الوعي النسوي والنشاط السياسي
للمرأة في الأحزاب السياسية

دار الجندي للنشر والتوزيع – القدس
*

darjundi46@gmail.com
www.for-alquds.org

الوعي النسوي والنشاط السياسي للمرأة في الأحزاب السياسية

فداء البرغوثي

*
الطبعة الأولى (2020).
*

جميع الحقوق محفوظة لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، بدون إذن خطي من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any means without prior permission of the publisher.

الوعي النسوي والنشاط السياسي للمرأة في الأحزاب السياسية

فداء البرغوثي

الطبعة الأولى
2020 **م**

إهـــــداء

أهديها إلى روح أبي الذي أعشق، الذي طالما كان يمتطي صهوة العلم والمعرفة في دواخلي لتجنح نحو الحلم الذي أريد، إليك أنحني وأقدم لك زهرة جهودي

أهديها إلى روح عمي أبو اسماعيل الذي لم يتوان يوما في منحي القوة والدعم لطلب المزيد من العلم

أهديها إلى الرائعة أمي والرائعة أم اسماعيل وإلى الرائعين إخوتي سميرة، موسى، سمير ومحمد الذين أتوق لرؤيتهم في الضفة الأخرى

أهديها إلى الرائع زوجي إسماعيل الذي عاش تفاصيل مخاض ولادة هذا العمل على قسوتها لحظة بلحظة

أهديها مع الاعتذار إلى الرائعين أولادي مران، محمد، وابراهيم الذين غابت عني بعض تفاصيل طفولتهم الملائكية والعجائبية

أهديها إلى أعمامي وأخوالي وأقاربي وقريباتي مع كل الحب

أهديها إلى الرائعات صديقاتي حنان جيوسي، نجود القاسم، فاطمة المؤقت، لونا سعادة، رانية السنجلاوي وزهيرة فارس،

أهديها إلى ناريمان ذات الوجه الملائكي التي لم تبخل يوما بابتسامتها التي كانت تخفف عني وطأة الخوف والقلق، وأهديها إلى سامية صاحبة القلب الذي يتسع لكل الجراحات، وزهيرة وميسر اللتان كانتا تحلقان بأحلامي نحو البعيد وأماني ومنيرة ومرام وفاطمة ورقية ورنا وكل الزميلات والزملاء.

الفهرس

المقدمة ..... - 9 -
الفصـــــــل الأول
تطور الحركة النسوية الفلسطينية
أولا: عهد الانتداب البريطاني..... - 17 -
ثانيا: النكبة 1948 ..... - 19 -
ثالثا: النكسة 1967 - 1987 ..... - 22 -
رابعا: الانتفاضة 1987 – 1993 ..... - 25 -
خامسا: مرحلة أوسلو..... - 28 -
سادسا: مرحلة ما بعد أوسلو..... - 29 -
الفصـــــــــل الثاني
الحركات الإسلامية في البرلمانات العربية
النسوية الليبرالية ..... - 37 -
النسوية الماركسية والنسوية الاشتراكية ..... - 40 -
النسوية الراديكالية ..... - 44 -
ما بعد الكولونيالية ..... - 46 -
النسوية الإسلامية..... - 51 -
الدراسات السابقة ..... - 52 -
نقد للأدبيات المحلية واستنتاج ما هو جديد لهذه الدراسة ..... - 64 -

الفصل الثالث

الإخوان المسلمين في مصر من النشاة حتى انتخابات 2011

عينة الدراسة ..... - 72 -
خصائص عينة المسح الكمي:..... - 73 -
تعريف المفاهيم النظرية والإجرائية /أدوات القياس ..... - 75 -
تعريف إجرائي للمتغير التابع (الوعي النسوي): ..... - 79 -
تعريفات إجرائية..... - 82 -
أدوات قياس المسح الكيفي..... - 83 -
المعالجة الإحصائية ..... - 84 -

الفصل الرابع

الموقف الدولي من صعود الحركات الاسلامية والسيناريوهات المستقبلية للحكم

الفرضية الأولى: ماهية ومدى انتشار الوعي النسوي بأبعاده الثلاثة: ..... - 87 -
نتائج البحث الكيفي لماهية الوعي النسوي..... - 93 -
نقاش واستنتاجات..... - 134 -
المراجع العربية..... - 141 -

