابعة لـ"حماس" على الرغم من تنظيم العديد من مظاهرات الاحتجاج. ووفقاً لأميرة هارون التي انتخبت مرتين رئيسة للدائرة النسائية في حزب الخلاص، فإن هذا قد أرغم الحزب على أن يركز على تعزيز وجوده في قطاع غزة.

[١٧] في استفتاء نظمه المركز الفلسطيني للدراسات وحوار الحضارات مباشرة بعد اغتيال ياسين، قال ٣١٪ إنهم سوف يصوتون لـ"حماس" في أي انتخابات مقبلة، و٢٧,١٪ قالوا إنهم سيصوتون لـ"فتح". وقال ٧٠,١٪ إن قاعدة شعبية "حماس" سوف تزداد. موقع الإنترنت: www.palestine-info.info في ٢٢/٤/٢٠٠٤.

[١٨] البيان الأساسي لحزب الخلاص الوطني الإسلامي في ١١/١٢/١٩٩٥، ص: ١.

[١٩] من الجدير بالملاحظة كذلك أن "فتح" كانت أيضاً تخاطب العضوة بلقب **أخت** في حين تدعى **رفيقة** في الأحزاب اليسارية.

[٢٠] يمكن قول الشيء نفسه حول تمثيل النساء في قيادة الأحزاب السياسية فهي ضئيلة نسبياً على الرغم من الفاعلية المثيرة للإعجاب لكثير من المنظمات النسائية. وتمثيل النساء في اللجان المركزية للأحزاب أقل من أن يتناسب مع حضورهن، ١٠٪ في اللجنة المركزية للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، ومؤخراً ١٩٪ من "فدا" (وهو الحزب الذي انشق برعاية ياسر عبد ربه عن الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين)، ١٩,٥٪ في الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين، و٥٪ فقط في اللجنة المركزية لـ"فتح" (هيئة العون السويدية الدولية، ١٩٩٩: ٢١).

[٢١] قامت السلطة الفلسطينية العام ٢٠٠١ بمداهمة المكاتب المحلية للحزب، لمصادرة كل معداتها ووثائقها وحواسيبها، وأصدرت قراراً يمنعه عن كل النشاطات، وكذلك بحظر جريدته **الرسالة**. وفقاً لما تقوله أميرة، فإن الحزب يباشر وظيفته فقط من مقره الرئيس في مدينة غزة على مستوى منخفض جداً. وفي هذا الوقت، وعلى الرغم من أن الحزب تمكن من الحصول في ٢١/٣/٢٠٠٣ على حكم من المحكمة العليا بإلغاء القرار رقم ١١٣/٢٠٠٣ الذي سمح للسلطة الفلسطينية بأن تضع يدها على ميزانيات ٣٩ جمعية

إسلامية، فإن السلطة الفلسطينية ترفض تنفيذ هذا الحكم، وجددت صلاحيتها الخاصة بالاستيلاء على الميزانيات بالقرار رقم ٤٠/ ٢٠٠٤ (موقع الإنترنت: www.palestine-info.net).

[٢٢] يحتوي المقرر مواضيع تتعلق بالقضايا الأكثر "معاصرة" وبقضايا "علمية" مثل: التوكيد الذاتي، بناء النفس، التواصل الفعال، الوعي السياسي، التواصل الاجتماعي، تصميم البرامج والرحلات الجماعية.

[٢٣] إن الحضور المعتاد للقادة السياسيين هو الحضور الجزئي لافتتاح المؤتمرات النسائية ثم المغادرة، ولكن دون تقديم أي أوراق نظرية تظهر انشغالاً أكبر بالحدث. وسيتم تناول مضمون الورقة في قسم منفصل.

[٢٤] في الأعوام ١٩٧٥، و١٩٨٠، و١٩٨٥، و١٩٩٠ و١٩٩٥ على سبيل المثال، بلغ تسجيل الإناث في التعليم الثانوي ٥٨، و٦١، و٧٥، و٧١ و٩٠ ألفاً على التوالي (غالي، ١٩٩٧: ٣٧، البيان أ).

[٢٥] صدر العديد من المناشير لإدانة أي تهديد أو أي عمل عنيف ضد النساء غير المحجبات؛ سواء أكان من خلال قذفهن بالحجارة أو البيض أم من خلال أي فعل يمكن أن يُرى بمظهر الإرهاب (انظر حمامي، ١٩٩٧: ٢٠٠-٢٠١).

[٢٦] ميز بورديه (Bourdieu) بين القناعة الشائعة والمحافظة. القناعة الشائعة، عندما يوجد تطابق شبه تام بين النظام الموضوعي والمبادئ الشخصية للتنظيم (كما في المجتمعات القديمة)، وعندها يكون العالمان الطبيعي والاجتماعي ظاهرين ذاتياً. وهذا ميز القناعة الشائعة عن المحافظة والهرطقة اللتين تنطويان على إدراك لاحتمال وجود قناعات مختلفة أو معادية (بورديه ١٩٧٧ لدى إيغلتون (١١١ :١٩٩٢ (Eagleton-١٢١).

[٢٧] استوجب تغيير هذه السياسة لاحقاً بعد ما وجه لـ"حماس" من ضربات العامين ١٩٨٩ و١٩٩٠ من قبل القوات الإسرائيلية، وما صاحبها من ممارسات التعذيب الشديد لأعضاء "حماس". عندما أسس جناح عز الدين القسام العام ١٩٩٠ ليكون الجناح العسكري لـ"حماس"، وبعد أن تعرض أعضاؤها لكثير من التعذيب الإسرائيلي، تم إدراك أن الحديث عن أقصى قوة وصلابة ذاتيتين قد أزالت غموضه حقيقة الممارسة الفعلية. برهن عدد قليل فقط أن بمقدوره تحمل العذاب الجسدي والنفساني العنيف، في حين انهارت الغالبية. وأصبحت السياسة الجديدة أنه إذا ذهب عضو في عمليات عسكرية، فإن عليه أن ينجز هدفه وينسحب بسلام أو يقاوم حتى النهاية إذا تم تطويقه دون أن يكون الاستسلام خياراً له (ورد لدى أبو العمرين، ٢٠٠٠: ٣٥٢). وقد يكون هذا هو خلفية الاستشهاديين أكثر من "ثقافة الموت" التي تنشرها وسائل الإعلام الإسرائيلية والغربية.

[٢٨] هنالك بعض الروايات المتناقضة عن السنة الفعلية لتأسيس هذين التنظيمين، إذ يقول البعض إنها سنة ١٩٨٢، في حين يقول آخرون إنها سنة ١٩٨٤ أو ١٩٨٥ (انظر أبو العمرين، ٢٠٠٠: ١٩٦-١٩٧).

[٢٩] لكلمة "إسقاط" في اللغة العربية معان عدة: "السقوط في فخ"، أو جعل شخص ينزل إلى مستوى التعاون مع العدو. ويمكن للاصطلاح أن يفيد معنى الفساد الجنسي أو الفساد الأخلاقي في حالة المتعاونين، ولكنه في المضمون الفلسطيني يدل على الأساليب التي يستخدمها الإسرائيليون لتوظيف أو إغواء ضحية لهم وحمله قسراً على العمل ضد المصالح الوطنية لشعبه.

[٣٠] أشير إلى هذه التناقضات في الفصل ٤.

[٣١] في الأعوام ١٩٩٨ و١٩٩٩ و٢٠٠٠ (وكان هنالك مؤتمران آخران في ٢٢/٨/٢٠٠١ عن دور النساء في انتفاضة الأقصى – الانتفاضة الثانية – وآخر في ١٦/٧/٢٠٠٣ حول مسودة قانون العقوبات، لكن غيابي لم يمكنني من الاطلاع على أوراقهما).

[٣٢] مثلاً ما قدم من أوراق إلى المؤتمر الثاني حول "المرأة الفلسطينية بين تحديات الواقع وطموحات المستقبل" في ١٦/٨/١٩٩٩، وبشكل خاص ورقة لميا أبو جلالة وورقة نهاد خليل.

[٣٣] من ٨-٩/٨/٢٠٠٠.

[٣٤] وجد النقاش الحديث حول حقوق النساء والمواطنة طريقه إلى خطاب النساء الإسلاميات. وإن المفكرات الإسلاميات (الغنوشي، ١٩٩٢؛ تميمي، ٢٠٠٠؛ ومسيري، ٢٠٠٣) يتبعن ناقدي مبادئ عهد التنوير في العمومية والفردية التي يطرحها المهتمون بالشؤون النسائية من الماركسيين وآخرين من فترة ما بعد الحداثة. إن هؤلاء الناقدين يقترحون أنه إذا كان بالإمكان إعادة تشكيل المواطنة بطريقة تنزع عنها العمومية المجردة و"المساواة الزائفة" يمكن لها أن تكون أداة فعالة أكثر في دفع العدالة الجندرية قدماً. وقد ادعى بعض المؤلفين أن فارق الجنس وجسد الأنثى يجب أن يكونا الأساس الصحيح للاعتراف القانوني والسياسي (فيليبس، ١٩٨٧، ١٩٩١، ١٩٩٣؛ ليستر (١٩٩٧ ،Lister؛ فويت (١٩٩٨ ،Voet).

[٣٥] كانت يسرى وأميرة هما العضوتان في العام ٢٠٠٠. أما في الجولة الانتخابية الثالثة العام ٢٠٠١، فقد أعيد انتخاب أميرة، ولكن فاطمة صالح حلت مكان يسرى.

[٣٦] من الشائع في قطاع غزة حيث معدل البطالة مرتفع جداً (٣٩٪)، أن يدفع للنساء في المصالح الخاصة أجر أقل من أجر الرجال (٨١,٣٪ من أجور الرجال في قطاع غزة و٦٦٪ في الضفة الغربية) (هيئة العون السويدية الدولية، ١٩٩٩: ٢٦-٢٧).

[٣٧] هو تآلف نسائي علماني للمهتمات بالشؤون النسوية، انظر الفصل٢.

[٣٨] بلغ عدد النساء اللواتي تطوعن للعمل الاستشهادي ٢٤ امرأة إضافة إلى ١٦ امرأة قمن بأعمال مساعدة، من هذا العدد قامت ثماني نساء (من مجموع ١٥٧ رجلاً وامرأة) بتفجير أنفسهن بنسبة ٥٪ من المجموع العام، وذلك حتى تاريخ نهاية كانون الثاني ٢٠٠٤. من الجدير الملاحظة هنا أن الجهة المنفذة لتجهيز هؤلاء النسوة كانت إما كتائب شهداء الأقصى (الجناح العسكري لحركة "فتح")، وإما سرايا القدس (الجناح العسكري لحركة الجهاد الإسلامي). ريم رياشي كانت أول امرأة استشهادية تقوم بإرسالها كتائب عز الدين القسام (الجناح العسكري لـ"حماس") بمشاركة كتائب شهداء الأقصى، وذلك في غزة بتاريخ ١٥/١/٢٠٠٤. تغير موقف حركة "حماس" من مشاركة النساء في العمل العسكري فيما بعد، عندما أعلنت الحركة عن تأسيس قسم خاص "للمجاهدات القساميات" في صيف ٢٠٠٥ (المركز الفلسطيني للإعلام، ١٩/٨/٢٠٠٥)

خاتمة

أحدُ الأهداف الرئيسة لهذه الدراسة يتعلق بفحص التقاطعات والتأثيرات المتبادلة بين الكولونيالية، والوطنية والإسلامية والنسوية في فلسطينَ المعاصرة. وقد ركزتُ على دراسة ثلاثة أشكال مختلفة من فاعلية ومنظمات النساء في المجتمع المدني. الشكلُ الأولُ هو اتحادُ لجان العمل النسائي الذي يمثلُ إطاراً نسوياً جماهيرياً متصلاً بالتنظيم الماركسي؛ الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين. والشكلُ الثاني هو مركزُ المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي؛ وهو منظمة غيرُ حكومية تمثلُ نوعاً جديداً من المنظمات النسائية. أما الشكلُ الثالثُ، فهو دائرة العمل النسائي؛ وهي ذراع لحزب الخلاص الوطني الإسلامي، وتمثلُ الناشطات من النساء الإسلاميات. وكل من هذه الأشكال التنظيمية الثلاثة تدعي تمثيلَ مصالح النساء والعملَ لتحريرهن. وقد تفحصتُ الطرقَ التي تم بها التعبيرُ عن مصالح النساء لدى كل من هذه الأشكال التنظيمية الثلاث فيما يتعلق بأيديولوجيتها عن النوع الاجتماعي "الجندر"، والطرق المستخدمة لتمكين النساء.

كان هدفي في هذه الدراسة هو وضع الحركات النسائية في إطارها التاريخي بالعلاقة مع تطور الكيان والانتماء الوطني للفلسطينيين. وقد استندَتْ استنتاجاتُ بحثي الميداني إلى تحليلي التاريخي الذي توليتُ فيه إعادة قراءة المراحل المتتابعة للكولونيالية والاحتلال في فلسطين. لاحظتُ في تتبعي لتاريخ ومسار الحركة الوطنية الفلسطينية والفاعلية النسائية أنّ جذور الفروقات الطبقية والتمايزات بين الحضري–الريفي قد خلقَتْها سياساتُ الانتداب البريطاني بين العامين ١٩١٧ و١٩٤٨. إن دولة الاستيطان الصهيوني بنَتْ على هذه السياسات وفاقَمَتْها. وقد تأثرَ بروزُ الحركة النسائية وتقيدت حدودُ مجال نشاطها خلال مرحلة الانتداب بهذا المضمون السوسيولوجي. إن التحديثَ والتعليمَ الرسميَ الذي أدخل أثناء الحكم الاستعماري ساهم في تمكين نخبِ الرجال من الحضريين، كما ساعد في

أن ينشئوا روابطَ مع نظرائهم من الريف. وفي حين كان القسمُ الأعظمُ من تعليم الرجال يتم في مدارسَ عربيةٍ، فإنّ النخبَة من النساء خضعت فعلياً لمناهج تعليم إنجليزية. بعد ما يقربُ من ثلاثةِ عقودٍ من الحكم البريطاني، لم تتجاوزْ نسبة الريفيات المتعلمات ٧٪، وكان هذا أحدَ العوامل الرئيسةِ في منع قيام روابط متصلة بين النساءِ الحضرياتِ والريفيات.

أثرت عناصر مثل الطبقة والدين والجنس على خلق بعض التوتراتُ والصراعات في الحركة الوطنية الفلسطينية. وجدتُ في سياق تحليلي لمسار الحركة الوطنية الفلسطينيةَ أنّ الكثير من التمايزات الاجتماعية المختلفة التي تشكلُ الهويةَ الوطنيةَ الفلسطينيةَ قد حجبها الكثيرون ممن أرّخوا عن فلسطين. وقد أظهرتُ أنّ الحركة الوطنية الفلسطينية خرجَتْ من التنافر بين الطبقات الاجتماعية المختلفة التي تشكلت الحركة منها. كان الفلاحون، والنازحون لاحقاً، الوقودَ لكل أشكال الكفاح الوطني على الدوام، في حين كانت النخبُ الحضرية تحتل موقعَ القيادة دائماً. إن النخبَ القومية الفلسطينية كان يدفعُها الخطابُ الاستعماريُ الداعي إلى التحديث الذي يصورُ الفلاحين على أنهم "تقليديون" و"متخلفون". غير أنّ الهيمنة التي مارستْها النخبة الحضرية على الحركةِ الوطنيةِ الفلسطينيةِ كانت تلقى منذ البدايةِ تحدياً من أعمال المقاومةِ الجماعيةِ للفلاحين الفلسطينيين وللنازحين لاحقاً.

في حين أنّ الحركة الوطنية الفلسطينية تمثلتْ النساءَ على أنهنّ "مساعداتٌ" وهامشيات، فإنها فتحتْ كذلك حيزاً جديداً للنساءِ في المجال العام. وتطلقُ الحركة الوطنية الفلسطينية بالنسبة للنساءِ ميولاً قمعيةً وتحريرية في آن واحد. إن النخبَ النسائية الفلسطينية في الحركاتِ الفلسطينيةِ المتعاقبةِ منذ العشرينيات حتى الوقت الحالي كانت كثيراً ما تنظرُ إلى النساءِ على أنهنّ غيرُ متنورات. غير أنّ أهمَ إنجازاتِ الحركاتِ النسائيةِ حصلت في الأوقاتِ التي كان يتمُ فيها رأبُ الثغرةِ الريفيةِ الحضريةِ بنجاح. كان النجاحُ في تنظيمِ وتعبئة الآلافِ من النساء هو الأرضيةَ التي بنَت عليها الناشطاتُ من النساءِ مطالباتِهن بتغييرِ نظام النوع الاجتماعي "الجندر" في أحزابِهن وفي مجتمعِهن.

شكّل إضعافُ الاقتصادِ الفلسطيني ودمجُهُ أولاً بالاقتصادِ الأردني، ثم بالسوق الإسرائيليةِ بعضاً من أهم الأسبابِ لتهميش النساءِ في المجتمع الفلسطيني. وخلافاً للاتجاهاتِ في كثير من بلدانَ العالم الثالث وفي الدول العربيةِ المجاورةِ، كانت مشاركة النساءِ الفلسطينيات في القوةِ العاملةِ في وضعٍ مستمر من التدني، وهو الوضعُ الذي شكّلَ الأساسَ الماديَ لتعميق اتكالِ النساءِ على الرجال.

وعلى الرغم من هذه الظروف غير المواتية، فإنّ الفاعلية النسائية في فلسطين أثّرَتْ في البُنى السياسية التي انضوت تحتها وفي المجتمع بصفة عامة. وقد تحريتُ بشكل خاص الطرقَ التي من خلالـها شكّل الاهتمامُ الفلسطينيُ بشؤون المرأة نفسـه من داخل الحركة الوطنية المعاصرة بعد الهزيمة العسكرية العام ١٩٦٧. وكما في الحالات السابقة، فإنّ التكوينَ المعاصرَ للوطنية الفلسطينية لم يطور رؤية للنوع الاجتماعي "الجندر". غير أنّ خطابَ الأحزاب اليسارية حول تحرير المرأة وفرّ منصة مهمة تمكنَتْ الناشطاتُ من النساء أن يطالبنَ من خلالها بحيز متساوٍ في المجال العام. نجحت النساءُ في "الثورة" في تشكيل قواعدَ بين نساء مخيماتٍ النازحين في لبنان. وشكّل هذا أساساً لمطالبتـهن بالحقوق من قادتـهن الذكور في الحركة الوطنية، ولمحاولاتـهن في سبيل تغيير نظام النوع الاجتماعي "الجندر" في مجتمعاتـهن. لكنّ اقتلاعَ قيادة الحركة الوطنية الفلسطينية من لبنان العام ١٩٨٢، وتفكيكَ مؤسساتـها، كانا ما أرغم النساءَ مرة ثانية على تحويل نشاطـهن من المطالبة بحقوق مساوية، إلى العمل لصيانة بقاء مجتمعاتـهن. وقد كررَ هذا التحولُ نفسَه خلال كامل تاريخ الحركات الوطنية الفلسطينية والحركات النسائية.

