



كتابات نسوية

ما بين القمع وأصوات فلسطينية مقاومة

تحرير وتقديم

نادرة تلهوب-كيفوركيان

مدى الكرمل

المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية





كتابات نسوية: ما بين القمع وأصوات فلسطينية مقاومة

نادرة شلهوب-كيفوركيان

Palestinian Feminist Writings: Between Oppression and Resistance

Nadera Shalhoub-Kevorkian

ردمك: ٩٦٥-٧٣٠٨-١٣-٥ ISBN

مسئول الإنتاج: هرمس - ترجمة وإنتاج - نبيه بشير

تصميم: إيفا موسى

© جميع الحقوق محفوظة، ٢٠٠٧

مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية
صندوق بريد ٩١٣٢، شارع الزيتون (الأنبي) ٥١، حيفا ٣١٠٩٠
هاتف: +٩٧٢-٤-٨٥٥٢٠٣٥؛ فاكس: +٩٧٢-٤-٨٥٢٥٩٧٣

mada@mada-research.org

www.mada-research.org





المحتوى

- نادرة شلهوب-كيفوركبان
٧ مقدّمة: كتابات نسويّة: ما بين القمع وأصوات فلسطينيّة مقاومة
- لينا ميعاري
٢٩ نشاط النساء الفلسطينيات الريفيّات في فلسطين الانتدابيّة
- فاطمة أحمد قاسم
١٠٣ اللغة والتاريخ والنساء - نساء فلسطينيّات في إسرائيل يصفن أحداث النكبة
- سلفيا سابا-سعدي
١٤٥ بطرقهنّ المتواضعة: المعلّمات العربيّات كقوّة اجتماعيّة
- أريج صباغ-خوري
١٨١ قراءة في خطاب النخبة السياسيّة الفلسطينيّة - بين حقّ العودة و"قانون العودة"
- ندى متّى
٢٤٣ النسويّات الإسرائيليّات بصدد حقّ العودة الفلسطينيّ: دراسة نقديّة
- نهاية داوود
٢٧٥ تجسّد النظام الأبويّ والوضع الاقتصاديّ والسياسيّ في الروايات الصحيّة للنساء - الفلسطينيّات في إسرائيل
- ٣١١ ثبت المصادر







نادرة شلهوب - كيفوركيان

كتابات نسوية: ما بين القمع وأصوات فلسطينية مقاومة





د. نادرة شلهوب-كيفوركينان هي باحثة ومحاضرة في مركز دراسة المرأة وكلية الحقوق في جامعة كاليفورنيا-لوس أنجلوس ومحاضرة وباحثة في دائرة الخدمة الاجتماعية وعلم الجريمة في كلية الحقوق في الجامعة العبرية في القدس. د. نادرة هي ناشطة نسوية فلسطينية وباحثة في حق حقوق الإنسان. تدور إصداراتها وأبحاثها النظرية والميدانية حول موضوع الجريمة ضد النساء والاعتداء الجنسي والمرأة وأجهزة الضبط الاجتماعي: المرأة والقانون، العنف ضد النساء في مناطق الصراع، والمرأة ما بين ذكورية الحيز وعسكرته. وقد صدر لها العديد من الكتب والمقالات الأكاديمية في مجالات اهتمامها وعملها.



مداخل

توفّر قضية فلسطين أرضية إبستمولوجية خصبة للأصوات النسائية والنسوية يمكن استخدامها لتطوير المعرفة وإنتاج قراءات جديدة ومغايرة لتلك الطروحات النسوية السائدة بأصواتها وخطاباتها ومقولاتها المتعددة والمتباينة. وبالرغم من التحديات التي تفرضها المؤسسة الإسرائيلية من آليات وأنظمة تعنيف مرئية وغير مرئية، وبالرغم من هيمنة المنطلقات اليومية (لتأمين الاستمرارية) والدينية (لتوفير الثبات والأمان والتراجع) والأسطورية (للحد من فقدان الأمل) ارتكز إنتاج المعرفة وتفكيكه -برأيي- على ركيزة واضحة المعالم تتقاطع مع السياسي والاقتصادي والثقافي والإنتاج المعرفي المضاد للمنظومات الفكرية المهيمنة ولطروحاتها. فبالرغم من وجود فضاء مأساوي يخيم على الأصوات النسائية والبيت والقضية الفلسطينية، حيث سادت تقاطعات ما بين الاندماج والتنافر والتصادم، ولدت الأصوات المختلفة فضاء معرفياً جديداً غير قابل للتفاوض، فضاء معرفياً ذا أصوات متدفقة تأسيسية ونقدية تعمل في سبيل رفع الأصوات على أطرافها المختلفة والاهتمام بحماية ميراث القضية وعمقها وتمثيلها من خلال نساؤها والفكر النسائي والنسوي، والأهم من ذلك، تعزيز القدرة لصياغة بديل خطابي ومعرفي مضاد.

وهنا بجلاء أقول إنه على الرغم من الكتابات والنضالات النسوية الموثقة وغير الموثقة، والتي استندت إلى الآليات والأنظمة المعرفية التي يعتمدها المهيمن للتعبير عن صوتها، وعلى الرغم من حصول المرأة الفلسطينية في إسرائيل، غالباً، على العلم وتعمل باحثة في مؤسسات أكاديمية ومهيمنة، وتؤثر بصورة بالغة على المنتج الفكري والبحثي، فقد تمكنت جاهدة من الحفاظ على مجالات تطوير وإنتاج معرفة مضادة، من خلال حماية البقاء والوجود في الوطن، وجعل اللغة والأصوات والمسالك

والأبحاث تولد إنتاجات فكرية ونضالية تتحدى حالات الاستعمار المعرفية، وتثير تساؤلات نقدية تساهم في إنعقاد المرأة الفلسطينية وأصوات نساءها من مساوية التاريخ ومشاريع الرأسمالية المغيبة.

يحمل كتاب "كتابات نسوية: ما بين القمع وأصوات فلسطينية مقاومة"، بفصوله المختلفة، خطاباً مضاداً ولغة تساهم في إثراء المكتبة العربية في الكتابات التي تتطرق إلى البنى الثقافية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والصحية للجنوسة في السياق الفلسطيني.

يُشكل هذا المؤلف الكتاب الأول لبرنامج الدراسات النسوية في مركز "مدى الكرمل". وقد جاء هذا الكتاب تتويجاً لمشروع رمى إلى تشجيع وتدعيم باحثات فلسطينيات في الحقل الأكاديمي البحثي، وذلك لقلّة عددهنّ في المؤسسات الأكاديمية الفلسطينية والإسرائيلية. يرمي هذا المؤلف إلى تشجيع الكتابة والنقاش حول قضايا مهمة في دراسات وعلاقات الجنوسة في المجتمع العربي بعامّة، والفلسطيني بخاصّة، وفي دراسة التاريخ وعلاقات القوّة القائمة بين المجتمع الفلسطيني ودولة إسرائيل ونظمها. كما يرمي إلى المساهمة في النقاشات المطروحة حول تطوير أبحاث ودراسات تساهم في خلق إستراتيجيات وسياسات وتدخّل يبني مجتمعاً فلسطينياً واعياً لموقعه وبنويته السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية من منطلق جنوسي. كذلك، يأتي هذا الكتاب لتعزيز فكرة ضرورة الإحاطة بالنظريات النسوية والنقدية، بغية تطوير الكمّ المعرفي وإثراء معرفتنا وتعميقها. ممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الكتاب -بفصوله المختلفة- يعتمد على دراسات الماجستير والدكتوراة للكتابات، لذا فهو ليس مبنياً بصورة مجموعة مقالات أكاديمية، كما هو مألوف في الأدبيات الأكاديمية، وإنما يعكس الجهود والمنتجات البحثية للباحثات اللواتي اشتركن في هذا المشروع -"مشروع الباحثات".

من هنا، يضع هذا المشروع بمنتوجه الأول نصب عينيه تشجيع ودعم الباحثات والباحثين، لإجراء الأبحاث التي تتناول واقع المرأة وعلاقات الجنوسة في المجتمع الفلسطيني داخل دولة إسرائيل، إستناداً إلى منظور فلسطيني ذاتي وما بعد استعماري ونقدي. من شأن هذا المنظور أن يفضح آليات الدولة وأدوارها -كدولة صهيونية استعمارية- في تأبيد وترسيخ واقع المرأة المتدني، وذلك باستخدام منهجيات البحث النسوي والنظريات النقدية التي لها أن تعود، في نهاية المطاف، بالفائدة على هذا الواقع السياسي (العام والشخصي) فتحسنه أو تقلبه. إضافة إلى ذلك، يرمي الكتاب

إلى إماطة اللثام عن احتياجات النساء، وعن حقوقهنّ، وعمّا يملكن من مقدرات مقاومة من شأنها أن تتحدّى الخطاب والسياسات المهيمنة، سواء أكان هذا على صعيد الدولة والمجتمع، أم على الصعيد الدولي العامّ.

أصوات النساء، إنتاج المعرفة، الحدث، الصورة، المكان، الزمان

بدأت قضية فلسطين كقضية تمرّ عبر التاريخ وتتقاطع تاريخياً مع العهد الاستعماريّ والإمبرياليّ لمشروع الحداثة والعولمة. ومن هنا تقوم الأصوات الفلسطينية في مواجهة ومحاكاة المشروع الاستعماريّ التقليديّ، ومن ثمّ مشروع الرأسمالية الاستيطانيّ المصهّن، محاولة عبر السنين إنتاج معرفة مضادة ووعي نقديّ.

لقد تأثّر صوت المرأة وكتاباتنا وإنتاج معرفتها بظروفها والتحديات التي تواجهها كامرأة "مفخخة بالمجهول" - على حدّ تعبير غادة السمان كما جاء في قصيدة "رسالة البلاغ رقم ٨":

لأنّني لم أولد وفي فمي

ملعقة من ذهب مملوءة بدواء مخدر...

لأنّني ولدت بسعال مغلق كمنحلّ الأسئلة،

وبين يدي محبرة تشبه اللغم، وقلم يشبه السكين

قرروا أنّني طفلة مفخخة بالمجهول

إلا إذا استطعت إثبات براءتي كلّ يوم...

كلّ يوم، أهرب منهم إلى سفينة نوح

[...]

أهرب وأنا أعرف أنّ عليّ أن أدفع ثمن خطاياهم جميعاً،

لمجرّد أنّني امرأة

ها أنا أعلن "البلاغ رقم ٨" على قدر التناوب والغبار

ها أنا أتقمّص قلماً ينزف حبره بهدوء،

وهو يتعلّم كيف يترجم شهية الطيران صوب المستحيل
إلى لغة مكتوبة فوق البياض اللا متناهي للورقة...
فالنساء والزنوج والعبيد السخرة يلمون بالتحليق أيضاً.
(غادة السمان "رسائل الحنين إلى الياسمين" - ١٩٩٦)

إنّ النظر إلى المرأة كإنسانة "مفخخة بالمجهول" استغلته قوى الاستعمار والاحتلال بطرق عدّة وزاد من هرمية القمع في المستوى الجنوسّي والجنسانيّ في الحيزين العامّ والخاصّ. إنّ هذا الكتاب هو واحد من بين محاولات نسوية عدّة لتطوير نضال نسويّ من خلال الكتابة والبحث الأكاديمي، لا لتتقمص النساء - كما قالت السمان - "قلماً ينزف حبره بهدوء"، بل لتستعمل الباحثات أقلامهنّ وفكرهنّ ودافعيتهنّ، للنضال من أجل توسيع الحيز وإسماع أصوات نسوية نقدية تلقي الضوء على بعض جوانب حياتنا المنسية المهمشة أو المُسكّنة.

لقد حاولت الأصوات والأبحاث المختلفة المتضمّنة في هذا الكتاب العمل باتجاهات مختلفة لإعادة إنتاج المعرفة المرتبطة بالمرأة الفلسطينية كامرأة تابعة (Subaltern Woman) وامرأة تقف في وجه مُنتجّي المعرفة المحتلين والرأسماليين والأوروبيين-أمريكيين. وحاولت الباحثات بأصواتهنّ المختلفة القول إنّ قضية فلسطين والمرأة الفلسطينية هي قضية صراع للسيطرة على مسار إنتاج المعرفة والقوى. وسأتوقّف عند تبيان أثر مفهوم السيطرة على إنتاج المعرفة الذي أشير إليه، وسوف أتطرق، أولاً، إلى نموذج واحد أعتد عليه وأتمعن فيه من خلال صوت امرأة عملت معها في أحد أبحاثي وعملي كمعالجة. يجسد هذا النموذج بوضوح محاولات السيطرة على مسارات وعمليات إنتاج المعرفة، ويعكس عمق الخطاب المضادّ الذي يعرّي سياسات القامع والمحتلّ ويبرز تقهقرها أمام الأصوات والنضالات وإنتاجات المعرفة المضادة. ومن ثمّ سوف أتطرق إلى فصول الكتاب المختلفة وأنهى مقدّمتي ببعض التحديات المستقبلية.

أصوات "مفخخة بالمجهول"

بين برائن القمع وإستراتيجيات باعنة الأمل

بقولوا عنّا: لمين تشكي إذا القاضي غريمك، تعبانة، بقدرش انام، عصبية

بسّ بقدرش استسلم، بقدرش أوقف، بقدرش أنهار. بدك أخلي أولادي
يجوعوا؟!... استشهد رامي، بدك الباقي يموت؟! بدك الباقي يياسوا؟!...
المستقبل أمامهم وعند اللزوم إذا انعدم الأمل... باخلق أمل.

هذا ما قالته لي سلوى، عند لقائنا لأول مرة في البلدة القديمة في القدس، حيث شرحت لي المعاناة التي تجتازها، مستخدمة لغتها المعتمدة على تجربتها وخطابها المضاد والذي يحمل في طياته آلام الفقدان والثكل، وإرهاب الاحتلال، وحجم المسؤولية التي تقع على عاتقها، والقدرة والدافعية لما أسمته "خلق الأمل".

عندما فقدت سلوى - أم رامي - ابنها رامي بفعل رصاصات الجيش الإسرائيلي التي قتلتها "خطأ" وهو في طريقه إلى المدرسة، قلبت مأساتها وفقدانها كأم الشهيد إلى قوة جعلتها تقوم في اليوم الرابع على استشهاد رامي وتملاً إناؤها الكبير الثقيل باللبن متوجهة إلى رام الله لتبيع اللبن. هي آلام الفقدان والثكل التي جعلتها ترتب غرفته قبل الخروج من البيت، وتحديثه بصوت عالٍ قائلة إن شهادته لن تذهب هدرًا، وإنها ستخرج إلى رام الله لتبيع اللبن وتعيد أبناء أسرتها. عندما خرجت سلوى اللبّانة، أم الشهيد، حاملةً طنجرة اللبن على رأسها، علمت أن عليها المرور من خلال حواجز عسكرية ومعيقات وعثرات كثيرة في الطريق، حيث إنه لا يمكن للإنسان الفلسطيني أن يمشي في أرضه على الشوارع المرصوفة، إنما عليه استعمال الطرق الالتفافية والوعرية تمامًا كما تستجير التابعة (Subaltern) بكل ما تملك من طرق ومسارات لإنتاج معرفتها المضادة بمنهجياتها، ونظرياتها، ولغتها، ومساراتها.

لقد حولت أم رامي، بطنجرة اللبن التي تحملها، تجاربها إلى براعم حياة جديدة ومقاومة لسياسات المحتل: براعم معرفية وفكرية تتحدث بلغة من يرفض اليتم والثكل لغة. عند هذا المشهد وحجم المأساة، كمأساة فلسطين، فإن أم رامي الفاقدة لابنها الذي "قتل خطأ"، كما يقول منتجو المعرفة المهيمنة، بينما تقول أم رامي إنه قتل عمدًا ومع سبق الإصرار والترصد، أم رامي بحياتها، ورامي بموته، والبيت تحمله على رأسها كما تحمل وعاء اللبن بثقله وثقلته، تحمل بخطواتها الثابتة والمرتجة كل ما في الأخلاقيات الإنسانية من معايير قيمية حياتية باحثة عن استمرارية الحياة في تفاصيلها الصغيرة والكبيرة. كامرأة مناضلة قاومت سلوى من خلال تفاصيل حياتها اليومية وإيمانها اللا متناهي بعديل القضية وتاريخها وقدرتها وطاقاتها المعترف وغير المعترف بها.

إنّ سلوى مستمرّة بقوة الحياة؛ فحياة رامي الميت/الشهيد تعيش من خلال خطوات أمّ رامي في قطع الطرق والمسالك الالتفافية، ومن خلال مواجهة الجنود في الحواجز العسكرية القامعة. لقد حدّثتني أمّ رامي قائلة إنّها، عند المرور من حاجز قلنديا، شعرت بالألم وبشعريرة غريبة، وخاصة عندما توجّه إليها الجنديّ يسألها عمّا حملت داخل الطنجرة. قالت إنّها شعرت أنّ هذا الجنديّ هو نفسه الذي قتل رامي "خطأ"، وهي الآن تنتظر موافقته لتحريرها من سجنها "الموقّت" في الحواجز العسكرية، وأنّه حاول إهانتها حين طلب منها رفع دشاقتها ليرى ما تحمله تحتها، فأخذ رجل فلسطيني واقف ينتظر دوره على الحاجز وراءها يصيح بها: "إرجعي يا حرمة... إرجعي يا حرمة... عيب والله عيب". ولكن أمّ رامي بلّغتها -لغة امرأة قويّة تؤمن بحقّها في ممارسة حياتها الطبيعيّة- وبرغبتها في أن تعود إلى بيتها وعائلتها مع بعض المال والزاد، تغاضت عن صراخ الرجل الواقف مُهاناً هو أيضاً وراءها، ورفعت دشاقتها لتثبت للجنديّ أنّها غير محتاجة لتخبئة أيّ شيء تحت ملابسها، فأعطت الجنديّ بعضاً من اللبن ليتأكد من أنّه لبن حقاً، حتّى سمح لها بعبور الحاجز.

ذهبت أمّ رامي والدموع تملأ عينيها إلى رام الله. الذهاب إلى رام الله ينطوي على حزن وفقدان وذكريات، فقبل أسبوع فقط، يوم الجمعة الفائت، جاءت مع ابنها الشهيد رامي إلى رام الله وعانياً معاناة بالغة في الطرق المعسكرة، ولكنهم كذلك تحدّثوا عن مستقبل رامي الضائع، ورغبته في استكمال تعليمه ومساعدته لإخوته، ليكملوا هم أيضاً تعليمهم. قالت سلوى: "رامي أحبّ الحياة... أحبّ المستقبل... وكان أيضاً يحبّ بنت الجيران... مسكينة ساما بنت الجيران، لا يمكنها حتّى أن تقول إنّها فقدت حبيباً لها كان من الممكن أن يكون شريك حياتها". وعادت سلوى إلى عائلتها بعدما تمكّنت من بيع اللبن بـ ٢٧ شاقلاً. لقد قالت: "رجعت على البلد... وشريت دجاجة كبيرة وتنين كيلورز، وأطعمت أهل البيت".

نعم عادت أمّ رامي بقوة فقدان والتكل، ولغة النكبة والذاكرة والشهادة والمأساة منتجة -بطاقتها وسيرورتها اليومية- معرفة مضادة، غير واضحة بعيون صاحب المعرفة المهيمنة، وغير مفهومة لذلك الرجل الفلسطيني الذي صرخ بها في الحاجز، وغير مقبولة على المجتمع الذي منع "ساما"، بنت الجيران، من الحداد على فقدان حبيبها. إنّ هذه المعرفة التي جابت الطرق والمسالك الالتفافية، وسمعت صوت الرجل على الحاجز يصرخ بها برغم وقوفه هو أيضاً في طابور المقموعين، عادت إلى البيت، إلى العائلة، وبحوزتها ٢٧ شاقلاً وسياسات اقتصادية -إنتاجية مضادة، محاولة تفكيك تحدّ ومساءلة هرمية القمع الداخليّة والخارجيّة. إنّ اللغة التي تحدّثت بها سلوى

أم رامي، وهذه الأصوات "الأم رامية" المضادة، هي نفسها التي حافظت على الهوية والنضالات النسوية، فأعادت طرح القضية وهددت مالكي المعرفة الحداثية المهيمنة ومنتجها، لتنتج وعياً مضاداً ومعرفة مضادة.

سألت أم رامي: "من وين يا أم رامي جبتي كل هالقوة؟ من وين هالنفس بالرغم من الألم، إذلال الجنود والحواجز والدموع اللي ما فيه مين يمسخها؟ من وين القوة لما حتى الرجال الفلسطينيين بصيحو؟! أجابت سلوى: "شوفي اقولك... الألم ما بنتسى، والفقدان فقدان، فش قوة بتبعدو عن قلبي... والذاكرة ما بتنمحي... والإهانة لا تغتفر"، وتجهش في بكاء شديد. لقد بكت أم رامي كثيراً في طريقها إلى رام الله، ولم تتمكن حتى من مسح دموعها، لأنها كانت ممسكة بطنجرة اللبن وبالكفكير الذي تكيل به مقادير اللبن. إلا أنها عندما عادت شعرت بقوة شديدة، ووقفت أمام الحاجز وأمام الجندي في حاجز قلنديا بابتسامة تعبئة جداً. ولكن عند دخولها إلى البيت، وعند طبخها للأكل وإطعام أبي رامي والأولاد، شعرت بالنصر. لقد قالت لي أم رامي: "بدك أخلي أولادي يجوعوا؟!... بدك يبأسوا؟!... المستقبل أمامهم، وعند اللزوم إذا انعدم الأمل... بخلق أمل".

إنّ الموقع المعرفي للمستشرقين من أصحاب الأصوات المهيمنة يتقهقر إزاء صوت أم رامي وخطواتها ودموعها وحديثها وإزاء تجارب جميع من يخلقن الأمل. إنّ خطاب المهيمن لم يخفق فحسب، بل طور آليات لخنق الأصوات والمأساة الفلسطينية، وذلك من خلال آليات غريبة عجيبة، ليصل إلى وضع يعزز قوة وحدة ورسالة الأصوات المخرسة، تماماً كصوت أم رامي بجهارته وجرأته. ما نراه في صوت سلوى، وما رأيته في مساهمات النساء اللواتي عملت معهنّ في أبحاثي المختلفة (Shalhoub-Kevorkian) (2004a; 2004b; 2005; 2006) يشهد أنّ النساء كنّ واعيات لموقعهن ولـ "ديناميكيات القوة بين الذات والآخر" (Abu Lughod 1998, 6). إنّ أصواتاً كصوت سلوى وتعبيراتها الشفهية لها أهمية نظرية وسياسية وثقافية، وذلك أنّها تعكس - كما تقول باحثات نسويات كثر - التجارب والمواقف، وهو ما يوضّح العلاقة بين الشخصي والسياسي مشدداً أنّ الشخصي هو سياسي.

إنّ البحث في أصوات وتعبيرات النساء، كصوت سلوى المقتبس آنفاً، يؤكّد أهمية وضرورة التعمق في العمليات أو المشاهد المتناقضة التي تبني وتنظم المعاني المطروحة والطرق والسبل التي تؤدي بالإنسانة والإنسان إلى التعمق في مفاهيم القوة والهيمنة المنعكسة في أدوار الجنوسة المتأثرة بالسياق السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والنفسي.

من أصوات وأبحاث فلسطينيات الـ٤٨

إن دراسات الباحثات، التي يعرضها هذا الكتاب بين دفتيه، تعكس أصواتاً وأبحاثاً لنساء ينتمين إلى مجتمع عربي فلسطيني حوّل بفعل نكبة ١٩٤٨ إلى أقلية في وطنه. تنطلق هذه الدراسات من مواقف الباحثات الأكاديمية وتنبع من هويتهم وتاريخهم وإرثهم الثقافي ومن خلفيتهم المعرفية والذاتية.

إنّ مواقع الباحثات، المنعكسة في الدراسات المطروحة، تؤكّد ما طرحته الباحثة ليلي أبو لغد، حين أشارت إلى أنّه من أهمّ الدروس النسوية النظر والانتباه إلى موقع الباحثة، وذلك أنّ لكلّ طرح سياقاً، ولكلّ راو جمهوراً، والقصة هي قصة من روتها وتعكس رؤيتها وحوافزها وسياساتها المختلفة. وبالتالي، لا مجال للدعاء أنّ هنالك موضوعية؛ فالباحثة تتأثر بسياقها ووعيتها ودراساتها وتاريخها، وبغيرها من العوامل التي تؤثر في الطريقة التي تبحث بها أو تنقل الأصوات والتجارب وشتى المواقف فيها (Abu-Lughod 1989; 1986). من هنا فإنّ موقع الباحثة يتطلب فهم محاذيره والبحث لتطوير رؤية نقدية للتوجهات المعرفية السائدة والتي تعكس علاقات القوة المختلفة. لقد أثار هذا المشروع أسئلة متعدّدة حول موضوع دراسة وبحث المرأة من فلسطيني الـ٤٨ على المستوى الأكاديمي، والنقدي، والنسويّ محاولاً استدلال جوانبه المختلفة والتوقف عند إسقاطاته، وبخاصّة في السياق الإسرائيلي، وعند ضرورة التصديّ لعملية إنتاج المعرفة الإسرائيلية المهيمنة.

تتناول المقالة الأولى -للباحثة لينا ميعاري- التاريخ الاجتماعي للنساء الفلسطينيات الريفيات ونشاطاتهنّ في حقبة الاستعمار البريطاني، متخذة قرية البروة نموذجاً. تلقي الدراسة الضوء على المجتمع الفلسطيني الفلاحيّ وعلى أدوار النساء في السياق الفلسطينيّ المتحوّل كما يراه الرجال والنساء الفلاحات، محاولةً تخطّي إشكاليات غياب النساء عن التاريخ الفلسطينيّ المدوّن، وتركيز الكتابات حول نساء النخبة الفلسطينية، أو على علاقة النساء الفلسطينيات بحركة المقاومة. وعليه، فقد قامت الدراسة بتتبّع حياة النساء الريفيات من قرية البروة، والكشف عن أدوارهنّ ونشاطاتهنّ، والتوقف عند مدى إسهامهنّ في معيشة الأسرة اليومية.

تقارع هذه الدراسة -بصورة منهجية- الدراسات الواقعة تحت تأثير الأفكار الاستشراقية، والتي تستند إلى فكرة أنّ "حياة وأدوار النساء في العالم الثالث تصاغ وتصمّم دينياً وثقافياً بالمفاهيم اللا تاريخية واللا اقتصادية"، وبالمقابل، تركّز

هذه الدراسة على أدوار النساء الريفيات خلال حقبة تاريخية -الانتداب البريطاني- تميّزت بتحوّلات قسرية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لتظهر أنّ الحقبات السياسية المختلفة، بما يميّز كلّ حقبة من ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية، تقوم بتصميم وصياغة أدوار النساء. كما تحاول الدراسة تصوير النساء في الكتابة التاريخية من خلال جعلهنّ موضوعات ورموزاً كأمّهات أو زوجات أو أخوات للمناضلين وتحاول التركيز على حياتهنّ كفاعلات في المجتمع.

تُخلص الدراسة إلى أنّ المرأة في قرية البروة، في فترة الاستعمار البريطاني، شكّلت عماداً مهماً للأسرة. وقد ساهمت نشاطاتها الإنتاجية في اقتصاد الأسرة وبقائها. والأهم من ذلك، أنّ الدراسة تظهر أنّ مكانة ودور المرأة نابع من نشاطها وفعلها على جميع الأصعدة، وهو ما يناقض التقسيمات الّلا تاريخية الكامنة في الدراسات الاستشراقية التي تتناول التباين الّلا تاريخي للرجال والنساء العرب. على سبيل المثال، تشير الدراسة إلى أنّ نشاط المرأة الإنتاجي ارتبط بطبققتها الاجتماعية التي انعكست في حجم حيازة الأرض، بالإضافة إلى عوامل اجتماعية واقتصادية أخرى، نحو: تركيبة الأسرة المعيشية وحجمها وأعمار أفرادها. كذلك، شدّدت الباحثة على أنّ إسهام المرأة وحرية حركتها قد مكّناها من المشاركة في الأحداث السياسية التي واكبت المجتمع الفلسطيني، كثورة عام ١٩٣٦، بمختلف الطرق والمسالك.

تتوقّف المقالة الثانية -للباحثة فاطمة قاسم- عند بعض التعابير وأشكال وأساليب الحديث السائدة بين النساء من مدينتي اللد والرملة وهنّ يسردن أحداث النكبة. تطرح الباحثة ادعاءً مركزياً يشير إلى أنّ لغة النساء الفلسطينيات الأمّيات، من مدينتي اللد والرملة، تنبع من فضائهنّ الخاصّ ومن الحيز الخاصّ بهنّ. إنّ فضاءهنّ يمكنهنّ من سرد حكاية أخرى عن أحداث النكبة: حكاية تختلف عن وجهة النظر الذكورية الفلسطينية وتتناقض مع وجهة النظر الصهيونية المهيمنة. ولكن بالرغم من تفاوت سردهنّ مع الخطاب الذكوري والخطاب الصهيوني المهيمن، فإنّ حديث النساء مركّب -أو كما تقول الكاتبة: "لا يخلق تفكيراً سياسياً وحدوياً".

لقد شدّدت الباحثة في مقالتها على أنّه بالرغم من صعوبة تمثيل النساء وروايتهنّ عن النكبة، ثمة أهمية لخلق مكان شرعيّ لصوتهنّ المسكت والخاضع للسياق والسيطرة الكولونياليين، وتقول فاطمة قاسم في مقالتها:

لقد وصفت النساء الأحداث باللغة العربية، تلك اللغة التي حمت ذاكرة وتاريخ الفلسطينيين في وجه النسيان. فالنساء تذكرن ووصفن أحداث ١٩٤٨ بلغة مستمدة من الفضاء الخاص ومن حياتهن اليومية كنساء، ومع ذلك فقد استعملن لغة ذكورية بطركية، أيضاً، تعيد إنتاج علاقات القوة الجندرية في المجتمع. لكن الوصف المأخوذ من غرفة النوم ومن الفعل المخيف باختراق جسد المرأة -تناظر مع احتلال البلاد- يُبقي نافذة للترميم الذاتي إلى حد خلق حيّز محرر، يمكن الاستمرار فيه وبناء عائلة قوية أو مجتمع متين. على الرغم من الاختراق/الاحتلال، بمقدور المرأة والمجتمع الفلسطيني استغلال الصدمة التي مرّ بها عام ١٩٤٨ لصالح إحداث تغيير وترميم وتطوير.

إن سرد آلام النكبة بلغة تتضمّن استحضار الفعل العنيف للاحتلال والاختراق والفقدان والثكل، من خلال الاستعانة بالمحظور الثقافي المفروض على المسائل الجنسية، ساعد النساء في تصوير مشهد مليء بالفقدان، ولكنه، يحمل في طياته أهمية قصوى للاستمرار والتطور، أيضاً. فكما تقول الباحثة: "لا يُستدلّ من قصص النساء التعافي والترميم الذاتي فحسب، بل أنّهنّ دمجن أحداث ١٩٤٨ في قصّة مركبة أكثر، مفادها مواصلة تطوير حياة المرأة والأمة الفلسطينيّتين، وذلك رداً على مشروع التدمير والخراب التام للمجتمع والتاريخ الفلسطينيّين".

لا تنبع أهمية دراستي لينا ميعاري وفاطمة قاسم من أهمية التاريخ الشفويّ - أقوال وأصوات النساء الفلسطينيّات - فحسب، بل تؤكّد أنّ كتابة التاريخ بأقلام أصحاب القوة يُفقد الأحداث التاريخيّة مضامين إنسانية ونسائية، ويُفقد التاريخ المكتوب مصداقيّته، أيضاً. من هنا فإنّ هاتين الدراستين تعيدان وتؤكدان ما قاله المثل الأفريقيّ: "لو كتّب الأسود التاريخ لما تمكّن الصيادون من ادّعاء البطولة". لذا، ليس من المهمّ أن نحول دون إعطاء المستشرقين والصيادين القوة لكتابة التاريخ والسيطرة على المعرفة فحسب، بل علينا أن نفسح المجال للمرأة والرجل الفلسطينيّ لسرد قضيتّهما وطرح نكبتّهما بلغتهما ومن موقعهما، أيضاً.

تطرح المقالة الثالثة - للباحثة سلفيا سعدي - قضية المعلّمة الفلسطينيّة في إسرائيل بلغة الأهميّة، مشيرة إلى أنّ المعلّمة الفلسطينيّة كالمعلّم، مطالبة باستمرار بأن توازن بين انتمائها العربيّ والفلسطينيّ، من حيث الحفاظ على الهوية والتراث، وبين المواطنة الإسرائيليّة. إنّ هذه المواطنة، التي تتغذى من التنكّر للفلسطينيّ وتاريخه

وإرثه الفكري والاقتصادي والسياسي، أثرت في قدرة المعلمات الفلسطينيات للتأثير على النظام السياسي-الاجتماعي.

تستهل الباحثة مقالها بمراجعة قدرة وفعل تأثير المعلمين الفلسطينيين خلال القرن الماضي، وبخاصة منذ تأسيس دولة إسرائيل، متطرفة إلى دور النساء الفلسطينيات داخل إسرائيل كوكيلات تأثير وتغيير اجتماعي واقتصادي. تستخدم الباحثة منهجية سرد الحكايات اليومية محاولة من خلال سردهن فهم العوامل المختلفة التي أثرت فيهن.

تأتي المقالة الرابعة-للباحثة أريج صباغ-خوري- بالخطاب الديموغرافي للـ"نخبة السياسية" الفلسطينية في إسرائيل، في ما يتعلق بمواقفهم حيال حق العودة، رابطة ذلك بمسألة الهجرة اليهودية إلى دولة إسرائيل مع "قانون العودة" الإسرائيلي. فقد رمت الدراسة إلى استحضار الصوت المُسكت في الخطاب الديموغرافي القائم في إسرائيل، صوت المجموعة الأصلانية، ابتغاء التغلب على النقص في الأبحاث التي لم تتطرق إلى مكونات الخطاب الديموغرافي الفلسطيني في إسرائيل، وابتغاء استحضار صوتهم المُسكت الذي يشكل، حسب رأي الكاتبة، خطاباً تضادياً للخطاب الإسرائيلي المهيمن. وفي ضوء المقابلات التي أجرتها مع ناشطين وناشطات من النخب السياسية، تحاول الباحثة تفسير الصمت المزوج المتمثل في عدم المطالبة بممارسة حق عودة اللاجئين للفلسطينيين، وعدم معارضة الهجرة اليهودية أثناء الهجرة اليهودية وغير-اليهودية من الاتحاد السوفيتي سابقاً بين الأعوام 1989-1991.

تظهر النتائج التي توصلت إليها أريج صباغ-خوري أنّ خطاب النخبة السياسية الفلسطينية في كل ما يتعلق بالمفهوم الديموغرافي هو خطاب مركب، ومتعدد الأبعاد، ومقاوم للخطاب الديموغرافي الإسرائيلي. وفق ما تقوله الباحثة، تكمن وكالة (Agency) القيادات الفلسطينية-كجموعة تابعة في السياق الإسرائيلي- في التصدي للمخططات والمقترحات الإسرائيلية في المسألة الديموغرافية، ولكنها تغيب عند الحديث عن مبنى الهيمنة العميق لدولة إسرائيل، والمتمثل بقوانين الهجرة. ومرد هذا إلى جملة من الأسباب تتوقف عندها وفي مركزها علاقات القوة بين دولة إسرائيل والمجتمع الفلسطيني. وتستخلص الباحثة أنّ التجربة الجمعية للفلسطينيين في إسرائيل، أثناء النكبة والحكم العسكري، شكلت أحد المحاور التي رسمت معالم الخطاب السياسي الفلسطيني في إسرائيل، في ما يتعلق بمسألة عودة اللاجئين والهجرة اليهودية.

أما المقالة الخامسة - للباحثة ندى متى - فتتطرق إلى كيفية معالجة الباحثات النسويات في إسرائيل لحق العودة الفلسطيني. ونظراً لكونهن لا يتطرقن إلى هذا الموضوع، تحاول المقالة إدراك كيفية استيعاب النسويات الإسرائيليات لتأثيرات القومية على مكانة النساء من خلال المعيارين الديمغرافيا وطابع الدولة، وتفترض أنهما يشيران إلى مواقفهن من حق عودة الفلسطينيين. تدعي الباحثة بداية أن النسويات غير قادرات على تحقيق الحقوق المتساوية ضمن إطار السياسات الحالية لدولة إسرائيل، بصرف النظر عن مواقفهن من الحقوق الفلسطينية. وتسوق المقالة أمثلة حول كيفية تعامل النسويات الإسرائيليات مع قوانين العائلة وقوانين الإنجاب والسياسات التي تتأثر بالاعتبارات الديمغرافية. كذلك، تتناول الباحثة كيفية معالجة النسويات الإسرائيليات طابع الدولة كجزء عضوي من المشروع القومي الإسرائيلي، متناولة العلاقة بين القومية والنسوية، وتلقي نظرة على الاتجاه الذي تتخذه الأجندة النسوية في إسرائيل، من خلال التركيز على النسويات اليهوديات الشرقيات. تعتمد المقالة على منهج "النسويات السود" و"نسويات العالم الثالث"، بغية كشف النقاب عن الإشكالية في الخطاب النسوي في إسرائيل. وهي تطرح ما مؤداه أن النسويات الإسرائيليات يشاركن في سياسات الإنكار، في ما يتعلق بحق العودة الفلسطيني، على شاكلة الاتجاه الإسرائيلي السائد نفسه.

أما في المقالة الأخيرة، فتقوم الباحثة نهاية داود بالتطرق إلى موضوع "تجسيد النظام الأبوي والوضع الاقتصادي والسياسي في الروايات الصحية للنساء الفلسطينيات في إسرائيل"، رامية إلى تسليط الضوء على مسألة التمييز في السياسات الصحية، من خلال دراسة آراء ٨٦ من النساء ورواياتهن حول الصحة والعقبان التي تحول دون حماية حقهن في التمتع بصحة جيدة.

لقد أشارت الباحثة أن آراء النساء اللواتي شاركن في الدراسة أبرزت مدى وعيهن للصعوبات والتعقيدات المرتبطة بقضية صمت المرأة أو بمفاهيمها، ولارتباط هذه المعوقات بعوامل سياسية وطبقية-اقتصادية وجنسوية. فقد أشارت الباحثة، مستخدمة أدبيات عالمية، أنه ثمة عوامل، كال فقر والتمييز وعدم المساواة، تشكل مصدراً أساسياً للمشكلات الصحية والجسدية والنفسية لدى النساء التابعات -نحو: النساء السود في أميركا؛ ونساء الهنود الحمر في كندا؛ ونساء الفئات الأصلانية في أستراليا وغيرهن. كذلك أوضحت لنا الكاتبة، من خلال مراجعة قيمة للأدبيات، أن النساء المنتميات إلى الفئات آنفة الذكر، كما النساء الفلسطينيات في إسرائيل، يعانين

من نسب مرتفعة من الأمراض، ومن معدّل وفيات مرتفع نسبياً، ومن نسبة عالية من عوامل التعرّض للأمراض، لا سيّما "الأمراض المزمنة"، نحو: السكرى وأمراض القلب والسرطان، إضافة إلى ارتفاع بنسبة التبليغ عن حالات الاكتئاب. وتشرح الكاتبة أنّ الأبحاث المختلفة المعتمدة على العدالة في الحقوق الصحيّة تشير إلى أنّ هناك خرقاً لمبدأ المساواة في الوضع الصحيّ للمرأة، وذلك بسبب نظام الرعاية الصحيّة السائد والذي يتّسم بالتمييز لصالح المهاجرين اليهود الجدد، وخرق حقوق المواطنين الفلسطينيين، عبّر التمييز على أساس عنصريّ في توفير الخدمات الصحيّة، وعدم الاستثمار في خدمات الرعاية الصحيّة والبنية التحتيّة في القرى والمدن العربيّة. يضع هذا التمييز المقصود النساء العربيّات في أسفل درجات التسلسل الهرميّ في ما يتعلّق بالوضع الصحيّ في المجتمع الإسرائيليّ.

كما أشارت نتائج دراسة الباحثة إلى أنّ هناك ثلاثة عوامل متداخلة أثّرت في الوضع الصحيّ للمرأة الفلسطينية في إسرائيل وهي: كونها تنتمي إلى أقلّيّة تعيش في وضع سياسيّ مُعادٍ؛ وكونها تعاني من أوضاع اقتصادية سيّئة وشحّ في الدخل الماديّ؛ وبفعل العادات والتقاليد الاجتماعيّة السائدة في المجتمع العربيّ. وأبرزت حقيقة أنّ تجمّع هذه العوامل زاد من العوائق الصحيّة وحد من تمكّن النساء من تعزيز صحتهنّ. وأنّهت بقولها: "إنّ التعرّض للفقر والتمييز وعدم المساواة الجنديّة ضمن الوضع السياسيّ الحاليّ يجعل وضع الصّحة أسوأ"، فتنبّهنا الباحثة إلى أنّ النساء الفلسطينيات في إسرائيل يُعتبرنّ مجموعة سكانيّة شديدة الخطورة، تتطلّب تطوير مخطط صحيّ بعيد عن التمييز واللامساواة وواع للسياق الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ.

تعكس المقالات والأبحاث المشتملة في هذا الكتاب التاريخ والخطاب الفلسطينيّ والإسرائيليّ، مشيرة إلى أنّ الأجندة النسويّة للفلسطينيات والأجندة النسويّة لليهوديات وللدولة اليهوديّة، لا تتقاطعان، وذلك بسبب الصراع القوميّ، حيث تضطهد فيه المجموعة اليهوديّة المجموعة الفلسطينيّة التي تنتمي إليها النساء الفلسطينيات.

كذلك تُبرز هذه المقالات والأبحاث المختلفة واقع المرأة من فلسطينيات الـ ٤٨ وتأثير الاستعمار والحركة الصهيونيّة وسياسات التمييز التي تتبّعها دولة إسرائيل تجاه الأقلّيّة العربيّة، لا سيّما المرأة الفلسطينيّة. تحاول هذه المقالات والأبحاث - وهي لكاتبات مختلفات في منهجياتهنّ ونظرياتهنّ - الخروج عن المألوف في تصوير النساء، وفي تصوير واقع الفلسطينين والفلسطينيات في إسرائيل، محاولة التغلّب على إشكاليّات بعض الدراسات السابقة - ولا سيّما الاستشراقية منها التي غاب فيها

المضمون الإنساني والاجتماعي للمرأة- وتحاول التركيز على حياة النساء كناشطات اجتماعيات وسياسيات، وكعاملات، وكربات بيوت؛ كما يحاول هذا الكتاب تتبع بناء مفهوم النوع الاجتماعي والذي ولد مأزقاً معرفياً سياسياً "أمناً" للمستعمر والمحتل، وحد من إمكانية تطوير الجدل الدائر داخل المجتمع ضد القمع الذكوري.

شكلت المعرفة المضادة للمرأة تحدياً كبيراً لمنتجي وأصحاب المعرفة ومنظوماتها المهيمنة، فزاد -من ناحية- من قمع القوى المستعمرة والمحتلة؛ ومن ناحية أخرى، عزز مخاوف المجتمع المقموع والمحتل، ولا سيما "القوى الذكورية". إن سياسة التهجير والتنكيل بالفلسطينيين زادت تعلق المجتمع الذكوري بالتقاليد الأبوية، وساهمت في بناء إستراتيجيات لحمايته، إلا أن سياسات الحماية الذاتية والخوف من فقدان الهوية أدت إلى تهميش الأدوار النسائية واستغلال الفئات المستضعفة في المجتمع، ولا سيما النساء الفقيرات والمعنفات والقاصرات، ولكنه -في الوقت نفسه- زاد تكريس أهمية الصوت والمرأة، أيضاً، من حيث تاريخها واقتصادها وسياستها وجنوستها، وولد سياقات عملت على التحرر من القمع المعرفي والتاريخي وبناء الهوية.

إسهامات نظرية

ما بين فيزياء السلطة ونظامها وأساليب تفعيلها وبين حياة المرأة

لقد استند مشروع "نساء باحثات"، الذي نرى إحدى ثماره في هذا الكتاب، إلى اقتراح سياق نظري نقدي يأخذ بالحسبان أنواع القمع المختلفة: الإثنية، والجنسية، والجنسوية، والاقتصادية، والطبقية، والعرقية، وغيرها. وقد أبرز الإطار النظري للمشروع الخطورة في التحليل الليبرالي المبسط، والذي يرى بمساواة المرأة شرطاً لتحريرها، أو في التحليل الماركسي، الذي شدد على التحرر من التبعية الاقتصادية، بوصفها ركيزة للتحرر، متجاهلاً حقيقة أن عمل المرأة داخل أو خارج البيت لا يحمل اعترافاً بمكانتها ولا يعكس تجربتها النسوية. لقد طرح المشروع أدبيات نسوية، وشاركت الشركات بالمشروع بمناقشة كتابات لأدبيات نسويات من أمثال بيل هوكس (bell hooks)، وجياتري سبيفاك (Gayatri Spivak)، وتشابترا موهانتي (Chandra Mohanty)، وأودري لورد (Audre Lord) وغيرهن؛ كما ناقشن كتابات لباحثات عربيات وفلسطينيات، مثل: ليلي أبو لغد، وليمي أحمد، وميرنيا لزرق، وإصلاح جاد، وربما حمامي، وريتا جقمان، ونهلة عبود، وروز ماري صايغ وغيرهن الكثيرات من الباحثات.

وأشارت النقاشات المختلفة، التي دارت بين الباحثات، إلى الامتعاظ أو التحفظ من الفكر النسوي المطروح في الأكاديمية الإسرائيلية ومن غالبية أدبيات النسويات الإسرائيليات، وإلى أن الفكر النسوي الإسرائيلي تحول في كثير من الأحيان إلى أداة لتحسين المكانة الاجتماعية للنساء اليهوديات الأنجلو-سكسونيات والنساء الشرقيات ضمن النظام الإسرائيلي القائم، وهذا بدوره أدى إلى قبول النسويات اليهوديات، قبولاً مبطناً أو علنياً، بنظام التمييز والقمع العنصري الإسرائيلي.

كما طوّرت التحليلات النسوية توجهات فكرية أكدت على أهمية دراسة تأريخ القمع وتوثيق التاريخ المبني على نظرات استعمارية واستشراقية تتعاطى مع النساء الفلسطينيات من منطلقات عنصرية مميزة. لقد أكدت المشاريع البحثية التي قامت بها المشاركات، والنقاشات التي دارت بين الباحثات، بما في ذلك مناقشة آراء المفكرات اللواتي دُعِين من أقطاب وحقول بحثية مختلفة للمشاركة والإدلاء بتحاليهن الأكاديمية -ريما حمامي، وسهى هندية، ونهلة عبدي، وليزا حجار، وفدوى لبدي، وسامرة شمير وغيرهن- على ضرورة تطوير تنظير سياسي اقتصادي أوسع وأشمل (يُنظر، أيضاً، Hijab 1988).

من هنا يأتي اقتناعي بأن هناك حاجة ماسة لتطوير تنظير نسوي أوسع، يشمل تحديد وفهم تأثير النظم الكبرى على المرأة بعامة، والمرأة الفلسطينية خاصة، تنظير قادر أن يساهم في منع ما أسمته روي "موت الحقيقة". تقول الكاتبة الهندية أوردناتي روي في كتابها "دليل القارئ إلى الإمبراطورية"، إنه في أيامنا هذه، في زمن العولمة وموت الحقيقة، هناك التزام أخلاقي لفهم قضايا المستضعفين، بتعبير فرانز فانون. لذا، فهي تركّز عملها في فهم بنية السلطة وأشكال وديناميكيات وأساليب عملها وما تصطلح عليه روي: "فيزياء السلطة وجنون عظمتها وقسوتها التي لا حدود لها" (Roy 2004).

عند تناول ما تقوله روي ومعاينة وضعيّة المرأة في السياق الفلسطيني أجد أهمية بالغة لتحليل النظم الكبرى، وتفكيك علاقات القوة والمنظومات المعرفية، وفهم فيزياء السلطة من خلال الرواية والصوت والبحث النسوي ومعالم المرأة العربية الفلسطينية بعامة، والمرأة الفلسطينية في إسرائيل خاصة. يسود عالم المرأة الفلسطينية التخصص الشديد البشاعة، وفي بعض الأحيان يأتي أهل الاختصاص والخبرة ويدمروا الروابط بين الأشياء ويعزلوا بعضها عن البعض الآخر، ويبنوا الحواجز المهينة لقمع التواصل وتحويل اللا حقيقة إلى أشياء حقيقية. ما أحاول قوله هو أن هناك ضرورة لخلق الفعل

العكسي، أي حاجة ماسة لخلق الروابط بين الأمور، وفهم تأثير سياسة الاستعمار، ومنظومة التجارة العالمية، وصندوق النقد الدولي، واحتلال فلسطين من خلال القصة الفردية: قصة قهر العولمة لسوى بائعة اللبن بعمقها السياسي والاقتصادي. فإذا كان للسلطة وعنجهيتها فيزيائياً الخاصة، فإن لأولئك الذين واللواتي يعارضونها فيزياءهن كذلك.

في بداية مسارنا لفهم تأثير العولمة والعوامل الخارجية والمعوقات الداخلية والبنوية على المرأة العربية والفلسطينية، أودّ طرح بعض الأدبيات والأفكار كمحاولة وخطوة أولى في التنظير، أمله أن يفتح هذا النقاش وهذه المحاولة باب الحوار لإسهامات فكرية ومعرفية إضافية.

دعوني أبدأ بالقول إن المكانة البنوية للمرأة العربية الفلسطينية تتميز بتعقيداتها الجمة من حيث تعددية التأثير بأشكال القمع التي تقع عليها. فلو نظرنا إلى واقع النساء في المجتمع العربي والمعضلات التي تواجههن، لتبين لنا من الدراسات المختلفة، أن هنالك عوامل خارجية وداخلية أثرت على النقاشات التي دارت - وبخاصة في القرن العشرين - حول النساء ووضعتهن.

تشير إيفون يزبك - حداد إلى جملة من هذه العوامل الداخلية: نتائج السياسات الاقتصادية والسياسية والثقافية التي طبقتها الدول الوطنية المختلفة؛ والتشريعات - ولا سيما قوانين الأحوال الشخصية؛ وفرص التعليم والعمل لدى النساء؛ وربط الاعتقاد بأن التحرير الوطني يجب أن يتقدم على تحرير النساء - وبخاصة ما دام الأخير يقود إلى التبعية للغرب من خلال السياسات الاستهلاكية الموجهة ضد النساء. تشير إلى رفض الغرب للمؤسسات الأسرية والإسلامية وانتقاده لها على أنها عوامل خارجية.

وتشير ناديا حجاب إلى أن التحديات التي تواجه المرأة العربية تتفاقم وتتعاظم حدتها بصورة خاصة في فترة ما بعد الاستعمار السياسي لأن تحليل وتعاطي المنظومات الاستعمارية لقضايا المرأة قد خلق الانطباع أن أية محاولة للتعاظم مع قضايا المرأة وتحليلها هي بمثابة امتداد للمساعي الغربية لفرض الهيمنة الثقافية والسياسية والاقتصادية على مجتمعاتنا (حجاب ٢٠٠٣). كما تؤكد الباحثتان لوري براند وكارول جي رايفنبرغ أن سياسات الدولة النيو-بطركية في العالم العربي ما زالت تؤكد على الفوارق الجنسية والأدوار الثانوية للمرأة، بدلاً من التأكيد على المساواة

القانونية، كما إنها تحافظ على العلاقات الجنوسية القائمة بدلاً من تغييرها وتفكيكها (برانند ٢٠٠٣؛ رايفنبرغ ٢٠٠٣).

لم يقتصر تطوير دراسات نسوية تبحث قضية المرأة في العالم لم تقتصر على تطوير فكر نسوي ليبرالي، أو ماركسي، أو اشتراكي، كما حدث في تناول قضية المرأة في الغرب، بل تتعداه إلى محاولات لتطوير أنماط فكرية ما بعد حداثية أو ما بعد الاستعمار. إنَّ التمحور حول واقع المرأة الفلسطينية في إسرائيل ودراستها يتطلب تطوير نظريات وأطر تحليلية معقدة تأخذ بعين الاعتبار ما قاله كلٌّ من إيفون يزيك - حداد (٢٠٠٥)، وناديا حجاب (٢٠٠٣)، وليلى أبو لغد، وإدوارد سعيد وغيرهنَّ، كما ذكرنا آنفاً. كذلك يستدعي رفض تحليلات معيقة ومحدودة ضيقة، على غرار القوالب الثنائية: شرق-غرب وتقليدي-حداثي؛ والنظر بعمق إلى السياق السياسي التاريخي والاقتصادي. إضافة إلى ذلك هناك حاجة ماسة للاعتماد على العمق الذي يدعو إليه الخطاب النسوي ما بعد الاستعماري وما بعد الحداثي المرتبط - على سبيل المثال - بتحليل اللغة وآليات الخطاب التي تنتج المنظومات والدلالات والرموز، والتي تبلور بدورها الهويات والسلوكيات وتخلق الوهم بوجود هوية جنسية نسائية أو رجولية (Butler 1990). ومن هنا، فإنَّ تفكيك اللغة المهيمنة المبلورة للهويات والمعاني والرموز الوهمية وتحليل الخطابات المختلفة هي إحدى الطرق لمواجهة فيزياء السلطة؛ إذ تشكل اللغة والخطاب وسيلة للسيطرة والقوة من خلال إنتاج شروط الانتماء ومنح الشرعية، عبر الآليات الثقافية وخطابات لغوية ترى بهوية المرأة أو الرجل هوية أدائية تنفيذية تختزل طاقات ودافعية الصوت والخطاب النسوي كقوة وخطاب مضاد.

كما يتطلب منَّا واقع المرأة الفلسطينية النظر إلى الفكر النسوي ما بعد البنيوي، مثل النظر إلى دراسات المحللة النفسية جوليا كريستيفا (Kristeva 1982)، التي ترى أنه بالرغم من أن دينامية تشكل الذات دائمة ومستمرة ودائمة التغيير فالإنسان دائماً في موقع المحاكمة من قبل المجتمع واللغة. وتقول كريستيفا إنَّ الوجود مركب من هوامش وتعقيدات لا نهائية، لا مركز فيه ولا هوية واحدة.

إنَّ هذا النوع من الدراسات، وبالرغم من ابتعاده - كما يبدو للبعض - عن الواقع اليومي، في مقدوره أن يساهم في تفكيك البنى السياسية والاجتماعية وتحليلها وتحليل لغتها وخطابها، من منطلقات مجنسة تتيح تفكيك الفروق وتحدي مهارات القمع وصوره المستترة والمهيمنة، للوصول إلى فهم أعمق لفيزياء السلطة. فبالإضافة إلى الحاجة لتحليل اللغة وتفكيكها، وتفكيك البنى الاجتماعية المجنسة، نرى أن

هنالك ضرورة لاستخدام الخطاب النسوي ما بعد الاستعماري، والذي أشار إلى أهمية تطوير تحليل ورؤية ديناميكية مركبة بين المستعمر والمستعمر، والرافض للبنى التحليلية والمنظومات الثنائيات الماهوية: شرقي وغربي؛ أصلي وغير أصلي؛ وغير ذلك (Mohanty 1986; 2003a; Anzaldúa 1987; Hatem 1999).

إنّ التعلّم من هذا التيار الفكري المذكور أعلاه والاستفادة منه للتحليل والتنظير حول واقع المرأة الفلسطينية، هو في غاية الأهمية. فقد ساهم هذا التيار في منح الفئات المُخرّسة والمهمّشة حقّ التكلّم وتحويل التركيز في التحليل إلى النظر للمنظومات والنظم الكبرى وتفكيك علاقات القوة، من حيث دورها ومساهماتها في إنتاج وتطوير أساليب وأدوات للتصديّ لأساليب قمع متنوّعة. بعض الباحثات - مثل: هوكس والكسندر وموهانتي - (Alexander and Mohanty 1997; Collins 1998) أشرنّ إلى رفضهنّ للتداول في القمع الجنسي والجنوسيّ بمعزل عن أشكال القمع الأخرى كالتطبيع، والإثني، والعنقي. كذلك، فقد برزت أهمية فهم أشكال القمع ضدّ المرأة وارتباطه بفيزياء السلطة في دراسات لمفكرات فلسطينيات مختلفات، مثل: إصلاح جاد، وريم حمامي، وليلى أبو اللغد، ونادرة شلهوب-كيفوركينان، وهنيدة غانم؛ ونهلة عبدو.

فعلى سبيل المثال، لا الحصر، أشارت دراسة إصلاح جاد إلى أهمية فهم أثر سياسات الاستعمار البريطانيّ على المجتمع الفلسطينيّ، من حيث تعميق الفجوات بين الرجل والمرأة، والمدنيّ والريفيّ، واللاجئ وغير اللاجئ (جاد ٢٠٠٤). لذا تشير ليلى أبو لغد إلى أهمية فهم سبب تغيب الغائب عن التاريخ ودراسات الشرق الأوسط (Abu Lughod 1989). هاتان المفكرتان نبهتانا إلى أهمية التحليل المعمق لقضية المرأة. ففي سبيل الوصول إلى فهم أفضل لفيزياء السلطة و"جنونها"، علينا فهم سبب تغيب المغيب والمغيبة، والتمحور حول فهم الاقتصاد السياسيّ وتأثيره وتفاعله مع النساء وعلاقاتهنّ الاجتماعيّة ومكانتهنّ السياسيّة والاقتصاديّة. فلا يمكن فهم العنف ضدّ المرأة الفلسطينية في إسرائيل من المنطلق الاستشراقيّ والإسرائيليّ، الذي يحلّل العنف ضدّنا من خلال رؤيتنا كمجتمع "تقليديّ". كما أنّه لا يمكن تقديم الطرح والتحليل والتركيز على مفهوم الحمولة ودورها الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ بمعزل عن السياق التاريخيّ الذي غيّبه تاريخ المهيم. كذلك، لا يمكن فهم سبب تأنيث الفقر عند المرأة الفلسطينية في إسرائيل بدون فهم السياسة الإسرائيليّة الاقتصاديّة من حيث محافظتها على المصالح الاقتصاديّة السياسيّة للدولة اليهوديّة. هنا تشير ميرفت حاتم إلى أنّ غالبية منظري العلوم السياسيّة الذين درسوا الشرق الأوسط

قاموا بالتنظير والتحليل من خلال مفاهيم الحداثة والتراث والصراع في ما بينهم، مما ساهم في إعاقة النشاطات النسائية والنسوية واستناد التحليل إلى إحالة غياب المساواة الجنوسية في العائلات التقليدية مستخدماً خطاب الحداثة، ودون التشكيك بتقدمية الحداثة (حاتم ٢٠٠٣: Hatem 1999).

إن وصف المجتمع والمرأة الفلسطينية في إسرائيل بالتقليدية والتخلف يساهم في تدخل الدولة اليهودية كوكيل حداثه لتغيير هذا المجتمع وتحديثه. لذا، فمن المهم دراسة الممارسات "الحداثية" للدولة اليهودية والتي تبنتها بعض النخب المحلية لأنها تحمل في طياتها أنماطاً جديدة ومستحدثة من العبودية المنقحة بالحداثة والمصوغة بلغة "التنوير والتطوير". تنعكس هذه العبودية في ممارسات السيطرة الاجتماعية المرتبطة بإخضاع نظام وجهاز التعليم الفلسطيني في إسرائيل لسياسات الدولة اليهودية ومصالحها، وإخضاع العائلة الفلسطينية للسياسات الديمقراطية الصهيونية، وإخضاع النظام الاجتماعي لسياسات تدعيم الحمايل والعشائر والفكر الذكوري والأبوي.

إن واقع المرأة الفلسطينية في إسرائيل يطرح أشكال قمع إضافية، تزيد من تعقيد الموضوع؛ فالمرأة الفلسطينية في إسرائيل تعيش، بداية، القمع القومي، كونها تنتمي إلى أقلية أصلانية مقيمة تسكن في وطنها، وهي جزء من شعب ما زال يعاني القمع في الدولة اليهودية. كذلك، فهي تعاني من القمع الأبوي والاجتماعي الذكوري. وهي، أخيراً، تعاني من قمع الهيكلية المؤسساتية للدولة اليهودية، حيث إنها تعيش في دولة ما زالت تميز ضد نساءها- وتُعسكر حيزهم (حسن ١٩٩٩؛ Adelman, Erez and Shalhoub-Kevorkian 2003).

فلو نظرنا إلى قضية المشاركة السياسية للمرأة الفلسطينية، لتبين أن ثنائية العام/الخاص قد أدت إلى عزل النساء وإقصائهن عن المشاركة السياسية الرسمية؛ وكأن جميع الفعاليات غير الرسمية التي قامت بها النساء في العائلة والمجتمع منفصلة عن السياسة. ما أبتغي قوله هو أن ثنائية العام/الخاص عملت على تهميش أدوار النساء المختلفة، والتي انعكست - كما سنرى في الدراسات المتضمنة في هذا الكتاب - شديد الانعكاس في ضرورة التطور السياسي للمجتمع الفلسطيني في إسرائيل. فلو نظرنا إلى قضية المواطنة للفلسطينيين في بلادنا، لتبين أن على الفلسطينيين في إسرائيل التعامل مع قوانين الدولة اليهودية، التي تعتمد على إلغاء الفلسطيني وسلب حقه في المواطنة. ويقضي قانون المواطنة العنصري أن المرأة الفلسطينية المتروجة

من أحد أبناء شعبها من الضفة الغربية، أو قطاع غزة، محرومة من لم شمل عائلتها، ومن السكن بمحاذاة أهلها وأحبائها في قريتها أو مدينتها. هنا تقوم قوانين الدولة اليهودية بدور سلبي، لا في تشتيت العائلات وحرمانها من لم شمل بعضها فحسب، بل بتجتاح الحيّز الخاص، من بيوت وغرف نوم، لتجعله حيّزاً مسيساً متأثراً بقوانين عنصرية متميزة. إن إحالة المرأة الفلسطينية إلى مواطنة بلا مواطنة، وإلى مواطنة تعاني من عرقية وعنصرية الدولة (Joseph 2004)، أدت إلى زيادة استضعافها وعدم مرئيتها (Invisibility) وتهميشها (غانم ٢٠٠٥؛ Young 1992).

تشير الباحثة روضة كناعنة إلى أن حالة الصراع بين الدولة والمواطنين الفلسطينيين والمواطنات الفلسطينيات أثر -على سبيل المثال- على قضية الصحة الإنجابية للمرأة، مشكلاً المرأة كرمز باعتبارها حاملة الأجيال المستقبلية، من جهة، وكتهديد ومشكلة ديمغرافية للدولة اليهودية، من جهة أخرى (يُنظر، كذلك: Kanaaneh 2002; Peteet 1991).

إن تحويل جسم المرأة الفلسطينية وحياتها إلى "تهديد أمني"، و "مشكلة ديمغرافية" للدولة اليهودية، أعاق المسار التحرري والتطوري للمرأة، وحوّل قضيتها إلى مسألة ثانوية أمام الخطر اليومي والتمييز والمعاناة التي يعانها المجتمع الفلسطيني (Shalhoub-Kevorkian 2004b). إن حالة التهميش والتمييز التي يعانها المجتمع الفلسطيني في إسرائيل، في قضايا التعليم، والبناء، والأراضي، وتطوير اقتصاد مستقل وغير ذلك، لم يجعل قضية المرأة وتطورها قضية ثانوية فحسب، بل زاد من حاجة المجتمع إلى التمسك بعبادات وتقاليد قديمة لحمايتها من العزلة والتمييز والقمع المستمر. لقد أدى هذا الوضع إلى استفحال العنف ضد المرأة وبين الفئات المختلفة، وذلك كمحاولة "للحفاظ" على الوجود والتمسك بما تبقى للمجتمع ولل فرد من قوّة.

ما أراه هو أن علينا فحص الروابط، واستدخال فكرة أن التاريخ والاقتصاد والسياسة ثلاثتها تقتحم حياة النساء وبيوتهن وغرف نومهن وفرشهن وأجسادهن، وأدق تفاصيل حياتهن الخاصة، وأمّهاتهن وأبائهن وأطفالهن وأحفادهن. إن فحص الروابط بين الأمور يخلق الوعي لعملية استعمار المعرفة وتفكيك أساليب التحكم بها مثل تشجيع الطائفية وتعزيز العشائرية والحمائلية وغيرها من الآليات التي تفضي بالمجتمع إلى بناء أسوار حول نفسه تُفقد القدرة على رؤية الصورة الأوسع والاستعمار السياسي والمعرفي الأعنف والأقسى.

لكون المرأة الفلسطينية في إسرائيل تعاني من فيزيائية السلطة الإسرائيلية والعالمية والتي تعمل بظلم مفرط، ومن السلطة الأبوية الذكورية القامعة، فإن ما تواجهه أو ما تُقتاد إليه هو محاولات القوى المهيمنة الوصول لتخريب بنيوي للبناء المجتمعي، من حيث قدرة هذا الأخير على الحفاظ على تماسكه عند شتاته، وعلى صموده رغم استمرارية فقدان والثكل، وعلى لقمة العيش رغم تفقيره وتضييق حيزه. هذا الظلم المفرط و"العنف الجنوني"، كما تطلق عليه روي، هو نفسه الذي يحتم علينا الاهتمام بفيزياء التاريخ؛ وذلك أنه كما يندفع الأقوياء في الظلم من خلال فيزياء السلطة، كذلك تندفع المنخرطات في المقاومة وفي النضال والكتابة وقصّ الحوادث و"خلق الأمل" أو انبعائه، لأنهنّ هنّ أيضاً - وبفعل قوة الاستمرارية والحبّ والعتاء - لا يستطعن التراجع.

الخلاصة

يحاول هذا الكتاب طرح دراسات لنساء باحثات، عملن وبحثن عبر تفكيك لغة وموقع الطاعي ومحاولاته استلاب ومصادرة إرادة وتاريخ ونضال وريادة المرأة الفلسطينية والمجتمع الفلسطيني. إن تفكيك اقتصادية المعرفة وطرح معرفة مضادة - من حيث إنيتها، وجنسها، وجنوستها، وطبقتها - هدفت، أولاً وقبل كل شيء، إلى خلق فضاء جديد لتطوير المعرفة حول المجتمع والسياسة والاقتصاد وإنتاجها بأصوات نساء باحثات.

إن تعدد أنواع القمع، واستمرارية الصراع السياسي بين الدولة اليهودية والمجتمع الفلسطيني بنسائه ورجاله، جعل نقاش قضية المرأة والمجتمع والمرأة في المجتمع نقاشاً معقداً تآرجح بين حقول عدة - منها: التاريخية، والقومية، والاجتماعية البتركية، والطبقية، والثقافية، والسياسية، والمؤسسية - داخل الدولة التي تتحدث عن الديمقراطية اليهودية وهيمنتها والسياسة العالمية والمرتبطة بموقف القوى المهيمنة (سياسياً واقتصادياً) من القضية الفلسطينية واستمرار الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية. هنا أجد ضرورة قصوى في التنبيه إلى أن الشخصي والجنوسي ليسا ببنية مستقلة تحمل ديناميكيات داخلية ذاتية خاصة ومنفصلة، إنما الشخصي هو سياسي وهو عالمي (Españoli 1997; Shalhoub-Kevorkian 2006). لذا، لا يمكننا تحليل قضية المرأة في المجتمع والتاريخ والتعليم والصحة والسياسة والعمل بمعزل عن فهم وتفكيك مركبات السلطة، وذلك لإصلاح الغبن والعمل على تغيير المعرفة المرتبطة بمكانة المرأة في مجتمعا بما في ذلك مكانتها كباحثة ومنظرة.

وثمة كلمة أخيرة: لتطوير بحث جنوسي نقدي، علينا، أولاً وقبل كل شيء، تحليل أثر المنظومات والنظم الكبرى على المرأة وتفكيك علاقات القوة من حيث مساهمتها في إنتاج المعرفة، وبالتالي، مواجهة أساليب القمع المهيمنة؛ وثانياً، دراسة مركزية المرأة الفلسطينية في السياق الإسرائيلي، أحياناً، وهامشيتها وعدم مرئيتها، أحياناً أخرى، وفهم فيزيائها المقاومة لفيزياء السلطة المهيمنة.

من هنا، فإن تطوير سياق نظري لدراسة حالة المرأة الفلسطينية والفلسطينيين في إسرائيل يتطلب الاعتراف، أولاً وقبل كل شيء، بالدور الإبداعي والمتميز والمنتج للمرأة الفلسطينية سابقاً وحاضراً. وثانياً، يتطلب إجراء التحليل النسوي من خلال تفكيك علاقات القوة وأجهزة القمع المختلفة وتحليل طاقات المرأة الإبداعية والمتألقة، والتي برزت رغم التعقيدات والتشابكات، ورغم هرمية القمع البطركية. وثالثاً، يؤكد التحليل النسوي المطروح هنا على أهمية الاعتراف بقوة المرأة كقوة محرّكة ومنتجة وقادرة على إحداث التغيير والتمثيل القيادي والسياسي من خلال معاناتها اليومية وصراعاتها للبقاء داخل الهندسة المجنّسة لحيزها الاجتماعي. لبلوغ ذلك، هنالك ضرورة لتطوير أدوات عمل وتدعيم خطاب ووعي مضادين للخطاب والوعي المهيمنين (Sandoval 1991). ورابعاً، التشديد على أهمية حماية الهوية العربية الفلسطينية كإستراتيجية بالغة الأهمية لتمكين المرأة الفلسطينية من حماية خصوصيتها السياسية والجنوسية، في مواجهة آليات القمع المختلفة في دولة لا تراها إلا "تهديداً أمنياً" ينبغي التخلص منه.



لينا ميعارجي

نشاط النساء الفلسطينيات الريفيات في فلسطين
الانتدابية - ما بين البُعدين الاقتصادي والثقافي
قرية البروة نموذجاً





مدخل^١

من شريط ذكريات حياتي العريض، يحضرنني مشهد تكرر كثيرًا في سني طفولتي. كنت كلما ذهبت مع والديّ إلى قرية المكر في الجليل، لزيارة جدّي وجدتي وأقربائي من جهة والدي، يقوم جدّي بجمع أحفاده وحفيداته في باحة المنزل، ويأخذ بسرد القصص والحكايات عن حياته في قرية البروة التي هُجر منها في العام ١٩٤٨ بمشاعر متناقضة من المتعة والألم. كان يروي ذكرياته عن الأرض ومن عليها من بشر، عن أحداث ثورة الـ٣٦، عن اليهود وسماصرة الأرض، عن العمل في الفلاحة، وعن الأعراس والمدارس في البروة. أمّا أنا وبقية المستمعين، فقد كنّا ننتظر بفارغ الصبر انتهاء الجلسة، أو ما كنّا نصلح عليه "خراريف سيدي"، لنتفرّغ لأعمالنا الأهمّ -اللهو.

اليوم، وبعد مضيّ أكثر من عشرين عامًا على "خراريف سيدي"، وبعد وفاة جدّي وجدتي، أدرك مدى أهميّة ما كان يقوم به جدّي، وأنّ ذلك الإنسان البسيط، ذا الثقافة "الرسميّة" المتواضعة، كان يحاول أن يساهم في عمليّة التّاريخ الفلسطينيّ،^٢ بالأدوات والوسائل المتاحة له، ألا وهي السرد -سرد الروايات والحكايات عن تفاصيل حياته وحياة الآخرين- تلك التفاصيل الغائبة عن كتب التاريخ الفلسطينيّ المدوّن. ويشكّل

^١ تعتمد هذه المقالة على دراسة أوسع أجريتها حول أدوار ونشاط النساء الفلسطينيات الريفيّات من قرية البروة والتحوّلات التي طرأت عليها في الفترة الواقعة بين العامين ١٩٣٠-١٩٦٠.

^٢ تجدر الإشارة إلى أنّني استخدم تعبير "تاريخ" كترجمة عربيّة للتعبير الإنجليزي "Historiography" والذي يفيد بمعنى "كتابة التاريخ".

اليوم ما كنت أستخفّ به من "خراريف سيدي" جزءاً من المنهجية البحثية الأكاديمية التي أستخدمها في كتابة رسالة الماجستير في الدراسات العليا، في معهد دراسات المرأة في جامعة بيرزيت.

إن موقعي ومواقفي اليوم، كفلسطينية منتمية لأسرة لاجئة، وكنسوية ناشطة، وكأكاديمية مهتمة بطرق تمثيل المجموعات التابعة (Subaltern Groups)، جعلتني أهتم بالتاريخ الاجتماعي الفلسطيني، وبخاصة ما غاب منه عن التاريخ المدون - كقضية تحوّل علاقات النوع الاجتماعي، والتاريخ الاجتماعي للنساء، لا سيما النساء الريفيات والسياق العامّ والمتحوّل لحيواتهنّ ونشاطاتهنّ وعلاقاتهنّ. من هنا جاءت فكرة الدراسة الحالية.

مقدمة

تهتمّ هذه المقالة، أساساً، بالتاريخ الاجتماعي للنساء الفلسطينيات الريفيات ونشاطاتهن، ببعديها الاقتصادي والثقافي، خلال حقبة الاستعمار -الانتداب- البريطاني لفلسطين (١٩١٧-١٩٤٨)، التي تتميز بتحوّلات قسرية اقتصادية وسياسية واجتماعية.

يأتي الاهتمام بالتاريخ الاجتماعي للنساء الفلسطينيات الريفيات ونشاطاتهن من تميّز عملية التاريخ الفلسطيني عموماً، منذ بداياتها، بالتركيز على القيادات السياسية، وحياة النخبة، والأحداث السياسية الهامة، والمؤسسات الرسمية. وبذلك فقد أهملت حياة الفئات الشعبية وتجاربها بتركيباتها الأخرى كالفلاحين في الريف، والعمّال في المدن، والنساء الفقيرات، فتحوّل التاريخ للشعب إلى تاريخ للنخب على أنّه مجمل لتاريخ الشعب الفلسطيني.^٢ أمّا الدراسات حول المرأة الفلسطينية فقد ركّزت، بغالبيتها، على جوانب محدّدة، كالمشاركة السياسية للمرأة في حركة المقاومة الفلسطينية، وأهملت جوانب أخرى. وفي هذا الصدد، ظلّت قضايا النساء الفلسطينيات الريفيات وحياتهنّ، حتّى فترات متأخرة، شبه غائبة عن التاريخ الفلسطيني.

^٢ ليلي أبو لغد مقتبسة في مقّمة كتاب روز ماري صايغ "الفلاحون الفلسطينيون من الاقتلاع إلى الثورة" (صايغ ١٩٨٠): المالكي ٢٠٠٤.

وتعتبر دراسات روز ماري صايغ عن الفلاحين واللاجئين رجالاً ونساءً، وريما حمامي عن النساء الفلاحات اللاجئات في غزة، وإصلاح جاد عن أشكال مشاركة النساء الفلسطينيات الريفيات في السياسة، وتيد سويدنبرغ عن ثورة عام ١٩٣٦،^٤ وغيرها من الدراسات، تُعتبر محاولة للتغلب على إشكاليات الدراسات السابقة التي شكّلت نقصاً في المضمون الإنساني والاجتماعي، وابتعاداً عن الجماهير صاحبة المعاناة الأساسية من خلال عدم التطرق بقدر كافٍ إلى فئات الفلاحين واللاجئين والنساء.

وخلافاً لما يراه الكتاب المستشرقون، حول كون حياة وأدوار النساء في العالم الثالث تصاغ وتصمم دينياً وثقافياً بالمفاهيم اللا تاريخية والاقتصادية، تركّز هذه الدراسة على أدوار النساء الريفيات خلال حقبة تاريخية تميّزت بتحوّلات قسرية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لتفحص مدى تأثير الحقب السياسية المختلفة، بما يميّز كل حقبة من ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية، على تصميم وصياغة أدوار النساء، وعلى التحوّلات في الخطاب والممارسة الجندرية للعمل. من ناحية أخرى، تحاول الدراسة الخروج عن المألوف في تصوير النساء في الكتابة التاريخية عن النساء الفلسطينيات، وذلك من خلال جعلهن موضوعات ورموزاً كأمهات أو زوجات أو أخوات للمناضلين - كما يظهر في الخطاب الوطني الفلسطيني السائد - وتحاول التركيز على حياتهن لفحص مدى فاعليتهن في المجتمع. كما تسعى الدراسة إلى توسيع الأدبيات الأكاديمية عن النساء الفلسطينيات وإثرائها، ولا سيما تلك التي تركّز على القضية الوطنية، وإظهار الفاعلية السياسية للنساء الفلسطينيات، وتطور الحركة النسوية الوطنية من جهة، وعلى نساء النخبة، من جهة أخرى.

بالإضافة إلى ذلك، تحاول الدراسة تتبّع بناء مفهوم النوع الاجتماعي - أي الدلالات المرتبطة بالاختلافات القائمة على الأساس الجنسي - وأدوار كل من النساء والرجال في المجتمع الريفي الفلسطيني، في سياق تاريخي محدد، وذلك تجاوباً مع المنهج الذي طرحته سكوت (Scott 1988)، الذي سنتوقّف عنده لاحقاً.

وأخيراً، انطلاقاً من كون الدراسة مشروعاً لكتابة جانب من التاريخ الاجتماعي الفلسطيني، والتاريخ الاجتماعي للنساء الفلسطينيات الريفيات على وجه التحديد،

^٤ يُنظر: صايغ ١٩٨٠؛ جاد ١٩٩٨، ٢٠٠١، Sayigh 1998، Hammami 1995؛ 2002؛ Swedenburg 1995.

وانطلاقاً من فهم مؤداه أنّ التاريخ ليس مجرد تصوير غير مكتمل للماضي، بل هو مشاركة في إنتاج معرفة تشترع إقصاء النساء وفئات أخرى، تفيد هذه الدراسة من الجدل الذي أثارته التوجّهات والمناظير الحديثة حول عملية التأريخ البديل، كمنظور دراسات التابع (Subaltern Studies) الذي ركّز على تأريخ سيرورة التابع الذي لا ينتمي إلى النخبة السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية، في محاولة لتتبع الغائب عن الرواية التاريخية. تستعين الدراسة أيضاً بمنظور ما بعد البنيوية الراض للمفاهيم الشمولية (Totalizing Concepts) التي تعزو تفسير الظواهر إلى سبب وحيد، كما يرفض المفاهيم الماهوية (Essentialist Concepts) التي تفترض وجود واقع مستقل عن اللغة والأيدولوجيا، وأخيراً يرفض منظور ما بعد البنيوية المفاهيم الأولية المتأصلة الثابتة (Foundationalist Concepts) التي تصوّر البنى وكأنّها كونونات ثابتة. وتحاول الدراسة الاستفادة من منظور ما بعد البنيوية في محاولة لفهم عملية التأريخ وإشكالياتها كجزء من عملية البحث في قضايا النساء وعلاقات النوع الاجتماعي. وبالتالي، فإنّه بالإضافة إلى الانشغال بالسؤال حول غياب النساء الريفيات عن الكتابات والرواية التاريخية، بعامّة، تثير هذه الدراسة تساؤلات حول شكل حضور الفلاحين بعامّة، والنساء الفلاحات بخاصّة، في الكتابات التاريخية، وكيفية تصويرهنّ، وتحاول الدراسة إظهار ديناميّة حياة الفلاحين وتنوع نشاطات كلّ من الفلاحين والفلاحات، بالإضافة إلى المرونة والتناقضات والجدل الذي يميّز تقسيم هذه النشاطات والقيمة المقترنة بها، بعيداً عن التعميمات والصور النمطية الجامدة.

منهجية الدراسة

تفيد منهجية هذا البحث من منهج البحث النسوي،^٥ مستخدمة أسلوب التاريخ الشفوي، وذلك من خلال مقابلات معمّقة، يسرد فيها النساء والرجال الذين عاشوا في قرية البروة قبل عام ١٩٤٨ تجاربهم الحياتية، ولا سيّما نشاطات عمل الأسرة بعامّة، والنساء بخاصّة، خلال الفترة التي عاشوها في البروة إبّان فترة الاستعمار البريطاني.

هنا، أتفق مع هدى الصدة في أنّ ما يميّز البحث النسوي هو الافتراضات المعرفية

^٥ منهج البحث النسوي هو مفهوم واسع جدا يتميز بافتراضاته المعرفية ومنهجه البحثي ويتضمن مجموعة واسعة ومتنوعة من التوجهات التي تستخدم أسلوب البحث الكيفي لدراسة حيوات النساء ونشاطهن وتجاربهن وعلاقاتهن، وتطور مفهوم النوع الاجتماعي وبنائه في سياقات مختلفة.

القائمة وراء البحث، أي "الأسئلة والافتراضات التي تحدّد ما هو قيّم ومهمّ. افتراضات عن من هو الإنسان المهمّ، وما هي المعرفة القيّمة" (مقتبسة عند: عبد الهادي ١٩٩٨، ١٦٤)، وأنّه ليس للحقائق أو الأحداث في حدّ ذاتها معنى، فالقيمة التاريخية تكمن في الدلالة التي تكتسبها هذه الحقائق بالنسبة للناس؛ لذا من المهمّ التساؤل حول من يضيف هذه القيمة وعن مصالح من تعبّر عنه هذه القيمة (ريكس ويحيى وإبراهيم ١٩٩٤). فمن أهمّ أهداف البحث، في التاريخ الشفويّ للنساء، تفكيك القيم السائدة التي لا تعتبر تجارب النساء مكوّنًا أساسيًا في صناعة التاريخ وإعادة صياغة قيم جديدة تسمح بالتكامل والتوافق بين تجارب النساء والرجال.

وفي إطار المنهج النسويّ، اشتبكت المؤرّحات الشفويّات للنساء مع مناهج البحث في التاريخ الشفويّ، كما جاء على لسان هدى الصدة:

وكان أول اعتراض تقدّمت به المؤرّحات مفاده أنّ مناهج البحث المعتمّدة لجمع وتدوين التاريخ الشفاهي لا تلبي مطالب التغيير الاجتماعيّ التي تنشدها المهتمّات بقضايا النساء، فهذه المناهج تتجاهل مبادئ هامّة في منظومة إثارة الوعي النسائيّ. مثل أن بحث أو كتابة أو تدوين تاريخ النساء الشفاهيّ يجب أن يكون بحثًا لمصلحة النساء ومن أجل تعزيز قضيتهنّ، وأنّه يجب أن يكون بحثًا تتحوّل فيه النساء إلى ذوات فعّالة في عمليّة البحث نفسها (مقتبسة عند: عبد الهادي ١٩٩٨، ١٦٤).

وتتساوق أفكار هدى الصدة هذه مع كون كتابة التاريخ وسيلة يستمدّ منها الناس قوّة، وأنّه لا ينبغي التعامل مع النساء الراويات أو الرجال الرواة كمصادر سلبية لجمع المعلومات، وهو ما يثير الأسئلة حول العلاقة التي تربط الباحث بالراويات والرواة، وأهميّة "التفاعل الإنسانيّ الصادق مع الراوي أو الراوية لخلق مساحة من التواصل تسمح بتبادل معلومات وآراء حقيقيّة وليست مفتعلة" (مقتبسة عند: عبد الهادي ١٩٩٨، ١٦٥). في سياق عرض المنهج النسويّ، تضيف هدى الصدة بعداً مهماً، هو ضرورة الإلمام بالنظريّات النسويّة وبالإنجازات التي حقّقتها الباحثات النسويّات في العلوم الاجتماعيّة بعامة، وفي علم التاريخ بخاصّة، للاستفادة من الكمّ المعرفيّ الذي أثرى معرفتنا وعمّقها بالعلاقات بين الجنسين أو بالتشكيل الثقافيّ والاجتماعيّ للجنسين، وهذا ما تحاول الدراسة الحاليّة فعله.

أما في ما يتعلّق بالتاريخ الشفويّ، فأفترض أنّ روايات الرجال والنساء الذين عاشوا في البروة، والتي تعتمد عليها هذه الدراسة، تشكل أحد المصادر المهمّة المتاحة لكتابة التاريخ الاجتماعيّ للنساء الفلسطينيات الريفيّات. وكذلك، فإنّ التاريخ الشفويّ هو بالضرورة تاريخ اجتماعيّ إذ أن من يروي التاريخ الشفويّ، يستذكر حياة من العلاقات مع أناس آخرين وأحداث وأماكن، فتذكر تفاصيل السيرة الذاتية يشمل تذكر العلاقات مع الآخرين في الأسرة والحيّ والمجتمع المحليّ، كما يشير توماس ريكس (معهد إبراهيم أبو لغد ٢٠٠٤).

وقد جاء اختياري لمنهجية التاريخ الشفويّ لكونها تشكّل إحدى الوسائل لتطوير النظرية النسوية، والتعبير عن التقدير للنساء، إضافة إلى أنّها مساهمة في السعي نحو تحقيق العدالة الاجتماعية، وتسهيل أو طرح بديل لعملية فهم الطبقات الاجتماعية المختلفة، واكتشاف دلالات الأحداث من وجهة نظر النساء (Reinharz 1992). تُضاف إلى هذا مساهمة التاريخ الشفويّ في فهم التشكّل الثقافيّ للجنس، وفهم أدوار النساء في السياقات المختلفة ومدى إسهامها، بالإضافة إلى فهم إسهام الرجال لبقاء المجتمع واستمراره. كما أنّ التاريخ الشفويّ يعتبر من الوسائل القليلة المتاحة للفئات غير المتعلّمة للمساهمة في تدوين التاريخ عبر سردهم للأحداث شفويّاً على من يقوم بنقلها كتابةً.

تؤكد روز ماري صايغ الأهميّة النظرية والسياسية والثقافية للتعبيرات الشفهية، وذلك أنّ هذه التعبيرات تلقائية وغير رسمية، وهي تعبر عن الاختلافات الشخصية والجنديّة والطبقية والمحلية والعمرية والمستوى الثقافيّ والتجربة ومدى الوعي السياسيّ. تلك الاختلافات تخفيها عملية الكتابة، إذ من خلال التعبيرات الشفوية يمكن الوصول إلى الثقافة الشعبية التي نادراً ما تنعكس في الكتابة (Sayigh 2001). وأخيراً، يعكس الخطاب الشفويّ التجارب والمواقف، الأمر الذي يوضّح العلاقة بين الشخصي والسياسيّ.

في السياق ذاته، يشير يحيى إلى أهميّة التاريخ الشفويّ لدراسة التاريخ الفلسطينيّ في ظلّ النقص في الأرشيف التاريخيّ الفلسطينيّ، مؤكّداً:

إنّ تبعثر الأرشيفات ونقصها واقع لا يمكن للمورّخ القفز عنه، لأنّه ببساطة لا تاريخ بدون وثائق. ومن واجب المورّخ في هذه الحالة أن يعمل على تعويض النقص في الأرشيف التاريخيّ الفلسطينيّ بنفسه،

لكي يتسنى له كتابة تاريخ ذي معنى لفلسطين وشعبها... خاصة وأن الكثير من المعمرين وحتى الشباب يموتون أو يستشهدون يومياً وتذهب معهم تجاربهم المهمة التي لم توثق (يحيى ٢٠٠٢، ٧).

يشير صالح عبد الجواد، في سياق عرضه لإشكاليات المصادر الأولية المكتوبة حول النكبة، إلى أهمية إستراتيجية التاريخ الشفوي بوصفها "طاقة أمل للفلسطينيين كمصدر لاستخلاص تاريخهم الضائع"، ويضيف أن:

الشهادة كمصدر للمعلومات بدأت من جديد ترسخ مكانتها بين المؤرخين المعاصرين الذين أدركوا أنها جزء لا يمكن الاستغناء عنه في كل عمل تاريخي، وخصوصاً في الأحداث التي تشابه ما تعرّض إليه الشعب الفلسطيني عام ١٩٤٨، حيث إنَّها برهنت على قيمتها كمصدر للمعلومات يلبي ويوائم متطلبات وشروط المعايير الأكاديمية الصارمة (عبد الجواد ٢٠٠٥، ٢١).

كما يؤكد عبد الجواد مصداقية الشهادات الفلسطينية والتاريخ الشفوي الفلسطيني، كما وردت في بعض الدراسات، كدراسة عارف العارف عن قرى المنطقة الوسطى من فلسطين، ودراسة شريف كناعنة حول دير ياسين في سلسلة القرى الفلسطينية المدمرة الصادرة عن جامعة بيرزيت.

إنَّ الأدوات الأساسية لسرد التاريخ الشفوي هي الذاكرة، التي تشكل مادة مهمة للتاريخ، فالذاكرة هي المادة الخام للتاريخ، بما فيها الذاكرة العقلية والشفهية والمكتوبة. إنَّها المصدر الحي الذي ينهل منه المؤرخون، كما نوّه توماس ريكس (معهد إبراهيم أبو لغد ٢٠٠٤).

أمَّا فولتير بنيامين، فيعرض فهماً ديناميكياً للتاريخ والذاكرة، ويدعي أن "الحدث الذي يجري تذكره غير نهائي، لأنَّه مجرد مفتاح لكل ما حدث قبله وبعده" (Benjamin 1968, 202). كما يشير الباحث توماس ريكس إلى أنَّ عملية تذكر الراوي (المبحوث) تصبح أكثر نجاعة حين يقوم الباحث بتذكيره بأحداث محورية مهمة تساعد في تنظيم الذاكرة، كما يؤكد أنَّ النوع الاجتماعي والعمر - اللذين يشكلان عنصرين مهمين للطريقة الثقافية والاجتماعية التي يتذكر من خلالها الرجال والنساء أحداث الماضي هما جزء من الطرق المختلفة لعملية التذكر (معهد إبراهيم أبو لغد ٢٠٠٤).

وقد جاء اختيار عينة الدراسة، لتشمل نساءً ورجالاً، من منطلق أنّ الدراسة لا تبغي القيام بعملية إقصاء ذاكرة الرجال وإحلال ذاكرة بديلة-ذاكرة النساء، بل هي، بتعبير هدى الصدة، عملية توسيع وتضمين للذاكرة الغائبة عن المصادر المدونة (الصدّة ١٩٩٨).

تؤدّي الذاكرة، كذلك، دوراً مهماً كناظم للتجربة الجماعية، وكموقع للصراع على الهيمنة. في هذا الصدد، يشير الباحث تيد سويدنبورغ إلى أنّ الأعمال الأكاديمية حول التاريخ هي بمثابة "بناء ثقافي"، تدرك الذاكرة كمشروع جماعي مهم لبناء المجموعات والمجتمع والهويات القومية. تتعامل هذه الأعمال مع الذاكرة كموقع للنضال حول الهيمنة، وكمجال أيديولوجي يكشف النقاب عن الاختلافات بين المهيمين والتابع، ويضيف:

إنّ فهم الوضع الفلسطيني بحاجة إلى التعامل مع الأبعاد المختلفة للذاكرة. على سبيل المثال، تشكّل الذاكرة الفلسطينية، على المستوى المحلي، موقعاً للصراع بين الذاكرة والرواية الشعبية والذاكرة والرواية الوطنية الرسمية الفلسطينية من جهة، ومن جهة أخرى تشكّل الذاكرة الفلسطينية موقعاً لصراع آخر بين الذاكرة الفلسطينية ككل والرواية الإسرائيلية. أمّا على المستوى العالمي، فهناك صراع تحاول من خلاله الرواية الإسرائيلية محو الذاكرة الفلسطينية عن الأرض بدعم من سياسات الولايات المتحدة (Swedenburg 1995, xxix).

وحول ذكريات كبار السن، الذين قابلهم الباحث في بحثه حول ثورة عام ١٩٣٦، يقول:

إنّها عبرت عن رؤى وحالات وعي مختلفة، تراوحت ما بين العداء للرواية الوطنية الرسمية، من خلال إثارة قضايا الطبقة والجنود والدين والعمر والمنطقة، من جهة، والتحالف مع الخطاب الوطني وتبني الرواية الوطنية في مواجهة الأيديولوجيا الإسرائيلية القامعة وحلفائها، من جهة أخرى (Swedenburg 1995, xxix).

إشكاليات منهجية البحث

تواجه منهجية البحث المعتمدة في هذا البحث (التاريخ الشفوي) بعض الإشكاليات، منها ما تشير إليه إيلين فلايشمان في دراستها، حيث تصفه بـ"التوتر الذي يميز العلاقة بين الحقيقة والوقائع والتفسير والتمثيل"، كما يظهر في روايات المقابليين. فالروايات التي تُسرد تعكس الأحداث المهمة بنظر الراوي:

الذين يروون التاريخ يحدّدون الرواية حسب اختيارهم لما سوف يتجاهلونه أو يركّزون عليه، ويجري التركيز على المواضيع، والأساطير، والأفكار النمطية الشعبية المهمة بالنسبة لهم ولأجندتهم. ويكشف هذا الأمر مفاهيم الفرد حول علاقات القوة، والذات، والهوية. وكذلك يُبرز أفكار رواة التاريخ عن التاريخ نفسه (20, Fleischmann 2003).

ويؤكد الباحث صالح عبد الجواد هذه الحقيقة بقوله إن "الشهادات الشفوية قد تعاني كذلك -كالوثائق- من انحياز الراوي أو تعصبه (لموقفه، وأيديولوجيته، وعائلته الخ...) أو خوفه من ذكر الحقيقة أو رغبتة في تحريفها" (عبد الجواد ٢٠٠٥، ٢١).

تكمّن الإشكالية الأخرى للتاريخ الشفوي في اعتماد المقابليين على الذاكرة لسرد نمط الحياة الفائت فذاكرة الإنسان محدودة وانتقائية، وتتأثر بالتجارب الحياتية اللاحقة للأحداث التي يجري تذكّرها، كما تتأثر بحالات الوعي المختلفة وبالنضال والصراع على المستويين المحلي والعالمي.

لقد تطرّق الكثير من الكتاب إلى إشكالية الذاكرة. على سبيل المثال، يشير كل من بيركس وطومسون (Perks and Thomson 1998) إلى أنّ أكثر القضايا إثارة للجدل، في منهجية التاريخ الشفوي، تتعلق بالتساؤل حول أمانة الذاكرة والعلاقة بين الذاكرة والتاريخ. كذلك، يشير دافيد بيليمر (Pillemer 1998) إلى أنّ ثمة اتفاقاً واسع النطاق على أنّ الذاكرة هي عملية فاعلة لا خاملة، وأنّها تقوم بعملية إعادة بناء، وأنّه خلال بناء الرواية من الذاكرة قد تقع أخطاء. ولكن، يؤكد بيليمر في الوقت نفسه أنّ الذاكرة تقوم بواجبها، في أغلب الأحيان، فالوصف من خلال الذاكرة يتوافق مع الشكل العامّ وجوهر تجارب الماضي، وإن ضاعت بعض التفاصيل أو شوّهت من خلال عملية التذكّر.

وفضلاً عن إشكالية الذاكرة، تعاني منهجية البحث من إشكالية تواجه جميع المنهجيات التي تعتمد على المقابلات، وهي كون المقابلات، التي تعتمد على التسجيل والكتابة، لا تعكس صورة حقة عن الحياة الحية المعيشة بتركيبتها وشموليتها، فالحياة الحية أكثر ثراءً مما تبدو عليه في المقابلات.

أما الإشكالية الأخيرة لمنهجية البحث، والتي ستجري مناقشتها في الإطار النظري حول التأريخ للمجموعات التابعة، فتكمن في عملية تمثيل المجموعات التابعة. يكمن هدف هذه الدراسة في محاولتها رصد صورة حية لحياة النساء الفلسطينيات الريفيات في قرية البروة، ولكن عملية تحويل روايات النساء والرجال الذين أُجريت المقابلات معهم، حول نشاطات النساء، إلى بحث أكاديمي مكتوب، تحمل في طياتها إشكالية صياغة حياة النساء بصورة بعيدة عن نمط حياتهن. فهناك خطورة في رسم صورة لحياة النساء وصياغتها في إطار نظري أكاديمي يخضع لتوجه الكاتبة التي، رغم محاولاتها التحرر من الإطار الأكاديمي، تبقى متأثرة نوعاً ما بهيمنتها، وهو ما يثير التساؤل حول قدرة الباحثة على نقل "أصوات" النساء الريفيات. وهنا، أتفق جزئياً مع مقولة تشومسكي التي مفادها أن الطبقات المتعلمة تُذوّت الخطاب المهيمن وأيديولوجيته، إذ إن التعليم هو عملية صقل للفرد ليتساق هذا مع النظام المهيمن، لكنني مع ذلك أومن بقدرة المتعلم على انتهاج الرؤية النقدية للنظام القائم ولو جزئياً.

وعليه، يعتمد البحث، بصورة رئيسية، على نقل روايات الرجال والنساء كما جاءت على ألسنتهم، لمحاولة نقل أصواتهم بصورتها الأصلية، وإبقاء الجوانب التحليلية مفتوحة للنقاش، لتأخذ بالاعتبار أن عملية التأريخ هذه لا تدعي الموضوعية. وهنا، تماشياً مع الأسئلة التي يثيرها منظرو دراسات التابع أمثال جون بيفيرلي (2000 Beverley)، وديبيش تشاكرابارتي (1995 Chakrabarty)، لا بد من إثارة مجموعة من الأسئلة: هل يمكن تمثيل النساء الفلاحات-اللاجئات من موقع مؤسساتي حديث كجامعة بيرزيت؟ كيف ترى النساء الفلاحات اللاجئات الخطاب الأكاديمي، وكيف يؤثرن فيه؟ فالأكاديميا، كمؤسسة بعيدة عن نمط حياتهن، يمكن أن تكون جزءاً مساهماً في النظر إلى غير المتعلمات كقوة دونية، ويمكن أن يعاد إنتاج علاقات القوة القائمة اعتماداً على قوة المعرفة التي تملكها الأكاديميا، ولا تملكها عينة الدراسة. لقد شكلت هذه الأسئلة هاجساً رافق عملية البحث والكتابة وسوف يتم التطرق إليها في الجزء الخاص بالإطار النظري.

آلية الدراسة

قمت أولاً بمراجعة لأهمّ الأدبيّات التي تتطرّق إلى نهاية العهد العثماني وفترة الاستعمار (الانتداب) البريطانيّ لفلسطين، وذلك في محاولة لرصد أهمّ التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي أثّرت على حياة الفلاحين الفلسطينيين، لتشكّل هذه المعلومات خلفية لتحديد القضايا التي ستُثار ضمن المقابلات، إضافة إلى رصد القضايا الغائبة عن الأدبيّات وإثارتها في سياق الدراسة. فضلاً عن ذلك، قمت بمراجعة أطر نظرية مهمة مرتبطة بعملية التأريخ وأهدافها وإشكاليّاتها، وذلك ابتغاءً استخدامها في التحليل. ثمّ قمت بإجراء مقابلات بين منتصف عام ٢٠٠٣ ومنتصف عام ٢٠٠٤ مع مهجرين من قرية البروة يقيمون حالياً في القرى: المكر والجديدة وكفر ياسيف، حيث قابلت عشرين شخصاً (عشرة رجال وعشر نساء)، تتراوح أعمارهم بين ٦٢ و٨٨ عاماً لكي أنقل رواياتهم، وذلك من منطلق التعامل معهم كفاعلين. أجريت بعض المقابلات مع المقابل على حدة، في غرفة في بيت المقابل أو في ساحة الدار، وأحياناً جرت مقابلة اثنين معاً، ممّا أثري الحوارات من خلال تتبّع الذكريات المشتركة، وإثارة الجدل بين المقابلين لاستشفاف الذاكرة الجماعية وتناقضاتها. وقد امتدّت كلّ مقابلة على مدار ساعتين، وجرى تسجيلها ومن ثمّ تفرّغها من الأشرطة حرفياً. هذا، ويعكس النصّ المكتوب جزءاً من روايات هؤلاء النساء والرجال.

استهلكتُ المقابلات بالتعريف بالبحث الذي أقوم به، وبالتركيز على أهميّة رواية المقابل/ة كمصدر هامّ للتأريخ الفلسطينيّ، وعرض كون البحث مهتماً بحياة المقابل/ة في فترة العيش في قرية البروة، ولا سيّما نشاطات عمل الأسرة والمقابلين أنفسهم في تلك الفترة، ورويتهم لنشاطات عمل النساء ومدى مساهمتها الاقتصادية وقيمتها الثقافية. وقد جرى ذلك من خلال سرد المقابلين لروايتهم، ومن ثمّ طُرحت أسئلة أكثر تفصيلاً على جوانب البحث الرئيسية. وأشار هنا إلى أنّ الكثيرين من المقابلين كانوا معنيين بإثارة قضايا أخرى غير تلك التي يركّز عليها البحث، وهو ما اهتمت بسماحه وأفادني كثيراً لفهم السياق العامّ لحياة المقابلين والحياة في البروة بعامّة.

كان من السهل استشفاف الرغبة التي شعر بها غالبية المقابلين لسرد رواياتهم/ن، خاصة أن السرد هو ميزة من ميزات الثقافات الشفوية التي تميز الحياة الفلاحية. وقد كانت الروايات ممزوجة بمشاعر الفرح النابع من تذكّر أيام الطفولة والشباب، والأسى النابع من عملية فقدان، فقدان الأرض التي احتضنت ذكريات كثيرة وغنيّة. وبينما

عكس البعض صورة رومانسيّة عن الحياة في البروة، تحدّث آخرون كذلك عن شظف حياة الفلاحين في تلك الفترة. وكانت مقارنة الوضع آنذاك بالوضع الحاليّ موضوعاً حاضراً في غالبية المقابلات.

إنّ حقيقة كون أسرة والدي مهجرة من قرية البروة، شكّلت حافزاً لي ودفعة إيجابية للبحث من حيث تسهيل عملية الاستقصاء حول الرجال والنساء الذين عاشوا في البروة، واستعداد المقابلين الحديث معي بانفتاح وثقة عن تجاربهم، خصوصاً في ظلّ إبدائي للاهتمام الجادّ والحقيقي بروايات المقابلين، ذلك الاهتمام الممزوج بالفضول العلمي والشخصي للتواصل مع جذوري وحياة والدي وأجدادي الذي انعكس إيجاباً على أجواء المقابلات.

في عدة مقابلات، كانت مرافقة والدي لي لمقابلة الأشخاص الذين يعرفهم، مصدراً للشريعة التي شعرت أنني افتقدتها أحياناً في نظر بعض المقابلين لعدة أسباب منها سني وكون المقابلين لا يعرفوني شخصياً. هذا وقد كان البحث الذي أقوم به، حافزاً للكثير من الحوارات التي دارت في التجمّعات العائليّة لأسرتي حول الذكريات عن فترة الحياة في البروة والنكبة والتهجير، الأمر الذي ساعدني في فهم أعمق لسياق وتفصيل الحياة في البروة.

كلمة أخيرة حول المنهجية

أخيراً، وفي ضوء الملاحظات التي ذكرت عن المنهجية وإشكالاتها، لا تدّعي الدراسة أنّها تصوّر حياة النساء في البروة ونشاطاتهنّ كما كانت فعلاً، بل هي محاولة لتصوير حياتهنّ كما رسمتها ذاكرة النساء والرجال الذين قابلتهم/نّ خلال إجراء الدراسة. وحتىّ هذه المحاولة قد مسّها بعض التحريف الناتج عن انتقائي للاقتباسات التي تمّ تحويلها أو نقلها من معرض المقابلات ووضعها ضمن أطر نظريّة.

التاريخ- منهج تحليل أم موضوع للنقد والتحليل؟

تأثراً بالرؤى النقدية لعملية التأريخ التي تقوم بها النخب والتي تركّز غالباً على النخب، بدأت تظهر في العقود الأخيرة اتجاهات ومناظير جديدة تتناول التاريخ كموضوع للتحليل، ومن أبرز هذه الاتجاهات منظور دراسات التابع (Subaltern Studies) والمنظور ما بعد البنيويّ (Post-Structuralism) للتأريخ. تحاول هذه

الاتجاهات والمناظير إثارة الجدل حول عملية التأريخ ذاتها، من خلال محاولة إدراك هوية من يقوم بعملية التأريخ، ولمن يؤرّخ، وكيف يؤرّخ، وكيف يعيد التأريخ بناءً الماضي وتشكيله في الحاضر.

في سياق هذا الجزء، سيجري التطرق إلى منظورين نقديين لدراسة التاريخ: منظور دراسات التابع والاتجاه النسويّ المستند إلى منظور ما بعد البنيويّة؛ حيث سيجري التركيز على الجوانب التي تفيد البحث الحاليّ.

دراسات التابع

تميّز توجّه دراسات التابع برويّه النقيديّة لدراسة تاريخ الهند (التي اتّسمت بالفوقية والنخبوية في كتابات كل من المؤرّخين المستعمرين والمؤرّخين الوطنيين البرجوازيين)، وبدعوته لدراسة "سياسات الشعب" (Politics of the People)، وكذا بإيمانه بإمكانية قيام مجموعات تابعة، كالنساء والفلاحين والطبقة العاملة والمجموعات المهمّشة الأخرى في المجتمع الهنديّ، بصنع التاريخ وصياغة السياسة الخاصّة بهم في إطار "توجّه مستقلّ". وقد ساهم منظور دراسات التابع في نقد التاريخ والقومية والاستشراق والتمركز الأوروبيّ (Eurocentrism).

في سياق تناول مفهوم التابع، يعزو تشاترجي تاريخ استبعاد وتهميش وطني ما بعد الاستعمار للمجموعات التابعة (كالفلاحين في العالم الثالث) إلى عدم القدرة على صياغة "التاريخ الداخليّ" للشعب (Chatterjee 1986).

هنالك من يرى علاقة وثيقة بين منظور دراسات التابع (وهو توجّه لدراسة تاريخ الهند) ومنظور ما بعد الاستعمار (وهو مجال دراسيّ تعود جذوره إلى كليات الآداب)، حيث تعتبر دراسات التابع "مشروعاً ما بعد استعماريّ لكتابة التاريخ" (Chakrabarty 2000, 10). ثمّة كتاب آخرون، أمثال أريف ديرك (Dirlik 1994)، ادّعوا أنّ دراسات التابع ما هي إلاّ تطبيق لمنهجيّات الدراسة التي طوّرتها مدرسة المؤرّخين البريطانيّين الماركسيّين ومن أبرزهم المؤرّخان الاجتماعيّان طومسون وهاسبام^٦ في إطار

^٦ قامت بين العامين ١٩٤٦-١٩٥٦ مجموعة من المؤرّخين البريطانيّين الماركسيّين، المكوّنة من نحو ثلاثين مؤرّخاً، بترسيخ توجّه ماركسيّ في التاريخ البريطانيّ، وأنشأت في العام ١٩٥٣ مجلة "الماضي والحاضر". وقد شاركت

هذا الجدل، قام تشاكرابارتي في دراسته المعنونة "دراسات التابع وتاريخ ما بعد الكولونيالية" بدحض الادعاء حول العلاقة الوثيقة بين منظور دراسات التابع وتوجه المؤرخين البريطانيين الماركسيين، وذلك من خلال قراءة لكتابات رانا جيت جوها (Ranajit Guha) حين شغل منصب محرر دراسات التابع، وحاول تشاكرابارتي إظهار الأدلة التي تشير إلى كون دراسات التابع تحمل رؤية منظور ما بعد الاستعمار.

يبدأ تشاكرابارتي بالإشارة إلى وجود جذور ماركسيّة لمنظور كل من دراسات التابع والتاريخ من الأسفل الذي يمثله المؤرخون البريطانيون أمثال طومسون وهابسباوم، وذلك أن المنظورين يعاديان الفوقيّة والنخبويّة في كتابة التاريخ، كما انعكست في التاريخ الاستعماريّ والتاريخ الوطنيّ اللذين تعاملتا مع التاريخ الوطنيّ كقصّة نصر وإنجاز للطبقات العليا، هندية كانت أم بريطانية، وتجاهلاً مساهمة الشعب، المستقل عن النخبة، في تطوّر الوطنيّة. كذلك يرى تشاكرابارتي أن منظورا دراسات التابع والتاريخ من الأسفل يتفقان بشأن أهميّة كتابة التاريخ من وجهة نظر المجموعات التابعة المهمّشة، لتصبح هذه المجموعات ذاتاً فاعلةً (Subject) في التاريخ. لكن رغم هذا يرى تشاكرابارتي أن ثمة اختلافات أساسية بين منظور دراسات التابع وتوجه المؤرخين البريطانيين الماركسيين في كتابة التاريخ. تتلخّص هذه الاختلافات في أن دراسات التابع قامت بفصل نسبيّ لتاريخ القوّة عن التاريخ العالميّ للرأسمالية، كما قامت بدراسة العلاقة بين القوّة والمعرفة. وعلى أرضيّة هذه الاختلافات، نشأ المنظور الجديد لتاريخ ما بعد الاستعمار الذي يرى بأن نظرة الفكر السياسيّ الماركسيّ الأوروبيّ التقليديّ إلى الرأسمالية والقوّة كمجموعة واحدة لا تجيز تقديم تحليل للقوّة في التاريخ الاستعماريّ الحديث (Chakrabarty 2000).

في الهند الاستعمارية كانت هنالك سيطرة مباشرة على التابعين من قبل النخبة، وكانت هذه السيطرة سمّة مميّزة للحياة اليومية في الهند. تلك هي رأسمالية الاستعمار التي لم تقم بتغيير العلاقات الاجتماعية للقوّة أو السلطة. فالرأسمالية في الهند المستعمرة لم تتراق مع تغيير العلاقات الاجتماعية، ولذلك حدثت سيطرة رأسمالية بدون ثقافة رأسمالية مهمينة، أي إن الاستعماريين والوطنيين أقاموا في الهند نظاماً رأسمالياً طبقت من خلاله الأيديولوجيا البرجوازية "سيطرة بدون هيمنة" (Guha 1997, 98).

.....< المجموعة في النقاش حول قضايا مهمّة، منها: نشوء الرأسمالية: تأثير التحوّلات الزراعية في القرنين السادس عشر والسابع عشر في بريطانيا: وطبيعة الطبقة العاملة البريطانيّة في القرن التاسع عشر.

ويشير جوها إلى فشل البرجوازية الوطنية في التحدّث باسم الشعب، إذ لم يكن ثمة شعب موحد في الإمكان التحدّث باسمه، وهو ما يثير التساؤل حول الممارسات التي اتبعتها البرجوازية الوطنية الهنديّة التي ادّعت تمثيل شعب موحد. يُفضي هذا التساؤل إلى إسقاطات هامّة على مجال كتابة التاريخ الحديث للهند، ويربط ما بين دراسات التابع ومنظور ما بعد الاستعمار (Chakrabarty 2000).

إنّ تركيز جوها على أهميّة استحداث تاريخ يكون التابعون من خلاله صانعين لمصيرهم، أدى إلى إثارة السؤال حول العلاقة بين النصّ والقوّة، لا سيّما أنّ المجموعات التابعة لا تبقي وثائق نصيّة للتاريخ، فالوثائق المؤرشفة تكون -في المعتاد- من إنتاج الطبقات الحاكمة (Guha 1988). وقد اضطرّ هذا الأمر الكثير من المؤرخين إلى التوجّه إلى مجالات دراسية -كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الآثار والجغرافيا الإنسانيّة- للاستعانة بمصادرها لصالح كتابة تاريخ المجموعات التابعة. وقد أكّد جوها على حاجة المؤرّخ إلى تطوير إستراتيجية واعية لقراءة الأرشيف، بغية استكشاف الطرق المتعدّدة لكيفية قيام أنماط تفكير النخبة بتمثيل صورة التابعين وممارساتهم. والمقصود أنّه دعا إلى قراءة متخلّطة (Interventionist Reading) وركز على الجوانب النصيّة للوثائق الأرشيفية من خلال رؤيته التمثيل (Representation) بُعداً من أبعاد القوّة بين النخبة والتابعين. لقد حاول جوها استكشاف طريقة لقراءة التمرّد (تمرّد الطبقات الشعبيّة) من خلال الفجوات والصدوع والفراغات وإستراتيجيات الخطاب التي ميّزت الخطاب المسيطر (Guha 1988). وفتح التركيز على كيفية القراءة منظور دراسات التابع لتأثيرات نظرية الأدب التي تهتمّ بقراءة الخطاب المهيمن، والفكر الأوروبي الحديث، وبخاصّة البنيويّة، وأبعده عن توجّه "التاريخ من الأسفل" الذي اعتمده المؤرّخون البريطانيون الماركسيون (Chakrabarty 2000).

انتقدت كلّ من سبيفاك وأوهنلون غياب قضايا النوع الاجتماعيّ عن دراسات التابع، وهو ما حاول مؤرّخو دراسات التابع تصحيحه من خلال التطرّق إلى: النسويّة والعنف الجنسيّ والقانون؛ العلاقة بين المجتمع المحليّ والنوع الاجتماعيّ وسياسات العنف؛ النسويّة والقوميّة وغيرها من المواضيع (Spivak 1988; O'Hanlon 1988). وقد انتقدت سبيفاك، كذلك، مفهوم الذات الفاعلة (Subject)، كما استُخدم في كتابات دراسات التابع، إذ إنّ هذا الاستخدام لا يأخذ بالاعتبار أفكار وطروحات ما بعد البنيويّة (Spivak 1994). وفي مقالها التي تحمل العنوان "هل بإمكان التابع الكلام" انتقدت سبيفاك أيّ مشروع يرمي إلى جعل التابع يتحدّث، وحملت على محاولة دراسات التابع جعل

التابع يتحدث ويُسمع، وكذا شككت في إمكانية بناء معرفة حقيقية عن التابع ووعيه.

إثر هذه الانتقادات، والانتقادات الأخرى من اتجاه المذهب التفكيكي (Deconstructionism) ومنظور ما بعد الحداثة، بدأ تركيز دراسات التابع في التسعينيات على التشظيات (Fragments) لا على الكل، وأثير السؤال حول إمكانية بناء تاريخ وطني شامل في سرد سياسات حياة التابعين، وبدأ التركيز على تحليل الخطاب الاستعماري. لقد أثارت هذه التطورات، التي طرأت على منظور دراسات التابع، الجدل بين أصحاب المنظور الماركسي، وأصحاب منظور ما بعد الحداثة. فالماركسيون يدعون أن التحليل التجزيئي، الذي يعتمد عليه أتباع ما بعد الحداثة في كتابة تاريخ التابعين، يؤدي وحدة المهوورين. ومن أهم منتقدي تأثر دراسات التابع بنظريات ما بعد الاستعمار، ونظريات ما بعد الحداثة، هو ساميت ساركار (Sumit Sarkar) المعروف بمساهماته البالغة في صياغة منظور دراسات التابع. وقد انتقد ساركار التحول من التاريخ الاجتماعي إلى أنماط من الدراسات الثقافية المجردة عن السياقات المادية واستبدال التحليل الماركسي بتحليلات ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار (Sarkar 1994). كما ويشير ساركار إلى التأثيرات السلبية لأفكار كل من دريدا وفوكو وإدوارد سعيد على كتابة تاريخ التابعين، ويتهم أفكارهم بالهيمنة على كتابة التاريخ، وإخفاها في تحليل الاقتصاد السياسي والتحليل الطبقي.

بالنسبة لهذه القضية الخلافية، أرى أنه ليس من الضروري الفصل بين تحليل الاقتصاد السياسي وتحليل الخطاب السائد أو تفكيكه، أو إحلال منهج دون آخر فالتحليل لا يُقصي أي منهما الآخر. بل أرى أن هناك علاقة، وإن كانت مركبة، بين سياق الاقتصاد السياسي القائم وبين الخطاب السائد، والمنهج الأشمل والأكثر تكاملاً هو ذلك الذي يحاول الدمج بين تحليل الاقتصاد السياسي والواقع الاجتماعي بتركيباته وسياقاته ومضامينه المختلفة وتحليل الخطاب السائد وتفكيكه. فالاستعمار العالمي، على سبيل المثال، قام بفرض تحولات جذرية على الاقتصاد الزراعي في الدول المستعمرة، وقام في الوقت ذاته بتمثيل التابعين بطرق مختلفة، من خلال الخطاب الاستعماري الذي وصف الفلاحين، مثلاً، بالتقليديين وما قبل الحداثيين؛ وبالتالي نرى أن هناك علاقة بين طرق التمثيل والممارسات المادية التي تعتمد على هذا التمثيل ويصبح التحدي الحقيقي في إمكانية فهم وتحليل الاقتصاد السياسي والممارسات المادية إضافة إلى الخطاب السائد والعلاقة بينهما.

من جهة أخرى، أعتقد أنه، في ما يتعلق بالتحليل التجزيئي، ليس في الإمكان التأريخ للفلاحين دون تفكيك فئة الفلاحين إلى نساء ورجال، وليس في الإمكان التأريخ الدقيق للنساء الفلاحات دون تفكيك فئة النساء إلى نساء من الأسر المالكة للأراضي، ونساء من الأسر الفاقدة للأراضي. والمقصود أنه من الضروري أن يؤخذ بالاعتبار التحليل المبني على النوع الاجتماعي والطبقة والتقاطعات بين هذين المفهومين. فمن ناحية، لا بد من رؤية التقاطعات بين أوضاع النساء الفلاحات وأوضاع الرجال الفلاحين في ظروف فلسطين المتغيرة؛ ومن ناحية أخرى، لا بد من رؤية خصوصية النساء، وخصوصية كل فئة منهن، وكذا خصوصية الأفراد، حتى لو كان ذلك على حساب وحدة المقيمين المفترضة أحياناً. كما أعتقد أنه على منهج التحليل محاولة فهم السمات والمصالح المشتركة المبنيّة على أساس الطبقة أو الإثنية أو النوع الاجتماعي، وفي ذات الوقت، تفكيك هذه الفئات إلى جزئيات. يعني هذا أنه من الممكن رؤية الفلاحين والفلاحات كمجموعة تجمعها سمات ومصالح مشتركة، من ناحية، وفي ذات الوقت رؤية الفلاحات كمجموعة تتميز بسمات خاصة عن الفلاحين، ومن الممكن رؤية الفلاحات، أيضاً، كمجموعة ذات سمات مشتركة لكنها تضم مجموعات ذات خصوصية وعلى منهج البحث والتحليل فهم هذه التقاطعات والاختلافات في سياقها المحلي الخاص دون تعميمها أو التعامل معها ككينونات جوهرية وثابتة.

تشير هذه الملاحظات الأخيرة، برأيي، إلى نسبة مفهوم التابع. ففي حين يشكّل الفلاحون الفلسطينيون مجموعة تابعة من حيث اشتراكها في سمات معينة كإقصائها، غالباً، عن المصادر المادية وكذا عن كتب التاريخ المدون (أي عن مجال المعرفة)، فإنّ هذه المجموعة التابعة تضم مجموعات متنوّعة يمكن اعتبارها تابعة نسبة إلى الفلاحين، كمجموعة الفلاحين التي لا تملك أراضي. لكن من جهة أخرى، فإنّ النساء الفلاحات، أو النساء الفلاحات اللاتي لا يملكن أراضي، هنّ مجموعة تابعة أخرى. ومن ثمّ، رغم أهميّة استخدام مفهوم التابع كمفهوم شمولي، من المهمّ، أيضاً، التنبيه إلى أنه مفهوم نسبيّ ويضمّ مجموعات متنوّعة.