المقدمة

قام العديد من علماء وعالمات الجندر الغربيين أو المحليين بدراسة الوعي النسوي (أو الايدولوجيا الجندرية) عند النساء الفلسطينيات النشيطات في الحركة الوطنية التحررية. وقد اهتمت هذه الدراسات تحديدا بقياس أثر النشاط السياسي للنساء على الوعي النسوي (بتييت 1986؛ بتييت 1991، جلافنس 1996؛ جلوك 1995؛ هاسو 2001؛ عبد الهادي 2004)، أو على تحرر المرأة (قعوار 1991)، أو على التغيير في الأدوار والعلاقات التقليدية بين النساء والرجال (بتييت 1986؛ جيقمان وجونسون 1989؛ جاد 1990: 2000؛ هلترمان 1991؛ حاج 1992؛ دجاني 1994، جلوك 1995؛ هولت 1996: 1996).

لكن معظم هذه الدراسات قامت باستخدام أسلوب البحث الكيفي ومنهج الإثنوغرافيا اللذين يعتمدان على ملاحظات محدودة العدد وتخمينات من الباحث/ة، وبالتالي لا بد للنتائج أن تتأرجح حسب المرجعية الأيدلوجية واهتمامات الباحث/ة السياسية. فمثلاً، تعتبر دراستي بتييت (1986) وكذلك دراسة هاسو (2001) من أفضل الدراسات التي تؤكد على ذلك. فمن جانبها، قامت بتييت بدراستين عن أثر النشاط السياسي للنساء الفلسطينيات على وعيهن وممارساتهن النسوية وتوصلت لاستنتاجين مختلفين: أولهما، أن النسويات الفلسطينيات النشيطات لم يحققن إلا القليل من التغيير في علاقات الجنس التقليدية الأبوية، وقد عبرت عن ذلك بقولها: "إن تأثير النشاط السياسي لم يكن ذا شأن في مسألة تقسيم العمل، كما كان التحول ضئيلا في العلاقات بين الرجال والنساء (بتييت 1986: 20)، أما الاستنتاج الثاني فيشير إلى قدرة النساء على إحراز نجاحات جدية في تغيير العلاقات بين النساء والرجال، وتشير إلى ذلك بقولها: "انخراط النساء في ساحة المعركة أثناء مشاركتهن في المقاومة في لبنان؛ مشاركة الرجال والنساء بشكل متساو بالعمل المنزلي. هذا بالإضافة إلى تغييرات في معايير السلوك الأنثوي المقبول مجتمعيا، مثل نوم النساء خارج منازلهن، الاستقلال في اختيار الزوج، فرصة الذهاب للمدرسة والعمل قبل الزواج" (1991: 90). أما هاسو (2001) فقد هدفت دراستها إلى قياس أثر الانخراط في الاتحاد الفلسطيني للجان العمل النسائي على الوعي النسوي في الفكر والممارسة للنشيطات على المستوى الفردي، وقد أشارت نتائجها إلى أن النساء الأكثر نشاطا كن الأكثر احتمالية لاتخاذ قرارات فردية في مجالات التعليم والعمل والزواج، زادت من قوتهن وحسنت حياتهن على المستوى الفردي (هاسو 2001).

بالإضافة إلى ذلك، لم تستخدم هذه الدراسات تعريفا نظريا واضح المعالم، شاملا ومتكاملا لكلية أبعاد الوعي النسوي، وبالتالي لم تتمكن من تطوير واستخدام تعريف إجرائي، أي أداة قياس تعكس كلية أبعاد الوعي النسوي لجميع عناصر الدراسة بشكل منتظم ومتناسق. معظم هذه الدراسات إن لم يكن جميعها ركزت على

الوعي النسوي الذي يتعلق بتقسيم العمل بين الجنسين أو على المساواة في الأدوار وأهملت أبعادا أخرى تشكل حيزا مهما للوعي النسوي مثل الوعي من المساواة في الحقوق والمساواة أو في النظرة إلى سمات المرأة وقدراتها.