إنّ ظهورَ قيادة وطنية محلية راديكالية وشعبية في الضفة الغربية وقطاع غزة بعد العام ١٩٦٧، في منأىً عن الممارسات السلطوية المباشرة لمنظمة التحرير الفلسطينية، كان خطوة مهمة في تطوير إستراتيجية للمقاومة مستندة إلى مبادرات الناس ومشاركتـهم المباشرة. وكان بروزُ المنظمات النسوية ذات القواعد الشعبية في أواسط السبعينيات انطلاقاً من هذا المضمون، حين تمكنت الناشطاتُ من النساء، للمرة الأولى في تاريخ الحركات النسائية الفلسطينية، من رأب الثغرة بين النساء الحضريات من الطبقة الوسطى والنساء الريفيات. وتمكنت النساءُ من خلال فاعليتـهن أن يتحدّين النظامَ السائدَ للنوع الاجتماعي "الجندر"، وأن ينمّين نوع من النسوية نابعاً من الظروف الذاتية جمع بين الكفاح الوطني والكفاح من أجل تغيير نظام النوع الاجتماعي "الجندر" السائد.

حاولتُ خلال هذه الدراسة أن أظهرَ بأنّ الصراعَ وتفتت وضعف الحركة النسوية المعاصرة في فلسطين يتطلبان فحصَهما من خلال المضمون الأوسع لتشكل السلطة الفلسطينية بعد توقيع اتفاق أوسلو العام ١٩٩٣، وما بدأ معه من مرحلة بناء شبه الدولة الذي برهن أنه وهمي. إنّ استمرارَ الاحتلال الإسرائيلي تحت قناع عملية أوسلو السلمية أنتج فشلَ السلطة الفلسطينية في تأسيس نفسها كدولة، وتسبّبَ في تفتّت البنية السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية وللأحزاب المكونة لها. وأدّى هذا إلى تنامي نفوذ القوى الإسلامية، وما تبع ذلك من تغيراتٍ في مكونات الحركة

الوطنية الفلسطينية التي كان يحكمُها حتى هذا الوقت مضمونٌ علمانيٌ ومعالمُ علمانية. أدّى ظهورُ السلطة الفلسطينية إلى تغييرات راديكالية في مختلف أشكال الفاعلية في المجتمع المدني. وقد استهدفت هذه إدامةَ البؤر الاجتماعية الفلسطينية وتنظيمَها وتعبئتَها لمقاومة الاحتلال. وكانت النساءُ مشاركاتٍ فاعلاتٍ في كلتا هاتين العمليتين.

لقد ركّزتُ بشكل خاص على تأثير السلطة الفلسطينية على الحركات النسائية، وأظهرتُ أنه حصل بعد تأسيسها تفكيكٌ وإضعاف للمنظمات الجماهيرية لصالح إنشاء المنظمات غير الحكومية. ويضمُ الفصلُ الثاني نقدي لادعاءات الليبراليين الجددَ بأنّ المنظمات غير الحكومية توفرُ شكلاً قابلاً للحياة من المجتمع المدني في الشرق الأوسط بشكل عام. وفي الحقيقة، إنّ التحولَ نحو المهنية والاحتراف والتكيفَ مع متطلبات المشاريع كان لهما تأثيرٌ تفكيكي ولا يتضمنان مشاركةً جماهيرية فاعلة من خارج الجهاز البيروقراطي.

أظهر تحليلُ المنظمات النسائية الثلاث أنّ لنوع التنظيم الذي يكون مجالاً للفاعلية النسائية أثراً كبيراً على نوع الاهتمام بقضايا المرأة الذي تنمّيه هؤلاء النساء. إنّ اتحادَ لجان العمل النسائي ودائرة العمل النسائي كان لهما ارتباط من خلال حزبيهما السياسيين بمشروع سياسي أوسع. قامت الناشطاتُ من النساء بتطوير صيغة محلية "للنسوية" ضمن إطار عمل "على المستوى العام". وتناقض هذا مع القول إنّ المنظمات النسائية المستقلة هي وحدها القادرة على تطوير أولوياتها الخاصة والتعبير عنها واستنفار النضال من أجلها (بتيت، ١٩٩١: ١٦٤). وعلى الرغم من ذلك، فقد احتفظتُ باصطلاح "النسوية" لوصف فاعلية اتحاد لجان العمل النسائي بسبب إدراكهن لظلم النظام السائد للنوع الاجتماعي "الجندر"، ولأنهن كنّ يعملن بوعي من أجل تغييره، يدعمُهن في ذلك الخطابُ الماركسيُ "التقدميُ" لقادتهن السيّاسيين.

استخدمت النساءُ في اتحاد لجان العمل النسائي المدخلَ الذي وفره التنظيمُ الماركسيُ العلمانيُ، الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، من أجل تنظيم النساء الريفيات اللواتي هن في وضع أقل مواتاة للعمل في الكفاح الوطني. وفي حين أنّه لم يكن للتنظيم السياسي والقيادات النسائية برنامجُ عمل مفصلٌ جيداً بالنسبة لموضوع النوع الاجتماعي "الجندر"، فإنّ الناشطات من النساء تمكنّ من خلال التّماس اليومي المباشر مع النساء الريفيات ومع نساء الطبقة العاملة من تفصيل برنامج عمل جمع بين المساواة الجنسية (الأجندة الاجتماعية) والهموم الوطنية (الأجندة

الوطنية). لذلك، فإنّ تطويرَ برنامج نسوي ما قد لا يكونُ رهناً باستقلاليةِ المنظماتِ النسائيةِ عن الأحزاب السياسية، ولكنْ، كما آملُ أنني بيّنت، بمقدرةِ الناشطاتِ منَ النساءِ (بمن فيهن الإسلاميات) على تفصيل احتياجاتِ قواعدِهن واهتماماتِها.

استكشفتُ في الفصل الثالث أيضاً العلاقة المتداخلة وصيغة الارتباطِ بين اتحاد لجان العمل النسائي كمنظمةٍ ذاتِ قاعدةٍ جماهيرية، ومركز المرأة للإرشادِ القانوني والاجتماعي، الذي يعمل كمنظمةٍ غيرِ حكومية. إنّ الادعاءاتِ بأنّ المنظماتِ غير الحكوميةِ هي عواملُ للتنمية تتصفُ بالمشاركة والشمول لم تجدْ ما يدعمُها في البياناتِ التي استقيتُها من التجاربِ العملية. إضافة إلى هذا، فقد بيّنَ تحليلي أنّ المهنيةَ كانت تمثلُ مصالحَ القلةِ ذاتِ الحظوة التي توجه سعيَها، أحياناً، إلى تعزيز مركز قوتِها. وهكذا فشلتْ المهنية في إتاحةِ المجال للتعبير عن المصالح المنسوبةِ إلى النوعِ الاجتماعي "الجندر"، والدعوةِ إليها على مستوى المجتمع أو الدولة (سواء من ناحية عملية أم إستراتيجية). كذلك فإنّ المهنية لم تؤدّ إلى إشراكٍ أكبر "لمجموعاتٍ مستهدفة" أو إلى المساهمةِ في عمليات اتخاذِ القرار لأي مشروع. حيثما توجّبَ استخدامُ الخطط التنفيذيةِ كان "منطقُ المشروع" مهيمناً في أداءِ المنظماتِ غيرِ الحكوميةِ لوظائفِها، وعُزيَتْ الصعوباتُ التي ووجِهتْ في حقلِ العملِ إلى تركيزٍ أكثر منَ اللازمِ على التنسيق.

نظرَتْ النساءُ المهنياتُ إلى الاختلافِ في وجهاتِ النظر والحاجةِ إلى دراسةٍ أكبر على أنهما "صعوباتٌ" تعيقُ تطبيقَ الخطةِ الموضوعةِ أكثر من كونِهما جزءاً من عمليةٍ ديمقراطية. وقد أملى "منطقُ المشروع" أنّ التغلبَ على صعوباتٍ كهذه يتطلبُ تشكيلَ لجانٍ محصورةِ المهامِ بشكل أكبر ليجري تعاملُها مع تداولِ الأمور بطريقةٍ أكثر "نجاعة". وقد دفع "منطقُ المشروع" واقعياً نحو المساءلةِ العموديةِ بدلاً منَ مساءلةِ النساء في القاعدة بشكل عام. وقد بيّنتُ أنّ "منطقَ المشروع" يضعُ سلطةً أكبرَ في أيدي الإداريين جاعلاً بنيةَ المنظماتِ غيرِ الحكومية حصريةً أكثر منها شمولية. ومن ناحيةٍ أكثر أهمية، يحصلُ تحولٌ في التركيزِ يبتعدُ عن الانصبابِ على التغييرِ الاجتماعي نحو مشروعٍ أكثر محدودية، حيث تُعطى الأولويةُ للممولين بدلاً من "المشاركين" أو "المجموعة المستهدَفة".

بالنظر إلى ما يميزُ فلسطينَ من وضعيةٍ دائمةِ التغيير، من المهم أن نبني على الدروس المستقاةِ من تاريخ فاعليةِ النساء، حيث يكونُ مطلوباً نشرُ حركةٍ اجتماعيةٍ مستمرةِ الفاعليةِ مستندةٍ إلى قاعدةٍ جماهيرية، وحيث استخدامُ شبكةِ العلاقاتِ والنقاشِ والاتصالاتِ الشخصيةِ والتعبئةِ يكونُ على أساسٍ يومي. إنّ تركزَ القوةِ والرغبة

في احتواء الفعاليات كلها ضمن هيكل أساسي يهمل هذه المتطلبات وينصرف نحو رسم صورة ترضي المانحين (فيفيان (١٨٩ :١٩٩٤ ،Vivian). وأستنتجُ أنه ما من عامل واحد يفسرُ محدودية أثر بعض مشاريع المنظمات غير الحكومية، بل هنالك عوامل عدة. إنّ بإمكان المنظمات غير الحكومية أن تكونَ مساهمة في تلميع الأخطاء بالمستوى نفسه كالمانحين. وقد أظهرتُ أنه إذا كان المانحون مدفوعين بمنطق كفاءة أموالهم المخصصة، فإنّ قادة وموظفي المنظمات غير الحكومية قد يكونون مدفوعين بالرغبة في التدليل على مستواهم المرتفع من "المهنية" والكفاءة. إنّ "منطقَ المشروع"، وربط القضايا المتصلة بالتغيير الاجتماعي والمشاركة الشعبية بمنطق المنظمات غير الحكومية، قد ينتقصان من النقاش والتقييم العامّين الضروريين بشكل حيوي من أجل إحداث التغيير الاجتماعي المطلوب.

ينتقص الكثيرون من قيمة المنظمات غير الحكومية في الشرق الأوسط وفي فلسطينَ؛ لأنّ ما يحركُها هو برامجُ عمل المَانحين الدوليين والمنظمات الدولية. وقد طرحتُ في سياق هذه الأطروحة أنّ هذا الرأيَ يصورُ المنظمات غيرَ الحكومية المحلية في علاقتها بمانحي أموالها كهيئات تابعة وحسب، دون قوة تملكُها. وكما أظهرتُ في الفصل الثاني، فإنّ الصلة مع المانحين الدوليين ليست طريقاً أحاديَ الاتجاه، حيث يفرضُ أحدُ الفريقين إرادَته على الآخر، ولكنّ الأحرى أنّ المانحين واللاعبين المحليين يتشابكون في نسيج معقد من العلاقات. ولا يُقصدُ بهذا الادعاءُ أنّ للفريقين قوة متساوية، ولكنْ لاقتراح أنّ للمصالح الشخصية للمانحين والمتلقين تأثيراً على قراراتهم فيما يتعلقُ بما يُؤخذ أو يُترك.

في تحليلي لنوع النسوية التي طورها خطابُ المنظمات غير الحكومية والمستند إلى موقف يتبنى الحقوقَ العالمية، بيّنتُ أنّ الخطابَ ليس ببساطة مرادفاً للغة ما، ولكنّ الخطاب ينتج من خلال العمل الجماعي الذي تقوم به حركات اجتماعية ذات بنية ونفوذ جماهيري (سنوو وبنفورد (١٩٨ :١٩٨٨ ،Snow, Benford؛ تارو ١٩٩٤: ١٢٢). قد يُنظرُ إلى الخطاب "الجديد" الذي استخدمته نخبة المنظمات غير الحكومية على أنه ينتقصُ من الأشكال القديمة من تنظيم النساء. وقد شقّتَ المنظماتُ غيرُ الحكومية مكاناً لها في الساحة العامة على حساب أشكال قديمة من التنظيمات الجماهيرية، وادّعى خطابُها أنّ الشرعية المؤسسةَ على "المقاومة" و"التضحية" أدّت إلى إخضاع النساء وعزلهن، وكان واجباً تحدي ذلك. تمّ ذلك عبر رفع شعار ضرورة إدخال الخاص في العامّ. ومن المهم أن نحتفظ في أذهاننا بأنّ المجالَ العامَ ليس ساحة حيادية ولكنه بالأحرى يتشكلُ من علاقات قوةٍ وتزدحمُ فيه مجموعاتُ النفوذ.

لم يبرهنْ موقفُ المنظماتِ غير الحكوميةِ الذي يعتمدُ مشاريعَ صغيرة ذات أجل محدودٍ أنّه مهيّأ لتعبئةِ حركاتٍ وبؤرٍ اجتماعيةٍ أخرى، أو التواصل معها حول قضاياً هي محلُّ اهتمامٍ عام. كذلك أعتقدُ أنّ المنظماتِ غير الحكوميةِ قد لا تكونُ ملائمة للتصدي لقضايا إشكاليةٍ تتعلقُ بالتغيير الاجتماعي، إذ كان عليها في سياق ذلك أن تواجه مجموعاتٍ معبأة جيداً مثل الإسلاميين، بل إني أذهبُ إلى حدِ اقتراح أنّ خطابَ المنظماتِ غيرِ الحكوميةِ المستندَ إلى الحقوق العامةِ كان مفرغاً من الصلةِ بمضمونِه المحلي، إلى حدِ أنّه ساعد وغذى الحركاتِ الإسلامية دون وعي ذلك.

وجدتُ أثناء مقابلاتي مع النساءِ الإسلامياتِ في دائرةِ العمل النسائي أنّهن، خلافاً للصورةِ لدى الغرب، لم يطورنَ صورة واضحة عن النوعِ الاجتماعي "الجندر"، شأنهن في هذا شأنِ المنافساتِ في الحركة الوطنية. كذلك وجدتُ أنّ أيديولوجيتَهن السياسية بشكل عام وأيديولوجيتَهن حول النوعِ الاجتماعي "الجندر" بشكلٍ خاص لا تنبعان من جذور في النصوص الدينيةِ، بل هي ردُّ فعل على مواقفَ علمانيةٍ، ورهنٌ على خطابٍ علماني بديل.

حاولتُ أن أبيّنَ كيف أنّ النساءَ الإسلامياتِ شققنَ حيزاً عاماً لفئةٍ معينةٍ من النساءِ تتكون من المتعلماتِ من الخلفياتِ الأكثر فقراً بين النازحين بشكلٍ رئيس، اللواتي كان مقبولاً لهن أخلاقياً أن ينشطنَ في كل مجالاتِ الحياةِ العامة. كذلك بيّنتُ كيف أنّهن حظين بالقبول لدى النساء الأكثر فقراً من خلالِ تقديم الخدماتِ ووضع احتياجات الأسرى في السجون الإسرائيلية على أجندتهن، وكان هذا إضافة مهمة للفاعليةِ النسائيةِ في مرحلةٍ من الكفاح الوطني.

غير أنّني كذلك قمتُ بإبراز حالتين مختلفتين استُخدمَتْ فيهما الشريعة، بصفتها الدليلَ المبدئيَ على حقوق النساء، بطرق متناقضة. في الحوار الذي حفزته المنظمات النسوية، استخدمَتْ الإسلامياتُ الشريعة أول الأمر على أنّها مقدسة وغيرُ قابلةٍ للتغيير من أجل نزع الشرعيةِ عن المجموعاتِ غير الإسلاميةِ وإسكاتها. كذلك استخدمنها لنزع مصداقيةِ فكرةِ السيادةِ الشعبيةِ التي كانت تدعو السلطة الفلسطينية إلى أن تكونَ أساساً للتشريع الجديد. ولا يزالُ الغموضُ يكتنفُ ما إذا كان الإسلاميون يعتزمون إنشاءَ سيادةٍ مؤسسة على إرادة الله عوضاً عن إرادةِ الشعب، ولن يتضحَ هذا إلا في المستقبل، حيث أنّهم لم يعلنوا مشروعَهم للدولة بعد.

غير أنّ الحوارَ ذاتَه حول الشريعةِ أطلقَ بحثاً عميقاً داخل الحركةِ الإسلاميةِ نفسها. ونتيجة تعرضِهم لضغط المجموعاتِ النسائيةِ العلمانيةِ والنسوية، اضطُرَ الإسلاميون إلى تقديم رؤياهم البديلةِ المستندةِ إلى الشريعة، وكان عليهم في سبيل

ذلك أن يتصدوا للموقف العلماني النسوي. لقد رفضوا ودحضوا في خطابهم الموقفَ القائلَ بالمساواة التامة. وفي الوقت نفسه، كانت النساءُ الإسلامياتُ المهنياتُ وذواتُ التعليم العالي يستخدمن المساواة التامةَ في ممارساتهن اليوميةِ للدفاع عن الحقوق المتساوية للنساءِ في المجال العام، وتحديداً بالنسبةِ للعمل والفاعليةِ السياسية.

وبيّنتُ كيف أنّ القيادة الإسلامية الذكورية تفاعلت بسرعة في حالات أخرى، كما لاحظُ زبيدة، من أجل "تثبيت" الشريعة فيما يتعلقُ بقانون العقوبات (زبيدة، ٢٠٠٣: ١). وفي هذه الحالة أيضاً كان الهدفُ الانتقاصَ من المجموعات النسائيةِ العلمانيةِ النسوية، ومنعَها من اقتراح أي إصلاحات. إنّ التأكيدَ الذي توليه القيادة الإسلامية للشريعة أقلُ علاقة بحقوق النساء منه بفرض نفوذ مهيمن للإسلاميين في المجتمع وفي مواجهة السلطة الفلسطينية، كما قد يكون له علاقة أيضاً بالرغبة في تحديد طبيعة الدولة الفلسطينية المستقبلية، وطنية أم إسلامية، عن طريق استخدام منهجية "المواطنة النشطة" لخطط وأسس مستقبلية لتلك الدولة. وتحذرُ مولينو في هذا الصدد من أنّ المواطنة الفاعلة في بعض البلدان "يستغلـُها "الأصوليون" الذين يسعَوْن إلى خلق مجتمع سياسي، ودفع أهداف يكونُ مؤداها دولاً سلطوية دينية فيها تمييزٌ جنسيٌ كبير" (مولينو، ١٩٩٦: ٦).

وعلى الرغم من أنّ الإسلاميين وجدوا في فكرة "الموطنة الفاعلة" منهجا في العمل فإنّ هذا –في الوضع الفلسطيني– قد لا يؤدي بالضرورة إلى دولة أكثر سلطوية وتمييزاً بالنسبة للجنس. إنّ ما أورته من بيانات يُظهرُ أنّ الإسلاميين اضطرُوا في سياق سعيهم لتعريف أنفسهم كحركة وطنية إلى استعارة رؤىً جديدة وتبنِّيها من أجل توسيع قواعدهم. دفع هذا الأمر إلى ضرورة إيلاء الاهتمام بمشاركة النساء، ما أدى للعمل لدمج النساء الإسلاميات في العمل الوطني العام، وكذلك في الحركة الطلابية الإسلامية، وأيضاً في بنية الحزب السياسي نفسه. إن دمج شريحة كبيرة من النساء اللواتي كن مهمشات سابقاً لهو إضافة مهمة للعمل الوطني بشكل عام، وللفاعلية النسائية بشكل خاص.