من المآخذ المهمّة الأخرى، والتي أثّرت حول منظور دراسات التابع، تلك التي أثارها جون بيفيرلي، في مقالته التي تحمل العنوان "معضلة دراسات التابع في [جامعة] ديوك"، وقد صاغها في السؤال التالي: "إذا كانت عملية التدريس التي تقوم بها مؤسّسة

نخبويّة، مثل [جامعة] ديوك، تقوم، بدرجة ما، بإنتاج وإعادة إنتاج علاقات التبعية/ السيطرة، فكيف يمكن أن تكون مكاناً يتحوّل وينتقل فيه التابعون إلى الهيمنة؟" (Beverly 2000, 33).

كما ذكرت سابقاً، في باب المنهجية، فقد شكّل هذا السؤال هاجساً رافق عملية البحث والكتابة، ففي حين يهدف هذا البحث إلى المساهمة في عملية تأريخ بديل، تأريخ يكشف مدى وأهميّة حضور المجموعات المستبعدة عن مجال التاريخ والمعرفة عامة وفعاليتها في الواقع، فإن بنية الأكاديميا والمعرفة النظرية تظل غريبة عن نمط حياة بعض هذه المجموعات، خاصّة تلك التي تتميز بالثقافة الشفوية لا الثقافة المكتوبة. فهذه الحقيقة تحوّل الباحث/ة إلى شبه "مترجم" يقوم بعملية ترجمة نمط حياة معين وتحويله إلى نص أكاديمي باستخدام أدوات معرفية-منهجية ونظرية تم اكتسابها من خلال عملية طويلة من الدراسة الأكاديمية الرسمية التي تؤثر، بلا ريب، على تشكيل الوعي والرؤى.

ورغم اعتقادي أنه في مستطاع الإنسانة والباحثة، وإن على نحو جزئي، تطوير رؤى نقدية للتوجهات السائدة والتي تشكل المعرفة فيها مجالاً لإعادة إنتاج علاقات القوة في المجتمع، تبقى العضلات الصعبة والتوتر سمات ملازمة لأي بحث يهدف إلى إيصال "أصوات" ورؤى أي مجموعة مهمشة من خلال الأكاديميا.

يظهر العرض السابق تطور منظور دراسات التابع، وتحوّله من محاولة كتابة تاريخ شامل للتابعين إلى تقسيم التابعين، والتحوّل إلى تحليل الخطاب السائد وكيفية تمثيله للتابعين كما صاغته توجهات ما بعد البنيوية، وهو ما اعتمدت عليه وطوّرتّه جوان سكوت (Scott 1988).

تأريخ نسويّ يعتمد على منظور ما بعد البنيوية

من بين المهتمين بدراسة التاريخ، والمتأثرين بمنظور ما بعد البنيوية وإسقاطاته على دراسة التاريخ الاجتماعي، هي المفكرة جوان سكوت (Joan Scott). قدّمت سكوت مساهمات جادة ونقدية حول مفهوم التاريخ ذاته، محاولة صياغة توجه لدراسة علاقات النوع الاجتماعي والتاريخ. تحاول سكوت في كتابها "الجنر وسياسة التاريخ" إنتاج معرفة جديدة، من خلال ملاحظات نقدية حول العمليات التي يجري من خلالها إنتاج المعرفة. ترى جوان سكوت أنه إذا أردنا التفكير في النوع الاجتماعي

وإنتاج معرفة جديدة فإنه تنبغي إعادة التفكير في تاريخ السياسة وسياسات التاريخ. في هذا السياق، تقوم سكوت بتعريف مفهوم النوع الاجتماعي كالنظيم الاجتماعي للاختلافات الجنسية، أو المعرفة التي تبني دلالات الاختلافات الجسدية، إذ تتنوع هذه الدلالات عبر الثقافات والمجموعات الاجتماعية، وعبر الزمن. أما التاريخ، في هذا التوجه، فإنه ليس مجرد تسجيل للتحوّلات في التنظيم الاجتماعي للجنسين، بل هو مشارك في إنتاج المعرفة حول الاختلافات الجنسية. فالتمثيلات التاريخية للماضي تساهم في بناء النوع الاجتماعي في الحاضر، ولتحليل كيفية حدوث ذلك، ينبغي الانتباه إلى الفرضيات والممارسات في خطاب هذا المجال المعرفي. تجب مناقشة الفرضيات والبيدييات حول فكرة أنّ التاريخ يوثق بأمانة الحياة الواقعية المعيشة، وأنّ الأرشيفات تعكس الحقائق، وأنّ مجموعات كالنساء والرجال يمكن نقلها كما هي، وذلك من خلال فحص الممارسات الخطابية للمؤرخين، وبناء النصوص التاريخية والسياسة، أي علاقات القوة التي يبنها هذا المجال المعرفي. بذلك، يصبح التاريخ هو موضوع البحث التحليلي، إضافة إلى كونه منهجاً للتحليل.

إثر هذه الأفكار، قامت سكوت بالتنظير لتوجه نسوي جديد لكتابة التاريخ، تشير من خلاله إلى أنّ محاولة كتابة تاريخ النساء في إطار المعايير القائمة في مجال علم التاريخ، عبر كشف معلومات جديدة عن النساء، لا تكفي لمحو السنوات الطويلة من الإهمال. فالمعلومات الجديدة يمكنها أن توثق وجود النساء في الماضي، لكنها لا تغير، بالضرورة، المكانة الهامشية التي تُنسب لنشاطات النساء. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ دراسة النساء على حدة تؤكد هامشيتهن وعلاقتهم المحددة بالرجال، الذوات القائمة كذوات مسيطرة وعالمية. وبالتالي، تجب دراسة مجموعات معينة -كالطبقة والعرق والنوع الاجتماعي- بطريقة جديدة تتعدى مجرد توسيع البحث التاريخي. إنّ ضرورة فحص هذه المجموعات بطريقة جديدة تنبع، أيضاً، من صعوبة تحليل عدم مساواة النوع الاجتماعي من خلال إطار التاريخ الاجتماعي. فالأفكار حول كون مجموعات الهوية تعكس تجربة موضوعية تؤدي إلى تفسيرات تخدم تأكيد الروى القائمة حول النساء، ولا تتحداهن. فمن خلال افتراض أنّ للنساء ميزات جوهرية أو ماهيات وهوية موضوعية مختلفة عن الرجال، وأنّ لهنّ -بالتالي- حاجات ومصالح خاصة، يؤكّد المؤرخون أنّ الاختلاف الجنسي طبيعي لا ظاهرة اجتماعية. ومن هنا، فإنّ "تاريخاً نسوياً أكثر جذرية يحتاج إلى نظرية معرفية أكثر جذرية" (Scott 1988, 4)، الأمر الذي يقدمه منظور ما بعد البنيوية، الذي يثير أسئلة حول نظرية المعرفة وموقع كل أنواع المعرفة، ويربط المعرفة بالقوة، ويقدم بذلك، منظوراً تحليلياً قوياً للنسوية. من خلال هذا المنظور،

تصوغ سكوت الأسئلة المهمة وأساسها: كيف يجري بناء بُنى هرمية، كمبنى النوع الاجتماعي، وشرعنتها وتقول بأن على من يؤرّخ نسويًا فحص النوع الاجتماعي بشكل محدد وضمن سياق، واعتباره ظاهرة تاريخية جرى بناؤها وإعادة بنائها، وتحولت في سياقات مختلفة وعبر الزمن. وهذه طريقة جديدة للتفكير حول التاريخ، لأنها تثير أسئلة حول الثقة بمفاهيم أصبحت مفروغًا منها من خلال تأريخها.

كذلك، تنبّهت سكوت إلى أهمية رصد فكرة الثنائيات والتضادات في ما يتعلّق بالمجموعات، فتلك تخفي التنوع الداخلي والتناقضات داخل كل مجموعة. إنّ الجدل والخلاف حول الدلالات يُدخل إلى الصورة تضادات جديدة، وتحولًا في الهرمية، ومحاولة كشف مفاهيم مخفية، وتحديّ الوضع الطبيعي للثنائيات، وكشف العلاقة المتبادلة بينها وعدم ثباتها الداخلي. هذا النوع من التحليل، والذي يسميه دريدا تفكيكًا، يمكن من دراسة العمليات المتناقضة التي تنتج الدلالات، وهذا يضيف بُعدًا جديدًا للمؤرّخ ويقلل من شأن قدرة المؤرّخ على ادّعاء الحيادية أو إمكانية عرض قصة معينة كقصة مكتملة وعامة وموضوعية، فعندما يقتنع الشخص بأنّ الدلالات تُبنى من خلال الإقصاء، عليه تحمّل مسؤولية الإقصاء داخل مشروعه.

إنّ هذا المنظور النقديّ يظهر الوضع المحدّد للمعرفة التاريخية ودور المؤرّخ الفاعل كمنتج للمعرفة، ويقلل بالتالي من الادّعاءات حول السلطة المرتكزة إلى التفسيرات المطلقة والشاملة والمجموعات الجوهرية للتحليل (الجنس، والطبقة، والعرق المضطهد)، أو روايات تفترض الوحدة الجوهرية للماضي (Scott 1988, 7).

تحاول الدراسة الحالية الإفادة من بعض الأفكار المذكورة أعلاه وخاصة تلك المتعلقة بأهمية فهم وتحليل النوع الاجتماعي بشكل محدد وضمن سياقه الخاص، والتعامل معه كظاهرة تاريخية جرى بناؤها وإعادة بنائها، وتحولت في سياقات مختلفة وعبر الزمن.

التاريخ الفلسطينيّ - نظرة عامة

تطرح الباحثة روز ماري صايغ في مقدّمة كتابها "الفلاحون الفلسطينيون من الاقتلاع إلى الثورة" السؤال التالي: لماذا "اختفى الشعب خلف القضية"؟ (صايغ ١٩٨٠، ١). وتشير الباحثة ليلي أبو لغد في تقديمها لكتاب روز ماري صايغ المذكور أنفًا، في السياق ذاته، إلى تركيز الدراسات على جوانب أساسية في التاريخ الفلسطينيّ،

وإهمال جوانب أساسية أخرى:

على سبيل المثال لا الحصر، يندر أن تجد في الكتابات التاريخية أو السياسية تصوّرًا دقيقًا لطبيعة المجتمع الفلسطيني وتكوينه الاجتماعي أو ترابطه أثناء فترة الانتداب البريطاني أو قبل ذلك... جلّ الكتابات والبحوث التي صدرت، اهتمت بالحوادث الدولية، أو بالدور الذي لعبته الدول الكبرى في تمكين الصهيونية من إقامة إسرائيل، أو بالمقاومة الفلسطينية بعامة، أو بدور القيادات.. إلا أنّ اهتمام الباحثين بالخبرة الفلسطينية الخاصة، وبمعاناة الشعب بفئاته المختلفة أثناء الاحتلال البريطاني، أو في التشرّد، أو في الإطار الإسرائيلي، كان محدودًا للغاية. والتاريخ الأصيل، هو ذلك الذي يسجّل تاريخ القوم بأكمله. وتاريخ القوم يتعدى ويفوق تاريخ الدولة أو القيادة أو السلالة (أبو لغد، في مقدّمة لصايف ١٩٨٠).

ويعاود الباحث مجدى المالكي إثارة الملاحظة ذاتها بعد أكثر من عشرين عامًا، في كلمة افتتاح المؤتمر الذي عقده جامعة بير زيت، بعنوان "التاريخ الاجتماعي الفلسطيني بين غابة الأرشيف وأشجار الحكايات" بقوله:

من المعروف أنّ الخطاب السياسي القومي قد طغى على التاريخ الفلسطيني، فبرز هذا التاريخ كأنه تاريخ بطولات في مواجهة الاستعمار، وتاريخ نخبة سياسية تقود الصراع القومي، وغاب خلف كلّ ذلك الإنسان الفلسطيني العادي، والعائلة الفلسطينية البسيطة.. لقد جنّدت القرية بتراثها، والمدينة بأحيائها، والمؤسّسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لصالح الخطاب السياسي القومي، فخرجنا بتاريخ مبتور فيه الكثير من الافتراضات التي تحتاج للمراجعة (المالكي في ندوة معهد إبراهيم أبو لغد ٢٠٠٤، ١٠).

تجمع المقولات أعلاه على تركيز التاريخ الفلسطيني على القضية السياسية والتاريخ للقيادات. ورغم أنّه جرت الكثير من المحاولات لتاريخ اجتماعي لحياة الفلسطينيين قبل النكبة وبعدها، لم تلق هذه المحاولات -كما تشير روز ماري صايف، في مقالة قدّمها في مؤتمر بير زيت عن التاريخ الاجتماعي- الدعم والتشجيع المؤسّساتي المادي والمعنوي. وتعزو روز ماري صايف إهمال توثيق الذاكرة الشعبية الفلسطينية

إلى عوامل سياسية وثقافية، أهمها: انشغال المؤرخين الفلسطينيين، بعد النكبة، بفهم أسباب الهزيمة، وتحفظات حركة المقاومة الفلسطينية على التاريخ الشفوي كونه يثير قضايا حساسة وانقسامات داخلية وفصائح، وإحجام الناس العاديين عن ذكر تجاربهم. وتُعدّ روز ماري صايغ الكثير من القضايا المهمة في التاريخ الفلسطيني، والتي لا تمكن دراستها وفهمها إلا من خلال التاريخ الشفوي. على سبيل المثال:

هل استخدمت القوّات الصهيونيّة/الإسرائيليّة نفس أنماط الهجوم على القرى، والمجازر، والاعتصاب، ومنع عودة اللاجئين، والتجارب الأولى للذين بقوا في ما أصبح إسرائيل، وتجارب النساء، والبدو، والأقليّات.. (صايغ ٢٠٠٤، ٣٩-٤١).

في ظلّ غياب دراسات عن فئة الفلاحين الفلسطينيين، من المهمّ الإشارة إلى مشروع بالغ الأهميّة قام به مركز دراسة وتوثيق المجتمع الفلسطينيّ في جامعة بيرزيت، هو مشروع توثيق القرى الفلسطينية المدمّرة^٧ لما لهذا المشروع من أهميّة في تركيزه على حياة القرى الفلسطينية، والاعتماد على المصادر التي تجمع بين التاريخ الشفوي والتاريخ المدوّن. لكن غالبية الدراسات في هذا المشروع تجاهلت التمايزات الداخليّة في القرى الفلسطينية، وكذلك تجاهلت أدوار النساء.

التاريخ للنساء الفلسطينيات

تميّز التاريخ الفلسطينيّ بغياب النساء عن صفحاته المكتوبة. أمّا الكتابات والدراسات القليلة التي أرخت للنساء الفلسطينيات، فقد تميّزت بسِمَتين أساسيتين ميّزتا التاريخ الفلسطينيّ عمومًا، لكنّها حاولت دمج النساء: التركيز على علاقة المرأة الفلسطينية بالسياسة وحركة المقاومة؛ والتاريخ لنساء النخبة.

تشير روز ماري صايغ إلى غياب الكتابات التاريخية حول النساء الفلسطينيات، رغم مشاركتهنّ الفاعلة في النضال الوطنيّ، وتعزو هذا الإهمال إلى إهمال التاريخ المكتوب للجماعات المستتناة من المعرفة والثقافة والسلطة (صايغ ١٩٨٠). وتؤكد

^٧ في إطار هذا المشروع، قام مركز دراسة وتوثيق المجتمع الفلسطينيّ بنشر سلسلة عن القرى الفلسطينية المدمّرة (على سبيل المثال، قرى أبو شوشة وزرعين وعمواس وطيرة حيفا).

إيلين فلايشمان على هذا الغياب في مقدّمة كتابها عن الحركة النسويّة الفلسطينيّة في فترة الاستعمار البريطانيّ، بقولها:

هنالك صمت يحيط بموضوع النساء الفلسطينيات في الكتابات التاريخيّة عن فلسطين. هنالك مادّة بسيطة لكنّها أخذت بالتطوّر حول تجارب النساء، تظهر أساساً في السير الذاتية، المذكرات الشخصية، والتاريخ الشفهيّ... مع ذلك هنالك غياب للتاريخ المكتوب الذي يركّز على تجربة المرأة الفلسطينيّة... لقد بدأ ذلك بالتغيّر، ولكن لا يزال البحث محصوراً في المقالات في الكتب والمجلات... من المثير للاستغراب أنّ الكتاب عن فلسطين، يثيرون باستمرار تاريخ دور النساء الفلسطينيات في النضال الوطنيّ، دون إجراء عمليّة بحث أو كتابة هذا التاريخ... هنالك القليل من المعلومات عن أداء النساء وعلاقتهم بالبنى الاقتصاديّة، والتعليم، والثقافة، والقانون، والأسرة، والمؤسّسات السياسيّة، والزراعة (Fleischmann 2003, 11-12).

أمّا عند مراجعة الموادّ والأدبيّات القليلة التي كُتبت عن النساء الفلسطينيات، فنجدها تركز على علاقة المرأة بالسياسة وحركة المقاومة الفلسطينيّة، من خلال الكتابة عن موضوعين أساسيين: دور النساء في الثورة الفلسطينيّة ومشاركة المرأة في الانتفاضة والسياسة الفلسطينيّة الحاليّة. في هذا الصدد، تستعرض الباحثة ريمّا حمّامي بعض الأدبيّات التي تنطرق إلى هذه المواضيع بقولها:

أثيرت هذه المواضيع في سياق مقاومة النساء الفلسطينيات في لبنان (...): وفي الجذور التاريخيّة لمشاركة النساء في الحركة الوطنيّة في المناطق المحتلة (...): وفي ظهور لجان النساء في السبعينيّات (...): وفي المشاركة السياسيّة للنساء في الانتفاضة (...): وفي النضال اليوميّ للنساء في مواجهة القمع الوطنيّ.

وترى ريمّا حمّامي " أنّ هذا التركيز على السياسة أدّى إلى نقص في تحليل العلاقات والعمليّات الأوسع لحياة النساء " (Hammami 1995, 9-10).

من جهة أخرى، تثير إصلاح جاد في مقالة بعنوان "التاريخ المنسيّ - من يتذكّر أدوار النساء في السياسة؟"، إشكاليّات أخرى في التّاريخ الفلسطينيّ عموماً، والتّاريخ للنساء

خصوصًا، وهو التركيز على نساء النخبة، وترى إصلاح جاد أن تركيز الكتابات حول فلسطين على القضية السياسيّة "دفعت النساء ثمنه أكثر من غيرهنّ"، وتضيف:

حين نقرأ عبد الوهاب الكيالي، أكرم زعيتر، صبحي ياسين، وأيضًا غسان كنفاني، وهم من حاولوا إلقاء الضوء على دور الفلاحين في ثورات الشعب الفلسطينيّ منذ تبلور خطر الصهيونيّة، نجد شذرات قليلة هي التي تتحدّث عن دور ما للنساء، خاصّة نساء الريف.. فكثيرًا ما أشار هؤلاء الكتاب إلى دور الفلاحين كطبقة مسحوقة، في ذلك الوقت، ولكن عندما يرد الحديث أحيانًا، عن النساء، يختفي -فجأة- هذا البعد الطبقيّ المتبع للتاريخ للفلاحين، ونرى -فقط- التاريخ لنساء النخبة من الطبقات العليا، أو بنات النخبة السياسيّة المتنفّذة في ذلك الوقت (إصلاح جاد مقتبسة عند: الصدة ١٩٩٨، ٣١٥).

إنّ دراسة إيلين فلايشمان عن الحركة النسويّة الفلسطينيّة، على أهمّيّتها، لا تخرج عن المألوف في التاريخ للنخبة. وتبرّر الكاتبة نفسها ذلك بقولها:

حقيقة قلّة المعطيات وعدم تكاملها حدّدت دراستي لبعض المواضيع والمجموعات.. هذا هو السبب الذي جعلني أركّز على نساء النخبة... المصادر عن النساء الفلاحات، اللاتي شكّلتن غالبية النساء الفلسطينيّات في فترة البحث، لم تكن متوافرة وواضحة (Fleischmann 2003, 22).

أمّا دراسة إصلاح جاد عن الأدوار السياسيّة للنساء الفلسطينيّات الريفيّات، ورغم المساهمة الجادّة على صعيد الاصطلاح والمفاهيم في تعريف السياسة ومعالجة مفهوم السياسة غير الرسميّة التي تميّز نشاط النساء الفلسطينيّات، فلم تخرج عن المألوف في التركيز على القضية السياسيّة ومشاركة النساء في النضال الوطنيّ (جاد ١٩٩٨).

وتعتبر دراسة ريمّا حمامي حول نشاطات عمل النساء اللاجئات في غزّة، من الدراسات القليلة والهامة التي تحاول توسيع أفق المواضيع التي يجري تداولها في الأدبيّات عن النساء الفلسطينيّات؛ وذلك من خلال تحليل الأدوار الاقتصاديّة للنساء الريفيّات في الإنتاج الزراعيّ خلال فترة الاستعمار البريطانيّ في سياق الاقتصاد السياسيّ الأوسع للزراعة الريفيّة والأنظمة المتغيرة لعلاقات عقود الأراضي واستخراج الفائض في تلك

الفترة، بالإضافة إلى تفحص ما يحدث لمجتمع فلاحيّ مع تحوُّله إلى مجتمع لاجئ، وخصوصًا تحوُّل نشاط النساء الريفيّات اللاجئات في قطاع غزّة بعد عام ١٩٤٨ (Hammami 1995).

قامت ريمّا حمّامي في دراستها هذه بدراسة نشاط النساء من خلال إطار مفاهيميّ مختلف عن المألوف في الدراسات حول النساء والعمل في الشرق الأوسط؛ إذ بدل التركيز على وصف مهمّات النساء في الزراعة، قامت ريمّا حمّامي بالتركيز على النشاطات الإنتاجيّة للنساء كعلاقات اقتصادية جوهريّة لإعادة إنتاج الأسرة المعيشيّة الريفيّة في سياق الاقتصاد السياسيّ الأوسع الذي تنوجد فيه هذه العلاقات، إضافة إلى تركيزها على أيديولوجيّات العمل الجندريّة. لكن دراسة ريمّا حمّامي اعتمدت على مقابلات مع النساء اللاجئات فقط، وهو ما غيّب أصوات الرجال كمصادر هامّة لفهم القضايا التي درستها.

ضمن الدراسات التي تتناول مواضيع غير متداولة في الكتابة عن النساء الفلسطينيّات، بودّي الإشارة إلى دراسة إصلاح جاد التي تطرقت في أحد جوانبها إلى قضية هامّة، هي قضية التعليم -كعامل تحديتيّ- في فترة الانتداب البريطانيّ في فلسطين، وتأثيرها على توسيع الفجوات الاجتماعيّة بين المدنيّين والريفيّين، ولا سيّما النساء المدنيّات والنساء الريفيّات (جاد ٢٠٠٤).

السياق التاريخي

يوجز هذا الجزء المعلومات الواردة في بعض المصادر المكتوبة عن التحوّلات البارزة على الاقتصاد الزراعيّ منذ نهاية العهد العثمانيّ مرورًا بفترة الاستعمار البريطانيّ. ورغم قصور غالبية هذه المصادر في التطرّق إلى النساء ونشاطهن في تلك الفترة، وتأثير التحوّلات السياسيّة والاقتصاديّة عليهنّ وعلى بناء أدوار النوع الاجتماعيّ وعلاقاته، فإنّ المعلومات الواردة في هذه المصادر تشكّل إطارًا عامًا لفهم السياق التاريخيّ الذي عايشه كلّ من الفلاحات والفلاحين الفلسطينيّين. أمّا الجزء التالي، فسيعرض المقابلات ليؤكد، أو يدحض، أو يوسّع القضايا التي تطرقت إليها هذه المصادر، ويظهر تأثيرها على الفلاحين والفلاحات من قرية البروة، كما جرت معاشتها وإدراكها والتعامل معها وروايتها من قبلهم.

التحوّلات البارزة على الاقتصاد الزراعي في نهاية العهد العثماني

بدأ تغلغل الرأسمالية في فلسطين في نهاية الحكم العثماني، وتحديداً بعد نجاح الدولة العثمانية في إقامة سلطتها المركزية وبناء المؤسسات الحديثة في المرحلة الثانية من التنظيمات. وقد أدى الاندماج المتزايد لاقتصاد البلاد في السوق التجارية الدولية إلى تحولات نوعية وكمية مهمة في ميادين الزراعة والتجارة والاستثمارات. وكان لهذه التحوّلات السياسية والاقتصادية البنيوية أثر في بنية الهرم الاجتماعي.

لقد تمّ دمج فلسطين كجزء من الدولة العثمانية، في السوق العالمية، بوصفها مُوردة للمنتجات الزراعية الخام. وفي دراسة شاملة بعنوان "تحوّلات جذرية في فلسطين ١٨٥٦-١٨٨٢" قام الباحث الكسندر شولش ببحث حركة التوسّع في فلسطين وردود الفعل التي نشأت عليها في ميادين التجارة الخارجية والإنتاج الزراعي وتغيير ظروف الملكية الزراعية. ويستخلص شولش أنه بعد عام ١٨٥٠ ازدادت الصادرات الزراعية إلى أوروبا باضطراد، حيث عمل وكلاء القناصل الأوروبيين الذين كانوا بأكثرتهم تجاراً ورجال أعمال وملاكين وملتزمين بجمع الضرائب ووسطائهم في داخل البلاد، كوسطاء لتلبية الطلب الأوروبي ولتكييف الإنتاج وفق متطلبات السوق الأوروبية (شولش ١٩٨٨).

لقد أدى تراكم فائض الربح التجاري في أيدي كبار الأعيان والتجار إلى ازدياد الفجوة الطبقيّة في المجتمع الفلسطيني، إذ أضحت فئة صغيرة من المتمولين تمتلك مساحات شاسعة من الأراضي، فيما كان عدد لا يستهان به من الفلاحين، خصوصاً في السهول والمروج، يعملون في الزراعة دون أن يملكوا الأراضي التي هي مصدر معيشتهم. وقد توافقت عملية إعادة توزيع الثروة وأداة إنتاجها (الأرض) طبقاً مع تقسيم جغرافي جديد لأماكن تراكم الثروة. حيث شهدت المدن الساحلية، التي أضحت مركز للنشاط التجاري المرتبط بالأسواق الأوروبية ازدهاراً أكبر من المدن الجبلية الداخلية. وأخذت تلك المدن تجتذب أعداداً كبيرة من المستثمرين والمهاجرين الذين سكنوا يافا وحيفا (مناع ١٩٩٩).

قبل سن القوانين المتعلقة بالأراضي ابتداءً من قانون الأراضي لعام ١٨٥٨ وما تلاه من قوانين كانت غالبية أراضي الدولة العثمانية أراضي مشاع. أراضي المشاع هي تلك الأراضي التي تكون ملكيتها لمجموع السكان الذين غالباً ما يكونون أهل قرية

واحدة حيث تكون أراضي القرية جميعها ملك لسكان هذه القرية، ولكل فلاح حصّة معينة من المجموع بحيث يكون حق التصرف بهذه الأراضي منوطاً بالجماعة ككل. أما الطريقة الشائعة في توزيع أراضي المشاع فقد كانت تتم بالقرعة، وكان توزيع الحصص يتم إما حسب الذكور في العائلة (نظام الذكور)، أو حسب البالغين، أو الذين يملكون محاريث وحيوانات (نظام الفدان). إن هذه الطرق المتبعة في تقسيم الأراضي المشاع تمنع إجراء التحسينات اللازمة للأرض، فالأرض هنا لا تعتبر ملكاً خاصاً للفرد حتى يقوم بتحسينها، إذ ينتقل وبشكل مستمر من قطعة إلى أخرى. وعلى الرغم من هذه السيئات لنظام المشاع، إلا أنّ إيجابياته تكمن في عدم تفتيت الأراضي المشاع لفترة من الزمن استمرت حتى الاستعمار البريطاني، وبالتحديد حتى عام ١٩٢٨ عندما شرعت حكومة الانتداب بعمليات تسوية الأراضي الفلسطينية. وبالتالي وقف نظام المشاع عائقاً أمام بيع الأراضي المشاع لليهود (الحزماوي ١٩٩٨، ٤٨، ١٢٤).

وقد كان قانون الأراضي العثماني لعام ١٨٥٨ أول قانون يصدر بشأن الأراضي، إذ بموجب هذا القانون قسمت أراضي الدولة العثمانية إلى خمسة أقسام، هي: الأراضي المملوكة ملكية خاصة ولا يجوز لأحد أن يتصرف بها دون إذن صاحبها. والأراضي الأميرية التي تعود ملكيتها لبيت المال، وتشمل: الأراضي الزراعية، والمحاطب، والمراعي، والغابات وما شابه ذلك من ذات النفع. والأراضي الموقوفة. والأراضي المتروكة التي ترك حق الانتفاع بها لعامة الناس، أو لأهالي قرية أو مجموعة قرى وقصبات تكون مشتركة فيها. والأراضي الموات الخالية والبعيدة عن العمران. لقد هدف قانون الأراضي العثماني لعام ١٨٥٨ إلى تفتيت الملكية المشاعية في كافة أنحاء الدولة بما فيها فلسطين، وإحكام سيطرة الدولة العثمانية على الأرض وجعل التصرف بالأراضي من خلال قوانين محددة تضعها الدولة، وزيادة إيرادات الدولة من خلال رسوم التسجيل. لكن هذا الأمر لم يتحقق، ويعتقد الحزماوي أن السبب في ذلك يعود إلى عدم تجاوب الفلاحين وتفضيلهم العمل بالأرض وفق الأنظمة القديمة التي تعودوا عليها. ومع ذلك، نلاحظ تقلص مساحة الأراضي المشاع في فلسطين بشكل بطيء جداً، فحتى عام ١٩١٨ كانت نسبة ٧٠٪ من الأراضي الفلسطينية أراضي مشاع، ثم أخذت هذه النسبة بالتقلص تدريجياً لتصل إلى ٥٦٪ من مجموع مساحة الأراضي الفلسطينية عام ١٩٢٣ ثم إلى ٤٦٪ عام ١٩٢٩، إلى أن وصلت إلى ٤٠٪ عام ١٩٤٠. يتبين من هذه النسب أن الدولة العثمانية لم تكن جادة في تقسيم المشاع بين الفلاحين، إذ إن نسبة ٣٠٪ من الأراضي المشاع التي تم تقسيمها، في الفترة ما بين ١٨٥٨-١٩١٨ أي خلال ٦٠ عاماً تقريباً، هي نسبة ضئيلة جداً إذا ما قورنت بفترة الاستعمار البريطاني (الحزماوي ١٩٩٨، ٤٩).

لقد نجحت ثلاث مجموعات من السكان في تملك مساحات واسعة من الأراضي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي: الأعيان، أو عائلات النخبة المحلية الذين تملكوا الأراضي عن طريق إقراض المال أو مجرد التسجيل والحصول على سندات ملكية على أساس القوانين والأوامر التي صدرت ما بين عام ١٨٥٨ وعام ١٨٧٦. وممثلو البرجوازية التجارية والمالية التي نشأت في المدن الساحلية ببيروت وعكا ويافا ونابلس والقدس. أما المجموعة الثالثة، فقد تكونت من بعض الرأسماليين الأجانب مثل الهيكليين الألمان واليهود من نشيطي الحركة الصهيونية (منع ١٩٩٩).

التحوّلات البارزة في مرحلة الاستعمار البريطانيّ

تكتّفت في عهد الاستعمار البريطانيّ لفلسطين التحوّلات التي كانت قد بدأت في نهاية العهد العثمانيّ، وعلى وجه التحديد تسارع تغلغل الرأسماليّة والتحديث في البنية التحتيّة، إضافة إلى تغلغل رأس المال اليهوديّ، والتسارع في تسرّب الأراضي لليهود بمساندة حكومة الاستعمار. لقد زادت تلك التحوّلات من فقر الفلاحين ونسبة الفلاحين الذين لا يملكون أراضي، بالإضافة إلى ظاهرة البرتلة أو تحوّل الفلاحين إلى عمّالة مأجورة في سوق العمل الجديد.

أدى احتلال الجيش البريطانيّ لفلسطين، في العام ١٩١٧ إلى وضع فلسطين في موقع التبعية السياسيّة والاقتصاديّة المباشرة للعاصمة البريطانيّة، وجرى إقرار حدود "فلسطين الانتدابيّة"، وفقاً لتقسيم مناطق النفوذ بين بريطانيا وفرنسا بعد الحرب العالميّة الأولى، اعتماداً على اتّفاقيّة سايكس بيكو عام ١٩١٦.

اهتمّت السلطة البريطانيّة بتطوير شبكة المواصلات لصالح الجيش البريطانيّ ولخلق ظروف ملائمة لاستثمارات أموال بريطانيّة. كذلك شجّع الحكم البريطانيّ تحويل فلسطين إلى بلد زراعيّ وحيد المنتج، عبّر تشجيع البستنة والبيّارات. وتدفقت أموال بريطانيّة إلى بعض الفروع الصناعيّة، كأعمال النفط وشركة الكهرباء والبوتاس ومصانع السجائر وأعواد الثقاب والإسمنت والكبريت. وقد وُجّهت نفقات السلطة البريطانيّة في فلسطين إلى مهمّات الشرطة والقمع، ابتغاءً توطيد السلطة الكولونياليّة (غوجانسكي ١٩٨٧). وفي العام ١٩٢٢، أقرّت عصبة الأمم صكّ الانتداب، كتنظيم قانونيّة دوليّة للاحتلال البريطانيّ لفلسطين، وكوثيقة تضع جميع سكان فلسطين تحت الحكم البريطانيّ. وتضمّن صكّ الانتداب الخطط البريطانيّة لتشجيع الاستيطان الصهيونيّ، وأقرّ حقوقاً استثنائيّة للمهاجرين اليهود. وورد في مقدّمة الصكّ الالتزام بتحقيق وعد

بلفور (الذي أصدرته بريطانيا عام ١٩١٧) بإنشاء وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين. كما وفر صك الانتداب الإطار القانوني لعملية الاستيطان اليهودي ولطرد الفلاحين العرب، وإزالة العوائق التي كانت تعترض رؤوس أموال الشركات الصهيونية والنشاط الاستيطاني في عهد الحكم العثماني. وقد شهدت الأعوام الأولى من الاستعمار البريطاني تدفقاً كثيفاً لرأس المال اليهودي. وقد بلغ مقدار رأس المال الذي أدخله المهاجرون اليهود إلى البلاد، بين العامين ١٩٢٠ و ١٩٣٥، ما يُقدَّر بأكثر من ٨٠ مليون جنيه فلسطيني (سميث ١٩٩٠).

يشير سلمان أبو سته إلى أن حكومة الانتداب هدفت إلى إقامة وطن قومي لليهود ولذلك قامت منذ العام ١٩٢٠ بتحديث القوانين الخاصة بملكية الأراضي عبر استخدام مسح وخرائط حديثة بغية تسهيل عملية شراء ونقل ومصادرة الأراضي. وخلال الحكم البريطاني الذي استمر حوالي ثلاثة عقود ازداد عدد السكّان اليهود في فلسطين بنسبة عشرة أضعاف نتيجة للهجرة وارتفعت ملكيتهم للأراضي بنسبة أربعة أضعاف (Abu Sitta 2004).

لقد رافق استعمار الأرض، وإدخال كمّيات وفيرة من رأس المال، استعماراً لسوق العمل، حيث تجلّى ذلك في المطالب الصهيونية بتشغيل العامل اليهودي فقط في المزارع اليهودية. وقد جاءت سياسة استخدام العمل العبري (أي الاعتماد على العمالة اليهودية ومقاطعة العمالة العربية) هذه ابتغاءً خلق قاعدة اقتصادية لجالية منفصلة، تمهيداً لدولة منفصلة، إذ إنّه في بعض المناطق امتدّت مقاطعة العمل العربي إلى مقاطعة الإنتاج الزراعي العربي (سميث ١٩٩٠). وفي هذا الصدد، تشير روز ماري صايغ إلى أنّ مصالح الفلاحين هي التي هدّتها الاستيطان الصهيوني تهديداً مباشراً. ف شراء الصهاينة للأراضي، الذي شكل ضغطاً متزايداً على المساحة المتوافرة من الأرض، رافقته المقاطعة الصهيونية للعمل العربي، ممّا أدّى إلى قطع مصادر الدخل البديلة، سواء في الزراعة أو الصناعة. و"هكذا فقد تغيّر الاضطهاد الذي تعانيه طبقة الفلاحين في ظل الاحتلال من النوع الناجم عن الإقطاع العربي/العثماني إلى نوع من الاضطهاد الاستيطاني شبيهه بالنوع الذي عانتته الجزائر" (صايغ ١٩٨٠، ٢٨).

هنا، ترى الباحثة نهلة عبدو أنّ عملية انتزاع الأراضي من الفلاحين، وتحويلهم إلى عمال، قد أثمرت في البنية التقليدية للعائلة. فعلى سبيل المثال، أثار الانتقال إلى المدن في العائلة الفلاحية الممتدة، وذلك بسبب الاعتماد المتزايد -في صفوف من لا يملكون الأرض- على العمل المأجور. ونتيجة لذلك، تغيّرت الروابط الاجتماعية التقليدية. وقد ازداد التقاطب

الذي بدأ في العهد العثماني، بين العائلات التي لا تملك الأرض والعائلات ذات الملكية الواسعة في عهد الاستعمار البريطاني (Abdo-Zubi 1987).

ظروف الفلاحين في عهد الاستعمار البريطاني

شكل الفلاحون، في ظل الاستعمار البريطاني، القاعدة الجماهيرية المفتتة للبنية الاجتماعية للشعب الفلسطيني. لقد رمت الإدارة البريطانية، في تعاملها مع الفلاحين، إلى تحصيل الضرائب منهم بصورة أكثر فاعلية، وإلى الحفاظ على الأشكال التقليدية في القيادة لديهم (صايغ ١٩٨٠). ويمكن اعتبار ثورة العام ١٩٣٦ ردّة فعل للفلاحين على السياسة البريطانية والصهيونية.

ويشير غسان كنفاني في بحثه حول ثورة ٣٦ أن ٣٠ بالمئة من الفلاحين العرب في عام ١٩٤١ لم يكن لديهم أية قطعة أرض، فيما كان يملك ٥٠ بالمائة من الباقي أرضاً صغيرة لا تكفيهم، هنالك - من جهة أخرى - ٢٥٠ إقطاعياً عربياً كانوا يملكون ٤ ملايين من الدونمات، و ٢٥ ألف عائلة فلاحية بدون أرض، و ٤٦ ألف عائلة فلاحية لها أرض صغيرة بمعدل ١٠٠ دونم للعائلة، و ١٥ ألف عامل زراعي مأجور يعملون عند ملاكين. ويشير كنفاني إلى دراسة أجريت على ٣٢٢ قرية عربية في عام ١٩٣٦ تبين أن ٤٧ بالمائة من الفلاحين يملكون أقل من ٧ دونمات، و ٦٣ بالمائة يملكون أقل من ٢٠ دونماً (الحد الأدنى اللازم لإطعام عائلة فلاحية هو ١٣٠ دونماً). ويؤكد كنفاني انسحاق الفلاح العربي بين كابوس مثلث: الغزو الصهيوني للأرض، والملكية الإقطاعية العربية، وفداحة الضرائب التي تفرضها حكومة الانتداب، وأن التحدي الذي يأخذ مكان الصدارة هو التحدي القومي (كنفاني ١٩٧٢).

أحوال النساء الفلسطينيات في ظل الاستعمار البريطاني

في ضوء ما ذكر أعلاه، وفي محاولة لفهم السياق العام لواقع النساء الفلسطينيات الريفيات، نجد أن التحولات التي طرأت على البنية الزراعية في فلسطين، في فترة الاستعمار البريطاني (والتي بدأت في نهاية الحكم العثماني)، قد جاءت متساوقة مع كتابات وممارسات "التحديث" و"التقدم"، من خلال تحديث البنى الاقتصادية والقانونية وخصوصاً تحويل نمط الزراعة القائم على الملكية المشتركة للأرض - المشاع والموجه للاكتفاء الذاتي، إلى نمط الزراعة القائم على الملكية الفردية الخاصة وموجه للتصدير. وقد أثرت هذه التحولات على الحياة الاقتصادية والاجتماعية

للفلاحين وسهلت عملية طردهم من الأراضي التي فلوها لسنوات طويلة، ويفترض أن تكون تلك التحوّلات قد أثرت على أدوار النساء أيضاً.

تشير بعض الأدبيات حول العلاقات الجندرية في الاقتصاديات الزراعية، إلى أن التحوّل من الإنتاج للاكتفاء الذاتي، إلى الإنتاج الموجه للسوق، وارتباط ذلك بقيمة أعلى للعمل الإنتاجي مقابل إعادة الإنتاج، يؤثّر سلباً على أدوار وحقوق النساء. أما بالنسبة لأشكال عقود الأراضي، فإنه في ظل القوانين التقليدية التي نظمت استخدام الأراضي الزراعية كان للنساء إمكانية وصول للأرض واستخدامها من خلال الآباء والأزواج، وشكل ذلك شكلاً من أشكال حقوق النساء كمزارعات للاكتفاء الذاتي. أما القوانين الحديثة، والتي استوجبت تسجيل الأراضي كملكية خاصة، فقد أثرت على حقوق النساء التقليدية في استخدام الأرض (Tinker 1999). وترى روجر أن التغييرات التي حدثت في أفريقيا باتجاه أنظمة زراعية حديثة أثرت على النساء وساهمت في تحويلهن من منتجات إلى ربّات بيوت (Rogers 1980).

تشير الأدبيات المذكورة أعلاه إلى بعض الاتجاهات في التحوّل على أدوار النساء في مناطق مختلفة، وتهدف الدراسة الحالية إلى فحص أدوار النساء في الاقتصاد الزراعي المتحوّل في السياق الفلسطيني.

تمثيل الفلاحين في الخطاب الاستعماري وفي الرواية الوطنية الفلسطينية

قام المستشرقون الذين زاروا فلسطين بصياغة صورة لا تاريخية عن الفلاحين الفلسطينيين من خلال وصفهم كـ "تقليديين" و "ما قبل حداثيين" و "غير منتجين"، وقد شكّلت هذه الصورة أداة هامّة استخدمها المستعمرون الصهاينة من خلال ادعاءاتهم بأنهم قاموا بـ "تحديث" هؤلاء الفلاحين الفلسطينيين في إطار الفرص التي وفروها لهم بعد إقامة الدولة اليهودية. في هذا السياق، تستعرض مارتينا رايكر (Martina Reiker) كتابات بعض الباحثين الإسرائيليين من أمثال لاندو وبن رافائيل التي تصف حياة الفلاحين الفلسطينيين من خلال مفاهيم ثابتة كالحمولة، والبطركية، والواسطة المرتبطة بوظيفة المختار، والطاعة، ودونية النساء، وتؤكد هذه الدراسات الدور التنويري لدولة إسرائيل من خلال تحديث البنى التقليدية للفلاحين الفلسطينيين الذين أصبحوا مواطنين في الدولة عبر وسائل متعدّدة كسيادة القانون، ومفهوم المواطنة الفردية، والعمل المأجور، وفرص التعليم للنساء (Reiker 1992).

تتبنى هذه الكتابات ومثيلاتها ثنائية التقليد/الحدائثة وتقوم ببناء العائلة الفلاحية كموضوع ثابت وجامد للمعرفة، دون الأخذ بالاعتبار السياق التاريخي لتطور بنى كالمحولة، كما تتجاهل التنوع والتركيب في حياة الفلاحين، فتصوير المجتمع الفلاحي الفلسطيني من خلال مفهوم "التقليد" المطلق يتجاهل تأثير الاستعمار المتلاحق لفلسطين. أما الرواية الوطنية الفلسطينية، وكرد على الرواية الصهيونية المهيمنة التي تحاول تجزئ الهوية الفلسطينية من خلال التعامل مع الفلسطينيين كطوائف وجماعات، تحاول الرواية الوطنية الفلسطينية صياغة وعي مجتمعي موحد ذا هوية محددة، وضمن هذه الرواية يتحول الفلاح وعلاقته بالأرض إلى رمز وطني. وفي هذا السياق لا تقوم الرواية الوطنية بسرد رواية الفلاحين بل تركز على الرموز الخاصة بحياة الفلاح كشجر الزيتون، وشجر البرتقال، والزعر، والكوفية، والتطريز، ويغيب الفلاح نفسه وحياته عن هذه الرواية. ففي سياق الرواية الوطنية وخطابها السائد يظهر الفلاح كموضوع ثابت لا كذات حية ومركبة (Reiker 1992).

وفي السياق ذاته تؤكد إصلاح جاد أنه قد تم تصوير الفلسطينيين ووصمهم بـ "التقليدية" لتأكيد الحاجة إلى "تحديثهم" من قبل المستعمرين البريطانيين ولاحقاً الإسرائيليين، وتضيف أنه قد تم تبني هذه النظرة من قبل النخب الفلسطينية الوطنية التي حاولت "تحديث الفلاحين التقليديين" (جاد ٢٠٠٤).

مقابل هذه الأشكال من تمثيل الفلاحين الفلسطينيين يقوم القسم التالي بعرض روايات الفلاحين والفلاحات كما رووها عن حياتهم المعاشة، مع الأخذ بالاعتبار أن انتقائي للاقتباسات من المقابلين والجوانب التحليلية التي أضفتها تشكل بلا ريب شكلاً بديلاً من التمثيل.

البروة كما تصوّرها المصادر المكتوبة

تعتمد المعلومات التالية على المصادر الآتية: بلادنا فلسطين (الدبّاغ ١٩٤٧-١٩٦٥)؛ والموسوعة الفلسطينية (المرعشلي وعبد الهادي وصايغ ١٩٨٤)؛ والبروة - وطن عصي على النسيان (درياس ١٩٩٢). يورد المصدران الأول والثاني معلومات عامّة حول القرى الفلسطينية، وبضمنها قرية البروة من حيث موقعها، ومساحتها، وأنواع مزرعاتها، وعدد سكّانها. أمّا المصدر الثالث (البروة)، فيشكل محاولة لإحياء ذكرى القرية وعائلاتها. جميع هذه المصادر تعرض معلومات هامة ومتقاربة، ولكن تغيب عنها الحياة الاجتماعية بدناميكيّتها كما يصوّرها أهل البروة من خلال المقابلات

التي أُجريت في سياق الدراسة الحاليّة. وتصوّر هذه المصادر قرية البروة على النحو التالي:

تقع قرية البروة على بعد ٩ كم شرقيّ مدينة عكا. وترتفع ٦٠ مترًا عن سطح البحر. قامت أجزاء القرية الشرقيّة والشماليّة والجنوبيّة على تلة صخرية، أمّا القسم الغربيّ فسهليّ. يحدّ البروة من الجهة الجنوبيّة وادي الحلزون الذي تصبّ مياهه في نهر النعامين. يعتبر موقع القرية إستراتيجيًّا، فهي قائمة على هضبة واسعة وعالية تشرف على سهل عكا، كما إنّها تقع على مفترق الطرق عكا - صفا - شفاعمرو. وتحيط أراضيها أراضي قرى جولس ومجد الكروم وشعّب والدامون.

بلغت مساحة القرية ٥٩ دونمًا، أمّا مساحة الأراضي التابعة لها فبلغت ١٣.٤٨٣ دونمًا، منها ٣.٠٣١ دونمًا من الأراضي غير الزراعيّة، والباقي (وهو ١٠.٤٥٢ دونمًا) هي أراضٍ زراعيّة يُزرع فيها القمح والشعير والذرة والسّمسم والبطيخ. وتكسو نحو ١.٥٠٠ دونم من أراضيها أشجار الزيتون. كانت في القرية ثلاث معاصر لاستخراج الزيت، إحداها حديثة. مساحة ما امتلكه الصهاينة من أراضي القرية في عام ١٩٤٥ لم تتعدّ الـ ٥٤٦ دونمًا، أمّا الباقي فكان مُلكًا للفلسطينيّين العرب.

تستمدّ القرية مياه الشرب من نبع "البئر الغربيّ" التي يستقي منها السكّان المجاورون لها؛ أمّا سكان المنطقة الشرقيّة والجنوبيّة فيستقون من "بئر المغير" الواقعة في أراضي قرية شعّب.

بلغ عدد سكّان البروة في أواخر القرن التاسع عشر ٧٥٥ نسمة، وأصبح في عام ١٩٤٥ نحو ١.٤٦٠ نسمة تشكّل نحو اثنتين وعشرين عائلة. غالبية سكّان القرية كانت من المسلمين (نحو ١٣٣٠ نسمة عام ١٩٤٥)، وأقليّة من المسيحيّين (نحو ١٣٠ نسمة عام ١٩٤٥).

اعتمد أهل البروة في معيشتهم على زراعة الحبوب والخضراوات وتربية المواشي على مختلف أنواعها، وكانوا يبيعون معظم منتجاتهم في سوق مدينة عكا. كان في القرية مسجد وكنيسة ومدرسة ابتدائيّة للبنين (حتّى الصفّ السادس) أسّست في العهد العثمانيّ، وظلت حتّى نهاية الاستعمار البريطانيّ.

أبلى أهل القرية بلاء حسنًا ضدّ قوّات الاستعمار البريطانيّ في ثورة ١٩٣٦، ممّا دفع البريطانيين إلى الانتقام منهم. كذلك كان لأهل القرية وقفة بطوليّة في حرب ١٩٤٨ بعد سقوط مدينة عكا، إذ رفضوا الاستسلام للصهاينة وقاموهم، ثم لجأوا إلى الجبال وتركوا الصهاينة يدخلون القرية ليكرّوا عليهم ويهزموهم. ثم كرّر الصهاينة الهجوم، واحتلّوا القرية يوم ٢٤ حزيران ١٩٤٨، فأجّلوا سكّانها عنها ودمروها.

تشرّدت أسر البروة وانتشرت في مناطق مختلفة، فبعد احتلالها سكن أهلها ما بين أربعة أشهر وخمسة في حقول الزيتون، ومن ثمّ لجأ بعضهم إلى قرى الجديدة والمكر ودير الأسد وكفر ياسيف ومدينة عكا، وبعضهم لجأوا إلى الدول العربيّة، كلبنان وسوريا والأردن.

أقام الصهاينة على أراضي البروة مستعمرة "أحيهود" في العام ١٩٥٠، وأسكنوا فيها يهود مهاجرين من اليمن والمغرب، كذلك أقيم كيبوتس "يسعور" على أراضي البلدة. يقدر عدد البروانيين في البلاد والشتات اليوم بـ ١٥ ألف نسمة.

البروة في ذاكرة من عاش فيها

يظهر من المقابلات أنّ قرية البروة تشكّل نموذجًا للقرى الفلسطينيّة التي تعتمد الزراعة البعلية وتربية المواشي (أو "الطرش" - كما يسمّيها أهل البروة)، كأساس معيشتها. تضمّ البروة أراضي سهليّة، كانت تُزرع قمحًا وسمسمًا وذرّة وبطيخًا وغيرها، وأخرى جبليّة أو وعريّة، كانت تُزرع بأشجار الزيتون والتين والعنّب. شكّلت مدينة عكا سوقًا للمنتجات الزراعيّة ومنتجات الألبان الفائضة. كانت أبنية القرية تقع في الوسط، وتحيطها الأراضي الزراعيّة، حيث تكون الأراضي السهليّة في الجانب الغربيّ من القرية، كما هو الحال في غالبية قرى الجليل. ويربط شكري عرّاف هذا الوضع بحركة الشمس، حيث عند شروقها وعند خروج الفلاحين إلى العمل تكون من وراء ظهورهم، وكذلك عند عودتهم بعد عناء يوم العمل الطويل (عرّاف ١٩٨٥). غالبية بيوت البروة كانت محاطة بالحواكير، وتضمّ ساحاتها آبارًا تمدّ الأسر بالمياه المتجمّعة من مياه الأمطار، إضافة إلى بئرين رئيسيّتين تمدّان أهل القرية بالمياه الارتوازيّة، وهما: "البئر الغربيّ" و"بئر المغير".

أمّا عن الأوضاع الاجتماعيّة والمعيشيّة لقرية البروة وخصوصيّتها، فقد حدّثني أبو يسار، وهو من مواليد عام ١٩٣٩، وكان يبلغ التاسعة من عمره عند النكبة، قائلاً:

من المعروف أنّ المجتمع الفلّاحيّ الفلسطينيّ كان يعيش بمعظمه في قرى، ويعتمد على الزراعة وتربية المواشي في معيشتة. لم تكن قرية البروة نموذجًا شاذًا عن هذا الوضع، علمًا أنّ لكل بلد أو لكل منطقة خصوصيتها. فالمنطقة الجبلية مثلًا تختلف عن منطقة الساحل. القرى الواقعة على الجبال كانت تعتمد أكثر على زراعة الأشجار مثل الزيتون واللوزيات، وحتّى على الشجر البرّي مثل الخروب، بالإضافة إلى تربية المواشي، لأنّ الجبال هي مجال للمراعي... تقع معظم أراضي البروة على تلة مرتفعة، وكانت محاطة من جهة الغرب بأرض سهلية. مساحة أراضي البروة كانت نحو ١٣,٥٠٠ دونم، وما يقارب أكثر من نصف الأراضي كانت أراضي سهلية، يزرع فيها السمسم والذرة والبطيخ المشهور جدًا وغيره. أمّا القسم الجبليّ، أو التلال المرتفعة غير المستوية، فكان فيها كروم العنب والزيتون والتين والأشجار المثمرة، وكذلك المراعي... معظم بيوت البروة، ما عدا البيوت داخل "القصبة" أي البلد القديمة، كانت محاطة بالحواكير. كانت الحاورة نحو دونم أو أكثر، وهي مهمّة جدًا لأنّها تشكّل الفرع المباشر للزراعة للاستهلاك اليوميّ، وكانت تُزرع بالخضروات مثل الكوسا، والبامية، والبندورة... معظم بيوت البروة كانت تضمّ بئرًا للمياه، باستثناء البيوت الواقعة داخل القصبة، وكانت هناك آبار جماعية، لكلّ ثلاثة أو أربعة بيوت ساحة فيها بئر، إضافة إلى بئرين رئيسيتين - "الغربي" و "المغير" - تمدّان أهل البروة بمياه النبع.

الخلفية الاجتماعيّة للمقابلين ونشاطاتهم

من المقابلات مع الرجال والنساء الذين عاشوا في قرية البروة، يتبيّن وجود تباين في نشاطات العمل حسب الوضع الاجتماعيّ والطبقيّ للأسرة. وتمكن الإشارة إلى ثلاثة مستويات اجتماعية في قرية البروة اعتمادًا على مساحة الأراضي التي تمتلكها الأسرة: هناك أسر ذات ملكية كبيرة، وأسرة ذات ملكية متوسطة، وأسرة لا تملك أرضًا على الإطلاق. تحوي هذه الشرائح نماذج عديدة للأسر التي عاشت في قرية البروة.

تُظهر الروايات التالية جانبًا من طبيعة الحياة في البروة، وتبيّن التنوّع في مساحة الأراضي المملوكة، وفي تركيبة الأسر المعيشية في البروة، من حيث حجمها وأعمار أفرادها. ونجد أسرًا تملك مساحات مختلفة من الأراضي، وأسرة لا تملك أراضي، وأسرة

ترأسها نساءً. وينعكس هذا التنوع على أدوار أفراد الأسرة ونشاطاتها، مما يؤكد أهمية فحص خصوصية الأسر والأفراد بعيداً عن التعميمات. بالإضافة إلى ذلك، نرى تأثير التحول في دورة حياة الأسرة والتغيرات التي تطرأ على تركيبها من حيث أعمار أفرادها وعددهم، والذي يتغير بفعل الزواج، إما في اتجاه نقصان الأيدي العاملة عند زواج البنات، أو عمل الأبناء خارج القرية، أو في اتجاه زيادة القوى العاملة من خلال زواج الأبناء.

يقول أبو سعود (من مواليد عام ١٩١٥)، وكان يبلغ الثالثة والثلاثين عاماً عند النكبة:

البروة كانت بلد زراعية يُربى فيها بعض أنواع المواشي مثل بقر والغنم والماعز والجمال. كانت الناس تشتغل بالزراعة ورعاية المواشي والبعض أصحاب وظائف، وكان في مخاتير.. الناس كانت ثلاث درجات، جزء عندهم ملكية كبيرة، جزء عندهم ملكية متوسطة أو صغيرة، وجزء ما بملكوا أراضي. اللي ملكيته صغيرة أو متوسطة كان يزرع أرضه، وبالإضافة كان يضمن أرض أو يزرع أرض على حصة. اللي ما عندوش أرض كان يشتغل عند اللي إلهم أراضي، نسوان ورجال كانوا يشتغلوا بالزراعة. إحنا كانت ملكيتنا متوسطة، كان عنا بيجي ١٢٠ دونم، ونوخذ أرض على ضمان وعلى حصة، من أراضي الملاكين الكبار اللي ما كانوا يفلحوا أرضهم، مثل الشيخ إبراهيم العكي من عكا، ودار بيضون، اللي كانوا يملكوا أراضي في البروة. كان إلهم وكلاء في البروة يوزعوا الأرض.. الضمان معناته انو نضمن الأرض بمبلغ معين. بذكر كنا نضمن الدونم بربع ليرة، والحصة معناها نزرع الأرض ونوخذ جزء من المحصول.. قبل ثورة الـ ٣٦ كنا كل العيلة نشتغل بالأرض، أهلي وخواتي التنتين وإخوتي التنين وأنا، وبعد ما خواتي اتجوزوا وإخوتي الاتنين توظفوا في البوليس في حيفا وطوباس، عشت مع أمي وأبوي. أهلي صاروا ختيارية، وصرت أنا المسئول عن الأرض. إحنا لأنو منتوجنا كثير كنا نوخذ اللي نحتاجه من المنتوج والباقي بيجي تجار من عكا يشتروه. كل منتوج كان اله تجار، البطيخ مثلاً اله تجار، ييجوا بوقت الموسم يشوفوا مقثاية البطيخ بالسهل، يسألوا الناطور عن صاحب الأرض وييجوا البيت تيشتر منه. أما الفضلة من البيع كنا انزله إحنا على الدواب عالحسبة في عكا، ونبيعه هناك لتاجر. أنا

بنفسي كنت أحمل البطيخ على الجمال وانزل على عكا.

تستحضر أم غازي، التي كانت تبلغ ست سنوات عند النكبة، تفاصيل الحياة في البروة من أحاديث الكبار، فتقول:

أنا بعرف تفاصيل البروة من خرايف امي وأبوي وعمتي وعمي. كنت عايشة مع أمي وأبوي وأختي، كان عنّا كثير أراضي، حوالي ١٧٠ دونم.. غير الأرض اللي بقولولها العريض (العريض هو جبل يقع شمال قرية البروة)، حياة عمي ومرة عمي حكو إنو كان حوالي ٤٥٠ دونم، لدرجة انو لما طلع ممثل المندوب السامي بدو يسجل الأراضي بأسماء أصحابها، قالوا لأهل البلد، اللي بحب يساعد دار حمدان يطلع عالجبيل يساعدهم ويحكر، يعني يزرع دالية أورمانه أو خروبه، لأنه كانوا الإنجليز الأرض اللي بلاقوها مزروعة يسجلوها، وفعلاً طلعت الناس، على حكي الكبار، واللي قدر يساعد ساعد.. أرضنا كانت كبيرة كئنا زارعين قمح وشعير وذرة وزيتون وتين، وكان عنّا جمال وبقر وطرش.

أبو عفيف، من مواليد عام ١٩٢٩، كان يبلغ التاسعة عشرة من العمر عند النكبة، وكان ينتمي إلى أسرة يقول إنّها كانت تمتلك مساحة كبيرة من الأرض:

كان عنّا فدانين اتنين، اللي كان عنده فدانين اتنين معناته انو أرضياته بحرزو، ويكون فلاح كبير، جوز البقر كانوا يسموهن فدان، لأنو جوز البقر بحرثوا مساحة فدان، يعني بدك تقولي كان عنّا بيجي ٨٠ دونم سهلية، كئنا نزرعها قمح وشعير وذرّه، وآخر فترة زرعنا سمسم، هذا بالإضافة لأرض أخرى، وعرية، كئنا نملكها مزروعة زيتون.. لأنه إخوتي كانوا صغار وأمّي ما تلحق شغل البيت، كئنا مشغلين عنّا حراث وقطروس، اللي كان يطلع البقر ويسرح فيهم، يعني كانوا أبوي وحراث وقطروس يشغلوا بالأرض، بس في المواسم في وقت القטיפه كان بيجي على البروة رجال ونساء من كل القرى، وحتى من جنوب لبنان، كان كل رجل يجيب منجل ويقطف، وإحنا كئنا نشغل من هادول في الموسم، في موسم الزيتون كان الكل ينزل وكانوا يستأجروا جوالات.. لأنه أرضنا كبيرة كئنا نوخذ مونتنا من المنتوج، والباقي ييجو تجار من عكا والناصره ويحملوا بالسيارات.

الحاجة ثرياً (من مواليد عام ١٩٣٠، وكانت تبلغ الثامنة عشرة عند النكبة) كانت ابنة أسرة مقتدرة نسبياً، حيث كان والدها "زعيم عيلة دار الكيال"، (عائلة "كيال" هي أكبر عائلات قرية البروة)، وكان منزل الأسرة يضمّ مضافة كبيرة مليئة بالحُصُر للضيوف. ملكت أسرة الحاجة ثرياً أراضي واسعة، ونحو ثلاثمائة رأس ماعز، لكن الأسرة لم تعمل في الزراعة. كان والدها يضمن الأرض محاصصةً لمزارعين من القرية:

أبوي ما زرعش هو أرضه، لأنه مافش عنده عيله كبيرة، والفلاحة بدها الحراث والدارس وبدها كتير شغل، ولأنه عيلتنا صغيرة وإخوتي صغار وما كان عنّا كناين يساعدونا فأبوي كان يضمن الأرض.. وكان يشغل راعي للمواشي. بعدين أبوي كان قائد في ثورة الـ ٣٦ وكان عضو اللجنة القومية في البلد، يروح كتير على الشام وبيروت.. وأمّي ما اشتغلت بالزراعة، كانت ربة بيت، تعجن وتخبز وتخبخ للضيوف اللي دايمًا عنّا.

وتستذكر الحاجة ثرياً المضافة وتقول: "الأوضة الشمالية من البيت كانت المضافة، هاي بقت خارج الدار شوية، وكانت كلّها مفروشة بالحصر، ونودي عليها الأكل والشرب".

ويضيف أبو سعود بعض المعلومات عن وظيفة المضافة أو الديوان:

إحنا كان عنّا ديوان وكان يضل مفتوح للضيوف، ويصير فيه تداول للأخبار وللي بصير في البلاد الثانية. يبجي مثلاً واحد من نحف، ويقول شو صار بنحف، صارت طوشة أو عملية مثلاً. بتعرفي انه ما كان وقتها مواصلات زي اليوم، وحواديت البلاد كانت تنتقل من خلال الدواوين.

أبو إسماعيل (من مواليد عام ١٩٢٢، حيث عاش ستّة وعشرين عاماً في البروة قبل النكبة) كان ينتمي إلى أسرة فلاحين كما يقول:

إحنا من البروة، كنا ساكنين في الحارة الشرقية، غالبية بيوت البروة كان في عندها بير صغير للمواشي، تبقى في المي شحيحة، فكانت الناس

تجيب مي من العينين، من عين المغير وعين الغربي، بعض البيوت كان عندها حمارة تملي عليها المي، والنساء تحمل عَ روسها الجرار وتعبي من عيون المي.. صنعتنا كانت فلاحين، كُنَّا ملاكين أراضي زي غالبية أهل البروة. كان عنَّا أرض سهلية وأرض وعرية، كان عنَّا حوالي ٢٥٠ دونم في مواقع مختلفة.. ما كان في آلات زراعية في البروة، ما كان في ولا تراكتور، لا بالبروة ولا بغير البروة، أنا فرَّيت فلسطين كلياتها بزمان الإنجليز ويعرفها، كان في عند اليهود تراكتورات صغيرة وبسيطة. ولا كان في سيارات. في الفترة الأخيرة أبو أحمد سعد جاب سيارة وكانت الوحيدة في البلد.. أنا ما وعيت على أمي وأبوي، توفوا وأنا في جيل حوالي خمس سنوات، وعشت مع إخوتي، كُنَّا أربع إخوان وأخت، أنا كنت الصغير بإخوتي.. كل العيلة كانت تشتغل بالأرض خصوصًا في وقت الحصيد. وأخوي الكبير كان المشرف الأوَّل على الأرض ويدير شؤونها بعد وفاة أهلي. أنا اشتغلت كمان موظف في البوليس الإنجليزي. لما كبرنا وإخوتي تزوجوا، كبرت العيلة والأرض ما عادت تكفيننا، فصرنا نضمن أرض من دار بيضون: من ملاكين الأراضي في البروة. كان في عنَّا مواشي، كانت أختي ونسوان إخوتي تحلبها لنستهلكها والباقي نوزعه عالقرايب والجيران والأصحاب. إجمالًا، الفلاح العربي كانت حياته صعبة كثير، بس كان مستور الحال، كان فيه تعاون بين الفلاحين، وفي المواسم كان الفلاح يتبجح.

أم إسماعيل (من مواليد عام ١٩٣٦، وقد عاشت في البروة اثني عشر عامًا قبل النكبة) تقول:

كنت عايشة بالبروة أنا وأبوي وأمي، كُنَّا أختين وأخ. اخوي كان أكبر منِّي أنا وأختي بكثير، أمي جابت أخوي الكبير وصارت بعدين تجيب ولاد وبنات ويموتوا، أهلي جوزوا أخوي وهو صغير منشان يخلف لأنه هني ما عاشلهنش ولاد. قعدت مرَّة اخوي أربع سنين لحبلت، بعد ما خلفت مرَّة أخوي، امي حبلت وجابتني أنا، وبعدين أختي اللي أصغر منِّي، فأنا وأختي كُنَّا صغار ودلوعات وما اشتغلنا بالسهل. أبوي كان إمام البلد وأخوي الوأربع ولاد وثلاث بنات، وكانوا ساكنين معنا. دور أعمامي كانت قريبة من دارنا. كان عنَّا أرض مبجحة وكان يشتغل

فيها أبوي وأخوي ومرة أخوي. امي كانت مَرّة كبيرة وما تروحش عَ الفلاحة. أنا كنت صغيرة وأصل بالبيت احمل ولاد أخوي. كان عنّا بير جنب البيت، وبقيت أروح مع الملايات أجيب مَيّ. كان عنّا حمارة وكنت أملي عليها. كان عنّا كثير مواشي وكانت امي ومرة أخوي تطعمها وتحلبها. وبقت امي تعمل لبنه وجبنه وسمنه. ومرة اخوي لأنها بقت صبية وقوية، كانت تنزل عَ السهل كل يوم.

أمّ أحمد (التي تقدّر عمرها باثنين وعشرين عاماً عند النكبة، حسب ما أخبرتها خالتها) عاشت في قرية البروة مع أسرتها الأصلية، ومن ثمّ انتقلت إلى أسرة زوجها الذي كان ابن عمّها. تصف أمّ أحمد حياتها في أسرتها الأصلية قائلة:

أنا كنت عايشة مع امي وأبوي، وكنا أربع بنات. ما اليش إخوة صبيان، أهلي أجاهم أربع صبيان وماتوا. كانوا الولاد يموتوا والبنات يضلوا. كان عنّا أرض، بس أبوي لأنو ما كانش عنده ولاد كان يعطيها لحدا يزرعها عَ ضمان. بس عند دار عمي هناك الزرع والقلع. أبوي كان ختيار وما كان يزرع ويفلح كثير، وباع شقفة أرض من اللي إلنا، كانت مزروعة زيتون، وصار يصرف علينا منها. لما كبرنا أنا وإخوتي صرنا نشتغل بالأرض ونصرف على حالنا، اشترينا قطعة أرض، حوالي ١٥ دونم واشتغلنا فيها، أنا واخواتي وأبوي وامي، سنسلناها بأيدينا وزرعناها لوز ودوالي ورمان وزيتون وعدس.. إحنا ما كان عنّا دواب، دار عمي كانوا يحرثولنا أرضنا ببقراتهم. المنتوج اللي كان يطلع من الأرض كنا نستهلكه إحنا، لا بعنا ولا شرينا، دار عمي اللي كانوا يبيعوا. دار عمي كانت أرضهم كبيرة، كان عندهم ١٣ شقفة أرض. مرة عمي ما الهاش إخوة، مات أبوها وأمها وما ضلش حدا من ذكرتها، وهالأرضيات اللي لأبوها اخذتهم هي، وكان لعمي أرض كمان وصاروا يفلحوها.

أمّا عن حياة أمّ أحمد بعد زواجها من ابن عمّها، فتقول:

بعد ما تزوّجت ابن عمي سكنت معهم بيحي أكثر من سنتين، وبعدين بنينا اوضة لحال. زوجي كان اله اخوين، كان اله أخوات ماتوا وهني صغار، وكان اله أخت متزوجة وماتت، ابنها عاش مع أبوه لحدا ما تزوج، وبعد ما مات أبوه، جابتوا مرة عمي وربته هي. عمي، أبو زوجي،

كان متوفي قبل ما نتزوج. إخوة زوجي كمان تزوجوا، وصرنا كْنَا مرة عمِّي وزوجي وإخوته والكنائين نشتغل بالأرض. كْنَا نشتغل وإحنا مبسوطين كتير، كانت الغناني والزغاريد والقيامه قايمه، لما كنا نقعد نحصد القمح أو نقلع الحمص أو نقطع البطيخ أو نغمّر الذرة، كانت تقوم الغناني والزغاريد. كْنَا نحصد القمح بأيدينا، ما كان في مياكن وقتها. كْنَا نبيع من اللي يطلع من الأرض، كان ييجو تجار يحملوا بالأوتومبيلات، والباقي نبيعه لتجار في السوق في عكا.

الحاج أحمد (من مواليد عام ١٩٣٦، وكان يبلغ الثانية عشرة عند النكبة) أخبرني عن حياته في البروة قائلاً:

كنت عايش مع امي وأبوي وإخوتي، كْنَا أربع إخوة وأربع خوات، كْنَا عايشين في بيت لحالنا، كْنَا نعيش من الفلاحة، كان عننا سهل، وكان عننا وعر، السهل كْنَا نزرعو قمح وبطيخ وذرة، والوعر كْنَا زارعينه عنب وتين وزيتون.. عننا وراق طابو مسجل فيها ٨٠ دونم بالسهل، هاي طبعاً غير الوعر.. كان عننا اكتفاء ذاتي من الأرض وكْنَا نبيع لتجار من عكا وحيفا.. امي وأبوي وأنا وإخوتي كْنَا نشتغل مع بعض بالأرض، أنا كنت أتعلم في مدرسة القرية.

تُظهر النماذج السابقة التنوع في تركيبة الأسر وحجمها وأعمار أفرادها وحجم حيازتها للأرض، الأمر الذي يعكس نفسه على نشاطات الأفراد ويحدّد خصوصية الأسرة. فخصوصية كل أسرة تتحدّد بعوامل عديدة، ومن الملاحظ أنّ الأدبيات المكتوبة لا تعكس -في المعتاد- هذا التنوع الكبير. إضافة إلى ذلك، نجد أنّ النشاطات الاقتصادية قد تنوّعت وشملت زراعة الأرض الخاصة، وضمان أرض، والزراعة على نظام المحاصصة، وبيع فائض الإنتاج وما إلى ذلك، الأمر الذي يعكس ديناميكية كبيرة في حياة الفلاحين ونشاطاتهم الاقتصادية، هذه الديناميكية غائبة عن الأدبيات التي تصوّر حياة الفلاحين.

وعلى الجملة، يمكن رصد بعض الخصائص من روايات أهل البروة، أهمّها أنّ الأبناء والبنات يُعتبرون مصدرًا مهمًا للدخل، فحقيقة كون الزراعة زراعة بسيطة، تستخدم المحراث اليدوي والدواب لعدم توافر الآلات الزراعية، تؤكد الحاجة إلى قوّة عمل بشرية، وبخاصة في المواسم. وقد شكّلت النساء جزءًا من قوّة العمل هذه. ومن هنا يصبح عد

الأبناء والبنات، وأعمار أفراد الأسرة وقدرتهم على العمل، من العوامل المهمة المحددة لنشاط الأسرة الإنتاجي. فالأسر الكبيرة والتي تضم قوة عمل تقوم بفلاحة أرضها من خلال قوة العمل العائلية، وأحياناً تقوم الأسر بتوسيع مساحة الأرض المفلوحة من خلال أخذ أرض على نظام الحصة أو الضمان. أما الأسر التي لا تملك قوة عمل، فتقوم إما بتشغيل حراث وقطروس وراعي، أو تقوم بتضمين أرضها إلى أسر أخرى.

تعيش الأسر من منتوج الأرض والمواشي، فهي مكتفية ذاتياً، وفي حال وجود فائض عن حاجتها، يُباع للتجار الذين يأتون إلى القرية في المواسم، وما تبقى يُنقل إلى سوق عكا لبيعه هناك.

يتميز النظام الاجتماعي القائم بخط النسب الأبوي (Patrilinal)، حيث تنتقل المرأة بعد زواجها للعيش عند أسرة زوجها، وتصبح جزءاً من قوة عمل أسرة الزوج؛ ومن هنا أهمية "الكنة" التي تشير إليها الحاجة ثرياً. وبالنسبة للنساء، نجد أن عمر المرأة وقوتها وخلفتها الاجتماعية تحدد دورها الإنتاجي، فالمرأة كبيرة السن تقوم بالأعمال المنزلية ورعاية الأطفال، أما المرأة الفتية فهناك حاجة إلى قوة عملها الإنتاجية في الفلاحة، وأما المرأة في الأسر ذات الملكية الكبيرة فإنها لا تعمل -في المعتاد- في الزراعة. ويؤثر زواج المرأة في نشاطاتها. نلاحظ ذلك في التحول الذي طرأ على أم أحمد، بعد زواجها من ابن عمها، حيث تملك أسرته مساحات واسعة من الأرض مقارنة بأسرتها الأصلية، وهو ما انعكس على أدوارها.

خلال دورة حياة الأسرة، تطرأ تحولات على نشاطات أفرادها. عندما يكبر الوالدان، يصبح الأخ الأكبر مسؤولاً عن إدارة الأرض، وفي حال غياب الإخوة للعمل خارج القرية، يُعتمد على قوة العمل المتبقية. ومع ازدياد حجم الأسرة تصبح الأرض غير كافية، مما يضطرها إلى محاولة توسيع حيازتها من خلال نظام الضمان أو الحصة، أو من خلال عمل أحد أفراد الأسرة خارج القرية، وبخاصة إبان الفترة التي بدأت تتناقص فيها مساحات الأراضي المتاحة نسبة لعدد السكان.

الأسر التي لا تملك الأراضي

ونجد نماذج أخرى من الأسر في البروة. أخذت طبقة الفلاحين التي لا تملك أراضي تزداد في فترة الاستعمار البريطاني. عن كيفية تدبير أمورهم حدثني أبو عفيف:

الناس اللّٰي ما عندهم اشراضي كانوا يشتغلوا عند اللّٰي إلهم أراضِي،
حرّاثين، حصّادين، وكانت كمان النسوان تشتغل جوالّات مثلاً.. وفي
ناس من اللّٰي ما عندهم أراضِي كانوا يلقطوا قمح ويتبعروا زيتون،
يعني يعتاشوا من ورا الفلاحين.

ويروي أبو سعود عن قيام أسرته بتشغيل مجموعة من الذين لا يملكون الأراضِي:

إحنا كنّا مشغلين عنّا في الأرض ٧ رجال دائمين، حرّاثين ورعيان
وقطروس وطراش يهتم بالخير، وعلى المواسم كنّا نشغل كمان نسوان.
اللّٰي كانوا يشتغلوا مزارعين في أرض الغير، فيه منهم كان يوخذ
مصارِي، مثلاً يشتغل السنة بسبع ليرات، وفي يوخذ حصّة مثلاً ربع
المنتوج. إذا الفلاح قوي وبصحته وبشتغل عند ناس أرضهم كبيرة كان
يطمع بالربع أحسن له من مصاري.

وتضيف أمّ أحمد:

اللّٰي ما الهمش أراضِي كانوا يشتغلوا شو ما كان، عنّا إحنا بعد ما
تزوجت والأرض كبيرة، رجال اشتغلوا ونسوان اشتغلوا عنّا. يعني إذا
بدنا نروح نغمّر ذرة، أو بدنا نحرث، كنّا نوخذ معنا ناس ونعطيهم
أجارهم.

ويؤكد أبو إسماعيل شظف حياة الفقراء في البروة، وفي الآن ذاته يشير إلى المساعدة
والتعاطف اللذين كانوا يحصلون عليهما:

كان فيه حبّ كبير وتعاطف مع العائلة الفقيرة، لأنّه الحياة كانت
قاسية معها. أنا بذكر كنّا نزرع الخضرة وما نبيعها ولا نعرف
الكيلو، أختي كانت تحملهم على الحمارة، وأحياناً على راسها بالقفّة
وتجيبهم عالبيت، ما ينوبناش إحنا بيتنا مثل ما ينوب جيرانا اللّٰي ما
عندهومش، كنا نقسمهم.

مما ذكر، نرى أنّه كان في البروة ترتيب يستطيع من خلاله من لا يملكون أراضِي أن
يحصّلوا الرزق: من خلال العمل الدائم (وفي المعتاد، كان الرجال يعملون في العمل

الدائم حرّاتين أو قطاريس أو رعيانًا، لدى الأسر التي تملك أراضي؛ أو من خلال العمل الموسميّ، عند الحصاد، أو في موسم قطف الزيتون (وكانت النساء اللاتي لا يملكن أراضي يشاركن في هذا النوع من العمل). من جهة أخرى، كانت الكثير من الأسر التي لا تملك الأراضي تعتاش على بقايا منتوج الأراضي (يتبعرون)، أو من خلال مساعدات يقدّمها لهم الميسورون على شكل منتوج.

الأسر التي ترأسها نساء

كان في البروة أسر ترأسها نساء، بسبب وفاة الزوج. عن هذه الأسر تُقدّم أمّ سعود نموذجًا (وهي من مواليد عام ١٩٣٤، وكانت تبلغ الرابعة عشرة من العمر عند النكبة):

أنا ما وعيت على أبوي، مات وهو عمري بجوز ٤ سنين. عشت مع امي واخوتي. كنّا أربع خوات وأخ، بالإضافة لأخ ثاني من أبوي قبل ما يتزوج امي. امي كانت غريبة عن البلد، كانت من قرية سحماتا، ترمّلت وهي صبية وربتنا. امي أخذت عن أبوي أرض حوالي ١٠-١٢ دونم، وكان عنّا شوية طرش. ما كانتش سهلة العيشة على اللي يموت جوزها. امي فlicht الأرض، ولأنها الأرض صغيرة وبتقضيّش، كانت امي كمان تشتغل عند الفلاحين، تحلش أو تجول زيتون بالمواسم. أنا واخوتي كنا نساعد امي بالشغل في الأرض، البنّت من وهي هالقد صغيرة كانت تشتغل. أنا بذكر كنت اشتغل مع امي بالأرض من وعمري ٦ سنين. امي اضطرت تبيع جزء كبير من الطرش اللي عنّا، وكان عنّا ٥-٦ بقرات حلّبات، كانت تحلب منهن وتبيع ولادهن العجول. منتوج الأرض كان قليل وأنجق يكفينّا. أهل امي كانوا أحيانًا يساعدها، يحنّوا عليها، تروح عندهم على سحماتا وتجيّب قمح وسميده وعدس، أهل امي كانوا فلاحين.

وتروي أمّ نايف (من مواليد ١٩٣٨، وعاشت في قرية البروة مع والدتها ووالدها وأختيها وأخويها عشر سنوات قبل نكبة ١٩٤٨) قصة جدّتها -والدة أمّها- التي ترمّلت وهي صغيرة:

ستّي، أم امي أصلها من قرية سحماتا، كانت متزوجة وعاشته مع جوزها في أبو سنان والها ولدين وبنيتين صغار. لما مات زوجها، اجت هي وولادها على البروة، ما راحت عند اهلها على سحماتا لأنوما كان فيه إمكانيات شغل في سحماتا. في البروة كانت تعيش على تلقيط القمح من ورا الحصادين، يعني تلقط القمح اللي بضل ورا الحصادين، وفي موسم الزيتون كانت تشتغل في لم الزيتون عند اللي إهم كروم زيتون وتوخذ بالمقابل قمح وذرة.

أم العبد (التي تقدّر عمرها بثمانية عشر عامًا عند النكبة) كانت تعيش مع والدتها وأخيها وأختها في البروة:

كنت عايشة مع امي واختي واخوي، أبوي مات وأنا عمري ٧ أشهر. أهلي خلفوا كتير قبلي بس كانوا يموتوا. كنا نعيش على قطعة أرض من ورثة ابونا، الأرض ما كانت كبيرة ولا صغيرة. كان يشتغل فيها امي واخوي وأختي، ولما كبرت صرت أشتغل معهم. كنا نزرع قمح وذرة وسمسم وشعير وعدس وفول وحمص، ونوخذ منه مونتنا، ما كان عنا فضلة، وكان عنا بقرة حلابة وشوية معزى نعيش منهم.. على زمان أبوي وسيدي كانت الأرض كبيرة، وكانوا مشغلين فيها حراث وقطروس وراعي، كانت الأرض أكبر وكانت العيلة أكثر، وكان عندهم كمان طرش، بذكر كانوا يقولولي انه طرش دار سيدي بقت لما تطلع الشلعة تغطي عين الشمس، بس لما تزوج أبوي واعمامي وتفرقوا، تقسمت الأرض وصار كل واحد ماله لحاله.

وأخبرتني الحاجة ثريا عن النساء الفقيرات والأرامل، فقالت: "النسوان اللي ما الهمش جيزان وما الهمش أراضي، كانوا يشتغلوا بالأجار. إحنا كنا نستأجر النسوان اللبانات يروحوا يودولنا اللبن على عكا".

تظهر نماذج الأسر التي ترأسها نساء، التي ورد ذكرها آنفًا، أن أولئك النساء كن يعملن في قطعة الأرض الخاصة بهن إن وجدت، مع أولادهن وبناتهن، وكذلك يقمن بالعمل عند الآخرين في المواسم، أو في عملية نقل اللبن إلى سوق عكا. وقد كن يتلقين المساعدة من أسرهن الأصليّة. وتُظهر رواية أم نايف عن جدتها، التي انتقلت إلى قرية البروة بعد وفاة زوجها، وعدم رجوعها إلى قرية سحماتا، مكان عيش أسرتها الأصليّة لعدم توافر

العمل هناك، تُظهر هذه الروايةُ المسؤوليةَ التي كانت النساء يتحمّلنها لإعالة أسرهنّ، والحاجة إلى العثور على فرص عمل.

إنّ التنوّع الكبير، الذي عكسته النماذج المختلفةُ للأسر المقابِلين، يؤكّد أهميّة الدراسة المعمّقة لتركيبة الأسر وأهميّة الابتعاد عن التعميمات التي تطمس الفروق، تلك الفروق التي تعكس نفسها بصورة مباشرة على حياة أفراد الأسرة ونشاطاتهم. وتشير النماذج عن الأسر التي ترأسها نساء، تلك الظاهرة الغائبة تمامًا عن الدراسات، إلى حجم الدور والمسؤولية الملقاة على النساء. وقد ظهر الدور الأساسي للنساء إلى جانب دور الرجال كونهنّ يشكّلن أحد الأعمدة المهمة في الإنتاج الزراعيّ، ولم يكن بالإمكان كشف هذا الدور المهمّ دون دراسة تبحث في نشاط النساء، ولا تتعامل مع أدوارهنّ على أنّها هامشيّة ومكمّلة فقط لأدوار الرجال.

عملية البرتلة

مع نقصان مساحات الأرض، واتّساع حجم الأسر في فترة الاستعمار البريطانيّ، كان الكثير من أهالي البروة قد توقّفوا عن العمل في الزراعة كعمل وحيد، أو العمل عند المزارعين مالكي الأراضي، وبدأوا بالانتقال إلى المدن للعمل في الأعمال المتاحة، ولا سيّما أعمال شقّ الطرق وتعبيدها، أو في معسكرات الجيش البريطانيّ. وهكذا بدأت عملية تحوّل المزارعين إلى عمّال (عملية البرتلة).

عن عملية التحوّل إلى العمل المأجور، أخبرني أبو يسار:

كان هناك ثلاثة مجالات رئيسية للعمل، أولاً عملية شقّ الطرق من أجل استعمال الجيش البريطانيّ. شقّ الطرق كان يتم بطريقة بدائية، ما فش آلات وكان بحاجة إلى أيدي عاملة كثيرة. مجال العمل الثاني كان في مخيمات ومعسكرات الجيش، كانت هناك الشرطة. كان اشّي يسموه بوليس civil يعني مدني، وفي بوليس إضافي، الإضافي اللي هو بعده مش متركز بالشرطة ويشغل كحارس، وفيه ناس عملت في الخدمات داخل الجيش، تنظيف ونقل أشياء، فكانت ما يسمّى بـ "كاميات الجيش" تستوعب عاملين بالإضافة لمن عمل في السلك الرسمي للشرطة برتب عالية. مجال ثالث للعمل كان في الميناء منذ عام ٣٦ وفي الـ "ريفينري" (مصنع تكرير البترول في حيفا). أما المجال الإضافي للعمل، فهو

الوظائف الحكومية والمصالح العامّة، بس هاي كان الطلب عليها كثير، وكان الدخول إلى هاي الوظائف بالواسطة، ولكن كان صار في نوع من المجال المفتوح انه الناس تحاول ان تجد عمل من هاي العمليّة.. كان إيجاد وظيفة لأحد أبناء الأسرة مصدرًا للبهجة والفرح. أذكر حضوري احتفال أسري بمناسبة إيجاد لأحد أبناء الأسرة كعامل في فبريكة الشحاط (مصنع لعيدان الثقاب) في عكا.

وعن انتقاله بين الأعمال المختلفة، أخبرني أبو عفيف:

كان في كثير من عنا من البروة يشتغلوا عند الإنجليز، اشي بوليس إضافي يعني مؤقت، اشي اشتغل بالحراسة أو التنظيف أو الطبخ.. حياة عمّي توفيق انتقل للناصره واشتغل في البوليس، وأنا انتقلت على حيفا واشتغلت بالنافية.. بعد الحرب العالميّة الثانية، الإنجليز فتحوا للعائلات اللي كانوا يشتغلوا موظفين في الجيش البريطانيّ كانتينات أسمها النافية، زي Family Shop، اشتغلت فيها مدة وعملت مشاكل وبعدها انتقلت من شغلة لشغلة، لحد ما صرت أوزع مؤن لكمبات الجيش.. كنت أساعد أبوي بالأرض بالبروة في المواسم، بس الشغل برّا أربح وأربح.

أمّا أبو إسماعيل، فيتذكّر قائلاً:

في البروة أنا كنت أشتغل في البوليس الإنجليزي، وكان عندي رتبة. بقى اللي يشد عمره عن العشرين في البروة يتوجّه على الأشغال في الشوارع وغيره. أنا اشتغلت في البوليس الإنجليزي من عام ١٩٤٢، في قسم السجون. واخوي كان يشتغل أشغال كثيرة حول القرية، تزفيت شوارع وغيره.

وأخبرتني أمّ أحمد عن أقارب زوجها: "ابن أخته لجوزي اشتغل بالبوليس واشتغل كمان بالـ" ريفينري" (مصنع تكرير البترول في منطقة حيفا)".

كما حدّثتني أمّ العبد عن أخيها قائلةً:

بتالي المدة وإحنا بالبروة، قبل ما نطلع بأربع أو خمس سنين، اخوي صار يشتغل بالـ "ريفينري"، لما كبرت العيلة بعد ما اخوي تزوج، وبطلت الفلاحة تكفي راح يشتغل بالـ "ريفينري"، كانت كتير ناس في حينها من البروة بلشت تشتغل بالـ "ريفينري" وفي المصانع بريّة البلد...

هنالك واقعة شهيرة يرويها أهل البروة الذين عملوا في الـ "ريفينري"، عن معركة وقعت بين العمّال العرب واليهود الذين كانوا يعملون في مصافي البترول في حيفا، عند بدء الصدامات في أوائل عام ١٩٤٨، والتي سقط خلالها عدد كبير من العمّال من الطرفين. ويتفاخر أهل البروة لكون العمّال العرب قد تغلبوا على العمّال اليهود، وعلى الإنجليز الذين ناصرهم؛ وهو ما يشير إلى توتر العلاقات بين العمّال العرب واليهود في تلك الفترة، وإلى إدراك العمّال العرب للمنافسة التي يشكّلها العمّال اليهود لهم، بالإضافة إلى خطورة المشروع الصهيوني وتهديده لمصالحهم.

ازدادت عمليّة البرتلة، بفعل عوامل عدّة، منها عدم وجود مساحات كافية من الأراضي، والتي بدأت بالتركّز في أيدي الملاكين الكبار وأيدي اليهود، من جهة، ومن جهة أخرى، إنّ ازدياد عدد السكّان، بسبب الانخفاض في معدّلات وفاة المواليد، أدّى إلى نقص في الأراضي، ممّا دفع الأسر إلى بعث ابن أو أكثر، للعمل خارج القرية، وعند الاحتياج إلى قوّة عملهم الزراعيّة يستمرّون في العمل في الفلاحة في فترة الموسم فقط. ويصف البعض (كأبي عفيف) العمل خارج إطار الفلاحة بأنّه أكثر راحة وربحاً.

يبدو أنّ عمليّة البرتلة لم تقتصر على الرجال، وإن كان حجمها أوسع لديهم. فقد كان عمل النساء ضرورياً في أيّ مجال عمل متاح، لا في الزراعة فحسب، حيث أخبرتني الحاجة ثريا عن نساء كنّ يعملن في رصف الشارع القريب من البروة:

لما الإنجليز فتحوا شارع صفد اللّي بمر من جنب البروة، كان فيه وكيل ييجي على البروة ويوخذ رجال ونسوان يشتغلوا في الشارع. بذكر كان يستأجر فوق العشرين ثلاثين بنت يشتغلوا في رَقّ الحجار، والشباب كانوا يكسّروا الحجار عشان يعملوا صرار ويرصفوا الشارع. المسؤول عن العمال والعاملات كان يقولوله الشاويش، هو اللّي يجيب المصارى من الوكيل ويوزعها، كان الرجال والنسوان يسجلوا كل يوم يشتغلوه ويقبضوا حسب أيام الشغل.

تشير أقوال الحاجّة ثريا إلى ظاهرة غائبة كلياً عن الأدبيّات، وهي أنّ بعض نساء البروة الريفيّات كنّ جزءاً من عمليّة تحوّل الفلاحين إلى عمال في فترة الاستعمار البريطانيّ، وأنّهنّ عملن في أعمال كـرصف الشوارع، مما يُظهر أنّ الدور الإنتاجيّ للمرأة لم يقتصر على العمل في المجال الزراعيّ، بل امتدّ إلى أعمال في مجالات أخرى. فكُونُ المرأةُ منتجةً أساسيّةً كالرجل، ومساهمةً في اقتصاد الأسرة، يبدو جلياً في أقوال الحاجّة ثريا، وهو ممّا يؤكّد أنّ الربط بين النساء والمجال المنزليّ، والرجال والمجال العامّ، الذي يجري التركيز عليه في الأدبيّات الاستشراقية، لا أساس له في حياة النساء الريفيّات من البروة وواقعهنّ. إضافةً إلى ذلك، فإنّ ظاهرة تحوّل بعض النساء من البروة إلى عاملات، في ظلّ نقصان الأراضي، يُظهر خصوصيّة السياق الفلسطينيّ والتحوّلات التي طرأت عليه وأهميّة دراسة تأثير هذه التحوّلات على النساء ونشاطاتهنّ. وعدم الانطباق الكلّيّ لاستنتاجات باربارا روجر، على سبيل المثال، حول تحوّل النساء إلى ربّات بيوت في ظلّ التحوّل في أنظمة عقود الأراضي (Roger 1980).

التقسيم الجنديّ للعمل

تُظهر غالبية المقابلات تقسيماً شبه واضح لعمل كلّ من النساء والرجال. فقد كانت هناك أعمال خاصّة بالرجال، وأخرى خاصّة بالنساء، وأعمال مشتركة لكلتا الفئتين. فغالبية المقابلات تشير إلى أنّ النساء لم يقمن بنشاطات حراثة الأرض وبذر البذور، التي كانت مصنّفة على أنّها أعمال الرجال. من جهة أخرى، لم تجر العادة أن يقوم الرجال بالأعمال المنزليّة، كالطبخ والتنظيف أو جلب الحطب أو الماء من البئر "الغربي" أو بئر "المغير". مع ذلك، وكما سنرى لاحقاً، إنّ تقسيم نشاطات العمل بين النساء والرجال كان مرناً، وكان بعض النساء يقمن بأعمال يصنّفها البعض على أنّها رجاليّة بحتة، والعكس صحيح.

حول تقسيم العمل، أخبرني أبو عفيف:

النسوان كانوا مسئولات عن إدارة الدار، التنظيف والطبخ، وكانوا في أعمال يقوموا فيها النسوان عادة مثلاً جلب الماء والحطب، الاعتناء بالطرش، حلب البقر والمعزى وترويب اللبن، وكانوا النسوان يحملوا اللبن على راسهم وينزلوا يبيعهوا لتاجر في عكا، النسوان كانوا يبقّلوا ويعشّبوا، وفي أعمال يعملوها النسوان والرجال مع بعض، مثل الحصيدَة ولم الزيتون في المواسم.

وتؤكد أم نايف هذا التقسيم بقولها:

الحراثة والزرع كان شغل الرجال. النسوان شغلها الحليشة والتعشيب
وحلب المواشي، والنسوان والرجال بقوا ينزلوا مع بعض ع الحصيد،
وبجد الزيتون كمان، بقى الكل رجال ونسوان وولاد ينزلوا بالموسم
ويجولوا.

بالنسبة لجلب المياه، تتذكر أم نايف كيف كانت تذهب على حمار عائلة عمها لجلب
الماء: "النسوان كانوا يحملوا الجرار والجلان على روسهن، إلا إذا كان عندهم حمار.
إحنا كنا نوخذ حمار دار عمي ونروح نعبي مَي".

أما أم أحمد، فتقول:

كنت أنا أروح أملي مَي نقلة، وسلفتي تملي نقلة. الرجال ما كانوا
يملوا. خطرات نوخذ لحمار نحط عليه اشي بسموه مشتيل، من كل جهة
تنكة وتروح الواحدة منّا، وخطرات نروح الكل نملي على روسنا. كنا
نروح ثلاثة أربعة مع بعض، والطريق تكون ملانه، ما ننقطعش شيلة،
كله رايح يملي، اللي رايح واللي جاي. كان في زلمة يشتغل على البير
الغربي اسمه رجا عبد الغني، كان سقا، وأنا زلمتي اشتغل ع البير أخرى
بيجي سنتين.

حول تقسيم العمل، يقول أبو يسار:

الشغل الزراعي بحد ذاته يعني كما هو واقع وكما تطوّر الوضع في
القرى، كان كل أبناء العائلة يعملون في الزراعة، كل في مهمة خاصة
به. مثلاً عملية حرث الأرض قليل جداً أن تجد امرأة تأخذ الثيران والبقر
وتنزل تحرث، لأنها شغلة صعبة جداً، بدك تمسك العود وترفعه وتنزله
وحتى من ناحية طاقة صعبة. عملية جمع المحصول بما فيها الحصاد،
وفي موسم الزيتون بما فيها كل الأعمال التي تتبع إعداد المحصول
حتى يتحوّل من زراعة إلى مادة استعمال، هناك مشاركة للنساء.
عملية الحراثة والبذر يقوم بها الزراع، رجال، إمّا هم أنفسهم أصحاب
الأرض أو حراثين ومستأجرين يقوموا بهذه العملية. لكن عملية تعشيب

الأرض، وهي العملية التي تحدث عندما يخضرّ الزرع ويخالطه أشياء غريبة. مثلاً القمح كان يطلع فيه إشي اللي اسمه زيوان يقولوا بدنا نروح "نتردن" يعني واضح انه هاي العملية النساء كانت تقوم بها. النساء كانت تشارك في عملية الحصاد، الحصاد يتألف من شغلتين، أن تضرب في المنجل وتقص ثم أن تأتي وتربط وتجمع. الرجال والنساء كانوا هم اللي يحصدوا، ولكن جمع الغمر وإعداده للنقل كانت هاي من أدوار النساء. كل العائلة كانت تنزل حتى في بعض الأحيان الأولاد كمان كانوا ينزلوا ويساعدوا في هذه العملية، حتى يصل المنتج إلى البيدر. على البيدر من يدرس الغلال على الخيل وعلى لوح الدراس النورج، معظمهم كانوا من الشباب اللي كانوا يقوموا بهاي العملية، بعدين كان يحصل الذراي يعني اللي يذري المنتج، يعني فصل التبن والزوائد عن الحب، كان عمل رجالي، أما التبن اللي بطلع انت بحاجة إله لانه بدك تعمله علف للمواشي، وكان فيه محلات اللي إسمها التبان يعني من ينقل هذه الأمور من البيدر حتى التبان أو إنك بدك تغربله عشان تفصل التراب وإلى آخره فالنساء كانت تساعد في هذه العملية. وهذا العمل مش بس كان عمل مشروع، إنما كانت الناس تتباهى به، وكان في نوع من التنافس انه قديش إنت أجاك قمح، صليبية القمح اللي عندك أكبر وإلى آخره، كذلك مثلاً لما بدك تقطع البطيخ، البطيخ بدك تزقه اما على الجمال أو على الحمير وكان الرجال والنساء يقوموا بهالعملية. الموسم في البروة كان مهم جداً، مثلاً موسم السمسم كان مشهور جداً، أنت بتجيبوا أخضر بتعمله ضمم وبترتبه على البيدر، وبتكون ساحات كبيرة وعندما يجف بدك تيجي تضربه. مثلاً الرجال هم اللي كانوا يعملوا هاي العملية، لكن أخذ عيدان السمسم الفاضية عشان استعمالها للحطب فهاي كانت النساء هي اللي تيجي تغربله عشان تفصل بين الزوائد وتقوم بعملية التعباي، وبعدين تحمله على راسها، اللي ما فش عندهم دواب ينقله فالنساء كانت تقوم بالعملية. إذا عمل ومشاركة النساء كانت مشاركة جديدة في هاي العملية.

عن نشاطات عمل النساء، يقول أبو سعود:

النسوان كانت تعمل شو بلزم، عشابة، تردن، نكاشة، حليشة، تتبين،

يعني يعبوا التبّين على البيادر وينقلوه على روسهن. وكانت النسوان تحلب كمان، وتروّب اللبن وتنزل فيه على راسها عشان تبيعه في الحسبة بعكّا، يعني تكون ماسكة لبّان في السوق بتودّيله اللبن. النسوان كانوا يشتغلوا بشكل دايم، والموجود في البيت يكون مسؤول عن الصغار. الختيارة اللّي في البيت تدير بالها على الصغار، أو ان كان لها جيران أو أهل أو عيلة، بديروا بالهن عالصغار، أو الصغار يديروا بالهن على بعض. اللّي قوية بتروح عالشغل. بالنسبة لنا كان عنّا عمّة اسمها عمّتي أمينه. هادي ختيارة صارت وما تزوجت ظلت بنت، كانوا كناينها يجيبوا ولادهم ويحطوهم عندها لما ينزلوا على الشغل.

ويضيف أبو سعود:

اللّي كانوا فقراء كان يبجي أبوها لها بنت ويقول ان صار عندك شغلة يابا ابعث للبننت بتيجي تشتغل معك. كان أبوها يدور لها على شغل يعني. ما كان عيب، هيك كان الواقع، تفتخر هي لما تلاقي شغلة. كان اللّي بده يعمرله خشّه يجيب واحدة تساعده، أو اذا بده يبش بير أو ينقل إشي من محلّ لمحلّ يجيب بنات.. إحنا كنا نستأجر لبّانات يودّوا اللبن على عكّا، يومية اللبّانه كانت قرشين ونص. اللّي كان بدو يريّح مرته كان يستأجر لبّانات. عكّا كانت بعيدة شي عشرة كيلو عن البروة والمشوار مش سهل. امي مثلاً ما كان عندها وقت تُدشّر البيت، كانت تعمل أكل للشغيلة والرعيان وللضيوف. إحنا ما كان في يوم نخلى من الضيوف لأنّو كان عنّا ديوان.

وتتذكّر أمّ سعود نشاطات العمل التي كانت تقوم بها النساء:

إحنا ما خصناش بالحراثة والبذر، بس لما يصير الموسم نروح نحلش العدس، الكرصنة للدواب، هادا بقوا يعملوه علف، نحصد قمح بالمنجل، قبل ما نزلت الحصّادات. نُزقّ التبّين على روسنا للدواب ونخزنه.

كانت الأعمال المصنّفة كأعمال رجالية بحتة، حسب أقوال المقابليين في ما سبق، هي: الحراثة والبذر؛ ومن الأعمال المصنّفة كأعمال نسائية بحتة: الأعمال المنزلية، وجلب الماء والحطب. وفي عملية الحصاد، وهي التي يشارك فيها النساء والرجال، كان

هناك تقسيم عمل أيضًا في جميع مراحل الحصاد، كان الرجال والنساء يحصدون معًا بالمناجل، والنساء يقمن بعملية الغمر ونقل المحصول.

لكن تقسيم نشاطات العمل لم يكن صارمًا، كما يتبين من المقابلات التالية، إذ أحيانًا كان الرجال يقومون بجلب الماء، أو جمع الحطب. وكما تقول أم زهير (من مواليد عام ١٩٣٥ وعاشت في البروة نحو ثلاثة عشر عامًا قبل النكبة): "النسوان عادة هن المسؤولات عن جلب الحطب. كانوا يقطعوا الحطب بالمنكوش، ومرات الزلام بقت تروح كمان تلم الحطب، كانت مرّات تروح الواحدة هي وجوزها، بس قليل كانت الزلام تروح تحطب".

أمّ أبو إسماعيل، فيقول: "المّي كانت حسب الظروف النساء والأولاد تعبّي مّي، وأحيانًا رجال، أما الزلّمة ما كان يتعطل لشغلة المي، اذا عنده شغلة تانيه يعملها".

وكذلك أخبرتني أمّ أحمد: "كان عنّا بقر، كنت أنا أحلب، وجوزي يحلب، ومرة عمّي تحلب، حسب الظروف".

إذًا، لم يكن تقسيم العمل صارمًا، ونجد مرونة ومشاركة حتّى في الأعمال المصنّفة كأعمال رجاليّة بحتة أو نسائيّة بحتة. وهناك نماذج لنساء من قرية البروة كنّ يقمن بحرّاة الأرض وبذر البذور.

حدّثتني أمّ أحمد عن حماتها، التي كانت زوجة عمّها أيضًا:

أنا مرّة عمي، اسمها فاطمة الزهراء إبراهيم الحجو، لما مات جوزها وكانوا ولادها صغار، هي اللي كانت تحرث الأرض على القلاب، وتستعمل البقر للحراثة.. وتمسك المذراي وتصير تذرّي مثل الزلّمة.. وكان عندها فرس تركبها مثلها مثل الزلّمة. بنص الليل تروح ع السهل وتروح علينا وإحنا قاعدين. وكانت كمان تنزل على عكا وتتعامل مع التّجار. وأنا كمان صرت مثلها وأقطع منها. كنت آخذ معي خرّوش أو بطيخ أو تين أو صبر وأنزل على الحمارة أبيعه لتاجر في عكا.

كذلك تشير أمّ أحمد أنّ جميع أهالي القرية كانوا يقدرّون زوجة عمّها.

تدحض الاقتباسات الأخيرة فكرة التقسيم الجندري الصارم للعمل، ذلك التقسيم الذي يعرضه البعض كثنائية: أعمال النساء/ أعمال الرجال. وتأتي أهمية المرونة في تقسيم العمل من كونها تُظهر حقائق تتحدى الأفكار عن التضاد (الأنثى/ الذكر) وقدرات كل منهما. فتلك الحقائق تثير الجدل حول ميزات النوع الاجتماعي وأدواره في هذه الفترة من التاريخ الفلسطيني. وتتساق هذه الاستنتاجات مع ملاحظات جوان سكوت التي تشير إلى أن الادعاءات حول التضاد (الأنثى/ الذكر) وأن ثنائيات كثنائية أعمال النساء/ أعمال الرجال تعتمد على رفض الإمكانات البديلة وقمعها، وتتجاهل الجدل العلني أحياناً حول هذه الامكانيات. من هنا تنبع أهمية البحث التاريخي الجديد، وذلك لنفي فكرة الجمود، واكتشاف طبيعة الجدل والقمع الذي أدى إلى ظهور الثبات في ثنائية التمثيلات الجندرية.

القيمة الأيديولوجية المرتبطة بالمرأة وعملها

رغم عمل المرأة ومشاركتها الفاعلة في اقتصاد الأسرة، يروي بعض المقابلين أنه كانت هنالك منزلة أعلى للذكور في ظل مجتمع البروة. تتذكر أم زهير رواية رويت لها عن يوم مولدها:

أنا ولدت يوم عرس محمد الطه. قالولي إنه يوم ما ولدت كان نازل على عكا تيشترى أغراض للعرس، قال لأهلي: مالكم متجمعين؟ قالوله: والله مرّة خالك عم بتقاسي بدها تجيب. قال لهم: إن جابت ولد، حلاوتكم عليّ، وان جابت بنت والله ما بتذوقوه.. وراح على عكا ورجع لاقاني مشرفة وقال لهم: روحوا، راحت عليكم.

من ناحية أخرى، نجد حالات لا تفرّق في منزلة الذكر والأنثى. حدّثني أبو يسار عن والده: "لما انولدت أختي فاطمة، أبوي جاب ملبس وطوفي يوزعها على النسوان والأولاد، وصارت النسوان تقوله: ليش بتفرّق ملبس؟! ما عرفت انو أجت بنت؟! فأجابهن: باعرف إنها بنت. وأنا ما باميز بين الولد والبنت".

تُظهر الاقتباسات السالفة أن المنزلة الأعلى للذكر لم تكن معمة بصورة مطلقة في قرية البروة، وأنه كان ثمة أشخاص لا يميزون بين الذكر والأنثى.

وفي الإمكان لمس القيمة العالية لعمل النساء وتقدير إسهامهن في الإنتاج الزراعي،

والذي عبّر عنه كلٌّ من الرجال والنساء، لا سيّما مساهمة النساء اللاتي ينتمين إلى أسر ذات ملكيّة متوسّطة، والنساء اللاتي ينتمين إلى أسر لا تملك أراضي. فعمل النساء الزراعيّ في تلك الأسر كان ذا أهميّة بالغة لحياة الأسرة وبقائها، وبخاصّة نتيجة للحاجة الاقتصاديّة إلى عملهنّ. وقد أشارت بعض النساء إلى أنّ هذا العمل لم يكن خيارًا، بل كان واجبًا مفروضًا أحيانًا.

حدّثني أبو سعود حول أهميّة عمل المرأة، قال: "النسوان والرجال كانوا يشتغلوا مع بعضهم.. كانت المرّة توقّف قدام الزلّمة وتشتغل بإخلاص ومسؤولية.. ما كانت النسوان تشمّر من الشغل، مش مثل اليوم".

أمّا أبو إسماعيل، فيؤكد أنّ: "شغل النسوان كان إله أهميّة كبيرة كانت شريكة بالحياة ميّة بالميّة. شغل المرّة ما كان عيب أبدًا، بالعكس".

وتؤكد أم العبد كذلك، قائلة: "بقوا المرّة والزلّمة يشتغلوا بالأرض إيد واحدة، وكان عمل المرّة مهمّ جدًا والكل يقدره".

وأما الحاجّ أحمد، فيقول: "شغل المرّة كان أكثر من ضروري ومهمّ. كانت تتحمّل عبء كبير، ومساهمتها كانت أساسيّة للأسرة".

وتشير أم نايف إلى أنّ عمل المرأة في الحقل كان واجبًا على المرأة القيام به:

المرّة كانت مجبورة تنزل ع الشغل بخاطرها أو غصبًا عنها بدها تنزل ع الشغل، إذا هي ما اشتغلت ما في حدا يشتغل لها، الرزق كان للعيلة كلها والمرّة جزء من العيلة، الأرض كانت شركة لأبوي وعمّي، وكانوا يشتغلوا فيها إمّي وأبوي وعمّي ومرة عمّي، وإخوتي كمان الأكبر منّي كانوا يساعدوا.

وتقول أمّ سعود:

لما المرّة فشّ عندها ولاد كانت مجبورة تنزل ع الشغل، لما عندك ولد بدك تربيّه، هادا إشي تاني، أمّا لما ما فشّ عندك ولاد بدك تروحي على الفلاحة.. المرّة اللي عندها مين يقعد مع الولاد أو اللي ولادها كبروا

شويّ، ملزومة تنزل ع الشغل، بدها تروح لأنّو بدها تعيش، وعند
الفلاحين كل يوم فيه فلاحه...

أمّا أمّ غازي، فتروي أنّه حتّى المرأة الأمّ ذات الأطفال كانت تستمرّ في العمل في الحقل:
"والله بقت المرّة توخذ الولد في السرير، تحمله في السرير، هيك بعملوله خيمه من خيش
وتحطّه في الفيّ وتشتغل. شغل المرّه كان مهمّ، ولا يمكن الاستغناء عنه".

ويؤكد أبو يسار استمرار المرأة في العمل، حتّى في حالة وجود طفل صغير، من خلال
الحادثة التالية: "لقد كانت ندبة في أنف أمي، وسببها أنّ أمها أخذتها معها إلى الحقل،
للمّ بيض الجراد اللّي هجم على السهل عام ١٩١٥، وعندما وضعتها جانباً هجم عليها
الجراد وتسبب لها في ندبة دائمة في الأنف".

تمثّل الأقوال المقتبسة، في ما سلف، من الرجال والنساء الذين عاشوا في قرية البروة،
المنزلة العالية والتقدير البالغ لدور المرأة وإسهامها في اقتصاد الأسرة، وهو ما يتناقض
مع المنزلة المتدنية للإناث مقابل الذكور، كما جاء في رواية أمّ زهير، ممّا يشير إلى
وجود جدال حول منزلة المرأة ووجود تناقض في الأشكال المختلفة لتقديرها.

ويأتي اهتمام الدراسة بالقيمة التي تكتسبها نشاطات النساء، انطلاقاً من ملاحظات
ميشيل روزالدو (Michelle Rosaldo)، التي تشير إلى أنّ "موقع النساء في الحياة
الاجتماعية الإنسانية ليست نتاج الأعمال التي قامت بها، بل المعنى الذي كسبته
نشاطاتها من خلال علاقات اجتماعية محدّدة" (مقتبس عند: Scott 1988, 42). وترى
جوان سكوت أنّه لإيجاد المعنى يجب التعامل مع الذات الفردية والتنظيم الاجتماعيّ،
وصياغة طبيعة العلاقة المتبادلة بينهما، فالاثنان مهمّان لفهم كيفية عمل النوع
الاجتماعيّ وكيفية حدوث التغيير. وفي حالة البروة، نجد أنّ عمل المرأة اكتسب دلالات
إيجابية في نظر الأفراد، ولكن يبدو أنّ النظام الاجتماعيّ العامّ لا يلائم هذا التقدير
الفردية لعمل المرأة، وتعكس هذه الحقيقة نوعاً من التناقض الذي يحتاج إلى المزيد
من الدراسة لفهمه.

الفصل بين النساء والرجال وحرية حركة المرأة

في ما يتعلّق بالفصل بين النساء والرجال وحرية حركة المرأة (وتلك هي المواضيع
البارزة دوماً في الكتابة عن نساء الشرق الأوسط)، من الواضح أنّه، بسبب الحاجة

الماسّة إلى عمل النساء في الزراعة، لم تكن هناك إمكانيّة للفصل بين النساء والرجال أو السيطرة الصارمة على حركة المرأة، وبخاصّة في الأسر التي تعتمد على عمل المرأة في الزراعة.

يوكّد أهل البروة غياب القيود الصارمة على حركة المرأة، أو فصل النساء عن الرجال الناتج عن أدوار ونشاطات النساء. فالنساء كنّ يلتقن بالرجال بجوار البئر، وفي سوق عكا عند نزولهنّ لتسويق منتجات المواشي من الألبان. تقول أمّ زهير: "المَرّه كانت تروح وين ما بدها، على الميّ وعلى الحطب، ما كان عيب ولا مشكلة".

وحدّثتني أمّ العبد: "بقت تنزل البنت مع ابن جيرانها ع الأرض كإنها نازلة مع اخوها".

وعن لبس الحجاب الكامل، تقول أمّ نايف: "نسوان البلد ما كانوا يغطوا وجوههن، بس النسوان اللّي بيجوا من عكا كانوا يغطوا وجوههن".

وتصف أمّ أحمد لباس النساء في البروة: "بحياتنا ما فرّعناش، كنا نلبس على راسنا يا حطة يا منديل. بالشغل نلبس فستانين، واحد تشكّليه هيك وتشغلي، ولما تروحي وتطلعي ترخيّه وتروحي على دارك، بس ما كنا نغطي وجهنا زي نسوان عكا".

وتضيف أمّ إسماعيل: "النسوان كانوا يلبسوا تواب لونها أبيض ويحطّوا حطّات على روسهن، هاي الحطّات كان إلها شراشيب. ما كانت النساء تغطي وجوهها زيّ النساء في المدن".

ويحاول أبو إسماعيل تفسير ذلك بقوله:

المرأة في المدينة كانت متعلّمة أكثر ومتأثّرة من التعليم الديني. لما كانت تركيا مسيطرة هون، كانت تركيا دولة إسلامية، وكان من شعاراتها حجاب النساء. في القرى، النساء كانوا يشتغلوا ويشاركوا في الحياة والشغل، ومن الصعب إنو يغطّوا وجوههن. نساء الفلاحين تاريخياً كان اسمهم الدهماء وهيّك كان لباسهن.

من المذكور أعلاه، نلاحظ أنّ حركة المرأة كانت متاحة، ما دامت في إطار أدوارها

ونشاطاتها الإنتاجية. وبما أنّ النساء شاركن في العمل الإنتاجي، فإنّ حركتهنّ كانت متاحة داخل البلد وخارجها، حيث كان النساء يقمن بنقل منتوجات زراعية ومنتوجات الألبان إلى عكا. وكان غياب غطاء الوجه (وهو الغطاء المنتشر لدى نساء المدن) نابعاً من أدوار النساء الريفيات ونشاطاتهنّ. ونستنتج من هذه الحقائق أنّ الكتابات الاستشراقية حول نساء الشرق الأوسط، التي تركّز على قضية الفصل بين النساء والرجال، وعلى مفهوم "الحريم"، ما هي إلاّ تعميم لحياة نساء الطبقة العليا المدينية وواقعهنّ على كل النساء، وتؤكد هذه الحقيقة دراسةً جوديت تاكر حول الفروق بين نساء الطبقة البرجوازية ونساء الطبقة الدنيا في كل من القاهرة ونبلس (Tucker 1993).

الانعكاسات المعاصرة لعمل المرأة

رغم الأهمية البالغة لعمل المرأة والمنزلة والتقدير اللذين يعبرّ عنهما كلّ من الرجال والنساء لعمل المرأة، فإنّ هذا لم ينعكس مادياً، بصورة مباشرة، على ملكيتها للمصادر والموارد.

تؤكد الأدبيات حول ملكية النساء أنّهنّ لم يكنّ يحصلن على الملكية (Granqvist 1935)، إذ لم تكن الأراضي -في المعتاد- تسجّل بأسماء النساء، ولم تكن النساء يحصلن على الإرث. وكما يقول أبو سعود:

كانت تتنازل عن الإرث لإخوتها.. هي كانت تسامح فيه يعني.. إحنا لما تقسمت الأراضي وتسجلت وقت تسوية الأراضي بالـ ٤٥، يوم ما أجو مسّاحين ع البروة، قسمنا الأرض بين الإخوة وما أنطينا اخواتنا، ما طالبوش، أو سامحوا، بعرفش.

ويقول أبو إسماعيل: "والله يا بنتي كانت الواحدة عايشة مع أهلها والأرض إليها، إذا بدها توخذ ما فش حدا بمنعها، مثلاً اختي كان طالعلها حصّة وهي أوصت انه حصتها وميراثها لولاد أخوها".

تؤكد الأقوال السالفة ما جاء في الأدبيات، بصدد قيام النساء بالتنازل عن حصّتهنّ في الميراث في سبيل الحفاظ على علاقة مع أسرهنّ الأصلية، وضمان دعمها ومساندتها لهنّ في حالة وجود خلاف مع أزواجهنّ (Moors 1995). مع ذلك، تضيء أقوال أمّ العبد

التالية على أن الثقافة السائدة آنذاك لم تُتَحَّ للبنت المطالبة بحقها في الميراث: "على زماننا كانت البنت إذا بداها تحاسب أهلها وتأخذ ورثة عيب، ويصير عليها معيار، يقولوا الناس شوفوا فلانه حاسبت أخوها واخذت حصّة من أهلها".

تشير الأدبيات إلى أنه حتى في القرى التي كانت تُحجم فيها النساء عن امتلاك الأراضي، كانت الفتيات يرثن الأرض في حالة عدم وجود ذكور في الأسرة (Granqvist 1935).

سُجِّلَت بعض الحالات التي تراث فيها البنت أراضي والدها، وبخاصة في الأسر التي لم يكن لها أبناء ذكور. وكما تقول أم إسماعيل: "بقت اللي ما الهاش إخوة، توخذ رزق أهلها، يعني يكون إلهها ورثة وتورثه من ورا أهلها ويكون باسمها".

وتؤكد أم العبد: "اللي ما الهاش إخوة كانت توخذ، أما اللي إلهها إخوة فكان عيب إنّها تروح تحاسب أخوها".

بالإضافة إلى ذلك، عندما لا يملك العريس مهراً نقدياً، كان يسجل قطعة أرض باسم العروس. عن هذه الحالات، يروي أبو سعود:

بهذاك الوقت ما كان في مصاري مع الناس، ولما ما كان يتيسر مع العريس مصاري مهر للعروس، كان يكتب لها شقفة أرض أو كرم زيتون باسمها، كان يسموه سداد رقبة، وتصير الأرض ملكها، حرّة هي فيها وبتسجلها لاولادها.

ويؤكد أبو إسماعيل على ذلك بقوله: "كان مثلاً إذا العريس ما فشّ معه مصاري يكتب للعروس عرقين زيتون باسمها في موقع كذا أو ثلاث دنوم بموقع كذا، كسداد رقبة".

كانت المرأة، إذا، تتملك أرضاً في حالات خاصة، عندما لا يكون لها إخوة ذكور، أو من خلال المهر، وهذا ما يشير إلى أن ملكية النساء لم تكن ممنوعة بتاتا، لكنها لم تكن محبذة ثقافياً ومادياً. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن السيطرة على المصادر لا تُقاس فقط بالملكية المسجلة، بل بإدارة الملكية، بالإضافة إلى عامل مهم آخر هو حرية استخدام الأرض، وإن لم تكن مسجلة باسم المرأة؛ وهو ما كانت تتمتع به النساء كما أشار أبو إسماعيل سابقاً، وكما تقول أم سعود: "بعد ما تزوجت صرت حاسه إنو أرض زوجي هي أرضي وأرض اولادي للمستقبل".

كانت المرأة الفلاحة تتمتع بحق استخدام الأرض، وتشعر أنها ملكها، وإن لم تكن مسجلة باسمها.