في دراستي هذه إذاً، سأقوم باستخدام منهج المسح الكمي بالإضافة إلى المسح الكيفي لسد الثغرة الأولى في الدراسات الحالية، وبالتالي سأتوصل لنتائج من عدد أكبر من النساء النشيطات في الحركة الوطنية، وسأستخدم تعريفا نظريا وإجرائيا للوعي النسوي يشمل جميع الأبعاد التي تكون كلية واقع وإشكاليات العلاقات الاجتماعية بين الجنسين (ناصر وأخريات 2008: 22). هذا التعريف يحتوى على ثلاثة أبعاد تعتقد ناصر وأخريات (2008) أنها تعكس جميع مكونات الوعي النسوي في حيز الفكر كما تطرحها النظريات النسوية المختلفة، وهي: 1) الوعي للمساواة في الفرص والحقوق؛ 2) الوعي من النظرة الدونية لسمات وخصائص المرأة؛ 3) الوعي لتقسيم العمل وتخصيص أدوار المرأة داخل العائلة. أما الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي فتتكون من بعدين اثنين: 1) قدرة المشاركات على اتخاذ القرارات المتعلقة بحياتهن الشخصية؛ 2) قدرة المشاركات في البحث على تغيير العلاقات والأدوار التقليدية المنوطة بهن داخل حدود عائلاتهن.

وقد تم استخدام هذه الإضافات المنهجية في هذه الدراسة من أجل التعرف بشكل عام على الوعي النسوي بين النشيطات الفلسطينيات في الحركات التحررية المختلفة وأثر النشاط السياسي على مستوى الوعي الذي تتمتع به النساء بشكل أدق وربما أكثر انعكاساً للواقع الفعلي، وتتمحور الأهداف الفرعية على النحو التالي: 1) فحص ماهية ومدى انتشار الوعي النسوي في حيز الفكر بأبعاده الثلاثة؛ 2) فحص ماهية ومدى انتشار الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي ببعديها؛ 3) فحص أثر النشاط السياسي للنساء في الأحزاب السياسية الفلسطينية على الوعي النسوي في حيز الفكر؛ 4) فحص أثر الانتماء الحزبي للنساء في الأحزاب السياسية الفلسطينية على الوعي النسوي في حيز الفكر؛ 5) فحص أثر خبرات الحياة (تجارب التمييز داخل العائلة) للنساء في الأحزاب السياسية الفلسطينية على الوعي النسوي في حيز الفكر.

ولتحقيق أهداف الدراسة هذه، فقد تم اعتماد منهجين من مناهج البحث العلمي:

1) البحث الكيفي من خلال إجراء 30 مقابلة معمقة مع ناشطات سياسيات من مواقع قيادية ومتوسطة وجماهيرية لخمسة أحزاب سياسية (فتح، حماس، حزب الشعب، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين). وذلك بغية التقاط المعاني المحلية للوعي النسوي الذي تعرفه النساء الفلسطينيات إلى جانب التعريف النظري، بالإضافة إلى إتاحة المجال للمشاركات في البحث التعبير عن الظاهرة قيد الدراسة بكلماتهن وتعبيراتهن الخاصة من أجل فهم الظاهرة في سياقها المحلي. أما

منهج المسح الكمي، فقد تم توظيفه على اعتبار أنه يمكن الباحثين/ الباحثات من اختبار عدد أكبر من عناصر الدراسة ومن تعميم النتائج على مجتمع الدراسة في حال كانت العينة عشوائية.

2) البحث الكمي من خلال استبيان يتضمن أدوات قياس (أسئلة) مغلقة تتمحور حول الأبعاد التي تم تصميمها لقياس ظاهرة الوعي النسوي في حيز الفكر والممارسة، تم توزيعه على عينة غير عشوائية مكونة من 250 امرأة من المقربات للحركات السياسية المختلفة في الضفة والقطاع.