غير أنّه على الرغم من لحظات حصلت فيها انفتاحاتٌ وتقارباتٌ، فإنّ هنالك تهديدات بالانغلاق والانكفاء إلى تفسيرات للإسلام قد تؤثرُ سلباً على النساء. وعلى الرغم من أنّ الإسلاميين يدعون إلى مشاركة كاملة للنساء في الحياة العامة، فإنّ من الممكن انكفاءَهم إلى الدور النسائي المحفوظ عبر الأزمنة الذي يعتبرُ النساءَ "الأمهات المنجبات للأمة". إنّ موقفَهم فيما يتعلقُ بتعدد الزوجات لم يتضحْ بعد. وبالنسبةِ للنساءِ الاستشهادياتِ، قام حوارٌ ساخنٌ حول "ملاءمةِ" النساءِ للعمل

العسكري. غير أنّ تكوينَ الدولةِ "الإسلاميةِ" الذي قد تؤدي إليه هذه الفاعليةِ يعتمدُ، في رأيي، على المضمون الذي قد يرسمه العلمانيون. إنّ تحدياتٍ عديدةً دفعت الإسلاميين إلى بناءِ مواقفَ حول قضايا علمانيةٍ مثل التعدديةِ، وحقوق النساء، والصالح العام، والتنميةِ المستدامةِ، والذاتِ الاجتماعيةِ مقابل الذاتِ الفرديةِ، وهي كلُّها أفكارٌ وُضِعَتْ على جدولِ الأعمالِ في مضمونٍ علماني، ما أرغمَ الإسلاميين على القفزِ للّحاقِ بالمركبةِ.

لقد أوجدتُ إشكاليةً حول اصطلاحِ "الأصوليةِ" عندما قدمتُ "حماس" كحركةٍ أسبغتْ على الإسلام "صفة قومية" و"أسلمت القومية" بكل ما ينطوي عليه هذا بالنسبةِ لأدوار النساء. كذلك بيّنتُ أنّ الأيديولوجية الدينية تتطورُ في مضمونِ الكفاحِ الوطني بطريقةٍ تنطوي على تناقضٍ، حيث أنّها تتأثرُ بخطاباتِ المجموعاتِ السياسيةِ والاجتماعيةِ الأخرى. ويطرحُ هذا التساؤلَ حول ما تسميه بدرانَ "النسويةَ الإسلاميةَ"، حيث يُفترَضُ أنّ النوعَ الاجتماعي "الجندر" يُستمَدُّ بشكلٍ مطلقٍ من القرآن ومناهجِ تفسيره، ومن الاجتهاد (التفحص الفكري المستقل للنصوص الدينية) (بدران، ١٩٩٥). وفي الشأن الفلسطيني، كما تم تبيانُه أعلاه، لا ينبعُ خطابُ النساءِ الإسلامياتِ من القرآن فحسب، ولكنْ كذلك من الاشتباكِ الإيجابي مع خطابِ نساءٍ أخرياتٍ؛ سواء كنّ علمانياتٍ نسويات أم وطنيات. إنّ هذا الاشتباك، هو ما يحدو بالنساءِ الإسلامياتِ للعودةِ إلى النصوص الدينيةِ بحثاً عن قراءةٍ جديدةٍ ممكنةٍ لها من أجلِ **التجاوبِ** مع التحدياتِ التي تطرحُها مجموعاتٌ نسائيةٌ أخرى.

باختصار، إنّ خطاباتِ النساء الإسلامياتِ لا تعتمدُ فقط على النصوص الدينية، ولكنْ كذلك على أرضيةِ الخطاباتِ التي أوجدتها ناشطاتٌ أخرياتٌ. ويمكن لهذا التواصل أن يشكلَ أرضيةً مشتركةً تضمُ الإسلامياتِ والعلمانياتِ للدفعِ نحو قراءاتٍ جديدةٍ للنصوص الدينيةِ وكذلك للمشاركةِ في كفاحِ النساءِ اليومي تحت الاحتلالِ. يتطلبُ هذا "المراعاةَ المتبادلة" (هدسون ١٩٩٦؛ نورتون، ١٩٩٣؛ سلامة، ٢٠٠١) بأن يحافظ كلُ فريقٍ على اليقظةِ بالنسبة للتغيراتِ التي تحصلُ في خطاباتِ الفريقِ الآخر، وهذا مفضلٌ على الرفضِ الكلي الذي فيه يرفضُ وينكرُ كل فريقٍ وجودَ الفريقِ الآخر.

لم يكنْ بإمكانِ الإسلاميين تجاهلُ النواحي التي أحرزت النساءُ فيها مكاسبَ عصريةً مثل التعليم، وفرص العمل، وكان عليهم تبنيها والبناءُ عليها (روي، ١٩٩٩؛ زبيدة، ٢٠٠٠). وعلى هذا، فإنّ نوعَ الدولةِ التي يرغبُ الإسلاميون في بنائها لن يعتمدَ على نصٍ ديني مقررٍ سلفاً، ولكن، إلى حدٍ بعيد، على نوعِ الدولةِ

والمجتمع اللذين يعيشون فيهما، وعلى الرؤى والتحديات التي تطرحُها مجموعاتٌ أخرى وطنية وعلمانية. وإني، في هذا المضمون، أرى ما أحرزه الإسلاميون من مكاسبَ نتيجة لفشل المؤسسة السياسية الفلسطينية، ويطرحُ هذا الأهمية الحاسمة لأن يعيدَ العلمانيون فحصَ مفاهيمِهم وإستراتيجياتِهم.

ما زال حتى هذا اليوم في الشرق الأوسط وفي فلسطين يتم تجاهلُ الانتقادات التي وجهت لقدرة التيارات "التحديثية" على إحراز تقدم وتحرر في المجتمع بشكل عام، وبالنسبة للنساء بشكل خاص. وقد بيّنتُ، على سبيل المثال، المنهج الذي اتبعته النخبة الوطنية "لتحديث" المجتمع، ما أدى لتهميش مجموعات اجتماعية مثل الريفيات في الوقت ذاته الذي لم يتم فيه القيامُ بما يكفي لتحدي نظام النوع الاجتماعي "الجندر" المهيمن المستند إلى "الإسلام" و"التقاليد". وفي حين أنّ الوطنيين العلمانيين من العرب، بمن في ذلك الفلسطينيون منهم، ينتقدون التدخلات العدوانية العسكرية والسياسية من قبَل القوى الاستعمارية، فإنّ توجيهَ النقد إلى التدخلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لتلك القوى تركٌ للإسلاميين مواجهته إلى حد كبير. إنّ المجموعات الإسلامية تطرحُ نفسَها، وكذلك يصورُها الآخرون، على أنّها القوة الوحيدة التي تتحدى ما فشل من وعود الحداثة.

إنّ سيادة وهم بناء الدولة في ظل الاحتلال، لعبت دوراً حاسماً في بعثرة كل أشكال الحركات السياسية والاجتماعية العلمانية، وكان ذلك لصالح الحركات الإسلامية. وقد جاءت هذه العملية إلى المقدمة بنخبة حضرية من الطبقة الوسطى في كل من بُنى السلطة (الفيموقراط) وفي المنظمات الجماهيرية على حساب الناشطين من ريفيين ونازحين. وأصبحت المهنياتُ من الحضريات، بما صاحبَ ذلك من توسع في إنشاء منظمات غير حكومية، مسيطرات ضمن الحكومة والمجتمع المدني.

إنّ إحدى الطرق التي يمكنُ من خلالها بناءُ أرضية مشتركة أو "تشابك جدلي" بين الإسلاميين والعلمانيين (بينين وستورك، ١٩٩٧: ٢٢) هي طرحُ التساؤل حول الحداثة الاستعمارية. وكما طرحتُ في الفصل الثالث أنّ الانقسامَ بين "الأصالة" مقابل "الحداثة" (التي تُفهَمُ على أنّها التكيّفُ الغربي) يتطلبُ تحديه بشكل جدي. طرحَ الكثيرُ من الباحثين أنّ الثقافات والتقاليدَ لا هي جامدة ولا "مثبّتة" (العظمة، ١٩٩٦؛ شاطرجي، ١٩٩٣) وأنّ "التقاليدَ" التي يسعى الإسلاميون لإحيائِها هي تركيبٌ عصريٌ مخترَع. وإنني، من خلال تبني اقتراح نانسي فريزر (Nancy Fraser) بالانتقال لما يتعدى سياسات الهوية، أرى في الإسلاميين قاعدة مؤثرة تمثلُ بعضَ التجمعاتِ الاجتماعيةِ في المجتمع المدني وتُدعَمُ من قبلِها.

لم يكن قصدي إعلاءَ مكانة السياسات الإسلامية أو إقرارَها، بل تفادي إنكار وجودها وتهميشـها. قالت فريزر "إنّ عدم الاعتراف بالآخر تشكلُ نوعاً من الإخضاع المأسس، وبالتالي خرقاً خطيراً للعدالة" (فريزر، ٢٠٠٠: ٧). إنّ مطالبات كهذه للاعتراف بالآخر تسعى إلى منح الجهة المهمشة صفة شريك كامل في الحياة الاجتماعية قادر على التفاعل مع الآخرين كشريك ما يساعد على فهم "ما الذي يعيقُ التساوي والنديّة في المشاركة في أي وقت بعينه" (فريزر، ٢٠٠٠: ٩). إنّ التعرفَ على الإسلاميين كشركاء متساوين في الفاعلية في المجتمع المدني لا يقتصرُ على كونه مهماً في المضمون العام في الشرق الأوسط، حيث يتعرضون لقمع وحشي وعنيف من قبل الحكومات القائمة، ولكنّ لذلك أهمية خاصة في الوضع الفلسطيني، حيث معركة البقاء قائمة ومستمرة. وكما قلتُ في الفصل الثالث كان للقمع العنيف الذي يتعرضُ له الإسلاميون في العالم العربي بشكل عام مردودٌ إيجابيٌ لصالحهم، إن لم يكن لشيء فلأنّ مضطهديهم لا تثق أغلبية الناس بهم، حيث ينظر إليهم كفاسدين ومستبدين وأصدقاءِ حميمين للغرب.

لا يمكنُ بكل بساطة أن يُحصَرَ الإسلاميون الفلسطينيون في المجال الخاص بسبب "التقاليد" و"الدين" (شاطرجي، ١٩٩٣: ٢٦). المشكلة هنا، كما عبر عنها أسد، هي أنّ "المواطنين العصريين لا يتبنون نظاماً أخلاقياً أحادياً" وأنّه "يُقالُ إنّ تنوع النظم الأخلاقية هي إحدى السمات التي تميز المجتمعَ العصري" (أسد، ٢٠٠٣: ١٨٦). إنّ التأكيدَ على التضامن والإجماع الوطني لا يمثلُ مذهباً للدولة الوطنية على الرغم من بعض التمنيات بذلك (المصدرُ نفسُه: ١٨٧، ١٩٣) لأنّ تنوع النظم الأخلاقية في المجتمع العصري تعني عدمَ إمكان تحديدِ أي أمر على أنه حسٌ أو نظام أخلاقيٌ جماعي.

ليست العلمانية نقيضاً للدين، بل إنها قد تكونُ مرآة له. بمعنى آخر، إذا أنتجت القومية نظاماً للحكم سمحاً ومستنيراً، فإنها ستنتجُ كذلك تديناً سمحاً ومستنيراً. غير أنّه إذا كانت القومية سلطوية واضطهادية فإنّها، ضمن النهج نفسه، ستنتجُ تديناً عنيفاً وغيرَ سمح. وكما بيّنتُ في هذا الفصل، فإنّ الإسلاميين "استعاروا" وسائلَهم للفاعلية وممارستَهم للعمل السياسي من المجال العلماني الذي استقوا منه كذلك مفاهيمَهم وممارساتهم للديمقراطية وحقوق الإنسان وأيديولوجيةِ النوع الاجتماعي "الجندر"، كما "استعاروا" أيضاً استخدامَ العنف في تحدي سيطرة التيار الرئيس من الوطنيين. وهكذا، فإنّ الإصرارَ على فصل حادٍ بين الديني والعلماني لا يفيدُ في شيء على ضوء حقيقةِ أنّ العلمانية تعيد إخراجَ صورةِ الدين باستمرار.

إنّ الاستدعاءَ الشائعَ للقيم العصرية والعلمانية توازيه معادلة مضللة هي، تحديداً، تبني منظومة الحقوق العالمية لمواجهة القوى الوطنية المحافظة والمجموعات الدينية

والأصولية التي تنادي بـ "الأصالة والخصوصية الثقافية"، والتي تؤكد على الفروق بين الحضارات والمجتمعات. إنّ المطالبة بحقوق عامة عالمية يستندُ إلى إطار يقوم على تقاطع الثقافات يستخدمُ كآلية لتحليل اضطهاد المرأة وإخضاعها، ويقترحُ وسائل عالمية لتمكين النساء. تمثل هذا النهج في مشروع البرلمان الصوري، من أجل إصلاح التشريع القائم. إنّ ما أعقبَ هذا المشروع من أحداث أظهرَ أنّ فصل حقوق النساء عن الحقوق الوطنية الجماعية في مضمون الاحتلال قد يؤدي إلى تهميش النساء كمجموعة اجتماعية، وبالتالي إلى تشتيتهن وإضعاف تعبئتهن. ومن قبيل المفارقة أنّ الموقف القائل بالحقوق الإنسانية العالمية العامة والمقصود فيه أن يكونَ أداة للتمكين على الصعيد العالمي قد يكون سبباً لإضعاف مواقع النسويات على الأصعدة المحلية. كما أن هذا المنهج يتطور على حساب فهم الوقائع التاريخية التي سبّبتها موجاتٌ متعاقبة من الاستعمار، وما تبع ذلك من أدوار فُرضَتْ على النساء أو قبلن هنّ بها (نيسيا (١٩٩٦، Nesiah: ١). وكما أظهرتُ في الفصل الثاني، فإنّ مدخل المطالبة بالحقوق النسوية الذي تبنّاه، على سبيل المثال، مركزُ المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي والمستند إلى الحقوق الفردية وحقوق المرأة دولياً، أكّد خاطئاً أنّ النفوذ الاجتماعيَ مركزه الدولة، وليس أي مجموعات أخرى اجتماعية أو سياسية، كالإسلاميين الذين يقاومون الدولة وينافسونها.

وقع هذا المدخل في تناقض شديد مع قيم ثقافية سائدة، بسبب الإطار الوطني العام، تعلي من قيم "التضحية" و"العطاء" و"النضال" ويناضلُ في سبيل حرية شعب ووطن محتل محروم ومهان كرامتُه. إنّ التأكيدَ على موقف يستندُ إلى المطالبة بالحقوق اعتُبِرَ من قبَل الكثيرين، ومن الإسلاميين بوجه خاص، إثقالَ شعب على حافة الانهيار بالمطالب. وقد أدّى هذا إلى وصم المطالبين بأنّهم يريدون أنْ "يأخذوا" بدل أن "يعطوا". إنّ تجاهلَ المشروع للمضمون الاجتماعي–السياسي الذي طُرِحَ فيه "مشروعُ" تغيير القانون من أجل المطالبة بحقوق المرأة جعله يمنحُ الإسلاميين، دونما قصد منه، أرضية أكبرَ لنزع الشرعية عن الدعوة إلى تغيير "نظام النوع الاجتماعي "الجندر" الحالي بالاستناد إلى منظومة الحقوق العالمية العامة.

على ضوء كل من الخبرة التاريخية والبيانات التي تمخض عنها عملي الميداني، يبدو أنّ نقطة ضعف الحركة النسوية الفلسطينية أصبحت ظاهرة للعيان وتتمثل في لحظات عدم قدرتها على أن تكون حركة شمولية جامعة ومعبئة للنساء. وقد أظهرتُ في الفصل الثاني أنّ التوجهَ نحو المنظمات غير الحكومية ساعد أكثر في شرذمة الحركة النسوية، وأظهرتُ أنّ مفاصلَ النجاح كانت عندما قام التعاونُ والالتقاءُ بين برنامج النسويات والبرنامج الوطني بشكل عضوي لا ينفصل.

الملاحق

(A)

Chronology of Women's Organisation by Date and Affiliation.

Name of the organisation	Foundation date	Function	Affiliation
General Union of Palestinian Women GUPW.	Founded in 1965 in the City of Jerusalem.	Umbrella organisation for all Palestinian women.	PLO-affiliated women's organisation.
Women's Action Committee.	Founded in Ramallah city.	Grass-roots organisation.	Independent but was established at the initiative of women activist in the DFLP that controlled it as its own.
Palestinian Federation of Women's Action Committees PFWAC.	Was named Women's Work Committees when formed in 1978 in the city of Jerusalem with pan-national branches. The name was changed to Palestinian Union of Women's Action Committees after the split of the organisation in 1990 it was named The Palestinian Union of Women's Action Committees (PUWAC).	Grass-roots women's organisation for organising and mobilising women.	Affiliated to the Democratic Front for the Liberation of Palestine. Marxist-Leninist organisation. After the split of 1990 the PUWAC belonged to what became known as Fida, a faction that officially split from the DFLP in 1993 and PFWAC belonged to the DFLP now in the opposition.
The Women's Youth Centre in Hebron *(markaz shabat al-khalil);* founded in 1980.	Founded in 1980 in the city of Hebron.	Charitable society and training centre for young women.	Originally independent charitable society in the late nineties shifted to Islamist orientation.

Union of Palestinian Working Women's Committees UPWW.	Established in 1981 in the city of Ramallah with pan-national branches. After splitting from the Communist Party, named The Palestinian Working Woman Society for Development PWWSD.	Grass-roots women's organisation for organising and mobilising women.	PCP-affiliated to the Palestinian Communist Party.
Palestinian Women's Committees PWC.	Formed in 1982 in Ramallah with pan-national branches. Later named Union of Palestinian Women's Committees UPWC in Ramallah with pan-national branches.	Grass-roots women's organisation for organising and mobilising women.	Affiliated to the Popular Front for the Liberation of Palestine PFLP.
Women's Committees for Social Work.	Created in 1983 in the city of Ramallah with a pan-national branches.	Grass-roots women's organization.	Fateh-affiliated.
Women's Affairs Centre WAC.	Established in Nablus in 1988 then in Gaza in 1989.	A women's study centre.	An independent NGO.
Women's Study Centre WSC.	Was established in 1989, in the city of Jerusalem.	A women's study and training centre.	Was established by the PFWAC in 1989, later became an independent NGO.
The Muslim Woman Society in Jerusalem *(jam'eyyat al-mar'a al-moslima);* founded in 1989.	Established in 1989 in the city of Jerusalem.	An Islamic charitable society.	Affiliated to the Union of Charitable Societies.
Women's Centre for Legal Aid and Counselling WCLAC.	Established by in 1991 in the city of Jerusalem.	A Women's centre for legal aid, counselling, advocacy and training.	Was established by PFWAC in 1991, and later became an independent NGO.