من حديث "أبو سعود" التالي، يظهر أن النساء لم يسيطرن سيطرة كاملة على المصادر المادية النقدية، إذ يصف:

النسوان اللّي عندهم مواشي، كانوا مسؤولات عن الحلب وتحضير اللبن وتنزيله على راسهن على عكا، لأنه اللبن ما في إمكانية يتحمل على الدواب، وكان كلّ جمعة أو جمعتين ينزل الأب أو المسؤول من البيت يحاسب اللبان، كلّ واحدة يكون معها دفتر يومي يتسجل فيه قديش أخذ منها، شو الوزن وشو السعر، بس ما كانت هي تقبض، يعني إذا بدها تجيبها عشر قروش ينطوها إذا طلبت ويسجل، ويقول لجوزها في اليوم الفلاني مرّتك أخذت كذا.

من ناحية أخرى، أخبرتني أم أحمد:

إلّي كان ينزل على عكا يبيع إشي لتاجر، كان يوخذ المصاري، إن أروح أنا أخذ المصاري، إن يروح جوزي يوخذ المصاري، إن راح سلفي يوخذ المصاري. إن كنت عايزة إشي من السوق أشتريه واللي يضلّ معي أروحه. اللّي يفضل من المصاري كانت مرّة عمّي تشيله، وإذا واحدة معتازة إشي تشتريها هي.

كان للنساء في بعض الحالات، إذا، حرّية التصرف في الموارد المادية التي تصل إليهنّ، وبحدود الحاجة.

ولعلّ الأمر الأكثر أهميّة في الروايات المذكورة أعلاه يكمن في وجود تناقضات بينها، وفي كونها لا تعطي صورة موحّدة وحادة، وهو ما يشير إلى أنّ الصور الحادة والواضحة ليست سوى تعميمات، ومحاولات لإنتاج وإعادة إنتاج علاقات جندرية محدّدة.

النشاطات السياسيّة لنساء البروة

لفهم النشاطات السياسيّة للنساء في قرية البروة، لا بدّ من فهم بنية السياسة المحليّة

في القرية وموقع النساء داخلها. وعن بنية النشاط السياسي المحلي في قرية البروة، حدّثني أبو يسار:

كان في البروة نظام عائلي، كلّ عائلة في إلهها شيخ العائلة، أو الزعيم تبع العائلة، وكان في حارات، يعني كلّ عائلة تقريباً إلهها حارة، كلّ حارة في إلهها مختار في البروة، والمسيحيين كان في إلههم مختار، بتصوّر كان ثلاث أو أربع مختاتير.. المختار هو عنوان، إذا بيجي موظف من خارج البلد أو تبعون التسوية أو مخمّن أراضي بتوجّه إله، وإذا بتصير مشكلة بتوجّهوا إله.. فيه بعض المختاتير اللي كانوا مناح ويساعدوا الفلاحين، يعني إذا صارت جريمة أو طوشة وتيجي الشرطة هو ينزل عند القائمقام ويتوسّط للناس اللي يتوقّفوا وكذا، ويساعد بعض الناس انه يعفيهم من الضريبة أو يقول ما فش عنده دخل أو كذا. مثلاً كانوا يوخدوا على عد المواشي، فكان المختار لما يعرف انهم جاينين العداة عشان يعدوا، يعطي خبر لأصحاب الطرش عشان قبل ما ييجوا يروحوا يخبوا نصف الشلعة في الوعر.. المختار كان في عنده مساعد اللي اسمه الناطور إذا بدّه يبعث يجيب حدا، أو بدّه يعلن خبر معين، الناطور هو اللي كان كإنه المراسل تبع المختار.

جميع المختاتير في البروة كانوا من الرجال. أمّا عن الدواوين التي كانت مهمّة للحياة العامّة في قرية البروة، فيقول أبو يسار:

الدواوين كانت مشهورة جداً. معروف انه الزراعة كانت موسمية، عمليّة الزرع بتتمّ في أول الشتاء، ومن الشتا تيجي الحصاد في الصيف ما فش إشي يشتغلوا فيه. تقول شهر كانون ثاني، شباط، بصير الزرع، وفي أيلول وتششرين أوّل جمع الزيتون، وفي الصيف الحصاد بالإضافة لقطيفة الذرة. هدول المواسم اللي كان فيهم نوع من الشغل، فيما عدا ذلك الناس فاضية، فكان فيه لكل عيلة كبيرة اللي بسموه الديوان.. كان زعيم العائلة في عنده غرفة معدّه خاصّة بتضلها مفروشة عشان الناس تيجي تنام فيها، وفيها منقل القهوة والجرن، والمحمصة وإلى آخره... الغرفة مفتوحة كل النهار وإلى ساعة من الليل معينة، بصير فيه لقاءات، الناس بشربوا القهوة السادة، وإذا كان فيه موسم طالع - مثلاً صبر أو تين - كانوا يضيفوه. إذا بدّه ييجي الضيف على الحارة مثلاً

من خارج البلد ينزل في الديوان، وإذا ضيف من الخارج عليه أن يعدّ له الطعام.. كان ما لا يقل عن عشرة أو ١٥ ديوان في البروة. اللي أهمّ من هيك في أيام آخر زمن الترك وأول زمن الانتداب كان في إشي اسمه منزل، المنزل هذا هو ديوان لكل أهل البلد وعادة يأتي إليه الضيوف من خارج القرية لما يكون عددهم كبير. يعني ضيف واحد بيجي عالديوان، أما لما يكونوا عشرة مثلاً فما بقدرش يستوعبهم ولا ديوان لا ديوان فردي ولا المختار، فكانوا ينزلوا في هذا المنزل، وساعتها كل أهل البلد يتفقوا مين اللي يجيب لهم العشاء، الإشي المهم جداً في هذا الموضوع انه من المعروف انه في صفا كان فيه جالية يهودية هناك، وكانوا هدول يشتغلوا بالتجارة والغلال، فكانوا لما بدهم ينزلوا على عكا ييجوا ويمرقوا بالبروة، فهدول كانوا ينزلوا في المنزل في ديوان البلد، وكانوا مشهورين بأنهم متديّنين ومبيّنين فقراء، ومن هنا مثلاً كثير من أهل البروة أخذوا فكرة إنّه هدول هم اليهود، وهدول لا بقدروا يقاتلوا ولا كذا.. ومن هون طلع قول إنّه اليهود هدول هم أولاد الميته، يعني انه هم ما بركبوا خيل ومش فرسان ويطاردوش، وبشتغلوا في الصيرفة وفي التجارة، فكان سيدي يقول لأولاده، اليهود هدول والله بالعكازة بنكسرهم، وظلت هاي الفكرة عن اليهود إلى أن احتلوا عكا في ٥/٢٢ أو إشي من هذا النوع، فأجا سيدي وقال اسمعوا يا أولاد يظهر انه هدول اليهود مش اليهود اللي بنعرفهم، فالقضية طلعت من إيدي، دبروا حالكو وكل واحد يعمل اللي بدّه آياه...

نرى أن الديوان كان يؤدّي وظيفة مهمّة في الحيز السياسي العامّ لحياة القرية. وغياب النساء عن هذه الدواوين يعكس غيابهنّ عن المجال العامّ السياسي المتاح في البروة، رغم وجودهنّ في المجال العامّ الإنتاجي. لقد كان الديوان يعكس التراتبية الاجتماعية، حسب العمر والجنس، فالرجال الكبار كانوا يجلسون في صدر الديوان، أمّا الشباب والصغار فيجلسون في "دنية" الديوان. ويقتصر دور النساء على عملية إعداد الطعام لضيوف الديوان. لكن النساء لم يكنّ غائبات تماماً عن الحيز العامّ، أو -على الأقلّ- كان لهنّ حيز عامّ خاصّ بهنّ، فالنساء كنّ يجتمعن في أحد البيوت الواسعة في الحارة ويتداولن أمورهنّ، حيث يتحدّثن عن تربية الأولاد والأعراس و"الطوشات" التي كانت تحصل في البلد، كما أخبرتني أمّ العبد: "كانت إمّي والنسوان يجتمعوا في بيت كبير ويتحدّثوا عن الأولاد وعن الأعراس والجنازات والطوشات اللي بتصير في البلد".

ثورة العام ١٩٣٦

يستذكر أهالي البروة ثورة الـ٣٦، كحدث سياسي بالغ الأهمية؛ وهذا ما يؤكد أن ثورة الـ٣٦ كانت ثورة الفلاحين الفلسطينيين، وقد نقلت الثقل السياسي من المدن إلى القرى.

ففي صيف العام ١٩٣٨، وصلت سيطرة الثوار أوجها. ومن مظاهر تلك السيطرة فرض لبس الكوفيّة والعقال، التي تشكّل رمزاً للفلاحين، على سكّان المدن. وينتقد تيد سوينبورغ نعت ثورة الفلاحين الفلسطينيين بصفة الوعي السياسي المتخلف (Swedenburg 1995).

يستذكر أبو إسماعيل ثورة الـ٣٦ ورموزها ومساهمة النساء فيها بقوله:

والله كان شعور إنسانيّ بالـ٣٦. كنّا نسمع عن الإضراب اللّي دام ستة أشهر، صار إضراب ما صارش مثله في كل العالم. يعني تنزلي على المدينة تلاقيش واحد يبيع حبة أو كباية رز ولا اشي.. كان فيه شخصيات مشهورة من البروة شاركت في قيادة الثورة مثل يحيى هواس اللّي تعلّم في مدرسة أحمديّة عكّا، ومحمود ارشيد ومحمود الجودة وأبو سعود وسيدك الحاجّ عبد الحميد وغيرهم.. كانت تطلع لجان قومية وسيّدت تلمّ تبرّعات، كثير من نساء البلد كانوا يقدّموا الصيغّة والحلق اللّي عندهن، وكانت الفلاحين تتعاون تضبّ طحين وزيت وتبعثه للجان القومية، واللجان القومية توزعها عالمحتاجين في المدينة.. بذكر من النساء اللّي كانوا يلمّوا تبرّعات، جورجيت أردكيان اللّي كانت تطرّز ثياب، أبوها مواطن أرمني بعكّا وزلمة طيب وممتاز ومحترم. وكان كمان نساء من لجان المسلمين.

يُظهر الاقتباس أعلاه بعض الفروق بين أشكال المشاركة السياسيّة لكلّ من النساء المدنيّات والريفيّات، فإحدى طرق مشاركة النساء المدنيّات في ثورة العام ١٩٣٦ كانت من خلال جمع التبرّعات، أمّا أشكال مشاركة النساء الريفيّات من البروة، فقد كانت مختلفة كما سنرى في الاقتباسات اللاحقة.

وعن موقعة الصبر الشهيرة في البروة، يروي أبو إسماعيل:

موقعة الصبر هادي متذكّرها تمام، ما حصلت بالـ٣٦، صارت حوالي بشهر ٨ عام ١٩٣٧. الثوّار حطّوا لغم في الطريق عند تل البروة، هاي الطريق كان يبجوا الجنود الإنجليز ويوخدو ناس من البروة يشغلوهم فيها بالقوّة، يضبو حجار ويزيطوا الأرض. كانوا يستعملوا مع الناس أسلوب الإهانة والتعذيب، وكانتقام من الانجليز قاموا الثوّار بوضع لغم. اللي كانوا مشرفين على اللغم، ربطوا عليه وضلوا يراقبوه لأنه كان يطلع طرش، غنم ومعزى على الطريق، حتى يبعدوا الطرش عن الطريق، ولما أجت سيارة عسكرية فقعوا اللغم، وانقتل قائد إنجليزي كبير بالعملية. الإنجليز فرضوا على البلد غرامة بقيمة ٥٠٠ ليرة، كل أهل البلد ما كان معهم ٥٠٠ ليرة. أجوا الإنجليز ع البلد طوّقوها ومسكوا اللي مسكوا من الرجال والشباب، وأجبروهم يقطعوا أغصان الصبر بالمناكيش حتى ما يضل من شجرة الصبر الا العامود، والصبر في أب يكون حامل كواز وشوك، وصار الانجليز يحملوا الواحد من ايديه واجريه ويرموه على الصبر. وكان عذاب ما ذاقتش البشرية أصعب من هالعذاب. بذكر كان في ضابط يهودي معهم.. أهل عكا ساعدونا بعد هاي المأساة، وكان شعور إنسانيّ ممتاز، يعني رجال ونسوان فتحوا بيوتهم، كان فيه تعاطف كبير بين الأهالي، تعاطف منقطع النظير يمكن ما بقاش يتكرّر مرّة ثانية.

أمّا عن دور النساء في ثورة الـ٣٦، فحدّثني أبو سعود:

النسوان ما كانوا مع الثوّار مباشرة، لأنو الثوّار كانوا بالوعور والجبال، بس النسوان كانوا يساعدوا بالثورة، يعني مثلاً قائد الثورة اللي ماشي معه فصيل من ٢٠٠-٣٠٠ واحد، كانوا ينزلوا عالبلد ومونتتهن كانت من أهل البلد، هاللي بقدرته وحالته منيحة يعطي عشان يطعموهم، وهالنسوان تقوم بالطبخ وبواجبها لاستقبالهم. نسوان الحي كانوا يتعاونوا ويعملوا أكل للمجموعة.. إذا صارت معركة قريبة، النسوان كانت تنقل المي والغذاء وتجيبه على المعركة، او اذا واحد من الثوّار مطارّد كانوا يخبوه النسوان وكانوا النسوان يتابعوا المعركة.

ويضيف أبو يسار عن دور النساء في الثورة:

أحياناً كانت النساء تشارك في نقل وتخباية السلاح. أبوي الحاج كان عنده باروده في ثورة الـ٣٦، ولما اتطوّقت البروة من الإنجليز وأجّو على داره، أبوي قال لإمّي خدي ابنك ووديه عند دار عمك ركاد، مع إنّو ما كان عندهم ولاد، فإمّي فهمت انه يعني توخذ البارودة وتروح تخبيها.. في وقعة الصبر لما الثوّار فجّروا سيارة عسكرية إنجليزية، وقتها خبروني الكبار إنّو نسوان عكا اللّي مغطّيات وجوههن، ساعدوا في ازالة شوك الصبر من رجال البروة بالملاقط.

نُخلص إلى أنّ النساء في البروة لم تكن جزءاً من السياسة المحليّة الرسميّة، والتي تنعكس في أدوار المختار، أو في الدواوين، التي تعكس وجود الحيّز السياسيّ العام. ومع ذلك، نجد مساهمة للنساء الفلّاحات في ثورة الـ٣٦، والتي تمثل الحدث السياسيّ الأهمّ في حياة الفلّاحين الفلسطينيين في فترة الاستعمار البريطانيّ، حيث ساهمت النساء في استقبال فصائل الثوّار، وإعداد الطعام لهم، بالإضافة إلى عمليّة نقل الغذاء والماء والسلاح إلى مواقع المعارك. تتلاءم هذه الأدوار السياسيّة للمرأة الريفيّة مع ما تذكره إصلاح جاد حول أدوار النساء في الريف، التي اختلفت عن أدوار النساء في المدن (جاد ٢٠٠٠). تركّز دور النساء في الريف في تقوية دور الثوّار، وذلك بإمداد المقاتلين في الجبال بالمؤن الغذائيّة، واستكشاف مواقع العدو وتحركاته. وفي مجال آخر للسياسة المحليّة، كانت النساء يشاركن في "الطوش" التي تحدث بين العائلات، من خلال جلب الحجارة لاستخدام رجال أسرهنّ ضدّ الطرف الآخر.

ترسم هذه المعلومات صورة مختلفة عن صورة النساء في الأدبيّات كضحايا وخاملات بشكل مطلق، وتؤكد أنّ مهمّة إبراز أدوار النساء، بما فيها الدور السياسيّ، لا يمكن أن تتمّ دون تحويل الأنظار من المؤسّسات الرسميّة إلى المؤسّسات غير الرسميّة (Tucker 1985).

التعليم في قرية البروة

هنالك من يوسّع مفهوم رأس المال ليشمل العضويّة في المجموعات الاجتماعيّة والمعرفة الثقافيّة، بالإضافة إلى الوسائل الماديّة. إنّ رأس المال الاجتماعيّ والثقافيّ –والتعليم هو أحد انعكاساته– يشكّل أحد أنواع الملكيّة التي لا يمكن فصلها عن الإنسان (Moors 1995). في ظلّ التناقص في ملكيّة الفلّاح للأراضي، يصبح التعليم شكلاً من أشكال الملكيّة المهمّة.

رغم أن بعض المصادر تشير إلى وجود مدرسة للبنات في البروة (كالموسوعة الفلسطينية)، ينفي جميع من جرت مقابلتهم وجود مدرسة للبنات في البروة. يقول أبو عفيف: "ما كانتش الناس لا متعلّمة ولا متفتّحة، خاصّة الستات. ما كان عنّا نسوان تتعلّم... ما كانش في مدرسة للبنات".

تشير أم أحمد بأسف (لكونها لم تتعلّم):

ما تعلّمت في البروة. من وين أتعلّم؟! فسّ ولا مدرسة كانت عنّا للبنات، والبنات ما تتعلّم. في أولاد تعلّموا. باذكر كان واحد معلّم مستأجر بيت، اسمه عمر كتمته، ما أدري شو، يوخذ هالولد كماجة ويروح لعنده، يعلّموا نتفه ويقولو يا حبيبي روح على البيت.

وأخبرني أبو إسماعيل أنه تعلم في مدرسة البروة حتى مرحلة الصفّ الرابع الابتدائي:

تعلّمت في البروة لغاية الصفّ الرابع الابتدائي، ما كان في أعلى من الصفّ الرابع. المدرسة كانت عبارة عن مبنى من غرفة يوجّرها حدا من أهل البلد. بذكر معلّم كان اسمه عمر كتمته من مدينة عكا، خريج جامعة استانبول. علّم في قرية السجرة، وكان يعرف عن الحركة اليهودية وبن غوريون، وكان أستاذ عمر يحكي لنا عن قصة الاستيطان اليهودي وشو مصيرها... كان يجيب لنا كتب ومجلات من عنده، مثل مجلة الهلال ومجلة الإسلام... بالصفّ كان مش مثل اليوم، يعني أبناء الجيل الواحد بكونوا بصف واحد، كنت تلاقى في الصفّ جيل سبع سنوات واثني عشر سنة. كان المعلّم يعلّم تاريخ، وجغرافيا، وطبيعة، وحساب، ودين إسلامي، وبذكر الطلاب المسيحية كانوا يجيبوا معهم إنجيل وكان المعلّم يسمّعلهم.

ويذكر أبو إسماعيل، من أحاديث كبار البلد، أنه سابقاً كانت هنالك مدرسة تبشيرية روسية في البروة، تعلّم فيها الجيل الكبير:

أنا ما باعرف هاي المدرسة وما وعيتها، بسّ الأجيال الكبيرة كانوا يحكوا عنها، كانوا يتعلّموا فيها قرآن. هاي المدرسة كانت في زمن القيصرية في روسيا، بعد قيام الثورة الشيوعية سكرّوها. هاي من

ناحية؛ ومن ناحية ثانية في تلك الفترة دبّت الأمراض، خصوصاً الكوليرا الصفراء وسكّرت المدارس.

ويضيف أبو إسماعيل: "ما كان في بنات تتعلّم في البروة. من أكثر العائلات المتعلّمة في البروة كانت عائلة درويش، كانوا ساكنين في البلد وأولادهم كانوا موظفين في المدينة. بناتهم كانوا يغطوا وجوههن، بسّ ما تعلموا".

يُظهر الاقتباس السابق من أقوال أبي إسماعيل أنّ غطاء الوجه الذي ميّز نساء عائلة درويش كان شكلاً من أشكال التمايز الاجتماعي، ومع ذلك، ورغم تميّز نساء هذه العائلة، فإنهنّ لم يحصلن على فرصة الدراسة.

تذكر الحاجة ثرياً أنّ البنات الوحيدة التي درست في البروة هي ابنة مدرّس المدرسة الذي كان من عكا: "بالبروة ما كنش مدرسة للبنات شيلة، بقت في بنت واحدة تتعلّم مع الأولاد. بقى أبوها من عكا، معلّم المدرسة، سكن فترة في البروة وكانت هي تروح مع أبوها، أمّا البنات فش ولا بنت من البروة تعلّمت بالمدرسة".

هنا، بودّي الإشارة إلى نبرة الأسف والخسارة التي تبديها النساء لعدم تلقّيهنّ الدراسة. تؤكد أحاديث أهل البروة، رجالاً ونساءً، حول قضية التعليم، لا سيّما في ما يتعلّق بعدم وجود مدارس للفتيات بالرغم من رغبة الفتيات في الدراسة، تؤكد بعض القضايا التي تتطرّق إليها إصلاح جاد في دراستها حول موضوع التعليم، حيث تشير إلى أنّ سياسات الانتداب البريطاني في التعليم أدّت دوراً أساسياً في إعادة صياغة الهويّات الوطنية، والإقليمية، والطبقية، والجنديرية (جاد ٢٠٠٤). وتنفي إصلاح جاد ادّعاء كون تجاهل الإدارة البريطانية لتعليم الفتيات مردهُ إلى أسباب "دينية وحواجز اجتماعية"، وغياب الرغبة لدى المجتمع المحلي في تعليم الفتيات، وذلك من خلال الإشارة إلى أنّه في المدن، حيث مورس فصل الفتيات عن الفتية، كانت نسبة طلاب المدارس متمثلة في وجود فتاتين مقابل كلّ ثلاثة فتيان، في حين أنّه في الريف، حيث لم يمارس هذا الفصل، كانت نسبة طلاب المدارس متمثلة في وجود فتاة مقابل كلّ أحد عشر فتى. فعدم تعليم الفتيات في الريف، إذاً، لم يكن بسبب غياب رغبة الفتيات وذويهم فقط، بل بسبب عدم استثمار الإدارة البريطانية على نحو كافٍ في مجال التعليم، وعدم تأهيل أو تدريب نساء ريفيات كمعلّمات، بالإضافة إلى عدم تصميم مناهج دراسية ملائمة؛ ففي المدن جرى تصميم مناهج تدريس مختلفة لمدارس الفتيات والفتيان، أمّا المنهاج في الريف فقد صُمم، حتّى فترات متأخرة، لمدارس الفتيان فقط (جاد ٢٠٠٤).

خاتمة واستنتاجات

لقد قامت الدراسة بتتبّع حياة النساء الفلسطينيات الفلاحات، وإظهار أدوارهنّ ونشاطاتهنّ، ومدى إسهامهنّ لبقاء الأسرة المعيشية الفلاحية في حقبة الاستعمار البريطاني. وقد حاولت الدراسة بذلك تخطّي إشكاليات غياب النساء عن التاريخ الفلسطيني المدوّن، وتركيز الكتابات حول النساء الفلسطينيات على نساء النخبة، أو على علاقة النساء الفلسطينيات بحركة المقاومة.

اعتمدت الدراسة على إطارين نظريين لكتابة التاريخ: منظور دراسات التابع، ومنظور ما بعد البنيوية، مستفيدة من القضايا الجدلية التي أثارها هذه المناظير، وموكّدة على أهميّة المنهج المتكامل الذي يحاول فهم الظواهر التاريخية باستخدام أدوات تحليل متعدّدة، تتضمّن تحليل الاقتصاد السياسي والخطاب السائد وروية المجموعات والأفراد. كما اعتمدت الدراسة منهجاً نسبياً مستخدمة أسلوب التاريخ الشفوي، في محاولة لتمكين مجموعة تابعة من سرد روايتها كما تراها، مستندة إلى رؤية تتعامل مع إشكالية مفهوم التابع كمفهوم نسبي، جامع من جهة، وشامل لمجموعات متنوّعة، من جهة أخرى. لقد مكّن هذا الأمر الدراسة من تحديّ التنميط والتعميمات القائمة في الدراسات التاريخية، من خلال إظهار التناقضات في التفسيرات والدلالات التي جرت العادة أن تُعرض في الدراسات التاريخية ثابتةً وجامدةً.

وتُظهر الدراسة الإشكالية القائمة في كيفية تناول الأبحاث والدراسات السابقة موضوع المرأة والعمل في دول العالم الثالث، ولا سيّما الدراسات الواقعة تحت تأثير الأفكار الاستشراقية، حول كون الدين والثقافة الإسلامية العاملين الوحيدين اللذين يحدّدان مكانة النساء ونشاطاتهنّ، ولا سيّما تركيز تلك الدراسات على حصر المرأة في المجال المنزلي-الخاص، وذلك أنّ الثقافة والعادات السائدة لا تسمح بعمل المرأة خارج المنزل. لقد أُجريت تلك الدراسات على نساء المدن من بنات الطبقة الوسطى، النساء اللاتي تميّزت حياتهنّ بالفصل بين المجالين العامّ والخاصّ حتّى القرن العشرين. أمّا نساء الطبقة الفقيرة والنساء الريفيات، فقد شاركن -كما أوضحت الدراسة- في سوق العمل بدافع الحاجة الاقتصادية التي اقتضت إسهامهنّ في اقتصاد الأسرة، لكن ثمة نقص في الدراسات عن هذه الفئات.

تبيّن الدراسة أنّ استقراء الأدبيات الكلاسيكية المهمّة، حول التاريخ الفلسطيني، يكشف عن غياب النساء عن التّاريخ، بالرغم من أهميّة إسهامهنّ في الحياة الاجتماعية

والاقتصادية الفلاحية، وبالرغم من تأثرهنّ بالتحوّلات الجذريّة في الحقب السياسيّة والاقتصاديّة المختلفة. وتخلّص الدراسة إلى أنّ غياب النساء عن التّاريخ، والفلاحيّات منهنّ على وجه التحديد، مرّدُهُ إلى موقعهنّ في أدنى السّلم الاجتماعيّ طبقياً وجندرياً لا إلى مساهمتهنّ الفعلية. وقد حاولت الدراسة تجاوز إشكاليّات سابقة في بعض الأدبيّات عن التاريخ الفلسطينيّ، وذلك من خلال دراسة المجتمع الفلسطينيّ الفلاحيّ كما يراه الرجال والنساء الفلاحيّات، لا كما يراه الباحث المثقّف، أو كما يراه الرجل الفلاح فقط. ولذا، اعتمدت الدراسة على روايات كلّ من الرجال والنساء حول أدوار النساء في السياق الفلسطينيّ المتحوّل.

تُظهر المقابلات الواردة في الدراسة الاختلاف في الخلفية الاجتماعيّة التي ينتمي إليها المقابلون، والتنوّع في نماذج الأسر التي عاشت في قرية البروة، من أسر ذات ملكيّة كبيرة للأرض، إلى أسر ذات ملكيّة متوسطة، إلى أسر لا تملك الأراضي، وأسّر ترأسها نساء. انعكس ذلك التنوّع على أدوار ونشاطات أفراد الأسرة، وأظهر أهميّة الدراسة العميقة لخصوصيّة تركيبة الأسر وحجم القوى العاملة فيها وأعمار أفرادها وجنسهم بعيداً عن التعميمات والتنميط.

ونجد أنّ المرأة في قرية البروة، في فترة الاستعمار البريطانيّ، شكّلت، مع الرجل، عماداً مهماً للأسرة. وقد ساهمت نشاطاتها الإنتاجية، بالإضافة إلى نشاطات إعادة الإنتاج، في اقتصاد الأسرة وبقائها. فكانت النساء الفلاحيّات يقمن بأدوار إنتاجية مهمّة في سياق الاقتصاد الزراعيّ في البروة. فرغم الحديث عن تقسيم جندري لنشاطات العمل، تُظهر الدراسة التنوّع والمرونة في نشاطات النساء، ممّا يتحدّى التقسيمات الجامدة المعتمّدة في الدراسات حول اختلاف نشاطات كلّ من الرجال والنساء وثنائيتها. وقد تأثّر النشاط الإنتاجي للمرأة بطبقتها الاجتماعيّة التي انعكست في حجم حيازة الأرض، بالإضافة إلى عوامل أخرى، كتركيبة الأسرة المعيشية، وحجمها، وأعمار أفرادها؛ إذ لم تقم نساء الطبقة العليا (التي لها حيازة واسعة للأرض) بنشاطات إنتاجية، بل اقتصر دورهنّ على المجال المنزليّ. أمّا نساء الأسر ذات الملكية المتوسطة والصغيرة، ونساء الأسر التي لا تملك أراضي، فقد قمن بأدوار إنتاجية مهمّة في الزراعة وتربية المواشي ورعايتها واستخراج منتجاتها وتسويقها، بالإضافة إلى العمل لقاء أجر في مشاريع شقّ الطرق.

تشير الدراسة إلى وجود تناقضات في القيمة الثقافيّة للنساء ونشاطاتهنّ، إذ عبّر كلّ من الرجال والنساء عن تقدير لنشاطات المرأة الإنتاجية وإسهامها في اقتصاد الأسرة

من جهة، وتقدير أعلى، ظهر في بعض المقابلات، لولادة الذكور، من جهة أخرى. إضافة إلى ذلك، نجد أنّ إسهام النساء الاقتصاديّ قد انعكس على جوانب مهمة في حياتهنّ، كحرية الحركة التي تمتعت بها النساء الفلاحات في سياق قيامهنّ بنشاطاتهنّ، منها: الذهاب إلى البئر لإحضار الماء، أو إلى الأراضي لجلب الحطب، أو ذهاب النساء إلى عكا يحملن على رؤوسهنّ الحليب لبيعه لتاجر عكا. ورغم أنّ حركة النساء في القرية كانت -كما جرت العادة- في مجموعات، فإنّ الذهاب إلى سوق عكا كان يجري من خلال ذهاب المرأة بمفردها إذا اقتضت الحاجة. ومن ناحية ثانية، لم ينعكس الإسهام المهمّ للنساء في الاقتصاد على ملكيتهنّ للأراضي، حيث لم تملك النساء الأراضي، ولم يرثن حقهنّ إلا في حالات خاصّة، كعدم وجود أخ ذكر في الأسرة، أو في حالة تسجيل قطعة أرض باسمها كمهر، أو في حالة وفاة الزوج والأطفال صغاراً. ورغم عدم امتلاك النساء للأراضي، كنّ يتمتّعن بحقّ استخدام الأرض والاستفادة من المنتج في ظلّ الأنظمة التقليدية للملكية.

إنّ إسهام المرأة وحرية حركتها مكّناها من المشاركة في الأحداث السياسيّة، كثورة ٣٦، من خلال نقل الغذاء والماء والأسلحة للثوار، إضافة إلى تحضير الطعام للفصيل الذي يصل القرية، رغم غياب النساء عن الدواوين، التي كانت تشكل جزءاً مهماً من الحيز العامّ السياسيّ للقرية.

تنبع أهميّة هذه التناقضات في أوضاع النساء وقيمتهنّ، كما ظهرت في المقابلات، من كون هذه التناقضات تعكس واقعاً مركّباً بعيداً عن التعميم الذي يرى النساء خاملات وضحايا بالمعنى المطلق، وتؤكد أنّ الكتابات حول علاقات النوع الاجتماعيّ كعلاقات واضحة وثابتة لا تعكس الواقع المعيش بتناقضاته وجدليّته.

هذه الصورة لحياة النساء الريفيّات ونشاطاتهنّ تُناقض ما جاء في الخطاب الاستعماريّ والاستشراقيّ من جهة، والخطاب الوطنيّ للفئات المتوسّطة والعليا، من جهة أخرى، حول كون الحداثة وما تحمله من دلالات اقتصاديّة وسياسيّة وقانونيّة قد أحدثت نقلة نوعيّة إيجابيّة في اتجاه خروج النساء من الحيز الخاصّ ومساهمتهنّ في العمل في المجال العامّ. فتحديث الزراعة وتحويلها من زراعة تقليديّة للاكتفاء الذاتيّ إلى زراعة سلعيّة حديثة، وتغيير أنظمة عقود الأراضي والتحول نحو الحيازات الواسعة للأرض، ومن ثمّ مصادرة الأرض، كلّ هذه قد أضرتّ بالفلاحين وحرمت النساء الريفيّات من حقوقهنّ التقليديّة في استخدام الأرض. وتؤكد هذه الاستنتاجات دعوة الباحثة هدى الصدة إلى إعادة تقييم الافتراضات السائدة عن تخلف الماضي وتقديم الحاضر

وارتباط تحرّر المرأة بتبنيّ معطيات الحداثة (الصدّة ١٩٩٨). كما تُظهر هذه الدراسة أنّ عمليّة كتابة التاريخ ليست بالعمليّة الحياديّة؛ فكتابة التاريخ، والتمثيلات التي تنتجها حول الطبقات المختلفة وحول أدوار النوع الاجتماعي، والفصل بين المجالين الخاصّ والعامّ، كلّ هذه ما هي إلاّ محاولة لفرض صورة محدّدة عن الماضي لا تتلاءم بالضرورة مع واقع الماضي المعيش وتناقضاته. فالتناقض (ذكر/أنثى) والثنائيّة (أعمال النساء/أعمال الرجال) اللذان يظهران في الأدبيّات لم يكونا جامدين في قرية البروة، بل كان ثمة تناقضات وجدل حول هذه القضايا.

وأخيراً، إنّ دراسةً تنطلق من تقدير للنساء وقيمة نشاطاتهنّ تُظهر مدى مساهمتهنّ وأهمّيّتها، بخلاف الدراسات التي تنطلق من رؤية أدوار النساء كأدوار هامشيّة ومكمّلة لأدوار الرجال.





فاطمة أحمد فاسم

اللغة والتاريخ والنساء - نساء فلسطينيات في إسرائيل
يصفن أحداث النكبة





لكونهم ذوات فاعلة، فلأشخاص حقوقاً للتعريف
بواقعهم الخاص، ولتشكيل هُوياتهم الشخصية،
ولتحديد تواريخهم.

(bell hooks 1989, 42)

1. مقدمة*

كقارئة يومية لصحيفة "هآرتس" الصادرة يومياً باللغة العبرية، تنبّهت إلى طريقة كتابة "فلسطين" و"الفلسطينيين" بحرف "السين" العبري لا بحرف "السامخ"، وبحرف "التاء" العبري، بخلاف ما أكتبه أنا تلقائياً بحرفي السين والطاء. وعندما شرعت في كتابة البحث، وكانت المنقحة دائماً تبدل طريقة كتابتي بالطريقة التي تعتمد عليها صحيفة "هآرتس"، غداً الموضوع يأخذ منحى أكثر جدية، وبدأت أفكر في الفرق بينهما. قادني هذا إلى الربط المتماثل الذي تقوم به صحيفة "هآرتس" في وعي القراء -الربط بين الفلسطينيين اليوم و"الفلستيم" الذين غزوا أرض كنعان آتين من جزيرة كريت. إن هذا الربط يعبر عن مواقف وعقائد محرري الصحيفة الأكثر يسارية بين الصحف الصادرة باللغة العبرية في إسرائيل. إن استحضار وإحياء "الفلستيم" في وعي القارئ اليهودي من الطبقة الوسطى يستحضر الخطر الرابض له من مجرد وجود الفلسطيني في البلاد ("الدولة العبرية" في هذه الحالة). ولذلك، عدم كتابة "فلسطين" و"الفلسطينيون" وفق طريقتي في صحيفة هآرتس له مغزى ودلالات في أنّ "العدو" ما زال متربصاً بنا (اليهود في هذا السياق)، وهو على صلة وثيقة بفلسطينيي اليوم؛ وهكذا يغرب الفلسطينيون ويصادر حقهم وشرعيتهم على أرضهم وأملهم اليوم،

* يستند المقال إلى بعض مستخلصات أطروحة الدكتوراة التي أقوم على كتابها بإشراف ليف غرينبرغ (دائرة علم السلوكيات في جامعة بن غوريون في النقب) وحقانه هرتسوغ (دائرة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في جامعة تل أبيب).

لسبب له علاقة بالربط التاريخي. وهذا الدرس الذي تعلّمته عبر صحيفة "هآرتس" ساعدني وعزّز حساسيتي للغة ودلالاتها العميقة وعلاقتها وارتباطاتها الاجتماعية والسياسية. لغة النساء - في هذا الصدد - هي لغة لها تباينها وتشابهها. وكانت صدمتي الكبرى عندما لم أجد في لغة النساء اللاتي قابلتهن مفردات أستعملها أنا لا هُنَّ.

أودُّ أن أسمع أصوات نساء مدنيّات أمميّات، ضمن هذه المقالة، يسردن أحداث النكبة بلغتهنّ. ومثلما أدعت غياتري سبيفاك، في سياق النساء الهنديّات، فإنّ "الذات المستغلّة لا تستطيع التعرّف على نصّ الاستغلال ولا التعبير عنه، حتّى لو... فسح لها المثقّف غير التمثيليّ مكاناً للتحدّث منه. فالمرأة موجودة في الظلّ بشكل مُضاعف" (سبيفاك ٢٠٠٤، ١٥٩). لقد فرض على النساء الفلسطينيات، في السياق الإسرائيليّ، إسكات مُضاعف: الأوّل من قبل السلطة البطركية الذكورية الفلسطينية؛ والثاني من قبل الدولة اليهودية. تجرّد كلتا قوّتي الإسكات النساء من الذاكرة التاريخية. وعلى الرغم من أنّني فلسطينية، لست أزعّم تمثيل النساء اللاتي هنّ موضوع المقالة، بل أرغب في أن أخلق لهنّ - قدر الإمكان ورغم التحفظات - حيناً للحديث المستقلّ.

ضمن المقال، سأقوم بعرض التعبير وأشكال حديث النساء الأمميّات من مدينتي اللدّ والرملة، وهنّ يحكين عن أحداث النكبة. وسأبين كيف أنّهنّ يؤسّسن عبر تجاربهنّ رقعة من الذاكرة الشخصية ورقعة من الذاكرة الجماعية، الخاصة بالنساء الموضّعات على الهامش الاجتماعيّ. إنّ ادّعائيّ المركزيّ هو أنّ لغة النساء الفلسطينيات الأمميّات من اللدّ والرملة، والناعبة من الفضاء الخاصّ بهنّ، تتيح لهنّ سرد حكاية أخرى عن أحداث النكبة، من وجهة نظرهنّ المختلفة عن تلك الذكورية الفلسطينية وعن تلك الصهيونية المهيمنة. إنّ فعل التحدّث لدى هؤلاء النساء مركّب ولا يخلق تفكيراً سياسياً وحدوياً. فهنّ يستأنفنّ على الرواية التاريخية الصهيونية ويعارضنها، ولكنهنّ، في الوقت نفسه، يعكسن ويعدنّ إنتاج علاقات القوى الجندرية في المجتمع الفلسطينيّ، لأنهنّ يستخدمن لغة ذكورية ورؤى بطركية، وبهذا فهنّ يعدنّ إنتاج النظام الاجتماعيّ البطركيّ والنظام السياسيّ السائد. سوف أقدم أمثلة على كيفية قيام النساء المقابلات بموقعة أنفسهنّ كنساء، كفلسطينيات وكمواطنات في دولة إسرائيل، وسأبين كيف أنّ اللغة العربية بجوانب معينة تعكس وتبني وترسخ أحداثاً تاريخية وخصومات وولاءات داخل المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل، وبينه وبين المجتمع الإسرائيليّ-اليهوديّ.

إنّ تدوين التاريخ، الذي يعني وصف وتوثيق أحداث وتجارب، جرى غالباً بواسطة

نوي النفوذ والشرعية. وغالبًا ما كان هؤلاء رجالًا بيضًا، أبناء الطبقة الوسطى- العليا، الذين ينتمون إلى المجموعات القوية (Harding 1991).^١ لم تحظ روايات النساء، بمن فيهن نساء الطبقة العليا، بالتوثيق. والقليل الذي كُتب عن النساء جرى تقديمه من وجهة نظر ذكورية وبلغه ذكورية، وهي لغة أقصت النساء من داخلها، ولم تسمح لهن بوصف أو تعريف التجارب والأحداث التي كُنَّ شاهداً عليها بلغتهن.^٢ وقد تفاعلت سيرورة مشابهة في سياق الصراع الصهيوني-الفلسطيني. ففي الجانب الصهيوني اليهودي، كتب التاريخ رجال صهيونيين طلائعيين محسوبون على النخبة الأشكنازية؛ وفي الجانب العربي الفلسطيني، كتب التاريخ رجال من النخبة العربية الفلسطينية. كلا الجانبين استخدمتا اللغة التي تساوقت مع رواهم الفئوية. كانت النساء الفلسطينيات من مدن كاللذ والرملة^٣ المجموعة السكانية الأفقر، والتي أقصيت تمام الإقصاء عن بلورة الرواية التاريخية والخطاب السياسي. إن الحال الهامشية لهؤلاء النساء هي حال مضاعفة: فهن لا ينتمين إلى مجموعة الأكثرية اليهودية، ولن جزءاً من النخبة الذكورية في الأقلية الفلسطينية، وغير محسوبات على النساء البارزات لدى مجموعة الأقلية الفلسطينية.

^١ من الجدير بالذكر أن ساندرا هاردينغ (S. Harding) تحذر من التبني الجارف لهذه الحجّة، وتورد تنويهاً بقولها إن قوّة المرأة البيضاء من الطبقة العليا في المجتمع الأمريكي أشد من قوّة الرجال السود، مثلاً.

^٢ المفارقة هي في أنّ كل من يتحدث /تتحدث باللغة التي وُلدت لها، يعرف كمن يتحدث باللغة الأم، في حين أنه يجري، عملياً، التحدث بـ"لغة أب" ذكورية وشوفينية. إن وصفاً مخادعاً كهذا يشكل دلالة على استخدام عنف معرفي يستغل المعرفة بصدد النساء لغرض خدمة الهيمنة الذكورية بأشكال شتى. فالقوموية، على الرغم من أنها زعمت تحقيق التحرير، لم تقلل من هذا الاستعمال. لقد نقلت الأيديولوجيا القومية علاقات القوّة الجندرية في المجتمع ولم تُحدث صدوعاً في هذه الجدران. في الخطاب القومي، كما في خطابات أخرى، فرض تناظر بين الأمومة والأرض والقومية.

^٣ كانت مدينتا اللذ والرملة، اللتان تقطنهما النساء اللاتي جرت مقابلتهن، مأهولتين حتى العام ١٩٤٨ بمجتمعات عربية، قبل أن تتحوّلا بالمفردات المؤسسية لدى الدولة اليهودية إلى "مدينتين مختلطتين". ينطوي هذا المفهوم على حكم قيمي ينفي شرعية المدينة التي يعيش فيها يهود وعرب معاً. بما أنه تكاد لا توجد في العالم مدن غير مختلطة، فإن مؤسسة الدولة تقوم، من خلال تسميتها لهذه المدن بالمختلطة، بالتعبير عن أملها في مواصلة تهويد المدن وإحكام السيطرة الحزبية. للتوسع في الشرح حول تعبير "المدينة المختلطة"، يُنظر: يعقوبي ٢٠٠٢؛ حول تهويد الحيز من قبل المهاجرين اليهود من الدول العربية، يُنظر: نورييلي ٢٠٠٥؛ وحول الغايات والأساليب التي تعتمدها إسرائيل لتهويد البلاد، يُنظر: بشير ٢٠٠٤.

وصفت سبيفاك، في مقالها "هل بإمكان التابع الكلام؟"، موقع المرأة المقهورة في الحالة الكولونيالية، قائلة:

على المسار المحو للذات التابعة، يجري بشكل مضاعف محو أثر الاختلاف الجندريّ. المسألة ليست مشاركة النساء في الانتفاضة، ولا القواعد الأساسية لتقسيم العمل بين الجنسين، على الرغم من أنّ "الشهادات" عليهما متوافرة بكثرة. فعوضاً عن ذلك، يدور الحديث عن أنّ التأسيس الأيديولوجي للتقسيم إلى جنسين يكرّس سيطرة الرجل، سواء أكان "يُسْتَوْعَب" كموضوع للتأريخ الكولونيالي، أم "يُسْتَوْعَب" بوصفه ذاتاً للانتفاض. وإذا كان التابع في سياق من الإنتاج الكولونيالي مسلوباً من التاريخ وغير قادر على الكلام، فكم بالحريّ بالنسبة للتابع كامرأة! (سبيفاك ٢٠٠٤، ١٥٧-١٥٨)

وكذلك، تقول سبيفاك: "إنّ المشروع الإمبرياليّ يعقّد التطوّر في مراحل التابع". وتضيف وتحتاج بأنّ "إمكانية التكتّل الجماعيّ نفسه [للتابعين] تُصَادَر باستمرار بواسطة العوبة العنصر-الفاعل النسائيّ" (سبيفاك ٢٠٠٤، ١٥٢). على الرغم من صعوبة التمثيل الذي تتحدّث سبيفاك عنه، بودّي في هذا المقال أن أنتهك -قدر الإمكان- الإسكات المفروض على الفلسطينيات المواطنات في دولة إسرائيل، وتمكينهنّ من وصف أحداث دخول اليهود إلى مدنهنّ بلغتهنّ، وخلق مكان شرعيّ لصوتهنّ المُسكّت، والذي يجري إخضاعه للوضع الكولونياليّ.

لم تحظّ النساء الفلسطينيات المدنيّات، وأحداث النكبة من وجهة نظرهنّ المتميّزة، لم تحظّ باهتمام بحثيّ كافٍ. لقد جرت مقابلة النساء، في البحث الذي أجرته، في بيوتهنّ، باللغة العربيّة. المفردات التي يصفن بواسطتها أحداث النكبة مأخوذة من الفضاء البيتيّ الخاصّ. تعبّر لغتهنّ عن واقع حياتهنّ، بتركيبته الجندريّة، والطبقيّة، والدينيّة، والقوميّة. حقيقة أنّ معظمهنّ أمّيات تجسّد مَوْضَعتهنّ على هامش الهامش الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ في مركز البلاد، لكنّ هذه الهامشيّة بالذات تسمح بكشف تركيبة الأحداث التي يصفنها.

إنّني أستند إلى أقوال جوان سكوت، التي تحتاج أنّ "هنالك لحظات تاريخيّة موثّقة بواسطة اللغة ولا تدخل إلى التاريخ الرسميّ المدوّن. نحن نصمّم التاريخ بواسطة

اللغة التي نستعملها، تمامًا كما نصمّم بواسطتها المجتمع الذي نعيش فيه" (مقتبس عند: Hutton 1993, 121). كون اللغة ذكورية جعل النساء يجدن أنفسهنّ دومًا، في الثقافات البطرقيّة كلّها، خارج اللغة، ورغم ذلك "اعتبرت النساء مؤتمّات على حفظ الثقافة" (Lankoff 1975, 55). ومثلما قال فولتر بنيامين، ينطوي ذلك على اعتراف بدور النساء المتميّز في حفظ التاريخ. فالنساء هنّ، عمليًا، مرآة اجتماعيّة (Benjamin 1996). لغتهنّ، التي تعكس الفضاء الخاصّ، هي مرآة سياسيّة لا تقلّ أهميّة عن أيّة وثيقة تاريخيّة أخرى. فهي تسمح بدراسة تجارب النساء اللاتي كنّ شاهدات على أحداث تاريخيّة، وتجارب لم يُكتب عنها. بما أنّ النساء في بحثي هذا هنّ أمّيات، فإنّ المحادثة والمقابلة هما الطريقتان الوحيدتان اللتان يمكن بواسطتهما نقل أفكارهنّ ومشاعرهنّ وتجاربهنّ.

لقد برز كليفورد غيرتس (C. Geertz) وفرانتز فانون (F. Fanon)، على وجه الخصوص، في وصف العلاقة المتينة بين اللغة والمجتمع والثقافة والهويّة في الواقع الكولونياليّ. افترض غيرتس أنّ اللغة هي هويّة (غيرتس ١٩٩٠). وأشار فانون إلى المخاطر الكامنة في فرض لغة الاستعمار على "الأصلائيّ"، في أفريقيا أو في جزر الكاريبي. يبيّن فانون، في كتابه "جلد أبيض، أقمعة بيضاء"، أنّ اللغة هي جهاز للقمع الاستعماريّ. فبواسطة قبول اللغة الفرنسيّة، وهي جهاز سيطرة، يستبطن الأسود من جزر الكاريبي الثقافة الفرنسيّة التي تستخفّ به وبتقافته. وهكذا تنتج اللغة الاستعمار الشخصي لدى الأصلائيّ، والذي يستوعب نفسه من خلال أعين الرؤية الاستعماريّة. كما يقول فانون، إنّ هذا الجهاز يعمل، أيضًا، على محو ذاكرة الأصلائيّ التاريخيّة. إنّ الجهاز يودّي بالأصلائيّ، بشكل خفيّ، من خلال اللغة، إلى استبطن القمع والدونية وتذويتها (فانون ٢٠٠٤ [١٩٥٢]).

مع ذلك، فإنّ رؤية فانون أحاديّة الجانب بصورة بالغة. فالنساء في البحث الذي أجرته يحفظن اللغة العربيّة، وبذلك فهنّ لا يستبطن لغة المحتلّ. لاحقًا، سألين كيف أنّ حفظ اللغة العربيّة شكّل، إلى حدّ ما، رقعة لحفظ الذاكرة والتاريخ، لحفظ ذاكرة وتاريخ أجهزة دولة اليهود التي قامت في أعقاب أحداث العام ١٩٤٨، ولكنّه شكّل، أيضًا، جهازًا للحفظ والتأسيس للهرميّة الاجتماعيّة في المجتمع الفلسطينيّ.

كباحثة فلسطينيّة تتحدّث العربيّة والعبريّة، سأسمع صوت النساء المقابلات، الحاضر في صوتي عمليًا. فمجرد اللغة المهيمنة في هذا السياق يكون معارضًا هو الآخر لحجّة فانون حول لغة المحتلّ، لأنّ فعل التبني لا يجسّد بالضرورة الخضوع الروحيّ

للاستعمار، لا غير. سأحاجج أنه في حالات معينة بمقدور تبني اللغة المهيمنة أن يشكل عامل تعزيز وتحرير إلى حد دفع قضايا بمقدورها السماح بفهم أعمق للصراع التاريخي الدامي، كما يتبدى ذلك في الواقع اليومي.

على مدخل حقل البحث في اللد والرملة، هاتفت أم محمود التي تلقيت اسمها ورقم هاتفها من طالبة تعلمت الدورة التعليمية "قصص الحياة كحل للمشاكل"، والتي درستها لدى البروفيسور دان بار أون في جامعة بن غوريون في النقب، في السنة الدراسية ٢٠٠٠/٢٠٠١. ألقيت عليها التحية باللغة العربية. ردت أم محمود التحية بعربية سلسة لم تترك مجالاً للسؤال بخصوص اللغة التي يجب علي أن أجري المقابلة بها معها. على نحو مماثل، توجهت إلى جميع النساء المقابلات، باللغة العربية، لغتي الأم، وقد تجاوزن وحكين قصة حياتهن باللغة العربية.

إن الحفاظ على اللغة لدى اللاتي شملهن البحث، وتمكنهن من هذه اللغة، يجسدان فعل مقاومة لمحاولات المجموعة اليهودية-الإسرائيلية المهيمنة فرض اللغة العبرية. تجب الإشارة إلى أنه لم تكن هناك محاولة مباشرة من قبل السلطة لفرض اللغة العبرية، بشكل علني وواضح، على ألسن النساء الفلسطينيات من اللد والرملة، أو على عموم المجموعة التي ينتمين إليها، وذلك لغرض مواصلة التفريق بين المجموعتين القوميتين المتشكلتين في إسرائيل/فلسطين كمجموعتين مفصولتين الواحدة عن الأخرى. بالإضافة إلى ذلك، إن الهدف من حفظ اللغة على ألسنة الفلسطينيين في البلاد هو أن تستخدم كوسيلة سيطرة ورقابة على هذه المجموعة السكانية من قبل السلطة بمختلف مؤسساتها. إن عدم فرض اللغة العبرية من جهة، وحفظ اللغة العربية من جهة أخرى، قد بلور اللغة العربية كأداة لحفظ الوعي والتراث العربيين الفلسطينيين لدى النساء في البحث، والمجموع الذي ينتمين إليه.

بعد أن حددنا موعداً ومكاناً للقاء، سألت أم محمود حول كيفية الوصول إليها. لم أفهم الشرح، وخشيت من أن أضل الطريق، وسألت عن عنوان سكنها. "أنا أسكن في شارع صلاح الدين". وقالت، متراجعة على الفور، وهي تضحك: "لا، لا تقولي شارع صلاح الدين؛ فلن يعرف أحد كيف يوجهك؛ فالיום هو شارع هرتسل".

إنَّ استبدال اسم شارع صلاح الدين^٤ المأخوذ من موروث عربيّ إسلاميٍّ، ويشير إلى منطقة عربيّة فلسطينيّة وإسلاميّة باسم هرتسل، المأخوذ من موروث الثقافة اليهوديّة الصهيونيّة ويرمز إلى أيديولوجيا قوميّة-دينيّة يهوديّة، هو فعل يرمز إلى ظاهرة أوسع. فمع انتهاء أحداث عام ١٩٤٨، اجتازت المنطقة العربيّة-الفلسطينيّة عمليّة إعادة تسمية تلائم الأيديولوجيا المنتصرة. ذكر اسم صلاح الدين يرمز إلى الذاكرة المعارضة لفعل إعادة إطلاق الأسماء، ويعبّر عن الصراع على الذاكرة بين الفلسطينيين واليهود الإسرائيليّين في الدولة. إنَّ محو اسم الشارع هو محو للثقافة والتاريخ المتجسدين في هذا الاسم.

اللافتة التي تحمل اسم "اللُدّ" باللغات الثلاث -العبريّة، والعربيّة، والإنجليزيّة- تستقبل القادمين على مداخل المدينة. اسم المدينة مكتوب على اللافتة بحروف اللغة العربيّة وفقاً للفظ الاسم المُعبّر "لود" الذي حلّ عملياً محلّ الاسم الأصليّ للمدينة بشكله العربيّ "اللُدّ". في تغيير الاسم من "اللُدّ" إلى "لود" محاولة "لإعادة المجد التليد إلى سابق عهده"، إعادة الاسم العبريّ إلى أصله الطاهر والخالص، افتراضاً. إنَّ الاسم العربيّ يشوّه الاسم العبريّ بل "يلطّخه"، ولذلك يجب تحرير الاسم من "التشويه" العربيّ وإعادةه إلى "أصله الطاهر". هنالك الشيء ونقيضه في هذه المحاولة. صحيح أنّ حفظ الاسم العبريّ، المشابه جداً للاسم التوراتيّ، يترك حضوراً أيضاً لدى العربيّ ولا يمحوه، ولكن فعل الإشارة بالاسم الجديد ينطوي على حاجة واضطرار إلى القديم لغرض حفظ الجديد. في هذه الحالة، القديم ليس التوراتيّ فقط بل العربيّ، أيضاً. حفظ الاسم "لود"، الذي يذكر العربيّ مثلما يذكر التوراتيّ، يعرض، أيضاً، مطلب سيادة الصهيونيّة على البلاد، والتهديد الدائم بأنّه كان هنا مرّة عرب فلسطينيّون وسيعودون. هنالك مجال، عبر الاسم، لتكريس التهديد الداخليّ الدائم وإبراز الحاجة الدائمة في الحماية، لأنّ هنالك احتمالاً أنّ القديم، العربيّ في هذه الحال، سوف يعود. إنَّ محاولة طرد من كان في الحيّز عبر تغيير الاسم و"إعادة المجد التليد إلى سابق عهده"، تفعل العكس وتمنح حضوراً لمن كانوا في الحيّز إلى جانب الذين سيطروا عليه. تجدر الإشارة إلى أنّ

^٤ في أعقاب أحداث العام ١٩٤٨ طرأت تغييرات على أسماء الشوارع والأحياء في مدينتي اللُدّ والرملة.

^٥ يظّل في الإمكان، دون حركة الضمّة، تسمية المدينة بـ "اللُدّ". كان من المهمّ لوضعي الاسم منع حدوث التباس في لفظ الاسم، بحيث لا تبقي كتابته بالعربيّة شكوكاً في نيتهم المُصرّة على عبْرنة اسم المدينة.

اسم مدينة الرملة قد حُفظ وانختم باللفظ العربيّ الذي سبق قيام الدولة. سَكَن الرملة العرب واليهود، على السواء، يستخدمون اسم "الرملة" بلفظه العربيّ، لا اسم "رملا"، كما أسموها مع إقامة دولة إسرائيل،^٦ وهو ما يشير إلى حدود القوّة والسيادة.

حفظ اسم شارع صلاح الدين على لسان النساء المقابلات يدلّ على محاولة الذاكرة المعارضة التي تعبّر الفلسطينيّات عبّرها عن الصراع على أسماء المواقع مقابل الاسم الجديد، وهو ما يرمز عملياً إلى الذاكرة الجماعيّة بين طرفين: الفلسطينيّ-المحلّيّ، واليهوديّ-الإسرائيليّ. يدور هذا الصراع في حلبة لغويّة زاخرة بالدلالات الرمزيّة والتاريخيّة والوجوديّة من ناحية هؤلاء النساء. ضمن شكل كتابة اسم المدينة "لود" على اللافطة باللغة العربيّة، ينعكس الصراع على الذاكرة الجماعيّة الذي رافق انتهاء أحداث عام ١٩٤٨، التي بدأت في أعقابها مدينة اللدّ العربيّة وطابعها العربيّ بالاختفاء. وتحاول الصهيونيّة، في صراع كهذا، فرض مطامحها الجغرافيّة والثقافيّة وغيرها على سكّانها الفلسطينيّين: فالصهيونيّة تحاول، عملياً، تسريب مضمون وجوه وقيم صهيونيّة لسكّان اللدّ الفلسطينيّين. يمكن القول إنّ الوجود العربيّ الفلسطينيّ، وحضور اللغة العربيّة في الفضاء العامّ، يشكّلان أداة بأيدي الصهيونيّة بغية تشديد الرقابة والسيطرة على وعي وشكل سلوك سكّان المدينة الفلسطينيّين. إنّ عبرنة الاسم، "اللدّ"، عبر الخطّ العربيّ، تشكّل خطوة مشوّهة وخطيرة تترك فيها لغة الاحتلال آثارها في حياة سكّان المدن الفلسطينيّين. إنّ حالة عبرنة اسم اللدّ وعدم النجاح في فرض اسم مدينة الرملة لا تقتصر على تجسيد الواقع فحسب، بل تمارس قوّتها عليه، وتغيّره وتبلوره بشكل يلائم هذه الأيديولوجيا أو تلك (Suleiman 1999, 11).

يشير النجاح في عبرنة اسم اللدّ إلى قدرة اللغة على بلورة الواقع، لكنّ الفشل في عبرنة اسم الرملة يرمز إلى محدوديّات الأيديولوجيا المهيمنة التي لا تنجح في فرض نفسها بشكل مطلق، أو، في المقابل، إلى نجاح الجانب المهزوم في الصراع على طابع الخطاب.

إنّ كلتا النزعتين -محاولة التهويد الجغرافيّ بواسطة إعادة التسمية والذاكرة المعارضة المستضعفة لدى الفلسطينيّات- تشكّلان أرضيّة للخوض في الطابع الذي تشكّل فيه لغة الفلسطينيّات من اللدّ والرملة موقعاً لحفظ الذاكرة المعارضة إزاء الذاكرة المهيمنة.

^٦ دار جدل في أحد البرامج الإذاعيّة مع رئيس بلدية الرملة حول ما يتعلّق باستيطان اسم المدينة العربيّ مقابل حفظ اسم المدينة العربيّ.

على الرغم من طغيان اللغة العبرية، متجسداً في اللافتات وأسماء الشوارع والأحياء في مدينتي اللد والرملة، فإن فرض الخطاب الصهيوني ليس مطلقاً، وفي الإمكان أن نجد، في محاولة النساء الفلسطينيات حفظ لغتهن، مميزات المدينة العربية، وتحديّ تشفيرها الصهيوني. ويجد هذا الأمر تعبيراً له، مثلاً، في حفظ الاسم العربي للشارع في الذاكرة. مع ذلك، من الجدير التأكيد على حقيقة أن الصراع السياسي في الحلبة اللغوية يعكس العلاقات غير المتكافئة بين المجموعتين، فصحيح أن هناك طغياناً صهيونياً في الخطاب الإسرائيلي، لكنه ليس مطلقاً.

أجريت المقابلات في السنوات ٢٠٠٢-٢٠٠٤، إذ شكّلت قصص حياتهنّ أداةً منهجيةً. جرت مقابلة ٣٧ امرأة وستة رجال يعيشون في مدينتي اللد والرملة. وقد تم اختيار النساء حسب طريقة "طابة الثلج". وأجري تحليل للمضمون والشكل لعشرين من المقابلات. كما ذكرت آنفاً، أجريت اللقاءات باللغة العربية، ومعظمها في بيوت النساء.

٢. "أنا من هون"؛ "أنا مش من هون"

النساء من السكّان "الأصليين" في مدينتي اللد والرملة بدأن حكاياتهنّ بعبارة "أنا من هون". وهي تعابير مرتبطة مباشرة بأحداث العام ١٩٤٨. على سبيل المثال:

سلمى (اللد): أنا أصلي من هون من اللد. إحنا بالأصل من اللد.^٧

مريم (من اللد؛ حالياً في الرملة): أنا انخلقت باللد.

خولة (اللد): أنا من هون. إحنا مش مهاجرين. هسا بتغدري تعدي أهل اللد الأصليين على الأصابع.

مقولة النساء "أنا من هون" تؤكد كونهنّ بنات المدينة، إزاء كلّ من يحاول الاعتراض على حقهنّ في المكان أو التشكيك فيه. وهنّ يجدن من الصواب الإشارة بوضوح إلى كونهنّ "من هون"، وبذلك يوضّحنّ شعورهنّ بالانتماء إلى مدينة سكناهم، مقابل القوّة الصهيونية التي احتلتها عام ١٩٤٨، والتهديد المتواصل المفروض منذ ذلك

^٧ يجري إيراد المقتبسات باللغة العربية المحكيّة لدى النساء بدون أيّ تحرير تقريباً.

الحين على حقهن الشرعي في النشاط والعيش فيها. في عبارة "أنا من هون، إحنا مش مهاجرين"، تحدّد خولة ورفيقاتها الحدود الاجتماعية بين بنات المدينة وسائر المجموعات السكانية الفلسطينية التي وفدت إليها بعد العام ١٩٤٨. تؤكد النساء محلّتهن، ويستخدمن فعل التحديد كما لو أنه بمثابة إقامة حدّ داخلي لغرض تمييز أنفسهن عن الذين جاءوا إلى المدينة بعد العام ١٩٤٨. وبهذا فهن يؤسسن لمجموعة اجتماعية تتميز عن سائر الفلسطينيين والفلسطينيات في المدينة. يجري فعل الكلام هذا أحياناً بصورة مباشرة، كما رأينا في أقوال خولة، وبصورة غير مباشرة في أحيان أخرى؛ فعندما طلبت إليهنّ توجيهي إلى نساء لاجئات في الحيّ، قلن لي إنّ "الأصليات" لا يخالطنهنّ أو لا يعرفهنّ. تشير هذه الإجابات إلى التوتر السائد حتّى اليوم بين السكّان المدنيّين الفلسطينيين الذي سكنوا اللدّ والرملة في الأصل، والسكّان الذين وفدوا إلى المدينتين بعد أحداث العام ١٩٤٨. المثير في الأمر هو حقيقة أنّ النساء المقابلات اللاتي جنن إلى اللدّ والرملة بعد العام ١٩٤٨ استهلنّ قصص حياتهنّ بالإشارة: "أنا مش من هون". على سبيل المثال:

فاطمة (زكريا): أنا مش من هون. أنا من زكريا.

سارة (المجدل): إحنا مجادلة. إحنا مش من هون. أصلنا من المجدل.

هنية (المجدل): أنا أصلي من المجدل. مجدل عسقلان.

هذه الجملة الافتتاحية الشائعة ليست جواباً مباشراً على عبارة "أنا من هون"، بل إنّها تمثّل غير مباشر لفهم الأحداث التاريخية. فالنساء يقلنّ عملياً: إنّ السبب في وجودي هنا حالياً، وفي أنني لست من هنا "في الأصل"، يكمن في أحداث العام ١٩٤٨، وفي أنّ المدينة أو القرية التي جننت منها دُمرت وهجر أهلها. العبارة "أنا مش من هون" تجسّد الشعور بالاغتراب والغربة الذي لا تزال هؤلاء النساء يشعرن به، على الرغم من الوقت الطويل الذي انقضى، تجاه المكان "الجديد" الذي جنن إليه من المكان "الأصلي" الذي اقتلعت منه. أشار هليل كوهين في بحثه حول اللاجئيين في الداخل، أنّ "غالبية اللاجئيين لا يزالون يشعرون كغرباء أو لاجئيين في الأماكن التي جرى استيعابهم فيها" (كوهين ٢٠٠٠، ٢٨).^٨ حقيقة أنّ النساء يعرّفن أنفسهنّ بصورة سالبة ("أنا مش من

^٨ وترجم الكتاب إلى العربية، كوهين ٢٠٠٢.

هون") تشير إلى أن استيعابهنّ في المكان الجديد لا يزال غير حقيقيّ. الشعور بالإقصاء نابع من موقعهنّ في الحيّز اليهوديّ الطاغي، وكذلك من موقعنّ إزاء مجموعة السكّان الفلسطينيّين التي عرّفت نفسها كابنة المكان. ما يعزّز هذا نجده لدى سارة: "خمسين سنة أنا ساكنه هون. جارتها لخوله. أنا مش من المهاجرين. أنا من هون".

بينما اللاجئات عرّفن عن حالتهمّ بقولهنّ: "خمسين سنة صرلي ساكنه هون في اللدّ. انخلقت في المجدل -مجدل عسقلان". إنّ تصرّيحاً كهذا يرّد إلى هنيّة ورفيقاتها الشعور بالانتماء إلى المكان الذي اقتلعن منه. وهكذا تموضع نفسها مقابل المحليّات اللواتي من اللدّ والرملة "في الأصل". تصرّح المهاجرات أنّ لديهنّ هنّ، أيضاً، "أصلاً" وأنهنّ مساويات للنساء الأخرى.

يساعد تعقّب المفردات التي تستعملها النساء المقابلات في مستهلّ قصص حياتهنّ على فحص تجاربهنّ المشتركة كنساء، وفحص الأحداث المؤسّسة المشتركة للمجموعتين ("المهاجرات" و"المحليّات"). في مستهلّ قصص حياتهنّ، ظهر الوصف التالي: "كنت بنت اتنا عشر سنة لمان دخلت اليهود"، أو "كنت في البيت مع أهلي لمان دخل اليهود". هذه الجملة التي تُقال فور الحديث، تجسّد إلى أيّ مدى كانت أحداث عام ١٩٤٨ مؤسّسة ولها فعل الرضّة والصدمة في حياة النساء المقابلات. فهنّ يعرفنّ مكانهنّ وهويتهنّ قياساً بأحداث عام ١٩٤٨. "أنا من هون": "أنا مش من هون" - هذه التصريحات هي شخصيّة وجماعيّة في آن واحد، وسياسيّة على وجه الخصوص، كونها تشدّد على المكان. إنّ عمر المرأة ووضعها العائليّ (الذين يُعتبران في مجتمع محافظ - كالمجتمع الفلسطينيّ - مرحلة مهمّة جداً) يجري تعريفهما قياساً بأحداث العام ١٩٤٨. لا تعكس لغة النساء أحداث عام ١٩٤٨ فحسب، بل إنّ لها دوراً في بلورة الذاكرة الشخصيّة والجماعيّة للنساء، سواء أكان ذلك في السياق الثقافيّ والسياسيّ لواقع حياتهنّ كنساء فلسطينيّات في مجتمع بطركيّ، أم كمواطنات فلسطينيّات في دولة اليهود. في ما يلي، سوف أفحص استعمال عبارات "دخل اليهود" التي استخدمتها النساء المقابلات، "الأصليّات" منهنّ واللاجئات، حين وصفن أحداث عام ١٩٤٨.

٣. وصف أحداث عام ١٩٤٨

خولة (اللدّ): كان عمري عشر سنين لما دخلت اليهود. هيك بالصف الرابع. دخلت الحرب، الطرقت تسكّرت وتشقّلت الدنيا.

رئيفة (اللدّ): تجرّزنا أول ما دخل اليهود.

حليمة (اللدّ): سنة الإنجليز أجا سنة الـ١٤. مزبوط؟ استلم البلاد. في ١٨ نقل سكة الحديد من هون من البلد، وقسم أرض النقيب بالنص. وبعدين دخلوا اليهود. لما دخلت اليهود على البلاد أخوي هذا الحج كان عمره عشرين سنة.

حبوب (اللدّ): أنا مكونتش هون لمان دخلت اليهود. كنا برام الله... كنت بعدني بنت لما دخلت اليهود.

أليس (الرملة): حمائي توفى بالـ٤٨ قبل ما يدخلوا اليهود. توفى بأخر الـ٤٧.

فاطمة (من زكريا؛ حالياً تعيش في الرملة): مش الحرب صار أول إسرائيل يعني وأخذونا اليهود، بدك أحكي من أول ما أخذتنا إسرائيل؟

عايشة (من أسدود؛ حالياً تعيش في الرملة): أول كانوا الأتراك، وبعدين أجت الإنجليز. ولمان دخلت اليهود يا ريت خلونا في بلادنا، شتتونا.

هنية (المجدل): شعبنا الفلسطيني طول عمره مظلوم. احتلته تركيا وموتت الشباب... وانهزمت تركيا، وبعد تركيا أجتنا الإنجليز... اللي كان يتنفس من الفلسطيني والأ بدو يعمل ثورة كانوا يعدموه... وهاي إسرائيل يا ريت خلته ببلاده، هجرته.

تصف النساء، سواء اللواتي "من هون" أو "مش من هون"، أحداث ١٩٤٨ بالعبارات: "دخل اليهود"، "دخلت إسرائيل"، "أخذنا اليهود"، "أخذتنا إسرائيل". تشير النساء إلى الاحتلال تبعاً بكلمات "يهود" و"إسرائيليين" دون أي تمييز. وهنّ يذكرن أين كنّ بالضبط. "كنا في رام الله"، تقول حبوب. ويُشرن إلى الاختلاف بين محتلي البلاد بأنواعهم، كما يتضح من أقوال عايشة ورفيقاتها. إن الفرق بين دخول اليهود إلى البلاد والمحتلين الذين سبقوهم ملحوظ في اللغة المأخوذة من الفضاء الخاص النسائي، التي تجسد الرضة التي أدت إليها أحداث عام ١٩٤٨. الكلمات التي على غرار "دخلوا إلينا" و"أخذونا" تعكس الشكل الذي عايشته فيه النساء الأحداث من ناحية شعورية

وتاريخية. يمكن لاستخدام هذه التعبيرات، ضمن السياق الاجتماعي الثقافي الذي يبيلور رؤية النساء، أن يفسر واقع حياتهن وموقعهن في المجتمع، والشكل الذي يستوعبن به أحداث العام ١٩٤٨. السياق نفسه يحدّد المعايير والقيم السائدة في العلاقات بين الجنسين داخل المجتمع العربي الفلسطيني.

إنّ استخدام كلمات نحو "دخل اليهود" مستقّى أو مأخوذ من حياة الفلسطينيين اليومية. كلمة "دخل" أوليّة ويوميّة. مقابل النساء، استخدم الرجال الذين قابلتهم تعابير على غرار "يوم ما احتلت إسرائيل"، أو "أيام ما احتلت اليهود" - وهي تعابير سياسية مأخوذة من الخطاب الشائع في الصحافة والراديو والجدالات السياسيّة التي تدور في الفضاء العامّ. النساء يصفن تجربة أخرى، ترتبط بالوجود النسائي التقليديّ الذي يعرف كيفية تجربتهن وتفسيرهنّ للأحداث.

إنّ استخدام كلمة "دخلوا"، بصيغة الجمع، يعكس المعنى الجماعي المنسوب لـ "الداخلين"، لـ "المخترقين"، لـ "المحتلين". فالدخول جرى دون تصريح، أي إنّ اليهود دخلوا كضيوف لم تجر دعوتهم، وقُبض على الفلسطينيين مكشوفين غير جاهزين للمقاومة. وهذا الوصف متناظر مع دخول العريس إلى العروس في ليلة الدخلة. فوفقاً للمعايير الاجتماعيّة الفلسطينيّة، جرت العادة على القول بالعربيّة المحكيّة: "العريس بيدخل عالروس بليلة الدخله". على العروس أن تكون عذراء في ليلة دخلتها، وعلى العريس اختراق جسدها وفرض بكارتها. بعد قيامه بذلك يُقال: "العريس أخذ العروس". وبكلمات فاطمة من زكريا: "يوم ما أخذتنا إسرائيل". إنّ اللغة التي تسترجع بها النساء الفلسطينيّات من اللدّ والرملة أحداث عام ١٩٤٨ تعبّر عن تجاربهنّ، وهي مأخوذة من عالمهنّ. هنّ يصفن أحداث النكبة بتعابير تُستخدم لوصف العلاقات بين الرجال والنساء. النساء اللاتي وُلدن ضمن لغة بطركيّة وكبرن في أقاليمها يتذكّرن ويروين تجاربهنّ بها. يُشكّل احتلال عذريّة المرأة في ليلة الدخلة نظيراً لدى النساء للاحتلال الجغرافي للمدن وللقرى الفلسطينيّة في أحداث العام ١٩٤٨. فالدخول إلى قرية أو مدينة، مثل اختراق الجسد، يرمز إلى اجتياح واختراق بيوت الفلسطينيين، إلى المجال الأكثر حميميّة وشخصيّة في حياتهنّ.

تعكس اللغة علاقات القوّة الجندريّة في المجتمع الفلسطينيّ من جهة، وعلاقات القوّة السياسيّة الناجمة عن أحداث الحرب، من جهة ثانية. كما قالت سبيفاك (Spivak، 1992)، جرى وصف النساء في الخطاب القوميّ كـ "أمنا الأرض". جاء هذا الاستنباء الرمزيّ لربط السيطرة على الأرض/الجغرافيا بالسيطرة على جسد المرأة وجنوستها.

وقد تجسّد التناظر بين أنواع السيطرة في لغة النساء أيضًا، إذ يصفن دخول القوّات الأجنبية إلى الأرض كاختراق الرجل الجسديّ لجسد المرأة. هنالك حجج شبيهة بشأن العلاقة بين جسد المرأة ومفهوم "أمنا الأرض" في الخطاب القوميّ، أيضًا، لدى سوزان سليموفيتش، التي تكتب حول "الشخصية المألوفة للأمة كجسد المرأة" (Slyomovics) (200-201, 1998). يشبّه ليف غرينبرغ، في نصّه "العروس غير المرغوب فيها: ضائقة الكلام في مقاومة الاحتلال"، الخطاب الإسرائيليّ الذي يشبه العلاقات بين الفلسطينيين والإسرائيليين بعلاقات بين الرجل والمرأة. وهو يقتبس من أقوال غولدا مئير، رئيسة حكومة إسرائيل السابقة، التي شبّهت فلسطين والفلسطينيين بـ"العروس غير المرغوب فيها" (غرينبرغ ٢٠٠٥). وكذلك قال عاموس عوز، في محاضرة ألقاها بعد اندلاع الانتفاضة الثانية، إنّه "ينبغي الطلاق من الفلسطينيين، ويجب القيام بذلك بصورة لطيفة"^٩. في جميع هذه التشبيهات، فلسطين هي الجانب النسائيّ، على الدوام، وإسرائيل هي الجانب الذكوريّ.

الدخول في ليلة الدخلة، التي يرمز إليها بفعل جنسيّ عنيف، يترك المرأة تنزف دمًا، ويرمز إلى احتلال البلاد العنيف (للبلد أو للبلاد)، ومن ضمنها مدن اللد والرملة والمجدل، وقرى أسدود وزكريا وكفر عانة والسافرية.^{١٠} هذا الوصف النسائيّ يشهد على الوحشية التي انتهك فيها الاحتلال الإسرائيليّ خصوصية الفلسطينيين وخصوصية الفلسطينيين عمومًا. تقارن النساء المقابلات بين الاحتلال الصهيونيّ عام ١٩٤٨ واحتلال البلاد في عهد الأتراك والإنجليز. مقابل الأتراك والإنجليز، فإنّ اليهود "أخرجونا"، "شئتونا". بتعابير المشاركات في البحث، كان هنالك دخول ثمّ جاء على الفور التهجير والخروج إلى الشتات، "اليهود شئتونا" – وذلك خلافًا للأتراك والإنجليز الذين ظلّت النساء تحت حكمهم يعشن حياتهنّ في أحضان عائلاتهنّ.

هنالك دلالات إضافية مشتقة من وصف فعل اختراق جسد المرأة في ليلة الدخلة. يجري الاختراق بمعرفة عائلتها، التي تمنح العريس تصريحًا لذلك، من خلال حفاظها على

^٩ وردت هذه الأقوال في خطاب ألقاه عوز في تظاهرة قامت بها مجموعة من اليهود والعرب في تل-شوكت في النقب، مع اندلاع انتفاضة الأقصى.

^{١٠} ليس هنالك في أقوال النساء المقابلات أيّ تمييز واضح في استخدام كلمات "احتلال المدينة" عن "احتلال البلاد". هنالك تناظر بين احتلال "البلاد" واحتلال "البلد". فقد استخدمت النساء تبعًا كلمتيّ "البلاد" و"البلد" حين وصفن الدخول إلى المدينة العينية (أي اللد والرملة في هذه الحال).

"درجة اهتمام منخفضة". السرية والتواطؤ على الصمت يوفّران شرعية للفعل الجنسي الذي يجري بين العريس والعروس. على نحو مواز، وفق تعابير النساء المقابلات، إنّ اليهود دخلوا إلى أرضهن واجتاحوا خصوصيتهن تحت ستار شرعية "العائلة" العربية (البلاد العربية) وبرعاية المجموعة الدولية، التي تحافظ على تواطؤ صامت وتوفّر شرعية للاحتلال ولتهجير الفلسطينيين من بلادهم.

يمكن القول، في رأيي، على نحو شبيه بالعلاقة الاستعارية بين الاحتلال وعلاقات الجندر، إنّ الدول العربية تحافظ على تواطؤ صامت بخصوص مصير الشعب الفلسطيني. ويتعرّز هذا التفسير حيال الأفعال التي استعملتها النساء المقابلات لوصف الصورة التي عايشن فيها أحداث العام ١٩٤٨. الأفعال التي على شاكلة "أخذوا" و"اقتحموا" تشهد على تقديم شيء ما، هو في هذه الحالة فلسطين. تتجسّد فلسطين في الخطاب النسائي بصورة امرأة قُدمت للعريس، وهو يأخذها بدوره ("أخذها")، أي أنه مزق عذريتها بمعرفة أهلها وبموافقتهم. إنّ استخدام كلمات "دخلت للبلاد" مواز من حيث السياق الثقافي الفلسطيني لدخول (أي اختراق) العريس للعروس، ولفعل تمزيق عذريتها ("أخذها"). تجتاز المرأة سيرورة مقترنة بالعنف والألم، دون أن يجري تحضيرها لما ينتظرها.^{١١}

لكلمة "أخذها" دلالة رمزية إضافية، تتجسّد في التناظر بين البلاد وجسد المرأة. كما أنّ فعل أخذ المرأة ليلة دخلتها يرمز إلى نهاية فترة العذرية وعهد سذاجة وطهارة المرأة، هكذا هو احتلال الصهيونية لـ"البلاد"، الاحتلال الذي لوّث البلاد ووضع حداً لطهارتها. كذلك يمكن الادّعاء، من قبيل التناظر، أنّ تمزيق العذرية هو سيرورة غير قابلة للرجوع عنها، إذ لا يمكن لأمرها. ومع ذلك، على الرغم من أنّ الاختراق يرمز إلى النجاسة والخراب، فإن المرأة تتحوّل في أعقابها إلى ذات مكانة أكثر احتراماً في المجتمع: تتحوّل إلى زوجة رجل. وعلى الرغم من الاختراق العنيف لجسد المرأة ليلة الدخلة، التي تتقدّم نحوها دون تهينة ومن غير مفرّ، تبقى للمرأة إمكانية للإصلاح والترميم والتطور والخلق كذات في المجتمع. في تناظر مع المستوى الجماعي، على الرغم من الاحتلال، تبقى إمكانية للخلق ولإنتاج نظام سياسي واجتماعي مجدّد. الاختراق/الاحتلال لا يقصيان تماماً المرأة/المجموع. يمكن التعافي من رضة الاحتلال. وهكذا، فبمساعدة لغتهن المأخوذة من الفضاء الخاص، تخلق الفلسطينيات

^{١١} قضايا الجنس والجسد هي بمثابة محظور، لا يتحدث عنه الفلسطينيون.

تناظرًا نسائيًا للرصة، التي ينبغي التعافي منها والتنظّم بإحداثيات جديدة، شخصية واجتماعية وسياسية.

برز في مفردات النساء اللاتي قابلتهنّ، خصوصًا، غياب استعمال تعبير "النكبة". ثلاث فقط من بين ٣٧ امرأة استعملن تعبير النكبة، وثلاثتهنّ كنّ ناشطات سياسيات في الحزب الشيوعي. يمكن تفسير غياب هذه الكلمة من أوصاف النساء لأحداث العام ١٩٤٨ كانتصار للخطاب الصهيوني المهيمن، الذي نجح في إسكات وتغييب الكلمة الرائدة في الذاكرة الجماعية الفلسطينية، من وعي النساء. جاء هذا الإسكات بغية تفريق الفلسطينيين، بما يلائم روح إعلان بلفور، إلى طوائف ومجموعات دينية، كي يثبت الادعاء الصهيوني الذي يزعم عدم وجود مجموع وطني فلسطيني.

ظهر المصطلح "النكبة" للمرّة الأولى في كتاب قسطنطين زريق الذي نُشر في بيروت عام ١٩٤٨. تطرّق زريق في كتابه إلى مركبات المفهوم، ظروفه وأساليب العمل والإصلاح التي يقتضيها. ووفقا لزريق، في "نكبة فلسطين" فقد الفلسطينيون السيطرة على الأرض التي قامت عليها الدولة الفلسطينية. وتحوّل آلاف الفلسطينيين نتيجة لذلك إلى لاجئين (زريق ١٩٤٨).^{١٢} تبنّى باحثون وسياسيون ومتقفون وأدباء وشعراء فلسطينيون مفهوم النكبة، الذي تحوّل إلى أحد أكثر المفاهيم رسوخًا في وعي المجموع الفلسطيني في إسرائيل وخارجها. الكاتب الفلسطيني سلمان ناطور، الذي رأى نفسه كابن للجيل الذي وُلد في النكبة، كتب: "أنا أنتمي إلى الجيل الذي وُلد بعد سنة على النكبة". وهكذا، حدّد ناطور هوية الفلسطينيين قياسًا بالنكبة: من وُلدوا خلالها، ومن وُلدوا بعدها (ناطور ١٩٩٥، ١٦، ٤٩). وتجسّد هنيدي غانم، في أطروحة الدكتوراة التي كتبتها حول مثقفين فلسطينيين في إسرائيل، إلى أي حدّ كانت النكبة حدثًا مؤسسًا في حياتهم الشخصية والجماعية (غانم ٢٠٠٤). لا شكّ في أنّ النكبة أدت إلى تدمير المجموع الفلسطيني، ولكن يتّضح من أوصاف النساء أنّهنّ لا يشعرن أنّهنّ مهزومات وعديمات الحيلة. على العكس، هنّ، سواء أكان ذلك بوعي أم بغير وعي، لا زلن يرين في أنفسهنّ ذوات قادرة على النشاط والاختيار والتحكّم بحياتهنّ، على الرغم من الخراب والدمار والفقْدان. إنهنّ يصفن الخلق وإعادة البناء، في المستوى الشخصي والعائلي، على الأقلّ.

^{١٢} لا يتوافر تقدير دقيق ورسمي لعدد اللاجئين الفلسطينيين. بخصوص إسرائيل التي حولت القضية إلى "مشكلة اللاجئين"، يُنظر: موريس ١٩٩١.

ذكرت بعض النساء الفلسطينيات في اللدّ والرملة النكبة خلال المقابلة، عبر تعابير على شاكلة "كنت بنت اتنا عشر سنة لمان دخل اليهود"، أو "كنت بالصفّ الرابع". من خلال هذه التعابير، حدّدت النساء جيلهنّ وموقعهنّ الجغرافيّ قياساً بتاريخ النكبة، لكنهنّ قمن بذلك بصورة بارزة بواسطة مفردات تميّز الحياة في الفضاء الخاصّ. هنالك تجسيد نسائيّ واضح لذلك في أقوال حبوب: "كنت بعدني بنت لما دخلت اليهود".

تشير حبوب بصورة واضحة إلى أنّها كانت عذراء "حين دخل اليهود"، أي إنّها تستخدم الزمن الخاصّ والعائليّ. ادّعائيّ هو أنّ وصف النساء الفلسطينيات لأحداث العام ١٩٤٨ بالتعبيرين "دخل اليهود" و"أخذونا"، المأخوذ من الحياة اليومية، بعيداً عن الخطاب الوطنيّ الفلسطينيّ، وبعيد كذلك عن الخطاب القوميّ الصهيونيّ اليهوديّ. باستخدامهنّ تعابير خاصّة-عائليّة، يضعن عالم مفاهيم بديلاً للزمن السياسيّ. بعبارة أخرى، إنّ كونهنّ نساء أمّيات دونيات، مقابل الرجال الفلسطينيين، أبقاهنّ "تقيّات" من الخطاب الوطنيّ الفلسطينيّ، وبالطبع من الخطاب الصهيونيّ. إنّ الوصف المأخوذ من الفضاء الخاصّ يعكس ويستبني واقع حياتهنّ كنساء. ويدل عدم استخدام مفهوم النكبة على غيابهنّ من الفضاء السياسيّ-الوطنيّ. إنّ الخطاب الوطنيّ الفلسطينيّ، الذي يتحدّث عن خراب أو عن قدرة كامنة على التحرّر، هو خطاب ذكوريّ في الأساس. في المقابل، إنّ الخطاب النسويّ مأخوذ من غرفة النوم ومن الفضاء الخاصّ، وبذلك فهو يحفظ إمكانية تحرّر النساء من الروى الاجتماعيّة والثقافيّة الشائعة.

٤. في دروب التهجير

يتّضح من المقابلات، أيضاً، أنّ النساء الفلسطينيات يخلدن أحداث العام ١٩٤٨ بمساعدة الفعل "هاجرنا"، ويصفن تلك الفترة بـ"فترة الهجرة"، وذلك شبيه لما أورده الكاتب سلمان ناطور (ناطور ١٩٨٧، ١٦). استخدمت النساء المقابلات صيغة الجمع لوصف وقائع حياتهنّ خلال أحداث العام ١٩٤٨: "طرّدونا"، "هاجرنا"، و"هاجروا"؛ و"خرجنا"، و"خرجوا"؛ و"هجرّونا". استخدام الأفعال "هاجرنا"، و"خرجنا"، و"خرجوا"، ظهر بصورة منهجيّة لدى كلّ النساء المقابلات، وظهر الفعل "هاجرنا" لديهنّ جميعاً بصيغة الجمع، لا بصيغة المفرد.

إنّ استخدام النساء المقابلات للفعل "هاجرنا"، لوصف الأحداث، لا يشمل بالضرورة إنكاراً للطرد، بل يخلق لغة بديلة تعبّر عن رفض، وهو يوضع الفلسطينيات كوكيلات

فاعلات ذوات قدرة على الاختيار والسيطرة مقابل المخترقين/المحتلين. يمكن أن نجد دلالة على ذلك في الأقوال التالية:

خولة (اللدّ): أنا مشفتش الناس كيف هاجروا. يعني كان أبوي خايف علينا، وخلصنا في الدار أكم يوم. وبعدين رحنا ع الكنيسة. الناس كانت صارت مهاجرة. كلهم هاجروا. طردوهم اليهود. طردوهم برا -اللي على الأردن، واللي على عمان، وعلى رام الله. ضلينا إحنا في اللد من بيت الفار.

أليس (الرملة): تزوجنا بالحرب في تاريخ ١٤ شباط ٤٨. من بيتنا للكنيسة رحنا بسياره. من بيتنا للكنيسة فش عشر متار، والحرب كانت قايمه والقيامه قايمه. رحت ع يافا، وبعدين رجعت ع الرمله وضلينا عيين ما هاجرنا. أنا هاجرت وأخذوا جوزي أسير.

مريم (اللدّ): أجت لعنا واحده وقالت: في سيّارات بالرملة، وبقولوا اللي بدو يهاجر يروح. هاذ ابني يوسف كان عمره شهر على إيدي، أنا كان بدّي نروح، شو ضلينا نعمل هون؟! وقبل ما نطلع، أختي، أمه لهذا [كان حاضرًا عند إجراء المقابلة]... ولدت. اجا الجيش وقال ياالله اطلعو ياالله ع عبد الله! يا حرام! حياة أمي رفعت الولد وقالت له "خوaja بيبي صغير" ... وين تروح فيه؟! اليوم ولدته.

هنية (المجدل): إحنا رحنا ومشينا مشي من المجدل على غزّة، هربنا. أنا كان معاي بنت بهمّش أحكيك كل التفاصيل؟ آه بهمّش. رحنا عليها مشي حامله بنتي وهاجرنا، ليش بقولك ضربونا بالطيارات، وكل ما تنزل غارة تهدم نصّ حارة، نصّ شارع، وبعدين رحنا هربنا للطيارات تحت الشجر من ضرب الطيارات كانت المجدل ملانه مهاجرين من برّه جايبين، عاودوا صاروا يطخطخوا ويضربونا بالطيارات ومن البحر. المجدل قريبه عالبحر، بتعرفي وين المجدل.

١.٤ هاجرنا

كما ذكر، إن استخدام الفعل "هاجرنا" يخلق طبقة إضافية من استخدام اللغة، لكنه لا ينفي اللغة السياسية الوطنية. فالفعل "هاجرنا" بلغة النساء المقابلات ترافقه الأفعال: "طردونا"، و"حملونا"، و"هربنا"، و"هاجمونا". يشير استخدام هذه الأفعال إلى القوة التي مورست ضدّهنّ وإلى إجبارهنّ على الهجرة. وصف مسيرة هنيّة من المجدل إلى غزّة، حين كانت ابنتها في حضنها، واستخدام الفعل "هربنا"، يجسّدان فعل الهجرة وحقيقة أنّ الهجرة كانت فعلاً للبقاء على قيد الحياة، ومعناه أنّه "كان علينا إنقاذ الأطفال والحفاظ على حياتنا". الهجرة هي فعل يشير إلى قوّة ناشطة (Agency)، إلى قرار عقلائيّ اتخذ إزاء أحداث الحرب.

إنّ النساء اللاتي تعرّضن لحالة من الرضّة اخترن الهجرة، وبذلك أبدون سيطرة على حياتهنّ وعلى حياة عائلاتهم. حين يخلدن الفعل بكلمة "هاجرنا"، فإنهنّ يعزّزن من أنفسهنّ، ويخلقن ذاكرة تاريخية فاعلة، لا خاملة. وبعد ذلك فقط يسمحن لأنفسهنّ بإضافة: "طردونا اليهود، حملونا، ورمونا". يحاجج إدوارد سعيد بأنّ "الهجرة، خلافاً للجوء، تشمل أساساً أكبر من الاختيار، الذي يتجسّد مثلاً في الانتقال إلى بلاد أخرى" (سعيد ٢٠٠٤، ١٢٦). في حالة الفلسطينيين اللاتي قابلتهنّ، لم تكن الهجرة بالضرورة إلى بلاد أخرى. أكثرية هاجرنا هجرة داخلية، من مدنهنّ أو قراهنّ إلى مناطق قريبة داخل البلاد. لكنّ حدود البلاد حدّها الآن "اليهود". وعزّفت الدولة هجرتهنّ على أنّها "داخلية" أو "خارجية". وموضعهنّ ترسيم الحدود الجديدة في وضعٍ حدوديٍّ واستثنائيٍّ.

مع ذلك، للنساء في ديناميكية الهجرة أو "الخروج" سيطرةً ما على حياتهنّ مقابل المحتلّ الذي يهجر. ثمة تناص بين استخدام الكلمة "هجرة" مع "الهجرة" في التراث الإسلاميّ. فالنبيّ محمّد أمر أتباعه بالهجرة إلى الحبشة، حفاظاً على حياتهم، ولنشر دعوته في عالم الأديان السماوية، وربّما الحصول على دعم هناك. بعد ذلك، هاجر النبيّ ومجموعة من أتباعه إلى المدينة، لإقناع أهلها باعتناق الإسلام. حين عاد محمّد أخيراً، نشر في مكة الدين الإسلاميّ، وحرّرها من عبادة الأوثان.

إنّ استخدام الفعل "هاجرنا" يعبر عن شعور بأنّ الفلسطينيين لا يزالون ذوي قدرة على النشاط وبأنّ فقدان ليس مطلقاً رغم التهجير. الفلسطينيون لا يزالون طرفاً نشطاً وفعالاً في الصراع على البلاد.

٢.٤ بين الأفعال الفاعلة والأفعال الخاملة

بواسطة الكلمات، تعبر النساء المقابلات ويعبرن عن أفكارهن ومشاعرهن ورواهنّ القيمة. لا تعكس الكلمات الواقع وتسترجعه فحسب، بل تستبنيه، أيضاً، كفعل كلام. إن كثرة الأفعال بضمير جمع المتكلم هي الطريقة التي يعبر بها عن قوة وكثافة الأحداث. إن تراصف استخدام الأفعال يجسد روح الفترة، التي تميّزت بنشاط شديد وبعبء في المشاعر: خوف؛ وغضب؛ وقلق. إن الكلمات تعكس وتصوّر وتسترجع وتستبني الواقع مثلما يجري وصفه بلغة النساء من اللد والرملة اليوم.

لقد وصفت النساء حياتهنّ في فترة الانتداب البريطانيّ بواسطة أفعال فاعلة زاخرة بالحياة وبصيغة الجمع. تقول فاطمة (من زكريا): "والمحصول يخزنه، الدور يبقين ملانات خوابي قمح وشعير وعدس وحمص وفول وذره ... الزلام كانوا يحصدوا، والنسوان تلمّ وتغمر، والكلّ يشيل ويحمل تخلصو"؛ "عشنا هون"؛ "فلحنا الأرض"؛ "كنا نحصد"؛ "رحنا ع الحقول والبيارات"؛ "زرعنا"؛ "قطفنا"؛ "ملينا ميّ من البير"؛ "غسلنا"؛ "طبخنا". تعبر النساء المقابلات، عبر هذه الأفعال، عن درجة ما من السيطرة على حياتهنّ وأملاكهنّ. تفيد النساء المقابلات أنّه كانت لديهنّ، في فترة الانتداب، درجة من الاستقلالية في قراهنّ ومدنهنّ، وأنهنّ قد تحرّكن بأمان في أراضيهنّ وحقولهنّ. فالإنجليز، كما قلن، لم يتحكّموا بالحياة اليومية. مع ذلك، كما يتّضح من أقوال فاطمة، كان الإنجليز يدخلون إلى القرية ويجرون عمليات تمشيط، ويدمرون المحاصيل والغلال التي اعتاشت منها العائلات الفلسطينية. وهي تتذكّر أنّ الإنجليز قتلوا شبّاناً فلسطينيين كثيرين. وتتذكّر سلوى وغيرها كيف أنّه في ثورة ١٩٣٦ دأبّ الإنجليز على إعدام الشبّان الثوّار.^{١٢} وقد ازداد الحضور الإنجليزي في حياة النساء في أعقاب الثورة. في أقوال القرويات والمدنّيات على السواء تقترن أوصاف الإنجليز بالإعدام في عكا وبملاحقة الثوّار.

إنّ حنين النساء اللاتي قابلتهنّ إلى الماضي، إلى فترة الانتداب، هو فعلٌ ترميز يميّز

^{١٢} يتناول بيبي موريس "مسألة المتسلّين"، ويربط بين مجزرة كفر قاسم ومحاربة "المتسلّين"، التي شغلت قوات الأمن وحرس الحدود خصوصاً، على حدّ قوله، بين السنوات ١٩٤٩-١٩٥٦، انتهجت إسرائيل سياسة إطلاق النار الذخيرة الحيّة على المتسلّين، بغية القتل (موريس ١٩٩١). وكذلك، يصف روفيك روزنتال كيف شغل

بين السيطرة الإنجليزية على قراهن ومدنهن، والسيطرة الإسرائيلية على تلك الأماكن، بدءاً من العام ١٩٤٨. نتيجة للسيطرة الإسرائيلية الجديدة، طُردوا من بيوتهم وهُجرت عائلاتهم في أرجاء البلاد أو إلى الدول المجاورة. فمثلاً، تقول هنية (من المجلد): "اليهود شتتونا".

تحاول النساء المقابلات أن يقلن، أيضاً، شيئاً ضد الحياة الراهنة في اللد والرملة: "زمن الإنجليز ماكنناش ندفع لآع البيت ولا ع الأرض [إشارة إلى الضرائب]"; "إحنا بقينا هون [بالرمله] نستنى إسرائيل تا تعطينا المصاري نشترى أكل!"; "كان عنا كل شي ورزق لمان دخل اليهود يا ريت خلونا في بيوتنا". وعبرت فاطمة (من أسود) عن أملها في "أن نكون على خطأ". خلال وصفهن لحياتهن منذ الاحتلال الإسرائيلي، تتحدث النساء عن إيجار البيت والضرائب، والنفايات التي لا تجمع، كوسيلة للضغط عليهن بغية إخلائهن، وعن انعدام الأمان الشخصي. تقول فاطمة (من زكريا): "أحسن عيشه كنا عايشين بزكريا. ما حدا بيحكي ع حدا، ولا قال ولا قلنا، ولا حدا بيقتل حدا، ولا حدا بيضرب حدا، هيك كنا عيله واحده". وتتحدث أليس (من الرملة) عن قتل النساء الذي يجري على خلفية شرف العائلة: "كل يوم بتنقتل واحده، وما حدا بيسأل فيهم... ماكنناش نشوف هذا القتل أيام فلسطين". مقولة "كل يوم" تجسد غياب الأمان الشخصي، هذا الغياب الذي تشعر به النساء الفلسطينيات في الحياة اليومية. تشير النساء في شهادتهن إلى العنف والوحشية السياسية التي تؤثر في حياة العائلة، وفي العلاقات بين الرجال والنساء داخل العائلة. تصف فيينا داس كيف ترك الاستعمار في الهند موروثاً من شبكات العلاقات التي تتميز بالمرارة والغدر، لا بين المسلمين والهندوس فحسب، بل كذلك بين الرجال والنساء الهنود (Das 2000). إن صرخة أليس (من الرملة) حول أنه في كل يوم تقتل نساء، لعدم وجود حكم ولا حاكم، تعكس الاحتجاج على الانتهاكات الفظة لظروف الحياة الاجتماعية والسياسية. هنالك شهادة راهنة، من بين شهادات كثيرة، في صحيفة "هآرتس" عن سجين محرر قتل أخته وهي في الرابعة والعشرين، على خلفية "شرف العائلة" (أزولاي ٢٠٠٦).

.....◀ المتسللون قوات الأمن، والممارسات التي جرى تطبيقها بشأنهم. يقبس روزنتال من أقوال وردت في المحكمة عن عوفر، ضابط المجزرة في كفر قاسم: "إنه رجل، وطوال كل السنين... مكث في كمان منتظراً المتسللين العرب. وعندها كانوا يحصدونهم جميعاً" (روفيك روزنتال ٢٠٠٢، ١٨٣).

من المثير معرفة أنّ الوضع السياسيّ الراهن في المناطق المحتلة حاضر على أجدنة النساء المقابلات. التصعيد في الانتفاضة يربط ماضيهنّ بالحاضر. تقول سلمى: "الأيام بتعيد ع حالها بغزة، للناس فش شو توكل... هذول بيضربوا بغزه من السما بيحزن، شو بيدو الواحد يعمل، لازم يقول الحمد لله، الناس شافت كثير، شافت كثير". هنالك تعابير مشابهة وردت على لسان نساء مقابلات أخريات، بصورة مباشرة أحياناً كما ورد أعلاه، وبصورة غير مباشرة ومشفرة في أحيان أخرى، عبر جمل دون تتمّة أو لا تفسير لها، نحو: "شو بدو يقول الواحد، الله كبير!" "شوفي شو عم بيصير حواليكى!". النساء قصدن بالطبع ممارسات الإسرائيليين في سياق الصراع المستمر.

يجدر الانتباه إلى انتقال المتحدثات بين استخدام الأفعال الفاعلة بصيغة جمع المتكلم واستخدام الأفعال الخاملة بصيغة جمع المتكلم كذلك. يعكس هذا الانتقال حديثاً شبه ثابت في اللغة الجماعية، وكذلك خلق مسافة بين القوة الفاعلة والقوة الخاملة. عبر استعمال أفعال نحو "أخذونا"، و"أنزلونا"، و"دخلوا علينا"، و"أبقونا"، تعكس النساء خمولاً وانعدام سيطرة خلال وصفهنّ أحداث العام ١٩٤٨. تعكس الأفعال الخاملة الشعور بالفقدان وانعدام السيطرة، وترمز، عملياً، إلى الظروف التي يتحوّل فيها البشر إلى أغراض.

تبيّن إيلانه روزين، في كتابها "أخت في المحنة"، انتقالاً مشابهاً بين الفاعلية والخمول: "المتحدثة كما عرضت نفسها حتى الآن هي خاملة جداً، والأمور تدور حولها بحيث لا يوجد لديها هي حيز للنشاط قياساً بها... إنّها لا تنشط كثيراً، لا تبادر ألبتة، ولا توجه مشاعرهما تجاه الأشخاص والأحداث المحيطة بها". وهي تحتاج أن تستعمل فعل كـ"أخذونا" هو مثال على اختزال للكينونة (روزين ٢٠٠٣، ٤٣). في وضعيّة الحرب، يفقد الأشخاص السيطرة على حياتهم. ينطوي فقدان السيطرة على دلالة أخرى بالنسبة إلى النساء، لأنهنّ قد يشكّلن هدفاً لاستغلال أجسادهنّ وللاعتداءات الجنسيّة. في وضعيّة الحرب، قد تفقد النساء بعضاً من ذاتهنّ، لكونهنّ ينتمين إلى المجموعة المهزومة، وكذلك لكونهنّ نساءً. تجسّد أوصاف النساء للجنود والجنديّات، وهم يفتشون أجسادهنّ، تحوّل الإنسان إلى غرض بأيدي "الأخر"، وممارسة الإذلال الذي يعيشه المهجرون. في أقوال سلمى، على سبيل المثال، يبرز الشعور بالإذلال الشخصي والجماعيّ إزاء غريزة الانتقام وقسوة الاحتلال: "ما خلّوناش نروح في الطريق، جبرونا نمشي هيك في الجبال، فش طريق".

تروي النساء، أيضاً، كيف أنّه، خلال أحداث عام ١٩٤٨ وبعدها، جمع "الداخلون"

أشخاصاً - مسنين؛ ومرضى؛ وعاجزين - ممن ظلوا في قراهم ومدنهم ولم "يهاجروا"، جمعوهم في مناطق سيّجها هؤلاء "الداخلون" حولهم. إنهنّ يذكرن وصول الإسرائيليين إلى داخل مناطق عيشهم، ويصفن كيف أنّ قوّات الأمن الإسرائيليّة التي فرضت رقابة على السكّان، خلال مكوثهم في المكان بعد الاحتلال، قامت بعدّ الناس. في العدّ ثمة بعدّ عقلائيّ من السيطرة، لكن يُضاف إليه بعدّ من الإذلال ونزع الإنسانيّة. في اللدّ والرملة، جرى تجميع الناس وعدّهم داخل غيتو. وتصف فاطمة (من زكريا) بتوسّع كيف أنّ الأشخاص الذين بدوا كرجال أمن إسرائيليين قاموا بعدّ الفلسطينيين في القرية قبل إخلائها منهم ونقلهم إلى الرملة. وقد فحصوا، خلال العدّ، ما إذا كان هناك "متسلّون" بين أهالي القرية.

برز في المقابلات أنّه حين تتحدّث النساء عن واقع حياتهنّ بعد عام ١٩٤٨، يستخدمنّ ثانيةً أفعالاً فاعلة. فهنّ يبعثنّ الروح مجدداً في الأرض: "يزرعن"، و"يغرسن"، و"يقطفن"، و"يمشّقن الزيتون". إنهنّ يحولنّ الأرض ثانيةً إلى مصدر للحياة. صحيح أنّ النساء يُشرنّ إلى حقيقة أنّهنّ تحولنّ من صاحبات أرض إلى مستأجرات لها من اليهود، لكن، كما قلن، الواقع هو الذي فرض ذلك، وهنّ أخذن على عاتقهنّ مسؤوليّة مواصلة حياتهنّ وحياة خليّتهنّ الأسريّة. إنّ الأفعال الأخرى التي وردت في المقابلات -نحو: "خيطننا"؛ و"نسجنا"؛ و"حيكنا"؛ اشتغلت بمصنع للخياطة - تدلّ على توسّع إمكانيّات عمل المرأة، وكذلك على تقلّص إمكانيّات فلاحه الأرض التي صودرت من الفلسطينيين بعد ١٩٤٨.

إحدى أبرز المفردات في أقوال النساء المقابلات كانت "تزيوج"، تزيوج الأبناء والبنات. جميع النساء المقابلات المتزوجات روين كيف "ربينا الأولاد وزوجناهم". لـ "بناء البيت"، أو "فتح البيت"، حسب تعبير النساء المقابلات، دلالة خاصّة ضمن ظروف حياتهنّ. بيتهنّ الخاصّ تداعي، ومجتمعهنّ انهيار وتشتت عام ١٩٤٨. ولذلك، فإنّ إقامة البيت الخاصّ كان -عملياً- خطوة نحو إقامة مجتمع مجدّد. لقد تحوّلت العائلة النواة، لأسباب ثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة، إلى وسيلة لتوسيع المجتمع.

إنّ النساء المقابلات، سواء المدنيّات منهنّ أو "الأصليّات" أو الفلاحات، تحدّثن - بمعظمهنّ - بشوق وبلهجة حنين عن العمل في الحقول والحيّزات التي تحرّكوا فيها. يتّضح من أقوالهنّ أنّهنّ عملنّ في أشغال مختلفة لإعالة عائلاتهنّ، وأنّ نساءً أخريات من العائلة تجنّدنّ لمساعدتهنّ. بل إنّ بعضهنّ رفضنّ الزواج في سبيل مساعدة العائلة، مثل حّماة مريم وابنتها وجارات خولة. روت النساء المقابلات أنّه في الوضع المتأزّم

الذي نشأ، تجنّدت الواحدة لمساعدة الأخرى، وأبدین أحوّة، بل أخذن على عاتقهنّ القيام بأدوار جرت العادة في السابق أن يقوم بها الرجال.

يلقي الواقع السياسيّ الراهن هو الآخر بظله على حكايات النساء، ويستحضر أحداث العام ١٩٤٨ من بعيد. إنّ التناظر الذي يُقمنه بين ذكرياتهنّ عام ١٩٤٨، وما يجري اليوم في غزّة وجنين ومخيّمات اللاجئين، يعبر عن ألمهنّ وعن شعورهنّ بالتضامن مع مصير شعبهنّ الفلسطينيّ خلف حدود المدن التي يقطنن فيها اليوم.

٣.٤ الحديث حول "المتسلّل"

نحن أيضاً صعّدنا إلى الشاحنات. يُسامرنا
لمعانُ الزمرد في ليل زيتوننا، ونباح
كلاب على قمرٍ عابر فوق برج الكنيسة،
لكنّنا لم نكن خائفين. لأنّ طفولتنا لم
تجئ معنا. واكتفينا بأغنية: سوف نرجع
عمّا قليل إلى بيتنا
(درويش، ١٩٩٦، ٢٧)

أجريت، على امتداد تاريخ الصراع الفلسطينيّ-الصهيونيّ، أبحاث كثيرة تناولت السؤال التالي: هل هرب الفلسطينيون وغادروا بيوتهم قبل أحداث ١٩٤٨ وخلالها وبعدها، أم أنّهم هجّروا خلال الأحداث وبعدها؟ إنّ الأبحاث التي من هذا النوع، والتي تمثّل قطبين ثنائيّين، تُوجّهها نزعةً أيديولوجيةً وقيميّة لكلّ من الطرفين؛ حيث يدّعي الأوّل الهرب، بينما يدّعي الثاني التهجير.

في قصص حياة النساء، لاحت أنماط مختلفة ومركّبة ومختلطة للتهجير والهرب خلال الحرب. النساء الثلاث اللواتي من المجدل استعملن كلمة "هربنا"، مثلما في حالة هنيّة التي وصفت كيف حملت ابنتها في حضنها في طريقها إلى غزّة، وهي تنجو بنفسها أسوةً بسائر سكّان القرية. وبصورة مشابهة عادت إلى المجدل. النساء اللاتي عرفن أنفسهنّ كـ"أصليّات"، بين سكّان اللد والرملة، ادّعين أنّه "هجرنا جميعاً". خلال وصف أبناء عائلات ومعارف النساء المقابلات الذين حاولوا العودة إلى بيوتهم، مع انتهاء أحداث العام ١٩٤٨، برز استعمال الكلمتين "متسلّل" و"متسلّين". فقد استخدمت المقابلات مفردات الاحتلال، الذي فرض المصطلح وحمله معنى الخارج عن القانون والذي يهدّد أمن السكّان اليهود والدولة اليهودية. بالإضافة إلى ذلك، إنّ صاحب السيادة الجديد

حدّد، أيضًا، حدود الدولة وقرّر من يكون في مجال أو فضاء سيادتها ومن يظلّ خارجها. كان "المتسلّون" فلسطينيين حاولوا العودة إلى بيوتهم. معظم محاولات العودة هذه كلّفَتْهم حياتهم. هكذا وصفت سلمى (اللدّ) ذلك: "كان متسلّين ييجوا يفوتوا يوخذوا أو اعيهم من دورهم. كثار ييجوا وينطخّوا ويموتوا. اليهود يصيدوهم ويموتوهم".

وتصف سلمى "الصيد" الذي كانت تمارسه قوّات حرس الحدود الإسرائيليّة، والضحايا الفلسطينيين الذين غادروا أو أكرهوا على مغادرة بيوتهم في أعقاب الأحداث. تقول أليس (الرملة):

في إلي أخو منعرفش عنه. كان ابن عشرين سنه... كانوا يتسلّوا؛ أجا متسلّل من غزّة للرملة لهون أجا مع واحد من دار نينو إسمه خليل أو إبراهيم، مش ذاكره، ومسكوهم وحبسوهم. شافهم حياة عمّي والخوري ولحدّ اليوم منعرفش عنهم إشي. هذول بيت نينو كلهم هاجروا مضليش منهم حدا هون.

لقد فقدت شقيقها، الذي هرب أو هجر إلى غزّة خلال أحداث عام ١٩٤٨، حين حاول العودة إلى مسقط رأسه في مدينة الرملة. اختفى ولا تعرف عائلته حتّى اليوم مصيره. توجّه أليس إصبع الاتّهام إلى صاحب السيادة الجديد، وتحمّله المسؤولية عن مصير شقيقها. أمّا خولة ورثيفة، فتصفان حالات "تسلّل" تكلّت بالنجاح:

خولة (اللدّ): أخوي طلع مع إمّي، يمكن مرّت سنه (منذ الحرب)، أخوي أجا متسلّل. أمّي كانت مريضه.

رثيفة (اللدّ): أخوي هاذ صموئيل اللي حكيتك عليه... تسلّل ورجع من عمّان عن طريق البيّارات.

نجح شقيقا خولة ورثيفة في العودة، وبكلماتهما: "بالتسلّل"، عائدين إلى البيت. عادا من رام الله ومن عمّان إلى مدينتهما، وظلّا على قيد الحياة. لكن غالبية الفلسطينيين الذين حاولوا العودة إلى بيوتهم فشلوا وقتلوا على الحدود. من لم يحاول العودة إلى بيته تحوّل إلى لاجئ. وتلقّي فاطمة، في شهادتها، الضوء على كيفية تحول بعض سكّان زكريا إلى لاجئين:

فاطمة (زكريا): كانوا ييجوا علينا متسللين كثير هناك بالبلد يقعدوا. وصاروا إحنا يلي سلمنا بالأول يعطونا أوراق، يعطونا أوراق... كانوا يلمّوهن اللي معه ورقه، ورقة التسليم. يقولوه أقعد هناك؛ واللي معوش يقولوه أقعد هناك؛ تاخلصو كل اللي في البلد. لما يخلصوهم اللي معوش تصريح يركبوه ويكبّوه على العرب. يكبّوه واللي معاه كانوا يقولوه ارجع ع البيت.

إذا، فالنساء يتبنين المصطلح "متسلل"، لكنهن يحملنه دلالة مناقضة لما أعطاه إياه صاحبُ السيادة الذي فرضه. تقول ترينان مين-ها إن استعمال اللغة، بما تتضمن ازدواجية الدلالة والإثبات، ما من شأنه أن يشكل إفساداً وعرقله وتشويهاً للواقع. وهي ترى أن موضعة المُستخدِم وموقعه في اللغة، لا الكلمات نفسها، هما ما يحددان دلالة الكلمات. كذلك تقول: "حين نطلق على أنفسنا "أصلانيين" فإننا نقصد أنه لدينا امتيازات طبيعية، وانتفاء إلى مكان عيني بفضل الولادة. إن تسميتهم "أصلانيين" بفعل ولادتهم معناه وصمهم كدونيين وك "غير أوروبيين" (Minh-Ha 1989, 52).

أستخدم المصطلح "متسلل"، في الخطاب الصهيوني، بغية نزع الإنسانية عن "العدو" ووصمه بعدم الشرعي، الذي يتجسد في شخصية الفلسطيني الذي يحاول العودة إلى بيته. جاء المصطلح كي يعرضه كإرهابي يهدد -بعودته إلى بيته- أمن السكان والدولة اليهوديين للخطر. في المقابل، في قصص النساء يوصف "المتسللون" كضحايا لأحداث عام ١٩٤٨، وكأشخاص ذوي قدرة على فعل شيء، أصروا على العودة إلى بيوتهم وكانوا مستعدين للمخاطرة بحياتهم في سبيل ذلك. المقصود أن وصف ظاهرة "المتسللين" يشتمل على أسس من التمكين، والقوة الشخصية، والقدرة على الفعل، ومحاولة التحكم بحياتهم، والعودة إلى البيت الذي خرجوا منه، أو أخرجوا منه، إبان فترة الحرب. يجري وصف "المتسللين" كأبطال يحاولون العودة إلى بيوتهم الخاص وإلى الوطن، وإن كان بثمن يكلفهم حياتهم.

خلافًا للمعنى الذي حمّله المحتل لـ "المتسلل" الفلسطيني الذي يحاول العودة إلى بيته، تحمّل النساء المفهوم نفسه معنى بطولياً نقيضاً. بالنسبة إليهن، يدور الحديث حول فعل يعبر عن مقاومة، عن قدرة على الفعل، عن بطولة وجسارة مقابل "العدو" المحتل. إن صاحب السيادة، حين فرض المصطلح "المتسلل"، سعى إلى تشييء الفلسطيني ودمغه كإرهابي، لكن النساء يمنحن المفهوم نفسه دلالة تعيد إليه مفهوم الذات. فهن لا يصفنه كذات ضحية فحسب، بل كذات تناضل بثمن هو حياتها.

إنّ استخدام المصطلح "متسلّل"، الذي كأنّما هو تعبير واضح عن استبطان من المهزوم للغة المنتصر، ينطوي على رفض لحدود الكلمة ودلالاتها من ناحية قانونية وإنسانية. فـ"المتسلّلون"، في غالبيتهم الساحقة، هم أشخاص عاديّون غادروا بيوتهم، أو أكرهوا على مغادرتها، بفعل أحداث عام ١٩٤٨. إنّه سلوك معياريّ تقوم مجموعات سكانية من خلاله بإنقاذ حياتها في ظروف الحرب. هذا السلوك يفسر -في المعتاد- على أنّه فعل أخلاقيّ لائق ينبع من الإرادة وبذل الجهد لحماية أبناء العائلة. لكن، في لغة المحتلّ، تحوّل هؤلاء أنفسهم، الذين أرادوا العودة إلى بيوتهم، إلى إرهابيين وخارجين عن القانون يهدّدون أمن دولة اليهود وحدودها، ولذلك حظرت الدولة عليهم العودة إلى بيوتهم وحولتهم إلى هدف للاغتيال.

من خلال استعمال المصطلح "المتسلّل"، يمكن التعرّف على العلاقات بين القامع والمقموع، وعلى السيرورة التي يُستبنى فيها معنى المصطلح، وهي سيرورة طرح السؤال التالي: من يملك القوّة والقدرة على منح المصطلح دلالتة؟ صحيح أنّه في استطاع صاحب القوّة فرض مصطلحات وتعريفها، لكن ليس في مقدوره السيطرة على الدلالات الإضافية المعطاة له. فالنساء اللاتي جرت مقابلتهنّ يعارضنّ دلالة الكلمة، ويمنحنها دلالة بطوليةّ تناقض الدلالة المحملة لها في خطاب صاحب السيادة. هكذا تعبّر النساء الفلسطينيات عن القدرة على الفعل لديهنّ وعن حقّهنّ ببيتهنّ الخاصّ والجماعيّ. إنّهنّ يمنحن المصطلح مستوى ثورياً وتحرّرياً في وضعيّة من الصراع على الوجود بعد أحداث العام ١٩٤٨. هنالك وصف آخر عبّر عن الرغبة الشديدة في الصراع على الوجود، وهو غياب استخدام كلمة "للجوء".

٥ نحن من هنا، ولسنا لاجئات

كما ذكر آنفاً، أفادت بعض النساء المقابلات عن أنفسهنّ في مطلع القصّة أنّهنّ في "الأصل" من مدينتي اللدّ والرملة. هنالك أخريات بدأن الحديث بإقامة غريبة عن مكان سكناهم الحاليّ، بقولهنّ: "أنا مش من هون في الأصل". بعد ذلك، عرفنّ أنفسهنّ وفقاً للمكان الذي اقتلعا منه في العام ١٩٤٨. إنّ استهلال الحديث بهذا الشكل يعبر عن حاجة كلّ من المتحدثات إلى الحفاظ على هويتهنّ وانتمائهنّ المحليّ قياساً بالزمان (سنة ١٩٤٨) والمكان الذي سكناه قبل دخول اسرائيل أو اليهود بلغتهنّ وتشريدهنّ خلافاً للأترار والإنجليز على ما جاء في وصفهنّ فيما بعد. جميع النساء المقابلات هنّ "لاجئات"، "مقتلعات" في موقع سكناهنّ الحاليّ. في ما يلي بعض الأمثلة على كونهنّ لاجئات.

١.٥ "لم يسمحوا لنا بالعودة إلى بيوتنا"

أم محمد (اللدّ): لم يسمحوا لنا بالعودة إلى بيوتنا والسكن فيها. سكنا في بيت عرب آخرين، أمّا بيتنا، فقد سكن فيه اليهود. هدموه [...] أنا لا أفهم لماذا هدموا البيوت [...] كانت جديدة، بيوت في وضع جيّد [...] لم يسمحوا لنا بالعودة إلى بيتنا، لم يبقوا لنا شيئاً في البيت بجانب الجامع [...] لم يرجع أحد إلى بيته. حتّى اليوم هناك حجر كبير بأرضه مكانه.

أمّ إلياس (اللدّ): أخرجوا الناس للسكن في البلدة القديمة. كان من حظنا أنّ موقع الجيش كان مقابل بيتنا بالضبط، بيتنا هنا والجيش هنا [...] لم نستطع العودة إلى البيت. سيطر الجيش عليه، دارنا كانت مليئة بالبضائع. شو بديّ أحكيك، إنّ ما كان مخزناً لدينا في البيت بمقدوره ملء سيّارة شحن كبيرة. تعرفين... موقع الخزنة، محاصيل، زيت، جبنة، لبنة ولا أعرف ماذا أيضاً.