تنبع أهمية الدراسة من أهمية الفئة التي أقوم بدراستها، وهي فئة النساء في الأحزاب السياسية الفلسطينية على قاعدة أن الحديث عن مشاركة المرأة في الحياة السياسية العامة لم يعد حالة من الترف الفكري والثقافي تمارسه نخب معينة، بقدر ما أصبحت حاجة اجتماعية، اقتصادية وتنموية تنغمس في رسم ملامحها العديد من المجتمعات العربية والعالمية. ولأنه من غير الممكن تقييم فاعلية مشاركة المرأة في الحياة السياسية العامة بدون أن نقوم بتكوين صورة بملامح تفصيلية عن وعي النساء تحديدا في الأحزاب السياسية التي تعتبر بمثابة البوابة لخروج النساء من المجال الخاص إلى العام. فقد ارتأيت أن تساهم هذه الدراسة في صياغة صورة تفصيلية لملامح ظاهرة الوعي النسوي لدى النساء في الأحزاب السياسية على اختلافها، كي تكون منطلقا لتقييم مشاركة المرأة في الحياة السياسية العامة، في أبحاث أخرى.

تتوزع هذه الدراسة على ستة فصول رئيسية: المقدمة التي تعرض المبررات العلمية وراء الدراسة وأسبابها، والأسئلة والفرضيات المحددة للدراسة، وفي الفصل الثاني تم استعراض أبرز المحطات التي شكلت في مجملها تاريخ الحركة النسوية الفلسطينية، منذ عهد الانتداب البريطاني وحتى قيام السلطة الوطنية الفلسطينية. أما الفصل الثالث، ينقسم إلى جزأين، الجزء الأول منه يتناول أبرز التيارات النظرية النسوية ولكن دون الخوض في الكثير من تفصيلاتها أو الانتقادات الموجهة إلا ضمن الحدود التي تخدم أهداف الدراسة التي قمت بإجرائها على النحو التالي: الليبرالية، الماركسية، الاشتراكية، الراديكالية، ما بعد الكولونيالي، النسوية الإسلامية. أما الجزء الثاني منه يستعرض الأدبيات العالمية والمحلية، في محاولة للكشف عن الثغرات أو النقص الذي تعاني منه هذه الأدبيات، من أجل تحديد الجديد الذي ستتناوله هذه الدراسة. ويتناول الفصل الرابع منهجية الدراسة وأساليب جمع البيانات التي تم استخدامها في هذه الدراسة، كما يتضمن وصفا لعينتي الدراسة، بالإضافة إلى تعريف نظري وإجرائي للمتغيرات المستقلة والتابعة، وأخيرا، يتناول الفصل الرابع الأساليب الإحصائية التي تم اعتمادها لمعالجة البيانات. ويتضمن الفصل الخامس بدوره عرضا للنتائج التي تم التوصل إليها في المسح الكمي والكيفي، ومقارنتها مع الأدبيات النظرية الإمبيريقية في الحقل. كما يتناول نقاشا واستنتاجات لنتائج البحث الأساسية.

الفصـــــــــل الأول
تطور الحركة النسوية الفلسطينية

الفصـــــــــل الأول
تطور الحركة النسوية الفلسطينية

المقدمة

إن البحث في تأثير النشاط السياسي للنساء في الأحزاب السياسية على الوعي النسوي لديهن للمساواة بين الجنسين في حيز الفكر والممارسة، يدفعنا إلى تتبع المسار التاريخي لتطور الحركة النسوية الفلسطينية، والتي ارتبطت منذ بداياتها مع حركة التحرر الوطني ضد الاحتلال على اختلاف أشكاله. وعليه، فقد مرت الحركة النسوية بمختلف تشكيلاتها في سياق تطورها، بمراحل تاريخية ذات مضامين سياسية واجتماعية فيها التنافس و التعايش ما بين الاهتمام الوطني والاهتمام النسوي يشكل محورا أساسيا. في هذا الفصل، سنلقي الضوء على أبرز المراحل التاريخية التي مرت بها الحركة النسوية الفلسطينية بشكل مختصر مع التوقف عند أبرز المحطات التي تميز كل مرحلة عن غيرها. ووصولا إلى ذلك، نرى أنه من الضرورة بمكان تقسيم المراحل التي عايشتها الحركة النسوية الفلسطينية ضمن مراحل في إطار التاريخ الفلسطيني على النحو التالي:

1. عهد الانتداب البريطاني.
2. النكبة،.
3. النكسة 1967 – 1987.
4. الانتفاضة الأولى 1987 – 1993.
5. اتفاقية اوسلو "للسلام"،.
6. ومرحلة ما بعد أوسلو.