Palestinian Women's Action Committee PWAC.	Founded in 1992 after the split of PFWAC in Ramallah.	A grass-roots organisation.	Fida-affiliated women's organisation.
Women's Affairs Technical Committee WATC.	Founded in 1991 and was established later in the city of Ramallah and Gaza.	A women's coalition.	Regrouping most women's grass-roots organisations affiliated to political parties and some women's centres and independent women's organisations.
Jerusalem Centre for Women JCW.	Founded in 1993 in the City of Jerusalem.	An independent women's NGO.	A result of a Palestinian-Israeli women's joint venture named the Jerusalem Link two independent women's centres were founded JCW for Palestinian women and Bat Shalom for the Israelis.
Al-Huda Society.	Founded in 1996 in the city of Al-Bireh.	An Islamic charitable society.	An independent charitable society, its leaders are active in the Islamic movement.
Al-Khanssa Society.	Founded in 1997 in the city of Al-Bireh.	An Islamic charitable society.	An independent charitable society, its leaders are active in the Islamic movement.
The Women's Charitable Solidarity *'Haneen'* .	Founded in 1997 in the city of Nablus.	An Islamic charitable society.	An independent charitable society, its leaders are active in the Islamic movement.
The Women's Action Department.	Founded in 1997 in the city of Gaza with many branches in all over Gaza Strip.	A grass-roots body for women's mobilisation and organisation.	Part of the Islamic National Salvation Party.
Mashraqyat centre.	Founded in 1998 in Gaza city.	A women's centre to reform shari'a law based on new interpretation. In the course of the second intifada the centre shifted to provide women with emergency aids.	An independent NGO.

(B)

List of number and dates of interviews from or on the different organizations* (all interviews were taped and conducted by myself)

Organization	Description	Number of Interviewees	Date
PFWAC	Grass-roots women's organization	4	In 7/11/2000 29/12/2002 6/5/2001 28/4/2001
WCLAC	Women NGO	10	28/4/2001 6/5/2001 3/7/2001 12/1/2003 2/4/2001 1/10/2000 29/9/2000 12/5/2001 12/5/2001 12/2/2002
WAD	Islamist women's organ in the Salvation Party	5	1/10/2000 2/10/2000 3/10/2000 30/4/2004 2/3/2004
Al-Huda	Islamic charitable society	2	2/7/2001
Al-Khansa	Islamic charitable society	2	11/1/2003 12/3/2004
Haneen	Islamic charitable society	2	10/4/2004 3/4/2004
WCSW	Fateh women's organization	4	11/7/2001 22/12/2002 3/7/2001
IMCAW	Inter-ministerial gender unit	6	6/5/2001 29/12/2002 8/4/2001 16/4/2001 3/10/2000
MOPIC	Ministry of Planning and International cooperation	2	7/11 2000 16/4/2001
Ministry of Youth and Sports	PA ministry	4	12/4/2001 14/4/2001
The National Guidance	Youth organization, PLO affiliated	2	20/30/2001
Yasser Arafat	Head of the PA and the PLO	1	17/11/1994 2/10/2000

Marwan Barghouthi	MP and the Secretary of the Higher command committee	1	15/2/2002
Islamic student bloc in Bir Zeit university	Activists in the Islamic students bloc	2	18/12/2002 20/12/2002
WATC	Women's coalition	4	3/7/2001 10/10/2000 3/10/2000 20/6/2001 1/10, 2000
GUPW	Women's union	6	8/4/2001 25/6/2001 2/4/2001 9/4/2001
UNIFEM	United Nations Development Fund for Women	1	25/6/2001

* Some of the names of interviewees were provided in the text of the thesis with their real names while others were kept anonymous according to their reques. Many of the interviewees are active in more than one place and some asked not to refer to their affiliation to their organizations.

المصادر والمراجع

إبراهيم، سعد الدين (محرر) (١٩٩٣) **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي**، التقرير السنوي، القاهرة: مركز ابن خلدون.

إبراهيم، فتحي (١٩٩٨) **المنهج: مقدمة حول مركزية فلسطين**، بيروت: دار الفكر العربي.

أبو العمرين، خالد (٢٠٠٠) **حماس: حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين**، القاهرة: مركز الحضارة العربية.

أبو سردانة، محمود (د.ت) **القضاء الشرعي في عهد السلطة الوطنية الفلسطينية**، غزة: السلطة الفلسطينية.

أبو علي، خديجة (١٩٧٥) **مقدمات حول واقع المرأة وتجربتها في الثورة الفلسطينية**، بيروت: الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية.

أبو عمرو، زياد (١٩٨٩) **الحركات الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة**، عكا: دار الأسوار.

أمين، سمير (١٩٩٨) "الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر"، **في: الدين في المجتمع العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

البرغوثي، إياد (٢٠٠٠) **الإسلام السياسي في فلسطين: ما وراء السياسة؟**، القدس: مركز القدس للإعلام والاتصال.

برغوثي، مصطفي (٢٠٠٠) "مستقبل الحركات الاجتماعية والسياسية في فلسطين"، **جريدة الأيام**، عدد ٢٠٠٠/٤/٨.

بشارة، عزمي (١٩٩٦) **مساهمة في نقد المجتمع المدني**، رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

بيضون، عزة (٢٠٠٢) **نساء وجمعيات: لبنانيات بين إنصاف الذات وخدمة الغير**، بيروت: دار النهار.

جاد، إصلاح (١٩٩١) "تطور الدور السياسي للمرأة الفلسطينية حتى الانتفاضة"، **مجلة شؤون المرأة**، أيار/مايو ١٩٩١: ١٠٧-٩٤ (الجزء الأول) وكانون الثاني/يناير ١٩٩٢: ٨٣-٧٥ (الجزء الثاني)، نابلس" مركز شؤون المرأة.

جاد، إصلاح (١٩٩٦) "الحركة النسوية الفلسطينية والانتخابات التشريعية"، **السياسة الفلسطينية**، عدد ١٠/٣، نابلس.

جاد، إصلاح (٢٠٠٠) **المرأة الفلسطينية: الوضع الراهن - المرأة والسياسة**، بيرزيت: معهد دراسات المرأة، جامعة بيرزيت.

جاد، إصلاح وآخرون (٢٠٠٣) "قراءة نسوية لمسودة الدستور الفلسطيني"، **دورية دراسات المرأة**، ١٢-٨ :II، جامعة بيرزيت.

الحروب، خالد (١٩٩٦) **حماس: الفكر والممارسة السياسية**، بيروت: مركز الدراسات الفلسطينية.

الحمد، جواد وإياد البرغوثي (١٩٩٧) **دراسة في فكر حركة المقاومة الإسلامية حماس ١٩٩٦-١٩٨٧**، عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط.

خرطبيل، وديعة (١٩٩٥) بحثا عن الأمل والوطن: ستون عاماً من كفاح امرأة في سبيل قضية فلسطين، لبنان: بيسان للنشر والتوزيع.

الخليلي، غازي (١٩٧٧) **المرأة الفلسطينية والثورة**، بيروت: مركز الأبحاث والدراسات الفلسطينية.

زعيتر، أكرم (١٩٨٠) **يوميات أكرم زعيتر: الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٣٩-١٩٣٥**، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

الشعيبي، عيسى (١٩٨٦) **الكيانية الفلسطينية: الوعي الذاتي والتطور المؤسساتي ١٩٧٧-١٩٤٧**، بيروت: مركز الدراسات الفلسطيني، منظمة التحرير الفلسطينية.

شفيق، منير (١٩٧٧) "موضوعات حول نضال المرأة" **مجلة شؤون فلسطينية**، عدد كانون الثاني/يناير ٦٢: ٢٢٧-٢٠٠. بيروت.

شلبي، ياسر (٢٠٠٠) "**التأثيرات الدولية على تحديد رؤى المنظمات غير الحكومية الفلسطينية وأدوارها**"، أطروحة ماجستير غير منشورة، جامعة بيرزيت.

الصالحي، بسام (١٩٩٣) **الزعامة السياسية والدينية في الأرض المحتلة: واقعها وتطورها**، القدس: دار القدس للنشر.

صايغ، يزيد (١٩٨٧) **الأردن والفلسطينيون**، لندن: رياض الريس.

الطاهر، لبيب (١٩٩٢) "هل الديمقراطية مطلب اجتماعي" في: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الطاهري، نور الدين (١٩٩٥) **حماس: حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين**، الدار البيضاء: دار الاعتصام.

عبد الجواد، صالح (١٩٨٦) "**دراسة في حركة فتح، رسالة دكتوراه**"، غير منشورة، باريس: جامعة باريس ١٠، نانتير.

عبد الهادي، مها (١٩٩٩) **واقع المرأة في فلسطين، وجهة نظر إسلامية**، نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية.

عثمان، زياد (١٩٩٨) "البرلمان الصوري، المرأة والتشريع بين التجديد والقولبة"، **السياسة الفلسطينية**، عدد ١٩، نابلس.

العظم، صادق جلال (٢٠٠٤) "هملت والحداثة"، ورقة قدمت في ندوة "**الحداثة والحداثة العربية**"، لمركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي.

العظمة، عزيز (١٩٩٢) **العلمانية من منظور مختلف**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

العمد، سلوى (١٩٨١) "ملاحظات حول واقع المرأة في الثورة الفلسطينية"، **مجلة شؤون فلسطينية**، عدد نيسان ١١٣: ٢٠-٩.

عوض، صالح (١٩٨٩) **الانتفاضة الثورة، دراسة الداخل**، تونس: منشورات الزيتونة.

الغنيمي، زينب (١٩٨١) "حلقة دراسية حول أوضاع المرأة الفلسطينية"، وقعت في بيروت ٢٥-٢٣ آذار/مارس ١٩٨١، **مجلة شؤون فلسطينية**، عدد ١١٤: ١٢٨-١٢٣.

كايد، عزيز (١٩٩٩) "**تقرير حول تداخل الصلاحيات في مؤسسات السلطة الوطنية الفلسطينية**"، رام الله: الهيئة المستقلة لحقوق المواطن.

كايد، عزيز (٢٠٠٠) "**تقرير حول إشكالية العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية في السلطة الوطنية الفلسطينية**"، رام الله: الهيئة المستقلة لحقوق المواطن.

كنفاني، غسان (١٩٧٢) "ثورة ١٩٣٩-١٩٣٦ في فلسطين، خلفيات، وتفاصيل وتحاليل". **مجلة شؤون فلسطينية**، العدد السادس، بيروت: مركز الأبحاث الفلسطيني.

المدهون، ربعي (١٩٨٧) "الحركة الإسلامية في فلسطين: ١٩٨٧-١٩٢٨"، **مجلة شؤون فلسطينية**، عدد تشرين الأول/أكتوبر ١٧٨.

المسيري، عبد الوهاب (١٩٩٧) **معالم الخطاب الإسلامي الجديد، في الشريعة السياسية**، تحرير: عزام التميمي، لندن: منشورات الحرية للعالم الإسلامي، ١٨٨-١٦٥.

هلال، جميل (١٩٩٨) **النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو**، رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

هلال، جميل (١٩٩٩) **المجتمع الفلسطيني وإشكاليات الديمقراطية**، نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية.

هلال، جميل ومجدي المالكي (١٩٩٧) **نظام التكافل التكافل الاجتماعي غير الرسمي (غير الممأسس) في الضفة الغربية وقطاع غزة**، رام الله: معهد ماس.

قائمة بأسماء المقابلات[١]:

ابراهيم خريشة، لندن في ٢/١٢/٢٠٠٢

أحمد عطاونة، رام الله في ٢٠/١٢/٢٠٠٢

أمل الجعبة، رام الله في ٢٨/٤/٢٠٠١

أميرة هارون، غزة في ١/١٠/٢٠٠٠ وفي ٢/٣/٢٠٠٤ وفي ٣٠/٤/٢٠٠٤

تامي الرفيدي، رام الله في ١١/٧/٢٠٠١

ثريا عليان، رام الله في ١٢/١/٢٠٠٣

حنان البكري، رام الله في ١٢/٥/٢٠٠١

حنان رباني، رام الله في ١٢/٥/٢٠٠١

[١] هذه القائمة لا تشمل أسماء من فضلن عدم ذكر أسمائهن

خلود المصري، نابلس في ٣/٤/٢٠٠٤ و ١٠/٤/٢٠٠٤
خولة الأزرق، بيروت في ١١/٧/٢٠٠١
ربيحة دياب، رام الله في ٢٢/١٢/٢٠٠٢
ريما ترزي، رام الله في ٩/٤/٢٠٠١
زهيرة كمال، رام الله في ٧/١١/٢٠٠٠ و في ٦/٦/٢٠٠١
زينب الغنيمي، غزة في ٣/١٠/٢٠٠٠
سامية بامية، رام الله في ١٦/٤/٢٠٠١
سلوى أبو خضرا، رام الله في ٩/٤/٢٠٠١
سميرة صلاح، طهران، في ٢٥/٧/٢٠٠٣
سميرة عبد الجواد، رام الله في ٢/٧/٢٠٠١
سهام برغوثي، رام الله في ٢٩/١٢/٢٠٠٢
عايشة أبو مغاصيب، القاهرة في ١٥/٢/١٩٩٦
عطاف يوسف، رام الله في ٣/١٠/٢٠٠٠
علياء الياسير، رام الله في ٢٥/٦/٢٠٠١
فريال سالم، رام الله في ٢٥/٦/٢٠٠١
ليلى خالد، طهران في ٢٥/٧/٢٠٠٣
مروان برغوثي، رام الله في ١٥/٢/٢٠٠٢
منى الخليلي، رام الله في ٢٥/٦/٢٠٠١
منى مهتدي، غزة في ٢/١٠/٢٠٠٠
ميسون الرمحي، رام الله في ١١/١/٢٠٠٣ وفي ١٢/٣/٢٠٠٤
نجاة العريضي، رام الله، في ٨/٤/٢٠٠١
ياسر عرفات، غزة في ١٧/١١/١٩٩٤ وفي ٢/١٠/٢٠٠٠
يسرى حمدان، غزة في ٢/١٠/٢٠٠٠

المصادر الأولية

الوثائق والتقارير

الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية (١٩٩٤) **مسودة وثيقة مبادئ حقوقية نسوية**، القدس آذار/مارس ١٩٩٤.

الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية (١٩٩٤) **وثيقة مبادئ حقوق المرأة**، القدس، ١٩٩٤/٨/٢.

اتحاد العمل النسوي (١٩٩٢) دورة الديمقراطية والبناء، **ورشة عمل**، اتحاد العمل النسوي، القدس.

اتحاد لجان العمل النسائي الفلسطيني في المناطق المحتلة (١٩٨٨)، **البرنامج واللائحة الداخلية**، القدس في ١٩٨٨.

اتحاد لجان المرأة العاملة الفلسطينية (١٩٨٥) **نشرة على شرف الثامن من آذار**، آذار/مارس ١٩٨٥.

جمعية الهدى (١٩٩٨) **المرأة الفلسطينية ومؤامرة العلمانيات**، جمعية الهدى، البيرة/رام الله.

حزب الخلاص الوطني الإسلامي (١٩٩٥)، **الإعلان التأسيسي**، ١١ غزة /١٢/١٩٩٥.

حماس (١٩٩٦) "ممارسات سلطة الحكم الذاتي ضد المجتمع المدني الفلسطيني"، **وثيقة وزعت من قبل حماس بتاريخ ١٩٩٦/٥/٢٠**، فلسطين.

حماس (حركة المقاومة الإسلامية) (١٩٨٨) **ميثاق حركة المقاومة الإسلامية (حماس)**، غزة.

حماس (د.ت) وثائق حركة المقاومة الفلسطينية، المكتب الإعلامي للحركة، (د.م).

دائرة العمل النسائي (١٩٩٧) "المرأة الفلسطينية إلى أين؟" **وقائع المؤتمر وورشة العمل**، غزة: حزب الخلاص الوطني الإسلامي.

السلطة الوطنية الفلسطينية، دائرة التوجيه السياسي والوطني (١٩٩٨) "الولاء والالتزام"، **وثيقة داخلية من محاضرة ألقيت في أيلول/سبتمبر ١٩٩٨**، نابلس: مدرسة الشهيد ماجد أبو شرار لإعداد الكوادر.

مؤسسة الحق (١٩٩٥) **المرأة والعدالة والقانون، نحو تقوية المرأة الفلسطينية**، رام الله: مؤسسة الحق.

مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي (١٩٩٧) نحو المساواة: **القانون والمرأة الفلسطينية**، القدس: مركز المرأة للإرشاد.

مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي (١٩٩٨) "البرلمان الفلسطيني الصوري، المرأة والتشريع"، **مطوية المشروع**، القدس: مركز المرأة للإرشاد.

مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي. **التقارير السنوية لأعوام ١٩٩٩ و٢٠٠٠ و٢٠٠١**، القدس: مركز المرأة للإرشاد.

A Survey of Palestine Prepared in December 1945 and January 1946 for the information of the Anglo-American Committee of Inquiry, vol II. Reprinted in full for the Institute for Palestine Studies (1991) Washington D.C.

Colonial Office (1946) *The System of Education of the Jewish Community in Palestine: Report of the Commission of Enquiry Appointed by the Secretary of State for the Colonies in 1945,* London: His Majesty's Stationery Office.

JMCC Jerusalem Media and Communication Center, Palestine: Report, 23 February 2000.

___ Report, 24 May 2000.

___ Report, 14 June 2000.

PASSIA Palestine Academic Society for the Study of International Affairs (1990) "The West Bank and Gaza Strip, Jerusalem"

PCBS Palestinian Central Bureau of Statistics, Census: 1996, 1997

___ (1996-97) *Labour Force Survery*: Main Findings. Ramallah.

___ (1997) *The Demographic Survey,* Ramallah.

___ (1998) *The Demographic Survey.* Ramallah.

___ (1998) Gender Unit: *Men and Women in Palestine-Trends and Statistics*. Ramallah.

PCRD Palestinian Centre for Research and Dialogue, Opinion Poll on 22/4/04.(www.palestine-info.info)

PDP Palestinian Development Plan 1996-1998,, 1998-2000 and 1999-2003, Ministry of Cooperation and International Relations. http://www.palestine-pdp.org/pdp/pdp98/index.html .

PECDAR Palestinian Economic Council for Development and Reconstruction Unesco Reports 1997, 1998, 1999. Jerusalem: PECDAR.

PENGON The Palestinian Environmental NGOs Network) (2003), *Stop the Wall in Palestine: Facts, Testimonies, Analysis and Call to Action*. Jerusalem, Palestine: PENGON.

PFWAC (1988) The Programme and Internal Platform of the Palestinian Federation of Women's Action Committees in the Occupied Territories, Jerusalem: PFWAC.

PWWC (1985) Palestinian women's work committees nidal al-marah (the Woman's struggle), Jerusalem: PWWC, March.

Qafisha, Moataz (2000) *A Report on Palestinian Citizenship; reality, legal status and universal conventions*. Legal Reports Series no. (15) Ramallah, Palestine: The Palestinian Independent Commission for Citizens' Rights.

Report of a Study Group (1992) *taqweyat moassat al-solta al-falatineyya* (Transition to Palestinian Self-Government: Practical Steps Toward Israeli-Palestinian Peace, Committee on International Security Studies, American Academy of Arts and Sciences, Cambrige: Massachusetts.