أمّ صبحي (الرملة): لم نرجع إلى بيتنا، بيت الـ... [لم تتابع] أي لعميدار ... هدموه،^{١٤} والله جديد، بيت جديد هدموه. عمّي أراد إثبات [ملكيتنا على البيت]، في السابق [الناس] كانوا جاهلين، يعني أنا اشتريت منك وانتني بعطني، هكذا يسجلون ورقة أو لا يسجلون، وانتهى الأمر، هذا لك، يثقون بك. أنا اشتريت وإنّت بعثت. من يعلم ماذا سيحدث في الدنيا [...] سكنا في هذا البيت منذ أن دخل اليهود إلينا. سكنا في بيت وبقينا منذ ١٩٤٨. بقينا فيه وأنجبنا الأولاد.

^{١٤} كما ذكر آنفاً، غالبية البيوت قد دُمّرت. قدّمت النساء المقابلات من مدينتي اللدّ والرملة شهادات على بيوتهنّ وبيوت أبناء عائلاتهنّ الجميلة التي دُمّرت وكانت لا تزال حديثة. تنبغي الإشارة إلى أنّه في العام ١٩٢٧، نتيجة للهزة الأرضية التي ضربت المنطقة، هُدمت وتشققت مبان كثيرة في البلدة القديمة في كل من اللدّ والرملة. المقتدرون بنوا بيوتهم خارج حدود البلدة القديمة. كانت المباني جميلة وحديثة. ومن هنا استهجان بعض نساء اللدّ والرملة، إبّان سردهنّ رواياتهنّ، بشأن السبب في هدم بيوتهنّ التي كانت جميلة وحديثة جداً. أحد المباني التي كانت مُعدّة للهدم، وتقرّر في النهاية عدم هدمه، هو مبنى بلدية اللدّ حالياً، الواقع خارج حدود البلدة القديمة، وجرّت إعادة ترميمه لخدمة شؤون البلدية.

بنات المدينتين اللاتي عرّفن أنفسهنّ كـ "أصليّات" يصفن تجربة عدم القدرة على العودة إلى البيت الذي سكنّ فيه، قبل أحداث عام ١٩٤٨، كساكنات المدينتين. فالبيوت دخلها يهود. أمّ محمد وأمّ إلياس تتحدّيان بالقول إنّ "الجيش سيطر على البيت"، ثمّ تحوّل بعد ذلك إلى ملكيّة "عميدار". ساكنات مدينتي اللدّ والرملة خرجن معاً مع عائلاتهنّ من بيوتهنّ، للعثور على مأوى في أماكن مقدّسة، معتقدن أنّها ستضمن لهم الأمن، كالكنيسة والدير والجوامع التي في المدينتين. الغالبية الساحقة من سكّان المدينة غادروا أو جرى تهجيرهم. مجموعة ضئيلة العدد من السكّان بقيت مع قلّة من اللاجئين الذين جاءوا من الجوار في أعقاب أحداث عام ١٩٤٨. وتشهد ساكنات المدينتين أنّه لم يُسمح لهنّ بالعودة إلى بيوتهنّ التي غادرنها قبل ذلك بأيّام. يتمّ وصف الحقّ في العودة إلى البيت الخاصّ بمستويات عدّة. من ناحية مادّيّة، البيت قائم، وقد بقي على حاله لسنوات طويلة بعد عام ١٩٤٨. يرمز فقدان البيت الخاصّ "الحاضر" إلى مكان الفلسطينيين اللواتي تحت الحكم الإسرائيليّ في بيتهنّ. إنّ فقدان البيت الحاضر لهنّ والممنوع عليهن في هذه الحالة، ليس قائماً كذاكرة فقط، بل يواصل حضوره المادّي. وهكذا ينتج أنّ هؤلاء النسوة المقابلات يعشن تجربة فقدان في الحياة اليوميّة، لا في الذاكرة فحسب، وهكذا حولهنّ فقدان إلى لاجئات في بيتهنّ الحقيقيّ الحاضر والبعيد عن متناول اليد، في الوقت نفسه.

إنّ بقاء البيت على حاله، وهدمه في وقت لاحق، يذكّران بالتاريخ المرتبط بمغادرته قسراً وذكرى السكن في البيت. فقد دخل إلى البيوت التي بقيت فارغة من سكّانها الفلسطينيين، في الأساس، مهاجرون يهود. وتفيد النساء المقابلات أنّه جرى تركيزهنّ في مركز البلدة القديمة، منطقة "الغيتو" لاحقاً، وسكنّ في بيوت عرب آخرين. في المقابل، في حين جرى إسكان عائلات يهوديّة جاءت إلى المدينتين في بيوتهنّ، طُلبن بدفع إيجار الدار لشركة "عميدار"، مقابل سكنهنّ في البيت "الجديد" في مركز البلدة القديمة في اللدّ والرملة. في هذه الحالة التي قيد البحث، نشهد لجوءاً يجري بمحاذاة البيت الخاصّ والمدينة والوطن. البيت الذي كان بحوزة هؤلاء النساء تحوّل أمام أعينهنّ إلى بيت اليهوديّ الذي دخله وسكنه، أو إلى بيت الفلسطينيّ الآخر الذي وصل كلاجئ إلى اللدّ والرملة. وهنّ أنفسهنّ دخلن للسكن في بيوت فلسطينيّين آخرين. كذلك إنّ البيوت التي شملت غُرفاً فارغة، والتي سكنتها عائلات فلسطينيّة، دخلت إليها عائلات يهوديّة قاسمتها المطبخ والمرحاض.

إنّ أمّ باسم (من كفر عانة)، وأمّ صموئيل (من زكريا)، والنساء الثلاث اللواتي من

المجدل، وأمّ رامي (من سدود)، يصفن عدم قدرتهنّ على العودة إلى البيت والقرية وصفاً يختلف عن وصف النساء "الأصليّات". فالأوائل هُجّرن أو هربن، وأحياناً أُخرجن من مكان سكناهنّ بعد انتهاء الحرب مراراً، كما تشهد أمّ صموئيل والنساء المقابلات اللواتي من المجدل.

تصف أمّ صموئيل -الرملة (زكريا)- مشاعر الغربة بالقول:

والله يا بنتي، نحن لسنا من الرملة في الأصل. أسمعنا عن زكريا؟ كنّا نعيش، ولكن ليس كهذه الأيام، حياة كنّا فيها نزرع ونجني ونعمل ونغرس ونشتغل في أرضنا [...] كنّا نعمل في الأرض ونعيش حياة طيبة لا مثيل لها. لدينا أراضٍ ولدينا زيتون ولدينا... [لم تكمل] لدينا كلّ شيء، وكروم، وكلّ شيء كان لنا. نحن لم نأتِ إلى هنا، إلى الرملة، هكذا! ففي اليوم الذي أخذتنا فيه إسرائيل [...] هربنا من القرية، من البلد، لفترة، يمكنك القول إنّها لشهرين ثلاثة في الجبال، وعدنا للبلد. حين عدنا للبلد لم يتركنا أولاد الحرام. صاروا يأتون ويطلقون النار علينا من أعالي الجبال، من هنا ومن هناك، وكنا نختبئ منهم في البيارات والكروم، حتّى يذهبوا. بعد ذلك ذهب أشخاص وقدموا شكاوى. نحن لم نكن مجموعة كبيرة. ربّما عشر أو عشرين عائلة بقيت ورفعت أيديها [...] بعد ذلك اشتكوا لهم [الجيران اليهود]. حبيبتي، قالوا لهم نحن هنا وهم يخيفوننا، لدينا أطفال صغار وهكذا [...] يجب أن تجدوا لنا حلاً. إمّا أن تضعوا حراسة في القرية، أو أن تُخرجونا إلى أيّ مكان. جاءوا وأخرجونا إلى المجدل. [بعد ذلك] خرج إلى المجدل آخرون، الكثير من الناس خرجوا إلى هنا. قالوا إمّا أن تذهبوا إلى اللدّ، وإمّا أن نرسلكم إلى اللدّ أو إلى الرملة، حيثما تشاءون. هنالك من ذهب إلى العرب، وهنالك من أتى إلى هنا. يمكنك القول إنّنا جنّنا هنا إلى الرملة وحولنا بيوت... [لم تكمل الجملة] تركنا كلّ ما كان لنا وأنفسنا في البلد، وجنّنا بأيدي خالية إلى هنا، لم يسمحوا لنا بأخذ أيّ شيء.

تصف أمّ باسم -من اللدّ (كفر عانة)- الظروف التي في أعقابها تحوّلت هي وأبناء عائلتها إلى سكان في مدينة اللدّ:

حين هاجرنا من بلدنا، كان هنالك وقف إطلاق نار، هذا ما أنكره، وكان هذا ما تقوله أمي ولذلك نذكره نحن أيضًا. خرجنا من بلدنا، كفر عانة، وسكننا في قرية على مدخل اللدّ، ليس نحن فقط، بل ربّما ١٢ عائلة. بقينا هناك حتى انتهى وقف إطلاق النار ثمّ خرجنا ثانية. حلقت طائرة وضربت بالمدفعية، هنا في اللدّ، على مدخل اللدّ، وخرج الناس جميعًا من البيوت. هربوا ولم يبق أحد في اللدّ. حين خرجنا من اللدّ، كان الناس هنا قد غادروا منذ زمن، إلى الشارع. كان هنالك شارع على مدخل اللدّ يصل حتى الغرب في الجبال [...] فخرجنا. أبي كان يعرف ذلك البلد، وأن الطرق وعريّة وهكذا، فأبقانا هنا على أطراف اللدّ. كان هناك كرم، وأبقانا هنا ولم يوافق على الخروج إلى عبد الله. مكثنا حتى بدأ الشتاء. وحين جاء الشتاء وصل الجنود اليهود وقالوا لأبي: "هيا، خذ أولادك واخرج إلى عبد الله". أبي لم يوافق. قال لهم: "لا، أطلقوا النار عليّ وعلى أولادي. دعونا نبقى هنا، لن أخرج". "اخرج، اخرج" -بدأوا يهدّدونه بالبندقية. "أبدأ" [قال لهم]. وضعنا كما لو في كومة واحدة، وقال لهم "أطلقوا النار عليّ وعلى زوجتي وعلى أولادي، ولكن لن نخرج إلى عبد الله. لأنها مليئة بالأفاعي والعقارب، فأين سأبقي أولادي؟!". كنا في ذلك الكرم سبع عائلات. حين رأوا أنه مُصرّ ولا يوافق على الخروج، قالوا له: "حسنًا، ارجع إلى اللدّ واعثر لك على بيت". عدنا وعادت كل العائلات التي كانت في الكرم. سكننا في اللدّ وبقينا، وانتهى الأمر. هذا ما أنكره. وهذه هي حياتنا.

أمّ باسم تذكر وتذكر بخروجهم من كفر عانة، وتذكر رفض والدها - من خلال المخاطرة بحياته - مغادرة البلاد والهجرة إلى الأردنّ على الرغم من ضغوط الحياة اليهودية عليه، على حدّ قولها. وهكذا انضموا إلى المجتمع العربيّ المحليّ الذي بقي في البلدة القديمة في اللدّ، حيث تعيش أمّ باسم حتى اليوم.

تصف أمّ باسم، ورفيقاتها اللاجئات من القرى المجاورة، عملية الهرب أو التهجير من قراهنّ، خلال أحداث عام ١٩٤٨ وبعد ذلك بوقت طويل، والتي وجدت تعبيرًا عنها، أيضًا، في أقوال نساء مقابلات أخريات وصفن ظروف الحرب التي أضحين لاجئات في أعقابها. ويُعرف هذا اللجوء اليوم بـ "اللاجئين الداخليين". صحيح أنه ليس ثمة اعتراف بهم من قبل السلطات الرسمية بعد، ولكن هنالك جمعية تعالج هذه القضية في البلاد وتطالب بحقوق اللاجئين، قانونيا وسياسيا.

إن أولئك الفلسطينيين الذين قرّروا، كعائلة أم إلياس، البقاء والالتصاق بمتلكاتهم الخاصة، ببيتهم الخاص، وعدم الاستجابة لدعوات المحتلين بمغادرة البيت، أو لدعوة "جيش الإنقاذ" من الدول العربية، أولئك دفعوا ثمنًا باهظًا. لقد تحوّلوا إلى لاجئين في بيوتهم، في مواقع سكنهم، محرومين من ممتلكاتهم الخاصة، مهانين ووحيدين. إن قصة أم إلياس وعائلتها هي مثال واضح على ذلك. فقرار والدها تفضيل البقاء في بيته الخاص والحفاظ على ممتلكاته كلفه غاليًا. لقد فقد حياته. وهي تروي أنه جرت الوشاية به، على ما يبدو، بأنه مجاهد، ونتيجة لذلك أخذه الجيش الإسرائيلي من الكنيسة ولم يعد. لقد فقدوا ممتلكاتهم الخاصة، والبيت الذي حمى الوالد أولاده فيه لأيام. فلم يصدّق قط أنه سيفقد أملاكه وبيته، وأنها لن توفر أمنًا أو ملاذًا. وبسبب هذا الإيمان وهذا الخيار، لم يفقد أملاكه الخاصة فحسب، بل الوطن الجماعي أيضًا.

تلقي أم إلياس الضوء على أحد جوانب قضية اللجوء حين تروي عن والدها الذي نقل بضائع إلى بيته الخاص خلال الحرب. كانت البضائع مخصّصة لـ "احتفال روبين"^{١٥} الذي يقام في ذلك الموسم. ويدل هذا الوصف على أنه كان هنالك من لم يتوقعوا مستقبلاً بهذه القتامة، قد يبلغ حدّ فقدانهم بيوتهم. والد أم إلياس، ككثيرين غيره، لم يصدّق أنّ بيته في خطر، وأنه ليس في وسع البيت الخاص أن يكفل له أمنه وممتلكاته ورزقه. ولذا، فقد نقل البضائع من الدكان والمخازن إلى بيته الخاص. ظنّ أنه بهذه الطريقة سيؤمن ممتلكاته.

ضمن مجموعتي النساء المقابلات، سواء من عرّفن أنفسهنّ "في الأصل" من مدينتي اللد والرملة، أم من وصلن إلى المدينتين في أعقاب أحداث عام ١٩٤٨، برز غياب استخدام كلمة "لاجئ". قد تكون لذلك أسباب عديدة. أحد التفسيرات هو أنه لكلمة لاجئ دلالات مرافقة، تتمثل في العيب والفقر والعوز والشعور بالمهانة. وثمة تفسير آخر مفاده أنه بخلاف اللاجئ الفلسطيني الذي يناضل لأجل التحرر الوطني، والعودة إلى داخل حدود إسرائيل، فإنّ "اللاجئ الداخلي" الإسرائيلي في موقع حساس؛ فنضاله في سبيل العودة إلى بيته الخاص الأصلي، منذ ما قبل أحداث عام ١٩٤٨، يُنظر إليه باعتباره نضالاً غير شرعيّ في دولة تعرّف نفسها دولة يهودية أقيمت للشعب اليهودي. وبناءً عليه، كما سبق تفسير ذلك، يدل غياب المفهوم "لاجئ داخلي"، في الخطاب

^{١٥} "احتفال النبي روبين" هو احتفال ديني محلي كان يُعقد في أشهر الصيف يتم خلاله تبادل البضائع والاستجمام. لا يزال موقع الاحتفال قائمًا، بكل مبانيه، بين مدينتي يافا والمجدل.

الداخلي الإسرائيلي، على سلب حقّ اللاجئين الفلسطينيين على بيوتهم وممتلكاتهم، وحتى سلب مجرد شرعيةّ الفقدان الذي عاشوه مع إقامة الدولة اليهودية. ثمّة سبب آخر لعدم قيام النساء باستخدام هذه الكلمة، هو أنّهنّ لا يعرفن أنفسهنّ كلاجئات ألبتّة. ذلك لأنّهنّ بقين في البلاد التي عشن فيها قبل أن يدخلها اليهود. معنى هذا أنّهنّ بقين في وطنهنّ، وإن لم يكن ذلك في بيوتهنّ أو قراهنّ الأصليّة. بعبارة أخرى، النساء المقابلات يرفضن قبول هزيمتهنّ في العام ١٩٤٨. إنّ غياب استعمال كلمة "لاجئ" يعزّز النساء؛ ذلك أنّه يساعدهنّ على التغلّب على الألم والفقدان اللذين عشن فيهما حين فقدن بيوتهنّ. مثلما تواجه المرأة في ليلة الدخلة جراحها وآلامها، يواصلن مواجهة واقع حياتهنّ الجديد في المدينتين، "الأصليّات" منهنّ واللاجئات. يضاف إلى ذلك كلّهُ أنّ معنى اللجوء - في السياق الاجتماعيّ - هو العوّز وطلب العون والفرق والدونية. وقد أرادت النساء المقابلات أن يُبعدن عن أنفسهنّ وعن ذويهنّ مثل هذه النعوت.

لكلمة "لاجئ" دلالات سلبية ومهينة تجعل من الإنسان اللاجئ "انهزامياً" لم ينجح في الحفاظ على بيته ووطنه. لقد اختارت النساء عدم استعمال مفردة تنضح بدلالات من هذا النوع. هنالك مستويان لتناسي المفهوم، الأوّل هو الواقع السياسيّ في المدن التي تحوّلت إلى يهوديةً لاحقاً، حيث تعيش النساء الفلسطينيات. فالواقع يشير إليهنّ ويؤضعهنّ كمواطنات في ظلّ صراع متواصل ودمويّ، مواجهته منوّطة بالتعاون مع الدولة. ولذلك فإنّهنّ يصمتن، كي يتمكنّ من الاستمرار وعيش حياة ممكنة في أوضاع تكاد تكون مستحيلة. إنّ رفع صوتهنّ كلاجئات سيُنظر إليه كتهديد تأمريّ اجتماعيّ - داخليّ للهيمنة الصهيونية التي تستصعب الخوض في قضية اللاجئين الفلسطينيين (خارج حدود إسرائيل). وهذه قضية يُنظر إليها على أنّها إحدى أصعب القضايا العسيرة على الحلّ في تاريخ الصراع. إنّ النساء يفضّلن السكوت، لئلاّ توجه إليهنّ تهمة المطالبة بـ "حقّ العودة"، وبالتالي تهمة تهديد وجود دولة اليهود. من جهة ثانية، ينظرن إلى أنفسهنّ كمن حقّقن نجاحاً بعدم التحوّل إلى لاجئات خارج حدود المناطق التي دخلها اليهود، أي كمن بقين في بيوتهنّ ووطنهنّ، ومن هنا لا يتحدثن عن أنفسهنّ كلاجئات.

في الوقت نفسه، يجسّد عدم تعريفهنّ لأنفسهنّ كلاجئات ويعكس حالة الصمود والرغبة والإرادة في إصلاح حالهنّ وبناء البيت والعائلة من جديد. إنّ الرجال فشلوا في الحلّ العامّ - السياسيّ، بينما هنّ يرغبن في التحصّن في "البيت" الخاصّ، بغية بناء وترميم العائلة، المجتمع، وهو ما نجحن فيه. ولغرض إظهار قدر من التحكّم بحياتهنّ، فإنّهنّ

يصفن أنفسهن كوكيلات فاعلات في المجتمع، وخصوصًا في وضعيّة أزمة خلفت صدمة.

٦. حرّرتنا أرضنا وعليها بنينا بيتنا

في قصص حياة النساء، على وجه الخصوص، برز استخدام كلمة "حرّرتنا" بصيغة الجمع، حين قمن بوصف النجاح في استعادة ممتلكات سُلبت منهنّ ومن عائلاتهنّ نتيجة لأحداث عام ١٩٤٨.

سلمى: كنّا بالأوّل ناخذ أرضنا وأرض غيرنا بالأجار من اليهود؛ وبعد ٢٨ سنة اللي يحرّر أرضه يوخدها، بسّ الحصة تاعته، مش كلّ أرض أبوه. واللي ما يغيرش يحرّر يخسر أرضه عشان كان لازم يدفع مصاري كثير وماغدرش. إحنا حرّرتنا هاي الشقفة اللي إحنا ساكنين فيها بس ماغدرناش نحرّر شقفة الزيتون بقى يحط كثير مصاري تبقى أرض أبوه وجده ما يعطوهوش إلا ما يشدّوه لما يخلص معاهم ويحرّرها. إحنا ودار النقيب ودار أبو حمامه بقينا مع بعض وحرّرتناهم مع بعض.

استخدمت النساء كلمة "حرّرتنا" حين وصفن نجاحًا في استعادة ممتلكات خاصّة سُلبت منهنّ نتيجة لأحداث عام ١٩٤٨. وهنّ يعطين معنى عينيًا وثوريًا عبر استعمالهنّ كلمة "تحرير" حين يصفن عملية استعادة العائلة لبعض الممتلكات (كقطعة أرض أو بيت) التي احتلّت عام ١٩٤٨. صحيح أنّهنّ يصفن عملية منهكة وجهودًا مُضنية ومدفوعات كبيرة لغرض الفوز بتحرير الأرض، ولكنّ تحرير الأرض يوفر لهنّ إمكانية بناء بيت على قطعة الأرض خاصّتهنّ. إنّ استعمال الفلسطينيات كلمة "حرّرتنا" بصيغة الجمع هو بمثابة اعتراض وتحديّ للرواية الصهيونيّة (التي تستخدم التعبيرين "حرب الاستقلال" و"حرب التحرير" إشارةً إلى أحداث عام ١٩٤٨)، وكذلك للرواية التأسيسية الوطنية الفلسطينية، إذ تؤخّذ فيها كلمة "تحرير" بدلالاتها الجماعية وتُمنح دلالة عينية. حين يُقال "نحن، سوّية مع جيراننا، قد حرّرتنا"، تجري إعادة المعنى الجماعيّ إلى السياق القوميّ. إنّ الكلمة "تحرير"، حين تستعملها نساء، تحدّيّ الرواية الصهيونيّة، على الرغم من إشكالية استعمال هذه الكلمة ("تحرير") إثر دفع مبالغ طائلة جدًّا، وإثر إنهاك اقتصاديّ وشعوريّ خلال عملية التحرير. إنّ النساء اللاتي استعملن كلمة "حرّرتنا"، استعملنها بصيغة الجمع، ومن هنا تبدأ الرمزية الجماعية التي في طيات الفعل. بالإضافة إلى هذا، إنّ هذا الاستعمال يستأنف على سؤال "الأصل" الذي يخدم

الزعم الصهيونيّ بالحقّ على أرض الآباء "أرض السمن والطيب والعسل". تقوم "حرب التحرير" على فكرة أنّ هنالك، في الأصل، حقاً غير مسبوق على البلاد، والأصلية هي في كون هذه أرض الآباء، إبراهيم وإسحق ويعقوب الذين خصّهم الله بالأرض لهم ولذريّتهم من بعدهم. ولذلك، يجب "تحريرها". بمجرد استعمال التعبير "تحرير البلاد" يكمن تناقض الشعار الصهيونيّ "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض". إنّ استعمال التحرير معناه أنّ هنالك مَنْ يسيطر على الأرض ولا يقبل فرضيّة أرض الآباء، ولذلك ثمة حاجة إلى تحريرها. وينطوي استعمال النساء لكلمة "حرّنا" على انتزاع دلالاتها ويمنحها معنى عينياً بالحقّ في التملك، ومعنى جماعياً أيضاً، وبهذا فهي تتحدّى حصريّة الاستعمال الصهيونيّ للكلمة.

٥. الخلاصة

إنّ أحداث الماضي وواقع حياة النساء المقابلات في الحاضر، ضمن قصص حياتهنّ، منخرطة في الحدث المعبر عنه والذي جرت معاشته، وتقوم ببلورته واستبنائه وإنتاجه. لقد وصفت النساء الأحداث باللغة العربيّة التي حمت ذاكرة وتاريخ الفلسطينيين في وجه النسيان. فالنساء تذكّرن ووصفن أحداث عام ١٩٤٨ بلغة مأخوذة من الفضاء الخاصّ وحياتهنّ اليوميّة كنساء، ومع ذلك استعملن لغة ذكوريّة بطرقيّة، أيضاً، تعيد إنتاج علاقات القوة الجندرية في المجتمع. لكنّ الوصف المأخوذ من غرفة النوم ومن الفعل المخيف المتمثّل في اختراق جسد المرأة -تناظر مع احتلال البلاد- يّبقى على نافذة للترميم الذاتيّ إلى حدّ خلق حيّز محرّر، يمكن الاستمرار فيه وبناء عائلة قويّة أو مجتمع متين. على الرغم من الاختراق/الاحتلال، بمقدور المرأة والمجتمع الفلسطينيّ استغلال الصدمة التي مرّا بها عام ١٩٤٨ لصالح إحداث تغيير وترميم وتطوير. ينبغي على العروس أن تحتوي -ضمن علاقة الزواج- العنف الممارس على جسدها في ليلة الدخلة والصدمة التي تعيشها، وذلك إزاء حقيقة أنّ عائلتها لا تحضّرها نحو الفعل العنيف، بسبب المحظور الثقافيّ المفروض على المسائل الجنسيّة. على نحو مماثل، تواجه النساء الفلسطينيّات أحداث النكبة بمفردات تنطوي على صدمة الاحتلال والفقدان والتكل، وهو ما يشهد على أنّهنّ يواصلن التطور. لا يُستدلّ من قصص النساء التعافي والترميم الذاتيّ فحسب، بل يُستدلّ كذلك أنّهنّ دمجن أحداث عام ١٩٤٨ في قصّة أكثر تركيباً، قصّة مفادها مواصلة تطوير حياة المرأة والأمة الفلسطينيّتين، وذلك خلافاً لمشروع التدمير والخراب التامّ للمجتمع والتاريخ الفلسطينيّين. تشير الأوصاف المأخوذة من الحلبة البيتيّة إلى استعسار النساء الفلسطينيّات من اللدّ والرملّة شقّ الجدران الداخليّة للفصل الجندريّ. فالأوصاف تعيد إنتاج -بل تبني وتخلق- علاقات

القوة الجندرية في المجتمع الفلسطيني.

في الوقت نفسه، تستأنف لغة النساء على الرواية الصهيونية المهيمنة وتقاومها. هذه اللغة تتيح وصف الصهاينة كمُجتاحين يخرقون من غير إذن، وحتى كمغتصبين يندسون البلاد. على الرغم من نجاح المحتل في إسكات الصوت الفلسطيني وشرعيته في سرد أحداث النكبة وفي لفها بالنسيان، وهو نجاح تجسد بغياب مصطلح "النكبة" عن لغة النساء المقابلات، فإنه من خلال وصف اجتياح البلاد بالتعابير "دخلوا القرى والمدن" و"أخذوها"، وبواسطة مناظرة الاحتلال باقتحام الرجل لجسد المرأة في ليلة الدخلة، تبقى المرأة الفلسطينية، ويبقى الفلسطينيون عمومًا، عاملاً فاعلاً قادرًا على احتواء صدمة الاخرق/الاحتلال، والتعافي وترميم الذات، والنهوض من قلب الأزمة بالذات بتحدّي القيم الاجتماعيّة والوضع السياسيّ اللذين يعيش الفلسطينيون في ظلّهما على المستويين الشخصي والجماعيّ.

لقد فكّكت أحداث النكبة العائلة والمجتمع الفلسطينيّين. غياب استعمال مصطلح "النكبة" هو تحدّي للرواية الوطنية عمومًا. ففي غياب خطاب وطني ينظّم المجتمع بلغة أيديولوجية وطنية، في مقدور النساء وصف واقع حياتهنّ بكلمات مأخوذة من حياتهنّ الشخصية. إلى جانب هذا، إنّ استنفاف النساء على الرواية الصهيونية ومظاهر مقاومتها تتجسد بالشكل الذي يستعملن فيه المفردتين "متسلّين" و"هاجرنا". فالنساء اللواتي من اللد والرملة يحملن كلمة "متسلّ" دلالة ثورية وعينية ومجددة، وهي دلالة تناقض تلك التي يحملها الاحتلال، وتكشف بطشه حين منع الفلسطينين من العودة إلى بيوتهم. يدلنا استعمالهنّ كلمة "متسلّ" على أنّ مسألة اللاجئين لم تنشأ نتيجة لهرب الفلسطينين أو تهجيرهم من بيوتهم خلال الحرب فحسب، وإنما نشأت أساسًا لأنّ الدولة الجديدة لم تسمح لأولئك الفلسطينين بالعودة إلى بيوتهم، أو مثلما تقول سلمى، إنّ الدولة كانت "تصطاد" من حاولوا القيام بذلك. وهكذا، فإنّ استعمال كلمة "متسلّ" يعبر عن ذات المستضعف، ويعكس قدرته على القيام بدور الوكيل لا الضحية فحسب. كما ذكر، النساء يسبغن على الكلمة دلالة بطولية. ثمّة مثال آخر على تحدي إرادة الاحتلال ونواياه، يتمثّل في شكل استعمال النساء لكلمة "هاجرنا"، التي تشير إلى القدرة على الفعل لدى الفلسطينين، بالضبط مثلما أنّ شكل استعمال الكلمتين "دخلنا" و"أخذوا" تبقى على نافذة للترميم الذاتي والتعافي، على الرغم من النكبة، ومن المحاولة الصهيونية محو التاريخ والذاكرة الفلسطينين بواسطة تدمير الطابع العربي للمدن المسماة "مختلطة".

هنالك موضع آخر شكّلت اللغة فيه موقعاً للصراع على الذاكرة الفلسطينية والمقاومة، وهو يتجسّد في شكل استعمال بعض النساء للكلمة "حرّنا". حين شهدت مجموعة من النساء على إحراز نجاح في استعادة قسم من ممتلكاتهنّ الخاصة، بيتاً أكان أم قطعة أرض، استعملنّ الكلمة "حرّنا". وبهذا فإنهنّ يستأنفن على مصطلح "حقّ الآباء" في الخطاب الصهيونيّ. فهنّ يستعملنّ هذا الفعل للإشارة إلى حقهنّ في ممتلكاتهنّ الخاصة، بيد أنّ له كذلك دلالة رمزيّة وجماعيّة. على الصعيد الخاصّ، يعكس استعمال الكلمة "حرّنا" رؤية النساء اللاتي يطالبن بحقهنّ على أرضهنّ وبيتهنّ، وإن لم يكن لديهنّ إطار لدولة قوميّة ينتمين إليها. إنّ حقهنّ في الملكية تابع من كونهنّ بشرًا. "في أيّام إسرائيل"، على حدّ قولهنّ، حرّمن من هذا الحقّ. حتّى البيت الخاصّ تحوّل إلى ملكيّة الدولة. وهنّ يعيّن الثمن الباهظ المتمثّل في الوقت والموارد التي بذلنها في سبيل الفوز باستعادة بعض ممتلكاتهنّ. إنّ استعمال الكلمة "حرّنا" يشكّل، عملياً، ذاكرةً مناهضةً وفعل مقاومةً للوضع الذي نشأ في أعقاب العام ١٩٤٨، ولمكانتهنّ الحاليّة في اللدّ والرملة.

ثمّة مثال آخر على غياب استعمال مفردات ذات دلالات جماعيّة، يتمثّل في غياب استعمال الكلمة "لاجئة". يعكس هذا الغياب ويشير إلى وضعيّة النساء الفلسطينيات المركّبة داخل دولة اليهود. فلم تستعمل الفلسطينيات المقابلات كلمة "لاجئة" حين وصفن حياتهنّ، وعلى وجه الخصوص مسيرة الهجرة والاهتزازات العنيفة في أعقاب أحداث عام ١٩٤٨، ومغادرة مدنهنّ وقراهنّ إلى رام الله فعمان وبالعكس، أو المجدل فغزة فخان يونس والعودة إلى المجدل. إنّ قصص النساء في أعقاب الحرب ملأى بالفقدان والثكل: فقدان الحياة؛ تفكك العائلة النوويّة والممتدّة؛ فقدان البيت والممتلكات؛ والأهمّ: فقدان الأمن. فقد شهدن على أنّه لم يكن لديهنّ مكان آمن خلال أحداث العام ١٩٤٨.

على الرغم من فقدان ومسيرات الهجرة على اختلافها، لم تعرّف النساء خلال المقابلات أنفسهنّ كلاجئات قط. إلى جانب هذا برزت، من خلال حديثهنّ، المعاناة، ومشاكل العيش، والجوع، والعطش، والعوز في الحياة اليوميّة. وانعكست اللغة التي عبرت عن الشعور بانعدام الأمن والاغتراب في بعض التصريحات، نحو: "نحن بنات المكان الأصليّات"؛ "إحنا مش من هون"؛ "هم مهاجرون"؛ "غرباء". وليس ثمّة أيّ ذكر لكلمة "لاجئ" أو "لاجئة" في خطاب جميع النساء المقابلات.

على الرغم من وصف تجربة انعدام القدرة على العودة إلى بيوتهن، لم يعرفن أنفسهن، أو السكان المقتلعين الذين جاءوا إلى مدنهن، كلاجئين. هنالك دلالات ذاتية لاستعمال هذه المفردات أو عدم استعمالها.

لقد أسس اللاجئون الفلسطينيون هويتهم الجماعية على مفاهيم "اللاجئين" و "اللجوء". تحوّل اللاجئ إلى الهوية الفلسطينية التي تربط الماضي بالحاضر، بالحلم وبالأمل في العودة إلى البيت أو إلى الوطن الذي هجر منه. وفي حين أنّ اللجوء هو جزء لا يتجزأ من الهوية الفلسطينية، فإنّ النساء المقابلات لم يستعملن كلمة "لاجئ" حين وصفن تجاربهن. لم ينبع عدم استعمال هذه الكلمة من غياب الوعي لمجرد وجودها، بل بسبب وضع ومكانة الفلسطينيين في الدولة اليهودية. من شأن تعريفهن كلاجئات أن يفهم على أنّه إعلان عن نضال لاستعادة الحقوق والاعتراف السياسي بما حدث عام ١٩٤٨ للفلسطينيين. من استعمال كلمة "لاجئ" ينبثق المطالب والنضال لاستعادة الحقوق التي سلب اللاجئون إياها: الحقّ في العودة إلى البيت، أو القرية، أو المدينة التي طردوا منها. الأيديولوجيا الصهيونية المهيمنة تفهم هذا الأمر وتفسره على أنّه تحدّ لمجرد وجودها، ولذلك فهو يغيب عن خطاب النساء. هذا مثال واضح على وجود إشكالية تكاد تكون متأصلة في الوضع السياسي القائم وظروفه، في العلاقة بين الفلسطينيات اللاتي يروين قصة حياتهن وبين الواقع الذي يجري وصفه أو توصيفه، والمفردات التي يصفن تجاربهن من خلالها. من جهة ثانية، إنّ عدم استعمال الكلمة يأتي كمعارضة تؤثر على حقيقة أننا بقينا في الوطن الذي دخل إليه اليهود، وعليه فلسنا لاجئات مقابل اللاجئين الفلسطينيين الآخرين.

وصفت النساء اللجوء بمفاهيم غياب الأمن والفقر والعوز والذلّ، وهي مفاهيم ترتبط بحياتهن اليومية وصراعهن اليومي. يشكّل ذلك مثالا على الشكل الذي تصف النساء فيه واقع حياتهن. إنّ غياب مصطلح "اللجوء"، بكلّ دلالاته السياسية والقانونية، يدلّ على غياب النساء عن هذين الحيزين في الخطاب الجماعي من جهة، لكنّه يعبر، كذلك، عن الرغبة في الانكفاء داخل الفضاء الخاصّ، نظراً للحاجة إلى البقاء لترميم العائلة وبناء البيت الخاصّ من جديد بعد دخول اليهود. بالإضافة إلى ذلك، في كثير من الحالات بقين في المكان الذي دخله يهود، وبهذا فهنّ لسن لاجئات من جهتهن، أو لا ينظرن إلى أنفسهن كلاجئات.

إنّ النساء اللاتي عرفن أنفسهن بأنهنّ "في الأصل" من اللدّ والرملة، يصفن السكان الفلسطينيين الذين جاءوا إلى المدينة، نتيجة لأحداث العام ١٩٤٨، بـ "غرباء"؛

"مهاجرين"؛ و"بدو"؛ و"عملاء". هذا الوصف يؤيد حدود الهوية المحليّة المدنيّة للنساء، مقابل السكان الفلسطينيين الآخرين المتّهمين بتدمير المدينة، وبالسرقات والاتجار بالمخدرات. وهكذا فإنّهنّ يُوضعن تلك المجموعات السكانيّة في مكان أدنى. في هذا ثمة لهجة تبلغ حدّ الاتّهام، مُفادها أنّ سكّان المدن "الأصليين" هم أنفسهم ضحايا العام ١٩٤٨، بينما وُضِع المهاجرين تطوّر، افتراضاً، بعد الحرب. هذا الاتّهام يدلّ على عمق ضائقة سكّان هذه المدن، لا سيّما الذين انتموا إلى الطبقة الوسطى.

أفادت النساء بوجود حدّ عالٍ من التضامن بينهنّ، وهو ما يساعدهنّ على مواجهة حالة الصدمة التي نشأت في أعقاب فقدان عام ١٩٤٨. وهو تضامنٌ كان مقترناً بالمكان. إنّ غياب التضامن الذي ظهر مع وصول سكّان من خارج المدن، يمكن تفسيره ضمن المشاكل التي يواجهها السكان الفلسطينيون المحليون. ومشاكل المخدرات والبطالة وغياب الأمن هي جزء من القصة، وهي تستبنيها وتبلورها. فبدل استعمال الأفعال الخاملة لوصف فترة الأزمة، ثم الانتقال إلى أفعال فاعلة لوصف البناء، يدلّان على الكيفيّة التي يمكن فيها بواسطة اللغة بناء عالم وتجارب وذاكرة. فاللغة تُستعمل أداة يجري بواسطتها بناء عالمهنّ وخلقه.

بإيجاز، إنّ قصص حياة النساء ولغتهنّ تتحدّى الأفكار والقيم الاجتماعيّة، وتعرض على الهيمنة الصهيونيّة والبطركيّة، عبر تبني مفرداتها اللغويّة تحديداً. الخطاب الوطنيّ خطاب قامع. هو خطابٌ حرّر الرجال فحسب. ولغة النساء تتحدّى هذا الخطاب الوطنيّ.

يتّضح من قصص حياة النساء أنّهنّ يعشن تجربة النكبة بشكل مغاير، فهنّ يستعملن لغة ذاتيّة تختلف عن تلك السائدة بين الرجال. في لغة الرجال السّنة الذين أجريت مقابلات معهم خلال البحث، كانت التعابير البارزة لوصف أحداث ١٩٤٨ هي: "فترة الاحتلال"؛ و"الاحتلال الإسرائيلي"؛ و"الاحتلال اليهودي" للبلاد. كلمة "النكبة" ظهرت في تعبير "أيام نكبة فلسطين". لم يجر استنفاد هذه المسألة في هذا البحث بالطبع، وذلك أنّه يتمحور في الاستعمالات اللغويّة لدى النساء، على وجه التحديد. هنالك متّسع لإجراء بحث شامل ومقارن، ابتغاء تحديد الفروق بين الرجال والنساء بالنسبة لأحداث العام ١٩٤٨. إنّ الطريقة التي تصف بها النساء أحداث العام ١٩٤٨، ويتعاطين معها ويعملن من خلالها على ترميم العائلة والمجتمع، تشير إلى أيّ حدّ يشكّلن وكيالات في التاريخ، لا إلى أنّهنّ يعشن ألمه أو يقفن خارجه، فحسب. وعبر طرح قصصهنّ كتابياً، ووصف الطريقة التي يعايشن فيها تجربة الأحداث التاريخيّة



ويُطلقن على الأحداث التاريخية أسماء، تُمكن رؤية أنّهنّ وكيلات فاعلات فيها. نظرياً، تجري كتابة التاريخ بأقلام أصحاب القوة، الذين لا يُؤلون مساهمة النساء احتراماً أو شرعيةً، ومن هنا فإنّ الأمر الأهمّ هو الطريقة التي يعشنّ فيها تجربة الأحداث، بلغتهنّ ومن خلال رؤيتهنّ، كتابياً.





سلفيا سابا-سعودي

بطرفهنّ المتواضعة: المعلّمت العربيات كقوة اجتماعية





حينما تتحكّم بتفكير شخص ما فليس عليك أن تقلق بشأن أفعاله. ليس عليك أن تخبره ألا يقف هنا أو أن يذهب أبعد هناك. سيجد "مكانه المناسب" وسيبقى فيه. لست بحاجة لأن ترسله إلى الباب الخلفي. سيذهب دون أن يخبره أحد. في الحقيقة، إذا لم يكن هناك باب، فإنّه سيعدّ واحداً لمصلحته الخاصّة، حيث إنّ تعليمه يجعل من ذلك أمراً ضرورياً.

كارتر ج. وودسون
(Woodson 1990 [1930])

في مسعاه لشرح كيفية إحراز القيادة الأخلاقية وتعزيزها، ادّعى أنطونيو غرامشي أنّ "التعليم"، فضلاً عن "الوسائل الماديّة"، استُخدم لتدعيم أفكار "الحسّ السليم" حول الحقيقة داخل المجتمع. وميّز غرامشي، في هذا الخصوص، بين فئتين من المثقّفين: التقليديّة والعضويّة. الأولى منهما تحافظ على النظام الاجتماعيّ وعلى العلاقات، بصرف النظر عن الاضطرابات السياسيّة والاجتماعيّة، بشكل رئيسيّ من خلال أداء وظائف معيّنة في المجتمع، كالمعلّمين ورجال الدين. أمّا الأخيرة، فتتصل بشكل حميم بالطبقات الاجتماعيّة أو الجماعات التي تأخذ في الظهور متحدية النظام الاجتماعيّ السائد. إنّ ما يجعل هذا الانقسام إلى مجموعتين أكثر تعقيداً هو فكرة أنّ المثقّفين التقليديين كانوا يُصنّفون، في مرحلة ما، ضمن الفئة العضويّة، حيث كانوا مرتبطين بالمجموعة التقدّميّة. ولكنّهم تحوّلوا، رغم ذلك، إلى مثقّفين تقليديين؛ حيث اتّجهوا إلى الوفاء بمتطلّبات وظيفتهم، متجرّدين من قاعدتهم الاجتماعيّة، واعتقدوا أنّ استمرار الواقع الاجتماعيّ بصورته القائمة قد منحهم، أحياناً، وهمّ كونهم مستقلّين ذاتياً، وأنّهم يعملون باسم أفكار مجردة، مثل العدالة، والكفاءة، والمصلحة العامّة، وهلمّ جرا. بينما هم، في حقيقة الأمر، كما ادّعى غرامشي، يعملون بوصفهم "نواب الجماعة الدائمين، ممارسي الوظائف الثانويّة للسيادة الاجتماعيّة والحكومة السياسيّة" (Gramsci 1971, 12).

بالإضافة إلى المكانة التي يوليها أنطونيو غرامشي للتعليم في نشر الوعي السياسيّ - الاجتماعيّ، والتي سيجري تناولها لاحقاً لأنّها تكمن في أساس مفهوم القدرة على الفعل والتحويل، تبدو نظريّته ذات أهميّة خاصّة بالنسبة للتحوّلات التي تعرّض لها المربّي العربيّ في فلسطين على امتداد القرن الماضي؛ خلال حكم الإمبراطوريّة العثمانيّة وفترة الانتداب البريطانيّ، وفي المقام الأوّل، بعد تأسيس دولة إسرائيل. يجد

المربّي الفلسطينيّ في إسرائيل نفسه مجبراً على أن يؤدّي وظيفته في وضع خاصّ؛ حيث إنّه مطالب، على الدوام، بأن يوازن بين انتمائه الوطنيّ العربيّ الفلسطينيّ - الحفاظ على هويّته وتراثه الثقافيّ والاجتماعيّ - وبين مواطنته الإسرائيليّة، تلك المواطنة التي تتغذّى من إنكار إرثه الفلسطينيّ. وعلاوةً على ذلك، إنّ هذا الوضع القائم يؤثر في قدرة المربّي على تجاوز أنماطٍ وقيمٍ معيّنة تتعلّق بالسمة الأبويّة لمجتمعه ورغبته فيها. تتمحور هذه المقالة، اهتماماً منها بـ "قدرة التأثير والتحويل" لدى المعلّمت الفلسطينيّات في إسرائيل، حول خبرة أربع معلّمت (مربّيات)، بوصفهنّ وكيلات تغيير اجتماعيّ وسياسيّ، وتحديدًا، حول أفكارهنّ وأعمالهنّ المتعلّقة بقدرة التأثير من خلال الممارسات اليوميّة، والطريقة التي يفهمن بها دورهنّ في التأثير في النظام الاجتماعيّ-السياسيّ. تبدأ المقالة بتعريف مفهوم "القدرة على الفعل والتأثير" (Social Agency)، تليه مراجعة عامّة لقدرة فعل وتأثير المعلّمين الفلسطينيّين خلال القرن الماضي، وبخاصّة منذ تأسيس إسرائيل، ويشمل ذلك دور النساء الفلسطينيّات في إسرائيل كوكيلات تأثير اجتماعيّ واقتصاديّ فيها. ومن ثمّ تتابع المقالة تقديم منهج البحث وعرض أجزاء من سرد الحكايات اليوميّة للمعلّمت الأربع، مرفقة بتفسير وتعليق من طرف الباحثة. ويتطرّق الجزء الأخير من المقالة إلى التعبيرات عن قدرة التأثير، كما ظهرت من خلال الحكايات الأربع، والعوامل التي أثّرت فيها وجعلتها محتملة.

القدرة على الفعل والتأثير من خلال العمل في التربية والتعليم

يستمدّ مفهوم "القدرة على الفعل والتأثير" (Social/ Political Agency)، لدى من يعمل في حقل التربية والتعليم، شرعيّته ومعناه من التوجّه النقديّ الراديكاليّ للتربية (Radical Critical Educational Theory) ورويته لماهيّة العلاقة القائمة بين المدرسة [من خلال المناهج والمضامين وممارسات التعليم]¹ والنظام [الاجتماعيّ، والسياسيّ، والاقتصاديّ، والثقافيّ] المهيمن (Hegemony) بمفهوم غرامشي². إذ بخلاف التوجّه

¹ أشهر من نظّر في هذا المضمار: Bourdieu 1977; Bernstein 1977; Apple 1979 and Passeron 1977

² "الهيمنة" بالمفهوم الغرامشيانيّ هو عملية ممارسة السيطرة الاجتماعيّة من خلال القيادة الخلقية والثقافية للطبقة الاجتماعيّة الثقافية المسيطرة. أهمّ مميّزاتها كونها غير محكمة وغير ثابتة، ممّا يستلزم إعادة فرضها بشكل مستمرّ، ويجعلها قابلة للمعارضة، وبالتالي للتغيير (Gramsci 1971).

البنويّ الوظائفّي (Structural Functional Approach) الذي يلخّص دور المدرسة في إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية والجنديّة والثقافيّة السائدة،^٢ وبخلاف توجّه مذهب الظاهرائيّة (الفيمنولوجي) (Phenomenological Approach) الذي يرى في مواقف المدرسة فرصاً لإنتاج المعرفة والمعاني الذاتيّة بمنأى عن تأثير علاقات القوى السياسيّة الاجتماعيّة السائدة خارج الصفّ، بخلافهما يؤكّد التوجّه النقديّ للتربية، استناداً منه إلى النظريّات النيو-ماركسيّة، على العلاقة بين أنماط الإنتاج الاقتصاديّ وإعادة الإنتاج الثقافيّ (Cultural Reproduction) - والذي تشكّل المدرسة أحد أجهزته. وما يميّز التوجّه النقديّ هو كونه يجمع ما بين النظريّة والأيدولوجيا والفعل الاجتماعيّ؛ إذ لا ينظر إلى المدارس على أنّها وكلاء الأيدولوجيا المسيطرة [بمعنى أنّها تعيد إنتاج المعتقدات والقيم والعادات السائدة] فحسب، بل على أنّها، أيضاً، حيز للصراع الأيدولوجيّ يمكن من خلاله بلورة فكر نقديّ معارض وإنتاج دلالات اجتماعيّة أكثر اكتراناً بمفهوم العدل الاجتماعيّ أيضاً (Giroux 1981; Weiler 1988). أمّا الإيمان بإمكانية اختراق الفكر المهيمن وبلورة فكر بديل، فمستمدّ من تحليلات غرامشي للوعي البشريّ، وصفه له بالناشط والقادر على التفاعل وتشديده على قدرة الأفراد على بلورة فكر نقديّ [بدءاً من بلورة وعيهم لذاتهم]، (Gramsci 1971, 42; 324).

من هذا المنطلق، يعارض التوجّه النقديّ للتربية أسس النظريّة البنويّة، كما هو الأمر في فكرة "موضوعيّة" المعرفة وما يترتّب عليها من ممارسات تعليميّة تلقينيّة، لا مكان فيها لممارسة "القدرة على الفعل والتحويل"، حيث يقتصر دور المعلم/ة على صبّ المعلومات ودور الطالب/ة على تلقّيها فحسب، دون التفاعل معها واستخدامها لبناء دلالات ذاتيّة واجتماعيّة (Freire 1988). كذلك يطعن التوجّه النقديّ في فرضيّات التوجّه الفمولوجيّ التي تحصر عمليّات بناء المعرفة والدلالات الذاتيّة [والتي تشكّل أساساً لممارسة القدرة على الفعل] في عالم الصفّ وما يتيح من تفاعلات بين الطلّاب أنفسهم، وبينهم وبين المعلمين/ات فحسب، متجاهلة انعكاس الديناميكيات الاجتماعيّة السياسيّة العامّة على التفاعلات داخل الصفّ وسبل تحكّمها [تقييداً أو تشويهاً] بمحاولات الأفراد والمجموعة بناء المعرفة والدلالات الاجتماعيّة. عوضاً عن

^٢ ينظر التوجّه البنويّ الوظائفّي إلى المدرسة كحيز محايد يعمل (بمنأى عن الصراعات السياسيّة الاجتماعيّة) على نقل المعرفة، إضافة إلى القيم والتقاليد التي تشكل أساساً لأداء الفرد في المجتمع الأوسع وتضمن بذلك استمراريّة المجتمع الثقافيّة (Giroux and Penna 1983).

ذلك، يقترح رواد الفكر النقديّ تخطي اعتبار المدرسة ساحة محايدة، لا بل مُحورة الاهتمام في الأبعاد الاجتماعية السياسية لعملية إعادة الإنتاج التي تُعنى بالعلاقات ما بين الممارسات المدرسية والمجتمع الأوسع، وتربط ما بين المباني الاجتماعية ومفهوم "العدل".⁴

إنّ البحث في قدرة فعل وتأثير المعلّمة العربيّة وفقاً للتوجّه النقديّ للتربية بحثٌ مركّب، إذ يشمل: النظر في تعبيرات وممارسات تشير إلى وعيها الذاتيّ كفرد، إضافة إلى وعيها لتأثيرات الفكر المهيمن في عملها؛ النظر في ممارساتها التربوية والتعليمية وكيفية تسخيرها المضامين والنصوص التعليمية والأحداث الجارية وأيام الذكرى، وغير ذلك، لزيادة وعي طلابها للفكر المهيمن: النظر في كيفية تعزيزها لعمليات بناء المعرفة والدلالات الاجتماعية البديلة؛ النظر في كيفية تقييمها لمساهماتها في إحداث تغيير في الفكر السائد في سبيل مجتمع أفضل.

المعلّمون/ات الفلسطينيين/ات في إسرائيل كقوة اجتماعية وسياسية

يرجع تاريخ قدرة التأثير الاجتماعي والسياسي للمعلّمين الفلسطينيين إلى أكثر من قرن مضى. ويبدو أنّه مع نهاية حكم الإمبراطورية العثمانية، وعلى نطاق أوسع خلال فترة الانتداب البريطاني، جسّد المعلم الفلسطينيّ، بصورة متزايدة، دور المثقف العضويّ. لقد تطوّر دوره من مهنة دينية بشكل أساسي، خلال أيام مجد الإمبراطورية العثمانية، إلى قناة للتغيير الاجتماعي-السياسي، داخل إطار النهضة القومية العربية والتحرر من الحكم العثماني. اضطلع المعلم، على نحو متزايد، نظراً للانقسامات الحادة في العالم العربيّ على مدار القرن العشرين، في نشر الوعي القومي العربيّ الفلسطينيّ في المناطق الحضرية، كما خدم كقوة تحديثية في المناطق الريفية (Mar'i 1978; Mazawi 1994).

⁴ أشهر من نظر في هذا المضمّن: Freire 1996 [1970].

⁵ في الفترة المتأخّرة من الحكم العثمانيّ "كان يُنظر إلى دور المعلّمين، بشكل متزايد، من خلال مفاهيم اجتماعية-ثقافية وقومية. لقد مثل المعلّمون والمثقفون أوجهاً للواقع الاجتماعيّ الناشئ نفسه. لقد شكّل المثقف، ليس بوصفه معلّماً فحسب، بل "قوة ثقافية"، فاعتُبر ناشراً للنهضة الاجتماعية والثقافية والتجديد القوميّ العربيّ. مرّت اللغة العربية، من خلال دور المثقف-المعلّم، في مرحلة نهضية؛ حيث اكتسب التعليم وظائف اجتماعية ثقافية وسياسية هامة". وخلال الانتداب البريطانيّ بدأ يُنظر إلى المدرّسين في المدارس العامة بصورة تدريجية كقوة فاعلة في التهيئة السياسية" (Mazawi 1994, 500).

(Al-Haj 1995). لم يجر تعريب التعليم الفلسطينيّ خلال الفترة العثمانية، وتسييسه إبّان فترة الانتداب، بفضل المناهج المقرّرة رسمياً، وإنّما، بالأحرى، جرّاء المشاركة السياسيّة للطلبة والمعلّمين (Mar'i 1978, 18; Al-Haj 1995, 38)، وكذلك المدرّسين في كليّة إعداد المعلّمين، خلال الانتداب البريطانيّ^٦ (Mazawi 1994, 501) وذلك على الرغم من قمع الجوانب القوميّة في المناهج الرسميّة (Al-Haj 1995, 48).

في أعقاب تأسيس دولة إسرائيل، والهجرة الجماعيّة للنخبة الفلسطينيّة المتعلّمة، لم يبقَ إلاّ عدد قليل جداً من المعلّمين في البلاد.^٧ وخضع هذا العدد القليل، بالإضافة إلى المعينين الجدد، لأدوات سلطويّة وأيديولوجيّة قمعيّة،^٨ في كلّ ناحية من نواحي عملهم، مُجرّدين من أيّ استقلال ذاتيّ مهنيّ، ومن التنظيم السياسيّ، حيث كان على المعلّمين الفلسطينيّين أن يندمجوا في اتحاد المعلمين العبريين، الذي رفض حتّى العام ١٩٥٣ أن يقبلهم كأعضاء متساوين، ومنعهم حتّى منتصف السبعينيّات من المشاركة في أيّ احتجاج عامّ، حتّى حول قضايا مهنيّة.^٩ وقد تضمّن منع المعلّمين من ممارسة النشاط السياسيّ، كجزء من سياسة الدولة القمعيّة ككلّ، التي رمت إلى إحكام السيطرة على المجتمع العربيّ عبر التعليم، تضمّن أيضاً: فرض الأهداف والمناهج الدراسيّة: حظر الكتب الدراسيّة التي تتضمن أيّة إشارة طفيفة إلى عدم التعاطف مع الصهيونيّة:

^٦ يكتب الباحث أندريه مزأوي في هذا الصدد: "مجهّزة بالمدرّسين العرب الفلسطينيين، منحت هذه المؤسّسة (كليّة المعلّمين العرب) معلّميها المأمولين حساً بالوعي القوميّ كجزء من المنهاج الخفيّ والرسميّ كذلك" (Mazawi 1994, 501).

^٧ وفي هذا الصدد، يقتبس ماجد الحاج تصريحاً لمسئول إسرائيليّ جاء فيه: "بقيت في يافا معلّمة واحدة فقط من مجمل طاقم التدريس الذي بلغ نحو ١٢٥ مدرّساً ومدرّسة في مدارس الحكومة السابقة، وبقي في الرملة واللّد ثلاثة معلّمين، فقط، وألقي القبض في الحال على واحد منهم وجرى ترحيله. وبقي معلّم واحد، فقط، في حيفا، من مجموع ٤٦ معلّماً ومعلّمة... وكان الأمر مماثلاً في عدد من البلدات الأخرى"، كما أشير إليه لدى: (Al-Haj 1995, 153).

^٨ يفرّق المفكّر لويس ألتوسير، في سياق تمييزه بين سلطة الدولة وأدوات الدولة، بين شكلين متزامنين لأدوات الدولة: الأيديولوجي الذي يعمل من خلال المجال "الشخصي" مثل التعليم، والأسرة، ووسائل الإعلام، والقانون، والمؤسّسات الدينيّة، والأحزاب السياسيّة، ونقابات العمّال، وغيرها: والقمعيّ، من خلال المستوى العامّ، مثل الحكومة، والإدارة، والشرطة، والمحاكم، والسجون (Althusser 1976).

^٩ ركّزت قوائم الانتساب العربيّة، حتّى سبعينيّات القرن المنصرم، عدا قائمة المعلمين الديمقراطيّين (اليهوديّة-العربيّة) التي كان أعضاؤها مهديّين بشكل دائم نتيجة لذلك، على شؤون شخصيّة، مثل تحسين مكانة وظروف المعلّم العربيّ، ولكنها لم تقترب، قط، من القضايا السياسيّة، حتّى الملحّة منها، كسياسة وزارة التربية والتعليم تجاه توظيف المعلّمين العرب (Al-Haj 1995).

تكليف المهاجرين اليهود الناطقين بالعربية مهمّة إدارة المدارس؛ منع الخوض في قضايا الساعة التي تُعتبر سياسية (مثل الأرض والهوية الوطنية)، فضلاً عن حظر المشاركة الفعلية في النشاط السياسي (Mar'i 1978; Al-Haj 1995). على الرغم من ذلك، لم يحدث أي من تلك الإجراءات تأثيراً مهدداً على عمل المعلمين كأشخاص مستقلين، مثل ما أحدثته إجراءات تعيين وفصل المعلمين على أساس سياسي. على خلفية اعتبار المعلمين، في المعتاد، جزءاً من النخبة، توقع المجتمع العربي المحلي منهم أن يعملوا كقيادة. إلا أن المعلمين امتنعوا (وما انفكوا يمتنعون) عن تبني "أشكال التعبير" التي يمكن أن تفسر على أنها تنتقد الدولة، وهو ما يمكن أن يُفضي إلى خسارتهم لوظائفهم.^{١٠} وقد جرى تحويل المعلمين العرب، تدريجياً، لتعرضهم لتلك العوائق والمتناقضات، إلى ما أسماه أندريه مزّاوي "البيروقراطيين". ويقول مزّاوي، منظرًا حول تطور دور المعلمين الفلسطينيين داخل نطاق التغيير الاجتماعي السياسي الأوسع، ولا سيما إقامة دولة إسرائيل، يقول ما يلي:

ينتسب المعلمون العرب الفلسطينيون إلى النقابات الوطنية الإسرائيلية، إلى جانب المعلمين اليهود، مما أفقدهم أطهرهم التنظيمية المهنية. وتُعيق آليات السيطرة، على مستوى الدولة ومستوى المجتمع المحلي، قدرتهم على تولي مسؤولياتهم المهنية أو مبادراتهم التعليمية، بشكل ملموس. كما أصبح التزامهم بتعليمات المنهاج، والامتناع عن التطرق إلى القضايا الاجتماعية-السياسية، إستراتيجية تعليم راسخة يتجنّب المعلم، من خلالها، آليات سيطرة الدولة والضغوط الاجتماعية المحلية. (Mazawi 1994, 505).

وبصورة عامّة، وتوافقاً مع ادعاء مزّاوي، ثمة اعتقاد شائع بين الفلسطينيين في إسرائيل مُفاده أن المعلم المثقف العضوي من حقبة ما قبل العام ١٩٤٨ لم يعد له وجود، وأنه قد حوّل إلى مثقف تقليدي، أو بالأحرى، "بيروقراطي"، حيث انتزعت منه إرادته وقدرته على التأثير في النظام الاجتماعي السياسي. كذلك إن تعيينه وفصله من عمله، كما في أيّامنا هذه أيضاً^{١١} (Sa'di 2003) يخضع لـ "فحص أمني" في ما

^{١٠} يُنظر، على سبيل المثال، إلى اقتباس ظهر في معرض مقابلة أحد المعلمين العرب (Al-Haj 1995, 162).

^{١١} وفقاً للباحث أحمد سعدي، إن ٦٠٪ من السلطات المحلية المشمولة في بحثه، أقرت بأن وزارة التعليم تدخلت في تعيين المعلمين، وأفاد ٢١٪ أنهم خضعوا لضغوط كي يتراجعوا عن رفض معلمين معينين (Sa'di 2003, 232).

يتعلّق بنشاطه أو بنشاط أسرته السياسيّ، ناهيك عن موافقة السلطة المحليّة؛ حيث إنّ صلة النسب والسياسات المحليّة قد تلعب دورها أيضًا (Al-Haj 1995, 169-171). لهذا السبب، فإنّه يتخلّى عن الإشارة إلى أيّ موضوع من شأنه أن يهدّد عمله، ويلجأ إلى التدريس بدلاً من التربية حتّى فيما يتعلّق بـ "التعليم للديمقراطية" (الحاج ١٩٨٩)، وهو موضوع مصادق عليه من قبل وزارة التربية والتعليم. رغم ذلك، يبرز التساؤل التالي: كيف يفهم المعلم الفلسطينيّ نفسه وواقعه؟ كيف يدرك مجال ممارسته تأثيره الاجتماعيّ؟ وكيف يميّز الفرص [ضمن الجهاز] للتعبير من خلالها عن رؤيته وتطلّعاته؟ لمعالجة التعبيرات الخاصّة لمثل تلك التساؤلات في حياة المعلّمت، لا بدّ من التقدّم عبر استعراض مكانة النساء الفلسطينيات في إسرائيل كمعلّمت وكقوّة تأثير اجتماعيّ.

المعلّمت الفلسطينيات في إسرائيل

إنّ التعليم هو أحد أكثر خيارات الوظائف جاذبيّة للنساء الفلسطينيات المتعلّمت منذ حقبة الانتداب البريطانيّ، واستمرّ كذلك، وبصورة متزايدة، في أعقاب سنّ إسرائيل لقانون التعليم الإلزاميّ في العام ١٩٤٩. يُعدّ التعليم، في هذه الأيام، المهنة الأولى بين أكثر ثلاث مهن تجذب النساء في إسرائيل، والنساء العربيّات على وجه الخصوص.^{١٢} يُعزى ذلك -في المعتاد- إلى تفضيل النساء لـ "نمط الوظيفة الأنثويّة"^{١٣}؛ التقبيدات الثقافيّة في ما يتعلّق بمشاركةهنّ في المجال العامّ؛ تطوّر "الاقتصاد المحصور" (Enclave)^{١٤} (Economy) داخل التجمّعات السكانيّة العربيّة، الذي يشمل وظائف في جهاز التربية والتعليم (Semyonov et. al. 1999). كما يعود ذلك، بما هو ليس أقلّ أهميّة من العوامل السابقة، إلى السياسات القمعيّة للدولة، المنعكسة في غياب فرص العمل بالنسبة

^{١٢} القطاعات الثلاثة الأولى هي: التعليم، والتصنيع، والخدمات الصحيّة (الإحصاء السنويّ لدولة إسرائيل ١٩٩٥).

^{١٣} تطابق أنماط التوظيف نظام عزل النساء وتقيدهنّ في المجال المنزليّ في المجتمعات التقليديّة (Boserup 1970; Semyonov, Lewin-Epstein and Brahm 1999).

^{١٤} "لقد تطوّر الاقتصاد العربيّ المحصور كنتيجة للفصل بين العرب واليهود... والحاجة إلى الوفاء بالمتطلبات المتزايدة للمجتمع العربيّ... (إنّه) يتشكّل من العمّال العرب في التجمّعات السكانيّة العربيّة أو في شركات نشطة في القطاع الإسرائيليّ - يملكها عرب" (Khattab 2002, 94-95).

للأكاديميين العرب في إسرائيل، الرجال منهم والنساء.^{١٥} ورغم ذلك، يعتقد بعض الباحثين^{١٦} أن اختيار النساء العربيات لمهنة التعليم لا يعود إلى تقييدات سياسية، بل إلى تقييدات اجتماعية ثقافية فحسب.^{١٧} وبالفعل، تؤكد دراسة مقارنة تتعلق بأنماط مشاركة في العمل على أن الانتماء الطائفي^{١٨} (مسلمات، ومسيحيات، ودرزيات) "يؤثر تأثيراً بالغاً في احتمالات الالتحاق بسوق العمل" (Khattab 2002, 103). رغم ذلك، إن النسبة المرتفعة للنساء الدرزيات في "التصنيع"^{١٩} - وهو قطاع مخصص للبلدات الدرزية كجزء من التنمية المدعومة من قبل الدولة (Khattab 2002, 103)، على سبيل المثال، تشهد على التأثير الذي قد يكون لـ "فرص العمل" أيضاً في مشاركة النساء العربيات في قوة العمل من حيث النسبة والنمط. لذا، يمكن الجزم أن النساء العربيات، رغم خضوعهن للتقييدات الاجتماعية-الثقافية، يتأثرن بـ "فرص العمل" أيضاً، وهو أمر يعتمد، كلياً، على سياسة الدولة ووسائل سيطرتها.

أما بالنسبة إلى التعليم، فقد أصبح مجالاً متاحاً بشكل أوسع للنساء العربيات في إسرائيل خلال سبعينيات القرن العشرين.^{٢٠} منذ ذلك الوقت (حتى العام ١٩٩٩)، تضاعفت نسبة النساء في سلك التعليم، إذ ارتفعت من ٣١٪ إلى ٦٥٪ في المدارس الابتدائية، ومن ١٢٪ إلى ٤٢٪ في المدارس الإعدادية، ومن ١٢٪ إلى ٣١٪ في المدارس الثانوية.^{٢١} مع ذلك، تشير هذه النسب إلى أنه، وبخلاف الاتجاه العالمي (حيث تشكل

^{١٥} وفقاً للباحث ماجد الحاج، إن نحو ٤٠٪ من الأكاديميين العرب موظفون في سلك التربية والتعليم (الحاج ١٩٨٨، ١٤).

^{١٦} انظر: (Semyonov, Lewin-Epstein and Brahm 1999).

^{١٧} يشير تحليل مقارن للتوزيع الوظيفي بين النساء العربيات، والرجال العرب، والنساء اليهوديات إلى أنه على امتداد عقدين من الزمن (١٩٧٤-١٩٩٤) جرى تمثيل النساء العربيات بإفراط في الفئات المهنية وشبه المهنية (٤٧,٧٪ و ٥٠,٥٪ و ٤٠,٥٪ في كل من السنوات التالية: ١٩٧٤: ١٩٨٤: ١٩٩٤ - على التوالي) والتي تشمل التوظيف في التعليم، الذي يُعتبر مناسباً للنساء في المجتمعات المحافظة (Semyonov, Lewin-Epstein and Brahm 1999, 121).

^{١٨} يستعمل خطاب (Khattab 2002) مصطلح "الإثنية" (Ethnithity) للدلالة على المجموعات الطائفية.

^{١٩} بلغت نسبة النساء الدرزيات في "التصنيع" ٣٧,٣٪، في مقابل ١٨,٤٨٪ لدى المسلمات، وذلك رغم تشابههن الثقافي (Khattab 2002).

^{٢٠} نظراً لتحولات اجتماعية سياسية واقتصادية، ستتناول بتوسع لاحقاً.

^{٢١} تشير الأرقام إلى النسب في العامين ١٩٥٩ و ١٩٩٩ (على التوالي). بالنسبة إلى أرقام ١٩٥٩، يُنظر: Al-Haj 1995, 160، وبالنسبة إلى أرقام ١٩٩٩، يُنظر: دولة إسرائيل ١٩٩٩، الجدول رقم ٢٢,٨.

النساء، بصورة متزايدة، الأغلبية الساحقة من ممتهني التدريس في مراحل التعليم كلها، وبشكل لا يتوافق تماماً مع الجاذبية الثقافية للوظائف في جهاز التربية والتعليم للنساء العربيات)، تكاد مشاركة النساء الفلسطينيات في إسرائيل في قوى العمل في مجال التربية والتعليم تقتصر على التعليم في المستوى الابتدائي، ومناصب التفتيش في المستوى ما قبل الابتدائي. وإنه لمن الواضح أنه في ظل "وضع معياري محدد ذكورياً"؛ حيث الفرص الوظيفية المتاحة للأكاديميين الفلسطينيين تتسم بالندرة، تبقى المناصب - لا سيما العليا منها- في جهاز التربية والتعليم حكراً على الرجال غالباً،^{٢٢} فتقلص بذلك، وعلى نحو أكبر، فرص العمل المتاحة للنساء. حتى الآن، يُعدّ مجمل الزيادة في وجود النساء العربيات في جهاز التربية والتعليم مقتصرًا ضمن نطاق كليات إعداد المعلمين، حيث يشكّلن نحو ٨٠٪ من الطلبة العرب (Al-Haj (1995, 161). وهو اتجاه يبدو أنه مستمرّ، ما دام ثمة تعزيز متواصل للمعايير الأبوية السلطوية من قبل سوق عمل يخضع لتقييدات إنشائية سياسية وتقسيمه اعتماداً على التقسيم الإثني في الدولة.

مع ذلك، إنّ تأنيث المدارس لا يدور فقط حول نسبة النساء في جهاز التربية والتعليم فحسب، بل كذلك حول تأثيره في قدرة النساء على تجاوز مهنة التعليم، وتحويل إنجازاتهنّ التعليمية إلى موارد اجتماعية سياسية، ومن ثمّ التأثير في أحوالهنّ الاجتماعية السياسية.

قدرة التأثير والفعل للنساء الفلسطينيات في إسرائيل

تواجه النساء الفلسطينيات في إسرائيل تمييزاً ثلاثياً: التمييز لكونهنّ جزءاً من الأقلية العربية التي تخضع هويتها الوطنية ووضعها الاجتماعي الاقتصادي للتمييز؛ كنساء في مجتمع أبوي تقليدي مدعم بالسياسات القمعية^{٢٣} التي تجعل منهنّ، بشكل رئيسي، "حافظات" و "معيدات إنتاج" القيم التقليدية، و "منتجات" الأجيال القادمة؛^{٢٤} وبوصفهنّ نساء في دولة إسرائيل، حيث تتعرض حقوقهنّ المدنية (العمل، الصحة،

^{٢٢} كما تجري الإشارة إليه في أكثر من مصدر، نحو: Al-Haj 1994, 510; Mazawi 1995, 160; *The Working Group on the Status of Palestinian Women in Israel* 1997, 83-84; Herzog 2004, 239

^{٢٣} يُنظر في هذا الشأن: منار حسن (١٩٩٩) "سياسة الاحترام".

^{٢٤} لمزيد من التفاصيل حول "التناسل الجسدي" للنساء الفلسطينيات، يُنظر: "ميلاد أمة" (Kannaneh 2002).

التشريع، والمشاركة في الحياة السياسيّة، وغير ذلك) لسياسات جنسانيّة (Sexist) تميّز ضدّ النساء^{٢٥} (Hermann 2003; Espanioli 1997). وبناءً على هذا، إنّ مفهوم النساء الفلسطينيات لقدرتهنّ على التأثير والفعل ولمجال نشاطهنّ السياسيّ محدّد بشكل مُحكّم من قبل الصراع الإسرائيليّ الفلسطينيّ، والسياسات الإسرائيليّة المتعلقة بحقوقهنّ المدنيّة، وكذلك، أيضًا، تأثير العاملين السابقين الداعم للقوى الوطنيّة والتقليديّة في مجتمعهنّ. ورغم ذلك، تتحدّى النساء الفلسطينيات، منذ عقود مضت، أوضاعهنّ الاجتماعيّة-السياسيّة القامعة، رغم أنّهنّ منحنّ أولويّة (حتىّ نهاية الثمانينيات) للقضايا المتعلقة باضطهادهنّ الوطنيّ على القضايا الخاصّة بتحرر المرأة والقضايا المنبثقة عن التمييز السياسيّ؛ حيث أنشأن في أماكن عديدة مؤسّسات وحركات نسويّة فلسطينيّة متنوّعة. ويشمل نشاطهنّ السياسيّ، في هذه الأيام، العمل الفرديّ والمنظّم في القضايا النسويّة، نحو: التمييز في المستوى الجنديّ (الجنسويّ)؛ العنف ضدّ النساء؛ المساواة في قوانين الأحوال الشخصية، إضافة إلى العمل على قضايا سياسيّة من خلال منظمات حقوق الإنسان، ومراكز الدفاع القانونيّة وضلوعهنّ المتزايد في هيئات صنع القرار.

تركّز الكتابات المتعلقة بالنشاط السياسيّ للنساء الفلسطينيات في إسرائيل، بشكل رئيسيّ، على وقع العوامل الاجتماعيّة السياسيّة في ظهور المؤسّسات النسائيّة وتطوّرها، مُوليّة تأثيرها في النساء كأفراد قدرًا ضئيلاً من الأهميّة، وفي فهمهنّ لقدرة التأثير والفعل، ودافعها وتعبيراتها في تجارب حياتهنّ اليوميّة. أمّا في ما يخصّ صحوتهنّ بعد النكبة، فيعتقد أنّها تدعّمت وتعرّزت عبر تطبيق قانون التعليم الإلزاميّ في إسرائيل، خلال العَقدَيْن الخامس والسادس من القرن العشرين؛ إذ إنّ مجرد دخول النساء العربيّات مجال التعليم، في تلك الفترة، أدّى إلى إحداث تغييرات مهمّة في ما يتعلّق بتعلّمهنّ، شرعيّته وقيّمته الاجتماعيّة، تبعه انخراط عدد كبير من النساء في المدارس، وقد فهم هذا التغيير بوصفه "تقدّمًا مفاجئًا" في سياق الحديث عن التغيير في المجتمع العربيّ (Mar'i and Mar'i 1993, 216). وقبل أن ينقضي وقت طويل، اكتسب تعليم النساء قيمة اقتصاديّة، أيضًا، وأصبح "موردًا لتحقيق مكانة اجتماعيّة للنساء أنفسهنّ ولأسرهنّ، أيضًا". لكن، وللأسف، لم يتجاوز هذا التغيير حدّ الوصول إلى التعليم؛ لأنّ فرص التعليم أو التوظيف كانت مشروطة، ضمنيًا، بامتنال النساء للتعليم

^{٢٥} لمزيد من التفاصيل حول اضطهاد النساء الفلسطينيات كمواطنات إسرائيليات، يُنظر: *The Working Group on the Status of Palestinian Women in Israel*, 1997.

والتقاليد الثقافية (Mar'i and Mar'i 1993, 216). ويُعتقد أن وعي النساء الفلسطينيات في ما يتعلق باضطهادهن الاجتماعي والسياسي، قد تجسّد أخيراً خلال السبعينيات، بالاتّساق مع "التجدد السياسي" للفلسطينيين في إسرائيل كنتيجة لـ (أ) سنوات من النشاط السياسي والتغييرات في المجتمع الفلسطيني تحت سلطة الحكم العسكري الإسرائيلي؛ (ب) أصداء حرب عام ١٩٦٧ بشكل رئيسي: التفاعل مع الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة ومع العرب في مرتفعات الجولان؛ إعادة التواصل مع الثقافة والأدب العربيين؛ وبالتالي، الحس المتنامي بالانتماء الوطني مترافقاً مع الحاجة المتزايدة إلى الحقوق الوطنية كمواطنين إسرائيليّين وكأقليّة فلسطينية تعيش في إسرائيل؛ (ج) الركود الاقتصادي الذي زاد من مشاركة المرأة الفلسطينية في سوق العمل الإسرائيليّة، ودخولها الجامعات الإسرائيليّة، وبالتالي، اندماجها الملحوظ في النشاط السياسي داخل الجامعات (الحاج ١٩٨٨؛ Espanioli 1993; Mar'i and Mar'i 1994). إنّ الدمج بين التعليم العالي والتسييس، قد أثرًا تأثيراً فاعلاً في تطوّر قدرة التأثير والفعل للمرأة العربيّة خلال الثمانينيات، فحوّلا المرأة من محافظة على الثقافة إلى محوّلة للثقافة،^{٢٦} وحفّز النساء على أن يتولّين "مصائرهنّ بأيديهنّ" (وأن يعملن) على تغييرها" (Espanioli 1994, 113). تتمثّل الدفعة الأساسية لهذا التحول في أنّ قضية تحرّر النساء قد اعتُبرت "قضية اهتمام أصلاّني بالنسبة إلى الفلسطينيين"، عوضاً عن كونها "مشكلة أحدثها اليهود" (Mar'i and Mar'i 1993, 216). ويُعتقد أن نهاية الثمانينيات، التي تميّزت بتأثيرات تسييس الانتفاضة الأولى (أي: الاتّصال بالناشطين الفلسطينيين في الأراضي المحتلة، وبالنسويّات اليهوديات الإسرائيليّات، في ظلّ خضوع لتكتيكات سياسية إسرائيلية قمعية)، قد أدّت إلى زيادة وعي النساء للظلم القائم على أساس جنديّ (جنسويّ) ضمن مجتمعهنّ (Espanioli 1994, 118)، وهو ما أدّى إلى تطوّر وعيهنّ النسويّ. رغم ذلك، ظلّت جهودهنّ مركّزة، بشكل رئيس، على قضايا وطنية. وقد لازم هذه العملية، أيضاً، تأسيس المنظمات المختلفة: منظمات السلام اليهوديّة-العربيّة ذات التوجّه النسويّ؛ مؤسّسات أولت اهتماماً لقضايا أهملتها الدولة وقتاً طويلاً، مثل التعليم المبكر، بالإضافة إلى إقامة عدد من مجموعات نسويّة عربيّة كردّ فعل على التقييدات والممارسات الأبويّة والسلطويّة القائمة والمتصاعدة

^{٢٦} يؤكّد الباحثان مريم مرعي وسامي مرعي في ملاحظتهما الختامية المتعلّقة بالقوّة المتغيرة للنساء: "إنّه بمجرد حصولهنّ على التعليم العالي وانخراطهنّ في النشاط السياسي، تتوقّف النساء العربيّات عن كونهنّ محافظات على الثقافة، فقط. حيث إنهنّ يتولّين المسؤوليّة ويصبحن نشطات في عملية التجديد الثقافي" (Mar'i and Mar'i 1993, 220).

(Espanioli 1994; Mar'i and Mar'i 1993). بلغت النساء الفلسطينيات في إسرائيل مرحلة النضوج في أوائل التسعينيات، فقط، حيث أدركن، في نهاية المطاف، العلاقة بين تحرر المرأة والاهتمامات الوطنية. وقد اعتُبر هذا الإدراك "نقلة حاسمة في تاريخ" النشاط السياسي للنساء الفلسطينيات نحو توجه نسوي يدافع عن التغييرات في العلاقات الجندرية، بدلاً من اندماج النساء في الهياكل القائمة (Hermann 2003, 211). وقد نجمت عن هذه التبصّرات الجديدة تطوّرات متنوّعة، نحو: ظهور المؤسّسات النسوية الفلسطينية التي تركّز على قضايا مثل العنف ضدّ النساء وتغيير قانون الأحوال الشخصية؛ تنامي التعامل النقديّ النسويّ مع البنية الجندريّة للمجتمع الفلسطينيّ، وتناوله قضايا جندريّة محدّدة، مثل ظاهرة "جرائم الشرف"؛ زيادة ضلوع النساء الفلسطينيات في مؤسّسات صنع القرار (الأحزاب السياسية واللجان الوطنية)؛ تعزيز الروابط الشبكيّة بين المنظّمات الأهليّة الفلسطينية، وبينها وبين النسويات الدوليّة واليهوديّة ومجموعات السلام (Hermann 2003).

وعلى أيّة حال، إنّ النشاط السياسيّ للنساء الفلسطينيات، خلال العقد الماضي، كما شرعيته ونطاق قدرة التأثير والفعل النسوية، قد أثبتت، مرّة أخرى، تأثيره بالتحوّلات السياسيّة المحليّة؛ حيث إنّ تراجع العمليّة السلميّة الفلسطينيّة الإسرائيليّة في منتصف التسعينيات، مقرونًا بالتجاهل المتعمد للمواطنين الفلسطينيين من قبل الحكومات الأخيرة المتعاقبة، والاستخدام المتزايد للعنف من قبل ممثلي الدولة ضدّهم، كلّها أدت إلى دمج الخطاب السياسيّ بدمغة وطنية، وإلى منح الأولويّة للصراع الوطنيّ على حساب الإصلاح الاجتماعيّ، وتعزيز القوى الوطنيّة والتقليديّة داخل المجتمع الفلسطينيّ. ولذلك، لجأ الفلسطينيون سياسياً، بما في ذلك المنظّمات النسائيّة، إلى ما أسّمته كاتيا هيرمان "آليات التفكّك"، ليس في حقل الأحزاب السياسيّة فحسب، بل في حقل المجتمع المدنيّ، أيضاً، حيث جرت إعادة تنظيم البرامج اليهوديّة العربيّة سابقًا في مؤسّسات عربيّة صرفة (Hermann 2003). أمّا بالنسبة إلى الناشطات النسويات، فقد أدّى هذا التحوّل إلى تركهنّ أكثر عرضةً لضغوط وتقييدات القوى الدينيّة والتقليديّة، وأكثر وعياً لضرورة مواجهة التحديات المتعلقة بالتفاوض حول هويّاتهنّ الجندريّة والوطنية، وضرورة مراجعة موقفهنّ ضمن حركة النساء الإسرائيليّات.

إنّنا، وللأسف، لا نعرف الكثير عن مجال وشريحة النساء الناشطات، مجالات مناوراتهنّ ونفوذهنّ. ومع ذلك، نظراً لصغر حجم المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل وطبيعته المتداخلة، من الممكن الادّعاء أنّ لهذه المجموعات، بغضّ النظر عن حجمها، تأثيراً في الوعي الجماعيّ للفلسطينيين بصورة عامّة، وفي الطلبة الفلسطينيين الملتحقين

بالتعليم العالي بصورة خاصّة. ورغم ذلك، إنّ الإعداد الاجتماعيّ والسياسيّ الذي اختبره المعلّمون العرب بعامّة، والنساء بخاصّة، من خلال دراستهم الأكاديمية، بعيدٌ كلّ البعد عن أن يكون متجانساً؛ وذلك أنّ حرّية التعبير والنشاط السياسيّ، بالإضافة إلى التحرّر من السيطرة الاجتماعيّة الناجم عن السكن خارج البيت، يميّزان الجامعات أكثر من كليّات إعداد المعلّمين (Al-Haj 1995, 192; Makkawi 1999; Mar'i 1978, 129) وقد يختلفان من مؤسّسة تعليميّة إلى أخرى. من هذه الناحية، قد تمنحنا قصص الحياة تبصراً في ما يخصّ كميّة تأثير تجربة المرأة في الجامعة أو كليّة إعداد المعلّمين، في إحساسها بالقدرة الفرديّة على التأثير والفعل، على الصعيدين الاجتماعيّ والسياسيّ.

منهجية البحث

لقد جرى استكشاف قضيّة القدرة على التأثير والفعل، فهمها وتعبيراتها، في تجربة تدريس النساء العربيّات، في هذه المقالة، من خلال مقابلات أجريت وجهاً لوجه مع أربع معلّمات فلسطينيّات يعشنّ في إسرائيل. وقد استُخدم منهج سير الحياة لقدرته على توليد حكايات سرديّة حول "تجارب ذاتيّة معيشة" (Hermann 1987, 47)، تتوافر ضمن سياق اجتماعيّ حقيقيّ (Atkinson 1998, 13) بكلّ ما يستتبعه ذلك من نزعة ذاتيّة، بالإضافة إلى البُنَيَات الثقافيّة والاجتماعيّة-السياسيّة في تنظيم تلك التجارب وفي تأكيد دلالاتها (Atkinson 1998; Rosenwald and Ochberg 1992). لذا، إنّ منهج السيرة يناسب، إلى حدّ بعيد، دراسة المعلّمات الفلسطينيّات كأفراد وكقطاع مشارك في نظم السيطرة الاجتماعيّة والسياسيّة؛ وكمحفّز على السرد الشخصيّ، إذ يبرز التحدّيات، والتناقضات والتمرّقات التي تتضمّنّها تجربة كلّ امرأة، كفرد متميز، تعمل في الوقت نفسه ضمن ديناميكيّة اجتماعيّة-سياسيّة مشتركة، متحمّلة بذلك الصراعات والتغيرات الاجتماعيّة والسياسيّة. ومن خلال ذلك كلّ، يمدّنا هذا المنهج، أيضاً، بمعلومات حول الواقع القائم خارج نطاق السيرة، والموصوف بوساطة السيرة. كما يُخبرنا، أيضاً، عن السيرة ذاتها كبنية اجتماعيّة. والأهمّ من ذلك أنّه يوضّح الفهم الذاتيّ لدى كلّ معلّمة للحقائق الاجتماعيّة والسياسيّة، والطريقة التي ترى أو تفسّر بها صلة تلك الحقائق بتأدية وظيفتها الفرديّة وتطوّرها.

وتتكوّن المقابلات، اتّساقاً مع منهج المقابلة السردية (Narrative Interview)^{٢٧} (Method) من ثلاثة أجزاء: استمارة استعلام عن الخلفيّة، سيرة الحياة السردية

^{٢٧} كما طوّره هيرمان (Hermann 1987) وقام باستخدامه تشاتين وروزينثال (Chaitin 2002; Rosenthal 1993).

الرئيسية، ثمَّ أسئلة تتطلَّب توضيحًا لقضايا ذُكرت في السرد الرئيسي، تتبعها أسئلة أخرى تتطلَّب توضيحًا لقضايا ذات صلة مباشرة بالبحث. لقد جرى تسجيل السير الذاتية على شرائط ومن ثمَّ نُسخت كتاباً بشكل كامل وإخضاعها لتحليل كفي^{٢٨}، وبالأخصَّ إلى منهج تحليل الأفكار الرئيسية. واستُخدمت الروايات السردية لاكتشاف مفهوم قدرة الفعل والتأثير الخاصَّ بكلِّ امرأة على المستوى الفردي والاجتماعي والسياسي، وكيفية تداخله مع تجاربها التعليمية، وكيفية تأثيره على طريقة عملها، كمعلمة، وعضو في مجتمعها، والمعنى والهدف اللذين يمنحهما لحياتها. إنَّ الملاحظات المدونة قبل المقابلات وخلالها وبعدها قد أخذت، أيضاً، بعين الاعتبار. أمَّا بالنسبة إلى المشاركات، فبالإضافة إلى الاختلافات في وضعهنَّ العائليَّ وعمرهنَّ، فإنَّهنَّ يتشابهن في كثير من الأمور. فكلَّهنَّ خدمن مدةً تجاوزت عشر سنوات كمعلمات في المدارس الابتدائية، حيث إنَّهنَّ موظفات في مدارس عامَّة تعمل في مجتمعات متعدّدة الديانات. جميعهنَّ يعشن في الجليل، في مدينة مختلطة (من العرب واليهود) أو في مدن أو قرى متعدّدة الديانات (يقطنها مسلمون ومسيحيون ودروز). وقد تخرجنَّ، مثل الأغلبية الساحقة من زملائهنَّ، من كليات إعداد المعلمين. لم تكن للمشاركات أية علاقة مباشرة بالباحثة خلال السنوات الماضية، رغم أنَّهنَّ يُعتبرن شخصيات مألوفة بالنسبة إليها. وقد تطوَّعن بسرد سيرهنَّ استجابة لإعلان الباحثة بشكل عامّ في مدارس مختلفة عن حاجتها لمشاركات في بحث حول سير ذاتية لمعلمات عربيات. لقد أجريت المقابلات باللغة العربية خلال العام الدراسي ٢٠٠٣/٢٠٠٤، بعد ساعات الدوام، غالباً في منازل المشاركات، وفقاً لطلب كلِّ منهن. أسماء المعلمات المستخدمة في هذه الورقة مستعارة كلها.

تعبيرات قدرة التأثير والفعل الاجتماعية والسياسية

تكشف القصص السردية الأربع المطروحة في هذه الورقة تنوعاً في الممارسات التي قد تعكس فكرة كلِّ معلمة عن قدرة التأثير والفعل، وكذلك طرقها وأفعالها المحدودة في التعامل مع النظام الاجتماعي-السياسي. كذلك إنَّ القصص السردية للمعلمات، كلاً على حدة، تعكس، بصورة ملحوظة، الواقع المعقد الذي يعيشه: انتماءهنَّ لأقلية قومية معرضة لسيطرة سياسية دائمة من خلال أدوات قمعية وأيديولوجية، كما هو جلي في ردود الأفعال العنيفة التي يقوم بها وكلاء الدولة ضدَّ النشاط السياسي للعرب أو

^{٢٨} إنَّ منهج التحليل هو دمج لتحليل سيرة الحياة الذي طوّره تشاين (بعد روزينثال) ومنهج تحليل الأفكار الرئيسية الذي طوّره جورج (Georgi 1975).

التعبيرات الخاصة بالمعارضة، إضافة إلى مساعي السلطات الدائمة - في ما تسعى - إلى تغييب التراث العربي والهوية الفلسطينية من المنهاج التعليمي؛ إخضاع وجهات نظرهنّ وأفعالهنّ، داخل المدرسة وخارجها، إلى التفتيش والتدقيق الدائمين، ومن ثمّ خوفهنّ من الاندماج في "السياسة"؛ الأعراف والقيم الاجتماعية المقيّدة، التي تدعمها إسقاطات سيطرة الدولة - على فرص العمل، عل سبيل المثال - والتي من شأنها أن تقيّد النساء العربيات في حدود "أنماط العمل الأنثوي" في "الاقتصاد المحصور"؛ تخبطنّ في إطار هويّة مزدوجة ذات انتماء أيديولوجي متناقض، إسرائيليّ وفلسطيني، مثلاً، وغير ذلك. وإذا ما أخذنا بالاعتبار الطبيعة الذاتية للسرديات الشخصية، فإنّ عدم التشابه في منح أهمية لتلك الحقائق الاجتماعية - السياسية المشتركة والتعبير عنها ليس متوقعاً فحسب، بل إنّه يُظهر، أيضاً، تميز كلٍّ من تلك التجارب.

ولإبراز ذلك، اخترتُ أن أعطي كلّ قصّة سردية عنواناً يُجمل الفكرة التي تكشف عنها. القصّة السردية الأولى أدرجت تحت عنوان "سعي لا ينتهي وراء الهدوء النفسي" - إذ تعكس دأب المعلمة على اعتماد إستراتيجية "البقاء على قيد الحياة". فإدراكاً منها للمخاطر الراسخة في ممارسة قدرة التأثير والفعل الاجتماعيين - السياسيين، يبدو أنّها تبنت حكمة القروء الثلاثة التي لا ترى بأعينها، ولا تسمع بأذنانها، وتظلّ أفواهها مغلقة، ولكنّ ذلك لا يحدث في القضايا المتعلقة بتعليم أبنائها. السردية الثانية تتمحور في سعي محسوب وراء رسالة "غير معنوية بالسياسة"، وبحث عن ملجأ في مكان آخر، "تحت ظلّ قديس شفيع"، وعن الفضائل المسيحية من حُبّ وتسامح! ويبدو أنّ هذا قرار يأتي كنوع من الحلّ الوسط بين وعيها للواقع والتقبيدات السياسية، من جهة، واندفاعها نحو استجابة عملية، من جهة أخرى. أمّا الحالة السردية الثالثة، فتتساءل حول الضغوط التي يفرضها خطاب الازدواجية الفلسطيني/الإسرائيليّ على مواطني إسرائيل العرب، ومن هنا عنوانها: "الابتذال المفروض بالقوّة في حالة الازدواجية". وأمّا الرابعة، فهي سرد يحمل فكرة "الرويا"، ويأتمن المعلمين على مستقبل أجيال المستقبل والطريقة التي ستتعامل بها مع الوضع الاجتماعي - السياسي. إنّها رؤيا حول مواطنة غير اعتيادية: أن تكون "تابعاً ولكن غير مُدعّن".

السعي الانهائي وراء الهدوء النفسي

رُلى سيّدة في منتصف الثلاثينيات، متزوجة وأمّ لثلاثة أطفال. تعيش في بلدة متعدّدة الديانات، وتعمل في بلدة مجاورة متعدّدة الديانات، أيضاً. تعمل مدرّسة منذ ما يزيد عن عشرة أعوام. لقد اختارت رُلى التعليم مُتبعَةً خطى مدرّستها المحبوبة. ورغم نيّتها

الأولى وموافقة أبيها على دراسة علم الأحياء، أقنعها مدرّس في الكلية، بسهولة، بأن تتحوّل إلى دراسة موضوع "التعليم المبكر" (مرحلة التمهيدي، وصفوف الأوّل والثاني)، وهو قرار يبدو أنّها لم تندم عليه قط. بل إنّها، بالأحرى، أصبحت تقدر هذه الدراسة تقديراً متزايداً، بعدما أصبحت أمّاً، حينما بدأ أصدقائها وأقرباؤها يلجأون إليها لتسدي لهم النصيحة أو لتقدّم لهم المساعدة في أمور متعلّقة بالتعليم المبكر. وتقول رلى:

الكلّ يقدر ما أقوم به، أجد الكثير من التقدير لما أقوم به ولما أطرحه من آراء؛ فعلى سبيل المثال، عند حدوث أية مشكلة مع أصدقائي فيما يتعلّق بأبنائهم، فإنّهم يتّصلون بي ليسألوني ماذا يفعلون...، كلهم يطلبون منّي المشورة... عندي مشكلة كذا وكذا.. فأذهب إليهم وناقش المسألة ونتحدّث، وأعمل مع الطفل وأساعدهم. بالأمس، اتّصلت بي صديقة، ابنها لا يستطيع تذكّر أسماء الأشكال الهندسيّة، فسألني ما العمل. واتّصلت بي أخرى لتسألني عن مشاكل في لفظ الكلمات... إنّهم يأخذون بأرائي، وأنا أحبّ ذلك، أتعلّم الكثير منهم عن مشاكل لم أواجهها في عملي قط.

لقد أثبتت موافقة رلى على التخصّص بموضوع الطفولة المبكرة، وهو مجال مخصّص للنساء في مجتمع أبويّ، مقابل موضوع علم الأحياء، وهو مجال تدريس متاح لزملائها من الرجال، وخاصّة في ظروف العمل المقيدة للعرب في إسرائيل، أثبتت أنّها مجدية على نحو غير مفاجئ. فقد منحها القوّة كأّم وكعضوة في مجتمع، جالبة لها "الاعتراف" و "الاحترام"، وبالتالي الشعور بالاستحقاق. غير أنّ قصّتها السرديّة كمدرّسة، تكشف عن نغمة مختلفة، نغمة التزام التعليمات والمعاينة "المهنيّة". توضّح ذلك بقولها:

[تتضمّن] مسؤوليّتي التعليم والتدريس. أن أتحدث مع الأطفال كما أتحدث مع (أطفالي)، ما هو مسموح به وما هو محظور (اجتماعياً). لقد مرّت عليّ أوقات عصيبة أثناء محاولتي تعليم الأطفال ألاّ يتحدّثوا حينما يتحدّث المعلم، أن يحترموا وينفذوا ما يقوله المعلم... (في نهاية العام)، على كلّ معلّمة أن تسلّم تقريراً مفصّلاً عن صفّها... يهمني رؤية ما كتبه المعلّمة التي تولّت تربية صفّي بعدي. إنّهُ لأمر يبعث الرضا، أن أعلم أنّها قامت بالأشياء بطريقتي، وأن أرى أن التنظيم الذي وضعته

لصفيّ يعكس عملي مع الأطفال، أنّ هناك انضباطاً في الصفّ... أنّ
الأطفال قد وصلوا إلى المستوى الملائم (في القراءة والكتابة) باللغة
العربيّة.

أمّا بالنسبة إلى المضامين التربويّة، فإنّ الأعياد الدينيّة، بالإضافة إلى أيّام إحياء
الذكرى الإسرائيليّة، كما هي مدوّنة في الإرشادات العامّة لوزارة التربية والتعليم، في
رأيها، فضلاً عن التعاطي مع الأحداث اليوميّة، هي موضوع كافٍ للأطفال في المرحلة
الابتدائيّة. تودّي رُلى عملها بناءً على ذلك ضمن المساحة المحدّدة جداً التي تسمح بها
كلّ من الدولة (من خلال إرشادات وزارة التربية والتعليم) وآليات السيطرة الاجتماعيّة
المحلّيّة. وهكذا، فهي تقوم بتحديد مسؤوليّتها المهنيّة، بشكل رئيسيّ، بنقل الانضباط،
وتعليم المهارات والمعرفة الأساسيّة. ويتضمّن هذا التحديد الأساليب الطّقسيّة التي
يُحتفل بها، بصورة خاصّة، في الأعياد وأيّام الذكرى،^{٢٩} حيث إنّ التزام التعليمات
الرسميّة، بالوقوف في صمت عند سماع صوت الصفّارة (بدلاً من معالجة القيم
الأخلاقيّة أو الأبعاد السياسيّة أو الإنسانيّة لهذه المناسبات) هو أمر تجري مراقبته.

تُعتبر الممارسات التعليميّة المنبثقة عن سرد رُلى، في هذا النطاق، نموذجيّة بالنسبة
إلى المعلّمين "البيروقراطيّين". وبالمنطق ذاته، محاولتها الواضحة لعزل نفسها عن
كل ما له علاقة بالأحداث الجارية:

السياسة بالنسبة إليّ هي موضوع محايد، لا أتدخّل فيه، ولا حتّى
في المدرسة، فمهما حدث لا أقول أيّ شيء... لا أدخل في مثل تلك
المناقشات.. لم أتدخّل قطّ... كما إنّ المدرسة، أيضاً، لا تسمح [بموقف
يمكن فيه] للمعلّمين أن يتدخّلوا وأن يتحدثوا.

حتّى في الأيام الزاخرة بعمليات الاستشهاد، تصرّ رُلى على موقفها:

في سبيل الهدوء النفسيّ لا أتحدّث، ولا أجادل، ولا أيّ شيء... لديّ أشياء
كثيرة أخرى لأفكر بشأنها. لا أولي هذا الأمر أيّة أهميّة... حتّى إذا كان

^{٢٩} هما يومنا ذكرى: ذكرى الجنود الذين سقطوا في حروب إسرائيل، وذكرى
"المحرقة".

لديّ ما أقوله، أو أن أكون في مكان ما ويبدأ الناس الحديث، أخرج من الموضوع؛ لأنّ هناك أموراً أهمّ من ذلك بكثير.

إنّ أيّ سؤال يدور حول السياسة يُفضي إلى ردّ فعل "تسو تسو" (إنكار ملفوظ غير شفهي) مصحوب بحركة إنكار بالرأس، وباستجابة شفهيّة في بعض الأحيان، مثل: "أنظري، أنا نوع [من الناس] لا يعرف الكثير. أنا لا أسأل كثيراً، لا أعرف الكثير. أنا أذهب إلى المدرسة، أوّدي عملي، ولا شيء غير ذلك". تتصرّف رُلي، أيضاً، بشكل منهجيّ في امتناعها عن الاندماج في أيّ شيء عدا "أشياءها الهامّة". إنّها تمتنع عن أيّ نشاط سياسيّ أو مهنيّ أو اجتماعيّ منظم. إنّها لا تقرأ زوايا الرأي السياسيّة الصحافيّة، ولم تشترك، قطّ، في احتجاج، ولم تتظاهر، يوماً، ولم تحضر أيّ حدث لإحياء ذكرى سياسيّة في حياتها. قد يفعل ذلك زوجها: "إنّه يتحدّث ويجادل، وأنا أذهب بعيداً" ووالدها، أيضاً: "ولكنني لا أتحدّث". لم تسمع رُلي، قطّ، عن يوم ذكرى النكبة. تشعر بقوة، رغم ذلك وعلى نحو يدعو إلى الدهشة، بأهميّة يوم الأرض: "إنّه يوم يجب أن يقوم العرب فيه بالإضراب". ورغم ذلك، هي لا تلتزم بالإضراب، وذلك حرصاً منها على الالتزام بالإجراءات الرسميّة، وتحضر إلى المدرسة بغير رغبة منها، نادبةً حظّها أنّ "الدروز لا يتقيّدون بالإضراب رغم أنّهم عرب". وعلى نحو مماثل، إنّ حدود احتجاجها لن تتجاوز عدم ذهابها إلى مكان العمل، إذا كان ذلك ممكناً، حيث إنّها لن تشارك في عمل احتجاجيّ أبعد من ذلك. إنّ ما تطلبه رُلي، ببساطة، هو الهدوء النفسيّ: "أريد أن الأثم نفسي للظروف التي أعيشها. وفي هذه الحالة التي نعيشها، ليس هناك مكان لمثل تلك الأشياء". هل تمرّ رُلي بتجربة ما اصطُحّ عليّ تسميته "الخوف من الحرّيّة" (Freire 1998)، من أن تعبر عن نفسها أو أن تفكّر ملياً في حالتها؟ يبدو مطلبها وكأنّه يعبر بصوت مرتفع عن حكمة القروود الثلاثة: "العينان لا تستوعبان شكلاً، متحرّرتان من الآراء المسبقة. الأذنان لا تميّزان شيئاً، مُعفّاتان من الملاحقة غير المجديّة. الفم يبقى صامتاً، ليس هناك تحدّ بين مع وضد"^{٣٠}.

وتخبرنا، رغم ذلك، بعض الأجزاء المهمّة في قصّة رُلي السردية التي تدور حول تعليم أبنائها، بقصّة مختلفة. إنّ طفلها، اللذين يذهبان إلى المدرسة، ملتحقان بجهاز التربية والتعليم الرسميّ، في مدرسة تلاميذها من ديانات متعدّدة (مقابل المدارس

^{٣٠} "Eyes grasp no form, free away from prejudices. Ears make no distinction, spared futile chasing. Mouth keeps silent, no contending pro and con" (www.yogiche.org/efiles/poem731.html).

المخصّصة لطوائف معيّنة). ترى رُلى أنّ ذلك "يشكّل امتداداً طبيعياً للواقع الاجتماعيّ الذي يعيشان فيه"، ادّعاء لصالح أهميّة الصفوف المتعدّدة الديانات، وضدّ تقسيم الفصول طبقاً لفواصل خاصّة بـ "الدين" أو "الطبقة الاجتماعيّة": "إنّ الفصل بين الأطفال ليس بالأمر الصحيح. إنّ اختيار ابن هذا و... ذاك ووضعهم في صفّ يقوم بتدريسه أفضل معلّم، يعني، في مضمونه، عدم المساواة. إنّي أعمل وأرفع صوتي [ضدّه]". إنّ اختيار رُلى وتسويغها للمدرسة الملائمة لأطفالها، وكذلك تفكيرها حول سياسة التمييز داخل الصفّ، هو أمر كاشف في ما يتعلّق باندماجها في تحليل سياسات القوّة، بالإضافة إلى ما يتعلّق بوعياها لسياسة الدولة الساعية نحو تقسيم المجتمع الفلسطينيّ إلى قطاعات من الأقليّات (الدروز، والبدو، وغيرهم). إنّ مشاعرها كأّم، بالإضافة إلى مواقفها ورغبتها في أن تعمل من أجلها تظهر جليّة. إنّ لديها هدفاً ما. وإنّها، بوعياها للاتّجاه المتنامي نحو الفصل وفقاً لأساس دينيّ وطبقيّ في مجتمعيها، ترفض رُلى ذلك بصورة فعّالة وتعبّر عن رفضها له، مقترحة بديلاً، هدفاً تعليمياً من أجل منفعة مجتمعيها بأكمله: "ينبغي أن تركز [المدرسة] على [أقضية] العنف. يجب عليهم أن يخفّفوا العنف إلى أقصى حدّ... إنّ الأطفال يذهبون إلى المدرسة، يرون أشياء ويعودون لتنفيذها في المنزل".

وختاماً لهذه الجلسة، تبدو هموم رُلى التعليميّة الواضحة تعليميّة بشكل رئيسيّ. إنّها تدور حول نقل المعرفة والمهارات الأساسيّة، بالإضافة إلى التأكيد على مساندة الأبوين للعمليات التعليميّة لأطفالهم. إنّها، ببساطة، من هذه الناحية، "تتبع التعليمات" (Freire 1998). ضمناً، رغم ذلك، وكما يظهر من حكاياتها في ما يتعلّق بأبنائها، ومحاولتها لإقامة نوع من العلاقة مع الأعياد الدينيّة الرئيسيّة في عملها التدريسيّ، تنهمك رُلى في المحافظة على القيم الخاصّة بالعلاقات الاجتماعيّة بين المجتمعات المحليّة الدينيّة المختلفة (والمقصودون هم: المسلمون، والمسيحيّون، والدروز). يكشف هذا الهدف، في ضوء سياسة التقسيم والتفرقة، عن تهديد لمجتمعيها كجزء من المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل، ورغم كونه مقتصرًا على المجال الخاصّ، فإنّه يكشف عن دورها الفعّال في ما يتعلّق بقدرة التأثير والفعل اجتماعياً.

تحت ظلّ القديس الشفيح

لمى في منتصف الأربعينيّات، غير متزوّجة، تعيش في منزل والديها في مدينة مختلطة، يقطنها العرب واليهود. تعمل لمى معلّمة منذ خمسة وعشرين عامًا، الخمسة عشر عامًا الأخيرة في مدرسة في بلدتها، تلامذتها فلسطينيّون مسلمون ومسيحيّون. اختارت لمى

سلك التربية والتعليم متبعةً خطى والدها، مدعومة بتأييد أقاربها ومعارفها. وبالنسبة إليها: "كان التعليم اختيارًا متوقعًا. إنه نداؤها" ... وذلك كما تصرّح - بخلاف المعلمين العرب الذين اختاروا التعليم لأسباب لها علاقة بالملاءمة والراحة:

[لا يختار] المعلمون والمعلمات العرب التعليم بسبب حُبهم للتعليم، ليس كل واحد، ولكنه رغم ذلك... أمر مؤلم... يتيح التعليم للمرأة الراتب والبقاء في المنزل... إنها تدرّس وتوفي بمسؤوليتها... التعليم لا يتناقض مع دورها كأمراة. [يختار] الرجال [التعليم] بسبب نقص البدائل [الوظيفية].

تلمس قصة لى السردية واحدًا من أكثر النواقص المطروحة لمهنة التعليم في المجتمع العربي في إسرائيل: حقيقة أنها مهنة غالبًا ما يجري اختيارها بسبب ملاءمتها، ووفرته أو مناسبتها، أكثر من كونها نابعة من اهتمام حقيقي. يبدو، رغم ذلك، أن تأكديها على هذا العارض (لجوء الرجال العرب والنساء العربيات، خاصة، إلى سلك التربية والتعليم)، وعلى المتلازمة (تقييدات العمل المفروضة على الأكاديميين العرب بشكل عام المدعومة لقيود نوعية اجتماعية-ثقافية على حق النساء في العمل، بصورة خاصة) يبدو أنه يتغاضى عن منبت القوة في العمل، أو ما تصطلح النسويات على تسميته: "العادة الخاصة بقوته، غياب اختيارها"، في ما يتعلق بوهم حرية الاختيار (Razack 1998)، بينما في السياق الحالي، تخضع قدرة التأثير والفعل الشخصية للنساء (في اختيار عملها) إلى سيطرة كل من السياسات القمعية للدولة ومنح الأولوية للجندرية الاجتماعية الثقافية المقيدة.

عدا مزاولتها مهنة التربية والتعليم، تشارك لى في الكنيسة المحلية: في الاحتفالات الدينية والأنشطة الاجتماعية. كما وتعبّر لى عن إيمانها داخل صفها، حيث تخصص ركنًا لأيقونة قديسها الشفيح، إعلانًا عن "القيم الأخلاقية" المسيحية التي تؤمن بها. ومن الجدير بالذكر أن كون لى معلمة لم يثنها عن إنهاء زواج غير مستقر، لا بل يجعلها أكثر احتراसा في سلوكياتها اليومية: "عليّ أن أكون ملتزمة لكي أبدو محترمة في نظر الآباء... أن أكون، مثلاً، [صالحة لأبنائهم]، إلى جانب حقيقة أنني أوافق على ذلك، فيجب أن تحترمي نفسك كمعلمة... في ما يتعلق بالملابس وطريقة الحديث أيضًا". من الواضح أن لى تتماهى مع القيم الاجتماعية والدينية السائدة في مجتمعها، وتعمل على الحفاظ عليها ونقلها من خلال سلوكها الشخصي.

إنّ لمى واعيّة لتأثير السياسة في التعليم. شاهدت ذلك في طفولتها من خلال اندماج والدها في شؤون المعلمين. كما إنّها تستبين ذلك في النواحي المتعدّدة للحياة اليوميّة وللحياة الدراسيّة: في الاستخدام اللغويّ هنالك " [مصطلح] الإرهابيّ، ولكن ما الذي دفعه لأن يكون إرهابياً". في سياسة "فرّق تسد" (التفرقة بين العرب على أساس دينيّ): في تعيين المدرّسين "مثل تلك المعلّمة - إنّها ذات كفاءة، لكنّها تحصل على عشر ساعات (عمل) فقط، بينما يوظّفون معلّمة لا تساوي قشرة البصلة، لماذا؟ لأنّ لها واسطات"؛ في ما يتعلّق بمخصّصات الميزانيّة وفي الشروط الاجتماعيّة والشروط الخاصّة بسوق العمل. تقول: "إنّ الأمر يشبه حلقات سلسلة وثيقة الاتّصال ومتتالية". رغم وعيها السياسيّ، تعرّف لمى نفسها بأنّها "لا سياسيّة". ومع ذلك، فهي لا تستطيع أن تتجاهل السياسة التي يفرضها الواقع على صفّها:

حينما تدخلين الصفّ وتقابلين الأطفال الذين شاهدوا... التلفزيون... وسمعوا في البيت أنّ هذا وذاك قد [حدث]، [فكيف] يمكن أن تواصلين القول إنّ 1+1=2 بينما هم مشبّعون بأمور أخرى(؟) لهذا، يجب أن تتعاملين مع السياسة، ولكن يجب عليك أن تكوني حذرة في ألاّ تعبري عن رأيك الشخصيّ، كان ذلك (الامتناع عن التعبير عن الرأي الشخصيّ) أكثر (حذرة) من اليوم. ممنوع أن تعبري عن رأيك الشخصيّ، ويفضّل ألاّ تفعل ذلك، لأنّ التلميذ في الصفّ الأوّل والثاني لا يزال طفلاً، فكلّ كلمة يمكن أن تؤثر فيه... إنّني حذرة دوماً في التعامل مع السياسة في عمليّ، أقول رأيي ولكن، بشكل ما، لا أقدمه، أقول رأيي: هذا خطأ، هذا أو ذاك قد يكون أفضل، ولكنّي لا أدخل في شؤون السياسة الكبرى مطلقاً.

تشعر لمى بالاعتزاز: لأنّها سمحت بمساحة للترويح عن المشاعر بعد عمليّات تفجيريّة، دون أن "تفرض" رأيها. إنّها فخورة لأنّها لا تمتنع عن الإشارة إلى الأحداث الجارية. ورغم ذلك، فإنّ إطلاق المشاعر داخل صفّها يجري ضمن إطار دينيّ يحكمه قديسه الشفيّع ومبادئه التي تحثّ على الحبّ والتسامح وقبول الجميع:

حينما تحدث عمليّة تفجير، نتحدّث عمّا حدث، لماذا حدث ذلك، ولكنّي لا أعطي تسويغاً، لا للقاتل ولا للمقتول. لا أصفّ إلى جانب أيّ منهما... لا أستطيع أن أقول للطفل إنّ الرجل الذي فجر نفسه فعل ذلك لأنّه متعبّ، لأنّه يريد أرضه، يريد منزله، ولكنّي لا أمنحه تسويغاً أيضاً، لأنّه [لو] كنت متعباً فهنالك حلّ آخر، [من خلال] الحوار لا من خلال [السلاح].

إنّ سلاحنا هو "الحبّ" و "الحديث"، إلهي إله سلام، إله حُبّ. حسنًا، لقد فَجّر الرجل نفسه، لقد قتل وهي [السلطة الإسرائيليّة] دمّرت منزله، شرّدوا أولاده وإخوته... ألم يكن من الأفضل له، عوضًا عن ذلك، أن يلزم جانب السلام؟... إنّ هذا موقفي... موقف من أجل السلام، الحبّ، الحوار.

يعبّر موقفها، في الحقيقة، عن تمازج المذهب العمليّ والأخلاقيّة، وهو يدور حول قيم الحبّ والتسامح من أجل القضاء على الألم وإنقاذ الأرواح. ولا يزال هدفها المعلن هو وضع مثال لممارسات السلام بين تلامذتها في الصفّ: "أحاول، قدر طاقتي، أن أعمل في هذا الاتجاه، للتأكيد على أهميّة السلام، أن أعيش حياتي وفقًا لهذا المصطلح، أن أعبر عن الحبّ والسلام من خلال التفاعل بين الأطفال. كيف يمكنك أن تقومي بشيء كهذا من دون أن تجرّبيه مع الأطفال؟" - سرد لفعل متعمّد من أجل التحوّل الاجتماعيّ.

وبالإضافة إلى ذلك، إنّ انشغال لَمَى بمشاعر تلامذتها وأفكارهم، في ما يتعلّق بالعمليّات التفجيريّة، دلالاتها ونماذج النشاط البديلة التي تحاول أن تفرسها فيهم، يُثير الشكوك حول ادّعاءها أنّها "لا سياسيّة". في الواقع، إنّها مندمجة بعمق في عمليّة المشاركة الاجتماعيّة السياسيّة. ولكن، بدلًا من أن تقوم بذلك من خلال ما اصطُح على تسميته "حوار تأمليّ محرر" (أي إشراك التلاميذ في حوار ملائم لصفاتهم، وفهمهم للواقع، وثقافتهم، وتاريخهم)، تفرض عليهم "حوارًا ذاتيًا" يتسم بكونه شخصيًا ودينيًا. وللأسف، إنّها بذلك، تعامل تلامذتها "كأشياء يجب إنقاذها من مبنى محترق"، وهي، بالتالي،... "تحوّلهم إلى جماهير يمكن التأثير فيهم" بدلًا من إشراكهم في "الدعوة التاريخيّة والوجوديّة التي تحوّلهم إلى إنسانيين أكثر" (Freire 1998, 63).

الابتدال المفروض بالقوّة في أزردواجية: فلسطينيّ/ إسرائيليّ

سُهي في بداية الخمسينيّات من عمرها، أرملة، وأمّ، وجدة. تعيش وتعمل في مدينتها، مدينة عربيّة متعدّدة الديانات. تعمل سُهي في التعليم منذ أكثر من ثلاثين عامًا. اختارت سُهي التعليم "حُبًا لهذه المهنة". فضّلت شهادة كليّة إعداد المعلمين على درجة جامعيّة في العلوم: "كانت لديّ الإمكانيّات كلّها... كان [والدي] مستعدًا لكلّ ما يتطلبه ذلك: إرسالني إلى القدس، إلى أيّ مكان أريده. قلت: لا... أحبّ أن أكون معلّمة". كان التعليم حلم طفولتها. خلال السنوات العشر الأخيرة، عملت سُهَي مرشدة تعليميّة،

أيضًا، للتعليم المبكر في بلدتها، وهو عمل يتطلب الاتصال المهني المكتف مع زملائها من المعلمين.

تتداخل في حكايات سُهي السياسة مع التعليم:

نحن [المعلمين/ات] يجب أن نرفع وعي الأطفال في ما يتعلّق بما يدور في محيطنا، في بيئتنا، في بلدنا، يجب أن يكونوا على وعي لما يحدث. على سبيل المثال، في الصباح، نسأل: من استمع إلى الأخبار؟ ماذا حدث؟ نتحدّث عن الحالة الاقتصادية، والصعوبات... حينما نسعى نحو مساهمة الآباء، نضع ذلك في الاعتبار مرّة أخرى وثالثة [على سبيل المثال]: هل يمكن أن نطلب منهم المال من أجل أن نأخذ الأطفال في رحلة أم لا؟ نشرح للأطفال الوضع الاقتصادي... لماذا هنالك آباء [معيّنون] عاطلون عن العمل. يلتقط الأطفال [المعلومات من خارج الصف]، عن الحرب على سبيل المثال... نتحدّث [عن ذلك]، عمّا يجري... فمن خلال ذلك نعلّمهم أن يتعلّموا... نحن نُحضر الصحف (إلى الصف) يقصّ الأطفال [العناوين والصور التي يتضمّنها المقال] الذي يتناول الأحداث... ما حدث، يرسمون... ما يشعرون به، ما يحبّون أن يحدث.

تشارك سُهي مشاركة واضحة في "حوار تأمليّ محرّر" متواصل مع صغارها. وبدلًا من أن تزرع فيهم قيمًا وأفكارًا غريبة بالنسبة إلى مستوى فهمهم، تقيم صلة بالواقع الذي يعيشونه، مشجّعة إياهم على أن يُحضروا إلى الصف قصصهم، وأن يُعبّروا عن مشاعرهم في ما بعد أحداث التفجيرات على سبيل المثال، ميسرة فهمهم لما يجتازونه، ومانحة إياهم الوسائل لكي يُعبّروا عمّا يشعرون به، أو يرونه، أو يسمعونه.

إنّ الفكرة الرئيسيّة في مضامين سُهي التعليميّة هي قضية "الهويّة" التي تتعامل معها بالمنهج التأمليّ نفسه. ترى سُهي:

[أَنَّ الشعور] بالانتماء هو أمر هامّ جدًّا... إنّي أقترّب منه من خلال أشياء أساسيّة، مثل لعبة (تظهر شكلًا) حيوان... ما هو هذا الحيوان؟ إلى أيّ بيت ينتمي؟ هو ابن من؟... من أجل أن يستخلص أننا، أيضًا، ننتمي، إلى من ننتمي؟ إلى أسرة، إلى مجتمع... أصل [إلى النقطة] أننا نعيش

في بلاد عاش فيها أجدادنا وأسموها فلسطين. في هذه الأيام نحن
عرب نعيش في الدولة الإسرائيلية، حيث يعيش اليهود اليوم، ويجب أن
نتعايش معهم بسلام... تمامًا كما نعيش مع جيراننا.

تؤمن سُهَي، إلى جانب الحاجة إلى الانتماء، بأن الأطفال يحتاجون إلى أن يكونوا على
وعي لهويتهم العربية ولكونهم مواطنين إسرائيليّين وما يفرزه ذلك من إسقاطات،
مثل التحاق بعض آباء تلامذتها بالجيش. وعليه، بعيدًا عن الإحجام، تخوض سُهَي
في شرح وتحليل هذه القضية من زاوية اجتماعية-سياسية. وأينما أثرت في صفها،
تلقت انتباه الأطفال إلى تأثير تلك القوى الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية في
حياتهم: "لربما اضطرر [أب معين] إلى أن يخدم في الجيش من أجل معيشته" دون
أن تفرض رأيها الخاص. على هذا النحو، تشارك سُهَي، بصورة متعمدة، في التنشئة
السياسية لصغارها، وتشير إلى كل مظهر من مظاهر واقعهم من خلال اتصال ذي
مغزى بحياتهم، وليس بغوغائية أو شعارات.