في هذه الدراسة سأتبنى تعريف إصلاح جاد (2000: 51) للحركة النسوية الفلسطينية وأشكالها: "تلك المنظمات والمجموعات والشرائح النسوية التي عبرت عن نفسها في أشكال تنظيمية جديدة، ووضعت أهدافا وخططا وآليات عمل جديدة لتواكب التغييرات التي حدثت على مستوى البناء المؤسسي والتنظيمي الذي تبلور بتشكيل منظمة التحرير الفلسطينية في عام 1964، يضاف إلى ذلك أشكال تنظيمية سابقة على تشكل تلك التنظيمات الجديدة التي تؤسس صلات مستمرة مع النساء، بهدف نشر الوعي أو تقديم خدمات. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه يصعب فصل تشكل وتطور الحركة النسوية عن الحركة الوطنية الفلسطينية في كافة مراحل وجودها".

أولا: عهد الانتداب البريطاني

كان النشاط السياسي للمرأة الفلسطينية خلال فترة الانتداب البريطاني وما رافقه من ولادة منظمات نسوية، نشاطا سياسيا قائما على أساس وطني وطبقي. وتنتسب الكثير من المنظمات النسوية الأولى إلى فئة "الأعمال الصالحة"، بمعنى أنها كانت جمعيات خيريّة تدير شؤونها نساء من الطبقة الثرية والمتعلمة في المدن (بتيت 1986؛ فلايشمان 1995؛ هولت 1996؛ مكاوي 2002)، يسرت لهن مكانتهن الاجتماعية والاقتصادية أمر توظيف المربيات ومدبرات المنازل، وتاليا، نجحن في تحرير أنفسهن من الأعباء المنزلية التي مهدت الطريق أمامهن، لمتابعة النشاطات الإنسانية ومساعدة من هنّ أسوأ حالاً (هولت 1996، الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني 1998). ولقد اهتمت ذات الجمعيات الخيرية التي شكلت بدورها القاعدة الأساسية لمشاركة المرأة الفلسطينية في المجال العام بمعالجة القضايا الاجتماعية على حساب القضايا السياسية التي كانت حكرا على الرجال آنذاك (هولت 1996).

وبالرغم من أن البدايات كانت خيرية، إلا أنها تحولت، بفعل الممارسات التي قامت بها سلطات الانتداب البريطاني من إعدام واعتقال ومطاردة وسجن وهدم للبيوت، إلى بؤر سياسية (هولت 1996؛ إسماعيل 2001؛ كتاب وأبو عواد 2003). وقد شكلت ذات البؤر أرضية لاختراق غير مباشر لعلاقات النوع الاجتماعي (بتييت 1991؛ فلايشمان 1995؛ جلوك 1995)، وذلك بتجاوزها نطاق العمل الخيري لصالح المشاركة في الاعتصامات والمظاهرات وكتابة عرائض الاحتجاج (بتييت 1991؛ جلوك 1995؛ هولت 1996؛ إسماعيل 2001؛ كتاب وأبو عواد 2003)، ولصالح تشكيل مجموعات نسوية صغيرة، جابت قرى الريف الفلسطيني لحشد وتنظيم النساء (بتييت 1991؛ جلوك 1995).