Report: *al-Siyasa al-Filastiniyya* (Palestine Policy), Election Day (Exit) Poll, Vol. 3, No. 10.1996. Nablus. Palestine

Sayiegh, Yazid and Khalil Shaqaqi (1999) *Strengthening Palestinian Public Institutions* Independent Task Force Report - *Council on Foreign Relations* (June 28, 1999). www.cfr.org

The Palestinian-Israeli Peace Agreement: A Documentary Record (1993). Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies.

SIDA (1999) *Towards Gender Equality in the Palestinian Territories: A Profile on Gender Relations,* Swedish International Development Cooperation Agency (1999) prepared by Women's Studies Centre, Bir Zeit University, published in Stockhom: SIDA.

UNDP (1998) *Palestine, Human Development Report 1998*. Ramallah: Birzeit University.

___ *Human Development Report,* New York, 1995

World Bank, Governance and Development, Washington, DC. 1992

Bibliography

Abdel-Jawad, Saleh (forthcoming) "The Arab and Palestinian Narratives of the 1948 War: Preliminary Remarks."

___ (2003) "The Role of Foreign Forces in Formulating and Promoting Palestinian elites". *A paper presented on the 29th of April 2003 to Post-graduate Students in the History Department,* University of Paris II. In French.

___ "*Roots of Civil Resistance Movement in the West Bank*" (unpublished paper).

Abdul-Hadi, Mahdi F (1988) *The Jordanian Disengagement: Causes and Effects*. East Jerusalem: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA).

Abu 'Amr, Ziad (1994) *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza*. Bloomington: Indiana University Press.

Abu-Lughod, Janet (1987) "The Demographic Transformation of Palestine" in Ibrahim Abu-Lughod, ed., *The Transformation of Palestine*. Illinois: Northwestern University Press.

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

Afkhami, Mahnaz (1994) "Women in Post-Revolutionary Iran: A Feminist Perspective" in Mahnaz Afkhami and Erika Friedle eds., *In the Eye of the Storm: Women in Post-Revolutionary Iran*. Syracuse: Syracuse University Press.

___ (1995) "Introduction" in Mahnaz Afkhami, ed., *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. London: I.B. Tauris.

Afkhami, Mahnaz and Erika Friedle, eds. (1997) *Muslim Women and the Politics of Participation: Implementing the Beijing Platform*. US: Syracuse University Press.

Afshar, Haleh (1985) "Women, State and Ideology in Iran" in *Third World Quarterly* April 7.2: 256-78.

___ (1994) "Why Fundamentalism? Iranian Women and Their Support for Islam" *Working Paper no*. 2. Dept. of Politics, University of York.

___ (1998) *Islam and Feminisms: An Iranian case-study*. Basingstoke: Macmillan.

Afshar, Halah and C. Dennis, eds., (1992) *Women and Adjustment Policies in the Third World*. Basingstoke, Macmillan.

Agarwal, Bina (1994) *A field of one's own: Gender and land rights in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.

___ (1997) "Bargaining and gender-relations: Within and beyond the household" *Feminist Economics* 2.1:1-50.

Ahmed, Leila (1982) "Feminism and Feminist Movement in the Middle East, A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen" in Azizah Al-Hibri, ed., *Women and Islam*. Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press.

___ (1992) *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.

Al-Ali, Nadje Sadig (1998) *Standing On Shifting Ground: Women's Activism in Contemporary Egypt*. PhD Dissertation, Department of Anthropology, School of Oriental and African Studies, University of London.

Al-Azem, Sadeq Jalal (1995) "Dimensions of Palestinian Politics." *Journal of Palestine Studies* 27.1: 23-36.

Al-Azmeh, Aziz (1988) "Arab Nationalism and Islamism." *Review of Middle East Studies* 4: 33-51.

___ (1993) "Islamism and the Arabs" in *Islams and Modernities*. London and New York: Verso.

___ (1996) *Islams and Modernities,* 2nd edition. London, New York: Verson.

Alexander, Jacqui (1991) "Redrafting Morality: The Postcolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago" in Chandra Mohanty, Ann Russon and Lourdes Torres eds., *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Al-Haj, Majid (1987) *Social Change and Family Processes: Arabs Communities in Shefar-Am*. Brown University, Boulder, Colorado: Westview Press.

Al-Sayyid, Mustapha K. (1993) "A 'Civil Society' in Egypt?" *The Middle East Journal* 47.2 (Spring 1993): 228-42

Al-Tibawi, Abdel-Latif. (1956) *Arab Education in Mandatory Palestine: A Study of Three Decades of British Administration*. London: Luzac.

Al-Torki, Soraya (2000) "The Concept and Practice of Citizenship in Saudi Arabia" in S. Joseph ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.

Alvarez, Sonia (1989) "Women's movements and gender politics in the Brazilian transition" in J. Jaquette ed., *The Women's Movement in Latin America: Feminism and the Transition to Democracy*. London, Unwin Hyman.

___ (1990) "Engendering Democracy in Brazil: Women's Movement in transition" in J. Jaquette ed., *The Women's Movement in Latin America: Feminism and the Transition to Democracy*. London: Unwin Hyman.

Amawi, Abla (2000) "Gender and Citizenship in Jordan" in S. Joseph, ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.

Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Anthias, Floya and Nira Yuval-Davis (1989) "Introduction" in Floya Anthias and Nira Yuval-Davis eds., *Woman-Nation-State*. Houndsmills, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan.

Antonius, George (1946) *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. New York: Capricorn Books.

Aruri, Naseer ed., (1989) *Occupation: Israel over Palestine,* 2nd edition. Belmont: AAUG Press.

Asad, Talal (2003) *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity,* Stanford, California: Stanford University Press.

Ayubi, Nazih (1991) *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge.

Baden, Sally and Anne Marie Goetz (1998) "Who needs [sex] when you can have [gender]? Conflicting discourses on gender at Beijing" in Cecile Jackson and Ruth Pearson, eds., *Feminist Visions of Development: Gender, Analysis and Policy.* London: Routledge.

Badie, Bertrand (1986) " 'State', Legitimacy and Protest in Islamic Culture" in Ali Kazancigil ed., *The State in Global Perspective*. Paris, Aldershot, Vermont: Unescon, Gower.

Badran, Margot (1994) "Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt" in V. M. Moghadam, ed., *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder: Westview Press.

___ (1995) *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Baron, Beth (1994) *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press*. New Haven and London: Yale University Press.

___ (1996) "Silence on Attacks on Women by Fundamentalists." *Contention* Spring 5.3.

Be'er, Yizhar and Saleh Abdel-Jawad (1994) *Collaborators in the Occupied Territories: Human Rights Abuses and Violations*. Jerusalem: B'tselem. The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories.

Beck, Louis and Nicki Keddie eds., (1978) *Women in the Muslim World*. Cambridge: Harvard University Press.

Beckman, Bjorn (1998) "The Liberation of Civil Society: Neo-liberal Ideology and Political Theory in an African Context" in Manoranjan Mohanty, Mukherji and Rornquist eds., *People's rights: Social movements and the State in the Third world*. New Delhi/London: Sage Publications.

Beinin, Joel and Joe Stork, eds., (1997) *Political Islam: Essays from Middle East Report*. Berkeley: University of California Press.

Benhabib, Seyla (1999) "'Nous' et 'les Autres'" in C. Joppke and S. Lukes eds., *Multicultural Questions*. Oxford : Oxford Univesity Press.

Benvenisti, Meron (1986) *Report: Demographic, Economic, Legal, Social and Political Development in the West Bank*. Jerusalem: West Bank Data Base Project.

___ (2000) *Sacred Landscape, the Buried History of the Holy Land since 1948*. Berkeley: University of California Press.

Bhabha, Homi (1990) *Nation and Narration*. New York: Routledge.

Bill, James A. and Robert Springborg (1990) *Politics in the Middle East*. New York: Harper Collins.

Binder, Leonard (1988) *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: University of Chicago Press.

Bobbio, Norberto (1987) "Gramsci and the Concept of Civil Society" in *Which Socialism*. Oxford: Polity Press.

Bodman, Herbert, and Nayereh Tohidi eds., (1998) *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Boggs, Carl (1976) *Gramsci's Marxism*. London: Pluto Press.

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Richard Nice, trans. Cambridge: Cambridge University Press.

Brand, Laurie (1988) *Palestinian in the Arab World: Institution Building and the Search for State*. New York: Columbia University Press.

___ (1998) "Women and the State in Jordan: Inclusion or Exclusion?" Yvonne Haddad and John Esposito, eds., *Islam, Gender, & Social Change*. Oxford: Oxford University Press.

Bratton, Michael and N. Van de Walle (1997) *Democratic Experiments in Africa: Regime Transitions in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Karen MacCarthy (1994) "Fundamentalism and the Control of Women" in John Stratton Hawley ed., *Fundamentalism and Gender.* Oxford: Oxford University Press.

Brynen, Rex (1995) "The Neopatrimonial Dimension of Palestinian Politics." *Journal of Palestine Studies* 25.1: 23-36.

___ (2000) *A Very Political Economy: Peacebuilding and Foreign Aid in the West Bank and Gaza*. Washington: United States Institute of Peace Press.

Budeiri, Musa (1979) *The Palestine Communist Party 1919-1948: Arab and Jew in the Struggle for Internationalism*. London: Ithaca Press.

___ (1995) "The Nationalist Dimension of Islamic Movements in Palestinian Politics" *Journal of Palestine Studies*. 24.3.

___ (2001) "A chronicle of a defeat foretold: the battle for Jerusalem in the memoirs of Anwar Nusseibeh" *Jerusalem Quarterly file,* winter and spring 11-12.

Burke, Edmund III (1988) "Islam and Social Movements: Methodological Reflections" in Edmund Burke III and Ira Lapidus eds., *Islam, Politics and Social Movements,* Berkeley: University of California Press.

Burke, Edmund III and Ira Lapidus eds., (1988) *Islam, Politics and Social Movements,* Berkeley: University of California Press.

Caldeira, Teresa (1998) "Justice and Individual Rights: Challenges for Women's Movements and Democratisation in Brazil" in Jane Jaquette and Sharon Wolchik eds., *Women and Democracy: Latin America and Central and Eastern Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University.

Calhoun, Craig (1993) "Nationalism and Ethnicity" *Annual Review of Sociology* 19: 211-39.

Campo, Juan Eduardo (1995) "The Ends of Islamic Fundamentalism: Hegemonic Discourse and the Islamic Question in Egypt" *Contention* 4.3.

Carapico, Sheila (2000) "NGOs, INGOs, Go-NGOs and Do-NGOs: Making Sense of Non-Governmental Organizations" *Middle East Report* Spring 214.

___ (2002) "Foreign Aid and Democratisation" *Middle East Journal* Summer 56.3: 379-395.

Carroll, Thomas F. (1992) *Intermediary NGOs: The Supporting Link in Grassroots Development*. Connecticut: Kumarian Press.

Castells, Manuel (1996) "*The Information Age*": *Economy, Society and Culture: The Rise of the Network Society,* Vol.I: Cambridge: Blackwell.

___ (1997) *The Information Age: Economy, Society and Culture: The Power of Identity,* Vol.II: Oxford: Blackwell.

___ (1998). *The Information Age: Economy, Society and Culture: End of Millennium,* Vol.III: Oxford: Blackwell.

Chabbott, Colette (1999) "Development INGOs" in John Boli and George Thomas eds., *Constructing World Culture: International Nongovernmental Organisations Since 1875*. Stanford: Stanford University Press.

Charlesworth, Hilary and Christine Chinkin (2000) *The Boundaries of International Law: A Feminist Analysis*. Manchester: Juris Publishing, Manchester University Press.

Charlton, S., J. Everett and K. Staudt, eds., (1989) *Women, State and Development*. Albany: SUNY Press.

Charrad, Mounira (2000) "Lineage versus Individual in Tunisia and Morocco" in S. Joseph ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.

___ (2001) *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*. Berkeley: University of California Press.

Chatterjee, Partha (1989) "Colonialism, Nationalism, and Colonised Women: The Contest in India" *American Ethnologist* 16.4: 622-33.

___ (1990) "The Nationalist Resolution of the Women's Questions" in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid eds., *Recasting Women*: *Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick: Rutgers University Press: 238-248.

___ (1993) *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

Chatty, Dawn and Annika Rabo (1997) *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*. Oxford: Berg.

Chinchilla, Norma S. (1992) "Marxism, Feminism, and the Struggle for Democracy in Latin America" in Arturo Escobar and Sonia Alvarez eds., *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy,* Boulder: Westview Press.

Chowdhry, Prem (1989) "Customs in a Peasant Economy: Women in Colonial Haryana" in Kumkum Sangari and Sudesh Vaid eds., *Recasting Women: Essays in Colonial History*. New Delhi: Kali for Women.

Clapham, Christopher (1985) *Third World Politics: An Introduction*. Madison: University of Wisconsin Press.

Clarke, Gerard (1998) *The Politics of NGOs in South East-Asia*. London: Routledge.

Cobban, Helena (1984) *The Palestinian Liberation Organisation: People, Power and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cock, Jacklyn. (1989) "Keep the Fires Burning: Militarisation and the Politics of Gender in South Africa" *Review of African Political Economy* 45/46: 50-64.

Cohen, Abner (1965) *Arab Border-Villages in Israel*. Manchester: University of Manchester Press.

Cohen, Amnon (1982) *Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949-1967*. Ithaca: Cornell University Press.

Cole, Juan and Deniz Kandiyoti (2002) "Nationalism and the Colonial Legacy in the Middle East and Central Asia: Introduction" *International Journal of Middle East Studies* 34: 189-203.

Coomaraswamy, Radhika (1994) "To Bellow like a Cow: Women, Ethnicity, and the Discourse of Rights" in Rebecca Cook ed., *Human Rights of Women: National and International Perspective,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Crone, Patricia (1980) *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dakkak, Ibrahim (1983) "Back to Square One: A Study in the Re-Emergence of the Palestinian Identity in the West Bank 1967-1980" in Alexander Scholch ed., *Palestinians over the Green Line*. London: Ithaca Press.

Davis, Eric (1987) "The Concept of Revival and the Study of Islam and Politics" in Barbara Stowasser ed., *The Islamic Impulse*. Washington DC, Lodnon and Sydney: Croom Helm in association with Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

Dekmejian, Hrair (1988) "Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences", in Hunter, Shireen ed., *The Politics of Islamic Revivalism*. Indianapolis: Indiana University Press.

Diani, Mario (1992) "The Concept of Social Movement" *The Sociological Review* 40: 1-25.

Donohue, John and John Esposito, eds., (1982) *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York ; Oxford : Oxford University Press.

Eagleton, Terry and Pierre Bourdieu (1992) "Doxa and Common Life" *New Left Review* 191 January-February: 111-121.

Edwards, Michael and D. Hulme eds., (1992) *Making a Difference: NGOs and Development in a Changing World*. London: Earthscan Publications.

____(1995) *Non-Governmental Organisations: Performance and Accountability: Beyond the Magic Bullet*. London: Save the Children, Earthscan Publication.

___ (2002) "Making a Difference: Scaling-up the Developmental Impact of NGOs - Concepts and Experiences" in Edwards and Fowler eds., *The Earthscan Reader on NGO Management*. London: Earthscan Publications.

___ and Alan Fowler eds., (2002) *The Earthscan Reader on NGO Management*. London: Earthscan Publications.

___ (1999) "Legitimacy and Values in NGOs and Voluntary Organisations: Some Sceptical Thoughts" in David Lewis ed., *Voluntary Action: Reshaping the Third Sector.* London: Earthscan Publications.

Eickelman, Dale and James Piscatori (1996) *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Eisenstadt, Samuel N. (1972) *Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism,* London: Sage.

Eisenstein, Zillah (1978) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* New York: Monthly Review Press.

Eisenstein, Zillah (1981) *The Radical Future of Liberal Feminism*. London: Longman.

___ (1989) *The Female Body and the Law*. Berkeley: University of California Press.

Enloe, Cynthia (1988) *Does Khaki Become You? The Militarisation of Women's Lives*. London: Pandora Press.

Escobar, Arturo (1992) "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements: Theory and Research" in Arturo Escobar and Sonia Alvarez eds., *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy,* Boulder: Westview Press.

___ and Sonia E. Alvarez (1992) *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy.* Boulder: Westview Press.

Esman, Milton and Norman Uphoff (1984) *Local Organisations: Intermediaries in Rural Development*. Ithaca: Cornell University Press.

Esposito, John (1983). *Voices of Resurgent Islam*. Oxford: Oxford University Press.

___ (1992) *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York and Oxford: Oxford University Press.

Etienne, Mona, and Eleanor Leacock eds., (1980) *Women and Colonisation*. New York: Prager.

Evans, Peter, Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol eds., (1985) *Bringing the State Back*. Cambridge: Cambridge University Press.

Farrington, J and A. Bebbington (1993) *Reluctant Partners? Non-Governmental Organisations, the State and Sustainable Agricultural Development*. London: Routledge.

Fernea, Elizabeth Warnock (1985) *Women and the Family in the Middle East: New Vocies of Change*. Austin: University of Texas Press.

___ (1998) *In Search of Islamic Feminism*. New York: Doubleday.

Fleischmann, Ellen (2003) *The Nation and Its "New" Women: The Palestinian Women's Movement 1920-1948*. Berkeley: University of California Press.

Foucault, Michel. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-77*. C. Gordon, ed., Brighton: Harvester.

Fowler, Alan (1997) *Striking a Balance, A Guide to Enhance the Effectiveness of Non-Governmental Organisations in International Development*. London: Earthscan Publication.

Fowler, Alan, P. Campbell, and B. Pratt. (1992) *Institutional Development and NGOs in Africa: Policy Perspectives for European Development Agencies*. Oxford: INTRAC.

Fox, Jonathan (1998) "An Ethnography of Four Non-Governmental Development Organisations." *Mellen Studies in Sociology* 16. Lewiston, Queenston, Lampeter: Edwin Mellen Press.

Franzway, Suzanne, Dianne Court and R.W Connel (1989) *Staking a Claim: Feminism, Bureaucracy and the State*. London: Paladin and Allen & Unwin.

Fraser, Nancy (2000) "Rethinking Recognition" *New Left Review* 3 May-June.

Friedman, Gil (1999) *The Palestinian Draft Basic Law: Prospects and Potentials*. Jerusalem, Palestine: The Palestinian Independent Commission for Citizen's Rights.

Friedman, John (1992) *Empowerment: The Politics of Alternative Development*. Blackwell.

Garshoni, Israel and James P Jankowski (1995) *Redefining the Egyptian Nation: 1930-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.

Geertz, Clifford (1983) *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.

___ (1991) "Civil Society in Historical Context." *International Social Science Journal*, 129, August.

___ (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London : Routledge.

Ghali, Mona (1997) *Palestinian Women: A Status Report: Education*. Palestine: Bir Zeit University, Women's Studies Program.

Giacaman, Rita and Penny Johnson (1994) "Searching for Strategies: The Palestinian Women's Movement in the New Era" *Middle East Report* 24.186:22-26.

___ (2001) "Searching for Strategies, The Palestinian Women's Movement in the New Era" in S. Joseph, and S. Slyomovics, eds., *Women and Power in the Middle East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

___ and Islah Jad and Penny Johnson (2000) "Transit Citizens: Gender and Citizenship under the Palestinian Authority" in S. Joseph, ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.