ورغم أنها تعمل منذ فترة كانت فيها الممارسات التعليمية للمدرسين تخضع إلى
"مراقبة أمنية"، كما أن الاحتفالات بإحياء أيام الذكرى الإسرائيلية كانت أمرًا واجبًا،
تبدو سُهَي، وبصورة مفاجئة، أكثر ميلًا من زميلتيها الأصغر سنًا (رُلى ولَمَى) إلى
التطرق إلى أيّ موضوع تراه ذا مغزى أو صلة باحتياجات صغارها أو واقعهم. ولذا،
فإنها، في نطاق حيزها المستقل، لا تتقيد بأيام الذكرى الإسرائيلية تقييدًا أعمى:
"خصوصًا، منذ نهاية السبعينيات؛ حيث التحكّم ببرنامج الاحتفالات قد أصبح
مخفّفًا". فبدلاً من ذلك: "يمكن ليوم الاستقلال الإسرائيلي أن يصبح مناسبة للتعلّم
عن تراث العرب في إسرائيل، أو عن الصراع حول القدس". أمّا إحياء أيام الذكرى
الفلسطينية، فيتعامل معه وفقًا لتساؤلات الأطفال واقتراحات الآباء، بالإضافة إلى
توجيهات "لجنة المتابعة العليا للجماهير العربية في إسرائيل". لا تستطيع سُهَي، وفقًا
لفهمها دورها كعالمة فلسطينية في إسرائيل، أن تنشط بخلاف ذلك:

أحدت كإنسانة فلسطينية عربية وكمواطنة في دولة إسرائيل. إنني
أحمل بطاقة هوية إسرائيلية [ولهذا] فأنا أحترم قوانين الدولة وألتزم
بها. وعلى أية حال، هناك أمر ما في داخلي يقول لي إن هذه البلاد
هي بلادنا... عندما أسمع الناس يتحدثون عن الهجرة... [أتعجب]...
لماذا [يريد] الناس أن يعيشوا في الخارج؛ لأنهم سلبوهم بلادهم...

منازلتهم...؟ يرى الأطفال ذلك، لقد رأوا ما حدث في جنين - على سبيل المثال - ... هل ينبغي عليّ أن أكذب على الأطفال؟ لا. [ماذا عن] الجرائد والتلفاز... ينكشف الأطفال للكثير هذه الأيام.

من الواضح أن سُهَي تتعاطى مع صغارها بوصفهم "مفكرين نقديين"^{٣١} بدل كونهم "أشياء"؛ حيث إنها تشاركهم، دوماً، في نشاطات خاصة بإعمال الذهن: تتصل بالواقع الذي يعيشونه، متأملةً إيّاه، وكاشفةً النقاب عنه. ولهذا السبب، فإنّ التعليم بالنسبة إليها ليس عملية نقل معلومات، بل إنه انخراط في "تعليم يحلّ المشكلات" من خلال شرح الواقع وفهمه.

بالإضافة إلى قضية الهوية، تتناول سُهَي تأثير السياسات القمعية للدولة، في ما يتعلق بتعليم العرب، وأوضاع التعليم والتي تتعرض لها منذ أكثر من ثلاثة عقود: "عدم وجود صفوف ملائمة، عدم وجود ساحة جذابة وأمنة تتوافر فيها الخدمات الحيوية، وعدم وجود معدّات وموادّ ضرورية - نتيجة التمييز في ما يتعلق بمخصّصات الميزانية للمجالس المحليّة العربيّة". غير أن هذا النقص لم يشكّل عائقاً أمامها، لا بل - وبشكل لافت - دفعها إلى إشراك الآباء في الوفاء باحتياجات أبنائهم التعليميّة: الموادّ، معدّات الملعب، مكتبة الصفّ المثيرة للإعجاب، وغير ذلك.

تبدو ممارسات سُهَي التعليميّة، كما علاقتها بالآباء، متعمّدة وهادفة. وإنّه بذلك، تتجاوز فعاليّتها أو نشاطها السياسيّ مجرد إدراك الواقع، إلى فعل المشاركة فيه، بأساليب تسمح بأن تساعد على ذلك، وتسمح، كذلك، لصغارها وآبائهم بأن يفهموا الموقف وأن يؤثروا فيه.

خاضعون، ولكن غير خائمين

هدى في منتصف الخمسينيات من عمرها، هي أم وجدّة، وتعيش في مدينة مختلطة، يقطنها سكّان عرب ويهود. وقد تقاعدت مؤخراً من التدريس، بعد ما يقارب أربعة عقود من العمل، ولا تبدو عليها أمارات الإنهاك. كان التعليم دعوتها: "وصلت إلى التعليم بدافع داخليّ... كانت لديّ قناعة بأنني خلقت لأكون معلّمة". بدأت هدى ممارسة التعليم في مرحلة مبكرة من عمرها، بينما كانت لا تزال هي نفسها تلميذة، حيث

^{٣١} وفقاً لمفهوم "بنكية التربية" لباولو فرييري (Freire 1996 [1970], ch. 2).

كانت تحصل المال لمعيشتها من خلال تعليم من يحتاج إلى دعم من أقرانها. وبعد التخرج في المدرسة، تزوجت وعيّنت مباشرة مدرّسة في قرية درزية. ومنذ ذلك الحين، وسوية مع التحاقها بدورات التدريب والتأهيل، درّست في مدارس عدّة، إلى أن انتهى بها المطاف في مدرسة متعددة الديانات في المدينة التي تقيم فيها، حيث عملت، مدة خمس عشرة سنة كمدرّسة ومسؤولة عن التربية الاجتماعية. تنظر هدى إلى مشوار حياتها المهني بمقدار كبير من الرضا، وتشعر بالفخر؛ لأنها كانت مدفوعة إلى العمل من داخلها، ولأنّها فازت بالحُبّ العارم من جانب تلامذتها، بالإضافة إلى اعتراف ذويهم والمفتشين لها بالفضل.

ترسم حكايات هدى رؤية تعليمية يشكّل فيها حقّ الطفل في معرفة ذات مغزى مركز اهتمام المعلم:

ينبغي أن يعرف الطفل كلّ شيء له علاقة بمجتمعه. يجب أن يعرفه بطريقة ملائمة له، لقدرته، وبطريقة غير مغلقة [عقائدية]، لا، بل بطريقة منفتحة، وإذا لم يشعر بالرضا، فيجب أن يُسمح له بأن يستمرّ في السؤال؛ لأنه إن لم يقتنع فسيظلّ مشوّشاً، لن يصغي إليك، لأنه سيكون مشغولاً.

وتؤكد على أنّ الحقّ في الوصول إلى معلومات ذات مغزى لا يمكن تحصيله دون "ربط التعليم بالسياسة"، وإلا فإنّ المرء يربّي "مواطناً لا ينتمي إلى البلد الذي يعيش فيه"، مواطناً "غير قادر على قبول الآخر الذي يعيش معه". وهي تشدّد أنّه من "حقّ الأطفال أن يطلبوا المعرفة والحصول على إجابات صادقة عن أسئلتهم". وأنّ "دور المعلم هو ضمان ذلك من خلال الربط بين التعليم وأحداث الحياة اليومية". "فالمدرسة شأنها التربوية" مع ملاحظة أنّ "التعليم أمر سهل جداً، بينما التربية أمر في غاية الصعوبة". وتقصد بهذا أنّ نقل المعرفة والمهارات أسهل من إقامة علاقة مع احتياجات الأطفال وواقعهم. والتربية، في رأيها، تتطلب "منهاجاً مدرسياً بديلاً"، منهاجاً يشمل "الأحداث الجارية"، بالإضافة إلى منهاج يرتكز، جزئياً، على المناسبات الفصلية: الأعياد الدينية والأيام المدنية. فمثل هذا المنهاج من شأنه أن:

يُحفز المدرّسين أن يتعلّموا ويقوموا، في ما يقومون، بتعليم الأفكار العامة التي تشكّل القاسم المشترك للأعياد المختلفة: خلفيتها التاريخية، علاقتها بنمط العيش الاجتماعي-الاقتصادي، القيم الإنسانية

الأساسية والمشاعر التي تثيرها. ووفقاً لذلك، فإن كل مناسبة يمكن أن تتحول إلى فرصة - لتلبية الحاجة المعرفية للتلاميذ ولتعميق وعيهم لتاريخهم ولأحوال معيشتهم.

إن سرد هدى غني بالحكايات المفصلة عن ممارساتها التعليمية وإنجازاتها في سعيها لربط التربية بالأحداث الجارية، وأيام الذكرى الوطنية، الإسرائيلية والفلسطينية، والاحتفال بالمناسبات (عيد الأم، يوم التخرج، وسوى ذلك) - وبخاصة ضمن مسؤوليتها كمركز التربية الاجتماعية.

قد تكون رؤية هدى التربوية وممارساتها الملائمة - كما تتجلى في سردها - ناتجة عن محاولتها بناء سيرتها الذاتية، وقد لا تعكس تماماً واقع عملها آنذاك. رغم ذلك، فهي تعكس أفكاراً متواصلة في ما يتعلق بدور المعلم كقوة تغيير اجتماعية وسياسية. لذا، إن مجرد انشغالها بنوع النشاطات الواجب اتخاذها على المستويات المختلفة (المنهاج، ودراسة المعلمين ومعرفتهم، والمنهاج النقدي، والتعلم البناء وذوي المغرى والصلة بالطالب، وغير هذا، يتجاوز واجبات وممارسات تعليم "البيروقراطيين".

من خلال وجهة نظرها النقدية إلى الواقع الاجتماعي-السياسي، تستبين هدى تأثير الواقع القمعي على تنشئة الأطفال وإعدادهم الاجتماعي (ما قبل مرحلة التعليم الابتدائي). وهي تشير إلى تجلي ذلك في حياة الأطفال بدءاً من طفولتهم المبكرة، حيث نظراً للظروف الاجتماعية-الاقتصادية التي تعيشها العائلة العربية، يتعذر على الأهل تخصيص الوقت من أجل التفاعل مع أبنائهم، ومشاركتهم في أنشطة ذات مغزى، كالقراءة مثلاً. لكن أكثر ما يجسد الأصداء المؤذية لسياسات القمع الإسرائيلية، في رأيها، هو التحكم بمنهاج التعليم العربي: حيث إنه "يؤثر في العملية التعليمية برمّتها"، ومع الرقابة "يخلق نقصاً حاداً في الكتب المدرسية والمواد التعليمية". والأصعب هو أن هذا الوضع "يتطلب توجّهاً نقدياً من قبل المعلمين العرب تجاه المناهج المفروضة، يتطلب توجّهاً نقدياً من معلمين جُل همهم تجنب أسئلة التلاميذ وتجاهل الأحداث الجارية، بينما نظراً وهم اليهود يتمتعون بالاستقلالية وحرية التطرق إلى أي موضوع".

واعية للقيود المعوقة لعمل المعلمين العرب ككيانات ناقدة، تلجأ هدى إلى خطاب إنساني عالمي، حيث يرمي التعليم إلى تنمية "متعلمين مستقلين ذاتياً، ذوي كفاءة ودافعية داخلية... كيانات بشرية تتقبل الآخر وتحترمه". ويبدو أن قصتها كمعلمة قد أعيد بناؤها من جديد حول تلك الأهداف "السائدة" والإجراءات لتحقيقها: "مشاركة الآباء

في تجربة أبنائهم التعليميّة"، الشراكة بين المدرسة والمجتمع، "ملاءمة المنهاج لواقع واحتياجات الأطفال"، ليكون "متناغمًا مع اهتمامات الأطفال وخصائص نموهم النفسي والذهني، وتوفير مصادر التعليم والمهارات للأطفال، وتناول تساؤلاتهم بصدق، ومناشدة منطقتهم وغرس القيم الإنسانيّة فيهم، واحترام الآخر وتقبُّله". مع ذلك، عندما يدور الحديث حول تجربتها المتعلقة بهويّتها، تتسع رؤية هدى لدورها كمعلّمة لتشملّ التحديات التي تطرحها حقيقة كونها عربيّة في إسرائيل. فبالنسبة إليها:

أن أكون عربيّة في إسرائيل معناه أن أكون ملتزمة بقضيتين: كوني مواطنة وكوني عربيّة تعيش في بلد يقطن فيه أناس مختلفون، وظيفتي كمعلّمة هي أن أجعله (التلميذ) يفهم مكانتنا في هذا البلد، أن هناك أوضاعًا كثيرة خارجة عن نطاق اختيارنا، خصوصًا (في ما يتعلّق) بجيراننا،... (ولهذا) فإنّه من الحكمة أن نقبل الجانب الآخر وأن نحول، كلّمًا أمكن ذلك، كلّ خطر إلى فرصة... إنني أحبّ السلام ولكنني ضدّ الاستسلام... [وبالتالي] أن أكون خاضعة لا خائفة هي الرسالة التي ينبغي أن يتأكّد المعلّم من أن تلميذه يفهمها.

إنّ بناء هدى لهويّتها، وبالتالي التحديات التي يُتيحها استيعابها لما تنطوي عليه، تأتي متّسقة مع رؤيا "لجنة المتابعة العليا للجماهير العربيّة في إسرائيل" التي كانت تلتزم بقراراتها بشكل حرّ كمعلّمة.

نخلص إلى القول إنّهُ من الممكن وصف ممارسات هدى ورؤيتها بأنّها جزء عضويّ من قدرة التأثير والفعل اجتماعيًا - سياسيًا، بدءًا بانشغالها الدائم بنوع النشاط الذي ينبغي أن يمارسه المعلّم، رغم الأحوال القمعيّة لوظيفتها؛ من خلال ندائها بتحقيق قدرة التأثير والفعل الشخصيّة عبرّ التعلّم المتواصل من الأحداث والعمليّات الجارية وتأمّلها؛ وانتهاءً بأفكارها وأساليبها الواعية لتنمية وعي الأطفال لواقعهم.

النقاش والخلاصة

تبدو التصوّرات المتعلّقة بقدرة تأثير وفعل المعلّمت كما تتجلّى في الحكايات الأربع غير متشابهة؛ إذ إنّها تراوح بين الإنكار التامّ والتخلّي عن أيّ مكان من أجل أيّ شيء عدا تعليم مهارات القراءة والكتابة الأساسيّة، وبين الاعتقاد الكامل، تقريبًا، بعلاقة

موضوع التعليم وأهميته للإعداد الاجتماعي والسياسي، من خلال المدرسة الابتدائية. يثير هذا تساؤلات أساسية متنوعة، نحو: ما سبب عدم التشابه هذا؟ هل يُعبر ذلك عن موقف من قضية ما، أم إن ذلك انعكاسٌ لوعيهن الاجتماعي والسياسي؟ هل فهم هؤلاء المعلّمات لما يتعلّق بالقدرة على التأثير غير متشابه، فعلا، كما يبدو؟ هل المعلّمون العرب عموماً، والمعلّمات على وجه الخصوص، في المقام الأول، مستقلون تماماً ليمارسوا قدرة التأثير والفعل، أو المشاركة في أي مشروع اجتماعي أو سياسي؟ بعيداً عن أية محاولة للاستنتاج والتعميم من الحكايات المعروضة، في ما يتعلّق بقدرة تأثير وفعل المعلّمات العربيات عامّة، إن المرء لا يمكنه أن يغضّ النظر عن التوافق بين التجارب المهنية للمعلّمات (مدّة الخدمة والأدوار التعليمية التي أدّينها إلى جانب التدريس) والتمايز بين حكاياتهنّ المتعلّقة بقدرة التأثير والفعل. فالحكايات المقدّمة المعروضة تعكس اتجاهاً معيّناً: كلما ارتفعت درجة الخبرة، كانت المعلّمة أكثر ميلاً إلى تضمين القضايا الاجتماعية-السياسية في ممارساتها اليومية. وزيادة على ذلك، كلما زادت خبرتها، تحرّرت بناؤها لموقفها من القيود الشخصية والمباشرة (الأمن الوظيفي والأخلاق الدينية)، وأصبحت أكثر تناغمًا مع المواقف الثقافية الجماعية والسياسية الخاصة بالفلسطينيين العرب في إسرائيل. يمكن، إذا، الادّعاء أنّ تصوّر المعلّمة حول قدرة التأثير والفعل، والطريقة التي تفهم بها دورها والحيز الذي تعين حدوده بالنسبة للمشاركة الاجتماعية-السياسية، يتأثران بوضع المعلّمة من حيث قيود العمل، والحالة الأسرية و"أدوارها الأخرى" في جهاز التربية والتعليم. وعلى حدّ تعبير ميشيل فوكو، إنّ المرأة المعلّمة ككلّ الأفراد "لا تمتلك القوّة، ولكنّها تتشكّل من منظومة معيّنة من علاقات القوّة التي تحدّد رؤاها (Razack 1998, 34). ووفقاً لذلك، فإنّ الرفض الفوري المنهجي للقضايا ذات الصلة بالسياسة، الذي عبرت عنه أصغرهنّ سناً، رُلى، لا يشهد على موقفها غير المبالي بالسياسة، بقدر ما يشهد على الطريقة التي تؤثر بها "شبكة القوى" في إدراكها لبقائها المهني. من هذا المنظور، تكشف حكاياتها عن "يوم الأرض" - الأهمية التي أولته إياها بالنسبة "إلى العرب في إسرائيل"، وأملها أن تنضمّ إلى الإضراب إن لم يكن ذلك يتعارض مع لوائح المدرسة، تكشف عن انشغالها بالفصل بين ما هو سياسي وما هو مهني، خوفاً من خسارة مهنتها. فالنقص في قدرة التأثير والفعل الشخصية الذي تعبّر عنه يبدو أنّه متّصل وثيقاً بوضعها غير الآمن كمعلّمة صغيرة السنّ، تعمل خارج مجتمعها. ينطبق الأمر ذاته على لمى، التي تعرّف نفسها بأنّها "لا سياسية"، ولكنها تعترف بتداخل السياسة في صفّها الدراسي. وفي حالة لمى أيضاً، يقيد وضعها، كونها مطلّقة في مجتمع محافظ، الكثير من مظاهر حياتها الاجتماعية؛ لتقتصر على المؤسّسات المجتمعية، مثل الكنيسة المحليّة.

وبالتالي، فإنها تحصر إعادة بنائها الاجتماعي-السياسي وتفسيراته في الأخلاق الدينية والذرائعية العملية. وعلى نحو مماثل، من الممكن فهم النظرة المباشرة، نسبياً، إلى "الأحداث الجارية" كعامل ذي مغزى يؤثر في شؤون التربية والتعليم؛ في سرديات كل من سُهَي وهُدَى (المعلمتين الثالثة والرابعة من حيث الترتيب) على خلفية تاريخ حياتهما المهني والاجتماعي. كلاتهما أم لخريجين من الجامعة، كلاتهما مشاركة في تعليم أحفادهما، وكلاتهما تجاوزت ثلاثين عاماً من الخبرة في التعليم، السابقة تنتظر التقاعد، والأخيرة قد تقاعدت فعلاً. وعلاوة على ذلك، إن كلاتيهما، بالإضافة إلى الأقدمية في الخدمة التعليمية، قد عملت في مناصب إضافية في جهاز التربية والتعليم (التوجيه التعليمي والمسؤولية عن التربية الاجتماعية). ولهذا، فمن الممكن أن تكون خبراتهما الأكبر في التربية والتعليم، بالإضافة إلى المسؤوليات المتطلبة في أدوار كل منهما التعليمية الأخرى، قد أغرتهما بتناول منبت القوة، وأثرت، بالتالي، في فهمهما وفي الطريقة التي تعبران بها عن قدرتهما على التأثير والفعل اجتماعياً. ومن البارز أن عملهما، كمعلمتين، مثله مثل بنائهما لقصص حياتهما، يبدو أنه متحرر، بعض الشيء، من الضغوط الاجتماعية وضغوط العمل المباشرة، ليظهر على السطح القلق المتعلق بالتمييزات السياسية وتقييدات الهوية. يدور الكثير من حكاياتهما السردية عن قدرة التأثير والفعل حول الرغبة في تعليم الأطفال ضمن واقع يتسم بازدواجية في الهوية لم تحل بعد، هوية سياسية مفروضة مقابل هوية ثقافية وتاريخية مكبوتة، وهذا بدلاً من نقل المهارات والمعرفة.

ورغم ذلك، ورغم عدم التشابه الظاهر، فإن هناك، في الحقيقة، الكثير من الأمور المشتركة بين الحكايات الأربع. أولها أنها من الممكن أن تتلاءم بسهولة مع مفهوم أنطونيو غرامشي عن المثقفين التقليديين ومع "بيروقراطيي" مزاوي. فالمعلمات الأربع جميعهن عضوات في نقابة المعلمين الإسرائيلية (اتحاد العمال الإسرائيلي)، وهي مؤسسة غريبة عن قضيتهم السياسية، وتعدّ علاقتها بهنّ عشوائية ومقتصرة على فترات الحملات الانتخابية. لم تكن أيّ منهنّ قطّ عضواً في أيّ حزب سياسي آخر، ناهيك عن المشاركة في حركة نسائية. وزيادة على ذلك، ترى المعلمات الأربع جوهر عملهنّ في علاقته بشكل رئيسي بالممارسات التعليمية. ومن هذه الناحية، يبدو أن المعلمات الأربع قد أنجزن المهمة المرسومة للمعلمين العرب في إسرائيل، كما هي معرفة في أهداف جهاز التربية والتعليم العربي (Al-Haj 1995; Mar'i 1978). يشعرن جميعهنّ بالفخر لأنهنّ مارسن قدرة التأثير والفعل الشخصية عن طريق اختيارهنّ لمهنتهنّ كمعلمات، بينما هنّ، في الحقيقة، عملن على تحقيق النظام الاجتماعي-

السياسي السائد والمحافظة عليه. بعيداً عن مشاركتهنّ في الارتقاء بوعي التلاميذ الاجتماعي أو الوطني، تُراوح حكاياتهنّ، بالأحرى، بين عدم الاكتراث الكامل بالقضية القومية، ومحاولات الانحياز للخطاب "العربي الإسرائيلي"، خطاب الخضوع والهوية المزدوجة. هذا في حين أنّ العوامل الخاصة بأداء الدور الوظيفي، والمكانة والحالة الشخصية، قد تؤثر في استعداد المعلمة لتناول حتى "الخطاب المجاز" رسمياً، الخاصّ بالخضوع. وبصورة مثيرة للاهتمام، تبدو الطريقة التي تقوم بها كل معلمة بالتطرق إلى القضايا الفلسطينية (الأحداث وإحياء أيام الذكرى) موافقة للطريقة ذاتها التي تتطرق بها إلى الأيام الوطنية الإسرائيلية. وهكذا فإنّ رفض السابق وعدم الاهتمام به يصحبه اهتمام ضئيل بالآخر. بينما تبدو محاولات تضمين التراث أو التاريخ أو الثقافة الفلسطينية في المنهاج المدرسيّ مصحوبة بميل إلى الاعتراف بالأيام الوطنية الإسرائيلية أيضاً، وعرض دلالاتها للصغار.

هل من الممكن أن يكون ذلك أقصى دور اجتماعي-سياسي يمكن للمعلمة الفلسطينية أن تضطلع به؟ أم إنّ التدخل المتواصل من قبل الجهات الأمنية في تعيين وفصل المعلمين (Sa'di 2003) يجعل التكيف مع خطاب الهوية المزدوجة الموقف النهائي الذي يستطيع المعلم الفلسطيني كمتقّف وكقوة أن يثيره؟ أم ربّما كان الالتزام التام بهذا الخطاب هو، بشكل أساس، نوعاً ممّا أسماه غرامشي قدرة التأثير والفعل الوهمية، التي تخدم في الحقيقة الخطاب الإسرائيلي الفلسطيني المهيمن، جاعلة من المعلم أحد ممثليه؟

إنّ ما يبرز بغيابه عن الحكايات الأربع كلّها هو قضية العنصرية الجنسية: حالات النساء القمعية، القيود الاجتماعية المفروضة على النساء بعامّة، وعلى النساء العاملات بخاصّة؛ من المفاجئ أنّه ليست هنالك إشارة إلى "الضائقة العادية" الناتجة عن كونهنّ نساء في مجتمع أبوي محافظ، وليست هنالك إشارة إلى تبعات تضمين تعليم النساء وعملهنّ على حياة المرء الشخصية والاجتماعية، وليس هنالك تعبير عن المرارة بأيّ شكل، بل يبرز، أيضاً، عدم وجود خطاب عن تجربة العمل بوصفها مرضية أو محررة. وفي أحد الأمثلة، عبّرت إحدى المعلمات عن تفهمها لترقية المعلمين بدلاً من المعلمات. وعلى أيّة حال، إنّ إصرار لمى (المعلمة الثانية) على هامشية أمر "التعليم" بالنسبة إلى المعلمات العربيات، متهمّة إياهنّ باختيار المهنة لتزامنها مع جدول أبنائهنّ المدرسيّ وملاءمتها لما يهمنّ حقاً، وعلى وجه التحديد الاهتمام بشؤون المنزل، قد يفسر غياب الإشارة إلى ذلك الموضوع. قد يعكس الاختيار الحقيقي للتعليم "موقفاً"؛ حيث

تقبل النساء الدور الموكل إليهن كمعيلة ثانوية، يُقصد بعملها دعم الأسرة، عوضاً عن أن يحقق لهنّ التقدم كأفراد. ورغم ذلك، إنّ شعور سُهَي (المعلّمة الأولى) بالرضا عن "التعليم المبكر": حيث يمنحها معلومات ملائمة لها كأمّ، بالإضافة إلى الاحترام الاجتماعيّ، يشكّل مؤشراً لمغزى التعليم. فهو يبدو العمل الأمثل لامرأة مثلها، معيلة ثانوية في مجتمع محافظ، حيث يوفر لها، إلى جانب ملاءمته لمسؤولياتها العائلية أيضاً، معلومات مهمّة ووضعاً اجتماعياً مناسباً، ضمن الأعراف الاجتماعية والتقييدات الاقتصادية القائمة. وعليه، يبدو أنّ التعليم يمنح النساء قدرة على التأثير والفعل الاجتماعيّين، بالإضافة إلى حفاظه على دورهنّ ومكانهنّ في المنزل، بالاتّساق مع إعدادهنّ الاجتماعيّ نحو رعاية أسرة، عوضاً عن تطوير ذاتي مهنيّ، وبعيداً عن الأفكار "النسوية" غير الراضية داخل المجتمع الفلسطينيّ عامّة.

في ما يتعلّق بالدور البيروقراطيّ للمعلّم العربيّ، هل تدعم سير حياة النساء، كلّ سيرة كوحدة واحدة، صورة المعلّم "التقليديّ"، و"البيروقراطيّ" الخامل؟ كيف يمكن فهم اختيارات المعلّمت في ما يتعلّق بالاهتمامات (تلك التي جرى تناولها، وتلك التي صادفت معوّقات أو جرى إهمالها)؟ وهل من الممكن -في واقع الأوضاع الاجتماعية التي تعيش وتعمل ضمنها المعلّمت الفلسطينيات، والقوى الثقافية، والاجتماعية، والسياسية التي تحكم أنماط معيشتهم وعملهم-، هل من الممكن أن يلعبن دور "المثقف العضويّ" الكلاسيكيّ؟

من هذا المنظور، ادعى فوكو، منذ أربعة عقود مضت، أنّ "المثقف العضويّ الكلاسيكيّ"، "الذي يتكلّم من أجل الحقيقة والعدالة" والذي اعتبر "ضميرنا" لم يعد موجوداً. وعوضاً عنه، هنالك اليوم شكل آخر من الارتباط بين النظرية والممارسة، يتجسّد في نمط جديد، هو "المثقف العينيّ" حيث يعمل كلّ مثقف ضمن مجاله الخاصّ: ... اعتاد المثقفون على العمل، لا في صيغة الكونيّ، النموذجيّ، العادل والصادق للجميع، بل ضمن قطاعات معيّنة، في المواقع المحددة التي تضعهم فيها ظروف حياتهم أو عملهم" (Foucault 1980, 126).

تبعاً لرؤية فوكو المتبصرة، في ما يخصّ مصطلح "المثقف العينيّ"، يمكن لقدرة التأثير والفعل الاجتماعيّين والنشاط السياسيّ أن يحدثا في مجالات محدّدة جداً. ولهذا السبب، فإنّ المعلمين، أيضاً، الذين ينتمون تقليدياً إلى "أجهزة الدولة"، وفي حالة المجتمع العربيّ في إسرائيل، وفيما يخصّ المعلّمت تحديداً، حيث إنهنّ معرضات لـ "ضغوط اجتماعية محلية" أيضاً، فمن المرجّح أن تطوّر أولئك المعلّمت إستراتيجيات معيّنة

للمقاومة. في الواقع، قد لا تتناسب قصص الحياة المتاحة لدينا، وكلّ منها بشكل قائم بذاته، مع مفهوم غرامشي للمثقف العضوي، ولكنها قد تشكل أرضية مناسبة لتفسير فوكو للمقاومة والقدرة على التأثير والفعل. وذلك أنّه، بعيداً عن مجرد الإذعان لقيم اجتماعية مفروضة وخطابات سياسية أو تحديها، يبدو أنّ هؤلاء النساء كأفراد "مشكّلات بواسطة مجموعة من علاقات القوى المطروحة كالشبكة فوق [كيفية رؤيتهن وتفكيرهن]"، يبدو أنّهنّ يقاومن في آخر المطاف "تلك العلاقات عند نقطة عقديّة على طول الشبكة" حيث توظف كلّ منهنّ إستراتيجيات المجارة ضمن "المنافذ" المتاحة (Hirshman 1996)، كل واحدة من زاوية موقفها وقيمها الثقافية، الدينية والطائفية المبنية. وبالتالي، يكشف اللجوء إلى "حكمة القروء الثلاثة"، أو إلى المنهج العملي، إلى الخطاب الوطني أو ذي النزعة الإنسانية، يكشف عن القيود الاجتماعية والسياسية التي تتعرّض لها المرأة، عوضاً عن دورها الواقعي كقدرة تأثير وفعل اجتماعيين. وبصورة مفهومة، فإنّ تأثير منبث علاقات القوة في عمل كلّ معلّمة على حدة، والطريقة التي اختارت التعامل بها، مرسخ في البنى الاجتماعية والسياسية في ما يتعلّق بفهمها لما يعنيه كونها امرأة ومواطنة، وبمكانها ودورها كمعلّمة فلسطينية تعيش في دولة مستبدّة ومجتمع أبوي قمعي.

ولذا، لا تزال حكاية المعلّمة الصغرى، رغم رفضها المنهجي لأيّ دور عدا نقل مهارات القراءة والكتابة للصغار، إلى جانب الانضباط، تخبرنا بقصّة عن قدرة التأثير والفعل اجتماعياً وسياسياً. حيث تعرض قصّة حياتها المجالات التي اختارتها للعمل في إطارها: مدرسة أطفالها، دائرتها الضيقة، وخلال مناسبات معينة تخدمها في نقل قيمها المجتمعية لتلامذتها، كلّ ذلك ضمن أنماط النشاط المتاحة في هذه المرحلة من حياتها. ومن هذه الناحية، إنّ مراعاتها الضئيلة لإحياء أيام الذكرى الإسرائيلية، وتجاهلها للأيام الفلسطينية، قد لا يعكسان افتقاراً في الوعي الاجتماعي-السياسي، بل قد يعكسان اختياراً واعياً لصيغة التغلّب على المشكلات ضمن التقييدات القائمة. وعلى نحو مماثل، ومن منطلق اجتماعي، إنّ حكايتي لمى وسهى "نسويتان". لمى امرأة مطلّقة، وسهى أمّ وأرملة، ورغم غياب الخطاب النسوي العقلاني عن حكايتيهما، فإنّهما تعرضان، في الحقيقة، إستراتيجيات النساء في أخذ المبادرة وممارسة القوة الفردية في حياتهما في مجتمع ذكوري مهيمن، دون إيقاظ العداوة الاجتماعية تجاههنّ. أمّا حكاية هدى (المعلّمة الرابعة)، فتعرض مجالاً عاماً أوسع للعمل -مجالاً يشمل المستويين الإنساني والسياسي، حيث يدور حول خطاب الهوية المزدوجة للعرب في إسرائيل كمواطنين فلسطينيين وإسرائيليين. من هذه الناحية، لا يعكس صوتها المميز

التزاماً قوياً بالقضايا الإنسانية والوطنية فحسب، بل يعكس كذلك مجال العمل المتاح لها كمعلمة مخضرمة ومسؤولة عن التربية الاجتماعية. فمن منصبها، تستطيع أن تعبر عن الوعي السياسي بالإضافة إلى مشاركتها في المتطلبات الوطنية، كما شكلها الممثلون السياسيون العرب (لجنة المتابعة العليا للجماهير العربية في إسرائيل). إنها لا تتماهى مع تلك المتطلبات فحسب، بل إنها تتبناها غالباً، وترجمها إلى ممارسات تعليمية.

نُجمل فنقول إنَّ قصص المعلمات الأربع تُبرز فوارق دقيقة وأساليب مختلفة للمشاركة السياسية والاجتماعية، حيث تعرض كل منهن القيود المحددة لأفعالها مقابل "المنافذ" والفرص المتاحة. عملياً، لا تقدّم لنا أيّ من تلك القصص قصة إجمالية لمشاركة اجتماعية أو سياسية ناشطة. وبدلاً من ذلك، تعرض سير الحياة، كل على حدة، فكرة أو أسلوباً معيناً لـ "قدرة التأثير والفعل" يضاف إلى تنوع الفعل الاجتماعي والسياسي. يبدو أنّ تلك التجارب المتناثرة تمثل الواقع الجديد الذي يصفه إدوارد سعيد بالاتساق مع فوكو وبورديو، بأنّه مميّز بـ "غياب أية خطة رئيسية أو مسودة عمل أو نظرية كبيرة لما يمكن أن يفعله المثقفون، وغياب أية غائية مثالية يمكن أن يوصف التاريخ الإنساني بالنسبة إليها بأنّه يتحرّك في اتجاهها" (Said 2004, 140; Bourdieu and Passeron 1977). ضمن هذا الواقع، إنّ لمسى كل فرد، معلّمًا كان أم معلّمة، في إطاره الخاص [وضعه وظروفه وغير ذلك] التأثير على التشكّل الإجمالي للعمليات الاجتماعية والسياسية عامّة.



أريج كبّاغ - خوري

قراءة في خطاب النخبة السياسيّة الفلسطينيّة
بين حقّ العودة و "قانون العودة"





هؤلاء الذين بقوا صاروا كالجرياء. القرى اختلطت ببعضها بعضاً، شعب سكنها البدو، ونحن في دير الأسد، والبعنة امتلأت بأناس لا نعرف من أين أتوا. الرصاص الذي تطاير فوق رؤوسكم، والدم الذي سال، والشباب الذين حصدهم الموت. أمّا نحن، فلم نعد نستطيع، اختلط الناس ولم تعد القرى تشبه القرى، ولم نعد نشعر بأننا في بلادنا. أنتم لم تذوقوا سوى طعم التحرك من مكان إلى مكان. الذهاب من قرية إلى قرية، كان يحتاج إلى تصريح عسكري. حتى البعنة القريبة كمرمى حجر، لم يعد بمقدورنا زيارتها. كأنهم بنوا حيطاناً وهمية بين القرى. وصار الناس لصوصاً أو كاللصوص، يسرحون ليلاً في حقولهم، ويسرقون محاصيلهم. غرباء يسرقون غرباء. أنظر حولي فلا أرى سوى الفراغ، كأن الإنسان حفر لنفسه قبراً في الهواء واندفن فيه. وكرهتهم كلهم. كرهتهم يساقون إلى العمل عند أعدائهم، يبنون المستوطنات للمهاجرين الجدد بأذرعهم. كنا كالهبل، نكره بعضنا بعضاً دون سبب. نعم شعب أهبل وساذج. دفننا أرضنا بأيدينا. بدل أن نحفر من أجل إنبات الزرع وإطعام الضرع، حفرنا الأساسات لبيوت بنيت فوق أنقاض بيوتنا. كنا نشغل ولا نجرؤ على النظر إلى عيون بعضنا بعضاً، كنا كأننا نستحي (خوري ٢٠٠٣، ٣٩٣-٣٩٤).

تمهيد^١

هكذا روت نهيلة المهجرة من قرية الغابسية لزوجها اللاجئ (أو "المتسلل" - كما أطلق عليه في الخطاب السياسي الإسرائيلي) قصة الفلسطينيين الذين بقوا في وطنهم

^١ أشكر كلاً من البروفيسور نديم روحانا، والبروفيسور يهودا شنهاف، والدكتورة نادرة شلهوب-كيفوركين لملاحظاتهم القيمة على هذه الورقة.

فلسطين الذي تحوّل إلى دولة إسرائيل. فهم - خلافاً لسائر أجزاء شعبهم - شاهدوا بأمّ عينهم كيف تحوّل وطنهم إلى وطن شعب آخر، وهم عاينوا قدوم المهاجرين اليهود الذين جاءوا ليستوطنوا في وطنهم وعلى أراضي شعبهم.

إذن، كيف حدث أن جاء المهاجرون اليهود ليسكنوا على أراضي اللاجئين والمهجرين، وفي بعض الأحيان في بيوتهم، ولم يطالب الفلسطينيون الذين بقوا في وطنهم دولة إسرائيل بإعادة اللاجئين؟ لماذا غابت قضية اللاجئين عن الخطاب الفلسطيني الرسمي في إسرائيل؟^٢ ما هي الأسباب التي أسكتتهم ومنعتهم من المطالبة بحق اللاجئين بالعودة؟ ما هي الأسباب التي منعتهم من التحدّث عن الجيران الذين افتقدوا، وعن أفراد عائلاتهم الذين سئردوا؟ هذه بعض الأسئلة التي سأحاول الإجابة عنها في هذه المقالة.

هذه المقالة هي جزء من دراسة أوسع تحمل الاسم "بين حقّ العودة و"قانون العودة": تأملات في الخطاب السياسي الفلسطيني في إسرائيل"، تطرّقت فيها إلى الخطاب السياسي الديمغرافي السائد بين الفلسطينيين في إسرائيل ورؤيتهم للهجرة اليهودية وغير اليهودية من الاتحاد السوفييتي سابقاً بين العامين ١٩٨٩-١٩٩١. كما تساءلت حول وجود علاقة بينها وبين حقّ العودة للاجئين الفلسطينيين، وذلك من خلال تحليل المقالات التي تطرّقت إلى الهجرة في صحيفتي "الاتحاد" و"كلّ العرب"، وفي منشورات "الفنار - التنظيم النسوي الفلسطيني".

^٢ أعني بالخطاب الفلسطيني الرسمي خطاب الأحزاب، والمؤسسات السياسية الفلسطينية، ومؤسسات المجتمع المدني، في ما يتعلق بالمطالبة السياسية والأجندة السياسية التي طوّرتها تلك الأحزاب والمؤسسات بالعلاقة مع دولة إسرائيل. هذا خلافاً عن الخطاب السياسي "غير الرسمي" والذي أعني به الخطاب القائم في الحيز الخاص، وفي الساسية الداخلية، وفي العائلة، وفي الأدب والشعر والفن - وكلّ هذه لم تغب عنها قضية اللاجئين (انظر/ي مثلاً: حبيبي ٢٠٠٦؛ الطبري ٢٠٠٤؛ علي ٢٠٠٦؛ زيّاد ١٩٩٤، جهشان ١٩٩٢). انتقلت الرواية الفلسطينية عبر الوسائل "غير الرسمية" إلى الأجيال التي لم تواكب النكبة والتهجير، واستطاع الفلسطينيون في إسرائيل، عبر هذه القنوات، رغم آليات الاضطهاد والكبت والتخويف التي مارستها المؤسسة الإسرائيلية ضدّهم، أن يحافظوا على هويتهم وثقافتهم الفلسطينية العربية.

^٣ في تلك السنوات، وصل أكبر عدد من المهاجرين في هذه الموجة من الهجرة، نحو ٣٥٠ ألف مهاجر ومهاجرة (صبّاغ - خوري ٢٠٠٦).

في صلب المقالة فرضيّة أساسيّة مفادها أنّ هجرة كبيرة كتك ستؤدّي إلى إثارة خطاب ديمغرافي بين الفلسطينيين في إسرائيل. إضافة إلى ذلك، افترضت أنّ هجرة مئات الآلاف من اليهود وغير اليهود سوف تعيد إلى أذهان الفلسطينيين ذكرى نكبة ١٩٤٨، وذكرى مئات آلاف اللاجئين الفلسطينيين الذين طردوا من بيوتهم، وسوف تحثّهم على طرح مسألة عودة اللاجئين. كما افترضت أنّ منع إسرائيل لعودة اللاجئين من جهة، وتشجيع الهجرة اليهوديّة من جهة أخرى، ستشكّل بنظرهم نهجاً سياسياً غير أخلاقيّ، وسيؤدّي إلى إثارة خطاب سياسيّ يعترض عليها.

ومن أهمّ نتائج البحث الأساسيّة التي توصّلت إليها: ظهور خطاب وفعاليّات سياسيّة مرتبطة بالهجرة تستند إلى الآليّات المتاحة للفلسطينيين في إسرائيل في ظلّ علاقات القوّة القائمة بينهم وبين دولة إسرائيل. فقد كانت هناك معارضة لإسقاطات الهجرة في كلّ ما يتعلّق بمصادرة الأراضي، والإقالة من العمل، وتهجير الفلسطينيين من بعض القرى غير المعترف بها بهدف مصادرة أراضيها وتحويلها إلى مستوطنات لتوطين المهاجرين؛ ومن الأمثلة البارزة لذلك ما حدث في قرية الرميّة غير المعترف بها. رغم ذلك، لم يبلور الفلسطينيون في إسرائيل خطاباً سياسياً واضحاً ومبلوراً ضدّ الهجرة اليهوديّة، باستثناء حركة أبناء البلد التي أصدرت منشورين في فترة الهجرة تعترض عليها اعتراضاً مباشراً، وتتطرّق إلى حقّ اللاجئين بالعودة. كما لم يطرح الفلسطينيون على الأجنّدة السياسيّة، في تلك الفترة، مسألة حقّ العودة ولم يربطوها مع الهجرة اليهوديّة وفق فرضيّة البحث التي وضعتها.^٤

^٤ من بين أكثر من ٣٥٠ مقالة في صحيفة "الاتحاد" تطرّقت كلّها إلى الهجرة اليهوديّة، تطرّقت سبع فقط إلى حقّ عودة اللاجئين. ومن بين هذه السبع، ربطت مقالتان اثنتان فقط بين الهجرة وحقّ عودة اللاجئين ربطاً مباشراً، أمّا الخمس الباقية، فقد أشارت إلى حقّ العودة إشارة عابرة. أمّا في صحيفة "كلّ العرب"، فمن بين نحو ١٥٧ مقالة تطرّقت إلى الهجرة اليهوديّة، تناولت اثنتان فقط موضوعاً حقّ عودة اللاجئين؛ ولكن هنا كذلك، في هذه المقالات، لم يكن موضوع حقّ العودة الموضوع الأساسي، بل ذُكر ذكراً عابراً (صبّاغ-خوري ٢٠٠٦).

مقدمة

ترى إسرائيل السكّان الفلسطينيين، الذين تسنى لهم البقاء في بلادهم والذين فرضت عليهم السيادة الإسرائيلية، بعد طرد أغلبية الشعب الفلسطيني، "مشكلةً ديمغرافية"، وتعمل جاهدةً في سبيل "المحافظة" على (أو "خلق") أكثرية يهودية، بوسائل شتى، في صلبها الهجرة اليهودية ومنع عودة اللاجئين الفلسطينيين. وينعكس الخطاب الإسرائيلي السائد في الحديث حول "التوازن الديمغرافي" بين العرب واليهود على صعيدين: أولهما هو الصعيد القطري للدولة، حيث تعمل مؤسسات حكومية وشبه حكومية بصورة مستمرة على جلب مهاجرين يهود إلى البلاد وتشجيع الإنجاب لدى اليهود. على هذا الصعيد، هنالك أبحاث نقدية تطرقت إلى الخطاب الديمغرافي الإسرائيلي، وإلى الآليات التي تستعملها دولة إسرائيل في "الحفاظ" على أغلبية يهودية (أو: "خلق" - كما أسلفنا): وفي المقابل، تعمل على تقليص عدد السكّان الفلسطينيين.^٥ وهنالك أبحاث نقدية أخرى تطرقت إلى منهجيات الدولة في تشجيع الولادة عند اليهود والحد من النسل عند الفلسطينيين، وفي المقابل، تطرقت إلى رؤية النساء الفلسطينيات تجاه مسألة الإنجاب (Kanaaneh 2002). أما الصعيد الثاني، فهو الصعيد المناطقي، فهي تسعى باستمرار إلى توطين اليهود في المناطق المختلفة التي تسكن فيها أغلبية فلسطينية، فتعد المشاريع المختلفة لتهود الجليل والمثلث والنقب. وقد تطرقت أبحاث مهمة مختلفة إلى إستراتيجيات الدولة في هذا الصدد.^٦ بالإضافة إلى ذلك، من المهم التطرق إلى رؤية الفلسطينيين للديمغرافيا وتداعياتها في الخطاب السياسي الإسرائيلي، لا سيما رؤيتهم لما يتعلق بـ "قانون العودة" الإسرائيلي، وحق عودة اللاجئين، والهجرة اليهودية، وهو ما تسعى إليه هذه الدراسة.

رغم تعدد الأبحاث التي تطرقت إلى الفلسطينيين في إسرائيل، غابت عن هذه الأبحاث القضايا المرتبطة بالطابو الإسرائيلي، في ما يتعلق بموضوع الهجرة اليهودية^٧ وحق عودة اللاجئين الفلسطينيين. في بعض الأحيان، ارتبط هذا الغياب بكون الأبحاث

^٥ انظر/ي، على سبيل المثال: مصالحة ١٩٩٧: زريق ٢٠٠٣.

^٦ انظر/ي، على سبيل المثال: فلاح ١٩٩٣: ١٩٨٩، مصالحة ١٩٩٧، ١٥١-١٩٠؛ بشير ٢٠٠٤: خماسي ٢٠٠٣: Falah 1989.

^٧ لمراجعة الأدبيات التي تطرقت على وجه التحديد إلى الهجرة اليهودية وغير اليهودية من الأتحاد السوفييتي، انظر/ي: أريخ صباغ-خوري، ٢٠٠٦، ٥٢-٦٧.

نفسها استندت إلى الفكر الأيديولوجي المهيمن – الاستشراقي أو الاستعماري – أو كانت ضلعاً شريكاً فيه،^٨ وفي أحيان أخرى، كان البحث كالعامل السياسي يتعامل مع الوضع الراهن ويبحث المواضيع المرتبطة بالقضايا المطروحة في الأجندة السياسيّة. ورغم أهميّة الأبحاث التي من النوع الثاني، لم تُنتج هذه خطاباً أكاديمياً فكرياً يعترض على الخطاب الديمغرافي الإسرائيلي المهيمن، وعلى "البقرات المقدسة" في هذا الخطاب في كلّ ما يتعلّق بمسألة الهجرة اليهوديّة، وحقّ اليهود في فلسطين، و"قانون العودة"^٩ الإسرائيلي، وحقّ عودة اللاجئين الفلسطينيين.^{١٠}

من المهمّ أن يشار هنا إلى أنّ الانشغال بالديمغرافيا، وعدد سكّان الدولة، وتركيبية سكّانها، هو انشغال الدول القوميّة عبر مؤسّساتها المختلفة: القانونيّة، والإحصائيّة،

^٨ من الأمثلة البارزة لمثل هذا النوع من الأبحاث تلك التي أعدها البروفيسور أرنون سوفير في ما يتعلّق بالديمغرافيا في إسرائيل (انظر/ي على سبيل المثال: سوفير ٢٠٠٤، ١٩٨٩; Sofer 2001).

^٩ هذه التسمية هي ترجمة حرفيّة للتعبير الذي ورد باللغة العبريّة. تكمن في هذه التسمية فرضيّة مُفادها أنّ كلّ يهودي يهاجر إلى إسرائيل "يعود إلى أرض الأجداد"، وهي ترتبط بالسياق الأيديولوجي والفكري الصهيوني والديني لدولة إسرائيل. سوف استخدم في هذه المقالة التعبير "قانون العودة" للتدليل على أحد قوانين الهجرة المركزيّة في إسرائيل، وهو يردّ تحت هذا التعبير في الأدبيّات العربيّة المختلفة. لهذه التسمية الاصطلاحية التي تعرّف هجرة اليهود إلى إسرائيل كـ "عودة"، على الرغم من عدم وجودهم فيها، في رأيي، دور في خلق نوع من الخطاب السياسي بين اليهود والفلسطينيين في إسرائيل، على حدّ سواء، في رؤية هجرة اليهود إلى فلسطين كـ "عودة".

^{١٠} قد يُثار التساؤل حول استعمال "حقّ العودة" للاجئين الفلسطينيين بدون التعليق على هذه التسمية. أشير هنا أنّه رغم وجود ادّعاء يشير إلى أنّه لكلّ من الفلسطينيين أو الإسرائيليين روايته في الصراع الفلسطيني الإسرائيلي ورؤيته المتعلّقة بالتاريخ – حول نقد هذا الادّعاء، انظر/ي: (Rouhana 2004) – رغم هذا، ثمة إجماع على وجود مسألة اللاجئين، وبخلاف الرؤى المختلفة للحلول، النابعة في بعض الأحيان من الاختلاف حول رؤية ولادتها، كالأدعاء الإسرائيلي الذي مؤداه أنّ اللاجئين هربوا ولم يُطردوا. إنّ هذا الادّعاء، كغيره من الادّعاءات التي قد تُطرح، لا يلغي ضرورة إيجاد حلّ أخلاقي لهذه المسألة، وهو عودة اللاجئين إلى بيوتهم وأراضيهم، وقد كفلت هذا الحقّ المواثيق الدوليّة والقرار ١٩٤ الصادر عن الأمم المتّحدة الذي يقضي بـ "وجوب السماح بالعودة، في أقرب وقت ممكن، للاجئين الراغبين في العودة إلى ديارهم، والعيش بسلام مع جيرانهم، ووجوب دفع تعويضات عن ممتلكات الذين يقررون عدم العودة إلى ديارهم، وعن كلّ مفقود أو مصاب بضرر، عندما يكون من الواجب، وفقاً لمبادئ القانون الدولي والإنصاف، أن يعوّض عن ذلك فقدان أو الضرر من قبل الحكومات أو السلطات المسؤولّة" (البديل ٢٠٠١، ١١).

والجغرافية وما إلى ذلك، وهو ليس انشغال مجموعات أو أقليات قومية. ولذلك، فإنّ الحديث عن الخطاب الديموغرافي الفلسطيني في إسرائيل مهمّ من جانب رؤية السكّان الأصليين لوطن كان بأغلبه من الفلسطينيين، وأصبح بصورة قسريّة ذا أكثرية يهودية. كيف يرى السكّان الفلسطينيون الهجرة اليهودية؟ يطرح هذا التساؤل، في ضوء حقيقة أنّ إسرائيل هي دولة هجرة ترمي إلى "تجميع الشتات" اليهودي من جميع أنحاء العالم فيها. وهي معرفة على أنّها دولة الشعب اليهودي، وليست دولة مواطنيها (كريتشمير ٢٠٠٢: Rouhana 1998)، في وطن كان لمجموعة سكانية أخرى بقيت منها أقلية. هذا يعني أنّه بالإضافة إلى الرؤية العامّة تجاه المهاجرين الذين يأتون إلى دولة معيّنة، الرؤية الممزوجة بالعوامل الطبقيّة لجميع سكّان الدولة (Isralowitz and Abu-Saad 1992)، هناك عامل إضافي لرؤيتهم، هو العامل القومي الذي ينبع من رؤية السكّان الفلسطينيين للهجرة اليهودية ولحقّ المهاجرين اليهود بالهجرة إلى وطن كان من المفروض أن يكون وطنهم الحصري، وتجريدهم من أرضهم بصورة مستمرة، ومنع اللاجئين الفلسطينيين الذين طردوا من العودة إلى ديارهم.

في هذه المقالة، لا أبغي عرض الخطاب الديمغرافي عند الفلسطينيين في إسرائيل في سياق النقاش الديمغرافي بمفهوم التركيبة السكانية ومقارنة عدد السكّان اليهود مع عدد السكّان الفلسطينيين، كما لا أسعى لعرض الخطاب الفلسطيني في سياق الرد على الخطاب الإسرائيلي، إنّما سأحاول استحضار الجانب المغيب في الخطاب الديمغرافي، ابتغاءً طرح خطاب بديل للخطاب الإسرائيلي ولسياسات الهجرة القائمة. وبكلمات أخرى، سأحاول تحويل نقطة الانطلاق البحثية التي تتعامل مع الواقع من خلال الحاضر إلى موقعه في سياقه التاريخي، ابتغاءً استحضار الأصوات المُسكّنة في الخطاب الأكاديمي وفي مواقع أخرى، بغية خلق نوع من الرواية المضادة للخطاب الإسرائيلي المهيمن الذي يتعامل مع الديمغرافيا الفلسطينية باعتبارها مشكلة،^{١١} وذلك من خلال إحضار وكالة الفلسطينيين على إلى الحيز العامّ.

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل خطاب النسويّات حول المواضيع القومية، ورؤيتهنّ السياسيّة فيها، وفحص درجة اختلاف وجهة نظرهنّ عن وجهة نظر الرجال في ما يتعلق بهذه المواضيع. فغالبًا، غاب عن الأبحاث التي تناولت الفلسطينيين في إسرائيل خطابٌ ورؤية النساء الناشطات للمواضيع القومية، في المقابلات التي

^{١١} للتوسّع في هذا الموضوع، انظر/ي: مصالحة ١٩٩٧؛ Kanaaneh 2002; Rouhana 1989.

أجراها باحثون مع القيادات السياسيّة^{١٢} بالإضافة إلى أهميّة استحضار أصوات النساء الغائبة عن الحيّز العامّ، هنالك أهميّة لفهم الواقع السياسيّ للنساء من النخب السياسيّة، وأجندتهنّ السياسيّة، وأولويّات عملهنّ السياسيّ في ما يتعلّق بموضوع حقّ العودة والهجرة اليهوديّة. ففي مجتمع يعيش في ظلّ الاضطهاد المستمرّ، حيث جميع شرائح المجتمع، رجالاً ونساءً، أغنياءً وفقراءً، واقعون في دوائر مختلفة من الاضطهاد، ثمة حاجة إلى تحليل وكالة (Agency) النساء وعملهنّ السياسيّ في إطار الاضطهاد القوميّ وإسقاطاته على الأجنّدة السياسيّة التي يتبنّونها.

الإطار النظريّ

ابتغاءً تحليل الخطاب السياسيّ الفلسطينيّ، سوف أعتمد على تحليل غرامشي لسياسة الأحزاب. وفق غرامشي، تستخدم المجموعة المهيمنة القوّة ضدّ الأفراد في جميع مجالات حياتهم (Gramsci 1971). في ظلّ واقع كهذا، واقع يحاول فيه الفرد والمجموعة التصديّ لممارسات الدولة اليوميّة القمعيّة ضدّهم، يتحوّل النضال السياسيّ للمجموعة المضطّهدّة من نضال ضدّ الممارسات القمعيّة العميقة إلى نضال في سبيل التخلّص من آليّات القمع اليوميّة. في هذا الصدد، يقيم غرامشي تمييزاً بين نوعين من السياسة: النوع الأوّل يُطلق عليه اسم "حرب الحركات"، وهي التي غالباً تتمحور حول الممارسات القمعيّة والماديّة واليوميّة؛ أمّا النوع الثاني فيُطلق عليه "حرب المواقف" (Positions)، وهي التي تتعامل مع الأفكار المهيمنة التي تكون - في المعتاد - مبطنّة، والتي تتعلّق بالقوانين السياسيّة، ومؤسّسات الهجرة، وسياسات الأراضي، ودور الجيش، وميّزات الثقافة المهيمنة والمبنى الرأسماليّ (Showstack-Sasson 1987, 193-204).

استناداً إلى الإطار النظريّ الغرامشيّ، سأحلّل الخطاب السياسيّ للنخبة السياسيّة الفلسطينيّة عبر طرح أسئلة بديلة لتلك التي طرحتها الأدبيّات حتّى الآن، في ما يتعلّق بمبنى الهيمنة العميق المرتبط بسياسات الهجرة الإسرائيليّة وسياسات الديمغرافيا الإسرائيليّة، وذلك في سبيل خلق وعي مضادّ للوعي المهيمن الذي يتعامل مع هجرة اليهود كهجرة عاديّة، ويتعامل مع المطالبة بعودة اللاجئين ومع الوجود الفلسطينيّ كمشكلة. يشير هومي بابا أنّه في سبيل صياغة خطاب مقاوم للاستعمار، ثمة حاجة

^{١٢} انظر/ي، على سبيل المثال: 1991; Al-Haj 1992; 1990; Rouhana 1997.

إلى طرح جهاز بديل من الأسئلة والآليات والإستراتيجيات (بابا ٢٠٠٤). لذلك، لتحدي الخطاب الإسرائيلي العام حول الديمغرافيا، والهجرة اليهودية، وحق اليهود في فلسطين، وحق العودة للأجئيين الفلسطينيين، ينبغي التعامل معه خارج الخطاب الإسرائيلي المهيمن.

تستفيد المقالة من الدراسات ما بعد البنيوية، التي ترفض تفسير الظواهر من خلال عامل واحد فقط، وإنما ترى أهمية تحليل الواقع ببنيويته المركبة وفي سياق القوة التي تُنتج -في المقابل- مقاومة. وتحاول المقالة تفسير الخطاب السياسي الفلسطيني في إسرائيل من خلال الواقع السياسي المركب الذي تعيش ضمنه هذه المجموعة، ومن خلال موضعتها في سياق علاقة القوة بينهم وبين دولة إسرائيل، وفي سياق الهيمنة الإسرائيلية والمقاومة الفلسطينية.

بالإضافة إلى ذلك، تستفيد المقالة من تحليل الباحث رائف زريق الذي يتحدث فيه عن قطبي العدل والقوة لوصف طابع النضال السياسي للفلسطينيين في إسرائيل (زريق ٢٠٠٤). كما تحلل الدراسة الخطاب السياسي الفلسطيني من خلال التطرق إلى آليات الرقابة المستعملة في إطار الدول الحديثة في سبيل خلق وضعية رعايا خاضعين بصورة متواصلة خوفاً من القوة (Foucault 1995).

منهجية البحث

لقد كانت محاولة فهم الخطاب السياسي الديمغرافي للفلسطينيين في إسرائيل، في ما يتعلق بالقضايا المرتبطة بالطابو الإسرائيلي - "قانون العودة": الهجرة اليهودية إلى فلسطين؛ رفض عودة اللاجئين - ومحاولة فهم غياب المعارضة المباشرة على الهجرة اليهودية وغير اليهودية من الاتحاد السوفيتي سابقاً، وغياب مطالبة دولة إسرائيل بإعادة اللاجئين، مهمة صعبة، من خلال الصحف العربية التي فحصتها (صباغ - خوري ٢٠٠٦). لذا، حاولت فهم الخطاب الفلسطيني بصورة أعمق عبر منهجية البحث الكيفي التي تستخدم في استحضار خطابات مُسكتة، وغائبة، ومغيبة في الخطاب السياسي الرسمي. إن منهجية البحث الكيفية مستخدمة كذلك في الأبحاث النسوية التي تستحضر أصوات النساء الغائبة بصورة عامة عن الحيز العام (Harding 1987). ساهمت هذه المنهجية في التغلب على غيابين مركزيين: غياب الخطاب الديمغرافي الفلسطيني المتعلق بحق عودة اللاجئين وبـ "قانون العودة": وغياب خطاب النساء في المواضيع المتعلقة بالقضايا القومية.

بطبيعة الحال، إن بلورة الخطاب السياسي حول الديمغرافيا، والهجرة اليهودية، وحق العودة، هي ثمرة عمل تقوم به النخب السياسية والثقافية. لذلك، أجريت مقابلات وجهًا لوجه مع ناشطات وناشطين سياسيين من النخبة السياسية لدى الفلسطينيين في إسرائيل، لتقصي صوت النساء والرجال حول الخطاب الديمغرافي، على كل ما يتضمّن هذا المصطلح من مفاهيم بالنسبة إليهم. ينتمي جميع من قابلتهم إلى ثلاثة تيارات وطنية مركزية بين الفلسطينيين في إسرائيل: التجمع الوطني الديمقراطي؛ الحزب الشيوعي الإسرائيلي والجهة الديمقراطية للسلام والمساواة (ناشط وناشطة يعرفان أنفسهما كمنتميين إلى الجبهة)؛ والحركة الإسلامية - الجناح المقاطع للانتخابات البرلمانية الإسرائيلية.

اخترت التيارات السياسية بحيث تفي بشرطين: الأول، اعتراض الحركات والأحزاب السياسية على الأيديولوجيا الصهيونية لدولة إسرائيل. والثاني، أن يكون التيار السياسي تيارًا مركزيًا في المجتمع الفلسطيني. وبما أن التوجه الذي يطلق عليه في بعض الأدبيات التيار العربي - الإسرائيلي (انظر/ي كمثال: غانم ٢٠٠٤) لا يعترض على الأيديولوجيا الصهيونية المهيمنة، لم يندرج في العينة. أما اختياري للجناح الإسلامي المقاطع للانتخابات البرلمانية الإسرائيلية، فينبع من أن التيار الإسلامي الآخر المشارك فيها لا يختلف، بصورة عامة، في توجهه الحزبي، عن سائر التيارات السياسية المشاركة في البرلمان الإسرائيلي (علي ٢٠٠٤). أما الجناح المقاطع للبرلمان فهو مختلف بتوجهه المبدئي حول إمكانية تحسين أوضاع الفلسطينيين في إسرائيل (علي ٢٠٠٤). أما حركة أبناء البلد، ورغم أنها تعارض الأيديولوجيا الصهيونية، فإنها لا تتمتع بدعم واسع في المجتمع الفلسطيني.

أجريت المقابلات مع أربعة أشخاص من كل تيار، امرأتين ورجلين من الأحزاب السياسية والحركة الإسلامية، وذلك في شهرَي شباط وآذار من العام ٢٠٠٥. استغرقت مدة المقابلة ما بين ٤٥ دقيقة والساعة الواحدة. أجريت المقابلات في المكان الذي اختاره الأشخاص الذين قابلتهم: في البيت، أو في مكان العمل، أو في أحد المقاهي. عقدت أغلبية اللقاءات في أماكن العمل، واثنتان منهما كانا في البيت. كان هدفي مقابلة ناشطين سياسيين معروفين من غير أعضاء الكنيست، في محاولة للتغلب على السلبات البحثية التي قد تنجم عن مقابلة أعضاء كنيست حيث يكونون - في المعتاد - شديدي الاحتراس في تصريحاتهم. كان اختياري للنساء الناشطات ممن يعرفن أنفسهن على

أنهن نسويات أو ناشطات نسويات. تراوحت أعمار الأشخاص الذين التقيتهم بين الثلاثين والخمسين. لم يكن البحث عن الأشخاص تمثيلاً لمناطق معينة. كان ثلاثة من مدينة الناصرة، وثلاثة من مدينة أم الفحم، واثنان من مدينة عكا، وواحد من مدينة حيفا، وواحد من قرية الرامة، وواحد من قرية مصمص، وآخر من قرية كفر قرع. وقد قمت بتسجيل جميع المقابلات بعد طلب إذن من الأشخاص الذين قابلتهم.

لن أقوم بتحليل مواقف المحاورين/ات تجاه المسألة الديمغرافية حسب المواقف السياسية للأحزاب المختلفة، ولا على أساس جنوسي (نساء مقابل رجال). ومرد ذلك إلى أن مضمون المقابلات لا يشير إلى فروق أو عوامل مشتركة بارزة على أساس حزبي أو جنوسي.^{١٢} لكن الأمر لا يعني غياب التباين في المفاهيم بين المحاورين/ات حول المسائل المطروحة. من هنا، سيجري تحليل الخطاب وفق المواضيع التي طرحها المحاورون/ات في الإجابة عن الأسئلة.

رؤية النخبة السياسية الفلسطينية لقضية الديمغرافيا

كما تبين من المقابلات، إن رؤية الفلسطينيين للديمغرافيا متعددة الأبعاد، إذ تطرق المحاورون/ات إلى جملة من المواضيع: المخططات الإسرائيلية لتحديد نسبة السكان العرب ابتغاء المحافظة على طابع الدولة اليهودي؛ تحديد عدد الولادات عند العربي؛ الميزان الديمغرافي بين اليهود والعرب؛ التعبير عن القلق من تنفيذ مخططات ديمغرافية مستقبلية؛ الاستيلاء على الأراضي؛ هجرة يهودية إضافية؛ الخطاب العنصري للياسار واليمين الإسرائيلي في المسألة الديمغرافية؛ الطابع الهاجسي في انشغال مؤسسات دولة إسرائيل بالمسألة الديمغرافية؛ استخدام الديمغرافيا كوسيلة لتجنيد المجتمع الإسرائيلي؛ تهجير الفلسطينيين؛ فرض تقييدات اقتصادية على الفلسطينيين كوسيلة لتشجيع هجرتهم؛ تبادل سكاني بين السلطة الفلسطينية ودولة إسرائيل في منطقة المثلث؛ استيلاء إسرائيل على أراضٍ عربية أكثر، مع أقل عدد من العرب؛ التعامل مع

^{١٢} يمكن أن يعزى غياب الفروق أو العوامل المشتركة على أساس حزبي، أو على أساس جنوسي، إلى أربعة عوامل مركزية: الأول، ربما إن العدد القليل نسبياً من المقابلات لم يُنح القيام بتحليل منهجي بالاعتماد على هذه المميزات. الثاني أن الناشطين والناشطات الحزبيات ليسوا مقيدين بالتقييدات الأيديولوجية الحزبية لأنهم ليسوا أعضاء كنيسة؛ والأهم من ذلك أن إجاباتهم لم تخضع للرقابة الصحفية أو لاية رقابة حزبية. العامل الثالث أنه في ما يتعلق بالقضايا التي تقع في لب الصراع القومي الفلسطيني-الإسرائيلي، ليس ثمة فروق جوهرية بين الأحزاب السياسية المختلفة.

رحم المرأة الفلسطينية كـ "قنبلة موقوتة".

تكشف إجابات المحاورين/ات عن قلقهم وعن الخوف الذي يعتريهم. وتنبع مواقفهم تجاه المسألة الديمغرافية من الممارسات الإسرائيلية، وتنطلق من داخل هذا الحيز. فكما يتّضح من أقوال "شيرين"^{١٤}: "قبل ما يطرح هذا -المقصود موضوع الديمغرافيا- من قبل المؤسسة ما عناليش إشي، ما كنتش أفكر في مصطلحات نسبة السكان: أولاً لأنّو أنا مش من الناس اللي يؤمنوا إنّو إحنا بالعدد بنتفوق".

وكما أشار "زاهي" في هذا الخصوص:

الجماهير العربيّة ربّما لأنّها أقلّيّة وكلّ أقلّيّة في العالم تتمسّك بمبادئ عامّة أونيفيرساليّت لا نراهم يتحدّثون عن المشكلة الديمغرافيّة، كأنّو هنّ بدهن يهدّوا، أو أنّو هنّ بدهن يزيدوا من عددهم، إنّما بالعكس هم بيعتبروا الدولة عنصريّة لأنّها تستعمل هذا الميزان، ولذلك الجماهير العربيّة لا تستعمل الميزان ذاتو. الجماهير العربيّة تتحدّث عن كونها مواطنة وحقّها وإنّها مواطنة شرعيّة ويحقّ لآلها التّأثير، إذا فهي لا تتحدّث بلغة الديمغرافيا التي يتحدّث فيها اليسار الصهيوني واليمين في إسرائيل.

وقال "فادي":

في سياقنا إحنا هون العايشين في هاي البلاد طبعا في إلها تداعيات كثيرة وترتبط بقضايا الأرض والصراع والتاريخ والجغرافيا. وإنّو دائما إلها إسقاطات سلبية، وخطر ديمغرافي، والولادة ونسبة ولادة عالية.

تشير ردود الفعل هذه إلى انشغال الفلسطينيين بالتصدّي لآليات السيطرة التي تمارسها الدولة تجاههم في ما يتعلّق بالسياق الديمغرافي، نحو: تهويد الجليل؛ الاستيلاء على الأراضي؛ تشجيع الهجرة؛ هدم البيوت؛ محاولات تقليص نسب

^{١٤} كلّ أسماء المحاورين والمحاورات في هذه المقالة مستعارة.

الإنجاب. لم يتطرق المحاورون/ات إلى التكاثر في صفوفهم كأداة لمقاومة الخطاب الديمغرافي الإسرائيلي، إذ لا تنحصر رؤيتهم الديمغرافية في معادلات رقمية - أي عدد العرب مقابل اليهود، وهو ما يميز الخطاب الإسرائيلي المؤسسي - إذ إنهم، كما أشار بعض المحاورين/ات، ينظرون إلى هذا النوع من الخطاب الديمغرافي بوصفه خطاباً عنصرياً يهودياً. كان بإمكاننا أن نتوقع، على سبيل المثال، أن تشغل الناشطات النسويات باستحقاقات الديمغرافيا من خلال طرح قضية الولادة، ومعارضة العلاقة بين الديمغرافيا ورحم المرأة الفلسطينية، لا سيما أن الخطاب الإسرائيلي ينظر إلى مسألة الإنجاب لدى الفلسطينيين باعتبارها مصدرًا للتهديد ومشكلة ديمغرافية. وعلى الرغم من ذلك، لم تتطرق معظم المحاورات إلى الاستحقاقات الديمغرافية في هذا السياق على وجه التحديد. "رائدة" لوحدها أشارت إلى توجيهين اثنين في مسألة الديمغرافيا: النهج "العنصري" الذي تمارسه المؤسسة الإسرائيلية التي تعتبر رحم المرأة العربية "قنبلة موقوتة"؛ والثاني هو "النهج ذو النزعة القومية" - المتعصب - الديني، الذي يدعو إلى استخدام رحم المرأة العربية سلاحاً في الحرب ضد الخطاب الديمغرافي الإسرائيلي. وتعتقد "رائدة" أن النهجين - على حد سواء - يحملان طابعاً قمعياً متساوياً من حيث القوة. حاولت الاستيضاح حول وجود ردّ نسوي على الخطاب الديني القائم داخل المجتمع الفلسطيني، الذي يربط بين الديمغرافيا وبين ضرورة زيادة الإنجاب، فسألت حول رأيها في هذا النوع من الخطاب فأجابت:

هذا نقاش بدا يطفو على السطح في السنوات الأخيرة. لكن الطرح ما زال غير واضح. يعني أنا لم أسمع حتى اليوم أحد المنظرين يدعو على الملأ في هذا الموضوع. لكن واضح أن هذا النقاش يجري ببطء، على نار هادئة في مجتمعنا. وعادة لا يتمّ الولوج له من باب واضح وهو باب الإنجاب واستعمال رحم المرأة كنوع من الردّ على التهويد القومي.

وعلى الرغم من أن هذا الخطاب (في رأيها) لم يجد له - بعد - مكاناً داخل المجتمع الفلسطيني، من شأن توجه الدولة القمعي تجاه المجتمع الفلسطيني أن يحول دون تبلور خطاب نسوي في مسائل مختلفة، كقضية تعدد الزوجات، على سبيل المثال؛ فهذه المسألة ترتبط، في السياق الإسرائيلي، بزيادة الإنجاب لدى الفلسطينيين. وفي اعتقادها، يجري إسكات الخطاب النسوي في هذه المسألة لأنّ معارضة النشيطات النسويات هذا الموضوع قد يصنّفهنّ كمتواطئات مع الموقف الإسرائيلي - الغربي أو كمؤيدات له. تجسّد هذه المسألة العقبات التي قد تقف إزاء النضال النسوي الفلسطيني نتيجة الممارسات القمعية لدولة إسرائيل تجاه المجتمع الفلسطيني.

من المهم أن نتطرق -في هذا السياق- إلى دراسة روضة كناعنة الإثنوغرافية، التي أجرت من خلالها مجموعة من المقابلات المتممّة مع نساء ورجال من الجليل حول موضوع الإنجاب، حيث تشير كناعنة إلى ما يلي:

المقاومة والنضال يستقيان الوحي من أشكال الهيمنة. لقد تحوّلت محاكاة المقاومة للقوّة إلى شبه بديهية. في الواقع، تواصل المقاومة أو المعارضة الفلسطينية للسياسة الديمغرافية الإسرائيلية -التي تشجّع اليهود على زيادة الإنجاب، والفلسطينيين على تقليصه- محوراً الاحتجاج السياسي في رحم الأنثى. من هنا يتمسك الفلسطينيون إمّا بالعائلة الواسعة -في سبيل التغلب على الإنجاب اليهودي، وهو أكثر ما يخشاه الإسرائيليون- أو بعائلات صغيرة -بغية عصرنتها، وتحدي السياسة الإسرائيلية من حيث الكيف لا الكم. لكنّ هاتان الإستراتيجيتان، أي السياسة الإسرائيلية والتكاثر، ترتبط كلّ منهما بالأخرى على نحو وثيق (Kanaaneh 2002, 18).

تدعي دراسة روضة كناعنة وجود أصوات في المجتمع الفلسطيني حول مسألة الإنجاب والديمغرافيا، بينما لم يبرز في البحث الذي أجرته وجود خطاب ديمغرافي ينادي بتكثيف الإنجاب بهدف مقاومة المشروع الديمغرافي الإسرائيلي. وما ظهر للعيان هو خطاب ردّ فعل على الممارسات القمعية لدولة إسرائيل، في كل ما يتعلق بتهويد الحيز الجغرافي، وتشجيع الهجرة ومصادرة الأرض. وعلى الرغم من أهميّة الدراسة التي قامت بها روضة كناعنة، تضرّب موضوعة مسألة الإنجاب لدى الفلسطينيين كفعل مقاومة للسياسة الإسرائيلية، ومن الصعب الادّعاء، حسب ما توصّلت إليه نتائج هذا البحث وبحث آخر أجرته (صباغ-خوري ٢٠٠٦)، أنّ الفلسطينيين يستخدمون "سلاح" الإنجاب في نضالهم ضدّ السياسة الإسرائيلية.

استناداً إلى نتائج المقابلات، يمكن الادّعاء أنّ هنالك غياباً لخطاب ديمغرافي لدى النخبة الفلسطينية يتطرق إلى التركيبة السكانية. بينما في المقابل، تشكّل الديمغرافيا موضوعاً للانشغال الكبير لدى مؤسسات الدولة، والإعلام الإسرائيلي الذي يعمل على بناء هذا التهديد على نحو منهجيّ. بالرجوع إلى الإجابات التي طرحت في المقابلات، تمكن الإشارة إلى ثلاثة مستويات في المفهوم الديمغرافي لدى النخبة السياسية الفلسطينية في إسرائيل وهي:

١. إقامة دولة إسرائيل كعملٍ "غير أخلاقيّ"

المستوى الأول هو التوجّه الذي يعتبر إقامة دولة إسرائيل عملاً "غير أخلاقيّ". برز هذا التوجّه لدى ثلاثة من المحاورين/ات، في معرض إجابتهم عن السؤال الذي يتطرق إلى درجة انشغال المؤسسة الإسرائيلية بالديمغرافيا، وحول ما إذا كان هذا الانشغال يحظى بوزن أكثر مما ينبغي. أجاب "حاتم":

يعني ما أريد أن أصل إليه إنو الحديث عن الديمغرافيا بمثل الشحنات الأيديولوجية التي تحدثت عنها هي طبيعة ملازمة لكل المشروع الذي أدى إلى قيام إسرائيل. واللي هو باختصار المشروع الصهيوني يعني الذي يريد أن يبني مشروع بمقياس المشروع الصهيوني وهو إقامة دولة يهودية على أنقاض دولة يفترض أن تكون لشعب آخر لا بد أن يفكر بالديمغرافيا بالطريقة التي تحدثنا عنها.

وقالت "سعاد":

الديمغرافيا إشي "إنهرينتي" [ملازم- أشارت إلى الكلمة بالعبرية] بقلب الواقع الإسرائيلي بقلب السياسات الإسرائيلية، بقلب القوانين الإسرائيلية. لأنو إسرائيل دولة صغيرة ودولة هي أصلاً أجت على محل فيو ناس. وأرضها محدودة، وأرضها ملانه سكان، وملانه اصحاب حق، فيعني بتقدرش، هاي مش دولة مثل أميركا اللي فيها مساحات ولا أفريقيا ولا آسيا، فهي ما فيها مساحات شاسعة، الأرض محدودة كتير، مورد الأرض هو مورد كتير كتير مهم في إسرائيل لأنها محدودة، ولأنو أصلاً في إلهها سكان أصلايين، ولأنو الدولة أجت بدون ما يكون لها، إيش بيقولو يعني تراكم سنوات. بعرفش في حق تاريخي ولا فش، والسؤال بعينيش بالمرّة يعني بس إنو الدولة أو المجموعة أجت على ناس موجودين، وأرضهن محدودة، فبالتالي بدها تثبت وجودها وحسب رأيي مش صدفة. بالإضافة إلى انها دولة عنصرية بدها يكون سكانها وبدها سكانها اليهود وإن شنتي الإسكناز والخ. فمجبورة تنشغل بهذا المحل هون.^{١٥}

^{١٥} في تعاملها هذا، تعبّر المحاورّة عن إدراكها للسياسة الإثنو-قومية لدولة إسرائيل، التي تفضّل أن يهاجر إليها يهود غربيون إسكنازيون لا يهود شرقيون.

وأشارت "فاتنة" إلى المسألة الأمنية عندما سُئلت حول انشغال المجتمع الإسرائيلي بالديمغرافيا. وعلى ضوء الإجابة التي قدّمتها، سألتها: كيف ترتبط المسألة الديمغرافية بالموضوع الأمني؟ فأجابت:

طبعاً هم أساساً أقاموا الدولة على أساس إنو هنيّ عندهم قوّة. أساساً كان في عندهم القوّة والعنف وعدم الأمان. يعني إنسان اغتصب إشي من إنسان ثاني أكيد بدو يضلّ عندو عقدة ملاحقته عقدة الأمن. لأنو هو مش مطمئنّ على حالو فدايمًا عندهم الانشغال في الأمن لأنو أساساً يعني أقيمت الدولة، بشكل غير آمن، بشكل اغتصاب وبشكل اللي هم مش رايعين ولا مرّة يبقو آمنين، إنو يبقى عندهم إشي مستقلّ إلهم، مش راح يبقى عندهم هذا الأمن ولا الأمان.

٢. التصديّ للممارسات القمعيّة وتذويت الهيمنة

يتميّز المستوى الثاني لرؤيتهم للديمغرافيا بأنّه ثنائيّ البعد؛ وسأدعو "التصديّ للممارسات القمعيّة وتذويت الهيمنة". البعد الأوّل هو المحاولة المستمرّة لصدّ الممارسات القمعيّة ضدّ المجتمع الفلسطينيّ من قبل المؤسّسة الإسرائيليّة، والمحاولة الدوئية للمجتمع الفلسطينيّ لمواجهة هذه الممارسات. ينبع البعد الثاني من التعامل مع الواقع السياسيّ من منظور "قطب القوّة"، كما يطلق عليه الباحث رائف زريق (زريق ٢٠٠٤). يصف زريق طابع النضال السياسيّ للفلسطينيين بأنّه يتحرّك، كنضال الفلسطينيين في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة، بين قطبين: "قطب القوّة" و"قطب العدل". وينبع "قطب القوّة" من تقييم "واقعيّ" للوضع السياسيّ، ولمحدوديّة قدرة الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل على التأثير، في ظلّ قوّة دولة إسرائيل. وفق زريق، يعتبر أصحاب هذا التوجّه أنّ التجربة السياسيّة للفلسطينيين في إسرائيل تشهد تحسّناً مستمرّاً، مقارنةً بنقطة البداية التي تجسّدت من خلال التجربة السياسيّة للفلسطينيين في إسرائيل خلال فترة "الحكم العسكريّ". في المسألة الديمغرافيّة، يتّسم هذا التوجّه بالعجز، وعدم القدرة على التأثير في الواقع، أو تغيير القوانين التمييزيّة، بما في ذلك قانون الهجرة. ويخبئ هذا الشعور في طياته استكانة للواقع وللقضايا التي تعتبر من المحظورات في الخطاب الإسرائيليّ، والتي ترتبط بغياب العدل التاريخيّ. وفق ميمي، يمكن الادّعاء أنّ الشعور بغياب القدرة في التأثير على الواقع السياسيّ القائم يشكّل جزءاً عضوياً من المنظومة الكولونياليّة (Memmi 1965). بالإضافة إلى ذلك، لم

ينشغل الفلسطينيون في "الخطاب السياسي الرسمي" بشكل معمق بمسألة غياب العدل التاريخي، وبإسقاطات النكبة.^{١٦}

ظهر عدم الانشغال بمسألة العدل التاريخي في إجابات المحاورين/ات للسؤال التالي: هل يحمل الانشغال بالديمغرافيا وزناً أثقل مما يستحق؟ وأجاب ستة من المحاورين/ات من أصل اثني عشر أن الخطر الوجودي لا يهدد دولة إسرائيل من الناحية الديمغرافية. وهكذا أجاب "هاشم":

أنا أعتقد نعم أن الحديث في إسرائيل يأخذ أكثر من وزنه بحيث أن النسبة السكانية في إسرائيل ثابتة منذ عام ٤٨ إلى اليوم. يعني واضح أن نسبة العرب في إسرائيل منذ عام ٤٨ كانت ١٨٪ وما زالت، يعني تزيد أو تنقص بـ ٢٪ بين ١٨٪ و ٢٠٪... هكذا النسبة عادة تتراوح بين ١٥٪ والـ ٢٠٪ عادة. طبعاً هذا الأمر يتأتى بفعل الهجرة اليهودية التي يتم استقدامها إلى إسرائيل.

وفي معرض إجابتها عن الانشغال المكثف للمجتمع الإسرائيلي بمسألة الديمغرافيا، قالت شيرين:

أه إنو عملياً الديمغرافيا، نسبة السكان العرب ما بتهددهنش". وقامت بالتمييز بين المسألة الكمية - فأشارت إلى أن نسبة العرب لا تشكل تهديداً - والمسألة النوعية، إذ تطرقت في هذا السياق إلى خوف المؤسسة الإسرائيلية من تنامي "خطاب قومي وديمقراطي وواعي ينتشر عند العرب ومستوى الثقافة تبعهن يزيد وعيهن السياسي يزيد، ومطالبتهن بحقوقهن تزيد، خوفهن من الشباب والأجهزة الأمنية ومن لقمة العيش ومن التهديد بلقمة العيش يخف".^{١٧}

^{١٦} حتى العام ١٩٩٨، عندما نظمت "لجنة المهجرين - اللجنة للدفاع عن حقوق المهجرين في إسرائيل"، مسيرات النكبة، إلى القرى المهجرة، لم تأخذ عملية إحياء ذكرى النكبة شكل الانتظام السياسي القطري. وحتى ذلك الحين، درج المهجرون على زيارة قراهم في "يوم الاستقلال" الإسرائيلي، بغية إحياء ذكرى تهجيرهم من قراهم المحددة، لكن هذا النشاط المحلي، وبالرغم من أهميته في غرس الذاكرة في قلوب الأجيال المتعاقبة، لم يأخذ شكل النشاط السياسي المنظم، ولم يتحول إلى خطاب سياسي يحول ذكرى القرى العينية إلى جزء من الذاكرة الجمعية للنكبة.

^{١٧} سأتناول بتوسع، فيما بعد، الخوف من "الشباب" والأجهزة الأمنية، والخوف من فقدان الأمان الاقتصادي.

تُبرز إجابات من هذا القبيل حقيقة أنّ الانشغال بالممارسات القمعية ضدّ الفلسطينيين في إسرائيل تقف في صلب تصوّر المُحاورين/ات الديمغرافيّ وكيفية التصديّ لها، وأنّهم يبحثون عن وسائل لتحقيق المساواة المدنيّة وعرض بدائل سياسيّة لـ "المصالح اليهوديّة" في إسرائيل. أشار معظم المُحاورين/ات إلى أنّ السياسة الإسرائيليّة في المسألة الديمغرافيّة تحوّل دون ظهور خطاب ديمقراطيّ حول الحقوق والمواطنة المتساوية في إسرائيل. بالإضافة إلى ذلك، تشير الإجابات إلى أنّ المُحاورين/ات غير منشغلين في مسألة عودة اللاجئين، التي تعتبرها إسرائيل خطراً على الطابع اليهوديّ للدولة. تطرقت "سعاد" لوحدها إلى هذه العلاقة، حين أشارت إلى العلاقة بين حقّ العودة والديمغرافيا، إذ قالت: "الديمغرافيا نفسها بإسرائيل منشغلة بكيف نكون أقلّ سكّان عرب وأكثر أراضي لليهود وهيك. وحقّ العودة برضو بنفس المحلّ؛ يعني العودة هي الحديث على إعادة ناس على أرض اللي إسرائيل مسيطرة عليها".

في ضوء ذلك، يتبيّن أنّ نزعة "طمأنة الجمهور الإسرائيليّ" التي تنعكس في أقوال المُحاورين/ات إنّ نسبة الفلسطينيين لن تشهد تزايداً، هذه النزعة تشير إلى أنّ عودة اللاجئين لم تجد لها حيّزاً في وعي المُحاورين/ات، على الرغم من أنّ غالبيتهم (٧ من مجموع ١٢: "سعاد"، "رائدة"، "نائلة"، "فادي"، "حاتم"، "حسين"، "هاشم") أجابوا عن سؤال العلاقة بين الديمغرافيا وحقّ العودة بأن أشاروا إلى أنّ إسرائيل تمنع عودة اللاجئين بسبب رغبتها في المحافظة على دولة ذات أغلبيّة يهوديّة. وبالنسبة إلى هؤلاء، هي تقوم بتوظيف الديمغرافيا أداة بيد الدولة، لمنع إمكانيّة العثور على معادلة ملائمة لتحقيق حقّ العودة. وكما يقول "حاتم":

أنا أعتقد إنّو الحديث الإسرائيليّ عن الخطر الديمغرافيّ غايته الأساسيّة هو الوصول إلى منع تطبيق حقّ العودة، يعني عندما يتحدّثون عن الخطر الديمغرافيّ حتى من العرب الموجودين في إسرائيل، في لا وعيهم إنّ لم يكن في وعيهم التامّ، هم يتحدّثون عن خطر حقّ العودة اللاحق. يعني هذا هو الهدف البعيد أو الغاية القصوى لكلّ الحديث عن الخطر الديمغرافيّ: هو وضع سدّ أو جدار فاصل أمام تطبيق حقّ العودة.

كما ذكرنا آنفاً، يمكن تفسير غياب التطرّق إلى حقّ العودة من خلال عاملين اثنين: الأوّل هو انشغال الفلسطينيين بالتصديّ للممارسات القمعية ضدّهم؛ والثاني هو تذويت الهيمنة الإسرائيليّة، وعدم مقاومتها في كلّ ما يتعلّق بحقّ العودة. برز التفسير الثاني، لدى بعض المُحاورين/ات، عندما أجابوا عن السؤال التالي: "لماذا لم تتذكّر

موضوع حق العودة عندما سألتك عن المسألة الديمغرافية؟"، فقاموا بردّ ذلك إلى وجود الهيمنة اليهودية - وهي مسألة سنعود إليها لاحقاً.

٣. حضور "الغائب" - التحول الديمغرافي في العام ٤٨ - داخل الخطاب الديمغرافي

المستوى الثالث في المفهوم الديمغرافي للمُحاورين/ات هو "حضور الغائب - التحول الديمغرافي في العام ١٩٤٨" في خطابهم. في معرض إجابتهم عمّا تعنيه الديمغرافيا بالنسبة إليهم، ومدى انشغال المؤسسة الإسرائيلية بالموضوع، لم يتطرّق غالبية المُحاورين/ات إلى التحول الديمغرافي الجذريّ الذي طرأ في العام ١٩٤٨، عندما هُجرت نسبة كبيرة من الشعب الفلسطينيّ خلال النكبة وبعدها، ما عدا "فاتنة":

الديمغرافيا بتعني ظلم وعدوان سافر على أمة لها تاريخها، لها جذورها، لها وطنها الأصليّ، فعدوان سافر اللّي أدّى إلى إنو تتغيرّ النتيجة تغيير النسبة من ٨٠٪ من المواطنين العرب قبل الـ ٤٨ إلى ٢٠٪ في المية حالياً. طبعاً مع سياسة الهجرة والتهجير لإسرائيل وعمليّة الاستيطان المستمرّة حتّى الآن.

عبر المُحاوران الآخران عن تخوّفهما من التهجير والطرّد الذي قد تنفّذه إسرائيل بحقّ الفلسطينيين. وعلى الرغم من أنّ النكبة قد خلقت انقلاباً في الديمغرافيا، والجغرافيا، ومعماريّة الحيّز الفلسطينيّ، وعلى الرغم من أنّ هذه الأمور هي التي حدّدت صيرورة الفلسطينيين كأقليّة قومية، يتبيّن من إجابات المُحاورين/ات أنّ هذا التحول لم يجد له موضعاً في وعيهم النشط، وتمكّن تسمية هذه الحالة بـ "النسيان الجماعي". أحد الأمثلة التي تعزّز ادّعائي هذا ورد في أقوال "سعاد" التي أشارت إلى غياب المدينة الفلسطينية (بمفهوم وجودها كمركز ثقافي)، لكنّها لم تتطرّق - على سبيل المثال - إلى يافا وعكا كمدن فلسطينية هُدمت خلال النكبة:

لعدم وجود مدينة عمتهجر شباب وبتهجر أدمغة وبتهجر مثقّفين، يعني أنا لما بروح عالقاهرة أحسّ إنو مدينتي بالقاهرة - تبكي - يعني إيش، صحّ كلّ العالم العربيّ بحسّ مدينتو القاهرة، بس أنا معنديش غيرها، يعني ما عندي بيروت، ولا عندي الشام. روّحت من القاهرة وانا أقول يا الله يا الله، ليش أنا عشت بمدينة أربع أيام بس؟! ليه ميكونش عندي مدينة اللّي أروح عليها، يعني حتّى رام الله مصلّلناش، فيعني كمان

هذا بهجج، نصّ رام الله هجّت فشّ حاجة تعمل سياسات ترانسفير للناس
وتطحيهن غصب عنهن، بكفي تحريمهن من كل إشي من حقهن إنهم
يمارسوا حياة مدنيّة.

طوّرت فئة الفلسطينيين، التي قامت بتطوير هويّة قوميّة لنفسها، رؤيةً سياسيّة
واضحة حيال الممارسات القمعيّة لدولة إسرائيل على امتداد السنين. وعلى الرغم من
ذلك، لم يطوّر هؤلاء آليات لمواجهة النكبة واستحقاقاتها على حياتهم، ولم يتطرّقوا
(حتى الأعوام الأخيرة) في "خطابهم السياسيّ الرسمي" إلى الذاكرة الجمعيّة المتعلّقة
بالنكبة. لم يستلهم خطاب الفلسطينين في إسرائيل من البعد التاريخي لمكانتهم
كأقليّة جرى خلقها بالإكراه، إذ قُمت الذاكرة الجمعيّة المرتبطة بالنكبة والتهجير،
ولم تُقرن بالخطاب السياسيّ الديمغرافيّ على "المستوى الرسمي"، وذلك على الرغم
من أنّ خطاب النكبة يجد له في بعض الأحيان حيّزاً داخل المجتمع الفلسطينيّ، وفي
الصحف التي قُمت بمراجعتها خلال فترة الهجرة اليهوديّة من الاتّحاد السوفييتي
سابقاً (صباغ-خوري ٢٠٠٦).^{١٨}

يصف رابينوفيتش صيرورة الفلسطينيين في إسرائيل كـ "أقليّة داخل الفخّ" (Trapped
Minority)، ويرى أنّ الأقليّات التي تعيش وضعيّة مماثلة تناضل -بصورة عامّة-
وهي تحمل، في خلفيّة نضالها، ذاكرة الصدمة والعملية التي سلّبت من خلالها قوّة
أجنبيّة الوطن. إلى جانب ذلك، تحيا الذاكرة وتتعرّز داخل النضال السياسيّ، من خلال
التجربة الشخصيّة أو الذاكرة الجمعيّة التاريخيّة للعائلة. يشير رابينوفيتش إلى أنّه،
وعلى الرغم من أنّ النكبة قد صمّمت المحور الأساسيّ لوجود الأقليّة الفلسطينيّة، لكنّ
هذه الأقليّة لم تبين معجم مفردات لتصميم وصياغة الذاكرة الجمعيّة (Rabinowitz
2001, 74).

يعاني توصيف رابينوفيتش من نقص، وذلك على مستويين: الأوّل، أنّه لا يقدّم تفسيراً
لغياب الذاكرة الجمعيّة للنكبة في الخطاب السياسيّ للفلسطينيين في إسرائيل. والثاني
أنّ هذا الوصف يتّسم بالجزئيّة؛ فهو يصف الخطاب القائم على "المستوى السياسيّ
الرسمي" فقط، لكنّه لا ينسحب على الخطاب السياسيّ "غير الرسمي" للفلسطينيين
في إسرائيل. وحسب النتائج التي توصلت إليها من خلال تحليل مقتطفات الصحف،

^{١٨} يشار هنا أنّ خطاباً كهذا بدأ ينمو في العقد الأخير، ولا سيّما في خطاب "لجنة
المهجرين"، لكنّه لا يقتصر عليها.

برز خطاب سياسي يرتكز إلى ذاكرة "النكبة" (صباغ - خوري ٢٠٠٦). بالإضافة إلى ذلك، برز هذا الخطاب في المستوى العميق والمخفي لوجهة نظر المحاورين/ات تجاه الديمغرافيا. وبكلمات أخرى، يمكن القول إن المحاورين/ات طوّروا، في وعيهم المباشر لمسألة الديمغرافيا، وجهة نظر تجاه الممارسات القمعية لإسرائيل، والتي ترتبط بتاريخ إقامة الدولة على نحو غير أخلاقي، لكنهم لم يترجموا هذا "العمل اللا أخلاقي" (النكبة وتهجير الشعب الفلسطيني) إلى خطاب علني، بسبب انشغالهم بالتصدي لاستحقاقات الديمغرافيا، وإستراتيجيات البقاء والمحافظة على الوجود المادي. لكن في المستوى الأكثر عمقا للنقاش حول الديمغرافيا، كانت ذاكرة النكبة الجمعية حاضرة، وذلك عندما فسّر المحاورون/ات غياب المقاومة الفعالة للهجرة اليهودية وصمّت الفلسطينيين في إسرائيل إزاء حق العودة، وهو أمر ساعد إليه لاحقا.

مدى شيوع الجدل القائم داخل المجتمع الفلسطيني حول الديمغرافيا

اشتقت إجابات المحاورين/ات من السؤال حول درجة انشغال الفلسطينيين في إسرائيل بمسألة الديمغرافيا وارتبطت بالممارسات القمعية لدولة إسرائيل. على سبيل المثال، شدّد "حسين" على خوف الفلسطينيين الدائم من المقترحات التي تُطرح في الخطاب الإسرائيلي العام، والتي تدعو إلى تبادل السكان في منطقة المثلث مع السلطة الفلسطينية. طرّح هذا الاقتراح كذلك عضو الكنيست إفرام سنيه من حزب العمل، الذي عرض مسألة استبدال مناطق مأهولة بالسكان الفلسطينيين بين إسرائيل والسلطة الفلسطينية، بحيث تقوم إسرائيل بضمّ منطقة "أريئيل"، مقابل ضمّ المثلث إلى السلطة الفلسطينية.^{١٩} ويعزو "حسين" عدم انشغال المجتمع الفلسطيني بهذه المسألة إلى خوف هذا المجتمع من فقدان مكانته الاجتماعية الاقتصادية، إن نُقل السكان إلى مناطق السلطة الفلسطينية، وهذا ما يدفع الفلسطينيين إلى الإحجام عن مناقشة هذه المسألة. تُعزّز مقولة "حسين" هذه ادعائي الذي مُفاده أنّ الخطاب المباشر الذي يطرحه الفلسطينيون يحمل طابع ردّ الفعل على الممارسات والخطاب الإسرائيلي، ولا يتميز بالاستقلالية.

قالت "فاتنة"، التي يتمحور مفهوم الديمغرافيا لديها في "عملية مصادرة الأرض"، إنّ

^{١٩} راجع/ي في هذا الشأن، "البرنامج السياسي لإفرام سنيه: أمّ الفحم وقرى في المثلث تنقل إلى الفلسطينيين مقابل تجميع المستوطنات في المناطق"، صحيفة "هآرتس" ٢٢-٣-٢٠٠٢.

الفلسطينيين في إسرائيل لا يناضلون بما فيه الكفاية ضدّ سياسة مصادرة الأراضي. أمّا "رائدة" و "حاتم"، اللذان أجابا قائلين إنّ الديمغرافيا تعني تكاثر السكّان، فقد اعتقدا بعدم وجود خطاب كهذا لدى الفلسطينيين؛ وإنّ وجد، فقد يظهر لدى "الحركة الإسلامية"، ويوجد مكانه في مقولة "رحم المرأة هو بمثابة سلاح". ولكنهما أشارا إلى عدم تأكدهما من وجود خطاب من هذا القبيل. ادّعى ثلاثة آخرون - "فادي" و "علاء" و "فاطمة" -، على نحو قاطع وحازم، أنّ الإنجاب في صفوف الفلسطينيين لا يحمل أهدافاً ديمغرافية. وعبرت "فاطمة"، وهي ناشطة في "الحركة الإسلامية"، تعبيراً بارزاً عن هذا الموقف:

أنا حسب رأيي إنو ما فيش [المقصود أنّه ليس ثمة انشغال بمسألة الانجاب]، خرينا نقول انشغالهم، يعني حتّى لو انشغلوا هو مش من منطلق مبدئي معين. هو تلقائي فطري تربوا هيك، ثقافتهم تقول إنو الانجاب تلقائي، يعني الأمّ أنجبت كذا والجدّة أنجبت كذا. ولكن اليوم في العشرين سنة الأخرنات، العقدين الأخيرين من الزمان، نرى توجه رائع جداً في قضية تنظيم الأسرة. قياساً بالاحتياجات وقياساً للاحتياجات الكبيرة للأطفال وللعائلة ولل فرد، بالمقارنة مع تدني مستوى المعيشة في إسرائيل.^{٢٠}

كيفية مواجهة الفلسطينيين للسياسات الإسرائيلية الديمغرافية

في معرض الإجابة عن السؤال حول كيفية افتراض أن يواجه الفلسطينيون مسألة الديمغرافيا في إسرائيل، اعتقد ثلاثة من المحاورين/ات - وجميعهم أعضاء في التجمّع الوطني الديمقراطي - بضرورة أن يكون النضال ضدّ الخطاب الديمغرافي الإسرائيلي من خلال تفكيكه. ويجري ذلك، برأيهم، من خلال تفكيك "البنية العنصرية الكولونيالية" لدولة إسرائيل، من خلال النضال السياسي ضدّ "المجلس القومي للديمغرافيا" - على سبيل المثال - . أجاب باقي المحاورين بضرورة أن يقاوم المجتمع الفلسطيني السياسة الإسرائيلية الديمغرافية من خلال جملة من الممارسات: بناء مجتمع فلسطيني ذي وعي سياسي عالٍ، وتنظيم وتخطيط الأسرة، ومقاومة فعّالة لمصادرة الأراضي، والعمل في سبيل منع هجرة الفلسطينيين من وطنهم.

^{٢٠} لم يكن لمسألة الولادة والتناسل لدى الفلسطينيين حضورٌ شديد في المقابلات التي أجريتها. للتوسّع في هذا المضمار، وفي مسألة ملاءمة عدد الأولاد في العائلة للاحتياجات المعاصرة، راجع/ي: Kanaaneh 2002, 81-103.

أسباب غياب مسألة العودة اللاجئين عن الوعي

قدّم المحاورون/ات، عندما سئلوا عمّا تعنيه الديمغرافيا بالنسبة إليهم، ثلاثة تفسيرات لسبب غياب مسألة عودة اللاجئين عن وعيهم:^{٢١}

١. غياب العلاقة بين حقّ العودة والديمغرافيا

طرح التفسير الأول خمسة من المحاورين/ات قالوا إنّ حقّ العودة غير مرتبط بالديمغرافيا في الوعي الفلسطيني، فالحديث يدور -من حيث المبدأ- حول قضية إنسانية، تمنح الناس الذين هُجروا الحقّ في العودة إلى أراضيهم، وتحمّل إسرائيل مسؤولية أخلاقية للاعتراف بالغبن التاريخي الذي ألحقته بهم. طرحت هذا التفسير، على سبيل المثال، إحدى المحاورات -"شيرين"- وذلك حين طرحت سؤالاً حول وجود أو غياب العلاقة بين الديمغرافيا وحقّ العودة:

بالوعي الفلسطيني بظنيش يعني أنا ولا مرّة قريتو بهاي القراءة ولا تعاملت معو ولا تعاطيت معو بهذا التعاطي انو انا عشان أزيد نسبة العرب. أنا بتعامل معو وبشوف الخطاب الفلسطيني بتعامل معو كخطاب حقّ إنساني، حقّ إنساني واعتراف بغبن تاريخي ومحاولة إصلاح الغبن التاريخي. الخطاب حقوقي أكثر، خطاب حقوقي إنساني. بشوفش فيو ولا مرّة تعاملت معو كخطاب ميزان قوّة سياسيّة، خطاب قوّة سياسيّة زي ما إسرائيل بتتعامل مع حوك هشفوت [قانون العودة] والدليل وبظنّ إنّو دليل قوي إنّو أحياناً المطلب الفلسطيني في إعادة المهجرين، بإعادة اللاجئين، بتبدل: بعلّى الأقلّ اعتراف إسرائيل بالغبن التاريخي ومسؤوليتها الكاملة في قضية اللاجئين. من غير المطلب العملي، وبعدين منحكي على المطلب العملي، يعني أنا بظنّ إنّو هذا إصرار فلسطيني على إنّو الخطاب خطاب حقّ.

عندما سألت "زاهي" حول انشغال الفلسطينيين في إسرائيل بالديمغرافيا، أشار إلى وجود معارضة ومقاومة للهجرة اليهودية قبل إقامة دولة إسرائيل، لكن بعد إقامتها،

^{٢١} بعض التفسيرات التي طرحها المحاورون/ات ذكرت عند تفسير غياب خطاب لدى الفلسطينيين في مسألة حقّ العودة، أيضاً.

وعلى وجه التحديد في الفترة الواقعة بين العامين ١٩٤٨ و ١٩٦٧، تعامل الحزب الشيوعي مع القضية الفلسطينية كقضية لاجئين، أما بعد احتلال الضفة الغربية وقطاع غزة في العام ١٩٦٧، فقد جرى استبدال "قضية اللاجئين" بـ "المسألة الفلسطينية"، أي المطب المركزي بإقامة دولة فلسطينية إلى جانب دولة إسرائيل في حدود العام ١٩٦٧. وعندما أشرت إليه بقولي: "ما تقوله فعليا هو أن الانشغال بقضية اللاجئين كان انشغالا ديمغرافيا في تلك الفترة فقط؟". أجاب:

أنا أريد أن أنوه لشيء بحسب رأيي هو بمنتهى الأهمية. أنا لا أستعمل كلمة ديمغرافيا لا أستعملها، ولا أحب أن أستعملها. أنا حسب رأيي، أنا ضحية هذا الاستعمال، أي الهوية القومية. أنا عندما أتحدث عن عودة اللاجئين فهذا مطلب إنساني ووطني وقومي وأخلاقي. وأنا لا أتحدث أبداً في البعد الديمغرافي. إنو نصير أكثر من اليهود، أو إنو يصير عددنا كذا. أنا بحكي عن حقّ ناس اللي هُجروا من بلادهم أن يرجعوا إلى بلادهم. لذلك، ومن هذا المنطلق، أنا أتحدث عن قضية حقّ عودة اللاجئين.

وهكذا ادّعت "ناثلة":

لما باقول حقّ عودة فلسطيني، بالنسبة لّلي هو مش بهدف ديمغرافي. يعني بارجع وباقول أنا كفلسطينية، بشوفش إنّي بهاي الطريقة أنا بغلب إسرائيل اليهودية. أنا بهاي الطريقة بغير إسرائيل، بغير إسرائيل لدولة أكثر علمانية، لدولة أكثر ديمقراطية، أنا بهاي الطريقة ... بسعى لخلق أسس ديمقراطية علمانية حقيقية... طرحي هو مش من طرح قومي، إلّا من طرح إنساني.

٢. التطرّف إلى حقّ العودة كجزء من المسألة الفلسطينية العامة

التفسير الثاني لعدم تطرّق المحاورين/ات إلى حقّ العودة في سياق الديمغرافيا ملخصه أنّ هذه المسألة ترتبط، لدى الفلسطينيين في إسرائيل، بوعيهم السياسي حول المسألة الفلسطينية بصورة عامّة، وبالحلّ الشامل لهذه المسألة، أكثر من ارتباطها بعلاقات القوّة بين الفلسطينيين في إسرائيل والمؤسسة الإسرائيلية. بالنسبة لـ "فادي"، عندما يجري التطرّق إلى القضايا المركزية المرتبطة بالمجتمع الفلسطيني داخل إسرائيل، لا تتبادر إلى الذهن مسألة حقّ العودة ولا تؤخّذ في الحسبان:

قضية حق العودة لا تشكل أيّ مركّب في نقاشنا وفي حديثنا وفي برامج الأحزاب إلا في سياق حل القضية الفلسطينية وهي صارت إشي مسيطر أو مهيمن كيف حكيت، كمان على نظرنا وعلى خطابنا، أحزاب، مجتمع، أفراد. فهيك لما منيجي نحكي على القضية الديمغرافية داخليا، رأسا بخطر ببالنا وبسيطر على نقاشنا إنو احنا الخطر الديمغرافي وهم ينظرون إلينا كذلك.

٣. علاقات القوة بين الأقلية والأقلية

يمكن وصف التفسير الثالث كخطاب يرتكز إلى "قطب القوة" لدى الفلسطينيين في إسرائيل. وبحسب هذا الادعاء، تحوّل الحديث عن حق العودة إلى مسألة تحمل الكثير من التشدّد في واقع تتعامل فيه إسرائيل مع الفلسطينيين في إسرائيل كخطر ديمغرافي. وهكذا أجاب "حاتم":

يعني إنو مجرد ما نحكي... إذا الحديث عن الخطر الديمغرافي يشمل العرب الموجودين في إسرائيل، قبل ما يشمل العرب الموجودين في الضفة والقطاع، فما بالك بحق العودة؟! يعني انا لم يطراً على بالي مش بشكل عامد، انما يعني ربّما كان يجب أن أكون أوضح في إنو عندما نتحدّث عن الخطر الديمغرافي يعني إذا كنّا نرى أن وجود العرب في إسرائيل، واللي هنّ مليون و ٢٠٠ ألف الآن، ننظر إليهم الدولة الإسرائيلية باعتبارهم خطراً ديمغرافيا، فكيف ستنظر أيضاً إلى الفلسطينيين الذين ينتظرون العودة تطبيقاً لقرار حق العودة. لذلك أعتقد أن حق العودة مركّب أساسي يعني في الحملة الديمغرافية الإسرائيلية. ولذلك يعني أنا باقول إنو ما فشّ موضوع إسرائيليّ يوجد حولو إجماع مثل موضوع الخطر الديمغرافي. لأنّ هنالك إجماع على رفض حق العودة، يعني جزء من الإجماع على الخطر الديمغرافي هو يعني ناتج عن الإجماع حول معارضة حق العودة.

وتحدّث "هاشم" باللهجة ذاتها إذ قال: "وهو [المقصود الجانب الإسرائيلي] عندما يتحدّث عن المشكلة الديمغرافية فهو يقصدنا نحن ولا يقصد حق العودة ولا يقصد فلسطينيّ الشتات". وعندما أشرت إليه بقولي إنه عندما تتحدّث إسرائيل عن الديمغرافيا فهي لا تقصد اللاجئيين، أجاب:

على اعتبار أنّ مسألة اللاجئين الفلسطينيين إسرائيليًا قضية مفروغ منها ولا يمكن السماح بها ولا يمكن السماح سوى لعدد قليل جداً لا يتعدى المئة ألف الذين ستسمح لهم بالعودة، وليس إلى بلدانهم وقراهم ومدنهم التي هُجروا منها في العام ٤٨، إنّما إلى مناطق السلطة الفلسطينية. هذا الذي تتحدّث عنه إسرائيل. فالقضية إسرائيليًا محسومة.

تجدد الإشارة إلى أنّ المحاور يتعامل مع موافقة إسرائيل على إعادة عدد من اللاجئين إلى المناطق المحتلة في الضفة الغربية وقطاع غزة كممارسة لحق العودة، فهذا الحق - كما يفهمه هو- لا يعني العودة إلى حدود دولة إسرائيل. وبحسب إحدى المحاورات، قد يؤدّي الحديث عن موضوع حق العودة إلى إخافة الأغلبية اليهودية، لذا لا يجب على الفلسطينيين التطرّق إليه. وهكذا تقول "رائدة":

لأتو برأيي المسألة الديمغرافية تحولّت إلى "فزاعة" لشيء يُستعمل لتخويف الأكثرية اليهودية، وهذا خلق لجم لطروحاتنا وتخويفنا بأنّه من خلال طرحنا لهذا الموضوع قد نخلق معارضة واسعة قد تحبط أيّ طرح نطرحه... لم ننجح في تفكيك هذه الفزاعة وتحويلها لنقاش حول طابع الدولة، طابع المواطنة، الحقّ الأساسي لأيّ شعب طرد من وطنه. نحن مشينا مع هذا الربط.

ووفق ادّعاءها، لم ينجح الفلسطينيون في فكّ الرابط الذي خلّقه المؤسسة الإسرائيلية بين عودة اللاجئين و"الخطر الديمغرافي"، لذا فهم يخشون طرح الموضوع للنقاش، كي لا يثير معارضة واسعة تجاه قضايا أخرى تتعلق بالمجتمع الفلسطيني.

المواقف من الهجرة اليهودية - قراءة في مواقف الفلسطينيين

أجمع المحاورون/ات، حين سألتهم عن موقف الفلسطينيين من الهجرة اليهودية من الاتحاد السوفيتي سابقاً، أنّ الفلسطينيين في إسرائيل قد عارضوا هذه الهجرة، لكن هذه المعارضة لم تتخطّ حدود التصريحات والتحذير من مخاطر الهجرة على المجتمع الفلسطيني. وأشار معظم المحاورين/ات إلى عدم الخروج في مظاهرات ضدّ الهجرة. تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أنّ ما أعنيه بـ "معارضة" الهجرة، هو تطوّر خطاب معارض للهجرة، بمفهوم معارضة سياسة الهجرة اليهودية (وغير اليهودية) التي ترمي إلى المحافظة على الأغلبية اليهودية. ويمكن لهذه المعارضة أن تشمل المظاهرات

والأعمال الاحتجاجية المنظمة التي تُشتقّ من موقفٍ قيميّ يعارض سياسة الهجرة إلى إسرائيل، وتحويل هذه المعارضة إلى خطابٍ سياسيٍّ يعارض مبنى الهيمنة، على حدّ تعبير غرامشي. احتجّ الفلسطينيون في إسرائيل على الإسقاطات السلبية للهجرة عليهم، واحتجّوا كذلك على الاستيطان في المناطق المحتلة عام ١٩٦٧. وقد قامت مظاهرات احتجاجية ضدّ مصادرة الأراضي وتهجير السكّان من أماكن سكنهم - كسكّان قرية الرميّة غير المعترف بها-. بالإضافة إلى ذلك، كتبت مئات المقالات في الصحف استعرضت أعمال الاحتجاج السياسيّة ضدّ هذه الممارسات القمعية. بينما لم تعارض غالبية الأحزاب والحركات السياسيّة الفلسطينيّة - باستثناء حركة "أبناء البلد" - الهجرة بحدّ ذاتها بصورة مباشرة، واكتفت بمعارضة إسقاطاتها، بالإضافة إلى معارضة الاستيطان في الأراضي المحتلة (صباغ-خوري ٢٠٠٦). وطرح المحاورون/ات أسباباً متعدّدة لعدم معارضة الهجرة من الاتحاد السوفييتيّ، وهي:

١. الشعور بالعجز

يعود السبب الأوّل إلى الإحساس بالعجز وعدم القدرة على التأثير على قوانين الهجرة، أي الاستكانة للوضع القائم، والتعامل مع الواقع السياسيّ من منظور "قطب القوّة"، لا من خلال منظور "قطب العدل". ووفق تعبير "فادي": "فيعني بفكر إنو هاي هي النفسيّة السائدة، نفسيّة عدم القدرة على التأثير على مجريات الأمور وإنو إحنا المكسيموم منقدر كمجتمع نعملو إنو نطالب إنو هذا ما يكونش على حسابنا. ما يكونش في مصادرة أراضي وما يكونش في ينادوا طرد عمال من أماكن عمل وإلى آخره".

٢. مسألة الهجرة اليهوديّة تقع خارج الأجنّدة السياسيّة

يعود السبب الثاني إلى أنّ الفلسطينيين، في علاقتهم مع إسرائيل، لا يطرحون سوى المسائل ذات الصلة المباشرة بحياتهم وبظروفهم المعيشيّة اليوميّة، أمّا المواضيع التي لا تُعتبر جزءاً عضويّاً في العلاقات بين المواطنين الفلسطينيين ودولة إسرائيل، كمسألة الهجرة اليهوديّة، فلا تشكّل، حسب ثلاثة من المحاورات، مركّباً مركزياً في الخطاب السياسيّ للأقلية الفلسطينيّة في إسرائيل. وعلى حدّ تعبير "شيرين":

إحنا العرب بحكوا... إيش يعني حقّ تقرير المصير للفلسطينيين، الحقوق الجماعية للفلسطينيين، الحقوق المدنيّة للفلسطينيين التقاطع أو التناقض أو التتطابق ما بين رؤيتنا كمواطنين ورؤيتنا كأقلية قوميّة. هذا كلو

طورناه، هذا كلُّو إحنا جزء منو. ولا مرّة حكينا كيف إحنا بدنا نشوف شو يعني حق تقرير المصير لليهود. شو يعني حق تقرير المصير لليهود، إيش يعني دولة ديمقراطية؟ طب شو مع الحقوق الجماعية لليهود؟ ولا مرّة طورنا جزء إلا إذا إحنا جزء منو.

ووفق "شيرين"، دفعت عدّة متغيرات تاريخية بالفلسطينيين إلى عدم طرح هذه القضايا المركزية، وجميعها تتعلّق بتحويل الفلسطينيين إلى أقلية داخل إسرائيل - أي تهجير النخب السياسية خلال النكبة والحكم العسكري.^{٢٢}

٣. مؤنّر خوف ثلاثيّ الأبعاد: النكبة، والحكم العسكري، والهامشية الاقتصادية

الخوف هو السبب الثالث لغياب المعارضة المباشرة لدى الفلسطينيين في إسرائيل للهجرة من الاتحاد السوفييتي السابق. تطرّق أربعة من المحاورين/ات - "سعاد"، "فاطمة"، "نائلة"، "حسين" - إلى الخوف - بمفاهيم عدّة - كعامل لغياب المعارضة. تطرّقت "سعاد" إلى تجربتها الشخصية مع الخوف. يمكن لهذه التجربة أن تشكّل تجسيداً للمسار النفسي الذي يعيشه الفلسطينيون في إسرائيل عندما يحاولون الاعتراض على مسائل تُعتبر "محظورات" في الخطاب الإسرائيلي. أشارت "سعاد" إلى أحد الاجتماعات السياسية التي عُقدت خلال فترة الهجرة، عندما طلب من الحضور التوقيع على عريضة ضدّ الهجرة اليهودية من الاتحاد السوفييتي،^{٢٣} وإلى أنّ الخوف دخل إلى قلبها، وعبرت عن خوفها بالكلمات التالية: "خفت وقتها أمضي، وقتها شفت، اطلعت مين ماضي، شفت أصدقائي من الجامعة ماضيين، قلت طيب، هدول ماضيين، تني أمضي معهن. بتذكر إنو كنت ملاقيتها خطوة كثير شجاعة وكثير جريئة ويمكن كثير مغامرة".

^{٢٢} في هذا السياق، نشير أنّه على الرغم من غياب المميزات التي تفرّق خطاب النساء عن خطاب الرجال، تميّز خطاب جميع المحاورات بنقد للإستراتيجيات السياسية للأقلية الفلسطينية في مواضيع مختلفة: غياب المنظور الذي يتطرّق إلى حقّ تقرير المصير لدى اليهود، ومعالجة القضايا اليومية، والفشل في تطوير رؤية إستراتيجية بعيدة المدى، وغياب القاعدة المشتركة لجميع الأحزاب، وعدم تصميم منظور لإحياء ذكرى النكبة واستحقاقاتها، والتشرذم السياسي الذي يقود أحياناً إلى المناكفات القاسية على المستوى الشخصي والحزبي بين أعضاء الأحزاب المختلفة ("شيرين"، و "سعاد"، و "فاطمة"، و "فاتنة"، و "رائدة"، و "نائلة").

^{٢٣} قالت إنّها لا تذكر تحديداً الحركة التي نظّمت هذه العريضة، إلا أنّها تظنّ أنّ الحديث يدور عن "حركة أبناء البلد".

يحمل الخوف لدى الفلسطينيين في إسرائيل معاني مركبة، بيد أنه يحمل مستويات عدة يتداخل بعضها في البعض الآخر، ويمكن التعرف عليها؛ ويشمل: خوفاً وجودياً من التهجير والترحال؛ خوفاً على المستوى السياسي من قمع المؤسسة الإسرائيلية للنشاط السياسي والاعتقال والملاحقة السياسية؛^{٢٤} الخوف من عدم القدرة على توفير لقمة العيش اليومية، والقلق المتواصل إزاء مصادر الرزق، والعثور على عمل بشروط جيدة، والخوف من التمييز في أماكن العمل إلى حد الفصل من العمل.

٣.أ. الخوف، مؤثر متواصل للنكبة

كما يتضح من المقابلات، يعود مصدر الخوف إلى الأحاسيس التي رافقت صدمة الفلسطينيين عقب النكبة وإسقاطاتها بعيدة الأمد، والتي صممت واقع الأقلية الفلسطينية في إسرائيل حتى يومنا هذا. تتمحور هذه الأحاسيس في المخاوف الكبيرة من تكرار تجربة النكبة: التهجير والانهيار الشامل للحياة على جميع الصعد. ووفق "ناثلة"، يخشى الفلسطينيون التعامل مع الذاكرة الجمعية للنكبة^{٢٥} بمستويين اثنين: المستوى الأول هو النقد الذاتي حول الأسباب، ومدى مسؤولية الفلسطينيين عما حصل في العام ١٩٤٨. أمّا المستوى الثاني، فهو إحجام الفلسطينيين في إسرائيل - لأسباب مردها إلى الخوف - من مطالبة فعالة من المؤسسة والمجتمع في إسرائيل الاعتراف بالغبين التاريخي والمسؤولية عن النكبة.