وشكلت معركة البراق عام 1929، نقلة نوعية على صعيد المشاركة السياسية للنساء الفلسطينيات، إذ وقعت تسع نساء قتيلات برصاص الجيش البريطاني (اسماعيل 2001؛ كتاب وأبو عواد 2003)، الأمر الذي دعاهن إلى النضال وتنظيم جهودهن لمواجهة الظروف الاقتصادية والسياسية المستجدة التي أحاطت بهن، فعقدن مؤتمرهن النسائي الفلسطيني الأول في مدينة القدس عام 1929 بحضور 200 امرأة، كن في غالبيتهن من قريبات القيادات التي قادت الحركة الوطنية آنذاك (هولت 1996؛ كتاب وأبو عواد 2003). وكان هذا المؤتمر بمثابة القاعدة الأساسية لمشاركة النساء في العمل السياسي، كونه يحمل في تفاصيله إدراكا ووعيا ذاتيا لماهية دورهن وطبيعته في الثورة الوطنية (فلايشمان 1995؛ كتاب وأبو عواد 2003). وفي هذا السياق تشير (فلايشمان 1995: 22) إلى ملاحظة روز ماري صايغ بأن: "الظهور المبكر للتجمعات

السياسية يوحي بأن الأزمة الوطنية أثرت مباشرة على النساء بدلا من أن يأتي التأثير من خلال تنظيمات الرجال".

ثم أنشئ في العام نفسه الاتحاد النسائي العربي في القدس وآخر في نابلس، حيث قاما، إضافة إلى اللجنة التنفيذية لجمعية السيدات العربيات، بجملة من الأدوار المتنوعة اقتصادياً، اجتماعياً، ثقافياً ووطنياً، تمثلت في خروجهن للمظاهرات، وتقديم احتجاجاتهن إلى المندوب السامي البريطاني، وإرسال الرسائل إلى الملوك والحكام العرب (فلايشمان 1995)، بالإضافة إلى تنظيم حملات مقاطعة البضائع اليهودية والأجنبية، تحديدا عندما عم الإضراب الشامل قرابة الستة أشهر بعد ثورة 1936 (كتاب وأبو عواد 2003). كما شاركت النساء في عقد العديد من المؤتمرات العربية، كان أبرزها مؤتمر النساء الشرقيات الذي نظمته هدى شعرواي في العام 1938 لدعم القضية الفلسطينية (فلايشمان 1995؛ كتاب وأبو عواد 2003). وبالرغم من أن تحركاتهن في مجملها كانت تصب آنذاك، في مصلحة النضال الوطني ضد الاحتلال الاستعمار البريطاني والخطة الصهيونية على حساب الربط بين ذات النضال ووضعهن الدوني في مجتمع تسوده الثقافة الذكورية، إلا أنها شكلت في جوهرها تحديا ممكنا لنظام العزل الجنسي ومعايير السلوك النسائي (أحمد 1984؛ فلايشمان 1995؛ جاياواردينا 1986؛ جلوك 1995؛ هولت 1996).

أما على صعيد رؤيتهن للمساواة بينهن وبين الرجال، أشارت النساء الفلسطينيات من هذا الجيل حسب فلايشمان (1995: 40) "بأنه كان من الصعب عليهن أن يفكرن بالمطالبة بالمساواة بين الرجال والنساء في وقت لم يكن للرجال فيه أية حقوق." وفي هذا السياق تعلق فلايشمان (40:1995) بأن: "هناك تعريفا ضيقا للمساواة بين الرجال والنساء، يكمن وراء هذه التعليقات التي تعكس تصورات محدودة للمساواة التي تشكل الحقوق السياسية التي جرى تعريفها ابتداء بأنها حق الاقتراع. إلا أن طبيعة تحركهن أصلا بطرق تحدت الأفكار الأبوية الخاصة بالتقليد والاحترام شكلت في حد ذاتها تحديا ممكنا للقوى نفسها التي سعت إلى المحافظة عليها، كما شكلت تهديدا لها. لم تلاحظ النساء هذا التناقض في اغلب الأحيان، وبدل ذلك ساوين بين التحرر الوطني وتحرر المرأة ورأين أن إصلاح وضع النساء يمكن أن يتحقق من خلال إقامة حكومة وطنية تستمد سلطتها وشرعيتها من الشعب".