Gibbon, Peter (1998) "Some reflections on 'civil society' and political change" in Rudebeck, Tornquist and Rojas eds., *Democratization in the Third World*. London: Macmillan Press.

Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society*. Berkeley: University of California Press.

Gocek, Fatma Juge and Shiva Balaghi (1994) *Reconstructing Gender in the Middle East*. New York: Columbia University Press.

Goetz, Anne Marie (1991) "Feminism and the Claim to Know: Contradictions in Feminist Approaches to Women in Development" in Rebecca Gran and Kathleen Newland eds., *Gender and International Relations*. Celtic Court, Buckingham: Open University Press.

___ (1995) "The Politics of Integrating Gender to State Development Processes: Trends, Opportunities and Constraints in Bangladesh, Chile, Jamaica, Mali, Morocco and Uganda." *Occasional Paper 2,* United Nations Research Institute for Social Development (NRISD), United Nations Development Programme.

___ (1996) "Dis/organising gender: women development agents in state and NGO poverty-reduction programmes in Bangladesh" in Shirin Rai and Geraldine Lievesley eds., *Women and the State: International Perspectives*. Taylor&Franics: London.

___ ed., (1997) *Getting Institutions Right for Women in Development*. London: Zed Books.

___ (2003) "Women's Political Effectiveness: A Conceptual Framework" in Anne Marie Goetz and Shireen Haseem eds., *No Shortcuts to Power: African Women in Politics and Policy Making*. London and New York: Zed Books.

Goetz, Anne Marie and Shireen Hassim (2003) *No Shortcuts to Power: African Women in Politics and Policy Making*. London and New York: Zed Books.

Granqvist, Hilma. (1931) *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Helsingfors.

Gresh, Alain (1988) *The PLO: The Struggle Within*. London: Zed Books.

Habermas, Jurgen (1993) "Further Reflection on the Public Discourse" in C. Calhoun ed., *Habermas and The Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.

Haddad, Yvonne (1980) "Palestinian Women: Patterns of Legitimation and Domination" in K. Nakhleh and E. Zureik eds., *The Sociology of the Palestinians*. London: Croom Helm.

___ (1985) "Islam, Women and Revolution" in Yvonne Haddad and Ellison Banks Findly eds., *Women, Religion, and Social Change*. Albany: State University of New York Press.

Haddad, Yvonne Yazbeck and Esposito, John L. eds., (1998) *Islam, Gender and Social Change*. Oxford: Oxford University Press.

Haeri, Shahla (1993) "Obedience versus Autonomy: Women and Fundamentalism in Iran and Pakistan" in Martin Marty and Scott Appelby eds, *Fundamentalisms and Society: Reclaiming Science, the Family, and Educations*. Chicago: University of Chicago Press.

Hale, Sondra (1993) "Transforming Culture or Fostering Second-Hand Conciousness? Women's Front Organisations and Revolutionary Parties: The Sudan Case" in Tucker Judith ed., *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers,* Bloomington: University of Indiana Press.

___ (1994) "Gender, Religious Identity, and Political Mobilisations in Sudan" in Valentine Moghadam ed., *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminism in International Perspective*. Boulder: Westview: 145-66.

___ (1997) "The Women of Sudan's National Islamic Front" in Joel Beinin and Joe Stork ed., *Political Islam: Essays from Middle East Report*. Berkeley: University of California Press.

___ (2000) "The Islamic State and Gendered Citizenship in Sudan" in S. Joseph, ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.

Hammami, Rema (1990) "Women, the Hijab and the Intifada" *Middle East Report* 20(3&4): 24-8

___ (1995) "NGOs: The Professionalization of Politics" *Race and Class* [Speical Issue on Palestine: Diplomacies of Defeat] 37.2: 51-64

___ (1997) *Palestinian Women: A Status Report- Labor and Economy: Gender Segmentation in Palestinian Economic Life*. Palestine: Bir Zeit University, Women's Studies Programme.

___ and Martina Rieker (1988) "Feminist Orientalism and Orientalist Marxism" *New Left Review* 170: 93-106.

___ and Penny Johnson (1999) "Equality with a difference: gender and citizenship in transitional Palestine" *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 6: 314-343.

Haim, S.G (1962) *Arab Nationalism: An Anthology,* Berkeley: University of California Press.

Hann, Chris (1996) "Introduction: Political Society and Civil Anthropology" in Hann, Chris and Elizabeth Dunn eds., *Civil Society: Challenging Western Models,* London and New York: Routledge.

___ and Dunn, E. eds., (1996) *Civil Society: Challenging Western Models*. London and New York: Routledge.

Harris, Colette (2000) "The Changing Identity of Women in Tajikistan in the Post-Soviet Period" in Feride Acar and Ayse Ayata eds., *Gender and Identity Construction: Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey.* Leiden: E.J. Brill.

Hasso, Frances Susan (1997) *Paradoxes of Gender/Politics: Nationalism, Feminism, and Modernity in Contemporary Palestine*. PhD Thesis, University of Michigan.

Hatem, Mervat F. (1986) "The Enduring Alliance of Nationalism and Patriarchy in Muslim Personal Status Laws: the Case of Modern Egypt" *Feminist Issues* 6.1: 19-43.

___ (1993) "Toward the Development of Post-Islamist and Post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East" in J. Tucker ed., *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

___ (1994) "Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalisation: Do Secularist and Islamist Views Really Differ?" *Middle East Journal* 48.4: 661-76.

___ (2000) "The Pitfalls of the National Discourses on Citizenship in Egypt" in Suad Joseph, ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.

Hawley, John Stratton (1994) *Fundamentalism and Gender.* Oxford, New York Oxford University Press.

Heiberg, Marianne and Ovensen Geir, et al. (1993) *Palestinian Society in Gaza, West Bank and Arab Jerusalem:* A FAFO Survey of Living Conditions. Oslo, Norway.

Helie-Lucas, Marie-Aimee (1994) "The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws" in Moghadam, ed., *Valentine Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.

Hilal, Jamil (1977) "Class Transformation in the West Bank and Gaza", *Journal of Palestine Studies* Winter 6: 167-175.

___ (2002) "Secularism in Palestinian Political Culture: A Tentative Discourse" in *HAGAR, International Social Science Review* 3.1.

___ and Khan, Mushtaq H. (2004) "State Fomation Under the PNA: Potential Outcomes and their Viability" in Mushtaq Khan, George Giacaman and Inge Amundsen eds., *State Formation in Palestine*. London: Routledge.

Hillel, Frisch (1998) *Countdown to Statehood: Palestinian State Formation in the West Bank and Gaza*. Albany: State University of New York Press.

Hilhorst, Dorothea (2003) *The Real World of NGOs: Discourses, Diversity and Development*. London: Zed Books.

Hiltermann, Joost (1990) "Work and Action: The Role of the Working Class in the Uprising" in Jamal Nassar and Roger Heacock eds., *Intifada: Palestine at the Crossroads,* New York: Praeger.

Hirst, David (1977) *The Gun and the Olive Branch* vol. 2. New York: D. Appleton.

Hobsbawm, Eric (1983) "Introduction: Inventing Traditions" in E. Hosbsbawm and Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoodfar, Homa (1995) "State Policy and Gender Equity in Post-Revolutionary Iran" in Carla Makhlouf Obermeyer ed., *Family, Gender and Population Policy in the Middle East*. Cairo: American University Press.

___ (1995a) "The Veil in Their Minds and on Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women" *Resources for Feminist Research* 22.3-4: 5-18.

Hourani, Albert (1981) *The Emergence of the Modern Middle East*. London: Macmillan.

___ (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939,* second edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Hroub, Khalid (2000). *Hamas Political Thought and Practices*. Washington D.C.: Institute of Palestine Studies.

Hudson, Michael (1996) "Obstacles to Democratisation in the Middle East" *Contention* 14: 81-106.

Hunter, Shireen ed., (1988) *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity,* Indianapolis: Indiana University Press.

Husseini-Shahid, Serene (2000) *Jerusalem Memories,* Jean Said Makdisi ed., Beirut-Lebanon: Naufal.

Ibrahim, S.E. (1995) "Civil society and Prospects of Democratisation in the Arab World" in Augustus R. Norton ed., *Civil Society in the Middle East,* Vol. I. Leiden: E.J. Brill.

Jad, Islah (1990) "From Salons to the Popular Committees: Palestinian Women, 1919-1989", in Jamal R. Nassar and Roger Heacock, eds., *Intifada: Palestine at the Crossroads*. New York: Praeger.

___ (1995) "Claiming Feminism, Claiming Nationalism: Women's Activism in the Occupied Territories" in Amrita Basue, ed., *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*. Boulder: Westview Press.

___ and Penny Johnson and Rita Giacaman (2000) "Gender and Citizenship under the Palestinian Authority" in Suad Joseph, ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.

Jaggar, Allison (1983) *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman and Allenheld.

Jamal, Amal (2001) "Engendering State-Building: The Women's Movement and Gender-Regime in Palestine" *Middle East Journal* 55.2:256-257.

Jamison, Andrew (1995) "The Shaping of the Global Environmental Agenda: The Role of Non-Governmental Organisations" in Scott Lash, Bronislaw Szerszynsky and Brian Wynne eds., *Risk, Environment and Modernity*. London: Sage.

Jammal, Laila (1985) *Contributions by Palestinian Women to the National Struggle for Liberation*. Washington: Middle East Publications.

Jankowski, James and Israel Gershoni, eds., (1997) *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press.

Jarbawi, Ali (1990) "Palestinian Elites in the Occupied Territories: Stability and Change Through the Intifada" in Nassar and Heacock eds., *Intifada Palestine at the Crossroads*. New York: Praeger.

Jayawardena, Kumari (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World,* 2d ed. New Delhi: Kali for Women.

Jones, Kathleen and Jonasdottir, Anna (1988) *The Political Interests of Gender: Developing Theory and Research with a Feminist Face*. London: Sage.

Johnson, C. (1986) "Class and Gender: A Consideration of Yoruba Women during the Colonial Period" in Claire Robertson and Iris Berger eds., *Women and Class in Africa*. New York: Holmes and Meier.

Jorgensen, Lars. (1996) "What Are NGO's doing in Civil Society?" in Andrew Clayton ed., *NGOs, Civil Society and the State: Building Democracy in Transitional Societies*. Oxford: INTRAC.

Joseph, Suad (1986) "Women and Politics in the Middle East" *Middle East Report* 16.1: 3-8.

___ (1994) "Problematizing Gender and Relational Rights: Experiences from Lebanon" Social Politics Fall 1.3: 271-285.

___ (1997) "The Reproduction of Political Process Among Women Activists in Lebanon: 'Shopkeepers' and 'Feminists'", in Dawn Chatty and Annika Rabo eds., *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*. Oxford: Berg.

___ (2000) (ed.) *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.

Juergensmeyer, Mark (1993) "Why Religious Nationalists are not Fundamentalists." *Religion* 23: 85-92.

___ (1996) "Response to Munson: Fundaphobia: The Irrational Fear of Fundamentalism" *Contention* 5.3 Spring.

Kabeer, Naila (1989) *The Quest for National Identity: Women, Islam, and the State in Bangladesh*. Brighton: Institute of Development Studies, University of Sussex.

___ (1992) *Triple Roles, Gender Roles, Social Relations: the Political Sub-text of Gender Training*. Brighton: IDS Publications.

___ (1999) "The Conditions and Consequences of Choice: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment" *United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), Discussion Paper No. 108,* August.

Kandil, Amani (1995) *Civil Society in the Arab World*. Washington DC: Civicus.

Kandiyoti, Deniz (1988) "Bargaining with Patriarchy" *Gender and Society* 2.3: 271-90.

___ (1991) *Women, Islam and the State*. London: Macmillan Press Ltd.

___ (1991a) "Identity and its Discontents: Women and the Nation" in *Millenium Journal of International Studies* 20.3: 429-43.

___ (1994) *Gender and National Identity*. London: Zed Books; Karachi: Oxford University Press.

___ (1996) "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies" in D. Kandiyoti ed., *Gendering the Middle East*. New York: Syracuse University Press: 1-28.

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

___ (2000) "Foreword" in Suad Joseph, ed., *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.

___ (2001) "The Politics of Gender and the Conundrums of Citizenship" in Suad Joseph and Susan Slymovics eds., *Women and Power in the Middle East,* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press: 52-58.

Karam, Azza (1998) *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*. London: Macmillan Press and New York: St. Martin's Press.

Katz, Sheila H. (1996) "Political Conflict and Identity" in Deniz Kandiyoti ed., *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*. New York: Syracuse University Press.

___ (2003) *Women and Gender in Early Jewish and Palestinian Nationalism*. Florida: University Press of Florida.

Kayyali, Abdel-Wahab (1979) *Palestine: A Modern History*. London: Croom Helm.

Keane, John (1988) *Democracy and Civil Society*. London & New York: Verso.

Keddie, Nikki R. (1979) "Problems in the Study of Middle Eastern Women" *International Journal of Middle East* Studies 10: 225-40.

___ (1998) "The New Religious Politics: Where, When, and Why Do 'Fundamentalisms' Appear?" *Comparative Studies in Society and History* 40.4: 696-723.

___ (1999) "The New Religious Politics and Women Worldwide: A Comparative Study" *Journal of Women's History, Women and Twentieth-Century Religious Politics*. [Special Issue: "Beyond Fundamentalism"] Winter 10.4: 11-34.

Kedourie, Elie (1960) *Nationalism*. London: Hutchinson & Co.

___ (1992) *Democracy and Arab Political Culture*. Washington D.C.: Washington Institute for Near East Policy.

Kerkvliet, Benedict (1991) *Everyday Politics in the Philippines, Class and Status Relations in a Central Luzon Village*. Quezon City: New Day Publishers.

Khalidi, Rashid (1997) *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.

Khalidi, Walid ed., (1971) *From Haven to Conquest: Readings in Zionism and the Palestine Problem until 1948*. Beirut: The Institute for Palestine Studies.

___ (ed.) (1992) *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Washington, D.C.: Institute of Palestine Studies.

Khan, Mushtaq, George Giacaman, Inge Amundsen eds., (2004) *State Formation in Palestine*. London: Routledge.

Kimmerling, Baruch and Joel S. Migdal (1993) *Palestinians: The Making of a People*. New York: Free Press.

___ (2003) *The Palestinian People: A History*. Cambridge: Harvard University Press.

Klein, Naomi (2002) *Fences and Windows: Dispatches from the Frontlines of the Globalization Debate*. USA: Picador.

Koonz, C. (1988) *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics*. London: Methuen.

Korten, David C. (1987) "Third Generation NGO strategies: A Key to People-Centred Development" *World Development* October, 15 Suppl.: 145-60.

Kramer, Gudrun (1992) "Islam et Pluralisme" in *Democratie et Democratisations dans le Monde Arabe,* Cario: Dossiers du CEDEJ: 339-51.

Kunibert Raffer and H.W. Singer (1996) *The Foreign Aid Business: Economic Assistance and Development Co-Operation*. Cheltenham and Brookfield: Edward Elgar.

Kuttab, Eileen (1993) "Palestinian Women in the Intifada: Fighting on Two Fronts" *Arab Studies Quarterly* [Special Edition on The Impact of War and Revolution on Women in the Arab World, editor Ghada Talhami] Spring 15.2.

Laclau, Ernesto, (1985) "New Social Movements and the Plurality of the Social" in David Slater eds., *New Social Movements and the State in Latin America*. Amesterdam: CEDLA.

___ and Chantal Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

___ (1987) "Post Marxism Without Apologies" New Left Review 166 (Nov. Dec.): 79-106.

Lapidus, Ira M. (1988) "Islamic Political Movements: Patterns of Historical Change" in Edmund Burke III and Ira Lapidus eds., *Islam, Politics and Social Movements*. Berkeley and London: University of California Press.

Laqueur, Walter & Barry Rubin eds., (1984) *The Israel-Arab Reader: A Documentary History of the Middle East Conflict*. New York: Penguin Books.

Lavine, Avraham (1982) "Social Services in the Administered Territories" in D. Elazar, ed., *Judea, Samaria, and Gaza: Views on the Present and Future*. Washington and London: American Enterprise Institute for Public Policy Research.

Lawrence, Bruce (1987) "Muslim Fundamentalists Movements: Reflections toward a New Approach" in Barbara Stowasser eds., *The Islamic Impulse*. Washington, DC, London and Sydney: Croom Helm in association with Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

Lazreg, Marnia (1988) "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria" *Feminist Studies* 14.1: 81-107.

___ (1994) *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. New York: Routledge.

Leonard, David K. (1982) "Choosing among Forms of Decentralisaiton and Linkage" in Kavid K. Leonard and Dale Rogers Marshall eds., *Institutions of Rural Development for the Poor*. Berkeley, CA: Institute of International Studies, University of California: 1-39.

Lesch, Ann (1979) *Arab Politics in Palestine 1917-1939: The Frustration of a National Movement*. Ithaca: Cornell University Press.

___ (1984) "Palestine: Land and People" in Naseer Aruri ed., *Occupation: Israel over Palestine*. London: Zed Books.

Levi, Sasson, (1982) "Local government in the Administered Territories" in D. Elazar, ed., *Judea, Samaria, and Gaza: Views on the Present and Future*. Washington, D.C., and London: The American Enterprise Institute for Public Policy Research.

Levy, Caren (1996) "The Proccess of Institutionalising Gender in Policy and Planning." *Working Paper 7*, March 1996. London: Development Planning Unit, University College.

Lewis, Bernard (1964) *The Middle East and the West*. New York: Harper Torchbooks.

___ (1988) *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

___ (1990) "The Roots of Islamic Rage" *Atlantic Monthly* September 266: 47-58.

Lindberg, Staffan and Arni Sverrisson (1997) *Social Movements in Development: The Challenge of Globalization and Democratization*. London: Macmillan Press.

Lister, Ruth (1997) *Citizenship: Feminist Perspectives*. New York: New York University Press.

Litvak, Meir (1996) *The Islamisation of Palestinian Identity: The Case of Hamas*. Tel Aviv: The Moshe Dayan Centre for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University.

Ma'oz, Moshe (1984) *Palestinian Leadership on the West Bank: The Changing Role of the Arab Mayors under Jordan and Israel*. New Jersey: Frank Cass and Co.

MacKinnon, Catharine (1989) *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press.

Mama, Amina (1995) "Feminism or Femocracy? State Feminism and Democratisation in Nigeria" *Africa Development /Afrique et Développement* 20:37-58.

Mandel, Neville (1975) *The Arabs and Zionism before World War I*. Berkeley: University of California Press.

Manoranjan, Mohanty, Partha Nath Mukherji with Olle Tronquist (1998) *People's Rights: Social Movements and the State in the Third World*. New Delhi and London: Sage Publications.

Marshall, Thomas Humphrey (1950) *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press.

___ and Tom Bottomore (1992). *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992)

Marty, Martin and Scott Appleby (1991) *Fundamentalism Observed,* Vol. 1, Chicago: Chicago University Press.

___ (1994) *Accounting for Fundamentalism*. Vol. 4, Chicago: Chicago University Press.

Masalha, Nur (1992) *Expulsion of the Palestinians: the Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948*. Washington: Institute for Palestine Studies.