^{٢٤} في تاريخ العلاقة مع مؤسسات الدولة اليهودية، لوحق سياسياً جميع الفلسطينيين الذين تحدوا تعريف الدولة اليهودية. وينسحب هذا الأمر على "حركة الأرض"، وعلى التجمع الوطني الديمقراطي والمحكمة السياسية لقائده عضو الكنيسة عزمي بشارة (سلطاني وصبأغ-خوري ٢٠٠٣). بالإضافة إلى ذلك، تميزت حقبة الحكم العسكري بالملاحقة السياسية للأعضاء العرب في الحزب الشيوعي، بما في ذلك الاعتقالات والإقامة الجبرية وعدم منح تصاريح التنقل التي اعتاد الحكم العسكري على إصدارها (بويمال ٢٠٠٢).

^{٢٥} من المهم أن نتطرق، في هذا السياق، إلى الخطاب الفلسطيني العام - في ما يتعلق بالنكبة - الذي يتحدث عنه إلياس صنبر، والذي يقول: "على الرغم مما يحمله الأمر من مفارقة... لم يقل الفلسطينيون شيئاً عن رحيلهم الجماعي - واقتصر الأمر على تطرقهم إلى استحقاقاتها، وكأن الصدمة التي حلت بهم حولتهم إلى بكم" (Sanbar) (2001, 93). بهذا المفهوم، لا يختلف الخطاب الفلسطيني في إسرائيل (الذي لم يتحدث - حتى الفترة الأخيرة على المستوى السياسي - عن النكبة) عن الخطاب الفلسطيني العام.

٣.ب. مؤثر الحكم العسكري

ثمّة مصدر خوف آخر مردّه إلى الممارسات القمعيّة لإسرائيل خلال حقبة الحكم العسكريّ، وبخاصّة في ضوء الروايات التي تحدّث عنها الجيل الذي عانى من هذه الممارسات، والذي ما زال على قيد الحياة. وقد نقل هذا الجيل مخاوفه من الانشغال بالسياسة، عبّر عمليّة التنشئة الاجتماعيّة على صعيد العائلة. وعلى الرغم من أنّ الخوف لدى الفلسطينيين لم يعد شديداً ومؤثراً ومهيمناً على حياتهم - حيث لا تحدث في السنوات الأخيرة حوادث كارثيّة كهذه - ذوّت هذا الخوف، وبخاصّة لدى جيل النكبة وجيل الحكم العسكريّ اللذين ذاقا طعم التأثيرات الهدامة لهذه الأحداث.

وما أدعيه هو أنّه على الرغم من إنهاء الحكم العسكريّ، لا زالت إسقاطاته على الفلسطينيين في إسرائيل محسوسة في سلوكهم السياسيّ. وقد ذكر ثلاثة من المحاورين / ات الحكم العسكريّ عندما تطرّقوا إلى غياب معارضة الفلسطينيين المباشرة للهجرة اليهوديّة، "شيرين" و "نائلة" و "حسين": وهكذا أجاب "حسين":

اليوم الحكم العسكري عملياً بعدو عايش في حياتنا، نموذج الخوف من إنو والله، أنظمة الطوارئ بعدها موجودة، وأجت وقررت لنا شكل التحرك السياسيّ تبعنا أيضاً، وكلّ من خرج عن السياق دفع الثمن، حركة الأرض دفعت الثمن، أبناء البلد دفعت الثمن، الحركة الإسلامية دفعت الثمن، كلّ من خرج، كلّ من ولد خارج رحم السياسة الإسرائيليّة دفع الثمن.

ولغرض فهم مدلولات الحكم العسكريّ على السياسة الفلسطينيّة في إسرائيل،^{٢٦} سأقوم بإسهاب بتناول هيكلية والآليات التي استبدلتها، وذلك بغية تحليل إسقاطات هذا النظام على أشكال الخطاب السياسيّ في ما يتعلّق بالأسئلة التي أطرحتها.

في البداية، عليّ أن أوضح أنّ نقاشي سيقترص على إسقاطات "الحكم العسكريّ"، والآليات التي تلتها، على الخطاب الديمغرافيّ للفلسطينيين في إسرائيل، وعلى أنماط

^{٢٦} حول الأسباب العلنيّة والخفيّة لخلق الحكم العسكريّ، وطرائق عمله، والظروف التي دفعت إلى إلغائه، انظروا مثلاً: بويما ٢٠٠٢.

سلوكهم في هذا المجال. ومن البديهي أنّ للحكم العسكري إسقاطاتٍ أخرى كثيرةً في مجالاتٍ إضافية لا مجال للتطرق إليها في هذا السياق.^{٢٧}

ألغى الحكم العسكري في كانون الأوّل من العام ١٩٦٦، وجرى التوقّف عن العمل بأنظّمته في العام ١٩٦٨. وجرى منذ مطلع الخمسينيات تعزيز الحكم المدني، إذ حوّلت صلاحيات الحكم العسكري إلى سلطات الأمن المدنيّة. وتحول الجهاز المدني، الذي ضمّ رجال المخابرات العامّة (شاباك) والشرطة، إلى الجسم الـ"علمي" الوحيد الذي فرض ميدانياً سياسة الرقابة والسيطرة على الفلسطينيين. وقام هذا الجهاز المدني بتشغيل شبكة من مئات المتعاونين الذين انتشروا في القرى العربيّة، ونقلوا للشرطة و"الشاباك" تقارير مفصّلة حول مجالات الحياة في جميع المدن والقرى. وشملت هذه التقارير تفاصيل دقيقة عمّا يدور في إدارات المدارس، وفروع الأحزاب، ولجان الطلاب الجامعيّين، والنوادي، والمجالس المحليّة، والجمعيات التعاونيّة، وجميع التنظيمات (بويمال ٢٠٠٢). وأجريت مئات التحقيقات الشخصية بناءً على طلب من الهستدروت، والوزارات الحكوميّة المختلفة ومستشار رئيس الحكومة للشؤون العربيّة،^{٢٨} الذين طلبوا من الجهاز المدنيّ تجميع المعلومات حول المواطنين الذين توجّهوا إليهم في قضايا تتعلق بالتراخيص، والقروض، ورخص البناء، وسائر الأمور الأخرى. وعلى ضوء هذه التقارير، أجريت آلاف التحقيقات، وفُتحت آلاف الملفات ضدّ من اشتبه بهم. شكّلت هذه المعلومات الأداة المركزيّة بيد الشرطة والنظام الإسرائيليّ لفرض السيطرة والرقابة الناجعتين على الجمهور العربيّ لسنين طويلة، حتّى بعد إلغاء الحكم العسكريّ (بويمال ٢٠٠٢، ١٥٠-١٥٥).

كان للشاباك والشرطة حضور كبير في حياة الفلسطينيين، إلى درجة أنّهم شكّلوا أجهزة تعمل من أجل إخضاع وضبط السكّان الفلسطينيين، بوجودهم فقط وقيل ممارستهم

^{٢٧} على سبيل المثال، تشكّل مجموعة سياسيّة "عربيّة إسرائيلية" على شاكلة الأحزاب التابعة للحزب الصهيونيّ مباي، والتصويت لهذا الحزب أو لأحزاب صهيونيّة أخرى.

^{٢٨} وفق إيان لوستيك، كان يغال ألون "أكثر الشخصيات الحكوميّة الكبيرة مشاركةً في صياغة وتطبيق السياسات العامّة في الوسط العربيّ". وقام هذا بتفسير وتعليل ضرورة إلغاء الحكم العسكريّ "بأنّ الأجهزة الأمنيّة في إسرائيل تملك درجة عالية من الكفاءة؛ ويمكن تنظيم التنقل إلى "المناطق الحسّاسة" بواسطة تشريعات إضافية؛ وأنّ الحكم العسكريّ يساهم في خلق صورة سلبية لإسرائيل في الساحة الدوليّة، ولأنّ الحكم العسكريّ يستثير عداوة العرب المحليّين - فالرقابة على الأقلية بدون الحكم العسكريّ أكثر نجاعة من الرقابة بوجوده" (لوستيك ١٩٨٥، ٧٩).

للسلطة.^{٢٩} وفسّر إيسار هارثيل، المسؤول عن المخابرات خلال فترة الحكم العسكري، موقفه المؤيد لإلغاء الحكم العسكري بأنّ "الشاباك" قد تنظّم جيّداً في الوسط العربي، ويستطيع تحمّل المسؤولية على جميع التطوّرات الأمنيّة المحتملة" (أوساسكي-لازار ٢٠٠٢، ١٢٥).

ما هي العلاقة، إذًا، بين الحكم العسكريّ وخصائص الخطاب الديمغرافيّ؟ ما أدعيه هو أنّ أهداف الحكم العسكريّ -التي شملت حظر التنظّم السياسيّ على أساس قوميّ قطريّ، أو حظر التنظّم السياسيّ الذي يحمل طابعاً معارضاً لدولة إسرائيل إلى حدّ المقاومة- أثّرت وتسبّبت في الحيلولة دون خلق معارضة أو مقاومة سياسيّة للهجرة اليهوديّة في السنوات الأولى لدولة إسرائيل، وكانت لها إسقاطات في فترة الهجرة من الاتحاد السوفييتي السابق. شكّل الحكم العسكريّ عاملاً مركزياً وحاسماً في بناء ورسم معالم الفعاليّة السياسيّة داخل المجتمع الفلسطينيّ، وكانت إسقاطاته جليّة للعيان حتّى بعد إلغائه. في بعض الأحيان، أنجز هذا التأثير من خلال إسكات خطاب جرى إنجازه بطرق مختلفة، منها عامل التخويف الذي خلقه الحكم العسكريّ والممارسات التي تلتها، وكذلك بواسطة الأجهزة الأمنيّة. يُستدلّ على هذا الأمر من خلال أقوال "ليفي إشكول" الذي لم يُخفِ رغبته في أن يكون الحكم كمن "يرى ولا يرى"، أي بالانتقال إلى حالة يواصل فيها الحكم العسكريّ أداء دوره، لكن بتحويل الاحتكاك بين ضباطه وجنوده، من جهة، والسكّان من جهة أخرى، إلى أمر محدود للغاية (بويمال ٢٠٠٢).

خلقت القوّة التي يتمتّع بها الحكم العسكريّ لدى الفلسطينيّين ظاهرة "إخضاع الذات"، التي تمثّلت في قيام المجتمع الفلسطينيّ بمراقبة ذاته، وتنظيم خطاب الفلسطينيّين في مجال "السياسة الرسميّة"، أي الخطاب السياسيّ في العلاقة مع إسرائيل. يطلق على هذه العلاقات "إدارة الوعي" أو "ضبط الخطاب"؛ وقد جرى القيام بذلك كإجراء "تأقلمي" من قبل المجتمع الفلسطينيّ مع الظروف والقيود والحواجز التي وضعتها

^{٢٩} يذكر زريق أنّ إحدى وسائل التمييز تجاه الفلسطينيّين في إسرائيل هي إقامة "وحدة خاصّة لمكافحة الإرهاب"، كان هدفها مراقبة نشاطات الفلسطينيّين في إسرائيل. إضافة إلى ذلك، أقيمت وحدات تدعى "الوحدات المختارة"، وظيفتها العثور على "البيوت غير القانونيّة" كي تقوم بهدمها. وبعد اندلاع الانتفاضة الأولى، أقيمت وحدة خاصّة للعمل في صفوف المجتمع العربيّ وأطلق عليها الاسم "يسام". ويدّعي زريق كذلك أنّ جهاز الأمن المنظّم، والمنتشر انتشاراً واسعاً داخل المجتمع العربيّ في إسرائيل، يعتمد على شبكة متطورة وذكيّة من أفراد الشرطة السريّة والمخبرين المحليّين. ولا يخضع نشاط هذه الشبكة للتحقيق أو الرقابة من قبل مؤسسة مدنيّة مستقلة (زريق ١٩٩٦).

الأذرع الأمنية أمامه ضمن سياسة "العصا والجزرة". على هذا النحو، قام المجتمع الفلسطيني بخلق آليات تحذير ورقابة وآليات دفاعية لمواجهة أنواع الخطاب التي تولدت داخله، والتي جرى تصنيفها على أنها "غير براغماتية" أو "غير حكيمة". انسحب هذا الأمر على الخطاب الديمغرافي للفلسطينيين في إسرائيل خلال فترة الهجرة اليهودية من الاتحاد السوفيتي، وعلى الخطاب المتعلق بعودة اللاجئين الفلسطينيين. في هذه الحقبة من تاريخ دولة إسرائيل، ومن خلال عملية مستمرة من الردع والخوف صنيعي الحكم العسكري، ومن خلال ممارسة صلاحيات الأمن على الفلسطينيين، قام هؤلاء بتذويت حدود المسموح والممنوع في الخطاب السياسي في إسرائيل، وتيقنوا أن مشروعية الهجرة اليهودية وحظر عودة اللاجئين يشكلان، إلى جانب قضايا أخرى،^{٢٠} خطوطاً حمراء ومحظورات لا يجوز الاعتراض عليها. ساهم هذا التذويت أشد مساهمة في تصميم الخطاب الديمغرافي العلني والمبطن.

قام الفلسطينيون بتذويت الخوف الذي عاشوا في ظلّه خلال فترة الحكم العسكري، وتحوّل هذا الخوف إلى "جهاز إسكات داخلي" يمكن تشبيهه بـ "بانوبتيكون" (Panopticon) الذي طوره المفكر الإنجليزي جيريمي بينتهايم (J. Bentham)، في إطار التعديلات القانونية التي اقترحها لمراقبة السجناء.^{٢١} "بانوبتيكون" هو السجن الذي صُمم على نحو يُمكن من مراقبة السجناء الذين في داخل مبنى القيادة، إذ يتحوّل هؤلاء إلى مصدر للمعلومات والمشاهدة. لا يعلم السجناء داخل المبنى متى تجري مراقبتهم، ومتى تتوقّف هذه المراقبة. بُني هذا السجن بغية السيطرة على وعي السجناء، من خلال خلق حالة ذهنية من عدم اليقين (بوجود حالة من المراقبة). وأثبت منهج السجن هذا نجاحه في تحقيق الانضباط الذاتي.

^{٢٠} كردّ فعل على مشروع لعدد من القيادات الفلسطينية في إسرائيل للتفكير بإسرائيل كدولة ثنائية القومية، كتب في مقال افتتاحي لصحيفة "جيروزايم بوست" في حزيران ١٩٦٧ ما يلي: "على الأقلية أن تنمي حساسية محسوبة بدقة تجاه حساسيات الأغلبية، وعليها أن تعي دائماً الحدود غير المرئية التي لا يجب تخطيها، في مجال العلاقات بين الأقلية والأكثرية [التشديد غير وارد في الأصل]" (مقتبس لدى: لوستيك ١٩٨٥، ٧٧).

^{٢١} يرتبط هذه الخوف كذلك بالتربية المنزلية، إذ يفضّل الوالدان ألا ينشغل أبناؤهما بالنشاط السياسي "خوفاً عليهم". وينبع هذا الخوف من الممارسات القمعية التي تنتهجها الدولة ضد الناشطين السياسيين، كالاتقالات والعقوبات التي مورست، خصوصاً في فترة الحكم العسكري، واقتربت أحياناً بالحرمان من العمل. وعلى الرغم من أن الجيل الثاني للنكبة لم يخض تجربة الحكم العسكري، نُقل الخوف الذي

يشير فوكو، في كتابه "المراقبة والمعاقبة" (Discipline and Punish)، إلى تأثير "بانوبتيكون" في خلق حالة ذهنية وحالة من "الشفافية" المتواصلة التي تضمن مفعول القوة بصورة تلقائية، حتى في غياب الرقابة الرسمية. ارتقاء القوة على هذا النحو يتحول إلى آلة تُنتج تقبلاً لعلاقات القوة دون علاقة بالشخص الذي يفعلها. تحت هذه الظروف، تمارس الرقابة على الأسير بدرجة صغيرة أو كبيرة في الوقت ذاته: بدرجة صغيرة لأن الرقابة تستنفد موارد قليلة؛ وبدرجة كبيرة بسبب عدم الحاجة لعملية الرقابة بشكل متواصل. حدّد بينتهام، على ضوء ذلك، المبدأ القائل بضرورة وجود القوة بشكل علني، ولكن دون توافر إمكانية إثباتها (Visible and Unverifiable). وهي قوة علنية بمفهوم أنّ السجين يرى أمام ناظره بشكل دائم الهيكل الطويل للبرج المركزي الذي من خلاله تجري مراقبته، ولا يمكن التحقق منه لأنّ الأسير لا يعرف بالضبط متى يراقب. من ناحية ثانية، من الضروري أن يكون متأكداً من وجود إمكانية متواصلة لوجوده تحت الرقابة (Foucault 1995). تحوّلت المنظومة الفيزيائية التي تتجسّد من خلال السجن، في نموذج بينتهام، إلى مصدر لخلق خوف من القوة بصورة متواصلة، لذا فبمقدوره مواصلة السيطرة على الأنماط السلوكية لمن يخضعون

عشّش في قلوب الجيل الأول من الفلسطينيين (الذين خاضوا التجربة) إلى جزء غير يسير من أبناء الجيلين الثاني والثالث، من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية والتربية. يشار هنا أنّ خمسة من المحاورين/ات قد عاصروا فترة الحكم العسكري (اثنان منهما كانتا في سنّ الحادية عشرة عندما ألغى الحكم العسكري رسمياً، واثنان في سنّ العاشرة، وواحد في سنّ التاسعة). معنى هذا أنّهم عاشوا جزءاً من طفولتهم تحت الحكم العسكري، لكنهم وقعوا تحت تأثيراته، وخصوصاً تحت تأثير والدهم الذين شهدوا تلك الفترة. تجسّد هذا الخوف من خلال استعمال الأمثال الشعبية التي عبّرت عن مدى خشية الفلسطينيين من المتعاونين الفلسطينيين الذين غرّسهم "الشاباك". يصف إميل حبيبي بدقة هذا الواقع في رواية المتشائل: "أختنق؟.. أتيت إلى هذا الكهف كي أتنفّس بحرية، مرّة واحدة أن أتنفّس بحرية في المهدي حبستم عويلي، فلما درجت أبحث عن النطق في كلامكم، لم أسمع سوى الهمس. في المدرسة حذرتوني: احترس بكلامك! فلما أخبرتكم بأنّ معلمي صديقي، همستم: لعلّه عين عليك! ولما سمعت حكاية الطنطورة، فلعنتم، همستم في أذني: احترس بكلامك! فلما لعنوني: احترس بكلامك! وحين اجتمعت بأقراني، لنعلن إضراباً، قالوا لي، هم أيضاً: احترس بكلامك! وفي الصباح، قلت لي، يا أمّاه، إنك تتكلم في منامك، فاحترس بكلامك في منامك... وكنت أودن في الحماّم، فصاح بي أبي: غير هذا اللحن، إنّ للجدران أذاناً، فاحترس بكلامك! أريد ألاّ أحترس بكلامي مرّة واحدة! كنت أختنق! ضيق هذا الكهف يا أمّاه، ولكنّه منفذ! مسدود هذا الكهف يا أمّاه لكنّه منفذ" (حبيبي ٢٠٠٦، ١٥٠-١٥١). تصف قصّة ولاء ابن سعيد، بطل الرواية، التي تحصل في إطار التفاعلات العائلية بينه وبين والده، تصف بدقة تغلغل الحكم العسكري إلى حياة الفلسطينيين، ومقدرته على التحكم بحياتهم اليومية، والتأثيرات على الأجيال المتعاقبة.

له دون علاقة بوجوده أو عدم وجوده. يخلق هذا الأنموذج ويستنسخ علاقات القوة التي خلقت منذ البداية بين جهاز الرقابة ومن يخضعون له، إذ صُمم هذا الجهاز كي يسبب للرعايا الخاضعين البقاء بشكل دائم في حالة من تذويت الخضوع لجهاز الرقابة. لا يعرف الرعايا في هذا الجهاز متى يراقبون، لذا لا حاجة إلى ممارسة الرقابة الفعلية المتواصلة، لأن الرعايا يفترضون مسبقاً حصول هذا الأمر، مما يدفعهم إلى الاعتقاد بأنهم قد يقعون في الفخ دائماً، ويلقى القبض عليهم. يفسر هذا المفهوم كذلك كيف تعمل الهيمنة وتخلق "الموافقة" في نفوس رعاياها الذين يُذوتون قوانين اللعبة السياسية.

يمكن تطبيق هذا الأنموذج من خلق الخضوع المتواصل لجهاز الرقابة في الحالة الفلسطينية، فقد جرت هيكلية الحكم العسكري بواسطة بنية متماسكة تضمنت تقسيماً إقليمياً، يرأس كل منطقة منها ضابط عسكري -المفتش- ومن خلال زرع المخبرين أو المتعاونين داخل السكان، خلال فترة الحكم العسكري وبعد زواله - "يرى ولا يرى"، بحيث لا يتأكد الرعايا الفلسطينيون من وجود المتعاون أو غيابه- وكذلك من خلال الرقابة الدائمة بواسطة تدوين أدق التفاصيل عن حياة السكان (كوهين ٢٠٠٦: بويما ٢٠٠٢). التجربة التي خاضها الفلسطينيون، إبان الحكم العسكري، تماثل برج مراقبة بينتهايم، إذ أصبح لهذا الحكم تأثير بالغ ومتواصل، حتى بعد إزالته،^{٢٢} على أنماط السلوك -وعلى مركبات الخطاب ومضامينه- لدى الفلسطينيين في إسرائيل بأجيالهم المتعاقبة، بمن فيهم أولئك الذين لم يخضعوا للحكم العسكري على نحو مباشر. شكّل تذويت الهيمنة الإسرائيلية على الفلسطينيين، وسكوتهم في القضايا التي يعتبرها الإسرائيليون من المحظورات، وكذلك عدم معارضتهم أو مقاومتهم المباشرة لسياسة إسرائيل في مسائل الهجرة والديمغرافيا، شكّل ترجمة مباشرة لمؤثر "ممارسة القوة" الكبيرة.

لا أعني بما أقوله هنا أنّ تذويت القوة يشكّل مساراً غير قابل للتعديل، يحول دون مقاومة الممارسات القمعية بأشكال أكثر علنية، فالواقع أكثر تعقيداً، ولا يمكن رسمه

^{٢٢} القوة المرئية التي تجسدت في الحكم العسكري والقائد العسكري استبدلت مع مرور السنين بقوة مرئية أكثر رقياً، يجري تشغيلها بواسطة توثيق مصور من الجو خلال المظاهرات التي ينظمها الفلسطينيون، وكذلك من خلال نشر مراكز للشرطة في المدن والقرى الفلسطينية، يعتبرها السكان المحليون أجهزة رقابة، لا أجهزة للدفاع عن المواطنين الفلسطينيين.

على أنه متجانس، وأنه محكوم بالخوف والخنوع المطلق. ففي فترة الحكم العسكري، على سبيل المثال، نمت حركة "الجهة الشعبية" كمظلة تنظيمية للقوى القومية العربية في إسرائيل بالتعاون مع الشيوعيين. وبعدها أنشئت "حركة الأرض". كذلك حاول الفلسطينيون التصدي لعملاء السلطة من خلال الأغاني الشعبية والقصائد الراضية للعملاء.^{٣٣} ونشهد اليوم معارضة للنظام بشكله الحالي (دولة يهودية وديمقراطية)، من خلال خطاب حزب التجمع الوطني الديمقراطي، ومن خلال الوثائق الثلاث التي صاغتها النخبة السياسية الفلسطينية في إسرائيل، والتي تطرح صيغة جديدة للعلاقة بين الفلسطينيين في إسرائيل ودولة إسرائيل ذاتها، من وجهة نظر السكان الأصليين، وتطالب بتغيير طابع دولة إسرائيل كدولة يهودية.^{٣٤} كما تشير الدراسات ما بعد البنيوية، إن القوة تنتج المقاومة. لذا، من الطبيعي أن تنشأ مقاومة في صفوف الأقلية الفلسطينية. وبالرغم من ذلك، وعلى الرغم من تعقيدات الواقع، لا خلاف على أن الحكم العسكري قد أثر على قطاع واسع من الفلسطينيين اعتبر جزءاً من خطاب قيادته غير براغماتي أو "متطرفاً"، وذلك بتأثير هذا الحكم. لم يبق الحكم العسكري مساحة لإمكانية ولادة مقاومة مطلقة للنظام الجديد، بل على العكس، فقد جرى تذيبته وأثر بدوره على أشكال النشاط السياسي، بما في ذلك الخطاب السياسي. من مؤشرات تأثير الحكم العسكري على الفلسطينيين شيوخ مصطلح "جيل الحكم العسكري" في الشارع الفلسطيني. يتضمن هذا التوصيف تعبيراً قوياً عن مدى تأثير الحكم العسكري على تصميم الملامح السياسية للأقلية الفلسطينية من حيث الحجم ومن حيث القوة، إلى درجة أنه خلق جيلاً سوسولوجياً كاملاً عاشه بكل جوانحه، و"تعلم" عبره.

يُستدل من نتائج المقابلات أن الخوف من ممارسة القوة ما زال حاضراً في الأذهان حتى أيامنا هذه، كلما قام الفلسطينيون بتحدّي الهيمنة السائدة، وكلما حاولوا رفع سقف احتجاجاتهم مقارنة بالصمت النسبي الذي يميّز هذه الأقلية. فعندما قاموا بالاحتجاج احتجاجاً حازماً على سياسة مصادرة الأراضي وتهويد الحيّز الجغرافي، وتماثلوا مع الفلسطينيين في الأراضي التي احتلت في العام ١٩٦٧، ووجهوا بممارسات عنيفة من قبل المؤسسة الإسرائيلية، ووصل الأمر إلى ذروته في قتل مواطنين خلال

^{٣٣} حول محاولات تصدي الفلسطينيين لسماحة الأراضي وللمتعاونين مع السلطة، انظر/ي كأمثلة: كوهين ٢٠٠٦، ١٤٦، ١٧١.

^{٣٤} هذه الوثائق هي: وثيقة "الرؤية المستقبلية" التي أصدرتها "اللجنة القطرية لرؤساء السلطات المحلية العربية": "الدستور الديمقراطي" الذي أصدره "مركز عدالة": "وثيقة حيفا" التي صدرت عن مركز "مدى الكرمل".

"يوم الأرض" و"مواجهات أكتوبر ٢٠٠٠". وينبغي النظر كذلك إلى مجزرة كفر قاسم ك لحظة مركزية في ممارسة القوة من قبل المؤسسة تجاه مواطني الدولة الفلسطينيين. وقد قامت هذه المؤسسة باستعمال الذخيرة الحية في تفريق المظاهرات والصدامات خلال الأعمال الاحتجاجية على خلفية قضايا الأرض، ورصد الميزانيات، والإسكان، وهدم البيوت. هذا ما حصل في "أحداث الروحة" وأحداث "أم السحالي" واللد (بشارة ٢٠٠٠)، وكذلك عندما جرى هدم بيت عائلة بشكار في حيفا في العام ٢٠٠٥، حيث هاجمت الشرطة المتظاهرين وانهالت عليهم بالضرب، وعلى أعضاء الكنيسة العرب الذين كانوا بينهم.

٣.ج. الخوف علم المستوى الاقتصادي

من أشكال الخوف الأخرى الإحساس بالتهديد الاقتصادي. ويشير زريق إلى استحقاقات تهديم البنية الاقتصادية للمجتمع الفلسطيني بعد التهجير في العام ١٩٤٨. وفي اعتقاده أن النظام الإسرائيلي قد قام، في إطار ما يطلق عليه اسم "الاستعمار الداخلي"، بتغيير البنية الطبقيّة للفلسطينيين التي اعتمدت على المجتمعية، وعلى طبقة من الفلاحين أصحاب الأراضي، وحولته إلى مجتمع فاقد للمكانة نتيجة تجريد الفلسطينيين من أراضيهم. من المركبات الرئيسية للاستعمار الداخلي نمو علاقات استعمارية بين الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد قبل-الرأسمالي في إطار دولة القوم ذاتها، من خلال فرض اقتصاد رأسمالي على مجتمع تقليدي^{٣٥}. يخلق هذا الواقع علاقات تبعية يعود مصدرها إلى عدم التكافؤ الاقتصادي، والذي يؤثر بدوره على المستويات السياسية والثقافية (Zureik 1979; 1976). في هذا الصدد، يشير لوستيك إلى أن إسرائيل قد مارست سياسة موجهة لتحويل الاقتصاد الفلسطيني إلى اقتصاد مرتبط بمؤسسات الدولة وبالقطاع الخاص اليهودي، كأداة إضافية للسيطرة على المجتمع الفلسطيني (لوستيك ١٩٨٥).^{٣٦} انعكست سياسة التبعية الاقتصادية التي مورست على الفلسطينيين داخل دولة إسرائيل كذلك من خلال "وثيقة كينينغ" الذي دعا إلى "تعزيز التمييز الاقتصادي ضد العرب لمنعهم من الحصول على ضمان اجتماعي واقتصادي

^{٣٥} جرى تنظيم العلاقات غير المتكافئة، وعلاقات التبادل بين اليهود والفلسطينيين، من خلال ظهور المؤسسات السياسية اليهودية بواسطة استيراد المستوطنين اليهود للتكنولوجيا الأوروبية، وتدفع رأس المال اليهودي، والتزايد المطرد في عدد المستوطنين اليهود (Zureik 1979, 28).

^{٣٦} للتوسع في مسألة عدم نمو اقتصاد عربي مستقل، راجع/ي: شهادة ٢٠٠٧.

يحرّر الفرد والعائلة من الضغوطات اليومية، ويمنحهم - على نحو واع وغير واع - وقتاً للتفكير الاجتماعيّ ذي النزعة القوميّة" (مقتبس لدى لوستيك ١٩٨٥، ٨١). يتحوّل المواطن الفلسطينيّ داخل إطار الهيمنة الاقتصادية إلى تابع، تبعيّة شبه شموليّة، لمؤسّسات الدولة والقطاع الخاصّ اليهوديّ، ولا سيّما الخدمات الضروريّة الجارية التي توفّرها الشركات الحكوميّة والخاصّة التي تقع تحت السيطرة اليهوديّة، باستثناء الخدمات البسيطة والخاصّة.

وجدت هذه التبعيّة موضعاً لها لدى "فاطمة" بهذه الكلمات:

عدم جرأة، اليوم صاحب الصحيفة بدو يعيش، اليوم صاحب، أيّ صاحب صحيفة بدو يطرح الموضوع بشكل جريء ممكن تسكّر صحيفتو وينقطع مصدر رزقو. يعني أنا حتّى اليوم كإنسانة لو عندي أنا ورشة مستقلة، أو أيّ عمل مستقل، أو أيّ كلينيكاً برتيت [عيادة خاصّة] أو أيّ تخصص شخصي بدو أشوف أكون مرنة جداً عندي يكون قدرة معيّنة ومرونة مع القوانين، ومع الوضع القائم، يعني لا يجوز أن أقلق وأقيم ورشة وأقيم مصلحة معيّنة وأكون مقاومة أو مناهضة للأسس - للأسس الدولة.

يرتبط هذا الخوف كذلك بالواقع الاجتماعيّ للمجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل، إذ تحوّل هذا المجتمع - وكجزء من سيرورة عالميّة - إلى مجتمع استهلاكيّ ينشغل انشغالاً متواصلًا بالبحث عن مصادر الدخل، بغية توفير احتياجات العائلة. اقتصر الخطاب السياسيّ الفلسطينيّ، كما ذكر سابقاً، على المطالب اليومية التي تتعلق بتحقيق المساواة المدنيّة الحقيقيّة، مقارنة بالمساواة الرسميّة المعلنة. في الكثير من الحالات، يُعتبر التطرّق إلى أنواع خطاب أخرى أمراً "غير واقعيّ"، ولا يعبر عن الواقع والاحتياجات الحقيقيّة للفلسطينيين في إسرائيل، وقد يهدّد "مصالح الجمهور العربيّ" - ومنها مستوى المعيشة الاقتصاديّ.^{٣٧}

^{٣٧} تمثّل هذه النزعة، في رأيي، المواطن الفلسطينيّ "العاديّ" الذي يعيش داخل إسرائيل، اليوم أكثر من أيّ فترة مضت، حيث يبتعد الناس أكثر فأكثر، ولا سيّما الشبّان، عن السياسة، ويهملون المصالح القوميّة للأقلّيّة الفلسطينيّة كمجموعة قوميّة. زد على ذلك أنّ المطالبة بالتمسك بالحقوق الجماعيّة للعرب يجري تفسيرها، بنظر الكثيرين، كأمر غير واقعيّ ومغال، في العلاقة مع الدولة اليهوديّة، لذا فمن الأفضل "التنازل" عنها في سبيل تحصيل مستوى معيشيّ جيّد. ومرّة أخرى أشير إلى ضرورة عدم تعميم هذا الأمر على المجتمع الفلسطينيّ بأكمله، فعلى الرغم من ذلك، يمثل شريحة لا يستهان بها داخل المجتمع.

يشير عزمي بشارة إلى شدة تأثير الوضع الاستهلاكيّ على المجتمع الفلسطينيّ بقوله: "تؤديّ هذه الحالة من الانشغال المستمرّ بتلبية حاجات ما إن تلبّي حتّى تنشأ حاجات غيرها، إلى شلل ثقافيّ وسياسيّ، وتؤديّ كذلك إلى حالة خطيرة من انعدام التسييس وإلى خواء الحيّز العامّ". ويعتقد بشارة بوجود "علاقة مباشرة بين هيمنة الثقافة الاستهلاكيّة على النخب والجماهير وبين حالة انعدام التسييس الخطيرة التي تشجّعها المؤسّسة الإسرائيليّة الحاكمة، وذلك بتوجيه المواطن العربيّ إلى المطالب المباشر فقط، والتي بالإمكان تحقيقها دون الانشغال بالسياسة، بل التحوّل فقط إلى جيش احتياط من المصوّتين للأحزاب الصهيونية" (بشارة ٢٠٠٢، ٢٢٠، ٢٢٢).

نشير إلى مثل بارز في هذا السياق، من شأنه إلقاء بعض الضوء على الواقع السياسيّ للتبعية الاقتصادية للفلسطينيين بالمؤسّسة والقطاع اليهوديين، وهو ما حصل خلال "أحداث أكتوبر ٢٠٠٠" عندما رفضت شركات حكوميّة مثل شركة الهواتف "بيزك"، وشركة الكهرباء، وشركات تزويد أخرى، دخول القرى العربيّة وتوفير الخدمات الضرورية (بشارة ٢٠٠٢، ٢٢٢). من هنا، فإنّ "شيفرات" السلوك السياسيّ تتعلّق، إلى مدى بعيد، بتلقّي الخدمات الضرورية، وذلك أنّ أنماط استهلاك المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل مرتبطة ارتباطاً شبيه مطلق بالاقتصاد الإسرائيليّ وبالشركات الإسرائيليّة. يعزّز هذا الوضع الشعور بالخوف الوجوديّ لدى الفلسطينيين الذين قد يدفعون ثمناً باهظاً لسلوكهم السياسيّ، على شاكلة "المقاطعة الاقتصادية" التي من شأنها المسّ بقدرتهم حتّى في الحصول على المنتجات الأساسيّة.

٤. تأثير أيديولوجيا الحزب الشيوعي علم الخطاب السياسيّ

السبب الرابع الذي طرحه أربعة من المحاورين (وهم اثنتان من نشيطات التجمّع الوطنيّ الديمقراطيّ، واثنتان من الحركة الإسلامية) لتفسير غياب المعارضة أو المقاومة للهجرة، هو أنّ "الحزب الشيوعيّ" والجهة الديمقراطيّة للسلام والمساواة شكّلا لاعباً مركزياً في الخارطة الحزبيّة للأقليّة الفلسطينيّة. وبنظر هؤلاء، لم يفرض الحزب الشيوعيّ والجهة تحدياً لسقف المتاح والمحظور الذي حدّته إسرائيل، وبخاصّة في تعريفها كدولة يهوديّة. واعتبر هؤلاء أنّ هذا الحزب شكّل تياراً مركزياً خلال فترة الهجرة اليهوديّة من الاتحاد السوفييتيّ في نهاية الثمانينيّات ومطلع التسعينات، وتميّز خطاب الجبهة والحزب الشيوعيّ، في تلك الفترة على وجه الخصوص، بالمطالبة بتحقيق المساواة المدنيّة على صعيد الحقوق والخدمات اليوميّة في إطار البنية الحاليّة للدولة. لم يفرض هذا الخطاب تحدياً على الهيمنة الصهيونيّة والتعريف الصهيونيّ

للدولة، إذ إنّ المساواة التي طالب بها الحزب الشيوعي جاءت في إطار الدولة اليهودية، الأمر الذي أثر في الخطاب السياسي للفلسطينيين بما يتعلق بالهجرة.

وقالت "سعاد" في هذا الصدد:

لأنّ الخطاب السياسي المهيمن والمسيطر بحينو كان مشكلتو مش مع قديش بغوت يهود هون. كانت مشكلتو إنو إحنا خطابنا خطاب مواطنة، تعالو العرب الموجودين هون بدون يوخدو حقّهن، ما كنش تشديد على حقّ العودة، وعلى إنهن مش من حقّهن يجي مليون واحد، يوخدو محلنا ويوخدو أراضينا ويوخدو امتيازات الدولة اللي هي تابعة لإننا، وأرضنا هاي وبلدنا هاي، وبس لإنهن يهود يعني هذا ما كنش.

صحيح أنّ الحزب الشيوعي لم يتبن خطاباً سياسياً مناهضاً للهجرة، وهو أمر يدلّ على نوعيّة الخطاب في فترة الهجرة اليهودية من الاتحاد السوفيتي السابق، إلّا أنّ "الحركة الإسلامية" و"التجمّع الوطني الديمقراطي" لم يتبنيا، حتّى الآن، بصورة بارزة ومركزيّة، خطاباً سياسياً يعارض مبنى الهيمنة العميق لقوانين الهجرة في إسرائيل. لكن، من المهمّ الإشارة إلى أنّ خطاب التجمّع الوطني الديمقراطي تحدّى تعريف دولة إسرائيل كدولة يهودية، إذ طرح هذا الحزب في برنامجه السياسي بديلاً لتعريف دولة إسرائيل كدولة يهودية، وهو "دولة جميع مواطنيها". لكن حتّى يومنا هذا، لم يتعاط حزب التجمّع في برنامجه السياسي مع قوانين الهجرة اليهودية التي حافظت الدولة من خلالها على طابعها اليهودي.^{٢٨}

^{٢٨} خلال مناقشة "مشروع قانون إسقاط حقّ العودة" -٢٠٠١، في تاريخ ١٧ أيار ٢٠٠٠، في الكنيست، عرض بعض أعضاء الكنيست العرب موقفهم في هذا الموضوع. وتطرّق عضو الكنيست بشارة إلى حقّ اللاجئين الفلسطينيين، وقارن بين حقّهم في العودة إلى وطنهم وحقّ اليهود في الهجرة إلى إسرائيل بهذه الكلمات: "إنّ سكان البلاد الأصليين هم الفلسطينيون، ولديهم رابط أكبر من أيّ يهودي حضر في السنة الماضية من روسيا. للفلسطينيين رابطة وثيقة مع وطنهم، وحقّ أكبر بكثير... بكلّ مفاهيم الحقّ. حقّ في فلاحه الأرض، حقّ طبيعي، حقّ قومي، حقّ تاريخي... كيفما نظرنا إلى ذلك، للفلسطينيين حقوق أكثر من أيّ قادم جديد تقوم أنت اليوم بسنّ القوانين من أجله. حقّ العودة ولد قبل قانون العودة. يمكنكم تحصين القوانين كيفما شئتم، فهذا هو الرابط التاريخي... أدرك أنّ لا حلّ لحقّ العودة في الإطار الصهيوني. لذا أقول لكم إنّ حقّ العودة هو حقّ مناهض للصهيونية، لأنّه لا حقّ للعودة في الإطار الصهيوني، أدرك ذلك تماماً. وعلى الرغم من ذلك، فحقّ العودة هو حقّ عادل لأنّ الصهيونية في هذا الأمر غير عادلة وحقّ العودة عادل. <.....

على حدّ تعبير غرامشي (١٩٧١)، تميّزت السياسة لدى الفلسطينيين بكونها "حرب الحركات السياسيّة" التي غالبًا ما تتمحور حول الممارسات القمعيّة والماديّة واليوميّة. وباستثناء الانشغال بمصادرة الأراضي ونظام الأراضي لدولة إسرائيل، الذي شكّل أحد محاور التنظّم لدى الفلسطينيين في إسرائيل، لا تتميّز السياسة لدى الفلسطينيين بكونها "حرب المواقف" (Positions) التي تنشغل بالأفكار المهيمنة التي تتعلّق بالسياسة العامّة وقوانين الهجرة. انشغل الخطاب المهيمن خلال فترة الهجرة بالتصدّي لإسقاطات الهجرة، ولكنّه لم يتحدّد الهجرة اليهوديّة وقوانين الهجرة لدولة إسرائيل. وانعكس الأمر في المقابلات كذلك، فالأمر الأولي التي طرحها المحاورون/ات لرويتهم للديمغرافيا تطرّقت إلى الممارسات القمعيّة التي يمارسها النظام الإسرائيليّ، لا إلى مبنى الهيمنة العميق.

٥. تصنيف الهجرة كـ "بقرة مقدّسة"

يعود السبب الخامس، وفق اثنين من المحاورين، إلى غياب معارضة الهجرة - وهو سبب متعلق بالأسباب الأخرى - إلى اعتبار مسألة الهجرة "بقرة مقدّسة"، ذات ارتباط

.....< الصراع التاريخي يبقى مفتوحًا، لا يمكن ترسيخ حقّ العودة في الإطار الصهيونيّ والمؤسّسات الصهيونيّة. حقّ العودة هو حقّ مناهض للصهيونيّة، هذا صحيح، وأنا أؤيده بالرغم من ذلك. لقد اعتقدتم أنّنا صهاينة". وتطرّق بشاره كذلك إلى الانشغال المكثّف للمؤسّسة الإسرائيليّة بالديمغرافيا ورفضها لحقّ العودة لدواعي ديمغرافيّة: "اعتقد أنّ المشكلة تكمن لدى من ينشغل طوال الوقت في تعداد اليهود والعرب. يمكن العيش في دولة واحدة دون القيام بتعداد العرب واليهود صباح مساء... هل تعلمون من يقوم بالتعداد؟ من يقوم طوال الوقت بتعداد كم هناك من العرب ومن اليهود، يطلق عليه اسم، فهو يُسمّى بالعنصريّ. ومن يؤسّس وجوده على تعداد ديمغرافيّ أو يخاف على الأغليبيّة، كيف نشكّل أغليبيّة، ماذا بخصوص الأغليبيّة - أقول لكم، وبدون حقّ العودة، ومن يريد أن يحتلّ الضفّة وغزّة، فخلال ٤٠ عامًا ستكون هنا أغليبيّة عربيّة. ماذا ستفعلون؟ أبارتهايد؟ ستطردوننا مرّة أخرى. لا طريق أخرى" (الكنيست ٢٠٠٠). بالإضافة إلى ذلك، وخلال النقاش حول الدستور في العام ٢٠٠٥، قدّم عضو الكنيست عزمي بشاره، رئيس التجمّع الوطنيّ الديمقراطيّ، لـ "لجنة القانون والدستور والقضاء" وثيقة بعنوان "العودة والمواطنة". يراجع بشاره، في ورقة العمل هذه، نصّ الفصل الأوّل من مشروع الدستور الذي قدّمه المعهد الإسرائيليّ للديمقراطيّة، ويتطرّق فيها إلى "قانون العودة"، وقانون المواطنة، والموقف من عودة اللاجئين. وعلى الرغم من ذلك، لم يتحوّل موقف عضو الكنيست بشاره هذا إلى مركّب مركزيّ في الخطاب السياسيّ لحزب التجمّع الوطنيّ الديمقراطيّ. لقراءة نصّ ورقة العمل الكامل، راجع/ي المقالة التي نشرت في موقع "محسوم" بتاريخ ١٠ نيسان ٢٠٠٥:

<http://www.mahsom.com/article.php?id=660>

بما يطلق عليه اسم "أمن الدولة"، لذا فقد امتنعت أغلبية الفلسطينيين عن الاعتراض على الهجرة بصورة مباشرة. وهكذا ادعى "هشام" في هذا السياق: "قضية الهجرة قد تُفهم لدى المواطن العربي ولدى المواطن اليهودي أنها قضية ضمن الإستراتيجية العامّة للدولة، وضمن القضايا الأمنيّة التي يُمنع العرب من الاقتراب منها".

أقوال "هشام" صحيحة حقاً، ففي النقاش الذي جرى في الكنيسة "نفوّهات في صفوف سكّان إسرائيل العرب ضدّ الهجرة" في آذار ١٩٩٠، شدّد أعضاء الكنيسة من اليهود أنّه يُحظر على العرب الدنو من مسألة الهجرة. كما هدّد وزير الداخليّة زفولون هامر آنذاك بسحب المواطنة من كل من يعترض على الهجرة (صبّاغ-خوري ٢٠٠٦).

يشرح "زاهي" سبب اعتباره أنّ معارضة الهجرة قد تودّي إلى النفور بين اليهود والعرب، إذ يقول:

ليش قضية يهوديّة الدولة أيه قضية الهجرة ممكن تبعد [المقصود أن تبعد بين العربي واليهود] لأنّ فيه نوع من الطقوس اللي قد نعرفها وثنية بدولة إسرائيل بالنسبة لمفهوم الدولة... فهاي جزء من الطقوس اللي تربت عندهن كجزء من فكرة "مدينت هيهوديم" (دولة اليهود). وبتشقق منها قضية الهجرة وقضية عودة اليهود وإلى آخره. هاي قضايا حسّاسة جداً عند اليهود وطبعاً بغذيها كل اللاساميّة اللي كانت حقيقيّة وجرى عليها تهويل إضافي، قضية الكارثة واللي هي حقيقيّة وجرى عليها تهويل إضافي. كلّها طبعاً بتلعب لصياغة وعي اليهودي اللي هو إلو هاي القضايا بالنسبة إلو كثير قضايا حسّاسة.

٦. التعامل مع الهجرة بوصفها إحدى محصّلات "النكبة"

السبب السادس لتعليل عدم معارضة الفلسطينيين للهجرة اليهوديّة من الاتّحاد السوفييتي هو أنّهم اعتبروها إحدى محصّلات النكبة والهزيمة، لذا فهم يفضّلون عدم الانشغال بها ("فادي"، و"زاهي"، و"نائلة"). يشعر الفلسطينيون -وفق رأي "فادي" - أنّ الهجرة اليهوديّة:

هي جزء من النكبة، يعني كيف قبلنا النكبة ونتأججها، يعني إنّو هذا جزء من نتأججها، إنّها قامت دولة كبيرة غادرة تفرض سيطرتها على

المنطقة، مرتبطة بالمشروع الاستعماري الخارجي الكبير، مجيء اليهود لهون هي جزء من هابي اللعبة العالمية، انهيار الاتحاد السوفييتي، ضغطت أمريكا على الاتحاد السوفييتي، خرجوا اليهود، يعني العرب لا يروا لا أحزاباً ولا أفراداً ولا جمعيات ولا مؤسسات إنو هناك ممكن التأثير على ذلك بشيء، غير من خلال منظور، كمان مرّة منرجع نحكي، الدفاع عن قضايانا اليومية: الأرض، والمسكن، والعمل إلى آخره.

تؤكد أقوال "فادي" هذه أهميّة مراجعة وتحليل الخطاب السياسي للفلسطينيين في إسرائيل، في ما يتعلّق بالهجرة اليهودية وحقّ العودة، في سياق علاقات القوة العالمية والتغييرات التي طرأت بعد سقوط الاتحاد السوفييتي. هذه الأمور دفعت حراكية السياسة الفلسطينية في إسرائيل نحو "قطب القوة".

٥. عدم فهم إسقاطات الهجرة

السبب السابع الذي أشار إليه أربعة من المحاورين/ات هو احتمال أن لا يكون الفلسطينيون في إسرائيل قد فهموا إسقاطات الهجرة عليهم ("سعاد"، و "هاشم"، و "علاء"). وأشار أحد المحاورين ("حسين") إلى أن بعضهم تحدّث في فترة الهجرة عن الازدهار المتوقع مثلاً في فرع البناء، والذي سيعود بالفائدة أيضاً على العرب. بالإضافة إلى ذلك، أشارت ثلاث محاورات إلى أن غياب الوعي القومي لدى الفلسطينيين في تلك الفترة أدى إلى غياب المعارضة المباشرة على الهجرة.

٥. "هامشية" مسألة الهجرة -مقارنة بقضايا "مركزية" أخرى خلال فترة الهجرة اليهودية من الاتحاد السوفييتي

السبب الثامن الذي أشار إليه أربعة من المحاورين/ات هو انشغال الفلسطينيين في المواضيع التي تقع في قلب الأجندة السياسية اليومية في تلك الفترة: الانتفاضة الأولى (التي اندلعت في العام ١٩٨٧)، والحرب على العراق، ومحادثات أوسلو التي بدأت بعد مؤتمر مدريد في العام ١٩٩١. ووفق "رائدة": "الأجندة السياسية كانت كثير ملحة وضاغطة في هذيك الفترة حسب رأيي... الخطاب اللي كان يحاول يحافظ على البقاء وعلى مأسسة المواطنة مقابل القومية، كان كثير بوخذ يعني كان فيه حاجة، يمكن، كان فيه حاجة ل طرح موضوع المواطنة بشكل كبير حتى نحافظ على الوجود بهذيك المرحلة".

معنى ذلك أنه على الرغم من حضور مسألة الهجرة في قلب الأجندة السياسيّة الإسرائيليّة، يعتقد المحاورون/ات أنّ الانشغال بالمواضيع المتّصلة مباشرة بالصراع الإسرائيليّ الفلسطينيّ وحرب الخليج، قد صرف النظر عن معارضة الهجرة. في هذا السياق، من المهمّ تذكّر حقيقة مُفادها أنّ غالبية الفلسطينيين في إسرائيل قد قاموا بتأييد العراق خلال حرب الخليج، ويعود ذلك إلى موقف منظمة التحرير الفلسطينيّة المؤيّد للعراق. اعتبرت الأغلبية اليهوديّة هذا الموقف بمثابة خيانة، لذا تعزّز الشعور بالتهديد والخوف لدى الفلسطينيين في إسرائيل. وليس من المستبعد أن يكون هذا الأمر قد أثر على الخطاب الفلسطينيّ تجاه الهجرة.^{٣٩}

٩. غياب الوعي

السبب التاسع، وقد أشار إليه ثلاث من المحاورات ("شيرين"، و"فاتنة"، و"رائدة")، يتعلّق بدرجة الوعي السياسيّ القوميّ في صفوف الفلسطينيين في تلك الفترة. وبالنسبة لهؤلاء، أفضى غياب الوعي السياسيّ إلى عدم معارضة الهجرة.

تجدد الإشارة إلى أنّ أجوبة المحاورين/ات قد دارت -بصورة عامّة- حول العلاقة بين الفلسطينيين ودولة إسرائيل. وعلى الرغم من أنّ السؤال الذي تطرّق إلى تعاطي الفلسطينيين مع الهجرة اليهوديّة قد جاء بعد طرح السؤال حول العلاقة بين الهجرة اليهوديّة و"قانون العودة" من ناحية، والديمقراطية وحقّ العودة من ناحية أخرى؛ لم تكن مسألة حقّ العودة حاضرة في إجابات المحاورين/ات. تُظهر هذه الحقيقة، مرّة أخرى، أنّ المحور الرئيس للخطاب السياسيّ لدى الفلسطينيين هو علاقات القوّة بينهم وبين دولة إسرائيل. بالإضافة إلى ذلك، يؤسّس الخوف من الانشغال بالقضايا التي تندرج -بنظر المؤسّسة الإسرائيليّة- في خانة المحظورات، طابع الخطاب الفلسطينيّ المركزيّ في إسرائيل.

الموقف من "قانون العودة"

في معرض الإجابة عن السؤال "هل على الفلسطينيين في إسرائيل معارضة "قانون

^{٣٩} أشير هنا أنّ انشغال الفلسطينيين في إسرائيل بحرب الخليج قد برز في الصحيفتين اللتين قمت بمراجعتهما: "الاتحاد" و"كلّ العرب"، حيث عالجت الكثير من المقالات هذه المسألة.

العودة؟"، قال تسعة من المحاورين/ات إنَّ على الفلسطينيين معارضة القانون. وعلى الرغم من موافقة معظم الناشطين/ات على ضرورة معارضة القانون، لم تتحوّل هذه المعارضة بعدُ إلى مشروع سياسي، ولم تتجسّد في الخطاب السياسي للأحزاب، ومؤسسات المجتمع المدني لدى الفلسطينيين، ما عدا حركة أبناء البلد، وهي حركة صغيرة ولا تملك الكثير من المؤيدين في صفوف الفلسطينيين.^{٤٠}

معظم الذين سُئلوا عن "قانون العودة" وصفوه بأنّه "قانون استعماريّ في جوهره"، وقالوا بضرورة إلغائه. عارض قسم آخر استعمال مصطلح "قانون العودة" لأنّهم لا يعتبرون هجرة اليهود إلى إسرائيل "عودة إلى الوطن". واقترح المحاورون/ات أربعة تفسيرات لعدم تحويل الفلسطينيين معارضة قانون العودة إلى مشروع قوميّ، وهي:

١. الشعور بالعجز تجاه "قانون العودة"

التفسير الأوّل الذي عرضه محاوران اثنان ("فادي" و "زاهي") يتمثّل في حقيقة عدم قدرة الفلسطينيين، كأقلية، على تغيير "قانون العودة" داخل المنظومة الإسرائيلية القائمة، التي يشكّل فيها اليهود أغلبية. تملك الأحزاب سلّم أفضليّات سياسيّ يرتبط هو الآخر بعلاقات القوة بين الأغلبية والأقلية، وفيه تسيطر الأغلبية على مؤسسات الدولة، وقد يتعطلّ تحقيق مطالب الأقلية، بحسب المحاورين/ات، إذا ما انشغلت بقضايا يمكن اعتبارها من المحظورات وفق عرف المؤسسة الإسرائيلية. تتعاظم علاقات القوة هذه

^{٤٠} لم تنجح حركة "أبناء البلد" في تجنيد الدعم السياسيّ الواسع في صفوف الفلسطينيين في إسرائيل. وأرى أنّ جملة من الأسباب تقف وراء ذلك. السبب المركزيّ هو قمع المؤسسة الإسرائيلية لجميع محاولات التنظيم القوميّ الفلسطينيّ لمقاومة الأركان الأساسية للدولة كدولة يهودية، خارج البرلمان الإسرائيليّ. لاحقت المؤسسة الإسرائيلية أعضاء هذه الحركة مرّات عديدة، وحال هذا الأمر دون تضامن جزء من الفلسطينيين معها أو التنظيم داخلها. قاطعت هذه الحركة منذ قيامها الانتخابات البرلمانية الإسرائيلية، بسبب عدم اعترافها بإسرائيل كدولة الشعب اليهودي. قد يفسر هذا الموقف بأنّه متطرّف، فهو يشكل خطوة رمزية في عدم الاعتراف بأحد شروط المادة ١٧ من قانون الأساس: الكنيست، وبموجبها على كلّ قائمة تتنافس في انتخابات الكنيست الاعتراف بدولة إسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية. هذا هو أحد أسباب اعتبار هذه الحركة "غير براغماتية" لدى الكثير من الفلسطينيين، وقد صنّف خطابها، بـ "عدم البراغماتية" وبأنّه "فاقد للرؤية السياسية". تُعتبر المطالبة بعودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وتحقيق حقّ العودة، وفق قرار للأمم المتحدة رقم ١٩٤، أحد المحاور الرئيسية في خطاب هذه الحركة السياسيّ.

بسبب سياسة "العصا والجزرة" التي تتبناها دولة إسرائيل تجاه الفلسطينيين في إسرائيل (لوستيك ١٩٨٥). بعبارة أخرى، تُكَبَّل علاقات التبعية بين الأغلبية اليهودية والأقلية الفلسطينية أيدي الأقلية. ينتمي هذا التفسير هو الآخر إلى خطاب "قطب القوة" الذي يتحدث عنه رائف زريق، كما أسلفنا (زريق ٢٠٠٤).

٢. المعارضة علم طابع الدولة اليهودية هي بمثابة معارضة علم "قانون العودة"

ذكر السبب الثاني اثنان من ناشطي التجمّع الوطني الديمقراطي، اعتبروا معارضة "قانون العودة" تحصيل حاصل لمعارضة طابع الدولة اليهودي، فالخطاب السياسي للتجمع - في رأيهم - يطرح بديلاً يتمثل في تحويل إسرائيل من دولة يهودية إلى "دولة جميع مواطنيها". وما يعنيه الأمر بالنسبة للمحاورين هو أنّ قوانين الهجرة في دولة جميع مواطنيها لن تفضّل اليهود. في السنوات الأخيرة، بدأ حزب التجمّع بالتطرق، عبر عضو الكنيست عزمي بشارة، إلى قوانين الهجرة من منظورها، لكن هذا الخطاب لم يتحوّل إلى خطاب سياسي مركزي في برنامج الحزب. قد يكون من أسباب ذلك ما قاله "فادي" الذي أشار إلى المعارضة المتوقعة من قبل اليهود في المجتمع الإسرائيلي لعرض مسألة "قانون العودة".

٣. غياب إستراتيجية سياسية وحيز سياسي مستقلّ لدى الفلسطينيين

أشار اثنان من المحاورين ("حاتم" و "هاشم") إلى السبب الثالث لعدم مقاومة "قانون العودة" مقاومة فعّالة، وهو يتعلّق - في رأيهم - بغياب إستراتيجية سياسية لدى الأحزاب، والحركات السياسية، ولجنة المتابعة العليا بخصوص مستقبل الفلسطينيين في إسرائيل وعلاقتهم بدولة إسرائيل. ويشكّل هذا الأمر، حسب ما قالاه، نتاجاً للوهن السياسي الذي تعاني منه الأحزاب والمؤسسات الفلسطينية.

٤. الخوف من المعارضة

عزّاً ثلاثة من المحاورين/ات ("سعاد"، و "حسين"، و "هاشم") عدمّ معارضة "قانون العودة" إلى الخوف، وأشاروا أنّ هذا الخوف قد تعاضم بعد "أحداث أكتوبر ٢٠٠٠"،

وتجسّد في الخشية من "الشاباك" ومن الملاحقة السياسيّة. عبّرت "سعاد" عن هذه الخشية بقولها: "الخطاب العامّ اليوم كمان تعبان من الخطاب الوطني، وخايف، وبدو يضمن وجوده واليوم في عودة لنهج الحكم العسكري ولنهج "الشاباك".^{٤١}

عبّر بعض المحاورين/ات عن خوفهم من أنّ الأحزاب التي ستعارض "قانون العودة" ستجد نفسها خارج القانون. ولم يعط اثنان من ناشطي الحركة الإسلاميّة إجابة واضحة عن السؤال المتعلّق بما إذا كان على الفلسطينيين معارضة "قانون العودة". وقال "حسين"، بعد أن كرّرت السؤال عدّة مرّات، إنّ معارضة "قانون العودة" ترتبط بجوهر دولة إسرائيل، وبتغيير تعريفها كدولة يهوديّة، فهذا القانون يُعتبر إحدى ركائز المشروع الصهيونيّ، وكان ردّه على النحو التالي: "ليس لديّ إجابة عن هذا السؤال". وعندما سألتها عمّا إذا كان على الفلسطينيين معارضة مبادئ الأيديولوجيا الصهيونيّة، أجاب بالإيجاب. وعندها سألتها عن سبب عدم معارضتهم "قانون العودة"، أجاب على هذا النحو:

^{٤١} عودة "الشاباك" إلى نهجه، في ملاحقة الأقلّيّة الفلسطينيّة وقيادتها السياسية، تتجلى في تصريحات "الشاباك" أنّ العرب في إسرائيل هم "خطر إستراتيجيّ بعيد المدى". جاء هذا التصريح إثر الوثائق التي نشرتها مؤسّسات فلسطينيّة مختلفة، والتي تطرح صيغة جديدة للعلاقة بين الفلسطينيين في إسرائيل ودولة إسرائيل، من وجهة نظر السكان الأصليين، وتطالب بتغيير طابع دولة إسرائيل كدولة يهوديّة. فقد أعلن "الشاباك"، في وسائل الإعلام المختلفة، أنّه سيعمل على ملاحقة من يسعى إلى تغيير طابع دول إسرائيل. وفي أعقاب توجّه صحيفة "فصل المقال" إلى مكتب رئيس الحكومة، لاستيضاح ما قاله رئيس "الشاباك"، جاء ردّه هذا الأخير قائلاً أنّه وفقاً لمسؤوليته "يُنْتَظَر من "الشاباك" إحباط نشاطات تغييريّة (تأمريّة) تدير عن عناصر غايتها المسّ بطابع دولة إسرائيل كدولة يهوديّة وديمقراطية، حتّى لو كانت هذه النشاطات تُمارَس بواسطة أدوات توفّرها الديمقراطية، وهذا يُستقى من مبدأ "الديمقراطيّة المدافعة عن نفسها" ("الشاباك ينصّب نفسه فوق الديمقراطيّة الإسرائيليّة"، فصل المقال، ٣٠-٣-٢٠٠٧). وفي السياق ذاته، يمكن تفسير قضية عضو الكنيست عزمي بشارة، الذي توجّه ضده تهم "ذات طابع أمنيّ خطير" وفق تصريحاته لراديو الشمس في تاريخ ١٣-٤-٢٠٠٧. حتّى كتابة هذه السطور، لا يزال هناك أمر منع نشر لملازمات القضية، ولا يمكن الاسهاب في تداعياتها كثيرًا؛ ولكن يمكن القول إنه هناك حملة تحريضيّة منمّطة في بعض وسائل الإعلام العربيّة والعبريّة ضدّ عزمي بشارة وحزب التجمّع، من خلال صرح رئيس "الشاباك" السابق، يعقوب بييري، أنّه ينبغي وضع حدّ لظاهرة عزمي بشارة (انظر/ي http://www.arabs48.com/display.x?cid=6&sid=5&id=44545&ar). إنّ ملاحقة عزمي بشارة وحزب التجمّع قد تثير الخوف، لدى بعض المواطنين الفلسطينيين، من مجرد إبداء آرائهم السياسيّة. ولكن من ناحية أخرى، قد تشكل هذه القضية نقطة مفصليّة في تحوّل خطاب العديد من الفلسطينيين في إسرائيل، في اتجاه التشديد على رؤيتهم الراضة لطبيعة دولة إسرائيل اليهوديّة.

بطرحوهوش لأنّو الفلسطينيين بهاي البلد، إنتو يعني بتبالغو، فيه مبالغة في رؤية الإنسان الفلسطيني لوين مستعدّ يوقف، الفلسطينيّ في هاي البلد وأحزابو السياسيّة كلياتها، غير قادرة أن تتعامل مع القضايا النفسانيّة... الأحزاب السياسيّة سقفها السياسيّ مش كثير أعلى من الجماهيري، مش كثير أعلى من تفكيرها وهي تفكر تبعاً للشارع ومسألة أخرى مرّة، الهاجس في البقاء والخوف من إنو نطارد والخوف من إنو نطرد وهاي الفترة الأخيرة يتمّ تحديداً الحديث عن هذا الموضوع عن غير العادة عن سنوات سبقت، في مسألة الترانسفير، في مسألة التبادل الديمغرافي، في مسألة الخطر الديمغرافي. في الأربع الخمس السنوات الأخيرة يتمّ الحديث عن هذا الموضوع منذ انتفاضة الأقصى بشكل مختلف وبشكل عنيف. وبشكل واضح وصريح، هذا الأمر يخوف أكثر، يعني يجعل سقف الخطاب السياسيّ ينزل أخرى أكثر.

قدّمت محاورتان أخريان أسباباً متعدّدة لعدم ضرورة معارضة الفلسطينيين "قانون العودة". أجابت الأولى ("فاطمة")، وهي من ناشطات "الحركة الإسلاميّة"، عن هذا السؤال: "هذا يرتبط في المستقبل السياسيّ للمنطقة كلّها، يعني إذا كانت دولة فلسطينيّة وسمح في حقّ العودة شو بعنينا بحقّ العودة للدولة الإسرائيليّة للدولة العبريّة". بالنسبة لها، تشكّل عودة اللاجئين إلى الدولة الفلسطينيّة العتيّدة تطبيقاً لحقّ العودة. وعلى غرار الخطاب الفلسطينيّ العامّ في ما يتعلّق بحقّ العودة، يعاني خطاب الفلسطينيّين في موضوع حقّ العودة، والمكان الذي سيعود إليه اللاجئون، يعاني من التشوّش وعدم التماسك. أمّا "نائلة"، فقد أجابت أن معارضة "قانون العودة" تحمل في طياتها إشكالات متعدّدة: "اليوم بالبروغراما السياسيّة، ما كنتش بقترح على أيّ حزب إنو يوخذ على هذا، ضدّ العليا [الهجرة] اليهوديّة. ما كنتش، حالياً بالوضع السياسيّ". وعندما استفسرتها، قالت:

مثل ما أنا بدّي حقّ عودة للاجئين الفلسطينيين، هن بفكرها وبحوّطوها بإنو حقّ عودة للإن. فأنا ما بدّي إنّي أبني حقّي على عدم حقّ. بس أنا بدّي أناقش هذا الحقّ. أنا باقول إنو الخطاب تبعي لازم يناقش حقّ العودة، القانون. لازم يناقش القانون ويناقش أبعاده، يناقشوا أمّا الطرح السياسيّ كبروغراما سياسيّة، ما بفكرش إنو اليوم صحّي لأنو ما فيش عنّا أيّ أجندة.

هذه هي المحاورة ذاتها التي وصفت "قانون العودة"، عندما سألتها عن العلاقة بينه وبين الديمغرافيا، بالكلمات التالية:

فأنا بفكر إنو قانون "حوك هشفوت"^{٤٢} [قانون العودة] هو قانون عنصرى للمحافظة على التوازن اليهودي في داخل إسرائيل، واللى هو استمرار لمحاولة في الـ ٤٨ لمحاولة تهجير جزء كبير من المجتمع الفلسطيني والسكان الفلسطينيين اللي كانوا ساكنين في هالبلاد، ومحاولة إبقاء عدد قليل جداً من الفلسطينيين حتى تقدر تكون الدولة دولة يهودية.

تنبع إجابات "نائلة"، حول عدم تأييدها لمعارضة أو مقاومة "قانون العودة" (على الرغم من أنها تعتبره قانوناً عنصرياً)، من التناقضات التي يحملها الواقع، والذي تشكل فيه دولة إسرائيل الطرف القوي القادر على منع اللاجئين من العودة، لكن من الناحية الأخرى، تعبر رؤيتها عن الخط الذي لا يعارض حق هجرة اليهود إلى فلسطين، لأنها لا تريد تأسيس حقها على نفي حق الآخرين، وأنها على استعداد لفحص حق اليهود في الهجرة.

غياب خطاب حول حق العودة في المجتمع الفلسطيني إبان فترة الهجرة - تفسيرات

بغية استقراء أسباب غياب الانشغال بمسألة "حق العودة" في الخطاب السياسي لدى الفلسطينيين، تطرقت في المقابلات إلى عدم وجود خطاب حول مسألة حق العودة في مرحلة الهجرة من الاتحاد السوفييتي السابق، والتي تميّزت بالصمت حول هذا الموضوع. وسألت المحاورين/ات كذلك حول أسباب عدم التطرق بصورة عامة إلى مسألة حق العودة.

أشير هنا إلى أن بعض المحاورين/ات قد ذكروا أن مسألة حق العودة لم تشكل جزءاً مركزياً من الخطاب السياسي في صفوف الفلسطينيين، واستغرب البعض الآخر غياب

^{٤٢} في هذا السياق أشارت: "بديش أسميه، بدي أسميه بإسمه العبري، بديش أستعمل قانون العودة لأنو قانون عودة إلا هو قانون للمحافظة على التوازن الديمغرافي داخل إسرائيل والتوازن الديمغرافي اليهودي".

مثل هذا الخطاب، وأشار بعضهم إلى لجنة المهجرين التي يتمحور نشاطها السياسي حول عودة المهجرين واللاجئين إلى قراهم. قال اثنان من المحاورين/ات ينتميان إلى الحزب الشيوعي ("رائدة" و "زاهي") إن موضوع حق العودة قد شكّل مركبًا في عملية تثقيفهما السياسي داخل الحزب. وقال اثنان آخران إن الخطاب قائم في الكتابات والأدبيات والصحافة، لكنّه لم يتحوّل بعد إلى برنامج سياسي ("سعاد" و "هاشم") بسبب مركّب الخوف الذي تطرقت إليه سابقًا. وعرض المحاورون/ات أربعة تفسيرات لغياب خطاب سياسي حول حق العودة كانت كالتالي:

١. التعامل مع حق العودة كجزء من القضية الفلسطينية العامة

قال ثلاثة من المحاورين/ات ("شيرين"، و "فادي"، و "علاء")، عندما سألتهم عن غياب مسألة حق العودة عن الخطاب السياسي في صفوف الفلسطينيين في إسرائيل، إن الفلسطينيين يعتبرون هذه المسألة ذات ارتباط بحل القضية الفلسطينية، وأن منظمة التحرير الفلسطينية هي الممثل الوحيد الذي يفاوض بخصوص مركّبات النزاع مع إسرائيل، بما في ذلك حق العودة.

وقال آخرون إن الفلسطينيين في إسرائيل ليس لهم تأثير على المفاوضات بين إسرائيل والسلطة الفلسطينية، وإن مسألة حق العودة لا تشكّل مركبًا في العلاقات مع دولة إسرائيل، وإن الانشغال بهذه المسألة في خطاب المجتمع الفلسطيني السياسي يقع ضمن سياق حل القضية الفلسطينية، لا ضمن سياق علاقات دولة إسرائيل مع الأقلية الفلسطينية. ويعود السبب، برأيهم، إلى الشرخ الذي تولّد، بعد "النكبة" وإقامة دولة إسرائيل، بين قطاعات الشعب الفلسطيني المختلفة. فقد نُظر إلى الفلسطينيين الذين يعيشون في إسرائيل باعتبارهم مسألة "داخلية" إسرائيلية؛ وعلى ذلك، لم تشكّل المسائل المتعلقة بهم مركبًا في المفاوضات بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية خلال مفاوضات أوسلو. بالإضافة إلى ذلك، -ووفق "شيرين": "الفلسطينيين من الـ ٤٨ بشكل يجب إعادة النظر فيو، تخلو عن حقهن في طرح حل عادل لكل الشعب الفلسطيني". وأشار "فادي" إلى أنّه "يعني قضية حق العودة لا تشكّل أيّ مركب في نقاشنا وفي حديثنا وفي برامج الأحزاب، إلا في سياق حل القضية الفلسطينية وهاي صارت إشي مسيطر أو مهيمن كيف حكيت، كمان على نظرتنا وعلى خطابنا، أحزاب، مجتمع، أفراد".

طرح محاوران آخران أمورًا مماثلة ("شيرين" و "علاء"). من هنا، يتّضح أنّ مسألة

حقّ العودة ترتبط لدى المحاورين/ات بكلّ القضية الفلسطينية برمّتها، وهذا ما يفسّر تعاطف الانشغال بمسألة حقّ العودة في الخطاب السياسي للفلسطينيين في إسرائيل بعد "مؤتمر مدريد" و"مبادرات السلام" بين إسرائيل والسلطة الفلسطينية.^{٤٣} في تلك الفترة فقط، أخذ الخطاب الفلسطيني العامّ حول حقّ العودة بالبروز، ممّا أثر بدوره في الخطاب الفلسطيني في إسرائيل.

٢. الخوف من ردود فعل سلبية في صفوف المجتمع الإسرائيليّ

السبب الثاني الذي أشار إليه أربعة من المحاورين/ات ("رائدة"، و"فادي"، و"هاشم"، و"زاهي")، هو أنّ مسألة حقّ العودة -التي تحوّلت إلى "كابوس في صفوف المجتمع الإسرائيليّ"- قد تثير ردود فعل سلبية في صفوف هذا المجتمع، إذ يرتبط حقّ العودة في المجتمع الإسرائيليّ بـ "الخطر الديمغرافي". تثير عودة اللاجئين -حسب المحاورين/ات- خوفاً عميقاً في صفوف المجتمع الإسرائيليّ من أن يأتي تطبيق هذا الحقّ على حسابه. ومنهم من أشار إلى فشل الفلسطينيين في إسرائيل في فكّ الرابط القائم في الخطاب الإسرائيليّ بين الديمغرافيا، بصورة عامّة، وحقّ العودة. فبالنسبة للمحاورين/ات، لا يرتبط حقّ كلّ فرد في العودة إلى بيته بالديمغرافيا. لذا تعتقد إحدى المحاورات ("رائدة") أنّ عرض موضوع حقّ العودة قد يثير معارضة بين صفوف اليهود، على نحو يُحبط معه سائر برامج الفلسطينيين في إسرائيل، ويمسّ بالمجهود لإقامة دولة فلسطينية. أشار آخرون من المحاورين إلى أنّ مسألة حقّ العودة قد دُفعت جانبا لأسباب براغماتية، وبدل ذلك انشغل الفلسطينيون بخطاب يبتغي تحصيل الاحتياجات اليومية، وتحقيق القضايا المطبّقة، وإقامة الدولة الفلسطينية في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧.

انعكست هذه الأمور جزئياً في أقوال "زاهي"، الناشط في الحزب الشيوعيّ، عندما تطرّق إلى غياب الخطاب حول حقّ العودة:

أنا حسب رأي الجماهير العربية وصلت لقناعة إنّه هي بحاجة لإيجاد مخارج عادلة لقضاياها. إيش معناه هاي القضية طبعا نسبية. يعني إيجاد مخارج براغماتية يعني وصلت لقناعة إنّه تعالوا نشغل اليوم

^{٤٣} تنسحب هذه الظاهرة على المهجرين الذين بدأوا بالتنظّم، وطالبوا بحقّ عودتهم إلى قراهم بشكل منظمّ بعد مؤتمر مدريد.

على إقامة دولة فلسطينية وعاصمتها القدس، وبحكوا إنو قضية اللاجئين ممكن تكون فزاعة للشارع اليهودي وللعالم من قضية الدولة الفلسطينية. فبحكوا إنو خلتنا شوي صغيرة نخطها على جنب وختنا نشغل ونركز على قضية الدولة.

يقدم المحاور، بموقفه هذا، تفسيراً علنياً لسبب تعطيل موضوع حق العودة لإقامة الدولة الفلسطينية، وهذا الأمر يتجسد، حسب أقواله، في الخوف لدى الجمهور اليهودي، عندما يطرح موضوع حق العودة.

٣. كبت حق العودة في الوعي السياسي للفلسطينيين في إسرائيل

السبب الثالث لعدم طرح أربعة من المحاورين مسألة حق العودة تمكّن تسميته بـ "آلية الكبت". تطرق "حسين" و "ناثلة" إلى الخوف من الانشغال بإحداث "النكبة"، وإلى محاولة كبت الانشغال بها، والخوف من التهجير والاقتلاع مرة أخرى. ويعبر "حسين" عن هذه الأمور على النحو التالي:

إحنا بدنا نبقى هونا أول شيء، نبقى بهاجس الخوف الذي يطاردنا من الـ ٤٨. إحنا ما زالت أمامنا قصة الـ ٤٨ موجودة، الصحيح إنو إحنا نذوتها ومنعش معها شوي شوي... فلذلك تعايشنا وتحايلنا، تعايشنا بكل هذه المسائل وحاولنا بشكل كثير كثير ذكي أن نهرب من وقع الأسئلة الصعبة، في حق العودة وفي غير حق العودة ويعني في كثير من الأسئلة... مين اليوم مستعد يتعامل مع حق العودة إذا كانت إسرائيل تتحدث عن حق العودة كخطر إستراتيجي على إسرائيل!؟

أشارت "سعاد" و "فاطمة" إلى الخوف من "الشاباك" وقوات الأمن، والخوف من فقدان "لقمة العيش". يرتبط هذا الخوف بالإستراتيجيات القمعية لدولة إسرائيل التي تمارسها عندما يعارض أو يقاوم المضطهدون الهيمنة، وهو ما تطرقت إليه عندما قمت بتفكيك مركب الخوف الذي تحدث عنه المحاورون. يتطرق الخطاب الأكاديمي في فترات متقاربة إلى حقيقة مفادها أن الأقلية الفلسطينية تُعتبر أقلية هادئة إذا قورنت بسائر الأقليات في العالم. يمكن لهذا التوصيف أن يصيب كبد الحقيقة؛ بيد أن تسويغاته لا تتوخى الدقة المطلوبة. فعلى سبيل المثال، من الادعاءات التي تُطرح في هذا السياق أن الأقلية الفلسطينية قد تقبلت إسرائيل حقيقة واقعة. في ضوء نتائج

المقابلات، يمكن أن يُعزى "الهدوء" فيما يتعلق بالهجرة اليهودية إلى الشعور بالخوف الذي يسود لدى الكثير من الفلسطينيين أبناء الأجيال الأول والثاني والثالث للنكبة.

٤. نقص في الوعي

السبب الرابع الذي تطرّق إليه أربعة من المحاورين ("هاشم"، و"علاء"، و"فاتنة"، و"نائلة") هو محدودية الوعي السياسي لدى الفلسطينيين في إسرائيل في التسعينيات، الذي تمثّل بعدم طرح حقّ العودة على جدول الأعمال السياسي. إضافة إلى ذلك، يعتقد المحاورون أنّ الفلسطينيين قد انغمسوا بالتصديّ لقضايا مركزية أخرى كان من الضروريّ الانشغال بها، كمسألة مصادرة الأراضي والوضع الاقتصاديّ المتدهور. وقال "علاء" في هذا السياق إنّ موضوع حقّ العودة لا يقف على رأس سلم أولويات الفلسطينيين في إسرائيل.

العوقف القيميّ / العمليّ تجاه حقّ العودة

يمكن استقصاء منظور المحاورين/ات تجاه حقّ العودة عبر إجاباتهم المتعلقة بغياب خطاب سياسيّ حول حقّ العودة. هنا من المهمّ أن أذكر أنّني لم أسألهم عن مفهومهم تجاه حقّ العودة، بيد أنّ بعضهم تطرّقوا إلى هذه المسألة في سياقات مختلفة ("سعاد"، و"فاتنة"، و"نائلة"، و"حاتم"، و"حسين"، و"هاشم"، و"علاء"). أيدّ جميع المحاورين/ات عودة اللاجئين الفلسطينيين، إلا أنّ الحلول التي طرحوها لهذه المسألة جاءت متباينة.

تطرّق بعض المحاورين/ات إلى مسألة اللاجئين كحقّ لا يمكن التفریط به ("فاتنة" و"زاهي"). ورأى البعض الآخر عودة اللاجئين حقّاً يجب أن تطالب إسرائيل بالاعتراف به، وأن تعترف بمسؤوليّتها عن تهجير الفلسطينيين، وأن تتحمّل المسؤولية التاريخية تجاه الفلسطينيين. وأشار "حاتم" في هذا الصدد:

يجب أن يُطرح حقّ العودة، وممنوع أيّ تسويق أو تأجيل أو مماطلة في طرحه بغضّ النظر عن الحلول التي سيتمّ التوصل إليها. إمكانية تحقيقو يعني أنا لا أراها في المستقبل المنظور. وأعتقد أنّ هنالك مشكلة أيضاً لدى الفلسطينيين في أن يحققوا مثل هذا الحقّ. لأنّو نشأت أجيال عديدة في بلدان الشتات، وفي رأيي، حقّ العودة ربّما يهمّها كعلم،

ولكن عند تطبيقو ربّما لن تسرع الخطى إلى ممارسة حقّها في تطبيقو. لكن يجب أن يبقى كمطلب أساسي، أولاً لأنّه يعيد الرواية التاريخية إلى سياقها الصحيح بأنّو في ١٩٤٨ حصلت هنا عمليّات طرد وتشريد لشعب بكامله، وهذا الشعب ينبغي أن يحتفظ بحقّ بالعودة إلى وطنه أو في اختيار بديل آخر إنساني لحقّ العودة. اثنين، يجب أن أيضاً... يبقى مطروحاً على الأجنّدة لتذكير إسرائيل وساسة إسرائيل بالخطيئة الأصليّة التي ارتكبوها عند قيام هذه الدولة، لأنّو إذا فعلاً اعترفوا بمثل هذه الخطيئة فعندها سيكونون جزءاً من، يعني اعترفهم بهذه الخطيئة يعني أنّهم سيكونون جزءاً من التعاون في سبيل إيجاد حلّ لمثل هذه الخطيئة. وهذا أيضاً سينعكس علينا نحن هنا كفلسطينيين في إسرائيل. إذا اعترفوا بمثل هذه الخطيئة ربّما هذا يقودهم إلى التخفيف من الشحنات الأيديولوجيّة بكلّ الفكرة الديمغرافيّة. والتفكير ليس فقط بإسرائيل كدولة يهوديّة وإنّما التفكير أيضاً بإسرائيل كدولة أخرى. يهوديّة وشيء آخر ربّما أو ليست يهوديّة بالمرّة.

ويتّضح من أقوال المحاور أنّ بعض اللاجئيين الفلسطينيين لن يمارسوا حقّ العودة، لا سيّما الأجيال الجديدة منهم. لكنّه لا يتطرّق إلى حقيقة أنّ جزءاً من اللاجئيين يرغبون في ممارسة حقّ العودة. إضافة إلى ذلك، يُوظّف المحاور حقّ العودة الذي قد يذكر إسرائيل بالغبن التاريخي الذي أوقعته، ممّا قد يساعد الفلسطينيين في إسرائيل. إذ قد يدفع الاعتراف بالغبن التاريخي نحو تغيير طابع الدولة، التي لن تواصل الانشغال بالديمغرافيا.

في سياق تطرّقها إلى غياب الخطاب حول حقّ العودة للاجئين في صفوف الفلسطينيين في إسرائيل، أشارت إحدى المحاورات ("نائلة") إلى تخوّف الفلسطينيين من طرح حلّ حقيقيّ لمسألة حقّ العودة، وذلك لأنّ طرح الحلّ سيجبرهم على التعامل مع واقع يعيش داخله ستّة ملايين يهودي، وتعتبر هذه المحاورة أنّ عرض الفلسطينيين لحقّ العودة يتّسم بالمثاليّة، ولا يتعاطى مع الواقع. في سياق رؤيتها للحلّ، قالت:

أوبراتسيا [التطبيق] ممكن تنعمل بأشكال مختلفة... وفيه مناطق بعدها مش مسكونة، وممكن إعادة بناء وتصميم لجزء، وممكن إنّو جزء يضطرّ إنّو يبقى في فلسطين... وممكن إنّو جزء يختار ما يكونش في يافا يكون في جنب يافا وآلاً حوالي يافا... يعني الأساس التفريق بين

أوبيراتسيا وبين التجربة العمليّة وبين الحقّ. الحقّ هو كحقّ أساسي وإنساني يجب إدخاله في صياغه في محادثتنا.

وواصلت تفسير رؤيتها قائلة: "وبطرح [المقصود حقّ العودة] بشكل مثالي... وبالتالي بيؤدي لأنّ جزء كبير من الناس يتخاف من هذا الطرح، لأنّو بالطرح المثالي، كأني أنا بدّي أحطّ حدا محلّ حدا" ("نائلة"). يمكن من خلال الاقتباس ملاحظة استدخال الخطاب الإسرائيليّ الذي يُفسّر ممارسة حقّ العودة كطرد لليهود. تتطرق المحاورّة إلى الخوف اليهوديّ من ممارسة حقّ العودة، وتصف المطلب الفلسطينيّ بإعادة اللاجئين ضرباً من الرؤية المثاليّة. وفي رأيها، لا يتحدّث الفلسطينيون في إسرائيل عن هذا الحقّ لخوفهم أن يعتبره اليهود كمطالبة بطردهم من إسرائيل. في هذا الصدد، شدّد "علاء": "العرب بدهونش يزتوا اليهود في البحر". وتعتقد "نائلة" بضرورة التمييز بين الحقّ والتجربة الفعلية لتفسير الحقّ، فهي ليست مستعدة للتنازل عن الحقّ، لكن يمكن -في اعتقادها- التداولّ حول طريقة التطبيق، أي عودة جزء من اللاجئين. وقال "علاء" في هذا الموضوع:

قضية اللاجئين والعودة هي قضية اللي مفروض فيها نفس القضية بس لازم تتقسّم لقسمين هي قضية العودة: اليوم شننا أم أبينا منظّمة التحرير والسلطة هي اللي بتقرّر بالنسبة للعودة. في قضية المهجرين اللي ضلوا هون، هذول إحنا بفكر، الحل بالنسبة للمهجرين اللي ضلوا داخل إسرائيل الحلّ لازم يكون يختلف عن الحلّ بالنسبة لحقّ العودة... المهجرين يرجعوا على قراهم ومدنهم يعني بصيرش ابن صفورية اللي عايش بالصفافرة يطلع كل يوم الصبح يشوف أرضو موجودة وفيه ناس يهود ساكنين هناك... بتخيّل إنّو راح يكون حلّ سياسيّ اللي فيو كثير تنازل من قبل الفلسطينيين، مش معناه إنّو أنا موافق. يا ريت يرجعوا كلّ واحد يرجع لبلده، بسّ كيف أنا شايف الحلّ راح يكون العودة لحدود. ١٩٦٧.

منذ بداية حديث المحاور، يمكن استنتاج أنّه يفصل بين حقّ المهجرين، لاجئي الداخل، وحقّ اللاجئين، ويقول بضرورة عودة المهجرين، لكنّه لا يؤمن أنّه سيُسمح للاجئين بالعودة. يشتقّ هذا التمييز من مفهوم المحاور لعلاقات القوّة التي تملك فيها إسرائيل القوّة، وعليه سيدّ الفلسطينيون أنفسهم مجبرين على التنازل. وهكذا، وعلى الرغم من أنّه يأمل في عودة جميع اللاجئين، ينظر إلى علاقات القوّة القائمة كحقيقة راسخة.

هذه الإجابة تنضمّ إلى إجابات "حاتم"، و"حسين"، و"هاشم"، و"نائلة"، وتؤكد ثانيةً النظرة العامّة لدى الفلسطينيين، والتي ترى مسألة اللاجئين عبر "قطب القوّة" الذي تملك فيه إسرائيل القوّة، ويعاني الفلسطينيون من الضعف، لذا فحريّ بهم أن يتنازلوا. لا تتعامل هذه النظرة مع واقع الحياة السياسيّة عبر "قطب العدل" الذي يحقّ بحسبه للفلسطينيين الذين هُجروا من وطنهم العودة إليه.

يمكن افتراض وجود اختلاف بين تعامل المحاورين/ات مع تمييز مؤسّسات دولة إسرائيل تجاههم، وتمييز اللاجئين. وهكذا، وعلى الرغم من أنّ المساواة القوميّة والمدنيّة داخل دولة إسرائيل لم تتحقّق، ولا يمكن لها أن تتحقّق ما دامت الدولة يهوديّة، يواصل هؤلاء النضال في سبيل الحصول على حقوق فرديّة وجماعيّة، وهذا ما ظهر جلياً في المقابلات. أمّا في ما يتعلّق بمسألة حقّ عودة اللاجئين، فالأمر مختلف، إذ غابت هذه القضية غياباً شبه تامّ عن وعي معظم المحاورين/ات. يمكن أن يُعزى السبب في ذلك إلى عاملين: الأول هو تقبّل الفلسطينيين في إسرائيل للتقسيم بين أجزاء الشعب الفلسطينيّ المختلفة. على هذا النحو، سيهتّم الفلسطينيون في إسرائيل بمصالحهم، ويهتّم الفلسطينيون في الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧ وفي الشتات بأنفسهم. أمّا العامل الثاني، فينبع من النظرة القائلة بصعوبة تطبيق حقّ العودة في موازاة الحقوق القوميّة والمدنيّة القابلة للتحقّق تحقّقاً جزئياً، دون الاعتراض بشكل شموليّ على طابع الدولة اليهوديّ ودون إحداث تغيير ديمغرافيّ جذريّ.

تلخيص واستنتاجات

عالجت في هذه الدراسة الخطاب الديمغرافيّ للنخبة السياسيّة الفلسطينيّة في إسرائيل، ولا سيّما مواقفها المتعلّقة بحقّ العودة، رابطة ذلك بمسألة الهجرة اليهوديّة إلى دولة إسرائيل، مع "قانون العودة".

وضع هذا البحث نصب عينيه إضاءة زوايا غامضة في خطاب الفلسطينيين في إسرائيل، بهدف استحضار الصوت المُسكّت في الخطاب الديمغرافيّ القائم في إسرائيل - صوت المجموعة الأصليّة - للتغلّب على النقص في الأبحاث التي لم تتطرق على نحو معمّق إلى مكونات الخطاب الديمغرافيّ الفلسطينيّ ويهدف استحضار صوتهم المُسكّت.

أظهرت إحدى نتائج البحث الذي أجرته أنّ خطاب النخبة السياسيّة الفلسطينيّة، في كلّ ما يتعلّق بالمفهوم الديمغرافيّ، هو خطاب مركّب ومتعدّد الأبعاد ومقاوم للخطاب

الديمقراطي الإسرائيلي. وقد عكس هذا الخطابُ الاهتمامَ بالتعامل مع المخططات الديمقراطية للدولة، وكرّد فعل على الخطاب الصهيوني في هذا المضمار: إذ إن وكالة القيادات الفلسطينية تكمن في التصدي للمخططات والمقترحات الإسرائيلية في المسألة الديمقراطية، كضمّ المثلث إلى السلطة الفلسطينية أو الترانسفير، وشكّلت هذه المقترحات القاعدة التي بُني عليها الخطاب الفلسطيني. وتغيب هذه الوكالة عند الحديث عن مبنى الهيمنة المعمق لدولة إسرائيل والمتمثل بقوانين الهجرة: إذ تطوّرت في وعي المحاورين/ات المباشر حول مسألة الديمغرافيا نظرة نقدية تجاه الممارسات الإسرائيلية المتعلقة بإقامة دولة إسرائيل، ووصفوها بـ "غير الأخلاقية"، لكنهم لم يترجموا مواقفهم إلى خطاب علني وصريح، واقتصر حضور الذاكرة الجمعية للنكبة لدى المحاورين/ات على المستويات الأكثر عمقاً للنقاش.

بالإضافة إلى ذلك، وعلى ضوء المقابلات التي أجريتها بغية تفسير المزدوج (عدم المطالبة بممارسة حق اللاجئين الفلسطينيين في العودة، وعدم معارضة الهجرة اليهودية)، ما أدعيه هو توافر إمكانية العثور على إجابات في جملة من العوامل التي تلخص النتائج التي تُستشف من المقابلات:

أ. يستكين الفلسطينيون في إسرائيل للوضع القائم لأنّ ميزان القوى - حسب تقديرهم- لا يعمل لصالحهم، وينبع منظورهم تجاه الواقع من "قطب القوة" الذي لا يميل إلى مصلحتهم، وعليه يوظفون طاقاتهم في "صراع البقاء"، على عكس تحقيق المطالب التي تركز إلى "قطب العدل" الذي يتعامل مع الحاضر في سياق العدل التاريخي.

ب. يُستقّ التفسير الثاني من الذي سبقه، ويرتبط بعلاقات الخوف بين الحاكم والمحكوم، وبحقيقة أنّ الهجرة اليهودية وموضوع حق العودة يُعتبران من "البقرات المقدسة" في عرف المؤسسات اليهودية، لذا يخاف المضطهد من الاعتراض عليها. تعزّز هذا الخوف وتعاضم في العام ١٩٩١، حين اندلعت حرب الخليج التي أيد فيها معظم الفلسطينيين في إسرائيل الطرف العراقي، وهو ما اعتبرته الأغلبية اليهودية ضرباً من الخيانة. ومن هنا تعزّز الإحساس بالخوف لدى الفلسطينيين، وهذا الأمر بدوره ساهم في بناء مركبات الخطاب في مسألة الهجرة. ما أدعيته هنا هو أنّ الأثر النظرية الأكثر ملاءمة لتحليل علاقات الخوف هذه واستحقاقاتها تعود إلى غرامشي وفوكو. يتحدّث غرامشي عن الوضع الذي يخلقه القامع، بحيث ينشغل المقموع انشغالاً متواصلًا بصدّ ممارسات القمع اليومية، ممّا يؤدي إلى سقوط أو غياب

الانشغال بالممارسات القمعية العميقة ذات الارتباط بالبنية المهيمنة للمنظومة السياسية من وعيه. في المقابل، يشدد فوكو على حالة الخضوع المتواصلة للرعايا (Subjects) في عصر حديث يتميز بالرقابة والسيطرة. وتطرق في هذا السياق إلى ظاهرة الردع طويلة الأمد المتمثلة بجهاز الرقابة الـ "بانوبتيكون" في العلاقة بين المسيطر والمسيطر عليه. وما ادعته هو أن الممارسات القمعية التي تقوم بها دولة إسرائيل ضد الأقلية الفلسطينية على امتداد السنين - بدءاً من النكبة ومروراً بالحكم العسكري - قد خلقت حالة ردع متواصل يشبه ظاهرة الـ "بانوبتيكون"، وخفضت سقف مطالب الأقلية الفلسطينية، ورسمت حدود خطابها الديمغرافي، وقررت بين "المسموح" به و "المحظور". تميز هذا الردع بنجاحته حتى عندما لم تنفذ ممارسات القمع، فمجرد التفكير لدى الأقلية الفلسطينية أنها قد تتعرض لهذه الممارسات القمعية كان كافياً كي تتنازل عن مواجهة وطرح تلك القضايا التي اعتبرت من المحظورات في الخطاب الإسرائيلي.

ث. قام الفلسطينيون بكبت الصدمة النفسية الجماعية للنكبة، ولم يعالجوا إسقاطاتها غير المباشرة عليهم كمسألة اللجوء. وقد خلقت النكبة مشاكل عديدة ومتنوعة للأقلية الفلسطينية في إسرائيل، انقسمت إلى نوعين على محور الموجود والملموس: المشاكل اليومية، والوجودية المتعلقة بالبقاء المادي، مثل، الفقر، والعمل، وسبل العيش، والبطالة، وانتقاص الحقوق المدنية؛ ومشاكل/مسائل تتعلق بالهوية القومية الجماعية، وهدم الوطن، والعلاقة مع الشعب الفلسطيني، ومصادرة الأراضي، وحق العودة، واللجوء.

ج. ميزان الربح والخسارة الذي ينبثق عن النظرة النفعية في علاقات الأقلية الفلسطينية مع دولة إسرائيل، بحيث يخسر المضطهد خلال المواجهة مع المضطهد، ضمن إطار العلاقات القمعية، يخسر مصالحه ومكانته الاجتماعية والاقتصادية.

د. يعود تفسير آخر إلى اللاعب السياسي - الحزبي المركزي في صفوف الأقلية العربية منذ إقامة الدولة، والذي ساهم في خلق وبناء صورة الأقلية القومية وهويتها المدنية، ألا وهو "الحزب الشيوعي الإسرائيلي"، الذي نحى المطالب القومي إلى ما وراء الخط الأخضر، وأبرز - بدله - خطاباً مدنياً للفلسطينيين مواطني إسرائيل. انسحب هذا الخطاب على حقبة الهجرة من الاتحاد السوفييتي السابق، حيث انحصر خطاب الحزب في المطالبة بعدم توطين المهاجرين في الأراضي التي احتلت في العام ١٩٦٧. وكان قبول الحزب لقرار التقسيم من بين الأسباب التي

دفعت إلى هذا الموقف، وهو ما حدّ من قدرته على معارضة "حقّ" المهاجرين اليهود في التوطن داخل الدولة اليهودية، لكنّه، في المقابل، لم يطرح بقوة مطلب حقّ العودة للأجّين على الرغم من دعمه لها.

ح. يتأثّر الخطاب الفلسطينيّ في إسرائيل بالخطاب الفلسطينيّ العامّ، وهذا الأخير لم يطرح مسألة حقّ العودة كمطلب مركزيّ أثناء الهجرة اليهودية من الاتحاد السوفييتي، إذ تلخّص مطلب القيادة الوطنية الفلسطينية في عدم توطين المهاجرين اليهود في المستوطنات التي أقيمت على الأراضي المحتلة منذ العام ١٩٦٧. أثر هذا الخطاب في الخطاب الفلسطينيّ داخل دولة إسرائيل.

وعلى ذلك، فإنّ الحالة الاستعمارية تولّد تناقضات بشكل دائم في حياة المستعمر أو المحتلّ حيث يسيطر المستعمر بشكل عامّ على موارد بلد السكّان الأصليين. إضافة إلى ذلك، فهو يسيطر على مراكز القرار السياسيّ عنوةً أو بأساليب ديمقراطية - خاصة وفق النظام الذي تسيطر الأكرتية فيه على اتّخاذ القرار السياسيّ. في الحالة الإسرائيلية، حيث يشكّل اليهود الأكرتية في الدولة، تقع الموارد ومواقع اتّخاذ القرار السياسيّ تحت السيطرة المطلقة للأكرتية اليهودية. وضعت هذه الحالة الفلسطينيّين - سكّان البلد الأصليين والذين تحوّلوا إلى أقلية في وطنهم - في مأزق سياسيّ؛ فمن ناحية، فقدوا وطنهم لمصلحة قوى يعتبرونها قوة استعمارية، ولكن من ناحية أخرى تحظى هذه القوة باعتراف دولي وتعتبر دولة ديمقراطية.

بالإضافة إلى فقدان السيطرة على القرار السياسيّ، فقد الفلسطينيون في إسرائيل معالم الوطن الذي أخذت جغرافيته تتغيّر بصورة حادة بعد فقدان قرابة الـ ٥٣٠ قرية هُدمت مبانيها بعد أن طُرد سكّانها. إضافة إلى ذلك، فقد الفلسطينيون مدنهم الكبرى كمراكز للثقافة والفكر والتنظيم السياسيّ، وفقدوا الشبكة الاجتماعية، إذ تمرّقت العديد من العائلات، وتحوّل بعض أفرادها إلى لاجئين في بلدات مجاورة حرّموا من لقائهم، وفي لحظة من التاريخ غاب الجيران والأصدقاء، وفي بعض الأحيان أخذ البيت كذلك. وقد رافقت حالة الإنكار السياسية والفقدان الاجتماعيّ التحكّم الإسرائيليّ تحت الحكم العسكريّ أوّلًا حتّى العام ١٩٦٦، وبعد ذلك التحكّم بوسائل سياسية وقانونية. ولذلك لا يمكن التساؤل عن غياب خطاب سياسيّ حول قضية اللاجئين، دون وضعها في سياق الخطاب السياسيّ العامّ للفلسطينيين في إسرائيل الذي غابت عنه النكبة بصورة شبه تامّة حتى بداية التسعينيات وبمعزل عن واقعهم السياسيّ المركّب. فرغم كون النكبة الحدث المركزيّ في تجربة الشعب الفلسطينيّ كله، والفلسطينيون في إسرائيل

ضمن ذلك، لم تحضر في الحيز العامّ الفلسطينيّ، وبالتالي فإنّ قضية اللاجئين -وهي جزء من إسقاطات النكبة- لم تحضر في الخطاب السياسيّ.

أمل أن أكون قد نجحت في هذا البحث في الإشارة إلى محور توتر مركزيّ في علاقات الأغلبية والأقلية داخل دولة إسرائيل، من خلال استحضار الخطاب المسكّت للمجموعة المقموعة (وهي المجتمع الفلسطينيّ). يتميّز الخطاب الديمغرافيّ الفلسطينيّ بالتفرد، ويساهم في إثراء الأدبيّات البحثيّة القائمة، لكونه يعترض على الخطاب اليهوديّ المهيمن وي طرح رواية أخرى، مُنافسة، ومعارضة، وموازية للرواية اليهوديّة. يعتبر هذا الخطاب -وفق بعض المفاهيم- خطاباً مُلغى، لأنّه يقوّض القاعدة الأخلاقية^{٤٤} لمشروع الهجرة اليهوديّة (الذي يظهر بمظهر البديهيات) وبدرجة لا بأس بها من النجاح -على الأقلّ بمستوى الادّعاءات- من خلال الإشارة إلى الجانب الآخر من العملة: نفي غير أخلاقيّ لحقّ اللاجئين، سكّان البلاد الأصليين، للعودة إلى وطنهم.

^{٤٤} لا أدعي أن الهجرة اليهوديّة للبلاد غير أخلاقية، وأنّه ينبغي نفيها. ما أراه، على الرغم من ذلك، هو ضرورة السماح للفلسطينيين بالعودة إلى وطنهم، إذا جرى السماح ليهود المهجر بالمهاجرة إلى الدولة. "غياب الأخلاق" في هذه الحالة لا يتعرّض للهجرة في حدّ ذاتها، بل بتطبيق "الحقّ" من خلال نفي حقّ مشابه (وأقوى) من الآخرين، وعلى حسابهم.



-





ندى منكم

النسويات الإسرائيليات بصدك حقّ العودة الفلسطينيّ
دراسة نقدية





ملّصر

تتناول هذه المقالة كيفة تعاطي النسويات الإسرائيليات مع حقّ العودة الفلسطينيّ. ونظراً لكونهنّ لا يتطرّقن إلى هذا الموضوع مباشرة، ستحاول المقالة فهم كيفة استيعاب النسويات الإسرائيليات لتأثيرات القومية على مكانة النساء، من خلال معيارين: الديمغرافيا وطابع الدولة، على فرض أنّهما يشيران إلى مواقفهنّ من حقّ العودة. تدّعي هذه المقالة، بداية، أنّ النسويات، بكونهنّ نساء، غير قادرات على تحقيق الحقوق المتساوية ضمن إطار السياسات الحالية لدولة إسرائيل، بصرف النظر عن مواقفهنّ من الحقوق الفلسطينيّة. وتدرج المقالة أمثلة على كيفة تعامل النسويات الإسرائيليات مع قوانين العائلة وقوانين الإنجاب والسياسات التي تتأثر بالاعتبارات الديمغرافية. كما وتتناول المقالة مسألة كيفة تعامل النسويات الإسرائيليات مع طابع الدولة كجزء عضويّ من المشروع القوميّ الإسرائيليّ. وسيتناول الجزء الثاني من المقال العلاقة بين القومية والنسوية وسيلقي نظرة على الاتجاه الذي تتّخذه الأجندة النسوية في إسرائيل من خلال التركيز على النسويات اليهوديات الشرقيّات. تعتمد المقالة على مناهج تفكير النسويات السود، ونسويات العالم الثالث، بغية كشف النقاب عن الإشكالية في الخطاب النسويّ في إسرائيل. وهي تحتاج بأنّ النسويات الإسرائيليات يشاركن في سياسات الإنكار فيما يتعلق بحقّ العودة الفلسطينيّ، على شاكلة الاتجاه الإسرائيليّ السائد نفسه.

يشكّل اللاجئون الفلسطينيون مجموعة اللاجئين الأكبر والأكثر معاناة في العالم اليوم، إذ يزيد عددهم عن ٣,٧ مليون إنسان، يعيشون في دول عدّة، إلا أنّ أكثر من ١,٢ مليون منهم يعيشون في مخيمات للاجئين (Abunimah and Ibish, 2001). على أثر ترحيلهم

في العام ١٩٤٨، طالب قرار مجلس الأمن رقم ١٩٤ بأن تتاح عودة جميع الفلسطينيين الذين يرغبون في العودة إلى منازلهم والعيش بسلام مع جيرانهم، وأن يتم دفع تعويضات لأولئك الذين يختارون عدم اختيار العودة. وفي حين تجدر الإشارة إلى أن القرار رقم ١٩٤ يجعل قرار "العودة" خياراً فردياً، ومن ناحية ثانية، ترفض إسرائيل تحمّل مسؤوليّة حق العودة وقبول عودة الفلسطينيين إلى وطنهم. بالنسبة لإسرائيل، يكمن الحل في إعادة التوطين في الدول العربيّة أو في دول أخرى في العالم^١.

تتلخّص الفرضيّة التي اعتمد عليها في أن النسويّة ترفض جميع أشكال القمع وتناضل ضدها. وعلى الرّغم من وثوق صلة حقّ العودة ببنية الدولة والديناميكيّة الاجتماعيّة للمجتمع الإسرائيليّ، يُنظر إليه في الخطاب الإسرائيليّ العام وفي معظم الحقول الأكاديميّة أنه أمرًا محرّمًا (طابو). ومن الصّعب معاينة الكيفيّة التي تتناول بها النسويّات الإسرائيليّات حقّ العودة لأنهنّ نادرًا ما يتطرّقن إليه. ولكن، من الممكن الاعتماد على بعض المعايير التي من شأنها أن تشير إلى مواقفهنّ من حقّ العودة. وقد اخترت الاعتماد على المعيارين، الديمغرافيا وطابع الدولة، كعارضين للعلاقة الإشكاليّة بين مشروع القوميّة الإسرائيليّة وبين النساء.

سوف أحاول الكشف في قسم "المشروع القوميّ الإسرائيليّ والنساء" عن أن النسويّات الإسرائيليّات لا يستطعن تحقيق الحقوق المتساويّة، حتّى لصالح النساء اليهوديّات الإسرائيليّات أنفسهن، طالما بقين ملتزمات بالصهيونيّة بوصفها إطاراً أيديولوجياً ومقيّدات بقواعدها، بغضّ النظر عن مواقفهنّ من حقّ العودة تحديداً. سأقوم بذلك من خلال تناول أمثلة تتعلّق بالكيفيّة التي يتمّ بها التمييز ضدّ النساء في قانون الأحوال الشخصيّة، وقانون العائلة، وقوانين وسياسات الإنجاب. حيث تتأثّر هذه القوانين بفعل الفصل بين الدولة وبين الدين وكذلك بالاعتبارات الديمغرافيّة. وسوف ألقى الضوء في قسم "طابع الدولة" على النصوص النسويّة التي تتناول طابع الدولة ورؤية كيفيّة تناولها لحقّ العودة. وسيتناول القسم "الأجندة النسويّة في إسرائيل: إلى أين تتّجه؟"، العلاقة بين القوميّة وبين النسويّة، حيث سيحدّد الوجهة السياسيّة التي تتحرّك الحركة النسويّة الإسرائيليّة نحوها. هنا، سيتمّ التطرّق إلى جملة من الأسئلة، مثل، تعريف النسويّة والسياسات التي ينبغي أن تدعو لها. وسوف أركّز في المقام الأوّل على النسويّات اليهوديّات الشرقيّات من خلال الاعتماد على مناهج تفكير النسويّات

^١ للمزيد من المعلومات حول اللاجئيين وموقف إسرائيل منهم، يُنظر: Abunimah and Ibish 2001؛ Masalha 2003.

السود ونسويّات العالم الثالث، بغية كشف النقاب عن الإشكاليّة الكامنة في الخطاب النسويّ للشرفيّات الإسرائيليّات.

المشروع القوميّ الإسرائيليّ والنساء

الاعتبارات الديمغرافيّة

ليس هناك أدنى شك في أنّ قانون العائلة في إسرائيل هو بمثابة تحقير لحقوق الإنسان الخاصّة بالمرأة، لاستقلاليتها، ولحرّيتها، ولحقّها في أن تكون لها عائلة تتمتع بكرامة إنسانيّة. (Raday 1995, 54)

يستند القانون الإسرائيليّ، وفقاً للباحثة فرانسيس رداي، إلى عدد من الأفكار المتعارضة فيما يتعلّق بمكانة المرأة، والتي تصف مكانة المرأة في إسرائيل في مجالات مختلفة. تكمن المشكلة الرئيسيّة في القانون الإسرائيليّ فيما يتعلّق بالنساء في قانون الأحوال الشخصية وفي بعض مواد قانون العائلة. فوفقاً لقانون الأحوال الشخصية، جميع النساء ملزمات بالإذعان للقوانين الدينيّة بصرف النظر عن معتقداتهن الدينيّة أو العلمانيّة، بينما يسيطر الرجال على المعايير الأساس، ولا تتمتع النساء بأيّ رأي في هذه المؤسّسات. لذلك، فإنّ الحلّ، كما تقترحه رداي، يكمن في إلغاء الاحتكار الدينيّ لهذه القوانين، إذ إنه من الصعوبة بمكان إجراء تغييرات ديمقراطيّة عليها (رداي ١٩٩٥).

بموجب قانون الزواج اليهوديّ، يتمّ شراء النساء خلال مراسيم الزواج، ولا يمكن أن يتمّ الطلاق إلا بموافقة الزوج فقط. بمقدور النساء تقديم توصياتهنّ، فقط، بخصوص الطلاق، ولكنهن لا يستطعن اتخاذ القرار الأخير بهذا الشأن. أما بشأن الزوج، فهو يتمتع بسيطرة كاملة على حرّيّة زوجته، ويستطيع الرجل الذي ترفض زوجته منحه الطلاق الزواج من امرأة أخرى، إذا حصل على موافقة مئة رجل دين، بينما لا يُسمح للنساء بالزواج ثانية، في الظروف ذاتها. وعليه، يُسمح بتعدّد الزوجات وبالخيانة الزوجية للرجال، الذين يستطيعون، بناء على ذلك، إنشاء عائلة أخرى. من ناحية أخرى، يُنظر إلى النساء اللاتي يقمن علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج زانيات، ويُعتبر الأطفال الذين تلدهم تلك النساء من رجال آخرين أبناء زنا ("مميزيم")، ولا يمكنهم الزواج إلا من بنات زنا مثلهم. أمّا القضايا الأخرى ذات الصلة بالعائلة، مثل سيطرة النساء على إنجابهنّ، وإعالة الأطفال، وحيازة الممتلكات، وحضانة الأطفال فيتطرّق

إليها القانون العلماني بشكل جزئي، إلا أن الإجراءات تتم في المحاكم الدينية، المفروض عليها الالتزام بمبدأ المساواة في مثل تلك القضايا.^٢ تدعي رداي أنه على الرغم من ذلك، فإن هذا الالتزام لا يعني بأن القاضي سيتبع مبدأ المساواة في التداولات حول الأملاك في إجراءات الطلاق، على سبيل المثال. وتكمن المشكلة في أنه على الرغم من أن القضايا المذكورة أعلاه من المفروض أن تخضع للتشريع العلماني، إلا أنه يتم منح المحاكم الدينية اليهودية الصلاحية البت بمثل هذه القضايا جزءاً من تعاطيها مع إجراءات الطلاق بصورة عامة. والمحصلة النهائية لذلك هي أنه يتعين على الناس التوجه إلى المحاكم الدينية اليهودية بغية الحصول على قرار نهائي بشأن أحوالهم الشخصية (رداي ١٩٩٥).

تكشف رداي في مقالتها " مفهوم المساواة في الدولة اليهودية " أن حتى المحكمة العليا الإسرائيلية غير ملتزمة بتحسين وضع النساء السيئ استناداً إلى الـ "هلاخاه" (الشرعية اليهودية) في شؤون الزواج والطلاق: " تشير قرارات المحكمة إلى استعدادها للتسامح فيما يتعلق بانتهاك غير منصف للقيم المتعلقة بالشرعية اليهودية في مجالات الحياة العامة: فالهيئات التي نحن بصدها كما تشدد المحاكم نفسها في كلا المجالين، هي هيئات عامة أقيمت في ظل القانون العلماني " (Raday 1991, 25). وتحتاج رداي أن القضية ملتزمون بما تسميه بـ "عملية التوازن" التي توضح أنها تعزي أهمية أكبر لقوانين الشرعية اليهودية بدلاً من الحق في المساواة للنساء. وتنتهي رداي مقالها بقولها: " لكن، ومن أجل تفعيل المساواة على نطاق واسع في القانون الإسرائيلي، لا مفر من إجراء تحوّل في الإجماع القومي فيما يتعلق بالتوازن ما بين القيم الدينية وبين الحق في المساواة " (Raday 1991, 28). وهكذا، فإن الباحثة تؤمن بأن التحوّل لن يحدث إلا بفعل تغيير بالإجماع القومي على الصعيد السياسي. على الرغم من ذلك، تتجاهل الباحثة بصورة واضحة ضرورة التحوّل في طابع الدولة، وبدلاً من ذلك، فقد فضلت مناقشة التحوّل على صعيد هذا التوازن فقط.^٣

^٢ إنني أناقش هنا القانون اليهودي فقط، على الرغم من وجود العديد من الأمثلة على التمييز في القوانين الإسلامية والمسيحية، حيث أنني أحاول هنا البحث في المجتمع الإسرائيلي اليهودي.

^٣ من المهم ملاحظة أنه تم سن قانون الأساس: كرامة الإنسان وحرية عام ١٩٩١. وتكمن في هذا القانون إمكانية منح المزيد من الحقوق المتعلقة بالنساء لأنه لا يستثني شؤون الزواج والطلاق من سلطته. وتقول رداي أن هذا الأمر مَر في الكنيست بدون أن تدرك ذلك الأحزاب التي ترغب في غير ذلك (رداي ١٩٩٥).

تحاول رداي في مقالة أخرى لها معاينة الطرق التي يتمّ بها تناول التعارض بين الدين، والثقافة، والجندر في دور القضاء في أرجاء العالم، والإجابة على التساؤل إلى أيّ مدى يتمّ منح أفضليّة للمفهوم الكوني لحقوق الإنسان. تستشهد الباحثة بأمثلة لقرارات المحاكم الإسرائيليّة التي تميّز ضد النساء، لأنّ المحاكم ملزمة بمنح نفوذ قضائيّ للقانون اليهودي. وبشكل لافت، لا تتطرّق في تحليلها لقرارات المحكمة المتعلقة بطبيعة الدولة وتأثيراتها على العلاقة بين الدين، والثقافة، والجندر إلا بشكل مقتضب. فهي تقول إنّ "الطبيعة العلمانيّة للدولة تبدو أنّها عامل ذو صلة دوماً" (Raday 2003, 695). وبشكل مخالف للمحاكم في الدول الأخرى، مثل تركيا والهند، اللتين تستندان إلى قوانين مدنيّة علمانيّة، ترفض المحاكم الإسرائيليّة التداخل في القضايا التي منحت الدولة المحاكم اليهوديّة سلطاناً قضائياً عليها. فالمحاكم الإسرائيليّة قامت بنقض قرارات المحاكم الدينيّة في مجالات قليلة، فقط، تقع ضمن النفوذ القضائيّ للقانون المدني.

يمكن التعريف برداي على أنّها نسويّة إسرائيليّة ليبراليّة تؤمن بحماس بحقوق الإنسان وبالصلاحية القضائيّة العلمانيّة. والأمر الواضح هو أنّه من الصّعب أن تكون ليبرالياً بينما أنت تقبل في الوقت ذاته الطبيعة اليهوديّة للدولة. فالقوانين التي تمنح نفوذاً قضائياً للمحاكم الدينيّة هي قوانين مميّزة ضدّ النساء بطبيعتها، كما شرحت الباحثة ذاتها ذلك بحماس في بداية مقالها، ولا يمكنها أن تتبنّى حقوق الإنسان الكونيّة الليبراليّة.

انتهاك مبدأ مساواة الجندر يتمّ، أيضاً، في قوانين الإنجاب. فقانون استئجار الأرحام، الذي سنّ في العام ١٩٩٦، يوفّر مثلاً إضافياً على قانون يميّز ضدّ النساء ويتأثرّ بطبيعة الدولة. هذا القانون ينظّم الاتفاقيّات بين الزوجات الآتي يردن ولادة طفل وبين النساء المستعدّات لحمل الطفل بدلاً منهن. وفي معاينة شليب لهذا القانون، أشارت إلى أنّ إسرائيل توفّر أكبر عدد من علاجات الخصوبة في العالم، على سبيل المثال، أكثر بأربع مرّات ممّا توفّره الولايات المتّحدة - وهي الرائدة في مجال تطوير الخصوبة الطبية: "يغطّي التأمين الصحيّ الوطنيّ الإسرائيليّ حتّى سبع دورات من العلاج للطفلين الأوّل والثاني، وللزوجين اللذين لا يوجد لديهما أطفال من الزواج الحالي، وكذلك للمرأة التي لا يوجد أولاد لها والتي ترغب في إقامة عائلة أحاديّة

الوالدين" (Shalev 1998, 52). في الوقت نفسه، لا يمّول التأمين الوطني وسائل منع الحمل.^٤ ليس هناك في أيّ دولة أخرى تشريع خاصّ بعلاجات الأرحام المستأجرة، وتمنع بعض الدول المتطورة ذلك بموجب القانون، وذلك لأنّه يتمّ النظر إلى الأمر كنوع من المتاجرة بالأطفال، واستغلال النساء، وكطريقة لتشريع نوع جديد من الدعارة. إلا أنّ أياً من هذه الاعتبارات لم يؤخذ بالحسبان في إسرائيل. وتوضّح شليب أنّ القلق الرئيس الذي تمّت إثارته خلال عملية تشريع هذا القانون يتمثّل في كيفية توافقه مع الشريعة اليهودية، في ضوء الخشية من إضفاء عدم الشرعية على الطفل المولود (Shalev 1998).

إنّه من الأهمية بمكان معاينة الطبيعة العينية لهذا القانون بغية فهم كيفية تمييزه ضد النساء. عموماً، يتمّ التمييز ضد المرأة الحاملة للطفل بموجب القانون، في مقابل الزوجين المتزوجين. فلا يُسمح للمرأة الحاملة للطفل بأن تكون قريبة للوالدين المستقبلين. ويجب عليها أن تتلقّى بويضة تمّ التبرّع بها (لا يمكنها استخدام بويضاتها). ويجب أن يأتي السائل المنويّ من الأب المستقبليّ، مما يضمن الاستمرار الوراثيّ للذكر. ولا تتمتع المرأة بحق الاختيار ما بين التلقيح الاصطناعي وبين التلقيح عبر الأنبوب، بل يتعيّن عليها أن تخضع للعملية الأكثر صعوبة؛ التلقيح عبر الأنبوب، لأنّ ذلك يضمن أن لا تكون البويضة إحدى بويضاتها. وأخيراً، إذا طالبت المرأة الحاملة للطفل بالمزيد من المال من الزوجين، بينما لم يتمّ الاتفاق على ذلك عند التعاقد، يكون العقاب السجن لسنة واحدة. المرأة الحاملة للطفل تتمتع بحق إجهاض الجنين، فقط. وبحسب شليب، "فإنّ ثمن هذا في حالة قانون استئجار الأرحام هو نظام ينتهك بشكل بنيوي كرامة الإنسان فيما يتعلق بالمرأة الحاملة لطفل، الأمر الذي يخلق مبدئياً طبقة نساء غير متزوجات يلدن أطفالاً لنساء متزوجات، ضمن إطار نظام من القوانين التي تترك لهنّ القليل من خيارات الإنجاب" (Shalev 1998, 78).

مع ذلك، لا تشير شليب، ولولمرّة واحدة، إلى الدلالة الأيديولوجية والاجتماعية للقانون في إسرائيل. فهي تقول إنّ إنجاب الأطفال هو أمر هامّ في إسرائيل، وإنّ عائلة من دون أولاد ليست خياراً وارداً، لكنها لا تفسّر ما الذي يغذي هذه القيم. تبين شليب كيف تمّ

^٤ حول الإجهاض، يُنظر: شليب ١٩٩٥، أيضاً. لا تستطعن النساء لوحدهن اتخاذ قرار بشأن الإجهاض، حيث يتمّ اتخاذ هذا القرار من طرف لجنة خاصة. ولا تأخذ المعايير القائمة في صلب قرار الإجهاض استقلالية النساء وحرية اختيارهن بالحسبان.