بالمقابل، طورت نساء الريف الفلسطيني أشكالا أخرى للمشاركة السياسية النضالية بالرغم من عفويتها خلال ثورة 1936-1939. فبالإضافة إلى مشاركتهن بالتظاهرات والاحتجاجات ضد حكومة الانتداب البريطاني، قامت بعض النساء الفقيرات بالأرياف بمساعدة الثوار بنقل السلاح والتموين والمعلومات، في حين بادرت أخريات وبشكل فردي بحمل السلاح والوقوف جنبا إلى جنب مع رجالهن لدعم نضالهم ومقاومتهم ضد الاحتلال، ناهيك عن وجود ريفيات تم الحكم عليهن بالسجن

لفترات تراوحت ما بين سبع إلى عشر سنوات (الخليلي 1997؛ جاد 1999؛ كتاب وأبو عواد 2003).

مما سبق، نستنتج أن النساء في هذه المرحلة شاركن في العمل السياسي شبه المنظم ضد الانتداب البريطاني والهجرة اليهودية، إلا أن أعداد النساء التي شاركت في هذا العمل، كن أغلبيتهن من المدن وينتمين إلى عائلات من الطبقة العليا والوسطى وتربطهن علاقات قرابة مع قيادات الحركة الوطنية. وهذا يدل على أن وعي النساء بأهمية المشاركة في هذه المرحلة كان بسبب انتمائهن الطبقي الذي دفعهن للمشاركة السياسية، دون أن يؤثر ذلك على تطوير وعيهن بالمساواة الجندرية ما بين النساء والرجال نظرا للظروف السياسية في هذه المرحلة، التي منعتهن من المطالبة بمساواتهن مع الرجال كونهم مسلوبي الحقوق كما النساء بفعل الاحتلال. بالمقابل، رأينا أن المشاركة السياسة للنساء الريفيات لم تأخذ ذات الطابع التي أخذته النساء في المدن نظرا للظروف الاقتصادية والتعليمية اللاتي يعشنها، لكنها تنوعت ما بين مساعدة الثوار بنقل السلاح والتموين وما بين مبادرات فردية لحمل السلاح من قبل النساء. وتاليا، لم يكن للنشاط السياسي على اختلاف أشكاله التي أشرنا إليها سوى تأثير مرئي قليل على حقوق النساء وعلى مطالبتهن بالمساواة بينهن وبين الرجال، لكن طبيعة تحركهن أصلا بطرق تحدت الثقافة الذكورية السائدة آنذاك، شكلت في حد ذاتها تحديا غير مباشر لهيكل الفصل الجندري.

ثانيا: النكبة 1948

شكلت نكبة عام 1948، نقطة تحول أساسية في تاريخ الحركة النسوية الفلسطينية. فقد فرضت الظروف "الجديدة" التي أرست قواعدها على الأرض بفعل النكبة وتشريد أكثر من 700 ألف مواطن فلسطيني عن ديارهم أوضاعاً طارئة (بتييت 1986؛ هولت 1996)، رافقها انهيار كامل في البنى الاقتصادية والاجتماعية بما فيها العائلة الفلسطينية كوحدة اقتصادية تعتمد في معيشتها على الأرض بالأساس (مكاوي 2002؛ الصوراني 2006)، وولادة "مجتمع اللاجئين" في الضفة الغربية وقطاع غزة والشتات عموماً (بتييت 1986؛ هولت 1996؛ الصوراني 2006). الأمر الذي ألقى بظلاله على النساء الريفيات اللواتي تم اقتلاعهن من أراضيهن وأصبحن لاجئات بين ليلة وضحاها، كما الطبقة المتوسطة والنخبة من النساء، أصبحن كذلك لاجئات (بتييت 1986)، فقد كان عليهن بعد أن فقدن بيوتهن وممتلكاتهن وتجرعن المعاناة النفسية بالدمار لفقدان وطنهن وممتلكاتهن، أن عمدت نساء المخيم لتكريس حياتهن لإنقاذ حياة أسرهن (جلوك 1995؛ هولت 1996). وقد قامت النساء اللاجئات بجملة من الأدوار لم تكن جميعها مألوفة لديهن من قبل (جلوك 1995؛ هولت 1996؛ الصوراني 2006)، إلا أنه سرعان ما تبين أن ذات الأدوار التي تحملت النساء مهام القيام بها، كانت في