___ (1997) *A Land Without a People: Israel, Transfer and the Palestinians 1949-96*. London: Faber and Faber.

Massad, Joseph (1995) "Conceiving the Masculine: Gender and Palestinian Nationalism" *Middle East Journal* summer 49.3: 467-483.

___ (2000) "The 'Post-Colonial' Colony: Time, Space, and Bodies in Palestine/ Israel" in Fawzia Afzal-Khan and Kaplana Sehadri-Crooks eds., *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. Durham London: Duke University Press.

___ (2001) *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan*. New York: Columbia University Press.

McClintock, Anne (1993) "Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family" *Feminist Review* 44:61-80.

Melucci, Alberto (1985) "The Symbolic Challenge of Contemporary Social Movements" *Social Research* 52.4:789-816.

Milton-Edwards, Beverley (1996) *Islamic Politics in Palestine*. London: Tauris Academic Studies.

Minow, Martha (1987) "Interpreting Rights: An Essay for Robert Cover" *Yale Law Journal* 96: 1860-1910.

Mir-Hosseini, Ziba (1996) "Divorce, Veiling and Feminism in Post-Khomeini Iran" in Haleh Afshar, ed., *Women and Politics in the Third World*. London: Routledge.

___ (1999) *Islam and Gender: the Religious Debate in Contemporary Iran*. London: I. B. Tauris.

___ (2003) "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran" in Bryan S. Turner ed., *Islam: Critical Concepts in Sociology, Vol. III, Islam, Gender and the Family*. London: Routledge.

Mogannam, Matiel (1937) *The Arab Woman and the Palestinian Problem*. London: Herbert Joseph Limited.

Moghadam, Valentine (1988) "Women, Work and Ideology in the Islamic Republic" *International Journal of Middle East Studies* 20.2: 221-43.

___ (1992) "Revolution, Islam and women: sexual politics in Iran and Afghanistan" in A. Parker, M. Russo, D Sommer and P. Yaeger eds., *Nationalisms and Sexualities*. New York and London: Routledge.

___ (1993) "Islamist Movements and Women's Responses" in Valentine Moghadam ed., *Modernizing Women; Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder Colorado: Lynne Rienner Publishers.

___ (1994) "Introduction: Women and Identity Politics in Theoretical and Comparative Perspective" in Moghadam ed., *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions, Gender and Feminisms in International Perspective*. Helsinki: UNU/WIDER. Boulder, Colorado: Westview Press.

___ (1997) *Women, Work and Economic Reform in the Middle East and North Africa*. Boulder: Lynne Rienner.

Moghissi, Haideh (1993) "Women in the Resistance Movement in Iran" in Haleh Afshar ed., *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation*. London: Macmillan.

___ (1994) *Populism and Feminism in Iran: Women's Struggles in a Male-Dominated Revolutionary Movement*. London: Macmillan.

___ (1995) "Public Life and Women's Resistance" in Saeed Rahnema and Sohrab Behdad eds., *Iran after the Revolution*. London: I.B. Tauris.

Mohanty, Chandra T. (1988) "Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses" *Feminist Review* 30: 61-88.

___ (1991) "Introduction: Cartographies of struggle: Third World women and the politics of feminism" in C. Mohanty, A. Russo and L. Torres eds., *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press.

Molyneux, Maxine (1985) "Mobilisation without Emancipation? Women's Interests, State and Revolution in Nicaragua" *Feminist Studies* 11.2: 227-54

___ (1991) "The Law, the State and Socialist Policies with Regard to Women; the Case of the People's Democratic Republic of Yemen 1967-1990" in Deniz Kandyioti ed., *Women, Islam and the State*. Macmillan Press.

___ (1996) 'Women's Rights ad the International Context in the Post-Communist States' in M. Threlfall ed., *Mapping the Women's Movement: Feminist Politics and Social Transformation in the North*. London: Verso, pp. 232-59.

___ (1998) "Analyzing Women's Movements" in Cecile Jackson and R. Pearson, eds., *Feminist Visions of Development: Gender analysis and Policy*. London: Routledge.

___ (2000) "State Formation in Latin America" in Elizabeth Dore and Maxine Molyneux eds., *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. Durham, NC.: Duke University Press.

___ (2001) *Women's Movements in International Perspective: Latin America and Beyond*. Hampshire: Palgrave.

Moore, Henrietta (1988) *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Moser, Caroline O.N. (1989) "Gender Planning in the Third World: Meeting Practical and Strategic Needs" *World Development* 17.11:1799-1825.

Munson, Henry (1988) *Islam and Revolution in the Middle East*. New Haven: Yale University Press.

___ (2003) "Islam, Nationalism and Resentment of Foreign Domination" *Middle East Policy* Summer 10.2.

Muslih, Muhammad Y. (1988) *The Origins of Palestinian Nationalism*. New York: Columbia University Press.

___ (1995) "Palestinian civil society" in Augustus R. Norton ed., *Civil Society in the Middle East*. Vol. I. Leiden: E.J. Brill.

Najmabadi, Afsaneh (1991) "Hazards of Modernity and Morality: Women State and Ideology in Contemporary Iran" in Deniz Kandiyoti ed., *Women, Islam and the State*. London: Macillan Press.

___ (1998) "Feminism in an Islamic Republic: Years of Harship, Years of Growth" in Yvonne Haddad and John Esposito eds., *Islam, Gender and Poltical Change,* Oxford: Oxford University Press.

Nakhleh, Khalil. (1977) "Anthropological and Sociological Studies on the Arabs in Israel: A Critique." *Journal of Palestine Studies* 6.4:41–70.

Nelson, Barbar and Chowdhury, Najma eds., (1994) *Women and Politics Worldwide*, New Haven: Yale University Press.

Nesiah Vasuki. (1996) "Towards a Feminist Internationality: A Critique of US Feminist Legal Scholarship" in Ratna Kapur ed., *Feminist Terrains in Legal Domains: Interdisciplinary Essays on Woman and Law in India*. New Delhi: Kali for Women.

Norton, Augustus Richard (1993) "The future of Civil Society in the Middle East" *The Middle East Journal* Spring 47.2: 205-16.

___ (ed.) (1995) *Civil Society in the Middle East,* Vols I and II. Leiden: E.J. Brill.

Nussbaum, Martha (2002) "Women's Capabilities and Social Justice" in Maxine Molyneux and Shahra Razavi eds., *Gender Justice, Development, and Rights*. UK: Oxford University Press.

Omvedt, Gail (1980) *We Smash this Prison*. London: Zed Press.

___ (1994) "Peasant, Dalits and Women: Democracy and India's New Social Movements" *Journal of Contemporary Asia* 24.1:35-48.

Ong, Ahiwa and Peletz, Michael eds., (1995) *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley: University of California Press.

Papanek, Hanna (1994) "The Ideal Woman and the Ideal Soceity: Control and Autonomy in the Construction of Identity" in Valentine Moghadam ed., *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder: Westview Press.

Parker, Christopher (1999) *Resignation or Revolt? Socio-Political Development and the Challenges of Peace in Palestine*. London: I.B.Tauris Publishers.

Parpart, Jane and Kathleen Staudt eds., (1989) *Women and the State in Africa*. Boulder: Lynne Rienner.

Pateman, Carole (1988) *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity.

Pavlowsky, Agnès (1998) *Hamas ou le miroir des frustrations palestiniennes*. Paris, Montreal: L'Harmattan.

Peteet, Julie (1991) *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Columbia University Press.

___ (1998) "Post-Partition Palestinian Identities and the Moral Community" *Social Analysis* 42.1: 63-87.

Peterson, V. Spike and Anne Sisson Runyan (1993) *Global Gender Issues*. Boulder: Westview.

Petras, James. (1990) "The Redemocratization Process" in S. Jonas and N. Stein eds., *Democracy in Latin America: Visions and Realities*. New York: Bergin and Gravey.

___ (1997) "Imperialism and NGOs in Latin America" *Monthly Review* 47.7.

Phillips, Anne (1987) *Feminism and Equality*. New York: New York University Press.

___ (1991) *Engendering Democracy*. Cambridge: Polity Press.

___ (1993) *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity Press.

___ (2002) "Multiculturalism, Universalism, and the Claims of Democracy" in eds., Maxine Molyneux and Shahra Razavi, *Gender Justice, Development, and Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Pinto-Duschinsky, Michael (1991) "Foreign Political Aid: The German Political Foundations and their US Counterparts" *International Affairs* 67.1:33-66.

Pipes, Daniel (1983) *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books.

___ (1990) "The Muslims are Coming! The Muslims are Coming!" *National Review* 42 (November 19): 29

___ (1992) "Fundamental Questions about Muslims" *Wall Street Journal*, October 30, 1992.

Porath, Yehoshuah (1974) *The Emergence of the Palestinian Arab National Movement, 1918-1929*. London: Frank Cass.

Pringle, R. and S. Watson (1992) "Women's Interests and the Post-Structuralist State" in Michele Barrett and Anne Phillips eds., *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Stanford; Stanford University Press.

Purushothaman, Sangetha (1997) *The Empowerment of Women in India: Grassroots Women's Networks and the State*. Thousand Oaks: Sage

Radhakrishnan, R. (1992) "Nationalism, Gender and the Narrative of Identity." Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger eds., *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge.

Radtke, H.L and Stam, H.J. eds., (1994). "Introduction" in *Power/Gender: Social Relations in Theory and Practice*. London: Sage.

Rai, Shirin (1996) "Women and the State in the Third World" in Shirin Rai and Geraldine Lievesley eds., *Women and the State: International Perspectives*. London: Taylor and Francis.

Raphaeli, Nimrod (1968) "Military Government in the Occupied Territories: An Israeli View" *Middle East Journal* 40, Autumn.

Razavi, Shahra and Carol Miller (1995) "Gender Mainstreaming: A Study of Efforts by the UNDP, the World Bank and the ILO to Institutionalize Gender Issues" *Occasional Paper 4,* August 1995. Switzerland: United Nations Research Institute for Social Development, United Nations Development Programme, United Nations Research Institute for Social Development Palais des Nations.

Reiss, Nira (1996) "British Public Health Policy in Palestine, 1918-1947" in Manfred Waserman and Samuel Kottek eds., *Health and Disease in the Holy Land: Studies in the History and Sociology of Medicine from Ancient Times to the Present*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

Rhode, Deborah (1989) *Justice and Gender.* Cambridge: Harvard University Press.

Robinson, Glenn E. (1997) *Building a Palestinian State: The Incomplete Revolution*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Rodinson, Maxime (1973) *Israel: A Colonial Settler State?* New York: Monad Press.

Rosaldo, Renato (1989) *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

Rosenfeld, Henry (1964) "From Peasantry to Wage Labour and Residual Peasantry: The Transformation of an Arab Village" in R. Manners, ed., *Process and Pattern in Culture*. Chicago: Aldine, pp. 211–34.

___ (1992) *Women in Movement: Feminism and Social Action*. London: Routledge.

Rowlands, Jo (1998) "A Word of the Times, but What Does it Mean? Discourse and Practice of Development" in Haleh Afshar, ed., *Women and Empowerment, Illustration from the Third World*. London: Macmillan Press.

Roy, Olivier (1999) *The Failure of Political Islam,* 2nd edition. Carol Volk, trans. London: I.B. Tauris Publishers.

Roy, Sara (1986) *The Gaza Strip Survey*. Jerusalem: The West Bank Data Base Project.

___ (1993) "Gaza: New Dynamics of Civic Disintegration" *Journal of Palestine Studies* 22.4: 20-31

___ (1995) *The Gaza Strip: The Political Economy of De-development*. Washington DC: Institute for Palestine Studies.

___ (1996) "Economic Deterioration in the Gaza Strip" *Middle East Research and Information Project* 26.200: 36-9

___ (1998) "The Palestinian Economy after Oslo" *Current History* January: 19-25.

___ (2000) "The Transformation of Islamic NGOs in Palestine. Critiquing NGOs: Assessing the Last Decade" *Middle East Report* 214, Spring.

Rubenberg, Cheryl A. (2001) *Palestinian Women: Patriarchy and Resistance in the West Bank*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Sadowski, Yahya (1993) "The New Orientalism and the Democracy Debate" *Middle East Report* No. 183, 23.4: 14-26

___ (1997) "The New Orientalism and the Democracy Debate" in Joel Beinin and Joe Stork eds., *Political Islam: Essays from Middle East Report*. Berkeley: University of California Press.

Sahliyeh, Emile (1988) *In Search of Leadership: West Bank Politics since 1967*. Washington DC: The Brookings Institution.

Said, Edward W. (1979) *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.

___ (1994) *Culture and Imperialism*. London: Vintage.

Salame, Ghassan ed., (2001) *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in The Muslim World*. London: I. B. Tauris.

Salamon, Lester (1993) "The Global Associational Revolution: The rise of the Third Sector on the World Scene" *Occational Paper no 15*. Institute of Policy Studies, Johns Hopkins University Press.

Saleh, Samir Abdallah (1990) "The Effects of Israeli Occupation on the Economy of the West Bank and Gaza Strip" in Jamal Nassar and Roger Heacock eds., *Intifada: Palestine at the Crossroads*. New York: Praeger.

Sampson, Steven (1996) "The Social Life of Projects: Importing Civil Society to Albania" in Chris Hann and Elizabeth Dunn eds., *Civil Society: Challenging Western Models*. London: Routledge.

Sandler, Shmuel & Frisch, Hillel. (1982) "The Political Economy of the Administered Territories" in D. Elazar, ed., *Judea, Samaria, and Gaza: Views on the Present and Future*. Washington, D.C. and London: The American Enterprise Institue for Public Policy Research.

Sangari, Kumkum and Sudesh Valid, eds., (1989) *Recasting Women: Essays in Colonial History*. New Delhi: Kali Press.

Sayigh, Rosemary (1979) *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries. A People's History*. London: Zed Press.

___ (1987) "Femmes Palestiniennes: une histoire en quete d'historiens" *Revue d'etudes Palestiniennes* 23 (spring): 13-33.

___ (1988) "Palestinian Women: Triple Burden, Single Struggle" *Peuples Mediterranees* 44-45: 247-68

___ (1993) "Palestinian Women and Politics in Lebanon" in Judith Tucker ed., *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: University of Indiana Press.

Sayigh, Yazid (1997) *Armed Struggle and the Search for State: the Palestinian National Movement 1949-1993*. Oxford : Oxford University Press.

Schiff, Ze'ev and Ya'ari, Ehud (1989) *Intifada: The Inside Story of the Palestinian Uprising that Changed the Middle East Equation*. New York: Simon & Schuster.

Schlesinger, Philip (1987) "On National Identity: some Conceptions and Misconceptions Criticised" *Social Science Information* 26.2: 219-64.

Scholch, Alexander (1982) "European Penetration and the Economic Development of Palestine, 1956-82" in Roger Owen ed., *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Carbondale: Southern Illinois Press, pp.10-87.

Schulz, Helena Lindholm (1999). *The Reconstruction of Palestinian Nationalism: Between Revolution and Statehood*. Manchester: Manchester University Press.

___ (1985) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

___ (1990) *Domination and Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Scott, Joan W. (1988) *Gender and the Politics of History*. New York: Colombia University Press.

___ (1990) "Deconstructing Equality-versus-Difference: or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism" in Marianne Hirsch and Evelyn F Keller eds., *Conflicts in Feminism*. New York: Routledge: 134-148.

Sedgwick, Eva Kosofsky (1992). "Nationalisms and Sexualities in the Age of Wilde." Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger eds., *Nationalisms and Sexualities,* New York: Routledge.

Semyonov, Moshe (1994) "Trends in Labour Market Participation and Gender-Linked Occupational Differentiation" in Tamar Mayer, ed., *Women and the Israeli Occupation: The Politics of Change*. New York: Routledge.

Sharabi, Hisham. (1988) *Neopatriarchy, a Theory of Distorted Change in Arab Society*. Oxford: Oxford University Press.

Sharkey, Heather J. (2003) *Living With Colonialism: Nationalism and Culture in the Anglo-Egyptian Sudan*. Berkeley: University of California Press.

Shohat, Ella (1989) *Israeli Cinema, East/West, and the Politics of Representation*. Austin: University of Texas Press.

Smith, Antony (1971) *Theories of Nationalism*. London: Harper.

___ (1976) *Nationalist Movements*. London and Baingstoke: Macmillan Press.

___ (1991) *National Identity*. London: Penguin.

Smith, Pamela Ann (1984) *Palestine and the Palestinians*. London: Croom Helm.

Smith-Clancy, Julia (1999) "A Woman without her Distaff: Gender, Work, and Handicraft Production in Colonial North Africa" in Margaret Meriwether and Judith Tucker eds., *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*. Boulder: Westview Press.

Snow, David and Robert Benford (1988) "Ideology, Frame, Resonance, and Paricipant Mobilisation" in Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi, Sidney Tarrow, eds., *International Social Movement Research, Vol 1. From Structure to Action: Comparative Social Movement Research Across Cultures*. London: JAI Press.

Sonbol, Amira (1988) "Egypt" in Shireen Hunter, ed., *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*. Indianapolis: Indiana University Press.

___ (1990) *The Postcolonial Critic: Interview, Strategies, Dialogues*. New York: Routledge.

Staudt, Kathleen (1989) "Gender Politics in the Bureaucracy: Theoretical Issues in Comparative Perspective" in K. Staudt ed., *Women, Internatioal Development and Politics*. Phladelphia, PA, Temple University Press.

Stowasser, Barbara (1987) "Introduction" in Barbara Stowasser ed., *The Islamic Impulse*. Washington, D.C.: Croom Helm in association with Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

Suzuki, Tessa Morris (1998) *Inside NGOs, Managing Conflicts between Headquarters and the Field Offices in Non-Governmental Organisations*. London: Intermediate Technology Publications.

Swedenburg, Ted (1988) "The Role of the Palestinian Peasantry in the Great Revolt (1936-1939)" in Burke, Edmund and Ira Lapidus eds., *Islam, Politics and Social Movements*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

___ (1995) *Memories of Revolt: The 1936-1939 Rebellion and the Palestinian National Past*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Swirski, Barbara (2000) "Citizenship of Jewish and Palestinian Arab Women in Israel" in Suad Joseph, ed., *Gender and Citizenship in the Middle East,* New York: Syracuse University Press.

Tamari, Salim (1981) "Building Other People's Homes" *Journal of Palestine Studies* 11.1: 31-66.

___ (1989) "What the Uprising means" in Zachary Lockman and Joel Beinin eds., *Intifada: the Palestinian Uprising Against Israeli Occupation*. Boston: South End Press.

___ (1990) "The Revolt of the Petite Bourgeoisie: Urban Merchants and the Palestinian Uprising" in Jamal Nassar and Roger Heacock eds., *Intifada: Palestine at the Crossroads*. New York: Praeger.

___ (2004) "Ishaq al-Shami and The Predicament of the Arab Jew in Palestine" *Jerusalem Quarterly File,* August, 21.

Tamimi, Azzam and John Esposito eds., (2000) *Islam and Secularism in the Middle East*. London: C. Hurst.

Tandon, Rajesh (1996) "An African Perspective" in David Sogge ed., *Compassion and Calculation. The Business of Private Foreign Aid*. London: Pluto Press with Transnational Institute.

Taraki, Lisa (1989) "Mass organizations in the West Bank" in N. Aruri, ed., *Occupation: Israel Over Palestine*. Massachusetts: Belmont.