تكييف قانون استئجار الأرحام مع الشريعة اليهودية. ولكن، لم تكن الشريعة اليهودية الدافع وراء هذا القانون، بل على العكس، فقد شكّلت عائقاً له. قد يفهم المرء من المقال أن المشكلة، في الحقيقة، كامنة في قانون الدين اليهودي، بينما تقوم شليب بإغفال مناقشة الدوافع الكامنة وراء اقتراح مثل هذا القانون. وستحتاج بأن الاعتبار الرئيس والقيمة الأساسية هي إنجاب المزيد من الأطفال الأمر الذي من شأنه أن يزيد من عدد السكّان اليهود. وهكذا، عندما تكون الديمغرافيا هي الأمر الذي نحن بصدده، يمكن تفويض حقوق المرأة في إسرائيل بسهولة.

سأورد مثلاً آخر حول كيفية عدم تناول النسويات الإسرائيليّات للدوافع الكامنة وراء القوانين التي تستبعد النساء. فعلى سبيل المثال، تتناول هاكر وضعية المرأة والأهمية التي تُمنح للإنجاب في إسرائيل من زاوية مختلفة. تقارن الباحثة بين النساء المتزوجات والنساء العازبات بموجب القانون الإسرائيليّ، وتبيّن أنه يتم التمييز ضد النساء العازبات أكثر مما يتم التمييز ضد نظيرتهن المتزوجات. بالنسبة لقروض الإسكان الحكومية، على سبيل المثال، تحصل النساء العازبات على قروض كبيرة عندما يحملن، ولكن ليس كعازبات بدون أطفال (Hacker 2001). وعلى نحو مشابه، تتمتع ربّات البيوت بحقوق ومخصّصات بموجب قانون التأمين الوطنيّ أكثر مما تحصل عليه النساء العازبات. يأتي هذا، بالطبع، بغية تشجيعهن على الزواج وعلى إنجاب الأطفال. وعند الحديث عن الأمومة، يصبح الهدف الكامن وراء القانون الإسرائيليّ أكثر وضوحاً. فقد أصبحت النساء العازبات في العام ١٩٩٢ مؤهّلات للحصول على تلقيح اصطناعيّ، مما جعل إسرائيل الدولة الوحيدة في العالم التي يُموّل فيها التأمين الصحيّ الوطنيّ التلقيح الاصطناعيّ للنساء العازبات: "أصدر المدير العام لوزارة الصحة تعليمات لجميع مدراء المستشفيات بالامتناع عن أي نوع من التمييز ضد النساء غير المتزوجات بالنسبة لجميع النواحي المتعلقة بعلاجات الخصوبة" (Hacker 2001, 45). وتقول هاكر أنه يوجد في إسرائيل أكبر عدد من عيادات الإخصاب، من دون رؤية طبيعة هذه الحقيقة التمييزية، أو معاينة أبعادها. وتدعي أن المرافعة عن الحمل والأمومة هي أمر إشكالي من وجهة نظر نسوية، لكنها تؤمن بأن الحل يكمن في توفير المزيد من المعلومات للنساء قبل خضوعهن لإجراءات الخصوبة.

من جهة ثانية، فإن المقارنة بين النساء العازبات وبين الأمهات العازبات هي أمر لافت. إن قانون العائلة أحادية الوالدين هام لأنه يلقي الضوء على غايات القانون. وعلى الرغم من انتشار قيم العائلة التقليدية في إسرائيل، إلا أنه يتم تشجيع ظاهرة

الأمهات العازبات اقتصادياً في ظل القانون: "طالما ليس لدى النساء العازبات أطفال، فإن أسلوب حياتهن كعازبات لا يحظى بتقدير [...] تتغير الصورة عندما ترغب النساء في أن تصبحن أمهات [...] ويوحى نظام الأمور هذا بأن محطّ القلق الرئيس لهذا القانون هو الأطفال" (Hacker 2001, 51). في خاتمة المقال، تحثّ هاكر الأكاديميين على إثارة مسألة النساء العازبات، وتقول بأن القانون وحده غير كاف لتغيير التقاليد الاجتماعية. ولا يتمّ التطرق إلى المسألة الديمغرافية إلا في أحد الهوامش، الذي تفسّر فيه هاكر للقارئ أن "الصراع اليهودي-الإسرائيليّ يتمتّع بناحية ديمغرافية مهيمنة، وهكذا فإنّ القلق هو من أن توجّل الخدمة العسكرية الإنجاب بين اليهود، في حين أنّ النساء العربيات يتمتّعن بحرية الإنجاب" (Hacker 2001, 40). إذاً، تقدّم هاكر للقارئ السياق، ولكن من دون مناقشة مدى إشكاليّته، النابعة من هيمنة الصراع الإسرائيليّ الفلسطينيّ على أجندة الدولة، والتي يحتلّ العنصر الديمغرافيّ أولوياتها. وعلى هذا النحو، تختار الباحثة درياً ليبرالية سهلة، عبر تحميل النساء مسؤولية فردية في الاختيار، وتجاهل مدى قوّة تأثير القوانين والسياسات التي تضعها الدولة، والدول بعامة، على مكانة النساء.

لقد لعبت العلاقة بين الجندر وبين القومية دوراً هاماً جداً في تطوير جميع القوانين والسياسات المذكورة آنفاً في إسرائيل. هنالك وفرة من الأدبيات النسوية التي تتناول الطرق التي تستغل بها الخطابات القومية النساء. تبين يوفال-ديفيز في مقالها "حاملات المجموع: النساء والتشريع الدينيّ في إسرائيل" كيف يتمّ التمييز ضد النساء في قانون العائلة الإسرائيليّ. ويختلف تحليلها لمكانة المرأة عن تحليل الكاتبات النسويات الإسرائيليّات السابقات. فهي تحاجج بأنّ "التحكّم بالنساء وبمكانتهم العائلية [...] هو أمر هامّ جداً بالنسبة للحركة الصهيونية التي تولي أهمية قصوى لتوفير الحدود القومية للشعب اليهودي، داخل إسرائيل وخارجها" (Yuval-Davis 1980, 21).^٥ ومن هنا، تواصل تفسير سبب وجود تحالف بين المؤسسات الدينية اليهودية وبين الصهيونية: "إنّ عدم الفصل يتعلّق بالقضايا الأكثر أساسية ضمن الصهيونية - فالدين يتواجد في صلب الادعاء الصهيونيّ الأساس بالحقّ على فلسطين، لذلك فهو يحتاج إلى الشرعية الدينية ليبقى متماسكاً. وليس بمقدور الحركة الصهيونية الزعم بأنها تتمتّع بسيطرة حصرية على يهود العالم كافة في حال فصلوا

^٥ للإطلاع على ادعاء مشابه، يُنظر، أيضاً، Kanaaneh 2002.

أنفسهم عن التقاليد الدينيّة التي تشكّل جوهر الثقافة اليهوديّة" (Yuval-Davis 1980, 21). وتختتم الباحثة مقالها بأنه لن يكون هناك فصل بين الدين وبين الدولة إلى أن تتوقّف إسرائيل عن كونها صهيونيّة وتصبح دولة لجميع مواطنيها.

أما بالنسبة لمسألة إنجاب النساء، يشير مقال يوفال-ديفيز "النساء وإعادة الإنتاج البيولوجي للأمة" إلى العديد من الأمثلة القائمة في جميع أرجاء العالم حول الكيفيّة التي يتمّ بها استخدام أجساد النساء في خطابات القوّة لغرض التنافس مع الأمم الأخرى، وبشكل خاصّ لدى المستوطنين والدول الاستعماريّة. وتصف يوفال-ديفيز السياسات في إسرائيل التي تحثّ النساء على الإنجاب، بما فيها مخصّصات الأطفال، وإجازات الولادة لعدّة سنوات في أعقاب إقامة الدولة (في أعقاب سياسة مشابهة في الاتحاد السوفييتي) الإعلان عن مكافأة "للأم البطلة" التي أنجبت ١٠ أطفال أو أكثر (Yuval-Davis 1996, 19). وهذا، بالطبع، جزء من سباق إسرائيل الديمغرافي مع الفلسطينيين. وتقتبس يوفال-ديفيز قول شمعون بيرس بأن "السياسة هي مسألة ديموغرافية وليست جغرافيّة" (هأرتس، ١٢ تشرين الأوّل ١٩٩٣). وتختتم مقالها باستخلاص أنّه "يتعيّن رؤية حقوق الإنجاب بوصفها تشكّل جزءاً هاماً من النضال العام لتحرير المرأة، والذي يجب رؤيته بأنه يشكّل جزءاً من النضال العام من أجل ديمقراطية المجتمع" (Yuval-Davis 1996, 23).

إلا أنّ النسويّات الإسرائيليّات الأخريات يفسرن هذا الادّعاء بشكل مختلف. فعلى سبيل المثال، تتحدّث رداي عن الحاجة إلى ديمقراطية القانون، الذي يطالب بدوره بإدخال تغيير على الإجماع القوميّ، لكنها لا تدعم سيرورة الديمقراطية نفسها، التي تحتاج من أجلها يوفال-ديفيز. وبشكل لافت، لا تذكر رداي أنّه حتّى القانون العلمانيّ في إسرائيل يلتزم، في العديد من النواحي، بأيديولوجيا تميّز ضد النساء والأمّهات (Raday 2001)، وذلك لأنّ تأثيرات المشروع القوميّ الإسرائيليّ على مكانة النساء غائبة عن تحليلها؛ إذ يتمّ التشديد، عوضاً عن ذلك، على المؤسّسة الدينيّة.

يتّضح التناقض بين التفسيرات بشكل أكبر في معاناة يوفال-ديفيز لمكانة حقوق إنجاب المرأة في الوقت الذي تتناول فيه سياسات الدولة الديمغرافيّة. وهي تقدّم في مقالها "الإنجاب القوميّ والسباق الديمغرافي" استعراضاً عاماً للسياسات الديمغرافيّة التي تستخدمها إسرائيل ضد الفلسطينيين منذ إقامة الدولة وحتّى أواخر ثمانينيّات القرن الماضي. وهي تحتاج بأنّه على عكس الدول الأخرى، فإنّ السياسات الديمغرافيّة في إسرائيل ناجمة عن القلق الأيديولوجيّ أكثر ممّا هي نتيجة للقلق الاقتصاديّ (أي،

القلق بشأن القوّة العاملة في الاقتصاد القومي). وتنطلق يوفال-ديفيز من وصف السياسات الديمغرافية التي هدفت إلى محاربة نموّ السكّان العرب على مرّ السنين - التي تضمّنت لجاناً، ومذكرات^٦، وتمويلاً، وقوانين، وبرامج سياسية (كما دعمها بعض الأحزاب السياسيّة، مثل طرح الترانسفير) - وروّجت لها الدولة نفسها من أجل الفوز بالسباق الديمغرافي مع العرب. كما تبيّن كيف يتمّ استخدام المرأة كمُنتجة قوميّة للمجموع اليهودي، فتقول: "قضايا الزواج والطلاق، منع الحمل ومخصّصات الأطفال ترتبط بشكل وثيق بالادّعاءات بالحق على مناطق وحقوق مواطنة، وبالتقسيم الطبقي، وبمخططات لفرض ترانسفير جماعي" (Yuval-Davis 1989, 106).

على نحو مماثل، تقدّم كناعنة في "ولادة الأُمّة" سياقاً أوسع للسياسات الديمغرافية. فهي تستكشف أهميّة الإنجاب في المؤسّسة، وكذلك في حماية دولة القوميّة الإسرائيليّة. إنّ مسألة الديمغرافيا في القوميّة الحديثة مسألة أساسية لبناء وتعزيز الأُمّة^٧. ومن شأن تعداد سكّان الأُمّة أن يخلق الحدود الضروريّة للهويّة المطلوبة لبناء أمة إثنيّة، كما أنّه يوفر أداة للسيطرة. وفي حالة إسرائيل، توضّح كناعنة أن "تعريف الدولة الصهيونيّة، كما هي الحال بالنسبة إلى معظم القوميّات الأخرى، يستند إلى الديمغرافيا وإلى العدد. ولكن، يُبرز تاريخ الاستيطان الاستعماريّ لإقامة دولة إسرائيل هذه الاستحوازيّة، وكذلك نتائجها" (Kannaneh 2002, 28)^٨.

رأت الحركة الصهيونيّة الحاجة إلى طرد عدد كبير من الفلسطينيين من فلسطين بغية إقامة دولة ذات أغلبيّة يهوديّة. وتمّ التعامل مع مسألتي الديمغرافيا والإنجاب على

^٦ هدفت وثيقة كينينغ، التي كتبها قائمقام لواء الشمال ونشرت في العام ١٩٧٦، إلى جعل حياة الفلسطينيين غير محمولة من خلال الضغط الاقتصادي. لجنة ماركوفيتش هي مثال على لجنة أصدرت تقريرها في العام ١٩٨٦، والذي تمّ بموجبه تطبيق سياسات متواصلة من مصادرة للأراضي، التمييز الاقتصادي، والتركيز على "البناء غير القانوني" من أجل الحد من نمو المجتمع الفلسطيني.

^٧ يصف فوكو في مؤلّفه "تقنيات الذات" الطريقة التي طورت بها دول الأُمّة الحديثة تقنيات جديدة، مثل الإحصاءات والعدّ بغية الحصول على المعرفة المتعلقة بمواطنيها والتي تُعتبر هامة جداً بالنسبة لسلطة الدولة. وقد أظهرت النسويات أن هذا صحيح، أيضاً، بالنسبة للنساء وللور الذي أعدته لهن الدولة (Foucault 1988).

^٨ تعابن كناعنة الأجنحة الديمغرافية في فلسطين المحتلّة وكيفية تأثيرها على النساء الفلسطينيات، أيضاً. لقد اخترت في هذه المقالة التركيز على إسرائيل، فقط.

مستويات مختلفة. من جهة، يتسم الخطاب والجو السياسيّان بخطاب وأجواء من الحرب الديمغرافية ضد العرب. ومن ناحية ثانية، شدّد الصهاينة على تطبيق عمليّ لهذه السياسة بواسطة أجهزة الدولة، مثل جهاز الصّحة الوطنيّ ومشروع "تهويد الجليل" (حيث يعيش أغلبية الفلسطينيين داخل إسرائيل في الجليل). وتصف كناعنة التطور التاريخي لجهاز الصّحة الوطنيّ وكيف تمّ إخضاع المجتمع العربيّ إلى الإهمال الطبيّ. ويتميّز مشروع تهويد الجليل، بشكل أساس، بمصادرة الأراضي وبناء ضخم لمستوطنات يهودية جديدة.

إنّ هذا التاريخ هام جداً لفهم سياسات الإنجاب في إسرائيل، ومع ذلك، فإنه غائب كلياً تقريباً عن كتابات الباحثات النسويّات اللواتي سبقت مناقشتهم أعلاه. ليس هناك ذكر في المقالات التي تمّت مراجعتها لكيفية فهمهم لهذه المنافسة أو الحرب الديمغرافية مع العرب، وصلتها بتاريخ إنشاء دولة إسرائيل. لقد فشلت كلّ من رداي، وشليب، وهاكر في معالجة الديمغرافيا وصلتها بقضايا الإنجاب، قانون استئجار الأرحام ومكانة المرأة العزباء. بالطبع، توجد نتائج إيجابية لتوفير إمكانية الوصول إلى عيادات الإخصاب وإعطاء الأمّهات العازبات المزيد من الحقوق، لكن لا يمكن التغاضي عن أن غاية هذه الإجراءات هي استعباد النساء وتشجيعهنّ على قبول أدوارهنّ التقليدية كأمّهات، وإنه من واجب النساء القوميّ إنتاج الأطفال، وهو أمر تشارك فيه النسويّات الإسرائيليّات. وعلى الرّغم من أن إقامة الدولة الصهيونية والسياسات المطلوبة للمحافظة عليها تؤثر بشكل كبير على النساء، إلا أنّ هذه التفسيرات تتلاشى في طروحات النسويّات التي تمّت مناقشتها أعلاه.

إنّ القلق الأساس بالنسبة للأيديولوجيا الصهيونية هو المحافظة على الطابع اليهوديّ للدولة. وهكذا فإنّ جميع القوانين تأتي كي تخدم هذه الأيديولوجيا. وقد رأينا كيف يؤثر ذلك الأمر على قوانين العائلة والقضايا المختلفة المتعلقة بالنساء. لكن، السؤال الهام هو لماذا لا تتطرّق النسويّات الإسرائيليّات إلى الإشكالية الملازمة للمشروع القوميّ الصهيونيّ وسياساته الديمغرافية ذات الصلة؟ إما أنّهنّ لا يفهمن المسألة بهذه الطريقة، أو أنّهنّ يتّفقن مع الأيديولوجيا على الرّغم من أنها تأتي غالباً على حساب كرامة النساء وحقوق الإنسان الخاصة بهنّ.^٩

^٩ تقدّم شليب الحجج نفسها في مقالها العامّ حول الإنجاب (شليب ١٩٩٥).

إنه من الواضح أن الالتزام بالصهيونية يضع عقبات كبيرة أمام طموحات النساء ونضالاتهن. والنسويات الإسرائيليات، برأيي، ملتزمات بالخطاب الإسرائيلي المهيمن، الذي يميّز، في جوهره، ضد النساء. وعلى الرغم من ذلك، فإن الأيديولوجيا السياسية الواضحة تمكن المرء من أن يكون راديكالياً أو نقدياً، كما تبين ذلك كتابة يوفال-ديفيز. ويمكن طرح أحد أسئلة يوفال-ديفيز الهامة: إلى أي مدى يكون النضال النسوي ممكناً في ظل الخطاب الصهيوني؟ ستتمّ معاينة هذا السؤال الأخير بشكل معمق في الأجزاء التالية من المقال.

طابع الدولة

حاولت التوقّف أعلاه عند كيفية تحديد النسويات الإسرائيليات لنضالهنّ ضمن نضال قوميّ نسويّ. ومن الواضح أنّ أكثرية النسويات الإسرائيليات بالكاد تطرّقن إلى مسألة الديمغرافيا، على الرغم من صلتها المباشرة بالقوانين التي تميّز ضد النساء. وفي ما يلي استعراض لمقالات كتبته نسويات إسرائيليّات تركّزت في طابع الدولة، لغرض فهم كيفية تناولهن لحق العودة بشكل أفضل.

كانت باربرا سفيرسكي ومرلين سيفر من بين أوائل النسويات في إسرائيل. وقد قامت بتحرير كتاب هامّ يحمل عنوان "الكشف عن خدعة المساواة"، الذي يتضمّن مجموعة من المقالات التي تتبرّأ من مفهوم المساواة الجندرية ضمن الأيديولوجيا الصهيونية والدولة الإسرائيية. في الفصل الأوّل من الكتاب - "العيش في دولة يهودية: الأبعاد القومية، والإثنية، والدينية" - تتم مناقشة أبعاد العيش في دولة يهودية. وعلى الرغم من أنّ كلتا النسويتين قصدتا تحدّي الأيديولوجيا الصهيونية، إلا أنّ العديد من مفاهيمهن مرتبط بالخطاب الإسرائيليّ المهيمن. وبقيت نظرتهم التاريخية العامة لإنشاء الدولة الإسرائيية مخلصاً للرواية الصهيونية. فالطموحات الاستعمارية للحركة الصهيونية تختفي عن حجبهما، ويتمّ وصف ترحيل الفلسطينيين كمجرد مغادرة للبلاد.^{١١} إلا أنّ سفيرسكي وسيفر تشيران إلى عدم المساواة الذي يعاني منه الفلسطينيون في إسرائيل، مثل مصادرة الأراضي والتوزيع غير المنصف للموارد. وتتمّ في النهاية مقارنة ذلك بالتمييز ضد اليهود الشرقيين في إسرائيل (Swirski and Safir 1991).

^{١١} للاطلاع على عرض مختلف لتاريخ الصهيونية، يُنظر: Pappé 1999.

في فصل آخر، تتطرق سفيرسكي وسيفر بالتفصيل إلى تأثير الحركة الصهيونية على النساء. وتأتي محاججتهنّ وكأنّ سبب المشاكل الرئيس المتعلّقة بقضية النساء هو المجموعات الدينيّة: "إنّ معارضة المؤسّسة الدينيّة هي من بين العوامل التي حالت دون إنشاء عيادات لمنع الحمل حتّى الفترة الأخيرة. أضف إلى ذلك عامل آخر هو ما يسمّى 'المشكلة الديمغرافيّة'، أي، حاجة اليهود، الظاهرة للعيان، للإنجاب من أجل البقاء كأكثرية"^{١١} (Swirski and Safir 1991, 15). جاء ذكر هذا العامل الثاني ضمن هلالين ثمّ انتقلت الباحثتان إلى التحدّث عن موضوع آخر. إما أنّهما لا تعتقدان أنّه عامل هام، أو أنّهما تعتقدان بأنه سبب وجيه لعدم توفير عيادات منع الحمل. وعلى أية حال، تظلّ هناك مقولة هامّة وخطيرة مفادها أنه لم يتمّ معاينة "المشكلة الديمغرافيّة". وعضاً عن ذلك فإنّهما تشدّدان على قوّة العنصر الدينيّ وتمتنعان عن الخوض المعمق في مسألة الأيديولوجيا الصهيونية، الأمر الذي يمنع تسليط الضوء على المسبّب الأساس لعدم مساواة حقوق المرأة.

مجموعة أخرى من الأكاديميّات الإسرائيليّات، التي ينبغي معاينة عملهن في هذا التحليل، هي مجموعة الكاتبات النسويّات اللاتي ينتقدن الصهيونية بشكل أكبر ويمكن وضعهنّ ضمن ما يسمّى خطاب ما بعد الصهيونية.^{١٢} وتقدّم فوجل-بيجاوي في "النساء في إسرائيل: البنية الاجتماعيّة للمواطنة بوصفها لا-قضية" سببين ممكنين لإقصاء النساء عن نقاش المواطنة. الأوّل، هو حقيقة رؤية النساء الإسرائيليّات كنساء غربيّات، ولذلك فإنه ليس لديهنّ أيّة مشاكل؛ والسبب الثاني، هو أنّ إثارة قضية المواطنة والنساء من شأنها أن تفتح الباب على مصراعيه لأسئلة غير مرحّب بها حول المساواة والمواطنة في إسرائيل، أسئلة ليس لدى الخطاب المهيم أي مصلحة في إثارتها. وهي تزعم أنه بسبب كون إسرائيل "ديمقراطيّة إثنيّة" فإنّ عدم المساواة بين الإسرائيليّين والفلسطينيّين متأصلّ فيها. وكديمقراطيّة إثنيّة، يوجد في إسرائيل خطابان منفصلان: خطاب مواطنة لليهود في جمهورية يستطيعون من خلالها اتخاذ قرارات حول الخير العام، في حين يتمّ إلزام الفلسطينيّين بخطاب مواطنة ليبراليّة تحقّق لهم من خلاله حقوق إنسانيّة ومدنيّة. علاوة على ذلك، أصبحت السياسات الإسرائيليّة على امتداد العقود الأخيرة نيوليبراليّة بشكل متزايد. هذه الميول النيوليبراليّة تمسّ

^{١١} ما بعد الصهيونية هو مصطلح يستخدم للإشارة إلى الشخص صاحب التوجّه النقديّ للاتجاه الصهيونيّ السائد. ولكنه ليس مصطلحاً ثابتاً وقد يعني أشياء مختلفة. للمزيد من النقاش حول ما تعنيه ما بعد الصهيونية، يُنظر: Silberstein, 1999.

بالمجموعات المحرومة اقتصادياً واجتماعياً، وهي تُسكت النقاش الدائر حول النساء والمواطنة. تطلق فوغل-بيجاوي على البديل الذي تقترحه اسم "الكونية التفاضلية"، التي تختلف عن "الكونية الزائفة"، وهي مبنية على الافتراض بأن الناس مختلفون لكنهم متساوون، ولذلك، فهم يحتاجون إلى معاملة مختلفة، لكن ليس بالضرورة بسبب النتائج المختلفة. وتحتاج فوغل-بيجاوي، أيضاً، أنه يجب تعزيز خطاب الكونية المتعلقة بحقوق الإنسان. وهي تدعي أنه، على نحو مناقض لخطاب المواطنة، فإن خطاب حقوق الإنسان لا يتقيد بطبيعة الدولة القامعة، وهو كوني بشكل أكبر. كما أنه مدعوم من قبل المنظمات الدولية التي تتمتع بالمزيد من القوة في هذه الحقبة من العولمة. وتختتم فوغل-بيجاوي بقولها إن خطاب حقوق الإنسان يجب أن يترافق مع الإنسانية اليهودية، المؤسسة على التكافل الجماعي (Fogiel-Bijaoui 1996).

إن فكرة فوغل-بيجاوي المتعلقة بالكونية التفاضلية للمساوي لكن المختلف، غير واضحة. هل يعني ذلك أن الدولة ستوقف عن كونها يهودية؟ فهي تتنازل عن مناقشة المواطنة بسبب طبيعة الدولة القامعة. لماذا، إذاً، لا يتم الترويج لخطاب يهدف إلى تغيير الطبيعة القامعة؟ كما أن الربط الأخير الذي تقيمه بالإنسانية اليهودية غامض، أيضاً.^{١٢} إن "قانون العودة"^{١٣} و"حق العودة" هما عنصران أساسيان في النقاش حول المواطنة في إسرائيل، لا سيما عند التطرق إلى قضايا النساء التي تتأثر بالاعتبارات الديمغرافية. إن من شأن تعليق الأمل على خطاب الكونية المتعلقة بحقوق الإنسان، المدعوم من قبل المنظمات الدولية، أن يوفر أملاً ضئيلاً في ظل النظام العالمي الحالي، حيث أن منظمات حقوق الإنسان عاجزة عن إحداث ولو تغييرات بسيطة.

على نحو مشابه، تربط بركوفيتش بوضوح بين مكانة الأقلية الفلسطينية في إسرائيل وبين مكانة المرأة: "على الأقل مع كل أمر ذي صلة بالنساء، فإن وجود المجموعة الفلسطينية والطريقة التي يتم دمجها (المواطنة الليبرالية والحقوق السياسية) توضحان كيفية مشاركة النساء في الصهيونية الجماعية" (بركوفيتش ١٩٩٩، ٢٨٧). تتمتع النساء بالمزيد من الحقوق لأن إسرائيل هي ديمقراطية وليبرالية. وفي الوقت

^{١٢} إنه شبيه بالخطاب الشعبي العام في إسرائيل، الذي يشارك فيه الأكثر اعتدالاً في خطاب الديمقراطية اليهودية فيما يتعلق بالسياسات نحو الأقلية العربية في إسرائيل (Herzog 1990).

^{١٣} يمنح قانون العودة كل يهودي في العالم الحق في الهجرة إلى إسرائيل. للمزيد من المعلومات، يُنظر: فايس ٢٠٠١.

نفسه، تتيح هذه الطبيعة الديمقراطية للفلسطينيين كأفراد بأن يتمتعوا بحقوق سياسيّة وحقوق مواطنة، ولكن ليس كجزء من المجموع القوميّ. وتحتاج بركوفيتش بأنّ حقوق الفلسطينيين الفردية تخلق مشكلة ديمغرافية قد لا تبرز لو لم يتمتع الفلسطينيون بأية حقوق بتاتاً. وهكذا، فإنّ الخوف الديمغرافيّ هو بمثابة عامل هام يهدّد مساواة المرأة، ويوجد للطبيعة الديمقراطية الليبرالية للدولة تأثيراً متناقضاً على مكانة المرأة في إسرائيل. ولكن، تنهي بركوفيتش المقال باستنتاج إشكاليّ جداً. فهي تزعم أنّه بما أنّ أعداد متزايدة من الناس يعتقدون أنّ الصراع الفلسطينيّ-الإسرائيليّ قابل للحلّ سياسياً، فإنّ القضايا العسكريّة الأمنيّة تفقد أهميتها، لا سيّما في ظلّ سيرورة العولمة وخصخصة الأسواق، بالإضافة إلى خلق "شرق أوسط جديد". وبناء على ذلك، سيكون هناك حيز أكبر لإبداء اهتمام بالقضايا الاجتماعيّة المرتبطة بالنساء. وبالإضافة إلى ذلك، "ونتيجة للهجرة اليهوديّة الهائلة من روسيا فقد ارتفعت نسبة السكّان اليهود في إسرائيل وأصبحت مسألة "التوازن الديمغرافيّ" أقلّ إلحاحاً وأقلّ أهميّة" (بركوفيتش ١٩٩٩، ٣١٠).^{١٤}

تجدد الإشارة إلى أنّه على عكس النسويّات الإسرائيليّات التي تمّت مناقشتهم سابقاً، تتطرق بركوفيتش إلى الديمغرافيا، طابع الدولة وحقوق النساء، وإلى كفيّة تداخلهما. ومع ذلك، فإنّ تحليلها واستنتاجها مبسّطان جداً وإشكاليّان من ناحية سياسيّة. فهي تحتاج، عملياً، بأنّ المشكلة الديمغرافيّة في إسرائيل هي حصيلة ثانويّة لطبيعة الدولة الديمقراطيّة. حتّى لو تغاضينا حالياً (في العام ٢٠٠٥) عن تقييمها الخاطئ فيما يتعلق بالمستقبل وبالصراع، فإنّ هذا التحليل يبقى سطحيّاً. بركوفيتش تعزّز، عملياً، المنطق الديمغرافيّ الكامن خلف الهجرة من الإتحاد السوفييتي سابقاً، عند قولها إنّ ذلك يحمل في طياته نتائج إيجابية بالنسبة إلى النساء. ومن خلال اعتبار الدولة ديمقراطيّة إثنيّة أو جمهوريّة ديمقراطيّة ليبراليّة، فإنّها تتغاضى بالضرورة عن تاريخ الدولة الاستعماريّ وعن سياساتها الحاليّة. ويصحّ هذا النقد، أيضاً، بالنسبة لفوغل-بيجاوي فمثل هذا التوجّه يودّي إلى إقصاء الفلسطينيين عن النقاش المتعلّق بطبيعة الدولة، وإقصاء اللاجئيين الفلسطينيين عن نقاش المواطنة، ومن ثم المشاركة في سياسات الإنكار في ما يتعلّق بحقّ العودة.

^{١٤} للإطلاع على تصوير مختلف للسياسات الإسرائيليّة والمستقبل، يُنظر فدهتسور ٢٠٠٣. ووفقاً لتحليل فدهتسور، فإنه تسيطر على المجتمع الإسرائيليّ وعلى المشهد السياسيّ الإسرائيليّ قوميّة متعصّبة عرقياً ذات حد أدنى من التسامح نحو الأقلّيّة الفلسطينيّة في إسرائيل، مقابل أجندة مجتمع مدنيّ ذي تطلعات نحو السلام.

تتطرق هرتسوغ في معرض مقالها "النساء في ظل الأمن" إلى العلاقة بين قومية الدولة وبين مكانة المرأة بشكل مختلف. فهي تعين الأمن كقناة بحث تحدّد ثقافة دولة إسرائيل، وتحاول فهم كيفية تأثيره على مكانة المرأة، في المجتمعين الإسرائيليّ والفلسطينيّ على حد سواء. إنّ حجتها الرئيسة هي أنه في ظل التهديد الأمنيّ، يكتسب التمييز ضد النساء شرعيةً. وتناقش هرتسوغ مقولة أن القلق الأمنيّ يفسر التمييز في الجيش وفي الحياة العائلية. بالإضافة إلى ذلك، فإن نفس هذه الآلية فاعلة في المجتمع الفلسطينيّ في إسرائيل، إذ يتمّ التمييز ضدّ النساء في المقام الأوّل لأنّ هويّة الذكر العربيّ مهددة، وهو يميل إلى المحافظة على المعايير التقليدية من أجل التمسك بهويّته التقليدية، ويتم ذلك غالباً على حساب النساء (Herzog 1998). وأعتقد أنّ اختيارها الأمن كقناة توحد بين النساء الإسرائيليات وبين النساء الفلسطينيات هو أمر إشكاليّ. إنّ التهديد الذي يفهمه الفلسطينيون هو شرعيّ إلى حدّ كبير، إذا أخذنا بالاعتبار علاقتهم بالدولة الإسرائيلية. وهذا الأمر لا يشرعن، بالطبع، قمع النساء. ولكن، هنالك اختلافات كبيرة بين أوضاع النساء الفلسطينيات وبين أوضاع النساء اليهوديات لا يمكن دمجها تحت فئة واحدة: الأمن. إنّ من شأن استخدام فئة التحليل هذه أن يهّمش علاقات القوة غير المتساوية بين الفلسطينيين وبين الإسرائيليين، وألا يترك حيزاً للتحليل التاريخيّ الاجتماعيّ، لأنّه يتم تفسير فئة الأمن بشكل أكبر كقناة نفسية، كما يتمّ إقصاء الطابع والسياسات الاستعمارية الكامنة وراء خطاب الأمن عن هذا التحليل.

سأنتقل الآن إلى مقال ينتقد، عملياً، الخطاب النسويّ وي طرح أسئلة هامة حول الاتجاهات التي يتوجّب على الأجندة النسوية أن تسلكها. وتبين ليئورا بيلسكي في هذا المقال كيف حمل استيراد النظرية النسوية الأمريكية إلى إسرائيل في طياته العديد من المشاكل والمثالب. إنّ الوضع السياسيّ، التاريخي والقانوني في إسرائيل يختلف كل الاختلاف عن الحالة الأمريكية، ما يجعل استيراد النظرية إشكالياً بشكل أكبر من الفائدة التي يمكن جنيها (بيلسكي ٢٠٠١).^{١٥} وتحدّد بيلسكي علاقة بين الناشطات النسويات وبين الأكاديميات، وتحتاج بأنّ أفضلّيات النضال النسويّ في إسرائيل إشكالية، لأنّ الافتراض الأساس لدى النسويات الإسرائيليات هو أنّ المشكلة الرئيسة

^{١٥} تتناول بريارا سفيرسكي، ولو من منظور مختلف، التناقض بين الأجندة النسوية وبين وضع النساء في إسرائيل. وهي تزعم أنّ المرحلة الجديدة من النسوية، وهي في الأساس حركة نسوية من الطبقة الوسطى، لا تعالج مشاكل النساء الإسرائيليات (سفيرسكي ١٩٩١).

تكمّن في المؤسّسات الدينيّة.^{١٦} وتحتاج بيلسكي بأنّ هذا الافتراض الخاطئ هو أمر بارز لأنّ النظرية الأمريكيّة أخفقت في الإجابة عن الأسئلة ذات الصلة الوثيقة بالموضوع بالنسبة إلى النسويّة الإسرائيليّة. فقد تمّ تهميش الموقف الليبراليّ النقديّ تجاه طريقة إدارة الأمور خلال ثمانينيّات القرن الماضي. وتمّ تكريس الجهود في العلاقة بين المؤسّسات الدينيّة وبين المؤسّسات العلمانيّة العامّة، وإهمال القضية الأساسيّة: الفصل بين الدين والدولة في إسرائيل. وتطرح بيلسكي أسئلة مثيرة للاهتمام، بينها "ماذا يجب أن يكون موقف النسويّة من الجيش في مجتمع يشكّل فيه الجيش الأداة الأساسيّة لبناء الهوية الجماعيّة وإلّقاء المجموعات الأخرى عن ذلك المجموع؟"،^{١٧} و"كيف يمكننا أن نحرّز النضال النسويّ في مجتمع متعدّد الثقافات لا يفصل بين الدين وبين الدولة ويتمتّع فيه الدين اليهوديّ بمكانة خاصّة؟" (بيلسكي ٢٠٠١، ٥٧٠).

إنّ بيلسكي حذرة، لكنها رغم ذلك تثير أسئلة هامّة فيما يتعلّق بطبيعة الدولة وقدرة الحركة النسويّة داخل بنية الدولة الحاليّة. إنّ وجهة نظر بيلسكي حول هذا الاستيراد الإشكاليّ للنظرية مقنعة جدًّا. ولكن، ستعاني النسويّات الإسرائيليّات دائماً من التناقض النظريّ هذا. فهذه المشكلة ستبقى طالما لم يتمّ تحدّي الصهيونيّة بشكل جذريّ، سواء أكانت النظرية مستوردة من النسويّات الأمريكيّات أم كانت نظرية إسرائيليّة. وتتناول بيلسكي طابع الدولة بشكل غير مباشر، فقط، في تحليلها الفصل بين الدين وبين الدولة. ومن غير الواضح ماذا تفكّر هي في الحقيقة حول ذلك. كذلك، تذكر بيلسكي بإيجاز القضية الديمغرافيّة عند مناقشة الأسباب الكامنة وراء القيمة المنسوبة للعائلة في إسرائيل. ورغم ذلك، فإنّ سؤالها الأخيرين يتحدّيان بجديّة طبيعة الدولة. وللأسف، فقد تمّ تخصيص حيّز صغير لهما في المقال.^{١٨}

^{١٦} يُنظر لهب ١٩٩٣. تبين من خلال معاينة نقاش الكنيست لـ "قانون مساواة حقوق المرأة" أنه لم يتوجّب على السياسيّين العلمانيّين الوصول إلى حل وسط سياسياً مع الأحزاب الدينيّة على حساب النساء فحسب، وإنما اتفق أيضاً الرجال العلمانيّون مع الرجال المتديّنين حول الطبيعة الجهرية للمرأة. ولكن، تلوم الأحزاب العلمانيّة، مراراً وتكراراً، التجمعات الدينيّة لتمييزها ضدّ النساء.

^{١٧} يُنظر: جبارين ٢٠٠٠. للإطلاع على نقد للمنظمات النسوية الإسرائيليّة والأكاديميات النسويات ونضالهنّ بغية أن يصبحن عضوات متساويات في الجيش الإسرائيليّ.

^{١٨} ولكن، في مقال آخر خلال معاينة دور المحاكم في النضال ضدّ "الإرهاب"، فإن افتراض بيلسكي الأساس لدور الجيش الإسرائيليّ والنضال الفلسطينيّ يقتصر على الاتجاه السائد الإسرائيليّ، الذي يفهم أن الجيش والدولة وكأنهما موجودان في وضع دفاع ضدّ "الإرهاب الفلسطينيّ" وليس كقوة احتلال عدوانيّة (بيلسكي ٢٠٠٤).

إن دراسة هيل كولينس هامة أيضاً، حيث تكشف عن أنه لا يمكن للنظرية وللتنظير الاجتماعيين أن يكونا بمثابة أرض محايدة (Collins 1998)، وينطبق الأمر على علاقات القوة الإسرائيلية الفلسطينية. إن قوة المنظرة والطبقة التي تنتمي إليها متضمنتان في نظريتها. ويبدو أن معظم نظريات النخب لا تكشف النقاب عن الطريقة التي تؤثر بها قوتها على النظريات التي تكتبها: "وستعكس [الاختلافات] في وجهات النظر المتعلقة بالقضايا الاجتماعية الاختلاف في قوة هؤلاء اللاتي ينظرن" (Collins 1998, xii).^{١٩} تجري كولنز مقارنة مثيرة للاهتمام ما بين التنظير من قبل المقموعين وبين التنظير من قبل مجموعات النخبة. وهي تزعم أن النظرية بالنسبة إلى المجموعات المقموعة هي بمثابة سلاح في النضال. وتهدف معظم النظريات إلى وضع حد للإجحاف وإحداث التغيير، في حين أنها تكشف عن نظم القوة القائمة.

تشير سفيرسكي وسيفر إلى التفاوتات التي يعاني منها الفلسطينيون، لكن تحليلهما وعجزهما عن فصل نفسيهما عن الاتجاه السائد للصهيونية بارزان في عرضهما. فلم تتم مناقشة المشروع الصهيوني وإقامة الدولة اليهودية. لقد تأثر الفلسطينيون الذين لم يسمح لهم بالعودة إلى وطنهم بشكل سلبي جداً بسبب طابع الدولة، ورغم ذلك فهم غائبون عن النص (Swirski and Safr 1991). وبشكل مشابه، فإن فوغيل-بيجاروي غير قادرة على تحدي طبيعة الدولة الاستعمارية (Fogiel-Bijaoui 1996). وتثير حقيقة تسميتها لإسرائيل "ديمقراطية إثنوية" العديد من الأسئلة حول مسألة الاحتلال ومسألة اللاجئين اللتين لا يتم تناولهما في مقالها، وهما غائبتان عن نقاشها للمواطنة. بل ويستثنى هذا النقاش "الأخر" البعيد عن الجماعي. وفي حين أن العلاقة بين النساء والمواطنة وبين الحاجة لخطاب جديد هي أمر حقيقي وهام، إلا أنها تخفق في معالجة قضايا مثل حق العودة في بحثها لنقاش المواطنة في إسرائيل. وعلى نحو مشابه، يبدو أن بركوفيتش تضع نفسها في خندق واحد مع سياسات الدولة، وتأمل أن يتم تحقيق التغيير نتيجة لتغير المناخ السياسي. وهي لا تقدم في أي مرحلة بديلاً راديكالياً يضعها خارج نطاق نظام القوة التي تشكل هي جزءاً منه. إن وضعاً كهذا ينشأ عند الافتقار إلى وضوح إيديولوجي وسياسي. يبدو أنه في العام ١٩٩٩ كان الإحساس بظهور "شرق أوسط جديد" قوياً. ومع ذلك، فإن الادعاء بأنه من شأن الخصخصة والعولمة الاقتصادية المساهمة في حل النزاع وتوفير المزيد من الحيز للنساء هو ادعاء مشكوك في أمره.^{٢٠}

^{١٩} هوكس تقدم نقاشاً مشابهاً (hooks 1984).

^{٢٠} يتوقفان غرشون شافير ويوناف بيليد عند مسألة أن تحرير الاقتصاد يزيد من التفاوت ويؤدي إلى تآكل في الحقوق الاجتماعية (Shafir and Peled 2002).

تناول القسمان السابقان العلاقة بين القوميّة والنساء. إنّ الديمغرافيا، وسياسات الإنجاب الإسرائيليّة، وقوانين العائلة، وطابع الدولة هي أمور أساسية لغرض فهم المشروع القوميّ الصهيوني. لقد كُتب الكثير عن العلاقة المركّبة بين القوميّة والنساء. وتشير يوفال-ديفيز في دراستها المعمّقة للعلاقة بين الجندر والقوميّة إلى ثلاثة أنواع من المشاريع القوميّة ذات الصلات المتنوعة بالجندر (Yuval-Davis 1997). يوجد لأحد تلك المشاريع بعد نسبيّ يستند إلى أصل الشعب. وفي هذه الحالة، تُستدعى النساء لتأدية واجباتهن الإنجابيّة. أحد الخطابات التي يروج لها هذا النوع من القوميّة يسمّى خطاب "تحسين النسل" (Eugenicist)، وهو معني في توسيع الجماعيّ، ولكن يتم اختيار أجزاء منه فقط، وفق الطبقة، والعرق، والتقسيمات الإثنيّة. وتحمل سياسات الإنجاب التي تمّ استعراضها في القسم الأول تشابهات قويّة مع خطاب "تحسين النسل". فالترويج للاهتمام الأوليّ المتعلّق ببناء دولة يهوديّة تتمتع بأكثرية يهوديّة في العام ١٩٤٨ والاهتمام المتواصل في الحفاظ على هذا الطابع يتمّ من خلال الخطاب الذي يضحّم مجموعة إثنيّة أو دينيّة واحدة. وكما رأينا، فإن هذا التحليل للمشروع القوميّ الصهيونيّ يغيب كلياً تقريباً عن الخطاب والتحليل النسويّ الإسرائيليّ لمكانة المرأة. وحتىّ عندما يتمّ ذكر هذا السباق الديمغرافيّ فإنه لا يُمنح الوزن الذي يستحقّه ولا يجري رفضه كسياسات عنصريّة.

يشبه تحليل كانديوتي المعروف في مقالها "القوميّة، الإسلام والنساء في العالم الثالث" إلى حدّ ما الحالة الإسرائيليّة. وتوضح كانديوتي كيفيّة استخدام الخطابات القوميّة في مرحلة ما بعد الاستعمار للنساء كعلامات للحركات السياسيّة (Kandiyoti 1991a). وتتمّ معاينة درجة الوحدة القوميّة العلمانيّة أو الدينيّة الخاصّة بالحركة وفقاً لمكانة المرأة. وتوضح كانديوتي أنه نتيجة لاستبدال السلطة الدينيّة وظهور الحركات القوميّة، كانت هناك حاجة لأيديولوجيّات جديدة بغية تعزيز سلطة الدولة. وبشكل حاسم، شكّلت الأسئلة حول النساء في هذه السيرورة جزءاً من البحث عن الهويةّ ومن شرعنة هذه الأيديولوجيّات. يوجد توتر في الدول الإسلاميّة بين الانتماءات الدينيّة والهويّة القوميّة. وتؤثر الديناميّة التاريخيّة السياسيّة الخاصّة بكل دولة في هذه العلاقة بشكل مختلف. وتقول كانديوتي إنه "يجب أن يكون واضحاً مما يجري أنه على الرغم من أن حدود الإسلام والأمة غير محدّدة وكون المحاذاة متغيّرة، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة لمركزيّة النساء في ضمان سلامة كليهما" (Kandiyoti 1991b, 7).

يستخدم في الحالة الإسرائيليّة كل من الخطابين، الدينيّ والصهيونيّ، المرأة من أجل

الترويج لسياستهما. وتُستخدم النساء في إسرائيل كرموز لكل من الأيديولوجيتين، الدينية اليهودية والصهيونية. وخلافًا للوضع في العديد من دول العالم الثالث، لا يختلف الخطابان الديني والصهيوني دائمًا حول قضايا النساء في إسرائيل. ويحدث ذلك بسبب العنصر الديني القوي القائم في المشروع الصهيوني. إلا أن ذلك لا يقلل من درجة استخدام النساء كعلامات في أيديولوجيتهما.

يتسم تحليل كانديوتي بالنقدية تجاه النسويات المسلمات اللاتي يشدّن على الأيديولوجيا الإسلامية في تحليلاتهن لظروف النساء، ومنح القليل من الانتباه لدور الدولة في إعادة إنتاج التفاوتات الجندرية (Knadiyoti 1991b). ينبع هذا النقد من خلال بناء جندي للمواطنة، وكذلك من خلال ديناميكيات خلق مجاميع متعدّدة القوميات وإثنية في الدولة الحديثة. ويتعيّن فهم عدم المساواة الجندرية في المعنى الأوسع للتحوّل الاجتماعي. إذ تنتشر هذه النزعة، أيضًا، في أوساط النسويات الإسرائيلية، اللاتي يتجاهلن تأثيرات التاريخ الصهيوني وسياسات الدولة، ويولين أهمية بالغة للطابع اليهودي للدولة، ويتجاهلن كيفية بناء الأدوار الجندرية من خلال بناء المواطنة ومن خلال تعزيز هوية المجموعة الإثنية على حساب الأخرى.

نجد هنا، مرة أخرى، أن يوفال-ديفيز ملتزمة بالسياسات النقدية. ففي مقالها "نقاش المواطنة: النساء، والسيرورات الإثنية، والدولة"، تناقش حقوق المواطنة للأقليات والنساء في دول مختلفة. وهي توضح أن الدول تروج لسياسات تميّز ضد مجموعات بمن فيها مجموعات الأقلية والنساء، من خلال خطابات المواطنة. وهي تعرض إسرائيل كمثال على كيفية قيام الدولة في رصد تحركات الشعب من خلال القانون، وفي هذه الحالة "قانون العودة". وتحتاج بأنه عادة ما تؤدي مثل هذه القوانين إلى ظهور أيديولوجيات عنصرية تمنح حقوق هجرة غير مشروطة لمجموعة واحدة بينما تقيد المجموعات الأخرى. وهي تشير هنا مباشرة إلى العلاقة بين حق الفلسطينيين في العودة وبين المواطنة في إسرائيل (Yuval-Davis 1991). وعلى الرغم من أن فوغل-بيجاوي وبركوفيتش تتناولان بدورهما بناء المواطنة في إسرائيل، إلا أنهما لا تتطرقان إلى هذه الأسئلة، على الرغم من علاقتها المباشرة بقضايا المواطنة (بركوفيتش ١٩٩٩؛ Fogiel-Bijaoui 1996).

لم تتناول الباحثات المذكورات أعلاه العلاقة بين المشروع القومي الإسرائيلي وبين النساء بشكل معمق، باستثناء الباحثة يوفال-ديفيز. أود أن أحاجج بأنه توجد للديمغرافيا ولطابع الدولة أهمية حاسمة في الخطاب السياسي الإسرائيلي، وأن أضع

حدًا فاصلاً بين اللاتي يشكّن جزءًا من هذا الخطاب وبين اللاتي يفضحن القوميّة اليهوديّة الإسرائيليّة، ولهذا السبب قد يتم، ويتم فعلاً، في الكثير من الأحيان، إقصاؤهن عن المجتمع الإسرائيليّ. ويُطرح ثانية السؤال نفسه: هل يتعيّن على النسويّات الإسرائيليّات تحدّي هذا الخطاب وتقديم بديل جديد له؟

الأجنحة النسويّة في إسرائيل: إلى أين تتجه؟

لمسنا في الأقسام السابقة كيف تجاهلت النسويّات الإسرائيليّات الإشكاليّة في السياسة الإسرائيليّة ووقفن في خندق واحد مع الخطاب القوميّ الصهيونيّ السائد. وي طرح هذا الأمر العديد من الأسئلة بالنسبة إلى النسويّة في إسرائيل وقدرتها على الترويج لسياسة تحويليّة فما يتعلّق بالنساء. من هنا، سيحاجج القسم الحالي بأن هنالك مسئوليّة أخلاقيّة ملقاة على عاتق النسويّات بغية تبني سياسة يساريّة والنضال ضد جميع أنواع القمع. فلا يمكن أن يكون هنالك تضامن بين النساء اللاتي ينتمين إلى خلفيات قوميّة وإثنيّة مختلفة بوجود أجنحة نسويّة أخرى.

توضّح موهانتي-تالبيد بأنّ النقاش حول تعريف النسويّة تطوّر نتيجة لقيام نسويّات العالم الثالث بطرح تساؤلات حول الفكر النسويّ والدراسات النسويّة الغربيّة. كان الافتراض الأساس أن النسويّات الغربيّات يشكلن جزءًا من الحركات الثقافيّة الاستعماريّة، ولذلك، فهن غير أبهات بمسائل العرق، والإثنيّة، والقوميّة، والطبقيّة. وتزعم موهانتي-تالبيد أنه من الصعب وضع أجنحة مشتركة بين نسويّة العالم الأوّل ونسويّة العالم الثالث لأنّ "تحدّي نسويّة العالم الثالث للنسويّات الغربيّات البيض كان، تحديداً، هذا الرابطة الذي لا مفرّ منه بين النسويّة وبين حركات التحرّر السياسيّة" (Mohanty-Talpade 1991, 10).

فقد تطوّرت نسويّة العالم الثالث على خلفيّة حركات مناهضة الاستعمار والتحرّر الوطنيّ. وأرغم هذا النقاش، وكذلك تطوّر الفكريّ النسويّ للنساء السود النسويّات، على مواجهة أسئلة سياسيّة جديّة، مثل العنصريّة، والإخضاع على أساس قوميّ. إنّ الأسئلة ذاتها التي تمّت مناقشتها بين نسويّات العالم الثالث والنسويّات الغربيّات هي ذات صلة، أيضًا، بالنسويّة الإسرائيليّة: هل يمكن أن تتجاهل النسويّات الإسرائيليّات الاحتلال والتمييز ضد الفلسطينيين؟ هل يتعيّن على النسويّات أن تكون لديهن أجنحة خاصّة حول قضايا حقوق المواطنة وحقوق الإنسان الأساسيّة، مثل حقوق اللاجئين

بالعودة إلى وطنهم؟ وبالتحديد، ما هي دعوتهم للنساء الفلسطينيات؟ هل ينبغي أن يكنّ مهتمّات بمصير النساء الفلسطينيات؟

سأحاول معاينة هذه الأسئلة من خلال النظر إلى التغييرات التي طرأت على الأجندة النسوية الإسرائيلية والوجهة السياسية التي تتخذها. سألقي نظرة، في الأساس، على النسويات اليهوديات الشرقيّات اللاتي يحاولن الترويج لخطاب نسويّ بديل. إن بعض كتابات النسويات اليهوديات الشرقيّات هام جداً ويقدم منظوراً جديداً للأجندة النسوية داخل إسرائيل. على سبيل المثال، تسعى شوحط إلى فهم وتحليل ظروف النساء اليهوديات الشرقيّات، قياساً بسياسة العالم الثالث وسياسة السود في الولايات المتحدة. وهي تحتاج بأن إسرائيل والولايات المتحدة ليستا مجرد دولتين غربيّتين فحسب، وإنما هما استعماريّتان، أيضاً (Shohat 1996). ولا يُفترض فهم القضايا حصراً بالنسبة لمسألة إسرائيل وفلسطين فحسب، بل قياساً بسياسة العالم العامّة، أيضاً. لقد أدّى المشروع الاستعماري الغربي الإسرائيليّ إلى تجريد العديد من الفلسطينيين من حقوقهم الوطنيّة ومن أملاكهم، وكذلك إلى تجريد العديد من اليهود العرب عن طريق حلول "تبادل السكّان"^{٢١}.

تنتقد شوحط النسويات الإشكنازيّات لانقطاعهن عن تأثيرات سياسات إسرائيل الاستعماريّة المتمثلة بالاحتلال وقمع النساء. وهي تؤيد بحماس النسوية المتعدّدة الثقافات، التي تختلف عن النسوية الفرديّة الليبراليّة. إن هذا النوع من النسوية "يتطلّب تحليلاً اجتماعياً يضع بشكل عقلائيّ جميع هويّات النساء والرجال بشكل يلائم النضال النسويّ، وهو يشكل عملياً تداخلاً ذو مركز مشترك للنضالات المختلفة على مستويات مختلفة"^{٢٢} (Shohat 1996, 20).

إن شوحط قلقة من النظر إلى مشاكل النساء اليهوديات الشرقيّات كمشاكل طبقية، فقط. فالعرق في السياسة الإسرائيليّة هو عنصر هام جداً. ويوجد لدى المؤسّسة الإشكنازيّة خوف ديمغرافي من النساء الفلسطينيات والنساء اليهوديات الشرقيّات، ولذلك فهي

^{٢١} يُنظر: Masalha 2003، للإطلاع على منظور مختلف حول كيف تمّ استخدام التبادل كطريقة لشرعنة رفض إسرائيل السماح للاجئين الفلسطينيين بالعودة.

^{٢٢} يُنظر: Shiran 1991 للإطلاع على منظور مشابه حول كيف يتعيّن على النسوية أن تهتم بمقاومة جميع أنواع القمع، في الوقت الذي تُلزم نفسها أيضاً بسياسة الهوية.

تتبنّى تدابير من أجل إظهار سيطرتها على الهيئات النسائية. وتقر شوحط باقتضاب أنّ "اليهود العرب" يتمتعون بأفضلية بسبب دينهم (Shohat 1996). وبصورة عامّة، تميل شوحط إلى مناقشة تأثيرات الدولة الصهيونية الاستعمارية على اليهود الشرقيين وعلى الفلسطينيين في آن واحد. وحتى عند النظر في القضايا الديمغرافية، تشير شوحط إلى كل من اليهود الشرقيين والفلسطينيين^{٢٣} ولكن، علاقة اليهود الشرقيين بعامة والنساء اليهوديات الشرقيات بخاصة بالدولة تختلف جذرياً عن علاقة الفلسطينيين بها. ويتعيّن تناول شعورهم كمجتمع مُستعمر بالمزيد من الحذر. لكنني أعتقد بأنه من الأهمية بمكان أن نكون دقيقين في استخدام الكلمات. صحيح أنه يتمّ التمييز ضد اليهود الشرقيين في إسرائيل، لكنهم يشعرون بشكل عام كجزء من المشروع الصهيوني، كما أن المشروع الصهيوني يحاول استيعابهم. ولا يمكن، بالطبع، مساواة ذلك بالوضع الاستعماري التي يعيشها الفلسطينيون في هذه المنطقة. هنالك قضية أخرى إشكالية بشكل خاص وتتلخّص في أنه يتمّ عرض ترحيل الفلسطينيين وكأنه مساو لترحيل اليهود الشرقيين. لا يشكّل هذا الأمر محاولة لتقويض معاناة اليهود الشرقيين، ولكن، في حين بات معظم الفلسطينيين لاجئين وهم لا يزالون يعيشون في مخيمات للاجئين، أصبح اليهود الشرقيون مواطنين في دولة تُعرّف على الأقل بأنها دولتهم. هناك العديد من المجموعات المحرومة والمجموعات التي يتمّ التمييز ضدها في إسرائيل، ولكن السؤال هو أين تكمن أفضليتنا بالنسبة للنضال.

تروّج هرتسوغ في مقالها "خطاب ما بعد الصهيونية في الأصوات البديلة - منظور نسوي" لسياسة تعدّد الثقافات بغية تحديّ البنية الجندرية للصهيونية. وهي تبيّن كيف أنه توجد لدى النسويات أصوات مختلفة وكيف يعملن بمجالات مختلفة في نقدن للبنية الجندرية الصهيونية. وتقول إنّ مسألة النضال الموحد، الذي تتناوله النسوية الإسرائيلية هي، أيضاً، مسألة نظرية. وترتبط حقيقة عدم وجود قوّة معبّنة وموحدة تناضل من أجل مستقبل بديل بحقيقة أنه توجد لهؤلاء النساء هويّات مختلفة ومصالح مختلفة (Herzog 2003). وفي حين أنه من الصحيح القول بأن الأصوات

^{٢٣} نيتسا بركوفيتش، وإيلا شوحط، وسيمونا شاروني وحتى يوفال-ديفيز (Yuval-Davis 1996) ذكرن بأن الإسرائيليين لا يستخدمون السياسة الديمغرافية ضد النساء فحسب، وإنما ضد الفلسطينيين، أيضاً. ويشير جميعهن إلى نفس المقولة الفلسطينية: الإسرائيليون يهزموننا على الحدود ونحن نهزمهم [النساء] في غرفة النوم". وأود أن أحاجج بأنه لا يمكن مساواة ذلك بالسياسة الديمغرافية التي يستخدمها الإسرائيليون ضد الفلسطينيين رجالاً ونساءً من دون التطرق إلى السياق المختلف. يُنظر الهامش ٦.

المختلفة هامة وتساهم في تطوير الخطاب النسوي الإسرائيلي، إلا أنه يبقى من الإشكالي تحليل إسرائيل كمجتمع متعدد الثقافات يحتوي على أصوات متنوعة، وكأن خطاب ما بعد الصهيونية يمثل المناخ السياسي السائد في المجتمع الإسرائيلي. فمثل هذا التحليل يقارن إسرائيل بدولة أوروبية ديمقراطية، وليس كمجتمع استيطاني لا يزال يمارس الاحتلال (Yuval-Davis 2003).^{٢٤} وهو ما يحدث تغييراً في فهمنا للمجتمع الإسرائيلي وللنضال النسوي.

توضّح يوفال ديفيز في كتابها "الجندر والأمة" أنه نتيجة للنقاش بين نسوية العالم الثالث وبين النسوية الغربية، برز عدد من النسويات السود وتطوّرت الدراسات ما بعد البنيوية، لوحظ وجود حساسية للاختلاف لدى النسويات. وتناقش يوفال-ديفيز بأن المشكلة تكمن في كون هذه الحساسية قد تطوّرت إلى ترويج التعددية الثقافية وسياسة الهوية على حد سواء. وتوضح يوفال ديفيز أنه بدلاً من الإقرار بالاختلاف، فقد تمّ استبدال الافتراض العالمي بأن جميع النساء مقموعات بشكل مشابه من خلال فهم الاختلاف القائم بين النساء اختلافاً على مستوى الوعي. والأهم منذ ذلك أنها تضيف أنّ "سياسة الهوية لا تميل إلى مجانسة ومحايدة الفئات والمجموعات الاجتماعية فحسب، وإنما تنزع إلى إنكار تبدل حدود الهويات، واختلافات القوة الداخلية ونزاعات المصالح، أيضاً" (Yuval-Davis 1997, 119). وتشدد هرتسوغ في كتابها هذا على أهمية تطوير هذه الهويات المختلفة لدى النساء، لكنها لا تلمح إلى ضعف هذه السياسة أو إلى حقيقة كونها تخفي نظام القوة الفاعل بين هذه الهويات المختلفة.

إن من شأن الإطلاع على عمل هوبسباوم حول سياسة الهوية أن يكون مفيداً لتحليلنا، أيضاً. فهو يحتاج أنّ سياسة الهوية تطوّرت بسبب التغييرات التي طرأت على المجتمع الإنساني والتي حدثت في العقود الأخيرة من القرن العشرين. بالنسبة لهوبسباوم، بدأ الإنسان البحث عن مجموعات لينتمي إليها، لأنّ التحولات المذكورة آنفاً أضعفت التماهيات الطبقيّة والقوميّة السابقة. ولكن هذا التماهي يقوم، بناء على الاختلاف، على أساس "نحن ضدّهم"، ولذلك فإنه يحمل نتائج سلبية. وهو يحتاج بأن السياسة اليسارية هي عالميّة وإنسانية في أساسها وهي ليست تابعة لمجموعة معيّنة، بينما

^{٢٤} تقارن هرتسوغ، في مقالها "مكانة المرأة في ظل الأمن" بين تأثير الخطاب الأمني على كل من النساء اليهوديات والنساء الفلسطينيات. ولكن، لم تتم مناقشة الاختلاف في السياق، ويغيب التأثير الاستعماري عن تحليلها لظروف النساء بالنسبة للأمن (هرتسوغ ١٩٩٨).

سياسة الهوية هي خاصّة وإقصائية، أيضًا. كما يحتاج بأنّ سياسة الهوية لا تحسّد سوى الأقليات، على الرغم من أن الأقليات نادرًا ما تستطيع القيام بتحويل كامل للنظام السياسيّ المتعلق بالقمع. وبشكل لافت، يناقش هوبسباوم بأنّ اليسار عرضة بشكل أكبر من اليمين لقوى سياسة الهوية، لأنّ الفكرة الكونية لمشروع التنوير قد تداعت وبقي اليسار من دون برنامج للتغيير السياسيّ (Hobsbawm 1996).

إنّ النسويّات اليهوديّات الشرقيّات يلزمن أنفسهنّ بسياسة مبنية على مجموعة أقلية غير قادرة بشكل بارز على تحويل الطبيعة الصهيونية للدولة. سياسة الهوية التي تروج لها هذه النسويّات هي أقلّياتية وتتمحور حول المجموعات، ما يتيح للدولة الصهيونية إحباط هذه السياسة بسهولة.

ترفع دهان-كاليب صوتها ضدّ النسويّات الإشكنازيّات الإسرائيليّات اللاتي يقمن النساء اليهوديّات الشرقيّات في الحياة اليومية، وفي حركاتهنّ النسوية، من خلال إسكات قضية وضع النساء اليهوديّات الشرقيّات. لقد فقدت دهان-كاليب الثقة بالنسوية الكونية وهي تؤمن بإنشاء تحالف بين النساء اليهوديّات الشرقيّات. وتزعم دهان-كاليب، مثل شوحط، أن اليهود الشرقيّين في إسرائيل مُستعمرون كأى مجموعة ملوّنة في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، لكنها لا تبين إشكالية المشروع الاستعماريّ؛ بل إنها تسهب في الكلام عن قضايا الهوية، من دون أن توفر بديلاً سياسياً ثورياً. ونادرًا ما يذكر مقال دهان-كاليب النساء الفلسطينيات، وحتى عندما يحدث ذلك فهي تعتبرهنّ منافسات للنساء اليهوديّات الشرقيّات في تعاطف اليهود الإشكنازيّين واهتمامهم (Dahan-Kalev 1997).

تقدّم دهان-كاليب في مقال آخر لها حول الأجندة النسوية في إسرائيل بديلاً للنسوية الإسرائيليّة. وهي تقول إنّ النزاع الإسرائيليّ-الفلسطينيّ يضرّ بالتضامن بين النساء. وتحتاج بأنّ المنظمات النسائية "مشغولة بالنزاع الإسرائيليّ الفلسطينيّ، ما يغلق الأبواب في وجه النساء اليمينيات والمجموعات المحرومة اقتصادياً والمشغولة في معركة البقاء اليوميّ، وهي غير مستعدة لبلورة رأي سياسيّ واضح" (Dahan-Kalev 1997, 57). وبالإضافة إلى ذلك، فإنّها تحتاج أنّ المشكلة الفلسطينية تأخذ أسبقية أمام القضايا النسوية الهامة الأخرى، مثل معالجة القوانين التي تقمع النساء. لا بل أنّ دهان-كاليب غاضبة على النسويّات اللاتي يمنحن أسبقية للقمع القوميّ.

تصف كوماري جواردينا في دراسة موسّعة لها حول النسوية والقومية في العالم

الثالث الحركات النسوية المختلفة التي ثارت ضد خلفية حركات التحرر الوطنيّة. وهي تحاجج بأنّ النسوية تتجاوز الحركات من أجل المساواة والتحرر من أجل الحقوق المتساوية والإصلاحات القانونية: "يتم استخدام النسوية في معناها الأوسع، لتحضن الحركات من أجل المساواة ضمن النظام الحالي والنضالات الجديدة التي حاولت تغيير النظام" (Jayewardene 1986, 2). لقد ظهرت الحركات النسوية ضمن نطاق بلورة الهويّات الوطنيّة والحركات المناهضة للاستعمار خلال النضالات من أجل الاستقلال الوطني. هنالك روابط بين نضالات النساء السياسيّة وبين المعركة ضدّ الدول الاستعماريّة العنصريّة. وتتناقض القدرة على فصل الذات عن مثل هذه الأسئلة عندما تشكّل النسوية ودعوتها لإنهاء جميع أنواع القمع جزءاً من القومية المحتلّة والقامعة، لا سيما عندما تُسمع النسويّات الإسرائيليّات هذه الدعوة، كما تفعل دهان-كاليب.

إنّ موتسافي-هيلر^{٢٥} هي نسوية أخرى ملتزمة بسياسة الهوية ودراسات ما بعد الاستعمار. وهي تقترح خطاباً نسوياً بديلاً في إسرائيل. وكنسوية يهودية شرقية، فهي تشعر أنه تمّ إسكانها، وأنه يتمّ التقليل من شأن عملها الأكاديمي. وتحاجج موتسافي-هيلر بأنّ دمج العمل على نسوية ما بعد الاستعمار الذي تمّ في الولايات المتحدة في الخطاب النسويّ الإسرائيليّ، من شأنه أن يثري فهمنا للعلاقة بين العرق والجنس في إسرائيل. وتنتقد موتسافي-هيلر كتابات النسويّات الإشكنازيّات ومواقفهن من النساء اليهوديّات الشرقيّات (موتسافي-هيلر ٢٠٠١). وتأتي على ذكر قمع النساء اليهوديّات الشرقيّات للنساء الفلسطينيّات، خلال وصفها لمؤتمر نسويّ، لكنها مهتمة أكثر بظروف النساء اليهوديّات الشرقيّات في مرحلة ما بعد الاستعمار إلى درجة أنها تهمل السياسات الاستعماريّة التي يتمّ استخدامها ضدّ الفلسطينيّين، أيضاً (موتسافي-هيلر ٢٠٠١ ب). ويبدو أن الخطاب النسويّ البديل الخاص بموتسافي-هيلر غير مهتمّ بأسئلة مثل كيف ستبدو النساء الفلسطينيّات في خطاب كهذا، أو كيف يمكن دمجهن في سياسة الهوية هذه المتعلقة بالاختلاف.

من جهته، ينتقد ديرليك المقالات النقديّة لما بعد الاستعمار، وفي الأساس المقالات التي تنطبق على دول العالم الأول. وهو يجادل أنه من الإشكاليّ ألاّ تهتمّ الدراسات المتعلقة بما بعد الاستعمار بإرث الاستعمار أو بما يحدث عملياً في دول ما بعد

^{٢٥} وكانت قد طرحت المحاجة ذاتها في مقالها من العام ١٩٩٧ (موتسافي-هيلر ١٩٩٧).

الاستعمار. وبدلاً من ذلك، تسعى دراسة ما بعد الاستعمار إلى فهم وقع الاستعمار عن طريق اللغة والتمثيل، فقط: "يبدو لي أن الإصرار على الهجانة ضد لغة الفرد الشخصية، هو بمثابة إخفاء ليس للموقع الأيديولوجي فحسب، وإنما لفارق القوّة الذي يرافق الموقع المختلف، أيضاً" (Dirlik 1994). أعتقد أن الحالة الإسرائيلية هي أشد من ذلك. إن دهان-كاليب وموتسافي-هيلر تشكّلان، عملياً، جزءاً من الدولة الاستعمارية. ومن الإشكالي جداً الضلوع في سياسة ما بعد الاستعمار التي تُعنى بالخطاب وبشؤون الهوية، وفي نفس الوقت إهمال ما يحدث حالياً في فلسطين المحتلة، لا سيما عند الانهماك في سياسة نسوية ثورية.^{٢٦}

إن حقيقة وجود أصوات مختلفة لا تعني أنه يتمّ تحدي الصهيونية. وأعتقد أنه في دولة استعمارية، حيث يوجد احتلال ونضال من أجل التحرر الوطني، يجب أن تكون هنالك أفضلية للنضال. وتعتقد هرتسوغ أن تلك المجموعات لا تتمتع بالقوّة السياسية، لكنها رغم ذلك قادرة على إحداث تغيير اجتماعي: "إن القضية الرئيسة هي تثقيف المجتمع الإسرائيلي من منظور نسوي" (Herzog 2003, 165). هل هذا يعني أنه يتعين على إسرائيل أن تتوقف عن كونها دولة استيطان يهودية، وأن تصبح دولة "ديمقراطية"؟ أو هل يعني هذا أنه يجب منح الأقليات والنساء المزيد من الحقوق؟ نسبياً، تتمتع النساء بأكبر قدر من الحقوق من أي وقت مضى. يمنح قانون الأساس الإسرائيلي: كرامة الإنسان وحرية (يُنظر الهامش ٣) النساء المزيد من الحقوق (Raday 1995). كما يتيح القانون المزيد من الحقوق للنساء في مجالات مختلفة. هل يعني هذا أنه يتمّ تحويل المجتمع الإسرائيلي إلى مجتمع نسوي؟

^{٢٦} للإطلاع على منظور مشابه حول استخدام نظرية ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار من قبل أكاديميين يشكّلون جزءاً من دولة استعمارية، يُنظر: Collins 1998. توضح الباحثة من خلال استنادها إلى ألبرت ميمي وكولينس (Memmi 1965; Collins 1988) أنه من الممكن أن يجذبهم موضع طبقة الأكاديميين إلى نظريات ما بعد الحداثة، لكونه جزءاً من المشروع الاستعماري وفي نفس الوقت يرفض مكانتهم كمستعمرين. وعلى الرغم من أنهم قد يقاومون الاستعمار، إلا أنهم لا يزالون ينتفعون من كونهم مستعمرين، وهم يحاولون أن يُسمح بسماع أصوات المستعمر ولكن عندما يقابلون عملياً الشعب المستعمر فإنهم يستنتجون أن ما يريده المستعمر يختلف كلياً عما يعتقدون بأنهم أرادوه هم. وعلى الرغم من أنهم يرفضون شرط الاستعمار، فإن من شأن التخلّص منه أن يهدّد هويتهم وأهدافهم. ويزعم ألبرت ميمي أن عجز المستعمر اليساري يكمن هنا تحديداً.

الخاتمة

من الصعب تقييم المواقف النسوية من حق العودة الفلسطيني لأنهن لا يتطرقن إليه بشكل مباشر. ولكن، من الممكن تقصي موقفهن من مسألة الديمغرافيا وبنية الدولة، الأمر الذي يمكن اعتباره بمثابة مؤشرات قوية للمواقف من حق العودة. ولا تتوسع النسويات الإسرائيليات عامة بالحديث عن القضايا الديمغرافية، على الرغم من أن الديمغرافيا تفسر جزءاً كبيراً من سياسات إسرائيل التمييزية تجاه النساء، مثل قانون العائلة وقوانين وسياسات الإنجاب. وتضمنت معظم النسويات عند ذكر الديمغرافيا، من دون إجراء تحليل معمق.

وهكذا، يمكن الاستنتاج بأن العديد من تلك النسويات يتفقن مع المنطق الكامن وراء الاعتبارات الديمغرافية. أما بالنسبة إلى طابع الدولة، فقد تدعي هذه المقالة أنه حتى عندما لا تلتزم النسويات بالصهيونية بالمعنى المعهود، فإنهن لا يستطعن فصل أنفسهن عنها كلياً. وكما أظهرت أعلاه، تربط بعض النسويات بشكل مباشر ما بين الديمغرافيا وطابع الدولة وبين مكانة المرأة. ولكن، لا تطالب أي منهن، باستثناء يوفال-ديفينز، بتفكيك الصهيونية وإقامة دولة ديمقراطية. وتميل بقية النسويات الإسرائيليات إلى الرغبة في جعل الدولة اليهودية مكاناً أفضل للعيش فيه، من خلال مشاريعهن المقترحة، وعن طريق خطاب حقوق إنسان عالمي، إنسانية يهودية، مجتمع متمدد أو تغييرات طبيعية ناجمة عن العولمة وعن عمليات السلام. وتحمل جميع هذه النزعات في طياتها مواقف معينة من حق العودة.

كما بينت أعلاه، هنالك أصوات بديلة بين النسويات. لقد عاينت هذه المقالة، بشكل أساس، النسويات اليهوديات الشرقيات اللاتي التزمن بسياسة الهوية وبالتعددية الثقافية. وأنا أحاجج بأن هذا النوع من السياسة لا يمكنه أن يتحدى الصهيونية بفعالية. بالإضافة إلى ذلك، فإن ذلك الأمر غير حساس لمعنى النضال الوطني وللحاجة لمقاومة سياسات إسرائيل الاستعمارية. ولا تستطيع سياسة الاختلاف هذه أن تبني تضامناً بين الفلسطينيات والإسرائيليات. لقد اعترفت هوكس أنه لا يمكن أن يكون هنالك تضامن بين النساء ما لم يتم الأخذ بعين الاعتبار الطبقيّة، والعرق، والفروق الجنسية بين النساء (hooks 1984). وأظهرت شاروني إلى أن التحالف بين النساء الفلسطينيات وبين النسويات الإسرائيليات في حركة السلام أقيم على أسس النضال ضد الاحتلال (Sharoni 1995). وبالنسبة للفلسطينيات، فقد كان التصادم على

أساس العلاقة ما بين الخاضع للاحتلال وبين المحتلّين. وكانت المجموعات الأولى التي التقت النساء الفلسطينيات من المجموعات المناهضة للصهيونية أو المجموعات اللاصهيونية. والأهم من ذلك، توّكّد شاروني، أنّ المشكلة التي تواجه حركة السلام النسوية هي أنها بحاجة إلى المحافظة على إجماع واسع في صفوفها، إذ إن أزمة الهوية تظهر في غياب أيديولوجيا سياسية واضحة.^{٢٧}

تشارك النسويات الإسرائيليّات، مثل الأغلبية الساحقة للإسرائيليين، في سياسة الإنكار فيما يتعلّق بحق العودة الفلسطينيّ. ويبين نور الدين مصالحة كيف كانت السياسة الإسرائيليّة منذ العام ١٩٤٨ حتّى يومنا هذا سياسة إنكار لهذا الحق (Masalha 2003). كما ولا تتطرّق النسويات الإسرائيليّات بجديّة إلى أسئلة الديمغرافيا وبنية الدولة. وحتّى عندما يفعلن ذلك، فليس لديهنّ آراء واضحة في ما يتعلّق بهذه الأسئلة الهامّة التي تؤثر بشكل كبير على حياة النساء. كذلك، يستكشف كوهن سياسة الإنكار، وهو يتحدّث عن تجربته مع الأبرتهيد في جنوب أفريقيا، حيث تمكّن العديد من الناس من تجاهل وجود ومعاناة الإفريقيين السود الذين عاشوا حولهم. ويصف كوهن "الإنكار الرسمي" المألوف بشكل أكبر، حسب رأيه، في الدول الاستبدادية. ولكن إسرائيل تقدّم مثلاً جيّداً على هذا النوع من الإنكار: "الإنكار، إذاً، ليس أمراً شخصياً، وإنما هو أمر متضمّن في الواجهة الأيديولوجية للدولة" (Cohen 2001, 10). قد تشجّع الدولة على هذا النوع من السلوك، لكنه سلوك يتطوّر لاحقاً وحده. ويقول كوهن إنّ "الهدف من وراء رفع مستوى الوعي" (النسويّ، السياسيّ، حقوق الإنسان) هو مقاومة التأثيرات المخدّرة لهذا النوع من الإنكار" (Cohen 2001, 11).

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ هذه المعركة هي معركة صعبة للغاية. وكما تحتاج ببيل هوكس، فمن أجل فهم القمع يجب أن ندرك أنّنا نتحلّى، كنساء، بالقدرة على القمع، ويجب علينا أولاً أن ننظر إلى الأماكن التي نقمع بها الآخرين: "لا يمكن لأصول التدريس (البيداغوجيا) النسوية أن تكون محررة إلا إذا كانت ثورية بصدق، لأنّ آليات المصادرة الكامنة في التفوّق الأبيض والهرميّة الرأسمالية قادرة على استمالة كل من يظهر كراديكالي أو كتائر بسهولة فائقة" (hooks 1989, 51).

^{٢٧} تكشف شاروني عن أنّ النساء الناشطات في "نساء بالسواد" (نساء إسرائيليات ضد الاحتلال) تضمّنن نساء من خلفيات سياسية مختلفة انضممن نتيجة لدوافع مختلفة، وقد أثر ذلك على الحركة، على سبيل المثال، عندما أوقفن تجمعهن الأسبوعي خلال حرب الخليج في تسعينيات القرن المنصرم.



-





نهاية داوود

تجسد النظام الأبوي والوضع الاقتصادي والسياسي في
الروايات الصحية للنساء - الفلسطيينات في إسرائيل





ملخص^١

تعاني النساء الفلسطينيات في إسرائيل العديد من المشاكل الصحية مقارنةً بالنساء الإسرائيليات اليهوديات. تهدف هذه المقالة إلى فحص مسألة عدم المساواة في الصحة من خلال استكشاف "روايات الصحة" والعقبات التي تحول دون تحقيق الصحة الجيدة بين النساء الفلسطينيات. من شأن نتائج هذا البحث أن تساعد على فهمنا مجمل العوامل التي تفسر الوضع الصحي المتدني عند النساء العربيات، ما قد يحث صنّاع القرار على وضع سياسات صحية ملائمة لاحتياجات هؤلاء النساء، والتخطيط لبرامج يمكن لها أن تعزز صحة المرأة.

يعتمد هذا البحث على نتائج نقاشات مجموعات بؤرية شاركت فيها ٨٦ امرأة عربية من مركز البلاد والمثلث. طُلب من النساء تعريف المصطلح "صحة"، ووصف العقبات التي يواجهنها والتي تحول دون تحقيقهنّ الصحة الجيدة، وأن يأتين باقتراحات تساعد على تحسين وضعهنّ الصحي.

تشير نتائج هذه الدراسة إلى تعدّد التعريفات بين النساء الفلسطينيات لمفهوم الصحة،

^١ أتقدم بالشكر إلى مدى الكرم لتمويله هذا البحث. كما أتقدم بجزيل الشكر لكل من البروفيسور محمد حاج يحيى، البروفيسور جوديث شوفال، د. شلهوب-كيفوركيا و. نوريت جوتمان لملاحظاتهم القيمة التي وضعوها على مسودات سابقة والتي ساعدت في تحسين هذه المقالة. كما أتقدم بالشكر للسيد محمد خطيب لمراجعته النصّ ونتائج البحث. وأخيراً، أود أن أتقدم بجزيل الشكر للنساء اللواتي شاركن في المجموعات البؤرية، ومزوّدي الخدمات الصحية، ومديري المراكز الجماهيرية الذين ساهموا في تنظيم المجموعات.

ما يشير إلى الوعي لمدى تركيبة المفهوم، وربما لأمر ضرورة إعادة صياغته من جديد. عند تناول العوامل التي تعيق حصولهنّ على صحّة السليمة، تبين أنّ هناك مصدراً طبقياً وسياسياً وجندرياً لهذه المعيقات. حيث إنّها ترتبط معاً لتشكل تآزراً (Synergy) في ما بينها يسيء إلى وضع المرأة الصحيّ بشكل كبير. حيث ركّزت النساء على المعيقات الجماعية التي تتعلّق بوضعيتهنّ في المجتمع العربي والإسرائيليّ أكثر من تركيزهنّ على المعيقات الفرديّة. وعلى النقيض من ذلك، كانت الإستراتيجيات التي اقترحتها النساء من أجل تحسين صحّتهنّ فرديّة أكثر وتتعلّق باتباع أنماط صحّيّة وسلوكيات صحّيّة فرديّة، متّبعات بذلك إستراتيجيات "التأقلم" (Adaptive) مع واقعهنّ الثقافي والاجتماعي من دون محاولة "تحديّ" هذا الواقع. وفي ما يتعلّق بالمعيقات السياسية والاقتصاديّة ومناليّة الخدمات، لم تذكر النساء أيّة اقتراحات للتغلّب على تلك المعيقات، ما يشير إلى أنّ ثمة حاجة ماسة لمساعدة هؤلاء النساء على إزالة هذه المعيقات.

السياق

يكون الوضع الصحيّ والاقتصادي للنساء الفلسطينيات في إسرائيل مماثلاً للوضع الصحيّ للنساء في المجتمعات الأصلانية أو في المجتمعات التي تقبع تحت شروط ما بعد الاستعمار (Postcolonial Conditions)، كالنساء السود في أمريكا، ونساء سكّان كندا الأصليين، والنساء الأوبرجيينيل في أستراليا، حيث تعاني هؤلاء النساء نسباً مرتفعة من الأمراض وتكون معدّلات الوفيات بينهنّ مرتفعة مقارنة بالنساء المنتميات إلى مجموعة الأكثرية (Cooper 2002). إنّ هؤلاء النساء هنّ الأكثر عرضة للإصابة بالأمراض من بين المجموعات الأخرى في المجتمع (Douglas 1992). يشكّل الفقر، وعدم المساواة والتمييز مصدراً أساسياً للمشكلات الصحيّة الجسديّة والنفسية لدى هؤلاء النساء، فهي تعرّضهنّ للتوتر الشديد وتحّد من إمكانية حصولهنّ على الدّعم الاجتماعي اللازم (Belle and Doucet 2003)، وبذلك يكنّ عرضة للمشكلات الصحيّة أكثر من غيرهنّ.

تشير الأبحاث إلى وجود ارتفاع حادّ ومستمرّ للأمراض المزمنة بين النساء العربيات مقارنةً بالنساء اليهوديات في البلاد خصوصاً السكري وأمراض القلب والسرطان (Ifrah et. al. 1999). كما أنّهنّ يبلّغن عن نسب أعلى من حالات الاكتئاب (المركز الوطني لمراقبة الأمراض ٢٠٠٦). يُنسب الارتفاع في نسبة الأمراض المزمنة هذا وانتشارها بين النساء الفلسطينيات إلى التغيّرات السريعة والقهرية في نمط الحياة بعد

حرب ١٩٤٨. إنَّ التحوّل من مجتمع زراعي إلى مجتمع شبه صناعي (Al-Haj 1993) لربّما ساهم في ظهور أنماط حياتيّة غير فعّالة، لا سيّما بين النساء اللاتي اعتدْنَ - في ما مضى - العمل في الأرض. إلاّ أنّه ليست هنالك أبحاث تثبت هذه العلاقة بشكل مباشر. وتدّعي أبحاث أخرى أنّ النساء الفلسطينيات يملنّ إلى عدم الاستجابة إلى النصائح الطبيّة، خصوصاً تلك المتعلقة بالفحوصات الوقائيّة والكشف المبكر. ففي السنتين ١٩٩٩-٢٠٠٠ خضعت نسبة ٢٠٪ من النساء العربيات، فقط (جيل +٥٠) للفحص الإشعاعي للثدي (مموغرافيا) مقابل ٦٠٪ من النساء اليهوديات من مجموعة الجيل نفسها (المركز الوطني لمراقبة الأمراض ٢٠٠٦). كذلك، تشير أبحاث أخرى إلى أنّ النساء العربيات لا يمارسن أنماطاً حياتية صحيّة. حيث أنّ ١٥,٤٪ من النساء الفلسطينيات، فقط، يمارسن نشاطات رياضية مقارنةً بـ ٣١,٩٪ من النساء اليهوديات. وقد ركّزت أبحاث أخرى على عوامل بنيوية وأظهرت وجود مشاكل في مناليّة الخدمات، خصوصاً توفّر خدمات صحيّة لزيارة اختصاصيين في محيط مكان السكن. حيث قام أحد الأبحاث بمقارنة الخدمات الصحيّة للنساء في ١٠ بلدات عربيّة مقابل ١٠ بلدات يهوديّة في المستوى الاقتصادي الاجتماعي نفسه، ووجد أنّ هنالك عيادة واحدة، فقط، لجراحة الثدي في هذه البلدات العربيّة مقابل ٧ في البلدات اليهوديّة (بيليكوف ٢٠٠٤). إضافة إلى ذلك، فإنّه ليس من المستغرب أن تكون النساء العربيات غير راضيات عن الخدمات الصحيّة وعن مدى ملاءمتها لاحتياجاتهنّ (Elnekave and Gross 2004). كما أنّ عدداً قليلاً من النساء أقرّ بأنه لم يحصل على الخدمات الصحيّة عندما كان بحاجة إليها، وأقرت ٢٩٪ من النساء العربيات بأنهنّ لم يحصلن على العلاج الدوائي الذي كنّ بحاجة إليه، مقارنةً بـ ١٤٪ من النساء اليهوديات (Elnekave and Gross 2004).

تركّز مجموعة أبحاث طلائيّة أخرى على العدالة الصحيّة وتحتاج بأنّ قانون تأمين الصّحة العامّ في إسرائيل (١٩٩٥)، رغم أنّه ينصّ المساواة بين جميع المواطنين، لن يتمكّن من الوصول، فعلياً، إلى المساواة في الوضع الصحيّ بين الفئات المختلفة في المجتمع، وذلك لسبب وجود فجوات في مناليّة الخدمات الصحيّة المقدّمة للسكان العرب، مقارنةً بتلك التي تقدّم للسكان اليهود (شوبال وأنسون ٢٠٠٠). تعود هذه الفجوات إلى أسباب تتعلق بمبنى الخدمات الصحيّة وإدارتها قبل قيام الدولة وفي السنوات الأولى على قيامها. فيتضح من أحد الأبحاث أنّ نظام الرعاية الصحيّة في إسرائيل، الذي أنشأ قبل إقامة الدولة (١٩١٢)، كان مرتكزاً على صندوق المرضى الصهيوني القائم على أهداف قومية يهوديّة واضحة، وقد ركّز، في الأساس، على

احتياجات المهاجرين اليهود (Reiss 1991). ويدّعي شوبال وأنسون أنّ الصراع السياسي بين إسرائيل والدول العربية هو الذي منح شرعية (بصورة علنية وخفية) للتمييز في توفير الخدمات الصحية ومدى مبالغيتها في جهاز الصحة الإسرائيلي. كما أنّ الاستثمار في خدمات الرعاية الصحية والبنية التحتية في القرى العربية كان بطيئاً جداً نسبياً (شوبال وأنسون ٢٠٠٠).

إنّ المعطيات المذكورة أعلاه تضع النساء العربيات في أسفل درجات السلم الهرمي في ما يتعلق بالوضع الصحي في المجتمع الإسرائيلي. وفي محاولة لفهم العوامل المرتبطة بهذه الحالة، يوظف باحثو الصحة، بشكل عام، طرقاً إحصائية تقارن بين المعطيات لدى النساء العربيات ولدى اليهوديات. لكن، لم تحاول أي من الدراسات أن تستكشف "روايات الصحة" من النساء العربيات أنفسهن أو البحث بعمق عن العوامل التي أدت إلى هذا الوضع. من شأن روايات النساء الفلسطينيات أن تمدنا بفهم وضعيّة المرأة الفلسطينية وكيفية تأثير هذه الوضعيّة في حالة المرأة الصحية. وعليه، تهدف هذه الدراسة إلى: (أ) استكشاف كيفية استيعاب النساء الفلسطينيات في إسرائيل المصطلح "صحة" وكيفية تفسيرهنّ له، ومعرفة التحديات والعراقيل التي يواجهنها عند السعي للحصول على الصحة السليمة ضمن واقعهنّ المعقد. وإدراك إستراتيجيات العمل التي تقترحها النساء من أجل التغلب على هذه العوائق وبالتالي تعزيز سلامة صحتهنّ.

نأمل أن تساعد نتائج البحث الحالي صنّاع القرار في مجال الصحة على بلورة سياسات صحيّة أكثر عدلاً لهذه المجموعة، ونأمل أن تساعد في تطوير خدمات رعاية صحيّة ومشاريع تعزيز صحي أكثر ملاءمة لواقع المرأة العربية وثقافتها ووضعيتها.

الإطار النظري للدراسة

يتطلّب تعزيز صحة النساء المنتميات إلى الأقليات فهماً لما وصفه الباحثون بـ "روايات الصحة والمرض" (Health Accounts) و"المفاهيم الصحيّة" (Health Perceptions) لهؤلاء النساء. تشتمل المفاهيم الصحيّة على المبادئ والقيم والمعتقدات المتعلقة بالحياة اليومية، وتعتمد على المعرفة والتوجّهات والتجارب الحياة المختلفة. تتضمّن المفاهيم الصحيّة "أحكاماً" يطلقها الشخص على أوضاع أو حالات معينة مثل علاقته بالآخرين أو بأمور أخرى تحدث من خلال إدارته لأمواله الحياتية (Radely and Billig 1996). تتميز هذه المفاهيم بالتحول، حيث تتغير وفقاً للسياق الاجتماعي والثقافي

والاقتصادي والسياسي الذي يعيش فيه الفرد. إن الروايات الصحيّة هي نتاج للبنية الاجتماعية ولا يمكن أن تكون تقييماً للوضع الجسماني للفرد، فقط (Karlsen and Nazroo 2002). يحاجج الباحثون بأنّه يجري استعمال المصطلح "روايات صحيّة"، بدلاً من "مفاهيم صحيّة": لأنه يجسّد، بشكل أكثر ملاءمة، ما يعنيه الفرد عند تحدّثه عن وضعه الصحيّ (Radely and Billig 1996). فالمصطلح الأوّل هو الأشمل ويحتوي في داخله المفاهيم والمعتقدات الصحيّة، بالإضافة إلى "حسابات ومقارنات" يحتسبها الشخص مع البيئة التي تحيط به. تشتمل هذه الحسابات على التعامل مع جملة من العوامل التي تؤثر في الصّحة ولا تتعاطى مع وضع محدّد واحد، فقط.

عند السؤال عن مفهوم الصّحة، لا يميل المبحوثون إلى الحديث عن صحتهم الجسمانيّة، فحسب، بل يشملون في رواياتهم التعامل مع أوضاع أخرى في الحياة يعتقدون أنّها تتعلّق بالصّحة، أيضاً. ولذلك فإنّ "روايات الصّحة"، كما اقترحها رادلي وبلينغ تشمل "أكثر من أوصاف لحالة المرء الجسديّة وأكثر من وجهات نظر حول ما يجب على النّاس في المجتمع القيام به لتجنّب المرض. إنّها تعبّر عن حالة الشخص في العالم، كما أنّها تعبّر، بالفعل، عن ذلك العالم، الذي سيُعتبر فيه الفرد مسؤولاً عن أعماله أمام الآخرين". إنّ روايات الصّحة والمرض هي جزء من هويّة المرء الاجتماعيّة، وقد تمتّ المحاجة بأنّ "الجماعة تبني وضعها الصحيّ كجزء من هويّتها مقارنة بعلاقتها مع الآخرين" (Radley and Billig 1996, 221). تنطوي الروايات على بُعد اجتماعي لأنّ "ما يقوله الناس عن الصّحة والمرض لا ينعكس في منظوراتهم الفرديّة تجاه هذه الأمور فحسب، وإنّما في الطريقة التي يبني فيها المجتمع هذه المسائل" (Radley and Billig 1996, 223). وهم يدعون أنه حين يُسأل الناس حول تعريفاتهم الخاصّة للصّحة فإنهم غالباً ما يتحدّثون عن "روايات الصّحة" بدلاً من التحدّث عن "المفاهيم الصحيّة".

تشير الأبحاث إلى وجود أربعة أنواع من التعريفات للمصطلح صّحة، وهي تشكّل نماذج مختلفة للروايات الصحيّة (Larson 1999). تكمن أهميّة هذه النماذج في أنّها تشكّل، وبشكل كبير، العوامل التي تدفع الأفراد إلى انتهاج السلوك الصحيّ سواء أكان ذلك على مستوى الأفراد في المجتمع أم بين المهنيين. النموذج الأوّل هو النموذج الطبي (Medical)، ويعتمد على تعريف الصّحة بشكل سلبي: "الصّحة هي انعدام الحالة المرضيّة أو الإعاقة". فيتضح من هذا التعريف أنّ الصّحة هي مفهوم بيولوجي يركّز على المرض وعلى العوامل المسبّبة له وطرق علاجه والوقاية منه. يؤدّي المرض إلى خلل في التوازن الجسماني، ولذلك يجب الخضوع للعلاج بغية إعادة الجسم إلى توازنه

الطبيعي. تكمن إيجابيات هذا النموذج في أنه أدى إلى تحسين صحة الجمهور بشكل كبير. أما سلبياته فتكمن في أنه لا ينظر إلى الصحة بمفهومها الشامل، بل يتعامل معها بمفهوم ضيق لا يأخذ بعين الاعتبار، مثلاً، الوضع الاقتصادي الاجتماعي للشخص بل عضوه المصاب (Larson 1999). يعتبر النموذج الثاني "الشمولي" (Holistic) تعريفاً إيجابياً للصحة: "الصحة هي حالة من الكمال الجسماني والاجتماعي والنفسي وليس انعدام الحالة المرضية، فقط"، وفقاً لمنظمة الصحة العالمية من العام ١٩٤٨. وضعت هذا التعريف لمنظمة الصحة العالمية، لتكون الصحة وفقاً له مفهوماً شمولياً متعدد الجوانب، علماً أن الصحة هي حق أساسي وفقاً لوثيقة أوتوا، أيضاً (WHO 1986). ورغم أن هذا التعريف هو الأكثر استعمالاً بين الباحثين، فقد ناله الكثير من النقد لكونه فضفاضاً يصعب قياسه، كما أنه يسعى للكمال، ولذلك فهو صعب المنال. النموذج الثالث هو نموذج الرفاه (Wellness)، حيث يُعتبر هذا النموذج حديثاً نسبياً. فيسعى هذا النموذج للوصول إلى مستويات عالية من الصحة والرفاه لدى الأفراد مفترضاً أن هنالك علاقة وطيدة بين الجسد والنفس (Goldsmith 1972). الصحة هي القدرة على التغلب على الأمراض والمحافظة على وضع سليم. فالصحة والمرض هما مصطلحان مختلفان ولكنهما ليسا متضادين. من الممكن أن يكون هنالك وضع صحي سيئ من دون وجود حالة مرضية. يتمثل النقد الأساسي الموجه لهذا النموذج في أنه يستند إلى أساس غير موضوعية وغير ثابتة، لذلك يصعب تقييمه. وفقاً للنموذج الرابع، النموذج البيئي (Environmental)، والذي يمكن أن نطلق عليه اسم "متأقلم" (Adaptive)، فالصحة تعتمد على قدرة الفرد على التأقلم مع البيئة المحيطة سواء أكانت اجتماعية أم ثقافية أم مادية وغيرها. هنالك علاقة أخذ وعطاء بين البيئة والصحة. فالتعرض لأوضاع ضاغطة وقدرة الفرد على التعامل مع هذه الأوضاع يحددان تطوراً أو تراجعاً مرضية مختلفة. فالقدرة على التعامل مع هذه الأوضاع تؤدي إلى التوازن المطلوب، حيث أن الصحة هي حالة من البحث النشط والدؤوب عن التوازن الجسمي والعقلي والاجتماعي، كما يعتقد العديد من الباحثين. لا يمكن للصحة أن تكون بمعزل عن بيئتها السياسية والاجتماعية كما جاء في وثيقة أوتوا "الصحة للجميع". فهنا تكمن أهمية العوامل البيئية المساعدة الممكنة التي تشمل وجود سياسات صحية معززة للصحة (WHO 1986).

وعليه، أفترض في هذا البحث أن أجد بين النساء العربيات نماذج مختلفة من تعريفات الصحة، لكنها قد تكون أكثر شمولية كما في الأبحاث الجارية عن نساء من الأقليات في العالم (Thompson and Gifford 2000; Voyle and Simmons 1999).

وفي ما يتعلق بالعوامل المعيقة المؤثرة في الصحة، تشير الأبحاث إلى أن الروايات والمفاهيم الصحيّة للأفراد تختلف وفقاً لأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية (Blaxter 1997; Popay et. al. 2003)، إلا أن نتائج هذه الأبحاث لم تكن متطابقة، حيث وجد قسم منها أن أصحاب الوضع الاقتصادي والاجتماعي المتدني يركّزون على العوامل الشخصية، مثل سلوكهم غير الصحي، كعوامل مضرّة بالصحة (Blaxter 1997)، بينما وجد آخرون أن أولئك الذين يسكنون في مناطق أكثر فقراً تحدّثوا عن عوامل بنيوية شاملة (Macro) أكثر من مجرد ذكر عوامل شخصية (Popay et. al. 2003). وفي هذا البحث أفترض أن أجد بين النساء العربيات روايات مختلفة لهذه العوامل، وأن تتلاءم مع الوضع الاقتصادي الاجتماعي الذي تعيشه كل من هؤلاء النساء.

منهجية البحث

مبنى الدراسة

تمّ جمع المعطيات من خلال القيام بمناقشات في مجموعات بؤريّة مع نساء من منطقة المثلث والمركز. وتمّ إجراء معظم نقاشات المجموعات البؤريّة كخطوة تمهيدية لمشاريع تعزيز الصحة الجماهيرية للنساء في البلدات المختلفة. تمّ توظيف طريقة العينات الهادفة (Mays and Pope 1995) من أجل إشراك نطاق واسع من النساء العربيات. كما وتمّ مقابلة نساء من بلديتين وأربع قرى عربيّة. تمّ إرسال دعوة مفتوحة للنساء عن طريق المراكز الجماهيرية أو المجالس النسائية في البلدية. وساعد مديرو المؤسسات والمثقفون الصحيون في هذه البلدات على تنظيم المجموعات. تمّت إدارة الجلسات في غرف اجتماعات تابعة للبلدية أو في المراكز الجماهيرية. استمرت كلّ جلسة نحو ساعتين. تمّ تسجيل كلّ الجلسات صوتياً بعد تلقي الموافقة بالإجماع من قبل جميع المشاركات. وقد قامت كاتبة هذا البحث بإدارة كل المجموعات البؤريّة.

تمّ توزيع استبيان ديمغرافي مجهول الاسم على النساء قبل بدء الجلسات. طرحت ثلاثة أسئلة على كلّ مجموعة بؤريّة من أجل توجيه النقاش: ماذا يعني مفهوم "الصحة" بالنسبة إليك؟ ما هي العوامل التي تؤثر في صحتك، وما هي العوائق التي تواجهينها والتي تمنعك من تحقيق صحّة سليمة؟ ما الذي يمكن فعله من أجل تحسين حالتك الصحية؟ إنّ التفاعل والنقاش الذي تطوّر بين النساء (اللاتي عرفن بعضهن بعضاً من قبل) مكنّ الباحثة من أن تفهم، بشكل أفضل، رموز الخطاب بين النساء. وساعد هذا الأمر في تعزيز موضوعيّة النتائج ومعقوليتها (Wilkinson 1998a, 1998b).

مجموعة البحث

في المجموع، شاركت ٨٦ امرأة في ست مجموعات بؤرية (ما بين أيار وتموز ٢٠٠٤). وشملت كل مجموعة ١١ إلى ١٨ امرأة من خلفيات متنوعة. وقد رَوحت أعمار النساء بين ٢٣ و ٥٤ عامًا. وأغلبهن (٩٠٪) كنّ متزوجات. كانت المجموعات متباينة من ناحية مستوى التحصيل العلمي والعمل المزاوّل. فضمت المجموعة الأولى (أ) عاملات في سلك التعليم، غالبًا ما كنّ معلّّات في الطفولة المبكرة. أما المجموعة الثانية (ب) فقد ضمت عضوات في مجلس النساء في البلدة، لتضمّ المجموعة الثالثة (ج) نساء يعملن في السلطة المحليّة ونساء عضوات في السلطة المحليّة ونساء لا يعملن خارج البيت. وأما بقية المجموعات (د، هـ، و) فقد ضمت، في الأساس، نساء لا يعملن خارج البيت (انظروا الجدول الملحق).

تحليل المعطيات

تمّ تسجيل نقاشات المجموعة صوتياً وتمّ تدوينها حرفياً، وجرى تحليل المعطيات المتدرّجة تبعاً لتوجّه الباحثة نانسي كريجير (Krueger 1994). وقد تمّ في البداية جرد كلّ المادة التي تمّ تدوينها ثمّ تصنيفها وفقاً للموضوعات المركزيّة ووفقاً لأسئلة البحث الأساسيّة (تعريفات الصّحة، العوامل التي تعيق الحصول على صّحة سليمة والإستراتيجيات المقترحة لتحسين الصّحة). وبالنسبة لتعريفات الصّحة، فقد تمّ التعرف على مصطلحات تلائم نماذج مختلفة من تعريف الصّحة، وقد تمت المطابقة بين روايات النساء وبين هذه النماذج. وبالنسبة إلى العوامل المعيقة، فقد تمّ تدوين قائمة بهذه العوامل، ثمّ تصنيفها إلى مجموعات من العوامل وتدرّجها إلى رئيسيّة وفرعية. أما بالنسبة للإستراتيجيات المقترحة لتحسين الصّحة، فقد تمّ تدوينها من كلّ الروايات وتجميعها وفقاً لإستراتيجيات رئيسيّة. كما وتمّت، لاحقاً، المقارنة بين روايات النساء المختلفة في كلّ واحدة من هذه المجموعات، وفحص مدى الملاءمة أو التناقض بين روايات النساء في المجموعات. تهدف هذه المقارنة بين المجموعات إلى إمكانية التعرف على ما يمكن تعميمه أو تخصيصه من روايات النساء. ومن أجل تعزيز مصداقيّة النتائج قام باحث ومهني صحّي مستقلّ بمعاينة المعطيات والتصديق على نتائج التحليل. قامت الباحثة بضبط اللغة العربيّة وتحويلها من العاميّة إلى الفصحى من أجل الحفاظ على وضوح المفردات.

ونظرياً، فقد سِرنا على هدي منظورات نسوية ما بعد بنيويّة (Post-Structural)، وبشكل

خاصّ "النظرية المتقاطعة" (Intersection Theory) التي تستخدمها النساء السود في الولايات المتحدة الأمريكية وتنصّ النظرية أنّ نقطة التقاطع بين الجندر، والطبقة، والإثنية، والعرق هي نُظْم ذات صلة بالقمع في "منبت السيطرة" (Anderson and Collins 1998). وتتبنّى النظرية عدة مراحل من القمع، وأنّ الكلّ يشكّل أكثر من مجموع أقسامه مجتمعة. ووفقاً لذلك، فإنّ أصوات النساء تكون ذات أهمية قصوى في بناء وإعادة بناء روايات الصحة وفي فهم الصحة كهوية اجتماعية.

النتائج والنقاش

وفّرت جلسات المجموعات البؤرية للنساء الفرصة للتشكيك، الإنكار، وأحياناً لانتقاد المفاهيم الاجتماعية الخاصة بالصحة. وأدت هذه التفاعلات إلى نقاش حادّ جداً بين المشاركات. إنّ طريقة النقاش في المجموعات البؤرية شجعت المشاركات على التوضيح والتعبير بشكل علني عن موقفهنّ من المواضيع المطروحة للنقاش، ويُعتقد أنّها أفضل من المقابلة وجهاً لوجه (Kitzinger 1995). لقد كانت المجموعات البؤرية مجدية في استكشاف فهم النساء للصحة والمرض (Wilkinson 1998a)، كما تمّ استخدامها من أجل استكشاف حاجات الرعاية الصحية لدى النساء العربيات في السابق (Winslow, Honein and Elzubeir 2002). توفرّ هذه المجموعات "بيئة داعمة" للمشاركات، وإنها كآلية، تبدو طريقة ملائمة لجمع المعطيات عن الثقافة العربية، حيث إنّ هناك تجمّعات مشابهة من النساء والرجال تتمّ ضمن نطاق الحمولة أو العائلة الموسّعة (عادةً في بيت الحمولة - الديوان). تتمّ من خلالها مناقشة مواضيع بهدف حلّ الخلافات والمشاكل بين أعضاء القبيلة أو بين قبائل أخرى (Borkan, Morad and Shvarts 2000).

تجدد الإشارة إلى أنّ بعض النساء فضّلنّ خلال النقاش صياغة تصريحات غير مباشرة عن طريق الإشارة إلى "نساء أخريات" أو إلى النساء الفلسطينيات بشكل عامّ. وربّما تمّ اختيار هذه الإستراتيجية من أجل حماية خصوصيتهنّ ومن أجل تخويلهنّ لقول كلّ شيء مع ضمان خصوصيتهنّ في آنٍ معاً. من الجدير بالذكر أنّ النساء اللواتي شاركن في دراستنا حظينّ بفرص تعليم ومستويات عمل أفضل من المرأة الفلسطينية في المعدل العامّ. غني عن القول إنّهنّ لا يمثّلنّ كلّ تجارب النساء الفلسطينيات في إسرائيل. وفي ما يلي النتائج وفقاً للأسئلة المطروحة في البحث. كلّ الأسماء التي تظهر في النتائج هي أسماء مستعارة؛ وذلك من أجل الحفاظ على خصوصية النساء. كما تمّ ضبط اللغة العربية وتهذيبها في عدد من روايات النساء من أجل المحافظة على وضوح اللغة وعلى مستوى لغوي معيّن كما تلاحظون في ما يلي.

ما هي الصحة؟

كانت تعريفات الصحة بين النساء متعددة ومتنوعة. ولم يكن هنالك أي نموذج معين سائد لهذه التعريفات. أي أن تعريفات المصطلح "صحة" جاءت متوافقة مع كل النماذج النظرية (الشمولي والطبي والبيئي ونموذج الرفاه). كانت غالبية التعريفات للصحة إيجابية. حيث اعتبرت النساء الصحة بمثابة مفهوم شمولي وجامع يتضمّن النواحي الجسدية، والاجتماعية، والنفسية. يوازي هذا الفهم تعريف منظمة الصحة العالمية (١٩٤٨) للصحة ويعكس فهماً شمولياً لمفهوم الصحة: "الصحة بالنسبة لي هي كل شيء. إنها جوهر الحياة" (سميرة، المجموعة أ). "الصحة بالنسبة لي هي سلامة جسدي وعقلي" (راوية، المجموعة ب). "العقل السليم في الجسم السليم" (فاطمة، المجموعة أ).

كانت هنالك، أيضاً، تعريفات تتلاءم مع النموذج الطبي في تعريف الصحة: "الجسم السليم يعني انعدام المرض أو البدانة وعمل كل الأجهزة كما يجب" (لينة، المجموعة د). "قدرتي على فعل أشياء من دون مساعدة الآخرين" (هدى، المجموعه هـ). إلا أن هذه التعريفات لم تكن سائدة بين النساء. كما كانت هنالك، أيضاً، تعريفات متعلقة بالصحة النفسية للنساء: "أن تحسّي بشعور جيد تجاه نفسك، بأنك متحررة من الضغوطات والمشاكل النفسية" (عزيزة، المجموعة د). "أن تشعري بالارتياح وعدم الإرهاق" (أسماء، المجموعة و). كما استشهد بعض النساء، أيضاً، بمصطلحات دينية إسلامية دلت على أن هؤلاء النساء يعزّين ما يجري في حياتهنّ إلى قدرة عليا، وأن سيطرتهنّ على مجريات الأمور في حياتهنّ ضعيفة (تحكّم ذاتي خارجي External Locus of Control): "الصحة هي، أيضاً، إرادة الله ومشية الله. فهو الوحيد القادر على شفائك ومنحك الراحة، السلام الداخلي والإيمان بنفسك" (صالحة، المجموعة أ). تدل هذه التعريفات، أيضاً، على دافعية متدنية لدى هؤلاء النساء لتبني أنماط حياتية صحيّة. لذلك قامت مجموعة من النساء بالردّ على ذلك في محاولة منهنّ لإعادة السيطرة على الأمور لأنفسهنّ "ولكن الله لم يقل لك انتحري، المحافظة على النفس هي واجب ديني" (شريفة، المجموعة أ).

قدّمت معظم النساء غير العاملات خارج المنزل تعريفاً وظيفياً أداتياً (Instrumental) اجتماعياً للصحة يتعلّق بمسؤولياتهنّ في الرعاية الصحيّة تجاه أفراد العائلة الآخرين: "من الواضح أن على النساء أن يقمن بدورهنّ كنساء. تحتاج المرأة إلى أن تكون قوية جسدياً وعقلياً لكي تؤدّي واجباتها تجاه عائلتها. إذا شعرت هي بسوء فإنّ

العائلة بكاملها لن تشعر على ما يُرام" (نعيمة، المجموعة د). "إنَّ صحّة أفراد العائلة الآخرين هي من مسؤوليتنا نحن" (سحر، المجموعة ج). قد تكون هذه التعريفات نابعة من "توقعات اجتماعية" من هؤلاء النساء، حيث إنَّ "النساء الصالحات" هنَّ اللواتي يراعين شؤون عائلتهنَّ ويحافظن على صحّة أفرادها قبل اهتمامهنَّ بصحتهنَّ الذاتية، كما جاء في أبحاث عن النساء العربيات وفي المجتمعات التقليدية حيث هناك تصوّر معيّن لـ "المرأة الصالحة" ولـ "الأم الصالحة" (Haj-Yahia 2000). تهتمّ هذه المرأة باحتياجات الجميع قبل اهتمامها بنفسها، وهي الأقلُّ أنانيةً. يتلاءم هذا النوع من التعريفات مع النموذج البيئي للصحة (Larson 1999)، حيث تأخذ النساء بعين الاعتبار البيئة الاجتماعية المحيطة وتحاول أن تتعايش معها وفقاً لما هو "متعارف عليه".

كان سيبدو الأمر مُستغرباً لو خلت تعريفات النساء للصحة من أي تعريف سياسي. فقد قدّمت النساء تعريفاً جماعياً للصحة يتعلّق بالوضع السياسي للعرب في إسرائيل، تبينّ منه أن هناك وعياً حقوقياً للصحة بين النساء: "الصحة هي أن نحصل على حقوق متساوية كمواطنين وألاً يتمّ التعامل معنا كدرجة ب... إنَّ صحّة النساء تعني الاحترام والكرامة، وهذا هو المكان الذي أكتسب فيه القوة لمقاومة المرض".

وفي نهاية هذا الجزء، نلاحظ أن التعريفات المذكورة أعلاه تلائم نماذج مختلفة من المدارك والتعريفات الصحية (الشمولية والطبية والبيئية ونموذج الرفاه)، ما يشير إلى مستويات من الوعي لما يتضمّنه مفهوم الصحة بتركيبته. ومن ناحية أخرى، تشير هذه النتائج إلى عدم وجود أي نمط سائد لتعريف الصحة بين النساء. هذه النتائج لا تميّز، عادة، تعريفات النساء من المجموعات الأصلانية، ولا تتماثل مع نتائج أبحاث سابقة في هذا المجال (Thompson and Gifford 2000; Voyle and Simmons 1999). حيث إنَّ معظم النساء من المجموعات الأصلانية ترى أن الصحة مفهوم شمولي، وتعيش هؤلاء النساء عادةً في تناغم؛ أي في توازن مع بيئتهنَّ، ويعملن على استغلال محيطهنَّ من أجل تعزيز صحتهنَّ وصحة عائلتهنَّ (مثلاً، استغلال الأعشاب من المحيط لتحضير أطعمة وأدوية). بينما تميل تعريفات الصحة لدى النساء الغربيات إلى النموذج الطبي أو نموذج الرفاه. فترى النساء في الغرب الصحة أنها استجابة للتوصيات الطبية أو القيام بفحوصات الكشف المبكر عن الأمراض وممارسة أنماط حياتية صحيّة (Kasle, Wilhem and Reed 2002).

أمّا بالنسبة إلى النساء الفلسطينيات، فقد تكون التغييرات السريعة في الأنماط الحياتية وكون المجتمع العربي يمرّ بمراحل من التغيير (Al-Haj 1993) أدت إلى عملية إعادة

بناءً أو صياغة مجددة لمفهوم "الصحة"، ومن هنا كثرة التعريفات وتنوعها. ومن المعقول أن تكون المفاهيم الشمولية للصحة التي عبرت عنها النساء في هذا البحث هي مخلفات لتعريفات الجيل السابق من النساء اللواتي كن مرتبطات أكثر بالبيئة الطبيعية المحيطة بهن نتيجة لعملهن في الأرض والزراعة. حيث إن جيل المبحوثات هنا هو صغير نسبياً (٢٣-٥٤ سنة)، فلو شمل البحث جيلاً متقدماً من النساء لربما وجدنا تعريفات أكثر شمولية للصحة. بالإمكان فحص هذه الفرضية في بحث مستقبلي يقارن تعريفات الصحة ومفاهيمها بين أجيال مختلفة.

العوائق والعراقيل في الطريق لتحقيق الصحة السليمة

تناولت النساء نطاقاً واسعاً من العوائق والعراقيل التي تمنعهن من تحقيق الصحة السليمة. وقد تضمنت هذه العوائق والعراقيل عوامل بنيوية سياسية تتعلق بكونهن ينتمين إلى الأقلية العربية في إسرائيل؛ التقاليد الثقافية وعدم المساواة الجندرية في المجتمع العربي؛ الفقر والحالة الاجتماعية - الاقتصادية؛ والصعوبة في منال الخدمات الصحية الخاصة بالاحتياجات الصحية للنساء العربيات. هذا، وإنه لم تتم إثارة المواضيع الشخصية المتعلقة بنقص المعرفة والوعي في مجال الصحة والسلوك الصحي كعوامل معيقة للحصول على صحة سليمة بين المشاركات.

ومن الجدير بالذكر أن نوعية العوامل المعيقة التي ذكرت اتصلت بالوضع الاقتصادي الاجتماعي للمشاركات في المجموعة البوروية وبمدى مشاركتهن الاجتماعية. على سبيل المثال: المجموعة "أ" التي تضم نسبة عالية من النساء المتعلمات والعاملات خارج البيت، ركزت أكثر على عوامل معيقة شخصية وثقافية وكن المجموعة الوحيدة التي ذكرت تأثير العولمة في الأنماط الحياتية للنساء. وكانت هذه هي المجموعة الوحيدة التي لم تر في الوضع الاقتصادي والاجتماعي عائقاً لتحصيل صحة سليمة. كما أن هذه المجموعة لم تذكر مشكلات تتعلق بمنال الخدمات الصحية للنساء. كذلك المجموعة "ب" التي تمتاز بمشاركتها الاجتماعية (عضوات في المجلس البلدي)، لم تتناول موضوع منال الخدمات الصحية كعائق، ولكنها ركزت على المعوقات السياسية والاقتصادية، إضافة إلى المعوقات الثقافية. وأما المجموعات المتبقية (ج-و) فقد طرحت العديد من المعوقات البنيوية والتي تشمل: الفقر والمشاكل الاقتصادية، النظام الأبوي والمحافظة على العادات والتقاليد، والمشاكل في منال الخدمات الصحية وتحديد حيز المرأة لسبب الوضع السياسي، إضافة إلى التطرق لعدد قليل من المعوقات الشخصية قلة المعرفة والوعي في مجال الموضوعات الصحية والحقوق

الصحيّة. وتناول قسم قليل من النساء معيقات تتعلّق بالسلوكيات الصحيّة حسب الروايات التي صدرت عن النساء، وفيما يلي تفصيل للمعيقات الأساسية والفرعيّة.

الفقر والوضع الاقتصادي المتدنّي

كان الفقر والمعيقات الاقتصادية من العوامل التي تمّ تكرارها في أغلبية المجموعات (عدا المجموعة "أ" ذات المستوى الاقتصادي الأفضل)، وقد اختارت النساء الحديث عنها بضمير الغائب. ربّما شعرت النساء بالحرج والخجل من الكشف عن مشاكلها أمام نساء أخريات من بلدها. ساعدت هذه الإستراتيجية النساء على الانفتاح والتحدّث عن مشاكلها وفي الوقت نفسه الحفاظ على خصوصيّتها، لكن بنسبة معيّنة، حيث أنّ ردود أفعال المشاركات أوضحت أنّ المشاركات فهمن مصدر مشكلة المتحدّثات.

قامت المشاركات بربط الفقر والحرمان الاقتصادي بالافتقار إلى الصّحة، إذ إنّهما يمنعان النساء أحياناً من اقتناء حاجيات أساسيّة مثل الطعام الصحيّ والأدوية والخدمات الصحيّة الضرورية. بعض النساء يواجهن صعوبة في شراء طعام صحيّ: "إنّ للحالة الماديّة تداعيات مهمّة على التغذية. أولئك الذين لا مال لديهم، لا يأكلون جيداً. أعرف أناساً يأكلون اللحم مرّة في الشهر، أخبرني بعض الناس بأنهم يشتررون دجاجة واحدة في الشهر... يشتري الناس طعاماً رخيصاً يُشبعهم ولكنه ليس صحياً بالضرورة" (دعاء، المجموعة د). يؤدّي الفقر إلى قلّة شراء الاحتياجات الأساسية من الطعام، كما أظهرت نتائج مسح الصّحة والتغذية في وزارة الصّحة (المركز القومي لمراقبة الأمراض ٢٠٠٣)، حيث قام الفقراء عادةً بشراء أغذية مُشبعة ولكنها غير صحيّة.

كما يشكّل الفقر عائقاً أمام النساء عند استخدام الخدمات الصحيّة. كان ثمن الدواء عائقاً رئيساً لمعالجة النساء العربيات الفقيرات: "إنّ الأدوية غالية جداً. إن المرأة التي تعاني من عدد من المشاكل الصحيّة لا يمكنها شراء جميع الأدوية التي تحتاج إليها، وهكذا تصبح مشاكلها الصحيّة أكثر تعقيداً" (سحر، المجموعة د). كما أنّ الفقر يجبر النساء على اتخاذ خيارات صعبة فيما يتعلّق بالأولويات في استعمال الخدمات الصحيّة: "عندما لا تملكي المال الكافي يجب أن ترتبي أولوياتك، الأطفال يأتون أولاً وحاجاتك الصحيّة تصبح في المرتبة الثانية والأخيرة حتّى" (آمال، المجموعة ج). يعتبر موضوع سعر الأدوية والمشاركة في تمويل الخدمات الصحيّة أحد الموضوعات المركزيّة التي تناقش في الاقتصاد الصحيّ في يومنا هذا. حيث راح البعض إلى

اقترح إعفاء الفقراء من دفع نفقات متعلّقة بالخدمات الصحيّة (Chernichovsky and Anson 2005). هناك مشكلة إضافية وهي عدم توافر خدمات صحيّة لأطباء مختصّين كالفحوصات المخبرية وفحوصات الكشف المبكر في البلدات العربيّة: "المشكلة أننا لا نملك عيادات صحيّة متخصصة في قريتنا، وذلك يحتم علينا الذهاب خارج القرية لإجراء بعض الفحوصات الصحيّة. يجب دفع ١٠٠ شاقل إسرائيلي جديد (ما يقارب ٢٠ دولارًا أمريكيًا) للمواصلات، أنا أفضل صرف النقود على حاجات أطفالتي" (فهيمة، المجموعة ج).