___ (1990) "The Development of Political Consciousness among Palestinians in the Occupied Territories, 1967-1987" in Jamal Nassar and Roger Heacock eds., *Intifada: Palestine at the Crossroads*. New York: Praeger.

___ (1995) "Islam is the Solution: Jordanian Islamists and the Dilemma of the 'Modern Woman'" *British Journal of Sociology* 46.4: 643-66.

___ (2003) "Islam is the Solution: Jordanian Islamists and the Dilemma of the 'Modern Woman'" in Bryan Turner ed. *Islam: Critical Concepts in Sociology, Vol. III: Islam, Gender and the Family*. London, US and Canada: Routledge.

Tarrow, Sidney (1994) *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*. London: Cambridge University Press.

___ (2000) *Colonial Citizens: Republican Rights, Paternal Privilege and Gender in French Syria and Lebanon*. New York: Columbia University Press.

Tibi, Bassam (1987) "Islam and Arab Nationalism" in Barbara Stowasser ed., *The Islamic Impulse*. Washington DC, London and Sydney: Croom Helm, in association with Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

Tilly, Charles ed., (1975) *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.

___ (1984) "Social Movements and National Politics" in Charles Bright and Susan Harding eds., *Statemaking and Social Movements: Essays in History and Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Tornquist, Olle (1999) *Politics and Development: A Critical Introduction*. London, New Delhi: Sage Publication.

Touraine, Alain (1981) *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.

___ (1988) *Return of the Actor: Social Theory in the Post-Industrial Society*. Minneapolis: University of Minnesota.

Tucker, Judith (1983) "Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt" *International Journal of Middle East Studies* 15: 321-36.

___ (1993) "Introduction" and "The Arab Family in History: 'Otherness' and the Study of the Family" in Judith Tucker ed., *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: University of Indiana Press.

Turner, Bryan S. (1984) "Orientalism and the Problem of Civil Society" in Assaf Hussein ed., *Orientalism, Islam and Islamists*. Brattelboro: Amana Press.

___ (2003) "Politics and Culture in Islamic Globalism" in Turner, Bryan ed., *Islam*: *Critical Concepts in Sociology*. London: Routledge.

Tvedt, Terje (1998) *Angels of Mercy or Development Diplomats? NGOs and Foreign Aid,* London: Africa World Press.

Uphoff, Norman (1986) *Local Institutional Development: An Analytical Sourcebook with Cases*. West Hartford: Kumarian Press.

___ (1993) "Grassroots Organisations and NGOs in Rural Development: Opportunities with Diminishing States and Expanding Markets" *World Development* 21.4.

Usher, Graham (1994) 'The Islamist Movement and the Palestinian Authority; Graham Usher Speaks with Bassam Jarrar" *Middle East Report* 24(189): 28-9.

___ (1997) "What Kind of Nation? The Rise of Hamas in the Ocupied Territories" in Joel Beinin and Joe Stork ed., *Political Islam: Essays from Middle East Report*. Berkeley: University of California Press.

___ (1999) *Dispatches from Palestine: The Rise and Fall of the Oslo Peace Process*. London: Pluto Press.

Vatikiotis, P.J. (1983) "Religion and the State" in G.R. Warburg and U.M. Kupferschmidt eds., *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan*. New York: Praeger.

___ (1987) *Islam and the State*. London: Croom Helm.

Victor, Barbara (2002) *Shahidas: Les Femmes Kamikazes De Palestine*. Paris: Flammarion.

Vivian, Jessica (1994) "NGO's and Sustainable Development in Zimbabwe: No Magic Bullets" *Development and Change* 25.1: 167-93

Voet, Rian (1998) *Feminism and Citizenship*. London: Sage Publication.

Vogel, Ursula (1988) "Under Permanent Guardianship: Women's Condition under Modern Civil Law" in Kathleen Jones and Anna Jonasdottir eds., *The Political Interests of Gender: Developing Theory and Research with a Feminist Face*. London: Sage Publications.

Waterbury, John (2001) "Democracy Without Democrats? The Potential for Political Liberalisation in the Middle East" in Ghassan Salame, ed., *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in The Muslim World*. London I. B. Tauris, pp. 23-47.

Waylen (1996) *Gender in Third World Politics*. Buckingham: Open University Press.

Welchman, Lynn. (1999) *Islamic Family Law-Text and Practice in Palestine*, Jerusalem. Women's Centre for Legal Aid and Counselling (WCLAC).

___ (2003) "In the Interim: Civil Society, the Shari'a Judiciary and Palestinian Personal Status Law in the Transitional Period", *Islamic Law and Society* 10.1:34-69.

White, Jenny (2002) *Islamist Mobilisation in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle and London: University of Washington Press.

Wieringa, Saskia ed., (1995) *Subversive Women: Women's Movements in Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*. London: Zed Books.

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

Wils, Frits (1995) *NGOs in Latin America: Past Strategies, Current Dilemmas, Future Challenges*. Oxford: INTRAC.

Wilson, E. (1977) *Women and the Welfare State*. London: Tavistock.

World Bank (1995) "Will Arab Workers be Left Out in the Twenty-First Century?" *Regional Perspectives on World Development Report*. Washington D.C.: World Bank.

Yeatman, Anna (1990) *Bureaucrats, Technocrats, Femocrats: Essays on the Contemporary Australian State*. Sydney: Allen and Unwin.

Young, K. (1993) *Planning Development with Women*. Basingstoke: Macmillan.

Yuval-Davis, Nira (1991) "The Citizenship Debate: Women, Ethnic Processes, and the State" *Feminist Review* 2.39: 58-68.

___ (1993) "Gender and Nation" *Ethnic and Racial Studies* 16.4: 621-32.

___ (1997) *Gender and Nation*. London: Sage.

___ (1997) "Citizenship and Difference" in *Gender and Nation*. London and New Delhi: Sage Publications.

Zaki, Moheb (1995) *Civil Society & Democratisation in Egypt 1981-1994*. Cairo: Dar El-Kuttub.

Zerubavel, Y. (1995) *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Zubaida, Sami (1988) "Islam, Cultural Nationalism and the Left" in *Review of Middle East Studies* 4:7.

___ (1992) "Islam, the State and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt" *Middle East Report* November-December: 2-10.

___ (1993) *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. London: I.B Tauris.

___ (1995) "Is There A Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam" *Economy and Society* 24.2: 151-88.

___ (1997) "Religion, the State, and Democracy: Contrasting Conception of Society in Egypt" in Joel Beinin and Joe Stork eds., *Political Islam: Essays from Middle East Report*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

___ (2000) "The Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey" *Political Quarterly* 60-78.

___ (2003) *Law and Power in the Islamic World*. London, New York: Tauris.

Conference Papers

Abu-Ghayth, Gayth (2004) "*al-qanon al-falastini wal qada bel 'orf" (Palestinian Law and Customary Rules). Workshop nahwa qanon falastini muwahad (Towards a Palestinian Unified Law),* organised by the Palestinian Information Centre, Gaza: The Palestinian Authority, 15/1/2004.

Abul-Haija, Ibrahim (2000) "al-marah al-falastineyya-waqa'a wa 'afaq: al-mashrou' al-tahriri al-islami" (Palestinian Woman- Facts and Prospects: The Islamic Liberation Project). Unpublished paper presented in the *Third Women's Conference Palestinian Woman and Social Changes* Gaza, August 9-8, 2000.

Al-Zahar, Mahmoud (1999) al-marah wal mosharaka al-seyasseya (Women and Political Participation). A paper presented to the *Second Women Conference: al-marah al-falestineyya bayna tahadeyat al-waqe' wa tomohat al-mostaqbal (Palestinian Woman between Actual Challenges and Future Aspirations),* held in Gaza on August 16,1999.

Bargouthi, Mustafa (1994) "monazamat al-mojtama' al-madani wa dawreha fil-marhala al-moqbela" (Civil Society Organisations and its Role in the Coming Era). A paper presented in the conference on the Future *of the Palestinian Civil Society,* Bir Zeit University, May 13-15,1994.

___ (2002) "Istratejeiat bina al-dawla al-falastineyya al-mustaqila" (A strategy for the build up of the Palestinian Independent State). A paper presented in the conference on *Reform and Reconstruction* Ramallah on "Civil Society Coalition" November 26, 2002.

Budeiri, Musa (1994) "The Palestinians: Tensions between Nationalist and Religious Identities: An Attempt at Interpretation." A paper prepared for the Workshop on *Rethinking Nationalism in the Arab World,* University of Colorado, Boulder, September 21-24, 1994.

"Democracy: Reflection on Contemporary Debates," Unpublished paper presented at the conference *Mujeres, Cultura Civica y Democracia* (Women, Civic Culture and Development). London: Intermediate Technology Publications.

Diani, Mario (2000) "Networks and social movements: from metaphor to theory?" A paper presented at the conference *Social Movements Analysis: The Network Perspective*. Ross Priory, Losch Lomond, 23-25 June 2000, Department of Government, University of Strathclyde, Glasgow http://www.nd.edu/dmyers/lomond/mdfigs.html

Giacaman, George (2000) "Popular Movements and Democratic Transformation in Palestine" in *The Palestinian Women's Movement: Problematics of Democratic Trasformation and Future Strategies* (Proceedings of the Fifth Annual Conference on the Palestinian Institute of the Study of Democracy – Muwatin, December 1999), Ramallah: Muwatin Publications, 2000.

Hammami, Rema (1991) "Women's Political Participation in the Intifada, a Critical Overview." *Proceedings of a conference held in Jerusalem on December 14, 1991the intifada and some women's social issues* (in English) Ramallah: Women's Studies Committee of Bisan Cenre for Research and Development.

Haroun, Amira (2000) "Introduction" A paper presented to the Third Women Conference *al-marah al-falestineyya wal tahawlat al-ijtema'eyya* (Palestinian Woman and Social Change) held in Gaza, August 8-9, 2000.

Khalil, Nehad (1997) "waqi' al-marah al-falestineyya fi seyaq al-taghayor al-ijtima'I (Status of Palestinian Woman in the Context of Social Change)" A paper presented to the workshop: *al-marah al-falestineyya ila ayna (Palestinian Woman: to Where?)* held in Gaza in April 1997.

___ (1999) "dour al-marah fi 'amaleyat al-tanmeyya (Women's Role in the Development Process)" A paper presented to the *Second Women Conference: al-marah al-falestineyya bayna tahadeyat al-waqe' wa tomohat al-mostaqbal (Palestinian Woman between Actual Challenges and Future Aspirations)* held in Gaza on August 16,1999.

Khitam Abu Musa (1997) "al-marah fil tasawour al-islami" (Women in Islamic Thought). A paper presented to the workshop: *al-marah al-falestineyya ila ayna (Palestinian Woman: to Where?)* held in Gaza in April 1997.

Mahmood, Saba (1996) "Feminism and Religious Difference" *A paper presented at the Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies conference Women, Culture and Modernity* Copenhagen (18-21 February).

Muwatin Conference on Palestinian's Women's Movements: Problems in the Transition to Democracy and Future Strategies, 17-18 December, 1999. Ramallah.

Siniora, Randa (2000) "Lobbying for a Palestinian Family Law: The Experience of the Palestinian Model Parliament: Women and Legislation" *A Paper presented to the International Conference on Islamic Family Law in the Middle East and North Africa, Theory, Practice and the Chances of Reform,* Amman, Jordan (24-25 June).

Newspapers

Cairo Times November 21, 2002

The Independent 27/5/2003.

Al-Ayyam (Palestinian daily) 1/2/2002, 16/7/2003

Ha'artz (Israeli daily) 16/1/2004.

Al-Ahram (Egyptian daily) 27/1/2004.

Internet Sources

‘Aisha al-Shanti in www.al-gazeera.net /*lilnissa’ fakat* (only for women)/6/2/2002.

"Secularism is the solution" 24/5/2004, http://www.rezgar.com/debat/add.art.asp

Abdel-Jawad, Saleh (1998) "Socio-cide: War by other Means" *Al-Ahram Weekly* 12/31/1998: http://weekly.ahram.org.eg/1998/1948/359_salh.htm

Abu Farha, Abdel Rahman "On women suicide bombers" www.palestine-info.info, 28/1/2004.

Al-Zahar, www.al-Jazeera.net, 15/1/04.

Andalib Takatka’s testament ‘wasseya’ / www.palestine-info.info , 22/1/2004.

Ayyat el-Akhras killed on 29/3/2002/ www.palestine-info.info , 22/1/2004

Darwish, Mahmoud (2002) *A State* of

*Siege*http://www.arabworldbooks.com/Literature/poetry4.html

ElMessiri, Abdel-Wahab "Towards A New Islamic Discourse: Re-Capturing the Islamic" 17/7/2003. www.islamonline.net paradigm

Hanafi, Sari and Linda Tabar (2002) "NGOs, Elite Formation and the Second Intifada" *Between the Lines*, October, 2.18: 31-37. Jerusalem www.between-lines.org

http://en.wikipedia.org/wiki/Zionism

http://www.merip.org/mer/mer214/mer214.html

http://www.palestine-pdp.org/pdp/pdp98/index.html

http://www.pnic.gov.ps/Arabic/law/dersat/workshop.html

IDS Bridge Bulletin, August 2003 "Gender and Development in brief." http://www.ids.ac.uk/bridge/dgb13.html

Longo, P. (1999) "Revisiting the Equality/Difference Debate" *A paper presented at conference on: ‘Rethinking Citizenship for the New Millennium’.* http://www.leeds.ac.uk/ law/citizenship/papers4.html.

Morris, Benny (2004)"Survival of the Fittest", Interview with Ari Shavit, Haaretz, 9/1/2004 http://www.haaretz.com/hasen/spages/380986.html

Palestinian Media Watch

Peter Slevin (2002) "Preparing for Democracy: State Dept. Connects Arab Women, Political Consultants" *Washington Post* Staff Writer, www.washingtonpost.com Monday, November 4,; Page A03

Petras, James (2000) "The Third Way: Myth and Reality" *Monthly Review*, Vol. 51, No. 10, March 2000: http://www.monthlyreview.org/1297petr.htm

Qassoum, Mufid (2002) "Imperial Agendas, 'Civil Society'& Global Manipulation Intifada" *Between the Lines*, December vol.III no.19, Jerusalem. www.between-lines.org

Rothenberg, Celia E. "A Review of the Anthropological Literature in English on the Palestinian Hamula and the Status of Women, *Journal of Arabic and Islamic Studies 2 (1998/99): 24-48,* Home Page, December 6, 2003. http://www.uib.no/jais/elec_cit.htm

Roy, Arundhati (2003) "Confronting Empire" *Fri, Jan 31 2003,* Porto Alegre, Brazil, www.lineone.net/~jon.simmons/roy

Special file on Ahmad Yassine after his assassination www.palestine-info.info 20/3/2004

Tamimi, Azzam (1998) Human Rights in Islam, www.ii-pt.com /papers (4th March).

Tamimi, Azzam (2002) Can Islam be Secularized , www.ii-pt.com /articles (Nov)

Thalif Deen, "Report," www.IPS.com on November 12, 2003.

The Palestinian Non-Governmental Organizations Network. www.pngo.net

van Dijk, Jan A.G.M "The One-dimensional Network Society of Manuel Castells" www.thechronicle.demon.co.uk/archive/castells.htm

WCLAC, internal platform (article 3).www.wclac.org /hopes and challenges on 20/11/2003,

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 قاهرة
تفيدة جرباوي وخليل 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 هـــلال

نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة نظر في براديغم التحول
جوني عاصي

من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٨– ١٩٨٨
هلغى باومغرتن

تقاسيم زمّار الحيّ – مقالات
فيصل حوراني

بروز النخبة الفلسطينية المعولمة (باللغة الانجليزية والعربية)
ساري حنفي وليندا طبر

الحداثة المتقهقرة: طه حسين وأدونيس
فيصل دراج

صفد في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ – ١٩٤٨
مصطفى العباسي
بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

الجبل ضد البحر
سليم تماري

من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية
عزمي بشارة

تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)
تحرير: مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمندسن

مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة
تحرير: وسام رفيدي
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤

التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات
ماهر الحشوة

حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ٢٠٠٠–١٩٦٧
عمر عساف

المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة الاقصى
مجدي المالكي واخرون

اسطورة التنمية في فلسطين: الدعم السياسي والمراوغة المستديمة
خليل نخلة

جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨–١٩٤٨
فيصل حوراني

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني
نضال صبري

هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز
ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية
جميل هلال

الحركة الطلابية الفلسطينية: الممارسة والفاعلية
عماد غياظة

دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية
رجا بهلول

النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية
نادر عزت سعيد

المرأة وأسس الديمقراطية
رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية
جميل هلال

ما بعد اوسلو: حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)
تحرير: جورج جقمان

ما بعد الازمة: التغييرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل
وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث
وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي
وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي
محمد حافظ يعقوب

رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات والكيان الفلسطيني
ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني
عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي
دراسات نقدية

سلسلة رسائل الماجستير

التغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي: "حماس" نموذجا
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 أوسلو والانتفاضة الثانية
سامر إرشيد

سلسلة مداخلات واوراق نقدية

الحريات المتساوية حقوق المرأة بين الديمقراطية – الليبرالية وكتب التربية الإسلامية
وليد سالم وإيمان الرطروط

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

تهافت أحكام العلم في إحكام الإيمان
عزمي بشارة

الديمقراطية والإنتخابات 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 .. سَفَر وأشياء أخرى
زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية
ناجح شاهين

طروحات عن النهضة المعاقة
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 ومهمات المرحلة تجارب وآراء
تحرير مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية
وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية في فلسطين
علي جرادات

الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى
عزمي بشارة

أزمة الحزب السياسي الفلسطيني
وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين
زياد ابو عمرو واخرون

الديمقراطية الفلسطينية
موسى البديري واخرون

المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة
اسامة حلبي واخرون

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل
ربى الحصري واخرون

الدستور الذي نريد
وليم نصـار

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 المقروءة في الشتات ١٩٦٥ ١٩٩٤-
سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي
خليل عثامنة

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين
خولة الشخشير

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة
خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الاردن
طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين
محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين
علي الجرباوي

سلسلة التجربة الفلسطينية

انتفاضة الأقصى: حقول الموت
محمد دراغمة

أحلام بالحرية (الطبعة الثانية)
عائشة عـودة

الواقع التنظيمي للحركة الفلسطينية الأسيرة دراسة مقارنة -١٩٨٨ ٢٠٠٤
اياد الرياحي

مغدوشـة: قصـة الحرب على المخيمات فـي لبنـان
ممدوح نوفل

يوميات المقاومة في مخيم جنين
وليد دقة

أحلام بالحرية
عائشة عـودة

الجري الى الهزيمة
فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب
زهير الجزائري

البحث عن الدولة
ممدوح نوفل

سلسلة مبادئ الديمقراطية

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

سيادة القانون
اسامة حلبي

حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية
فاتح عزام

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية
حليم بركات

سلسلة تقارير دورية

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية
إعداد : جهاد حرب اشراف: عزمي الشعيبي

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية
جميل هلال،عزمي الشعيبي وآخرون

الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية
سناء عبيدات

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم
احمد مجدلاني، طالب عوض