تفرض الحالة الاجتماعيّة-الاقتصاديّة المتدنّية ضغوطًا وتحديات إضافية على كاهل النساء. يتوقع من نساء العائلات الفقيرة المحافظة على مستوى معين من الحياة، في حين أنّ الزوج عاطل عن العمل أو لديه دخل منخفض. هذا الأمر يعني أنّهم يعملون بصعوبة مضاعفة لتوفير بعض الأمور الضرورية مثل الطعام والملابس: "إن البطالة هي مشكلة رئيسية في إسرائيل؛ تسبب المشاكل بين الزوج والزوجة؛ إن المرأة دائمة العصبية، يجب عليها أن تتدبّر الأمور وتوفّر [النقود]. على النساء حمل العبء" (سميرة المجموعة د). وعبرت امرأة أخرى عن مشاعرها حول كيفية كون الصّحة بمثابة رفاهية للناس الفقراء: "صدّقيني؛ كل امرأة تريد أن تبدو جميلة. ولكن، عندما لا يتوفّر المال للحاجات الأساسيّة، فإن تحقيق صّحة سليمة وأن تكون بمظهر لائق هو آخر شيء تريد أن تفعله. لا يستطيع الناس الفقراء أن يفعلوا ما يريدون" (دنيا، المجموعة ب).

تتطابق هذه الروايات مع نتائج أبحاث أخرى أظهرت أنّ الوضع الاقتصادي المتدنّي يشكّل عائقًا كبيرًا في وجهة النساء للحصول على صّحة سليمة (Moghaddam et. al. 2002; Schultz et. al. 2000a). إنّ النساء اللاتي ينتمين للأقليات هنّ أكثر عرضةً للمشكلات الصحيّة. حيث إنّ وضعها الاقتصادي متدنّ وكذلك وضعها الصحيّ، أيضًا. يشكّل الفقر عبئًا على كاهل المرأة ويعرضها إلى مشاكل نفسيّة (Israel et. al. 2002). تحمل هذه النساء عبء العائلة وعليها أن تتدبّر أمرها من لا شيء، لذلك فهي تقبع تحت ضغوطات نفسيّة كبيرة بسبب اهتمامها باحتياجات العائلة الاقتصاديّة (McDonough and Walters 2001). تشعر هذه النساء بمسؤوليّة الحفاظ على مستوى معين من المعيشة من أجل منع تدهور العائلة إلى المجاعة (Schultz et. al. 2002). الشعور بالضغط النفسي هو أمر دارج في صفوف النساء الآتي يعشن أوضاعًا اقتصاديّة واجتماعيّة سيئة. تعاني هذه النساء من مشكلات يومية بشكل مكثّف، بينما لا تحظى بالدعم الاجتماعيّ الضروري من أجل تخفيف الضرر الذي قد تسببه هذه

الأوضاع الضاغطة على الصّحة. إلى ذلك، تكون هؤلاء النساء معرّضات للمخاطر الصحيّة نتيجة لتفعيل أجهزة بيولوجيّة وهورمونيّة معيّنة بالجسم، ومن هنا ترتفع نسبة إصابة النساء بالأمراض ووفياتها المبكرة (Kelly et. al. 1997).

النظام الأبوي، والعادات والتقاليد، وغياب المساواة الجنديّة

تُعتبر الثقافة والتقاليد من العوامل الهامة التي تؤثر على الصّحة (Triandis and Suh 2002). كشفت النساء في الدراسة الحاليّة عن حالات عدّة تحدّ بها العادات والتقاليد الاجتماعيّة من سلوكهنّ وتمنعهنّ من تبنيّ أنماط حياتية سليمة، ما قد يضرّ بصحّتهنّ. تتعلّق هذه القضايا غالباً بمكانة المرأة في المجتمع، كطاعة الزوج واحترام المعايير الاجتماعيّة والالتزامات الاجتماعيّة (المجاملات) وزواج الأقارب والزواج المبكر وغيرها.

تعكس العلاقات الجنديّة في المجتمع العربيّ علاقات قوّة وسيطرة يفرضها النظام الأبوي على النساء. تشعر هذه النساء أنّ عليها إطاعة الرجل (Taraki 1995). ترى بعض النساء أنّ الرجال أرفع مقاماً ويحاولنّ تبرير ذلك "إنّ الرجال هم السلطة العليا في مجتمعنا. هم لا يساعدوننا [النساء] لأنّ لديهم التزاماتهم الخاصّة" (رهاف، المجموعة ج). ويعتبر الرجال بمثابة "حارسو الأبواب" وأنّ عليهم رعاية تصرّفات النساء (Taraki 1995)، بما في ذلك سلوكياتهنّ المتعلقة بالأمور الصحيّة، وتوجد لذلك تداعيات على صّحة المرأة. إضافة إلى ذلك، فإنّ الثقافة العربيّة تشدّد على التركيبة العائليّة حيث تكون النساء ملتزمات قبل كلّ شيء برفاهيّة العائلة (Haj-Yahia 2000). إنّهن مصدر الرعاية الرئيس (Care Givers)، كما عبّرت عن ذلك إحدى النساء: "لم تتم تربيتنا نحن النساء العربيّات لكي نعتني بأنفسنا. إنّ تركيز الرعاية يكون على أولئك الذين يعيشون حولنا والرجال بالأخص، والدك وأخوك قبل الزواج، ثمّ زوجك وابنك عندما تتزوجين" (هدى المجموعة د). مثال آخر يكمن في مراقبة سلوك المرأة في ما يتعلّق بالمشي كجزء من النشاط الرياضي. إحدى النساء قالت: "عندما أخبر أحد الأصدقاء زوجي بأنّه رأني أمشي بشكل جدّي، عاد زوجي إلى البيت في الحال وأخبرني بأنّ علي التوقّف عن المشي" (بشرى، المجموعة ب).

إنّ استياء الرجال من مشي النساء قد يُفسّر كشكلٍ من أشكال السيطرة الاجتماعيّة، وهو يشير إلى نظام أبوي. إنهم يفهمون دورهم من خلال المحافظة على النظام لدى

النساء والتأكد من أنهنّ يمثلنّ للأعراف والتقاليد الاجتماعية. إنّ عملية خروج المرأة إلى الشارع للمشّي من أجل الرياضة البدنية، تُعتبر في المجتمع المسلم والعربي كتعدّد على أعراف متفق عليها، وتُعتبر خروجًا من الحيّز الخاص إلى الحيّز العام الذي على المرأة أن تكون فيه غير مرئية (Invisible)، وعليها عدم جذب الانتباه إليها (Taraki 1995). تمّت مناقشة فهم المشي كرياضة بدنية في العادات العربية والإسلامية بشكل موسّع بين النساء. يُظهر الاقتباس التالي كيف تناضل النساء من أجل المحافظة على التقاليد من جهة، ومن أجل الحفاظ على نمط حياة صحّي من جهة أخرى: "لا يمكن للنساء المشي في الأماكن العامة مرتديات ملابس رياضية. إن المرأة التي تمشي بهدف اللياقة سوف يتم انتقادها وسيحدث الجميع عندها. أنا أمشي مع مجموعة من النساء في الغابة المجاورة دون أن يرانا أحد" (منال، المجموعة ب).

تطرقت النساء، أيضًا، إلى جانب ثقافي هام يتعلّق بتحضير الطعام والتعامل معه، وتأثير ذلك على الصحة. فوفقًا للنساء، فإنّ للرجال تأثيرًا كبيرًا في تحديد أجندة التغذية في البيت، حيث يتمّ إعدادها وفقًا لرغبات الرجل. إنّ جزءًا من التزام المرأة بإطاعة زوجها: "لا يوافق الرجال أحيانًا أن تحضر المرأة طعامًا صحيًا. إنّ زوجي يحبّ طريقة تحضير الطعام التقليدية، ويقول إنّ طعامه أطيب... على المرأة أن تسعى وراء ما يحبه زوجها. إنهم يفضلون الطعام اللذيذ لا الطعام الصحي" (جنان، المجموعة ب). وقد أبدت النساء معرفة لا بأس بها بالنسبة للتغذية السليمة، لكن تحدّثن عن ضغوطات اجتماعية تخضع لمعايير تحدّد مقامات الأطعمة، فهناك أصناف معينة من الطعام تشير إلى الطبقة الاجتماعية. اللحم، على سبيل المثال، الذي ينصح أخصائيو التغذية بالتقليل منه، مصنّف عاليًا في التسلسل الهرمي، ويُعتبر طعامًا جيدًا وصحّيًا. شعرت النساء بالضغط اجتماعيًا لإدخال اللحم عند تحضير طعام "جيد": "إذا لم أعد اللحم أعتبرّ وكأنني لم أعد الطعام" (نهى، المجموعة ب). "إذا أعددت العدس [طعام رخيص ولكنه ذو قيمة غذائية عالية] فسوف أشعر بالخزي" (سامية، المجموعة أ). أبدت إحدى النساء إدراكًا إلى أنّ كلفة تحضير الطعام واستهلاك الكثير من الخبز خلال الوجبات يضرّ بالصحة: "نحن العرب نحبّ الطعام المقلي. نستخدم الكثير من الزيت. طعامنا دسم ونحبّ تناول الكثير من الخبز (انغمس؛ عملية استخدام الخبز بدلًا من الملعقة)" (سامية، المجموعة ب). وجه تقليدي آخر تناول الطعام والذي له جذور دينية-ثقافية هو تعبير "حيانه": "في الثقافة العربية لا نحب أن نرمي الطعام، نقول 'حيانه'. لذلك، تأكل النساء مرات كثيرة ما تبقى ولا ترميه" (إيناس، المجموعة ب).

تدللّ تصريحات النساء حول التغذية والريضة البدنية على وعي ومعرفة جيّدتين بالنسبة إلى العلاقة بينها وبين الحفاظ على الصحة، ولكن ظهرت صعوبات جمّة في تطبيق هذه المعرفة أو تحويلها إلى نمط حياتي لدى النساء وعائلتهنّ. ونتيجة ذلك ملحوظة على النساء، حيث تشير الأبحاث إلى أنّ النساء العربيات يعانين من زيادة الوزن وزيادة في الكتلة النوعية للجسم (Kaluski and Berry 2005).

طرحت النساء موضوعاً آخر يتعلّق بتوزيع الأدوار بين الرّجل والمرأة في البيت، وتعدّد أدوار المرأة وتأثير ذلك على صحتهنّ. وقد طرح هذا الموضوع بشكل ظاهر أكثر بين النساء اللواتي يعملن خارج البيت، إلاّ أنّه كان هناك عدم موافقة بين النساء بشأن ضرورة عمل النساء خارج البيت، حيث ادّعى قسم من النساء أنّه في حالة غياب الدعم الاجتماعي للمرأة فإنّ عمل المرأة خارج البيت يُشكّل ضرراً على صحتها، إذ لا توجد في الكثير من البلدان العربية أطر لحضانة الأطفال (ربلين-صور وزعبي ٢٠٠٥). وعلى المرأة استجداء المساعدة من أقربائها. لكن، في المقابل، يجب أن تساعد هؤلاء النساء، بطرق مختلفة، من يرعون أطفالهنّ: "أشعر بأنّ النساء العاملات يُدرن وقتهنّ بشكل أفضل، وتقوم هؤلاء النساء بكلّ المهام الملقاة على عاتقهنّ، ولكن ذلك يكون على حساب صحتهنّ، وهذا يضعهنّ تحت ضغوطات كبيرة".

ثمّة جانب ثقافي هامّ آخر له تأثير كبير على صحّة المرأة والمجتمع، وهو زواج الأقارب، وهذه الظاهرة شائعة بين السكّان العرب في إسرائيل (٤٠٪ من حالات الزواج هي من زواج الأقارب). يربط العديد من الباحثين بين زواج الأقارب والعاهات المولودة التي تشكّل السبب الرئيس لوفيات الأطفال في المجتمع العربي (Jaber 2000). إنّ زواج الأقارب مرتبط بالأمراض المزمنة المرتفعة في المجتمع العربي، حيث يتمّ نقلها وراثياً للأبناء في داخل العائلة. وقد قامت إحدى المشاركات بالربط بين زواج الأقارب وهذه الأمراض: "إنّ زواج الأقارب يسبّب أمراض الأطفال والأمراض المزمنة للجميع في القرية... في الحقيقة قبل أن تبلغني سنّ السابعة عشرة يريدون أن يتخلّصوا منك فتتمّ خطوبتك على قريب ما وقبل أن تنهي المرحلة الثانوية، أو حتّى قبل ذلك، تصبحين زوجة حقاً. يجب عليهم [جهاز الصحّة] إجراء فحوص للأزواج الشابة قبل الخطوبة للكشف عن المشاكل ومنع هذه الزيجات" (أماني، المجموعة د).

أوضح هذا الجزء كيف أنّ المحافظة على العادات والتقاليد الاجتماعية والثقافية تحدّ من سلوكيات المرأة اليوم، وتقلّص خياراتها وتؤثّر، بالتالي، على صحّة المرأة نفسها وعلى من يحيط بها من العائلة والمجتمع.

عدم توافر الخدمات الصحيّة وصعوبة مناليتها

للخدمات الصحيّة دور كبير في تخفيف التأثيرات السلبية التي تفرضها الأوضاع الاقتصادية الصعبة في المجتمعات الفقيرة (تشرنيخوفسكي وآخرون ٢٠٠٣). رغم أن قانون التأمين الصحي العام ساعد على تحسين مناليتها والخدمات وتوافرها، إلا أنه توجد، حتى الآن، فجوات كبيرة بين توافر الخدمات لدى النساء اليهود وبين توافرها لدى النساء العربيات (بيليكوف ٢٠٠٤؛ غروس وبرملي-غرينبرغ ٢٠٠٠). أثارت النساء المشاركات في البحث العديد من المشكلات المتعلقة بتوافر الخدمات الصحيّة، مثل خدمات أطباء متخصصين، والتواصل مع مقدّمي الخدمات الصحيّة، ومشاكل أخرى تتعلق بالحساسية الثقافية. ومن الجدير ذكره أن المجموعتين "أ" و "ب"، واللّتين تتمتع المشاركات فيهما بوضع اقتصادي أفضل من باقي المجموعات، لم تجدا أن هنالك أي مشكلة في توافر الخدمات أو مناليتها، خلافاً لما جاء في المجموعات الأخرى: "ليس لدينا مؤسّسات عناية صحيّة متخصصة في بلدتنا ويجب علينا السفر بشكل خاصّ لبلدة أخرى. يجب الدفع للمواصلات خارج البلدة ودفع تكاليف الفحوص، وهي مكلفة بالنسبة لي. لذلك فإنني أفكر مرتين في حال أردت الذهاب لإجراء الفحص" (لمياء، المجموعة ج).

شدّت النساء، أيضاً، على مشاكل في التواصل مع مزوّد الرعاية الصحيّة: "عندما أعاني من مشكلة صحيّة أستطيع شرحها لطبيبي، بينما لا تستطيع النساء كبيرات السنّ ذلك. تعاني هؤلاء النساء من مشاكل جدية في التواصل [بسبب عدم تملكهن اللغة العبرية] (سعاد، المجموعة ج).

أبلغت نساءً أخريات عن شعورهنّ بالخجل حين يتمّ فحصهنّ عن طريق طبيب رجل - حيث أن غالبية الأطباء في المجتمع العربي هم من الرجال - بخاصّة إذا كان من أقربائها، حيث توجد اتفاقيات بين أطباء عرب وصناديق المرضى، يتلقّى بحسبها الطبيب دخله وفقاً لعدد الأنفوس الذي يستطيع تجنيده وتسجيله تحت رعايته، وتكون بذلك ضمت إلى صندوق المرضى الذي يتبع له هذا الطبيب. لقد أشارت النساء العربيات إلى هذه الظاهرة في بحث سابق تمّ إجراؤه في بلدة عربية واحدة (Elnekave and Gross 2004): "لا أشعر بالارتياح بكشف نفسي لطبيب ذكر ابن عمّي أو قريب. إنها مشكلة حقيقية بالنسبة لي" (زهيرة، المجموعة هـ). من الواضح أن هؤلاء النساء يجدن أنفسهنّ أمام معضلة، حيث أنهنّ يخجلن من كشف أنفسهن لطبيب هو قريب لهنّ، ومن

ناحية أخرى لا يستطيع تسجيل أنفسهم لتلقي العلاج لدى طبيب آخر. حيث تُقابل محاولات من هذا القبيل بالتشكيك من قبل المجتمع: "سوف يقولون ماذا تخبي؟ لماذا لا تريد أن تكون مع زوجها وأولادها عند هذا الطبيب؟" إن سيطرة الحمولة وسيطرة الجهاز الصحي تشكلان معاً قوة لا تستطيع النساء مواجهتها، ومن هنا تجابه النساء مشكلة في مناليّة الخدمات الصحيّة التي تتلاءم وثقافتهنّ.

إضافة إلى ذلك، تبيّن أنّ العلاقة التراتبيّة بين الطبيب الذكر والمرأة الأنثى المريضة تشكّل مشكلة خاصّة في ما يتعلق بإكساب النساء المعلومات عن وضعهنّ الصحيّ: "في السابق كان الطبيب يعطي القليل من التثقيف الصحيّ، القليل من المعلومات، أما اليوم فعندما تجيء إليه فهو مشغول بالحاسوب وحتى لا ينظر إلى وجهك" (وهيبة، المجموعة هـ). يبدو أنّ العلاقة التراتبيّة هذه تكون ذات معنى أكبر بالنسبة إلى النساء كلّما ازدادت درجات الاختلاف بين المرأة والطبيب من ناحية التعليم والجيل والجنس والإثنيّة وغيرها، كما ظهر في بحث سابق (Glajchen 2001). وفي بحث آخر تبيّن أنّ طريقة توجّه الأطباء للنساء كان لها تأثير على قابليّة النساء لتلقي العلاج، حيث وُجد أنّه عندما تحدّث الطبيب إلى المرأة بشكل يبدي لها أنّها "غير ذكيّة" لتفهم الإرشادات الطبيّة كانت دافعيّة النساء للاستجابة للعلاج قليلة (Thompson and Gifford 2000).

تباينت روايات النساء في كلّ المجموعات بشأن المعاملة غير المنصفة ومشاعر التمييز ضدّهنّ عند مقابلتهنّ مع العاملين/ات في سلك الخدمات الصحيّة. إحدى القصص كانت عن امرأة تمّ إذلالها من قبل طبيب عندما طلبت منه أن يشرح لها شيئاً ما متعلّقاً بحساسيّة ابنها: "لم أكد أنني السوّال حتّى قال لي وهو يضع إصبعه على فمه، هش، هش، مرّة تلو الأخرى يخبرني بأن لا أتكلّم. عندها بدأت بالصراخ عليه حتى أخرج. وبدأ يعتذر ويشرح لي كل شيء بالتفصيل. [ثم تنظر إلي وتكمل] كما ترين، إنهم يميّزون ضدنا. يظنون أننا بدائيّات ومتخلّفات ولا نفهم شيئاً فقط لكوننا نساءً عربيّات" (همّت، المجموعة هـ). شعرت النساء بأنّ كونهنّ عربيّات، وكونهنّ نساءً يجعلهنّ في وضعيّة مضاعفة من الهامشيّة والتمييز. لذلك، تشعر النساء بالغرابة وعدم الراحة عند التوجّه لنيل الخدمات الصحيّة، وهذا يتطلّب من النساء توظيف طاقات جيّة عند التوجّه لنيل الخدمات الصحيّة.

قد يعكس موقف الأطباء هذا تجاه النساء العربيّات العلاقة المركّبة بين الأغليبيّة اليهوديّة والأقليّة في المجتمع الإسرائيلي. من غير المعقول أن يكون الجهاز الصحيّ، كغيره من أجهزة الدولة، متحرّراً من تأثيرات الأحداث التي تحصل في المجتمع

الإسرائيلي. من دون التشكيك بجودة الخدمات التي يقدمها الأطباء للمعالجين، أكانوا عرباً أو يهوداً، فإنّ موضوع العلاقة بين المعالج والمعالج بحاجة إلى توضيح إضافي من خلال الأبحاث، حيث أشار بعض الأبحاث إلى وجود علاقة مهمّة بين الشعور بالتمييز وبين الوضع الصحيّ، خصوصاً بين السكّان الذين ينتمون إلى الأقليات (Krieger 2000). إنّ شعور العرب بالتمييز من قبل الأجهزة الحكومية والخدمات العامّة قد ظهر في السابق في الأبحاث (Al-Haj 1993)، أمّا بالنسبة إلى الخدمات الصحيّة فلم تكن هنالك أبحاث مباشرة في هذا الموضوع، لكنّ هنالك أبحاثاً تشير إلى أنّ العرب يستعملون الخدمات الصحيّة بنسبة أقلّ، ما قد يدلّ على شعورهم بالاعترا ب عند استعمال الخدمات (Rennert and Peterburge 2001). وهذا من شأنه بالطبع أن يؤثّر سلباً على الصّحة، وقد يؤدّي إلى تعميق الفجوات في الصّحة بين العرب واليهود في البلاد. هنالك من ينادي مؤخّراً بوجوب ملاءمة الخدمات الصحيّة للاحتياجات الصحيّة للعرب، ولثقافتهم، أيضاً (إبشتين وآخرون ٢٠٠٦).

يُعتبر الجهاز الصحيّ في إسرائيل من ضمن الأجهزة الصحيّة الأكثر تطوّراً في العالم (تشرنيخوفسكي وآخرون ٢٠٠٣). لكن، منذ قيام الدولة كانت سياسة التعامل مع المجتمع العربي بالنسبة إلى الصّحة تتجاهل هذا الجانب من الملاءمة الثقافيّة، ولم تُؤخذ احتياجاتهم بعين الاعتبار. الجهاز الصحيّ الغربي الذي طُوّر في إسرائيل فرض نفسه على الجمهور العربي من دون فحص مدى ملاءمته لهذه الفئة. فقبل قيام دولة إسرائيل، اعتمد الفلسطينيون على أطباء محليّين كانوا منتشرين في المدن الرئيسيّة وفي بعض القرى، وقد احتاج الوصول إليهم إلى الكثير من الوقت أحياناً. كما كان هنالك مطبّبون استخدموا الطبّ الشعبيّ في العلاج وكان انتشارهم أكبر (شوبال وأنسون ٢٠٠٠). بعد قيام دولة إسرائيل انهارت جميع الأجهزة الاجتماعيّة التي كانت قائمة، ومن ضمنها الصحيّ، وحلّت محلها أجهزة صحيّة غربية. وقد عملت وزارة الصّحة، لأسباب سياسيّة، على إزالة معالم الجهاز الصحيّ السّابق معتبرة أنّه غير راقٍ ولا يتلاءم والمقاييس التي تريدها في جهازها الصحيّ وفي سياساتها العامّة، كعملية منع الولادة في البيت وتحفيز النساء على الولادة في المستشفى مقابل منحة ماليّة، والتي تصبّ في سياسة تعداد السكّان التي تحمل أبعاداً سياسيّة (Kanaaneh 2002). كما أنّ وظيفة الداية التي كانت تساعد النساء أثناء الولادة وبعدها قد اندثرت، في حين قام الكثير من الدول بتطوير دور الداية وترقيته إلى مولّدة قانونيّة (Midwife)، كما هو معمول به في إنجلترا، على سبيل المثال لا الحصر. على ما يبدو فإنّ هذا التغيير المفاجئ في الجهاز الصحيّ قد خلق نوعاً من الإحساس بعدم الأمان بالنسبة

إلى السكّان العرب، وربما تكون لذلك أبعاد على استعمال الخدمات الصحيّة، وعلى الاستجابة للنصائح الطبيّة ولفحوصات الكشف المبكر، مثل الفحوصات أثناء الحمل وغيرها.

الوضع السياسي

كما هو معروف فإنّ المركز السياسي للعرب في دولة إسرائيل هو هامشي، فهم يناضلون من أجل تحصيل حقوقهم المدنيّة على مدى سنوات طويلة (Rouhana 1998). لقد تمّت كتابة هذه المقالة بعد أربع سنوات من الأحداث الدامية في أكتوبر ٢٠٠٠ وتفجّر الانتفاضة الثانية. أثارت هذه الأحداث العديد من التساؤلات حول علاقة المجتمع الفلسطيني بالدولة. ووضعت هذه الأحداث المجتمع الفلسطيني تحت طائل ضغوطات مروّعة قد تكون لها أبعاد ومخلفات تؤثر سلباً على الوضع الصحي للمجتمع، كما أظهرت أبحاث عن أقليّات أخرى في العالم (Krieger et. al. 2005).

أشارت النساء إلى أنّه في أوضاع سياسيّة كهذه لا تعدّ الصّحة أفضليّة، بل تتحوّل إلى رفاهيّة. وخلال النقاش، ذكرت بعض النساء أحداثاً عينية تدلّ على هذا الأمر، من ضمنها ربط الأحداث السياسيّة المحليّة بالأحداث العالميّة: "إنّ الضغط النفسي الذي سبّبته أحداث أكتوبر ٢٠٠٠ [من ضمنها المواجهة بين المواطنين العرب والشرطة، كما حدث في بلدة هذه المرأة] والانتفاضة، مهمّ جداً. إنّ المرء لم يعد يهتمّ بعد الآن [بالصّحة] ... إنّ الناس لا يهتمّون بصحتهم، لم تعد الصّحة أولويّة... مثلاً، عند مشاهدتنا الحرب على العراق من خلال التلفزيون كنّا نأكل ونأكل لأننا قلقون ومضطربون" (نجاح، المجموعة ج).

كما أضافت النساء أنّ الوضع السياسي، أيضاً، يضع حدوداً نفسيّة على استيعاب النساء للحيز وإمكانيّة التنقل، كما حاولت إحدى النساء أن تشرح: "بسبب الانتفاضة لا مكان لنا نذهب إليه. لا يمكننا زيارة المدن في المناطق المحتلّة [حيث اعتادت نساءً عديدات أن تتبضع أسبوعياً هنالك] بسبب الإغلاق. نحن نخاف من أن نذهب إلى المدن اليهوديّة القريبة بسبب الانفجارات. يشتهون بنا بسبب ملابسنا التقليديّة" (زاهدة، المجموعة ج). إنّ قلّة أماكن الترفيه في البلديات العربيّة تجعل من هذا الموضوع مشكلة كبيرة لدى النساء: "لا توجد لدينا متنزهات أو مراكز جماهيريّة حيث يمكن لنا ولأطفالنا قضاء الوقت. بالنسبة لنا نحن النساء، فبصعوبة نمتلك هذا المكان [بناية مجلس النساء، بناية صغيرة وقديمة يوجد فيها القليل من الغرف الصغيرة]. إنّهُ صغير

ومن الصعب إجراء دروس رياضة للنساء فيه. لكن، نأتي إلى هنا لأنه لا توجد خيارات أخرى. فلا يمكنني تحمّل نفقات نادي اللياقة الجسدية خارج بلدي؛ يجب أن أرفع رسوم ابني الجامعية" (ناهدة، المجموعة د).

إضافةً إلى ذلك، وبسبب الأوضاع السياسية لم تعتبر النساء المشاركات في المجتمع اليهودي الإسرائيلي "نموذجاً" لما هو صحي، كما هي الحال عادةً في علاقات الأقلية-الأكثرية، حيث ترغب الأقلية في تقليد الأكثرية في الكثير من الأمور، أو كمجموعة مرجعية يرغبون في تقليدها، إنّما على العكس من ذلك: "إنّ المجتمع اليهودي ليس مثلي الأعلى، لديهم مشاكلهم الصحية الخاصة بهم... يجب أن نأخذ منهم الأشياء الإيجابية فحسب. إنّ لديهم الكثير من طرق الحياة السلبية التي لا تتوافق ومجتمعنا" (روان، المجموعة أ).

كما ربطت نساء أخريات بين قرارها عدم استعمال الخدمات الصحية في البلدات اليهودية المجاورة وبين الوضع السياسي: "أنا أخاف من التنقل في البلدات اليهودية القريبة بسبب الوضع السياسي. من السهل التعرف علي كعربية بسبب ملابسي" (صبحية، المجموعة أ).

العولمة وتغيرات سريعة في الأنماط الحياتية

لقد مرّ المجتمع العربي في إسرائيل بتحوّلات سريعة خلال العقود الأخيرة (Al-Haj 1993). يعتقد الباحثون أنّ هذه التغيرات هي السبب في ارتفاع نسبة الأمراض المزمنة مثل السكري، خصوصاً بين النساء العربيات (Kalter-Leibovici et al. 2003). تشمل هذه التغيرات تغييرات في عادات التغذية ونوعية الأطعمة التي يتناولها المجتمع، وكذلك تحوّل إلى مجتمع قليل الحركة، نظراً إلى تحوّل من مجتمع زراعي إلى مجتمع شبه صناعي بعد فقدان الأراضي. تحتاج الباحثة فرانسيس هاسو أنّه كانت لهذا التغيير أبعاد، أيضاً، تتعلق بالحيّز وباستيعاب الحيّز لدى النساء والرجال في المجتمع (Hasso 2000). حيث إنّ خسارة الأرض قد أثرت على العلاقات الجندرية، وقد كانت مرتبطة بإعادة صياغة مصطلحات "الحيّز" و "الشرف". حيث تُمنع النساء من التنقل بحرية؛ ولقد تمّ تقييد حيّزهنّ. ومن المحتمل أنّ ذلك ساهم في ظهور أنماط حياتية غير فعّالة وخاملة، أيضاً.

لقد اعتبرت المشاركات أنّ التغيرات في نمط الحياة في المجتمع العربي هي ذات تأثير

سلبى على الصّحة:

اعتادت النساء في ما مضى العمل في الأرض وتربية المواشي والدواجن. لهذا فإنّ صّحة جدّاتنا أفضل من صّحة أمّهاتنا وصحتنا. استحوذت الحكومة على معظم الأراضي وصادرتها لبناء المصانع والطرق، وقد أثر هذا الأمر بشكل سلبى على بيتنا. وعلى ضوء ما جرى، نقوم بمهامنا المنزليّة فقط، وهذا الأمر غير كافٍ لجعلك تتمتعين باللياقة البدنيّة (حورية، المجموعة ج).

طرح موضوع تأثير العولمة على الصّحة فقط من قبل مجموعة النساء الحاصلات على التعليم العالي (المجموعة "أ") من بين المشاركات، ما يدلّ على وعي النساء لهذه الظاهرة وتأثيرها السلبى على الصّحة:

لقد تغيّرت صّحة النساء على ضوء مكننة المنزل. إنّ النساء يتحرّكن بشكل أقلّ في المنزل. في ما مضى، توجّب على النساء القيام بالغسيل باليد، وتسخين المياه على النار من أجل الاستحمام ومسح الأرض، يوميًا. لديك اليوم سجّاد... في هذه الأيام، يستخدم الجميع السيارة حتّى لمسافة بسيطة، حيث أننا لا نملك مواصلات عامّة (انتصار، المجموعة أ).

وأضافت فتحيّة (المجموعة أ):

العولمة، التكنولوجيا، والعصرنة تؤثر بشكل كبير على صحتنا. أغلب الطعام نصف مطهي، طعامنا ليس مرتكزاً على المركبات الصحيّة كما كان... لقد تغيّر الاستهلاك في مجتمعنا. نستطيعون أن تجدي سوبرماركت عند كل زاوية، وهي تحتوي على ما تشائين... أشياء لم تجديها قبل ١٠ سنوات في سوق الحي المحليّ (راوية، المجموعة أ).

وشدّدت إحدى النساء على دور الإعلام في استهلاك الطعام: "هنالك موضوع تسويق الطعام غير الصحيّ مقابل الطعام الصحيّ، الذي لا يتمّ الاتجار به. في هذه الأيام يجد المرء طعاماً طبيعياً بصعوبة: أغلب الطعام نصف اصطناعيّ" (منى، المجموعة أ).

الوعي الصحي والسلوكيات الصحية الخطرة

يُعتبر العديد من الأبحاث أنّ الوعي الصحي لدى العرب عامةً، والنساء العربيات خاصةً، هو قليل، وهذا ما يفسّر سلوكهم غير الصحي (تمير وآخرون ٢٠٠٤). تحدثت النساء في هذا البحث عن القليل من العوائق الشخصية المتعلقة بالوعي الصحي والتي تؤثر سلباً على الصحة. غالبية العوائق كانت بنويّة جماعيّة وشخصيّة فرديّة. من العوامل الشخصية الفرديّة التي ذكرت كانت قلّة المعرفة والوعي بالنسبة إلى موضوعات صحيّة: "التثقيف الصحي مهم، النساء غير واعيات لما يأكلنه أو يحضرنه في البيت، هنّ لا يعرفن عن القيمة الغذائية للطعام أو عن الكلوريات التي تحويها هذه الأطعمة. يجب أن ننظر إلى ما نأكله" (سلوى، المجموعة ج). قامت نساء أخريات بمعارضة ذلك وحاولن طرح هذه المشكلة بشكل آخر: "المشكلة ليست في وعي النساء. نحن واعيات، ولكننا لا نطبّق ذلك في أرض الواقع. إنّ نمط الحياة السريع هو المشكلة" (سهراب، المجموعة أ).

قام جزء آخر من النساء بربط هذه المشكلة بعوامل خارجيّة تتعلّق بالجهاز الصحيّ: "في مجتمعنا تتزوّج النساء في جيل مبكّر وتصبح حاملًا حالاً بعد الزواج. معنى ذلك أنه على الجهاز الصحيّ أن ينظم نفسه من أجل تزويد النساء الشابات بالمعلومات. الكتب والمحاضرات وطرق أخرى تساعد على كفيّة المحافظة على الصحة في فترة الحمل، ولكن لا يحدث أي شيء من هذا القبيل" (إيناس، المجموعة ج). في حين قامت مجموعة أخرى من النساء بربط هذه السلوكيات بالظروف المعيشيّة وكيف تحدّ هذه الظروف من سلوكيات المرأة: "يوجد لدينا الوعي الكافي، ولكن المسؤولية الملقاة على كاهل المرأة هي كبيرة جداً. إنّ ظروف عمل الزوج هي صعبة جداً، هم لا يساعدوننا في أي شيء في البيت. هم يغادرون البيت في وقت مبكّر ويعودون متأخراً جداً في الليل وهذا صعب جداً ويضع كل المسؤولية على كاهل المرأة" (كميليا، المجموعة د).

إنّ قلّة العوائق الشخصية التي ذكرت هنا، وعدم ذكر النساء لها، قد تفسّر على أنّها نابعة من إحساس بالسيطرة القليلة على الوضع وعلى الأحداث التي تحدث في حياتها ما من شأنه أن يولد دافعيّة ومحفّزات قليلة لدى هؤلاء النساء على تبني سلوكيات صحيّة. إلا أنّ هذه النتائج تتعارض مع نتائج بحث أجري في إنجلترا ذكرت فيه النساء الفقيرات الكثير من العوامل الشخصية على أنّها ضارّة بالصحة، ملقيات بذلك الذنب على أنفسهنّ في ما يتعلّق بصحتهنّ المتردية (Blaxter 1997)، واستنتجت أنّ

وعى النساء لدورهنّ في تعزيز صحّتهنّ هو ضروري من أجل خلق الدافعية للقيام بالتغيير في السلوكيات الصحيّة التي من شأنها تحسين صحّتهنّ.

الإستراتيجيات المقترحة من قبل النساء من أجل تحسين صحّتهنّ

على الرّغم من أنّ النساء قامت بذكر عوائق بنويّة جماعيّة كثيرة مقابل ذكرها للقليل من العوامل الشخصيّة والذاتيّة المؤثّرة على الصّحة، إلّا أنّ الاقتراحات التي طرحتها النساء كانت تتّسم أكثر بكونها حلولاً شخصيّة تحاول كل منهنّ القيام بها بهدف التغلّب على العوامل المعيقة وتحسين صحّتها. إنّ الاقتراح الوحيد الذي اهتم بالطابع الجماعي كان متعلّق بالتمكين الاجتماعي والمشاركة الاجتماعيّة على أنّهما الحل لتوفير الصّحة السليمة للمرأة. وفقاً لذلك، تتضمّن صحّة النساء إدراكات مختلفة للصورة الذاتيّة. المرأة التي لا تهتمّ بمظهرها، ولا تُعنى بلباقتها، هي عادةً غير ناشطة اجتماعياً. للمرأة الناشطة آراء ومواقف مختلفة تجاه نفسها: إنّها ممكنة وحيويّة ويوجد لديها بعض النظام في الحياة: "المشاركة في النشاطات تفتح الأذهان وتصبحين شيئاً آخر، تبدئين بالقراءة والمطالعة، تلبسين وتخرجين من البيت وهذا يعطيك شعوراً جيداً. يهّمك كيف تظهرين في المجتمع ... النساء اللواتي لا يخرجن من البيت يصبحن 'وعاء فارغاً' ولا يعنين أي شيء" (سوسن، المجموعة ج). كذلك، تشير الأبحاث إلى وجود علاقة هامّة بين المشاركة الاجتماعيّة والوضع الصحيّ (Lindstorm et. al. 2002).

هنالك ظاهرة أخرى من الصعب تجاهلها وهي تنظيم النساء في أطر محليّة وقطريّة. تأسّست في الكثير من القرى والمدن العربيّة جمعيات نسائيّة تديرها نساء. تشكّل هذه الجمعيات مراكز تستقطب الكثير من النساء، وقد أصبح موضوع صحّة المرأة أحد الموضوعات الجذابة التي تشغل أجندة قسم من هذه الجمعيات. قد تكون هذه الجمعيات عاملاً لنشر الوعي في هذه الموضوعات، حيث لا يوجد في هذه المراكز رجال غالباً، لذلك تكون النساء "محميات"، ولذلك تكون مقبولات نوعاً ما على الرجال والمجتمع المحافظ، وكذلك لا ضير في أن يتعلّموا شيئاً عن الصّحة يعود بالنفع على كافة أفراد الأسرة. عدا عن بعض التنظيمات النسويّة، تعمل هذه الأطر وفقاً للأعراف الاجتماعيّة. إحدى مديرات المراكز الجماهيريّة عرّفت ذلك على الشّكل التالي: "يجب أن نكون حذرات جداً، هذا مجتمع محافظ جداً ويجب أن نحافظ على أنفسنا من الأقاويل، إذ أنّ هذا، ومعان الله، قد يدمر كل شيء" (هنيدة، المجموعة د). مع ذلك من الصّعب عدم

ملاحظة هذه الثورة الصغيرة (Weiner-Levy 2006) "على نار هادئة" التي تحدثها هذه النساء العربيات على أنماط حياتهن.

يلاحظ من هنا أنّ النساء يردن أن يوسّعن نطاق حرّيتهنّ عن طريق جعل الحدود التي وضعها المجتمع مرنة أكثر، ولكن ليس "رفضها" أو تدميرها كلياً: "لا يجب أن نصغي لهم [الأشخاص الذين ينتقدون]. إنهم لا يتركونك وشأنك، لديهم ما يقولونه دائماً. ومع ذلك، إنّ المجتمع لا يمنع المرأة من المشي. بعض الرجال لا يعتقدون بأنّ على نساءهم المشي لأنهم يسمعون ما يقوله الرجال الآخرون" (انتصار، المجموعة ب). "إذا تمشيت في الحرش القريب فلا مشكلة حينها، إنّ المسألة تكمن في كيفية ومكان المشي... بعض النساء يمشين وحدهنّ وهذا غير مقبول! ربّما يجب عليهنّ الذهاب إلى نادٍ للياقة البدنية" (جماليات، المجموعة ب). "يجب أن يكون هناك مكان ملائم تستطيع النساء المشي فيه بحرية من دون كل هذه المشاكل" (حنين، المجموعة ب). قسم من النساء تبنّى إستراتيجية مشاركة الرّجل في المشي معهنّ "أنا اقنعت زوجي بالمشي معي، كل يوم نتدرب في ساحة البيت" (سعاد، المجموعة ب).

ثمة إستراتيجية هامة أخرى تساعد على حرّية الحركة لدى النساء هي الأولاد. فعلى النقيض من النساء في الغرب اللواتي يرين أنّ الأولاد يقيدون حركتها، يبدو في المجتمع التقليدي أنّ الأولاد يساعدون على حرّية الحركة لدى النساء. فقد صرّح العديد من النساء أن خروجهنّ من البيت من أجل الأولاد يُعتبر شرعياً. وتقوم النساء باستغلال ذلك من أجل القيام بأمر لنفسها لن تتمكن من القيام بها وحدها دون الأولاد، أو الزوج أو مرافق شرعي آخر: "أنا أخذ الأولاد إلى البركة في اليوم المعدّ للأولاد وللنساء، وقد بدأت أتعلّم بنفسي السباحة. قبل أن يكون لي أولاد كنت أخجل من الخروج إلى مثل هذه الأماكن وحدي" (بثينة، المجموعة ب).

الملخص والاستنتاجات

تساعد نتائج هذا البحث في توضيح كيفية استيعاب النساء العربيات لمصطلح الـ"صحّة"، وتكشف عن مجمل العوامل المعيقة التي تقف في طريقهنّ لتحقيق وضع صحّي أفضل، وكيف يحاولن التعامل مع العقبات من أجل تحسين صحتهنّ. لقد أجمعت النساء العربيات على أمور ثلاثة متداخلة ذات تأثير قويّ: وضع الفلسطينيين كأقلية ضمن وضع سياسي مُعاد، الوضع الاقتصادي السيء وقلة الدخل نسبياً والعادات والتقاليد الثقافية. إنّ تجمّع هذه الأنواع الرئيسية الثلاثة للعوائق حدّ من إمكانيات

وصول النساء إلى الموارد التي تعزز الصحة (البنويّة والمؤسّساتيّة)، قلّص التوقّعات والإحساس بالتحكّم والنجاعة، وأدّى إلى ممارسات لا تعزز الصحة. يضاف إلى كلّ هذه الأسباب الحدّ الأدنى من العودة إلى العوامل الإدراكيّة أو العوامل المستندة إلى المعرفة والتي لم تُذكر كعوائق أمام تحسين الصحة. زد على ذلك أنّ الجهاز الصحيّ لم يُساعد على توفير خدمات صحيّة تتلاءم وثقافة المرأة العربيّة ومجتمعها، كما أنّ هناك نقصاً في الخدمات الصحيّة للمختصّين والمختبرات وغيرها، ما يشكّل عائقاً مهماً يقف في تطوير صحّة النساء العربيّات.

عند تعريفهنّ للصحة، دمجت النساء الفلسطينيّات العديد من المفاهيم الجسديّة والنفسية والاجتماعية التي توضّح فهماً شمولياً لمعنى الصحة وتشير إلى مدى الوعي حول ما يمكن أن تشتمل عليه الصحة وفقاً لتعريف منظمة الصحة العالمية (١٩٤٨). إلا أنّ تعدّد التعريفات هذا قد يدلّ على عدم الإجماع على تعريف معين، وقد يكون نابغاً من الوضعية المتغيرة للنساء العربيّات في يومنا هذا. من الممكن أن تكون التعريفات الشمولية التي أتت بها النساء هي بقايا لمفهوم الصحة في السابق، حين كان المجتمع الفلسطينيّ مجتمعاً زراعياً. حيث إنّ التعريفات الشمولية للصحة تميّز المجتمعات الأصليّة وتكون بها النساء متعلّقات أكثر بالأرض والثقافة والإحساس بالتبعية للمكان (Thompson and Grifford 2000; Voyle and Simmons 1999). أمّا ما يميّز تعريفات النساء للصحة في الغرب فهو أنّها طبيّة تعتمد على الأمراض ومنع الأمراض وفقاً للنموذج الطبيّ. تميل هذه النساء إلى العمل بالتوصيات الطبيّة واتباع نظام حياتي صحيّ كما يتوقّع منها الجهاز الصحيّ. وعليه، تكون تعريفات النساء الغربيّات للصحة أكثر فريديّة منها جماعيّة، لأنّها تضع المرأة وحاجاتها الصحيّة وعلاقتها الزوجية في المركز (Kasle and Wilhelm 2002). وفي ما يتعلق بالنساء العربيّات في إسرائيل فعندما أخذت الأرض قسراً وتغيّرت الأنماط الحياتية في المجتمع، ابتعدت النساء العربيّات عن هذه المفاهيم الشمولية للصحة أكثر فأكثر، وهنّ الآن في خضمّ فترة انتقالية تبحث فيها النساء عن مفهوم واضح معين تتبنّاه، ومن هنا ينبع تعدّد المفاهيم والتعريفات. ففي المجتمعات الانتقالية توجد هنالك فرصة نادرة لتكوين مفاهيم جديدة بالنسبة إلى قضايا مجتمعية مختلفة تكون الصحة بينها.

إنّ حجم العقبات الكبيرة التي أثارها النساء في معرض نقاشات المجموعات البوريّة يشير إلى أنّهنّ في خضمّ سيرورة بناء فهم جديد يتعلّق بالصحة والسعادة يمكنه أن يشكّل خطوة أولى نحو التغيير، ويمكنه أن يشير إلى القدرة على التغيير. لم تشارك النساء

في بناء فهم الصحة فحسب، بل كنّ ناشطات في إعادة بناء هذا الفهم، أيضًا. ويقترح عدد من الباحثين أنّ مناقشة النساء لموضوعي الصحة والمرض تمنح النساء فرصة للتوسّع في الروايات وإعادة البناء والمشاركة في بناء المعاني والأعمال (Wilkinson 1998a; 1998b; Paquette and Raine 2004).

عندما سُئلن عن العقبات التي تحول دون التمتع بصحة سليمة، ربطت النساء في إجابتهنّ بين القضايا الاجتماعية والثقافية والقضايا السياسية والاقتصادية. إضافة إلى ذلك، ركّزت الإجابات كثيرًا على البنى البنيوية بدلًا من العوامل الشخصية أو السلوكية التي تؤثر سلبًا على الصحة. يبدو أنّ الصحة بنظر النساء العربيات هي مسألة اجتماعية سياسية وبنيوية وتشكل من خلال سيرورات وسياقات تحدّ من صحة الفرد. وأكثر ما اعتبرته النساء ذا صلة بالوضع الصحي هو تركيبة الثقافة العربية، القيود الاقتصادية-الاجتماعية، وغياب المساواة الجندرية، والوضع السياسي للأقلية العربية في إسرائيل، وعدم توافر الخدمات الصحية بما يتلاءم مع ثقافتهم واحتياجاتهم، بينما تحدّثن بشكل أقلّ عن مسؤولياتهم في تحسين صحتهم. يقرّ التوجّه البنيوي للصحة بوقع السياق الاجتماعي الثقافي والسياسي على تعريفات الناس للصحة وعلى كيفية تأثير هذه العوامل البنيوية متّحدة معًا على صحتهم (Radley and Billing 1996; Karlsen and Nazroo 2002).

إنّ التقيّد البنيوي في هذه السياقات وإدراك حجم تأثيرها على الوضع الصحي قد يشير إلى القراءات والتفسيرات المتعدّدة للواقع، والتي قد يودّي إلى الرغبة في البدء بتغيير الوضع. ومن ناحية ثانية، يمكن أن يكون هذا بمثابة تجربة محبطة لعزيمة النساء. هذه التجارب متجذّرة جدًا في حياة النساء اليومية لدرجة يمكن أن تكون فيها محبطة وتقود إلى فقدان الثقة بالنفس وتدني شعور النساء بالسيطرة على الصحة وتدني الشعور بالمسؤولية تجاهها. وتستنتج الباحثة ملديرد بلاكستير أنّ النظرة البنيوية تقلّل من مسؤولية الفرد تجاه صحته، وتلقبها على غيره (Blaxter 1997). مع ذلك، فإنّ الدراسة الحالية تشير إلى أنّ النساء لم ينكرنّ مسؤولياتهم عن صحتهم بشكل قاطع، وإنما ركّزن على المعايير البنيوية.

مقارنة بنتائج تتعلّق بروايات حول الصحة نتجت عن بحث سابق أجري على فرنسيين (Pierret 1993)، وعلى بريطانيين (Bolam, Murphy and Glesson 2004; Blaxter 1997) من الطبقة الوسطى، وبالمقارنة مع نتائج بحث أجري على نساء أمريكيات، فقد كانت روايات الصحة الخاصة بالنساء العربيات أشمل بكثير وتضمّنت الروايات

الجماعية والفردية. أما الباحثة شيلي كاسل (Shelley Kasle) وأخريات فقد وجدن أن النساء الأمريكيات يعرفن الحالة المثلى من الصحة والسعادة، في الأساس، بتعابير تتعلق بالعلاقات الزوجية، التي يمكن تفسيرها بأنها تتمركز بالشخص، أي فردية، بينما شملت تعابير النساء العربيات في البحث الحالي عوامل بنوية من سياقهن الاجتماعي-الاقتصادي الطبقي والسياسي الاجتماعي (Kasle, Wilhelm and Reed 2002).

لم تتوافق حقيقة إظهار النساء العربيات في الدراسة الحالية والوعي بالنسبة لوقوع غياب المساواة الاجتماعية على وضعها الصحي مع نتائج الباحثة ملدريد بلاكستير، إذ أنها وجدت أن الناس الذين يتعرضون إلى "عدم المساواة" في الصحة هم على الأرجح الذين ينزعون إلى الاعتناء بمكانتهم الصحية، وهم غير واعين للعوامل البنيوية (Blaxter 1997). وتفسير ذلك قد يعود إلى مستويات التعليم والعمل لدى المشاركات في هذا البحث، مقارنة بالنساء العربيات في المجتمع ككل اللاتي يتمتعن بمستويات متدنية من التعليم والوظائف، وقد يعانين من فجوات واسعة في الظروف الصحية والاجتماعية.

لقد أبدعت النساء في تقديم الاقتراحات التي من شأنها أن تحافظ على سلوك صحي من دون التأثير على التقاليد الشعبية والالتزام بها - مثل التجول خارج القرية أو محاولة إقناع الزوج بفوائد التغذية الصحية - الأمر الذي يمثل إستراتيجية تعددية لتحقيق التغيير. إن هذا التغيير يعكس إدراكاً عميقاً للحقيقة ويقود إلى المعرفة بأن التغيير - وإن كان جذرياً - لن يجلب أي إسقاطات سلبية على المجتمع.

إن الاقتراحات الإبداعية التي طرحتها النساء بغية المحافظة على السوك الصحي في الوقت الذي تتم فيه المحافظة على التقاليد - المشي خارج القرية؛ محاولة إقناع الزوج بفوائد التغذية الصحية - من شأنها أن تحاكي إستراتيجية تعددية للتغيير تعكس الفهم العميق للواقع ومعرفة أن التغيير الجذري لن يحدث تغييراً في المجتمع.

إن التعرض للعوائق الثقافية، من ضمن العوائق التي تمنع التمتع بصحة سليمة، يعكس فهم علاقات القوة في المجتمع العربي الأبوي والذكوري. وتعرض تبعية النساء نفسها كعائق يؤدي إلى التقليص من الرعاية الذاتية. ويتم تحديد تصرفات النساء بموجب الرغبة الاجتماعية وتوقع القيم التي ترتكز على الطاعة للزوج وللوالد أو الأخ قبل الزواج؛ وهذه نتيجة يؤكدها بحث سابق للباحث محمد الحاج يحيى حول النساء

المعنفات (Haj-Yahia 2000). والنساء المعنفات لسن اللاتي يردن إرضاء المجتمع، فقط، بل إن ذلك جزءاً ملموساً من هوية "أن تكوني امرأة عربية". إن معتقدات النساء وفهمهن "ضبط النفس" و"النجاعة الذاتية" تتحدد بواسطة هذه العوامل، وتتم ترجمتها إلى قدر أقل من الرعاية الذاتية والتصرفات غير الصحية، الأمر الذي يوضح علاقة الصحة بالإثنية وبالثقافة. أما اعتقاد الباحثان سفرون كارلسون وجيمس نازرو بأن الإثنية هي بمثابة بنية اجتماعية فهو يصف تماماً وضع النساء العربيات كأقلية ضمن أقلية (Karleson and Nazroo 2002). فهما يدعيان بأن "الإثنية كهوية لا يبدو أنها تؤثر على الصحة؛ بل الإثنية كبنية اجتماعية - بتعابير كل من التطرف والتجربة التطبيقية - ترتبط بشكل وثيق بالصحة بالنسبة إلى أفراد الأقلية الإثنية" (Karleson and Nazroo 2002, 18).

إن سرديات النساء المتعلقة بجهاز الرعاية الصحية يعكس "عدم توازن القوة" الذي يتجلى في معرفة القوة - المعرفة (Foucault 1977) وفي القدرات متعددة المستويات الخاصة بالطبقة. وضمن لقاء المرأة - الطبيب، يتعين على النساء التغلب على تعقيد القدرات الطبيب - لذكر - الأكثرية التي تتيح للطبيب السيطرة على الوضع. ولم يتم التبليغ في السابق، في الأبحاث، عن شعور النساء بالتمييز من قبل الأطباء اليهود، بل على العكس من ذلك (غروس وبرملي - غرينبرغ ٢٠٠٠). لكن، لا تزال هذه المسألة بحاجة إلى المزيد من البحث. ويظهر الباحثون والباحثات أن شعور النساء بالتمييز مرتبط بوضعية صحية متدنية، لا سيما في أوساط الأقليات (Krieger 2000; Karlsen and Nazroo 2002). هنالك من يلوم النساء الفلسطينيات لأنهن لا يقيم بالإذعان للتعليمات الطبية. وقد تم تصنيفهن كمجموعة تفتقر إلى الوعي ولا ترغب في التغيير. في الدراسة الحالية، صرحت النساء أن استعمال الخدمات الصحية لا يرتبط فقط بالوعي، وفي المجمل، كانت النساء العربيات اللواتي اشتركن في هذه الدراسة واعيات للعوائق المتنوعة التي تمنعهن من تحقيق الصحة الجيدة. يجب عليهن قهر كل هذه الحواجز من أجل استخدام الخدمات الصحية والوقائية بشكل أفضل وتحسين صحتهن.

إن تصريحات النساء حول الشعور بالخلج أثناء تلقي العلاج من قبل أطباء عرب من أقربائها تتوافق مع البحث السابق لإليناكاف وغروس (Elenakave and Gross 2004). فقد استنتجت الباحثتان أن سياسة الحمولة وصندوق المرضى يحدان من حرية النساء في الاختيار والحصول على خدمات الرعاية الصحية المناسبة.

تفهم النساء العربيات الوضعية الاجتماعية-الاقتصادية والفقر كعاملين أساسيين

لإمكانية الوصول إلى الرعاية الصحيّة وخدمات الرفاه الأخرى. إنّ التقارير عن النساء اللاتي يتمتّعن بوضعيّة اجتماعيّة-اقتصادية متدنيّة، تمنعهنّ من شراء الأدوية واستخدام خدمات الرعاية الصحيّة في البلدات المجاورة، تتوافق مع دراسة قطريّة سابقة حول صحة النساء وإمكانية الوصول إلى الرعاية الصحيّة وخدمات الرفاه (غروس وبرملي-غرينبرغ ٢٠٠٠). وفقاً للمشاركات، يُلقى الوضع السياسي الضّغط على النساء من خلال تحديد إمكانية وصولهنّ إلى خدمات الرعاية الصحيّة في البلدات اليهوديّة المجاورة. وتحتاج هذه المسألة إلى المزيد من البحث نظراً لتنوّع نماذج الرعاية الصحيّة الموجودة في المواقع العربيّة. بيد أنّه قد يكون للوضع السياسي تأثير مؤسّساتي على المستوى الجماعي للعرب في إسرائيل وهذا يؤثّر بدوره على صحّة المرأة (Krieger 2000).

أخيراً، يمكن الجزم بأنّ النساء العربيّات كُنّ نقديّات جدّاً بشأن أوضاعهنّ والطريقة التي يفهمن بها بيئتهنّ. وهنّ يعتقدن بأنّ الصحّة ليست مسؤوليّة فرديّة تعتمد على تصرّفات الفرد، ومعرفته، ووعيه، فقط، بل يتمّ تحديدها، في الأساس، من قبل عوامل بنيويّة أخرى. لقد ربطت النساء العوامل البنيويّة بالصحّة المتدنيّة. كما يظهر أنّ تقاطع جميع هذه العوامل معاً يودّي إلى نتيجة مضرّة أكثر من مجموعها الحقيقي (Douglas 1992)، حيث أنّ التعرّض للفقر، التمييز وعدم المساواة الجندريّة ضمن الوضع السياسي الحالي يجعل وضع الصحّة أسوأ. وقد تكون لهذا الاستنتاج تأثيرات جدية على الأحاسيس المتعلقة بالتحكّم بالذات، التصوّر الذاتي، الشعور بالاستضعاف، وبالتالي قدرة الفرد على مقاومة الأمراض والمحافظة على الصحّة السليمة.

التوصيات

تشير نتائج البحث الحالي إلى وجوب اعتبار النساء العربيّات فئة سكانيّة تتعرّض لدرجة بالغة من الخطورة. وتستلزم وضعيّة الصحّة المتدنيّة تطوير مخطّط صحيّ ورفاهي شامل لهؤلاء النساء. إنّ مواقف النساء العربيّات من جهاز الرعاية الصحيّة ومزوّدَي الرعاية الصحيّة يجب أن تدقّ ناقوس الخطر لواضعي السياسة الصحيّة من أجل إيلاء انتباه خاص بالنسبة للتمييز ضدّ النساء أثناء تلقي العلاج الطّبي، حيث يناقض هذا الأمر مع قانون الصحّة العام الذي ينصّ على المساواة بين جميع المواطنين في إسرائيل بغضّ النظر عن الجنس، والسنّ، والدين، والإثنية أو المنشأ. ويجب أن تكون الخدمات الصحيّة والترتيبات بين الأطباء العرب المحليّين وشركات التأمين الصحيّ بما يتلاءم مع الواقع الثقافي والاقتصادي للمرأة العربيّة واحتياجاتها الصحيّة.



عند التخطيط لتدخلات لتعزيز صحّة النساء العربيّات، يجب ألا يُؤخذ بعين الاعتبار وعي النساء المتعلّق بالقضايا الصحيّة في توجّه وقائي من الأمراض فحسب، وإنما، أيضًا، السياق الاجتماعي-الثقافي والسياسي للنساء العربيّات. ويتعيّن على العاملين/ات في سلك الرعاية والتوعية الصحيّة بذل المزيد من الجهود لفهم الثقافة العربيّة بغية معرفة ما الذي يجدي نفعًا وما الذي لا يجدي نفعًا في هذا السياق الاجتماعي-الثقافي العيني، وألا يحاولوا تطبيق إستراتيجيات غربيّة غير مدروسة لهذه المجموعة السكانيّة.



الملحق

جدول

معطيات ديموغرافية للنساء اللواتي شاركن في المجموعات البؤرية

رقم المجموعة	أ	ب	ج	د	هـ	و
المعطيات	١٨ عاملات في جهاز التعليم	١١ عضوات في مجلس بلدي ونساء لا يعملن خارج البيت	١٥ عاملات في البلدية ونساء لا يعملن خارج البيت	١٥ نساء لا يعملن خارج البيت	١١ نساء لا يعملن خارج البيت	١٦ نساء لا يعملن خارج البيت ونساء يعملن خارج البيت في أعمال مؤقتة
معدل العمر في السنوات (المجال)	٣٣ (٢٣-٤٧)	٢٧ (٢٣-٥٢)	٢٥ (٢٣-٤٨)	٣٥ (٢٨-٤٦)	٢٨ (٣١-٤٨)	٤٤ (٣٨-٥٤)
التعليم (مؤسسة التعليم الأخيرة التي أنهيت)						
لم تتعلم أو أنهت مدرسة ابتدائية	-	١	-	-	٥	١٢
مدرسة إعدادية	-	-	١	٦	٥	٢
مدرسة ثانوية	-	٧	٤	٩	٦	١

٣١. كتابات نسوية: ما بين القمع وأصوات فلسطينية مقاومة

-	-	-	٤	٣	١٢	دار المعلمين أو دورة مهنية
-	-	-	٦	-	٦	الجامعة
						العمل خارج البيت
٤	-	٦	١١	٨	١٨	نعم
١٢	١١	٩	٤	٣	-	كلا
الدخل النسبي مقارنة مع العائلات العربية						
١١	٦	٥	-	١	-	منخفض جدا مقارنة بالعائلات الأخرى
٥	٥	١٠	١٤	٩	١٦	يشبه العائلات الأخرى
-	-	-	١	١	٢	أفضل من العائلات الأخرى



ثبت المراجع



مصادر عربية ومعربة

البديل (٢٠٠١). العودة إلى ديارهم الحلّ العادل والدائم لقضية اللاجئين الفلسطينيين. بيت لحم: البديل - المركز الفلسطيني لمصادر حقوق المواطنة واللاجئين.

لوري براند (٢٠٠٣). "النساء والدولة في الأردن: ضمّ أم إبعاد؟"، إ. يزبك - حداد وج. إسبوزيتو (تحرير). الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي. ترجمة وتحقيق أمل الشرقي وفؤاد السروجي، عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٧-٢٤٩.

عزمي بشارة (٢٠٠٢). الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى. رام الله: مواطن - المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

عزمي بشارة (٢٠٠٠). "فصل جديد في تاريخ الجماهير العربية في إسرائيل"، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٤٤، ٣-٢٥.

نبيه بشير (٢٠٠٤). حول تهويد المكان. حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

ميخال بيليكوف (٢٠٠٥). "قرارات حكومية بخصوص المواطنين العرب، مخططات تطويرية للمدن والقرى العربية ومتابعة التنفيذ ١٩٩٩-٢٠٠٥"، تقرير سيكوي ٢٠٠٤-٢٠٠٥: سياسات الحكومة تجاه المواطنين العرب. القدس وحيفا: سيكوي - الجمعية لدعم المساواة المدنية، ١١-٤٤.

إصلاح جاد (٢٠٠٠). المرأة والسياسة. بير زيت: معهد دراسات المرأة، جامعة بير زيت.

إصلاح جاد (١٩٩٨). "من يتذكر أدوار النساء"، هدى الصدة (محررة)، زمن النساء والذاكرة البديلة. القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٣٣١-٣١٥.

إصلاح جاد (١٩٩١). "تطور الدور السياسي للمرأة الفلسطينية حتى الانتفاضة"، مجلة شؤون المرأة (نابلس)، عدد أيار، ٩٥-١٠٧.

جمعيّة الجليل (٢٠٠٥). الفلسطينيين في إسرائيل - المسح الاجتماعي الاقتصادي ٢٠٠٤ - النتائج الأساسية. شفاعمرو: جمعيّة الجليل.

شكيب جهشان (١٩٩٢). أذكر-مطوّلة شعريّة. القدس: الشرق.

ميرفت حاتم (٢٠٠٣). "معالجات علمانيّة وإسلاميّة حول الحادثة في مصر وارتقاء الدولة الوطنيّة ما بعد-الاستعماريّة"، إ. يزيك-حدّاد وج. إسبوزيتو (محرران)، الإسلام والجنوسة والتغيّر الاجتماعيّ. وتحقيق أمل الشرقي وفؤاد السروجي، عمّان: الأهلّيّة للنشر والتوزيع، ١٨٢-٢٠٦.

إميل حبيبي (٢٠٠٦). الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل. عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع.

ناديا حجاب (٢٠٠٣). "الإسلام، والتغيّر الاجتماعيّ، وواقع حياة النساء العربيّات"، إ. يزيك-حدّاد وج. إسبوزيتو (محرران)، الإسلام والجنوسة والتغيّر الاجتماعيّ. ترجمة وتحقيق أمل الشرقي وفؤاد السروجي، عمّان: الأهلّيّة للنشر والتوزيع، ١١٧-١٣٣.

محمد ماجد صلاح الدين الحزماوي (١٩٩٨). ملكية الأراضي في فلسطين: ١٩١٨-١٩٤٨. عكا: دار الأسوار.

إلياس خوري (٢٠٠٣). باب الشمس. بيروت: دار الآداب.

مصطفى الدبّاغ (١٩٤٧-١٩٦٥). بلادنا فلسطين. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

ساهرة درباس (١٩٩٢). البروة وطن عصي على النسيان ٢. [د.م]: [د.ن].

محمود درويش (١٩٩٦). لماذا تركت الحصان وحيداً؟ بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر.

جي كارول رايفنبرغ (٢٠٠٣). "العلاقات الجنوسيّة المتغيّرة وعملية التنمية في عمان"، إ. يزيك-حدّاد وج. إسبوزيتو (تحرير). الإسلام والجنوسة والتغيّر الاجتماعيّ. ترجمة وتحقيق أمل الشرقي وفؤاد السروجي، عمّان: الأهلّيّة للنشر والتوزيع، ٢٨٥-٣٢٥.

توماس ريكس، وعادل يحيى، ومحمود إبراهيم (١٩٩٤). من يصنع التاريخ؟ التاريخ الشفوي للانتفاضة. شعفاط: مؤسسة تامر للتعليم المجتمعي.

إيليا زريق (٢٠٠٣). "الديموغرافيا والترانسفير: طريق إسرائيل إلى اللا مكان"، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٥٥، ٤٢-٥٢.

إيليا زريق (١٩٩٦). "الفلسطينيون في إسرائيل"، صبري جريس وأحمد خليفة (محرران)، دليل إسرائيل العام. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١١٧-١٣٣.

رائف زريق (٢٠٠٤). "الفلسطينيون في إسرائيل بعد أوسلو: جدلية العدل والقوة"، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ٥٨، ٩١-١٠٢.

قسطنطين زريق (١٩٤٨). معنى النكبة. بيروت: دار العلم للملايين.

توفيق زياد (١٩٩٤). أشد على أيادكم - توفيق زياد في مجموعة من أعماله الشعرية والقصصية. عكا: مطبعة أبو رحمون.

إدوارد سعيد (٢٠٠٤). تأملات حول المنفى. بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع.

نمر سلطاني وأريج صباغ-خوري (٢٠٠٣). مقاومة الهيمنة: محاكمة عزمي بشارة. حيفا: مدى - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

بامبلا آن سميث (١٩٩٠). فلسطين والفلسطينيون (١٨٧٦-١٩٨٣). ترجمة إلهام بشارة الخوري، دمشق: دار الحصاد للنشر.

إمطانس شحادة (٢٠٠٧). إعاقة التنمية - السياسات الاقتصادية الإسرائيلية تجاه الأقلية القومية العربية. حيفا: مدى الكرمل - المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية.

روز ماري صايغ (٢٠٠٤). "ورقة عمل حول التاريخ الشفوي للناجين من نكبة العام ١٩٤٨"، كتاب ندوة التاريخ الاجتماعي الفلسطيني بين غابة الأرشيف وأشجار الحكايات - ٢٠٠٣. بيرزيت: معهد إبراهيم أبو لغد، جامعة بيرزيت، ٣٥-٤٦.

روز ماري صايغ (١٩٨٠). الفلاحون الفلسطينيون من الاقتلاع إلى الثورة. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

هدى الصدة (محررة) (١٩٩٨). زمن النساء والذاكرة البديلة. القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة.

صلاح الدين الطبري (٢٠٠٤). هذا أنا. الناصرة: مكتبة حكايات.

صلاح عبد الجواد (٢٠٠٦). "لماذا لا نستطيع كتابة تاريخنا المعاصر بدون استخدام التاريخ الشفوي، حرب ١٩٤٨ كحالة دراسية"، مصطفى كبها (محرر)، نحو صياغة رواية تاريخية للنكبة - إشكاليات وتحديات. حيفا: مدى الكرمل-المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية، ٢٥-٥٥.

فيحاء قاسم عبد الهادي (١٩٩٨). المرأة الفلسطينية والذاكرة - أوراق ورشة عمل حول التاريخ الشفوي السياسي للمرأة الفلسطينية. رام الله: إدارة تخطيط وتطوير مشاركة المرأة.

شكري عرّاف (١٩٨٥). القرية العربية الفلسطينية: مبنى واستعمالات الأرض. القدس: جمعية الدراسات العربية.

طه محمد علي (٢٠٠٦). قصائد. تل أبيب: أندلس.

أسعد غانم (٢٠٠٤). "الأقلية الفلسطينية في إسرائيل"، كميل منصور (محرر)، إسرائيل دليل عام ٢٠٠٤. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

هنيدة غانم (٢٠٠٥). مواقف من قضايا وحقوق المرأة الفلسطينية في إسرائيل. الناصرة: جمعية نساء ضد العنف.

تمار غوجانسكي (١٩٨٧). تطوّر الرأسمالية في فلسطين. ترجمة حنا إبراهيم، الناصرة: المكتبة الشعبية.

غسان كنفاني (١٩٧٢). ثورة ٣٦-٣٩ في فلسطين خلفيات وتفصيل وتحليل. بيروت: مؤسسة غسان كنفاني الثقافية.

غازي فلاح (١٩٩٣). الجليل ومخططات التهويد. ترجمة محمود زايد، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

غازي فلاح (١٩٨٩). الفلسطينيون المنسيون: عرب النقب، ١٩٠٦-١٩٨٦. الطيبة: مركز إحياء التراث العربي.

دافيد كريتشمر (٢٠٠٢). المكانة القانونية للعرب في إسرائيل. ترجمة نسرين مغربي، القدس: مركز دراسات المجتمع العربي في إسرائيل.

هيلل كوهين (٢٠٠٠). الغائبون الحاضرون: اللاجئون الفلسطينيون في إسرائيل منذ عام ١٩٤٨. القدس: مركز دراسات المجتمع العربي في إسرائيل.

مجدي المالكي (٢٠٠٤). "كلمة افتتاحية"، كتاب ندوة التاريخ الاجتماعي الفلسطيني بين غابة الأرشيف وأشجار الحكايات - ٢٠٠٣. بير زيت: معهد إبراهيم أبو لغد، جامعة بير زيت، ٩-١٢.

أحمد المرعشلي، وهاشم عبد الهادي، وأنيس صايغ (هيئة التحرير) (١٩٨٤). الموسوعة الفلسطينية (أربعة مجلدات). دمشق: هيئة الموسوعة الفلسطينية.

نور الدين مصالحة (١٩٩٧). أرض أكثر عرب أقل: سياسة "الترانسفير" الإسرائيلية في التطبيق ١٩٤٩-١٩٩٦. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

عادل مناع (١٩٩٩). تاريخ فلسطين في أواخر العهد العثماني (١٧٠٠-١٩١٨) قراءة جديدة. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

سلمان ناطور (١٩٨٥). حكاية لم تنته بعد. حيفا: الاتحاد.

سلمان ناطور (١٩٨٧). خمارة البلد. حيفا: الاتحاد.

سلمان ناطور (١٩٩٥). وقت الهجيج. حيفا: الاتحاد.

عادل يحيى (٢٠٠٢). بين انتفاضتين "التاريخ الشفوي الفلسطيني" - دليل الباحثين والمعلمين والطلبة. البيرة: المؤسسة الفلسطينية للتبادل الثقافي.

إيفون يزبك-حدّاد (٢٠٠٣). "الإسلام والجنوسة: أزمات في العالم العربي المتغير"، إ. يزبك-حدّاد وج. إسبوزيتو (محرران)، الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي. ترجمة وتحقيق أمل الشرقي وفؤاد السروجي، عمّان: الأهلّية للنشر والتوزيع، ٤٧-٩١.

إيفون يزبك-حدّاد وجون إسبوزيتو (محرران) (٢٠٠٣). الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي. ترجمة وتحقيق أمل الشرقي وفؤاد السروجي، عمّان: الأهلّية للنشر والتوزيع.

مصادر باللغة الإنجليزيّة

Abdo, N. and Yuval-Davis, N. (1995). "Palestine Israel and The Zionist Project", D. Stasiulis and N. Yuval-Davis (eds.), *Unsettling Settler Societies*. London: Sage Publications.

Abdo-Zubi, N. (1987). *Family, Women and Social Change in the Middle East: The Palestinian Case*. Toronto: Canadian Scholars' Press.

Abu Lughod, L. (1986). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in A Bedouin Society*. Berkeley, CA: University of California Press.

Abu Lughod, L. (1989). "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review of Anthropology*, 18, 267-306

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

Abu-Sitta S. (2004). *Atlas of Palestine 1948*, London: Palestine Land Society.

Adelman, M.; E. Erez and N. Shalhoub- Kevorkian (2003). "Policing Violence Against Minority Women in Multicultural Societies: 'Community' and the Politics of Exclusion", *Journal of Police & Society*, 7, 105-133.

Alexander, M. J. and C. T. Mohanty (eds.) (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge.

Althusser, L. (1976). *Essays on Ideology*. London: Verso.

Anderson, M. and P. H. Collins (eds.) (1998). *Race, Class and Gender: An Anthology*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands: La Frontera*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.

Atkinson, R. (1998). *The Life Story Interview*. London: Sage Publications.

Belle, D. and J. Doucet (2003). "Poverty, Inequality, and Discrimination As Sources of Depression Among U.S. Women", *Psychology of Women Quarterly*, 27, 101-113.

Benjamin, W. (1996). *Walter Benjamin - Selected Writings*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Benjamin, W. (1968). *Illumination*. New York: Schocken Books.

Beverly, J. (2000). "The Dilemma of Subaltern Studies at Duke", *Nepantla: Views from South*, 1(1), 33-44.

Blaxter, M. (1997). "Whose Fault Is It? People's Own Conceptions of the Reasons for Health Inequalities", *Social Science and Medicine*, 44(6), 747-756.

Bolam, B.; S. Murphy and K. Glesson (2004). "Individualisation and Inequalities in Health: A Qualitative Study of Class Identity and Health", *Social Science and Medicine*, 59, 1355-1365.

Borkan, J.; M. Morad, and S. Shvarts (2000). "Universal Health Care? The Views of Negev Bedouin Arabs on Health Services", *Health Policy and Planning*, 15(2), 207-216.

Boserup, E. (1970). *Women's Role in Economic Development*. London: Allen & Ulwin.

Bourdieu, P. and J. C. Passeron (1977). *Reproduction in Education, Society and Culture*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.

Breslow, L. (1989). "Health Status Measurement in the Evaluation of Health Promotion", *Medical Care*, 27 (Supp), 205-216.

Butler, J. P. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Chakrabarty, D. (2000). "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography", *Nepantla: Views from South*, 1(1), 9-32.

Chakrabarty, D. (1995). "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for Indian Pasts", R. Guha (ed.), *Subaltern Studies Reader*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press [Originally printed: *Representations*, 37 (Winter 1992), 1-26].

Chatterjee, P. (1986). *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books.

Chernichovsky, D. and , J. Anson (2005). "The Jewish-Arab Divide in Life Expectancy in Israel", *Economics and Human Biology*, 3, 123-137.

Cohen, S. (2001). *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*. Cambridge: Polity Press.

Collins, P. H. (1998). *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press

Cooper, H. (2002). "Investigating Socio-Economic Explanations for Gender and Ethnic Inequalities in Health", *Social Science and Medicine*, 54, 693-706.

Dahan-Klev, H. (1997). "The Oppression of Women by Other Women: Relations and Struggle Between Mizrahi and Ashkenazi Women In Israel", *Israel Social Science Research*, 12(1), 31-44.

Dahan-Kalev, H. (2003). "You Are So Pretty- You Do Not Look Moroccan", E. Nimni (ed.), *The Challenge of Post- Zionism*. London: Zed Books.

Das, V. (2000). "The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity", V. Das et. al. (eds.) *Violence and Subjectivity*. Berkeley, CA: California University Press, 205-225.

Dirlik A. (1994). "The Aura of Postcolonialism: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry*, 20(2), 328-356.

Douglas J. (1992). "Black Women's Health Matters, Putting Black Women on the Research Agenda", H. Roberts (ed.), *Women's Health Matters*. London: Routledge, 33-46.

Elnekave, E. and R. Gross (2004). "The Healthcare Experience of Arab Israeli Women in a Reformed Healthcare System", *Health Policy*, 69(1), 101-116.

Espanioli, N. (1997). "Violence against Women: A Palestinian Women's Perspective - Personal is Political", *Women's Studies International Forum*, 20(5), 587-592.

Espanioli, N. (1997). "Palestinian Women in Israel – 'Herstory'", *The Working Group on the Status of Palestinian Women in Israel, The Status Of Palestinian Women Citizens of Israel*. Submitted to the United Nation Committee on the Elimination of Discrimination against Women, 17th Session, July 1997.

Espanioli, N. (1994). "Palestinian Women in Israel: Identity in the Light of the Occupation", T. Mayer (ed.), *Women and the Israeli Occupation: The Politics of Change*. London and New York: Routledge, 106-120.

Fanon, F. (1967). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.

Farfel, M. and D. Yuval (1997). *Arabs' and Jews' Perception and Use of the Health System Following Implementation of the National Health Insurance Law*. Jerusalem: JDC-Brookdale Institute of Gerontology.

Fleischmann. E. (2003). *The Nation and Its "New" Women: The Palestinian Women's Movement, 1920-1948*. Berkeley, CA: University of California Press.

Fogiel-Bijaoui, S. (1996). "Women In Israel: The Social Construction of Citizenship as a Non-Issue", *Israel Social Science Research*. 12(2), 1-30.

Foucault, M. (1988). *Technologies of the Self*. L. h. Martin et. al. (eds.), Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge*. C. Gordon (ed.), New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Allen Lane.

Freire, P. (1998). "Pedagogy of the Oppressed", A. M. A. Freire and D. Macedo (eds.), *The Paulo Freire Reader*. New York: Cassell and Continuum.

Freire, P. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Seabury Press.

Georgi, A. (1975). "An Application of the Phenomenological Method in Psychology", *Duquesne Studies in Phenomenological Psychology*, 2, 82-103.

Giroux, H. (1981). *Ideology, Culture and the Process of Schooling*. Hampshire: Taylor and Francis.

Giroux, H. and A. Penna (1983). "Social Education in the Classroom", H. Giroux and D. Purpel (eds.), *The Hidden Curriculum and the Moral Education*. U.S.A.: McCutchan Publishing Corporation.

- Glajchen, S. (2001). "The Influence of Gender on Doctor Information Supply in Response to Perceived Patient Information-Seeking Behaviors in the Process of Diagnosis and Treatment". Unpublished Master Thesis, The Hebrew University, Jerusalem.
- Goldsmith, S. (1972). "The Status of Health Indicators", *Health Service Reports*, 87, 212-220.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebook*. London: Lawrence and Wishart.
- Granqvist, H. (1935). *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Guha, R. (1997). *Dominant without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guha, R. (1988). "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", R. Guha and G. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press, 37-43.
- Hacker, D. (2001). "Single and Married Women in the Law of Israel- A Feminist Perspective", *Feminist Legal Studies*, 9(1), 29-56.
- Al-Haj, M. (1995). *Education, Empowerment, and Control: The Case of the Arabs in Israel*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Al-Haj, M. (1993). "The Changing Strategies of Mobilization Among the Arabs in Israel: Parliamentary Policies and National Organizations", E. Ben Zadok (ed.), *Local Communities and the Israeli Polity*. New York: State University of New York Press. 67-87.
- Al-Haj, M. (1992). "Soviet Immigration as Viewed by Jews and Arabs: Divided Attitudes in a Divided Country", C. Goldscheider (ed.), *Population and Social Change in Israel*. Boulder: Westview Press, pp. 89-108.
- Al-Haj, M. (1991). "The Attitudes of the Palestinian Arab Citizens in Israel Towards Soviet Jewish Immigration", *International Journal of Refugee Law*, 3, 243-263.
- Haj-Yahia, M. (2000). "Wife Abuse and Battering in the Socio-Cultural Context of Arab Society", *Family Process*, 39(2), 237-255.

- Haj-Yahia, M. (1995). "Toward Culturally Sensitive Intervention with Arab Families in Israel", *Contemporary Family Therapy*, 17, 429-447.
- Hammami, R. (1995). *Between Heaven and Earth: Transformations in Religiosity and Labor among Southern Palestinian Peasant Refugee Women (1920-1993)*, Ph.D. Dissertation, Temple University, Philadelphia, PA.
- O'Hanlon, R. (1988). "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, 22(1), 189-224.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Harding, S. (1987). "Introduction: Is There A Feminist Method?", S. Harding (ed.), *Feminism and Methodology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hasso, F. S. (2000). "Modernity and Gender in Arab Accounts of the 1948 and 1967 Defeats", *International Journal of Middle East Studies*, 32, 491-510.
- Hatem, M. (1999). "Modernization, The State and The Family in Middle East Women's Studies", M. Meriwether and J. Tucker (eds.), *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*. Boulder, CO: Westview Press.
- Hermann, H. (1987). "Narrative Interviews – A New Tool for Sociological Research", *Folia Sociologica*, 13, 43-56.
- Hermann, K. (2003). "'They Ask To Put Our Lives On Hold...?' – The Palestinian Women Movement in Israel and the Challenge of Palestinian Identity", *Orient*, 44, 205-227.
- Herzog, H. (2004). "Absent Voices: Citizenship and Identity Narratives of Palestinian Women in Israel", A. Kemp et. al. (eds.), *Israelis in Conflict*. Brighton: Sussex Academic Press, ch. 12.
- Herzog, H. (2003). "Post-Zionist Discourse in Alternative Voices - A Feminist Perspective", E. Nimni (ed.), *The Challenge of Post-Zionism*. London: Zed Books.
- Herzog, H. (1999). "A Space of their Own: Social-Civil Discourses among Palestinian- Israeli Women in Peace Organization", *Social Politics*, 6(3), 344-369.

- Herzog, H. (1998). "Women's Status in the Shadow of Security", D. Bar-Tal, D. Jacobson and A. Klieman, *Security Concerns Insights from the Israeli Experience*. Stamford, CO: JAI Press.
- Herzog, H. (1997). "Ways Of Knowing: The Production of Feminist Knowledge in Israeli Social Research", *Israel Social Science Research*, 12(2), 1-28.
- Herzog, H. (1991). *Gendering Politics*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Herzog, H. (1990). "The Right to be Included: Israeli Jewish Arab Relations", *Discussion Paper Series*, no. 3-90. Tel Aviv: The Pinhas Sapir Center for Development.
- Herzog, H. and Shamir, R. (1994). "Negotiated Society? Media Discourse on Israeli Jewish/ Arab Relations", *Israel Social Science Research*, 9(1-2), 55-88.
- Hijab, N. (1988). *Womanpower: The Arab debate on Women at Work*. New York: Cambridge University Press.
- Hirshmann, N. (1996). "Towards a Feminist Theory of Freedom", *Political Theory*, 24 (1), 46-67
- Hobsbawm, E. J. (1996). "Identity-politics and the Left", *New Left Review*, 17, 38-47.
- Hobsbawm, E. J. (1978). *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Manchester: Manchester University Press.
- hooks, b. (1994). *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. London: Routledge.
- hooks, b. (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston, MA: South End Press.
- hooks, b. (1984). *Feminist Theory from Margin to Center*. Cambridge, MA: South End Press.
- Hutton, P. (1993). *History as an Art of Memory*. Hanover and London: New England University Press.

Ifrah, A.; S. Brown; D. Flescher; M. S. Green and H. Kurtzman (1999). *Women's Health in Israel - A Data Book*. Jerusalem: Hadassah and Israel Center for Disease Control.

Israel, B.; S. A. Farquhar; A. J. Schulz and E. A. Parker (2002). "The Relationship between Social Support, Stress, and Health among Women on Detroit's East Side", *Health Education and Behavior*, 29(3), 342-360.

Isralowitz, R. and I. Abu-Saad (1992). "Soviet Immigration: Ethnic Conflicts and Social Cohesion in Israel", *International Journal of Group Tensions*, 22(2), 119-138.

Jaber, L. (2000). "Prenatal Diagnosis for Detecting Congenital Malformations: Acceptance among Israeli Arab Women", *The Israeli Medical Association Journal*, 2(5), 346-349.

Jad, H. (2004). *Women at the Cross-roads: The Palestinian Women's Movement between Nationalism, Secularism and Islamism*. Ph.D. Dissertation, Department of Development Studies, University of London.

Jayawardena, K. (1986). *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Books.

Joseph, S. (2004). "Conceiving Family Relationships in Post-War Lebanon", *Journal of Comparative Family Studies*, 35, 271-293.

Kalter-Leibovici *et. al.* (2003). *High Rates of Obesity and Diabetes Among Israeli Arabs: Preliminary Results of the Hadera District Project - American Diabetes Association 63rd Scientific Sessions*. New Orleans, LA: American Diabetes Association.

Kaluski, D. and E. Berry (2005). "National Prevalence of Obesity - Prevalence of Obesity in Israel - The International Association for the Study of Obesity", *Obesity Reviews*, 6, 115-116.

Kanaaneh, R. (2002). *Birthing the Nation: Strategies of Palestinian Women in Israel*. Berkeley, CA: University of California Press.

Kandiyoti, D. (1991a). "Identity and its Discontents: Women and the Nation", *Journal of International Studies*, 20(3), 429-434.

Kandiyoti, D. (1991b). *Women, Islam and the State*. London: Macmilian Academic and Professional.

Karlsen, S. and J. Y. Nazroo (2002). "Agency and Structure: The Impact of Ethnic Identity and Racism on the Health of Ethnic Minority People", *Sociology of Health and Illness*, 24(1), 1-20.

Kasle, S.; M. S. Wilhelm and K. L. Reed (2002). "Optimal Health and Well-Being for Women: Definitions and Strategies Derived from Focus Groups of Women", *Women's Health Issues*, 12(4), 178- 190.

Kelly, S.; C. Hertzman and M. Daniels (1997). "Searching for the Biological Pathways between Stress and Health", *Annual Review of Public Health*, 18, 437-462.

Khattab, N. (2002). "Ethnicity and Female Labour Market Participation: A New Look at the Palestinian Enclave in Israel", *Work, Employment & Society*, 16(1), 91-110.

Kitzinger, J. (1995). "Qualitative Research - Introducing Focus Groups", *British Medical Journal*, 311, 299-302.

Krieger, N. (2000). "Discrimination and Health", L. F. Berkman and I. Kawachi (eds.), *Social Epidemiology*. Oxford: Oxford University Press, 36-75.

Krieger, N.; K. Smith; D. Naishadham; C. Hartman and E. Barbeau (2005). "Experience of Discrimination: Validity and Reliability of a Self-Report Measure for Population Health Research on Racism and Health", *Social Science and Medicine*, 61, 1576-1596.

Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.

Krueger, R. A. (1994). *Focus Groups - A Practical Guide for Applied Research*. London: Sage Publications.

Lankoff, R. (1975). *Language and Women's Place*. London: Harper Colophon Books.

Larson, J. (1999). "The Conceptualization of Health", *Medical Care Research and Review*, 56(2), 123-136.

Lillie-Blanton, M.; P. E. Parsons; H. Gayle and A. Dieveler (1996). "Racial Differences in Health: Not Just Black and White, But Shades of Gray", *Annual Review of Public Health*, 17, 411-448.

- Lindstrom, M.; J. Merlo, and P. O. Ostergren (2002). "Individual and Neighborhood Determinants of Social Participation and Social Capital: A Multilevel Analysis of the City of Malmo, Sweden", *Social Science and Medicine*, 54(12), 1779-1791.
- Makkawi, I. (1999). "Collective Identity Development and the Related Socio-Psychological Factors among Palestinian Student Activists in Israeli Universities". Unpublished Ph.D. Dissertation, Kent State University, Kent, OH.
- Mar'i, S. (1978). *Arab Education in Israel*. New York: Syracuse University Press.
- Mar'i, M. and Mar'i, S. (1993). "The Role of Women as Change Agents in Arab Society in Israel", B. Swirski and M. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff*. New York: Teachers College Press.
- Masalha, N. (2003). *The Politics of Denial Israel and the Palestinian Refugee Problem*. London: Pluto Press.
- Mays, N. and C. Pope (1995). "Qualitative Research: Rigour and Qualitative Research", *British Medical Journal*, 311, 109-112.
- Mazawi, A. (1994). "'Teachers' Role Patterns and the Mediation of Sociopolitical Change: The Case of Palestinian Arab School Teachers", *British Journal of Sociology of Education*, 15(4), 497-514.
- McDonough, P. and V. Walters (2001). "Gender and Health: Reassessing Patterns and Explanations", *Social Science and Medicine*, 52, 547-559.
- Memmi, A. (1965). *The Colonizer and the Colonized*. Boston, MA: Beacon Press.
- Minh-ha, T. et. al. (1989). *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Moghaddam, F.; D. Taylor; B. Ditto; K. Jacobs and E. Bianchi (2002). "Psychological Distress and Perceived Discrimination: A Study of Women from India", *International Journal of Intercultural Relations*, 26(4), 381-390.
- Mohanty, C. T. (2003a). 'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(2), 499-535.
- Mohanty, C. T. (2003b). *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press.

Mohanty, C. T. (1986). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Boundary 2*, 12(3), 333-358.

Mohanty, C. T., A. Russo and L. Torres (1991). *Third world Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Moors, A. (1995). *Women, Property, and Islam, Palestinian Experiences, 1920-1990*. New York: Cambridge University Press.

Moss, N. E. (2002). "Gender Equity and Socio-Economic Inequality: A Framework for the Patterning of Women's Health", *Social Science and Medicine*, 54, 649-661.

Motsafi-Hiller, P. (2001). "Scholarship, Identity, and Power: Mizrahi Women in Israel", *Signs*, 26(3), 697-734.

Pappe, I. (1999). *The Israeli Palestinian Question - Rewriting Histories*. London: Routledge.

Paquette, M. C. and K. Raine (2004). "Socio-cultural Context of the Women's Body Image", *Social Science and Medicine*, 59, 1047-1058.

Perks, R. and A. Thomson (eds.) (1998). *The Oral History Reader*. New York: Routledge.

Peteet, J. (1991). *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Columbia University Press.

Pillemer, D. B. (1998). *Momentous Events, Vivid Memories*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pierret, J. (1993). "Constructing Discourses About Health and Their Social Determinants", A. Radly (ed.), *Worlds of Illness: Biographical and Cultural Perspectives on Health and Disease*. London: Routledge, 9-26.

Popay, J.; S. Bennett; C. Thomas; G. Williams; A. Gatrell and L. Bostock (2003). "Beyond 'Beer, Fags, Egg and Chips'? Exploring Lay Understandings of Social Inequalities in Health", *Sociology of Health and Illness*, 25(1), 1-23.

Rabinowitz, D. (2001). "The Palestinian Citizens of Israel, the Concept of Trapped Minority and the Discourse of Transnationalism in Anthropology", *Ethnic and Racial Studies*, 24(1), 64-85.

Raday, F. (2003). "Culture, Religion, and Gender", *International Journal of Constitutional Law*, 1(4), 663-715.

Raday, F. (1991). "The Concept of Gender Equality in a Jewish State", B. Swirski and M. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff*. New York: Teachers College Press.

Radley, A. and M. Billig (1996). "Accounts for Health and Illness: Dilemmas and Representations", *Sociology of Health and Illness*, 18(2), 220-240.

Razack, S. (1998). *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*. Toronto: University of Toronto Press.

Reiker, M. (1992). *Constructing Palestinian Subalternity in the Galilee: Reflections on Representations of the Palestinian Peasantry*. Center for Cultural Studies, University of California, Santa Cruz, CA (Available at: http://humwww.ucsc.edu/CultStudies/PUBS/Inscriptions/vol_6/Reiker.html).

Reinharz, S. (1992). *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.

Reiss, N. (1991). *The Health Care of the Arabs in Israel*. Boulder, CO: Westview Press.

Rennert, G. and Y. Peterburg (2001). "Prevalence of Selected Chronic Disease in Israel", *Israel Medical Association Journal*, 3(6), 404-408.

Rogers, B. (1980). *The Domestication of Women-Discrimination in Developing Societies*. London: Routledge.

Ronsmans, C.; A. Endang; S. Gunawan; A. Zazri; J. McDermott; M. Koblinsky and T. Marshall (2001). "Evaluation of a Comprehensive Home-Based Midwifery Programme in South Kalimantan, Indonesia", *Tropical Medicine & International Health*, 6(10), 799-810.

Rosenthal, G. (1993). "Reconstruction of Life Stories" R. Josselson and A. Lieblich (eds.), *The Narrative Study of Lives*. London: Sage Publications.

Rosenwald, G. and R. Ochberg (eds.) (1992). *Storied Lives: The Cultural Politics of Self Understanding*. New Haven, CT: Yale University Press.

Rouhana, N. N. (2004). "Reconciliation in Protracted National Conflict: Identity and Power in the Israeli-Palestinian Case", A. H. Eagly, R. M. Baron, and V. L. Hamilton (eds.), *The Social Psychology of Group Identity and Social Conflict: Theory, Application and Practice*. Washington, DC: American Psychological Association.

Rouhana, N. N. (1998). "Israel and its Arab Citizens: Predicaments in the Relationship between Ethnic States and Ethnonational Minorities", *Third World Quarterly*, 19(2), 277-296.

Rouhana, N. N. (1997). *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict*. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Rouhana, N. N. (1990). "The Intifada and the Palestinians of Israel: Resurrecting the Green Line", *Journal of Palestine Studies*, 14(3), 58-75.

Rouhana, N. N. (1989). "The Political Transformation of the Palestinians in Israel: From Acquiescence to Challenge", *Journal of Palestine Studies*, 18(3), 38-59.

Rouhana, N. N. and D. Bar-Tal (1998). "Psychological Dynamics of Intractable Ethnonational Conflicts: The Israeli-Palestinian Case", *American Psychologists*, 53, 761-770.

Roy, A. (2004). *An Ordinary Person's Guide to Empire*. Cambridge, MA: South End Press.

Sa'di, A. (2003). "Globalization and the Relevance of the local: Arab Local Government in Israel", D. Champagne and I. Abu-Saad (eds.), *The Future of Indigenous Peoples: Strategies for Survival and Development*. Los Angeles, CA: UCLA American Indian Studies Center, 219-236.

Safir, M. (1991). "Religion, Tradition and Public Policy Give Family First Priority", B. Swirski and M. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff*. New York: Teachers College Press.

Said, E. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New-York: Columbia University Press.

Sanbar, E. (2001). "Out of Place, Out of Time", *Mediterranean Historical Review*, 16(1), 87-94.

Sandoval, C. (1991). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press.

Sarkar, S. (1994). "Orientalism Revisited: Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History", *Oxford Literary Review*, 16(1/2), 205-224.

Sayigh, R. (2002). "Remembering Mothers, Forming Daughters; Palestinian Women's Narratives in Refugee Camps in Lebanon", N. Abdo and R. Lentel (eds.), *Women and the Politics of Military Confrontation: Palestinian and Israeli Gendered Narratives of Dislocation*. New York: Berghahn Books.

Sayigh, R. (2001). "Paper: Resistance Without Revolution: Palestinian Women's Narratives", *Arab Women and War*, Workshop at Lebanese American University, Beirut.

Sayigh, R. (1998). "Palestinian Camp Women as Tellers of History", *Journal of Palestine Studies*, 106(2), 42-58.

Scott, J. (1988). *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.

Semyonov, M.; N. Lewin-Epstein and I. Brahm (1999). "Changing Labour Force Participation Status: Arab Women in the Israeli Labour Force", *Work, Employment & Society*, 13(1), 117-131.

Shalev, C. (1998). "Halakha and Patriarchal Motherhood - An Anatomy of the New Israeli Surrogacy Law", *Israel Law Review*, 23(1), 51-80.

Shafir, G. and Y. Peled (2002). *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shalhoub-Kevorkian, N. (2006). "Negotiating the Present, Historicizing the Future: Palestinian Children Speak about the Israeli Separation Wall", *American Behavioral Scientist Journal*, 49(8), 1101-1134.

Shalhoub-Kevorkian, N. (2005). "Counter-Spaces as Resistance in Conflict Zones: Palestinian Women Recreating a Home", *Journal of Feminist Family Therapy: An International Forum*, 17(3/4), 109- 141.

Shalhoub-Kevorkian, N. (2004a). "The Hidden Casualties of War: Palestinian Women and the Second Intifada", *Indigenous Peoples' Journal of Law, Culture & Resistance*, 1(1), 67-82.

Shalhoub-Kevorkian, N. (2004b). "Militarization and Policing: Police Reactions to Violence against Palestinian Women in Israel", *Social Identities*, 10(2), 171-194 [Available at: http://www.peuplesmonde.com/article.php3?id_article=270].

Sharoni, S. (1995). *Gender and the Israeli- Palestinian Conflict*. New York: Syracuse University Press.

Shiran, V. (1991). "Feminist Identity vs. Oriental Identity", B. Swirski and M. P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff*. New York: Teachers College Press.

Shohat, E. (1996). "Mizrahi Feminism-The Politics of Gender, Race and Multiculturalism", *News from Within*, 14(4), 17-35.

Shohat, E. (1997). "Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", A. McClinton, A. Mufti and E. Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and the Postcolonial Perspective*. Minneapolis, MN: Minnesota Press.

Silberstein, L. (1999). *Post Zionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*. New York: Routledge.

Slyomovics, S. (1998). *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*. Philadelphia, PA: Pennsylvania University Press.

Showstack-Sasson, A. (1987). *Gramsci's Politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Sofer, A. (2001). *Israel - Demography 2000-2020: Dangers and Opportunities*. Haifa: University of Haifa.

Sofer, A. (1989). "Demography and the Shaping of Israeli Borders", *Contemporary Jewry*, 10(2), 91-105.

Spivak, G. C. (1994). "Can the Subaltern Speak", P. Williams and L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 66-111.

Spivak, G. C. (1992). "Women in Difference", A. Parker *et. al.* (eds.), *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge.

Spivak, G. (1988). "Introduction: Deconstructing Historiography", R. Guna and G. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

Suleiman, Y. (ed.) (1999). *Language and Society in the Middle East and North Africa: Studies in Variation and Identity*. London: Routledge Curzon.

Swedenburg, T. (1995). *Memories of Revolt - The 1936-1939 Rebellion and the Palestinian National Past*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Swirski, B. (1991). "Israeli Feminism - New and Old", B. Swirski and M. P. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff*. New York: Teachers College Press, 285-302.

Swirski, B. and M. Safir (1991). "Living in a Jewish State: National, Ethnic and Religious Implications", B. Swirski and M. Safir (eds.), *Calling the Equality Bluff*. New York: Teachers College Press, 7-18.

Taraki, L. (1995). "Islam is the Solution: Jordanian Islamists and the Dilemma of the 'Modern Woman'", *British Journal of Sociology*, 46(4), 643-661.

Thompson, S. J. and S. M. Gifford (2000). "Trying to Keep the Balance: The Meaning of Health and Diabetes in an Urban Aboriginal Community", *Social Science & Medicine*, 51, 1457-1472.

Tinker I. (1999). "Women's Empowerment through Rights to House and Land", I. Tinker and G. Summerfield (eds.), *Women's Rights to House and Land: China, Laos, Vietnam*. London: Lynne Rienner Publishers.

Townsend, P. and N. Davidson (1982). *Inequalities in Health: The Black Report*. Penguin: Harmondsworth.

Triandis, H. C. and E. M. Suh (2002). "Cultural Influences on Personality", *Annual Review of Psychology*, 53, 133-160.

Tucker, J. (1993). "The Arab Family in History: 'Otherness' and the Study of the Family", J. Tucker (ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Tucker, J. (1985). *Women in Nineteenth-Century Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yacobi, H. (2002). "The Architecture of Ethnic Logic: Exploring the Meaning of the Built Environment in the 'Mixed' City of Lod", *Geografiska Annaler B - Human Geography*, 84(3-4), 171-187.

- Young, E. (1992). *Keepers of the History: Women and the Israeli-Palestinian Conflict*. New York: Teachers College Press.
- Yuval-Davis, N. (2003). "Conclusion: Some Thoughts on Post- Zionism and the Construction of the Zionist Project", E. Nimni (ed.), *The Challenge of Post-Zionism*. London: Zed Books.
- Yuval-Davis, N. (1996). "Women and the Biological Reproduction of 'The Nation'", *Women's Studies International Forum*, 19(1/2), 17-24.
- Yuval-Davis, N. (1991). "The Citizenship Debates: Women, Ethnic Processes and the State", *Feminist Review*, 39, 58-68.
- Yuval-Davis, N. (1980). "The Bearers of the Collective: Women and the Religious Legislation in Israel", *Feminist Review*, 11(3), 649-676.
- Voyle, J. A. and D. Simmons (1999). "Community Development Through Partnership: Promoting Health in an Urban Indigenous Community in New Zealand", *Social Science and Medicine*, 49(8), 1035-1050.
- Weiler, K. (1988). *Women Teaching For Change*. New York: Bergin and Garvey Publishers.
- Weiner-Levy, N. (2006). "The Falgbearers: Israeli Druze Women Challenge Traditional Gender Roles", *Anthropology and Education Quarterly*, 37(3), 217-235.
- WHO - World Health Organization (1998). *Health Promotion Glossary*. Geneva: World Health Organization.
- WHO- World Health Organization (1986). *Ottawa Charter for Health Promotion - The First International Conference on Health Promotion*. Geneva: World Health Organization.
- Wilkinson, S. (1998a). "Focus Groups in Health Research: Exploring the Meanings of Health and Illness", *Journal of Health Psychology*, 3(3), 329-348.
- Wilkinson, S. (1998b). "Focus Groups in Feminist Research: Power, Interaction, and the Co-Construction of Meaning", *Women's Studies International Forum*, 21(1), 111-125.
- Winslow, W. W.; G. Honein and M. A. Elzubeir (2002). "Seeking Emirati Women's Voices: The Use of Focus Groups with an Arab Population", *Qualitative Health Research*, 12(4), 566-575.



Woodson, C. (1990 [1933]). *The Mis-Education of the Negro*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Zureik, E. (1979). *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*. London: Routledge and Kegan Paul.

Zureik, E. (1976). "Transformation of Class Structure among the Arabs in Israel: From Peasantry to Proletariat", *Journal of Palestine Studies*, 6(1), 39-66.

מִסְאָדֵר בַּאֲלֻמַּע אֲלֻמַּע

אֲוֶסַאסְקִי-לַזָּאָר 2002 = אֲוֶסַאסְקִי-לָזָר, ע. (2002). "הַמְּשַׁל הַצְּבָאִי כְּמִנְגֻנֹן שֶׁלִּיטָה בְּאַזְרָחִים אֲרָבִים: הַעֲשׂוֹר הָרֵאשׁוֹן, 1948-1958", *הַמִּזְרַח הַחֹדֵשׁ*, מִג, 103-131.

אֲזוּלַאִי 2006 = אֲזוּלַאִי, י. (2006). "אֲסִיר מִשׁוֹחַר רִצָּח אֶת אַחֻתוֹ בַּת ה-24 בְּגִלְגַּל הַכְּבוֹד", *הָאָרֶץ*, 25.5.2006, א 12.

אִשְׁתִּינִּין וְאַחְרוֹן 2006 = אִשְׁתִּינִּין, ל., גוֹלְדְרוּג, ר., אִסְמַעִיל, ע., גְּרִינֶשְׁמִיין, מ., רוֹזֵן, ב. (2006). *צִמְצוּם אִי שׁוֹוִיֹן וְאִי הַצֶּדֶק בְּבְרִיאֹת בִּישְׂרָאֵל: לְקִרְאָת מְדִינֹת לְאוֹמִית וְתַכְנִית פְּעוּלָה*. יְרוּשָׁלַיִם: מֵאִירֶס-ג'וֹיִינֶט-מִכּוֹן בְּרוֹקֵדִייל.

בָּאָבָא 2004 = בָּאבָא, ה. (2004). "שְׂאֵלַת הָאַחַר: הַבְּדֵל, אֲפִלְיָה וְשִׁיחַ קוֹלוֹנִיאֲלִי", י. שְׁנֵהָב (עוֹרֵךְ), *קוֹלוֹנִיאֲלִיּוֹת וְהַמְּצָב הַפּוֹסֶט-קוֹלוֹנִיאֲלִי*. תֵּל-אַבִּיב: הוֹצֵאת הַקִּיבוֹץ הַמֵּאוּחַד וּמְכוּן וֹן לִיר בִּירוּשָׁלַיִם, 107-127.

בּוֹימָל 2002 = בּוֹימָל, י. (2002). "הַמְּשַׁל הַצְּבָאִי וְתַהֲלִיךְ בִּימּוּלוֹ, 1968-1958", *הַמִּזְרַח הַחֹדֵשׁ*, מִג, 133-156.

בִּילְסְקִי 2004 = בִּילְסְקִי, ל. (2004). "תַּפְקִירוֹ שֶׁל בֵּית הַמְּשַׁפֵּט בְּמֵאֵבֶק בְּמְרוֹר", *הַמְּשַׁפֵּט*, מ', 195-209.

בִּילְסְקִי 2001 = בִּילְסְקִי, ל. (2001). "יְבוּא תְּרַבּוּתִי: הַמְּקָרָה שֶׁל הַפְּמִינִיזְם בִּישְׂרָאֵל", *עֵינֵי מְשַׁפֵּט*, כְּה, 523-575.

בְּרוֹכּוֹפִיטִשׁ 1999 = בְּרוֹכּוֹבִיץ, נ. (1999). "אֵשֶׁת חֵיל מִי יִמְצָא? נְשִׁים וְאַזְרָחוֹת בִּישְׂרָאֵל", *סוֹצִיּוֹלוֹגִיָה יִשְׂרָאֵלִית*, ב' (1), 277-317.

גְּבָרִין 2000 = גְּבָרִין, ח. (2000). "לְקִרְאָת גִּישׁוֹת בִּיקוֹרְתִיּוֹת שֶׁל הַמִּיעוּם הַפִּלְסְטִינִי" אֲזֻרְחוֹת, לְאוֹמִיּוֹת וּפְמִינִיזְם בְּמְשַׁפֵּט הַיִּשְׂרָאֵלִי", *פְּלִילִים*, מ', 53-93.



غيرتس ۱۹۹۰ = גירץ, ק. (1990). *פרשנות של תרבויות*. ירושלים: כתר.

גרוס וברמלי-גרניברג ۲۰۰۰ = גרוס, א וש. ברמלי-גרניברג (2000). *בריאות ורווחה של נשים בישראל: ממצאי סקר ארצי*. ירושלים: ג'וינט - מכון ברוקדייל.

גרניברג ۲۰۰۵ = גרינברג, ל. (2005). "הכלה הבלתי רצויה: מצוקת הדיבור של ההתנגדות לכיבוש", *תיאוריה וביקורת*, 27, 187-196.

דהאן-קליב ۱۹۹۷ = דהן-כלב, ה. (1997א). "דיון ביקורתי בסדר היום הפמיניסטי בישראל", *מפנה: במה לענייני חברה*, 19, 50-58.

דהאן-קליב ۱۹۹۷ = דהן-כלב, ה. (1997ב). "תפקיד הפמיניזם במאבק נגד הדיכוי", *מפנה: במה לענייני חברה*, 20, 17-22.

הרטסוג ۲۰۰۰ = הרצוג, ח. (2000). "כל שנה יכולה להיחשב כשנה הראשונה": הסדרי זמן וזהות בוויכוח על שנות החמישים", *תיאוריה וביקורת*, 17, 216-219.

פאיש ۲۰۰۰ = וייס, י. (2000). "הגולם ויוצרו, או איך הפך חוק העבדות את ישראל למדינה מולטי-אתנית", *תיאוריה וביקורת*, 19, 45-69.

الحاج ۱۹۸۹ = אל-חאג', מ. (1989). *החינוך לדמוקרטיה בבית-הספר הערבי בישראל: בעיות ומשימות*. גבעת-חביבה: המכון ללימודים ערביים.

الحاج ۱۹۸۸ = אל-חאג', מ. (1988). *מצוקת התעסוקה בקרב האקדמאים הערבים בישראל: יום עיון שנערך באוניברסיטת חיפה ב-11 ביוני 1987*. חיפה: המרכז היהודי-ערבי והמכון לחקר המזרח התיכון ע"ש גוסטאב היימן, אוניברסיטת חיפה, עיונים בחקר המזרח-התיכון מס' 8.

خمايسي ۲۰۰۴ = ח'מאייסי, ר. (2003). "מנגנוני השליטה בקרקע וייהוד המרחב בישראל", מ. אל-חאג' וא. בן אליעזר (עורכים), *כשם הביטחון: סוציולוגיה של שלום ומלחמה בישראל בעידן משתנה*. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, פרדס הוצאה לאור.

حسن ۱۹۹۹ = חסן, מ. (1999). "הפוליטיקה של הכבוד: הפטריארכיה, המדינה ורצח נשים בשם כבוד המדינה", י. דפנה ואח' (עורכות). *מין, מגדר ופוליטיקה*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 267-305.

كوهين ۲۰۰۶ = כהן, ה. (2006). *ערבים טובים: המודיעין הישראלי והערבים בישראל: סוכנים ומפעילים, משת"פים ומורדים, מטרות ושיטות*. ירושלים: כתר.



כוּהִינ 2000 = כּהֶן, ה. (2000). **הַנְּפִקִּים הַנוֹכַחִים: הַפְּלִיטִים הַפְּלִסְטִינִים בְּיִשְׂרָאֵל מֵאז 1948**. ירושלים: הַמְּרָכֵז לַחֶקֶר הַחִבְרָה הָעֵרֶבִית בְּיִשְׂרָאֵל, מִכּוֹן וֶן לִיר.

לֵהֶב 1992 = לֵהֶב, פ. (1993). **"כִּשְׁהַפְּאֵלִי אֵמִיב רַק מִקְלֵקֵל": הַדִּיוֹן בְּכִנְסֵת עַל חֹק שְׁוִוִי זְכוּיֹת הָאִישָׁה**, זְמַנִּים, 47/46, 149-159.

לוֹסְטִיק 1985 = לוֹסְטִיק, א. (1985). **עֵרְבִים בְּמִדְיָה הַיְהוּדִית**. חִפָּה: מִפְרֵשׁ. מוֹטְסָפִי-הֵלֶר 1997 = מוֹצְפִי-הֵלֶר, פ. (1997). **"יֵשׁ לָךְ קוֹל אוֹתְנָמִי: מַחְקֵר אַנְתְּרופוֹלוֹגִי וּפּוֹלִיטִיקָה שֶׁל יֵיצוּג מַחוּץ לַחִבְרָה הַנַּחֲקֵת וּבִתּוֹכָה"**, תִּיאוֹרִיָּה וּבִיקוֹרֵת, 11, 81-98.

מוֹטְסָפִי-הֵלֶר 2001 = מוֹצְפִי-הֵלֶר, פ. (2001). **"מַתּוֹךְ הָאַחֲרִיּוֹת: לְקִרְאַת שִׁיחַ פְּמִינִיסְטִי אֶלְמְרוֹנִיבִי בְּיִשְׂרָאֵל"**, חֶקֶרִי מְוֹדָד בְּאַרְץ, מִס' 8, 21-23.

מוֹרִיס 1991 = מוֹרִיס, ב. (1991). **לִידָתָה שֶׁל בְּעִיַת הַפְּלִיטִים הַפְּלִסְטִינִים, 1947-1949**. תֵּל אַבִּיב: עַם עוֹבֵד.

נוֹרִיִּילִי 2005 = נוֹרִיאֵלִי, ב. (2005). **"הַיְהוּדִים הָעֵרֶבִים בְּגִטּוֹ בְּלוֹד, 1950-1959"**, תִּיאוֹרִיָּה וּבִיקוֹרֵת, 26, 13-42.

סִבְאַע'-ח'וֹרִי, א. (2006). **בֵּין שְׁבוֹת לְשִׁיבָה: עִוּוֹנִים בְּשִׁיחַ הַפְּלִסְטִינִי בְּיִשְׂרָאֵל**. עִבּוּדֵת מוֹסְמֵךְ, הַחֹג לְסוֹצִיּוֹלוֹגִיָּה וְאַנְתְּרופוֹלוֹגִיָּה, אוֹנִיבֵרְסִיטַת תֵּל-אַבִּיב.

סוֹפִיר 2004 = סוֹפֵר, א. (2004). **יִשְׂרָאֵל: דְּמוֹגְרַפִּיָּה 2004-2020 לְאוֹר תְּהִלָּךְ הַהֲתַנְתּוֹקוֹת**. חִפָּה: הַקְּתֵדֵרָה לְדְמוֹגְרַפִּיָּה, הַמְּרָכֵז לַחֶקֶר הַבֵּיטְחוֹן הַלְּאוּמִי, אוֹנִיבֵרְסִיטַת חִפָּה.

סִיפִּיַּאֵק 2004 = סִפִּיבֵק, גִּיאַמְרִי צ'קְרוֹרְטִי (2004). **"כֻּלּוֹם יְכוּלִים הַמוֹכַפְפִים לְדַבֵּר?"**, י. שְׁנֵהֶב (עוֹרֵךְ), קוֹלוֹנִיאֵלִיּוֹת וְהַמְצָב הַפּוֹסְטִקוֹלוֹנִיאֵלִי. יְרוּשָׁלַיִם וְתֵל אַבִּיב: מִכּוֹן וֶן לִיר בִּירוּשָׁלַיִם וְהַקִּיבוּץ הַמְּאוּחָד, 135-185.

גֵּאנֵם 2004 = ע'אַנֵם, ה. (2004). **"תְּפִקִּדִם וּמַעֲמָדִם שֶׁל אֵינְטֵלְקְמוּאֵלִים פְּלִסְטִינִים בְּיִשְׂרָאֵל"**, עִבּוּדֵת דוֹקְטוֹר, הַחֹג לְסוֹצִיּוֹלוֹגִיָּה וְאַנְתְּרופוֹלוֹגִיָּה, הַאוֹנִיבֵרְסִיטַת הָעֵבְרִית בִּירוּשָׁלַיִם, יְרוּשָׁלַיִם.

עֵלִי 2004 = עֵלִי, נ. (2004). **"הַתְּנוּעָה הָאַסְלָאמִית בְּיִשְׂרָאֵל: בֵּין דָּת, לְאוּמִיּוֹת וּמוֹדֵרְנִיּוֹת"**, י. יוֹנָה וִי. גוֹטְמָן (עוֹרְכִים), מַעֲרְבוּלַת הַוְהוּיּוֹת-דִּיוֹן בִּיקוֹרֵתִי בְּדָתִיּוֹת וּבַחִלוּנִיּוֹת בְּיִשְׂרָאֵל. יְרוּשָׁלַיִם: מִכּוֹן וֶן לִיר בִּירוּשָׁלַיִם וְהַקִּיבוּץ הַמְּאוּחָד, 132-164.



فانون ۲۰۰۴ [۱۹۵۲] = פאנון, פ. [2004] 1952. *עור שחור, מסכות לבנות, תרגמה תמר קפלנסקי, תל-אביב: ספריית מעריב.*

فارس ۲۰۰۴ = פארס, א. (2004). *תקציב המדינה והאזרחים הערבים - דו"ח חברתי כלכלי 2004*. חיפה: מרכז מוסאוא.

فدهتسور ۲۰۰۳ = פדהצור, ע. (2003). *"השלום והימין החדש בישראל", מ. אלחאג' וא. בן-אליעזר (עורכים), בשם הביטחון: סוציולוגיה של שלום ומלחמה בעידן משתנה*. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.

تشرنيخوفسكي وآخرون ۲۰۰۳ = צ'רניחובסקי, ד.; י. אלקנה; י. אנסון וע. שמש (2003). *שוויוניות ומערכת הבריאות בישראל: עוני יחסי כגורם סיכון לבריאות*. ירושלים: המרכז לחקר המדיניות החברתית בישראל.

ربلين-صور وزعبي ۲۰۰۵ = רבלין צור, ג., זועבי, ע. (2005). *מצב החינוך בניל הרך במגור הערבי בישראלף אפיונים, נתונים ומסקנות*. הפורום להסכמה אזרחית, יוזמות קרן אברהם, ירושלים.

رداي ۱۹۹۵ = רדאי, פ. (1995). *"על השוויון", פ. רדאי, כרמל ע. ומ. קובי-ליבן (עורכות), מעמד האישה בחברה ובמשפט*. ירושלים: שוקן, 61-19.

رداي ۲۰۰۰ = רדאי, פ. (2000). *"הצבא - פמיניזם ואזרחות", פלילים, ט', 185-216*.

روزين ۲۰۰۳ = רוזן, א. (2003). *אחות לצרה: מסע אל סיפור חייהן של ניצולות שואה מהונגריה*. באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

روزنطال ۲۰۰۰ = רוזנטל, ר. (עורך) (2000). *כפר קאסם: אירועים ומיתוס*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

شوبال وأنسون ۲۰۰۰ = שובל, י.מ. וע. אנסון (2000). *העיקר הבריאות: מבנה חברתי ובריאות בישראל*. ירושלים: מגנס ומכון אשכול.

شليب ۱۹۹۵ = שלו, כ. (1995). *"דיני פוריות וזכות הפרט להיות הורה", פ. רדאי, כרמל ע. ומ. קובי-ליבן (עורכות), מעמד האישה בחברה ובמשפט*. ירושלים: שוקן, 533-503.

تمير وآخرون ۲۰۰۴ = תמיר, ד.; ר. ויינשטיין ור. ארין (2004). *סקר ידע, עמדות והתנהגות בריאותית במגור הערבי*. ירושלים: המחלקה לחינוך וקידום בריאות, משרד הבריאות.



أدبيات إلكترونية، ومنشورات رسمية، ومواد أخرى متفرقة

دولة إسرائيل (١٩٩٥/١٩٩٩). كتاب الإحصاء السنوي. القدس: دائرة الإحصاء المركزية.

المركز الوطني لمراقبة الأمراض (٢٠٠٦). وضع صحّة السكّان العرب في إسرائيل ٢٠٠٤. تل هشومير: المركز الوطني لمراقبة الأمراض، الإصدار رقم ٢٤٨.

المركز الوطني لمراقبة الأمراض ٢٠٠٤ = المרכז הלאומי לבקרת מחלות (2004). **מצב בריאות האוכלוסייה הערבית בישראל**. تل هشومير: המרכז הלאומי לבקרת מחלות, פרסום מס' 226.

المركز الوطني لمراقبة الأمراض ودائرة التغذية ٢٠٠٣ = المרכז הלאומי לבקרת מחלות והמחלקה לחזונה (2003). **סקר חזונה ובריאות לאומי ראשון - "מב"ח"**. ירושלים: המרכז הלאומי לבקרת מחלות והמחלקה לחזונה, משרד הבריאות.

الكنيست ٢٠٠٠ = הכנסת (2000). **דברי הכנסת, הישיבה ה-106 של הכנסת ה-15** (2000.5.17). ירושלים: המדפיס הממשלתי.

Abunimah, A. and Ibish, H. (2001). "The Palestinian Right of Return", www.abunimah.org.

Chaitin, J. (2002). "How do I Ask Them about The War? Collecting and Understanding Life Stories of Soldiers and Victims of War", *Paper Presented at The Israeli Centre for Qualitative Methodologies (ICQM)*- Ber Sheba: Ben-Gurion University of the Negev.

Israel (2002). *Israel in Numbers*. Jerusalem: Central Bureau of Statistics (www1.cbs.gov.il/shnaton55/israel_in_numbers.pdf).

The Working Group on the Status of Palestinian Women in Israel, (1997).