جوهرها متضاربة (هولت 1996). فبالإضافة إلى القيام بدورهن في إدارة شؤون عائلاتهن، اتسع نطاق نشاطاتهن لتشمل المهمات الاجتماعية والحيوية تجسيدا للهوية الفلسطينية وتعبيرا عن حق العودة، وهو دور كان له انعكاساته السياسية، كما تراه هولت (1996). وفي الوقت ذاته، قمن بأدوار أخرى غير تقليدية (هولت 1996)، مثل اضطرار النساء للعمل (الصوراني 2006). أما النساء اللواتي كن أحسن حالا ولم يشهدن الاقتلاع من ديارهن، فإن نكبة 48 أصبحت بالنسبة لهن تكريس مواردهن لتأمين احتياجات اللاجئين (جلوك 1995).

بالمقابل، هيأت ذات الظروف الأرضية لولادة منظمات خيرية جديدة، قامت بتأسيسها نساء متعلمات من المدن ومن الطبقة المتوسطة في الضفة الغربية وقطاع غزة إضافة إلى أماكن الشتات الأخرى (جلوك 1995؛ جاد 2000). وقد سارت ذات المؤسسات الوليدة على خطى نظيراتها من المؤسسات الخيرية التي تم تأسيسها فترة الانتداب البريطاني، إلا أن دائرة نشاطاتها توسعت في مجال إغاثة الأسر المنكوبة، وإعداد المرأة وتأهيلها مهنياً كوسيلة لكسب العيش (هندية 1999). الأمر الذي دفع النساء الفلسطينيات من الطبقة الفقيرة للمشاركة في النشاط السياسي آنذاك (بتييت 1991)، لتتكاثر بعدها اللجان الشعبية والجمعيات الخيرية بقيادة النساء اللاجئات في المخيمات لتلبية احتياجات اللاجئين وتوفير الخدمات الأساسية لهم، في حين انخرط الذكور في العمل الفدائي المسلح (مكاوي 2002). أما هولت (1996 ص: 28) فتؤكد بدورها على نحو مغاير، إلى "أن نشاطات المنظمات النسائية الخيرية التي تم تأسيسها في ذات الفترة، قد توسعت متجاوزة اهتماماتها التقليدية بالفقراء في المجتمع، على قاعدة أن التطورات في القضية الفلسطينية، كانت دافعا لزج النساء إلى ساحة جديدة يكون وجودهن واضحا فيها".

وتشير هولت (1996) إلى وجود آراء حول تطور الحركة النسائية وطبيعة نشاطاتها، في الفترة ما قبل عام 1967، فمن جانبها تعتقد بتييت (1991) بأن أسس الحركة النسائية قد تم إرساؤها في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، لكنها شهدت تغييرا متواضعا في الهيكلية والفكر حتى ظهور المقاومة في أواسط الستينات. بينما تؤكد الباحثة روز ماري صايغ وجود أربعة أشكال جديدة من النشاط خلال هذه الفترة، يمكن تصنيفها على النحو التالي: استمرار عدة فروع لاتحاد النساء العربيات الفلسطينيات بعد التشرد والهجرة عام 1948. ثانيا: تشكيل جمعيات خيرية لجسر الهوة بين النشاطات التي كانت تقوم بها وكالة غوث اللاجئين . ثالثا: التحاق أقلية صغيرة من المتعلمات بأحزاب المعارضة المختلفة، مثل حزب البعث والحزب الشيوعي الأردني وحركة القوميين العرب. أما الشكل الأخير فتمثل بنشاط نسائي داعم لمنظمات المقاومة الفلسطينية المختلفة، التي أخذت تمارس العمليات الفدائية في أوائل الستينات (هندية 1999؛ هولت 1996).

وبالرغم من وجود هذه الأشكال التي تم الإشارة إليها سابقا، إلا أن أعداد النساء اللواتي شاركن بنشاط في "المنظمات الرسمية" التي تتمثل بالأحزاب السياسية على اختلافها، شكلت نسبة قليلة مقارنة مع غالبية النساء اللواتي ناضلن من أجل لقمة العيش ومن أجل إبقاء فكرة فلسطين حية (هولت 1996). وبالعودة إلى الأحزاب التي انخرطت فيها أقلية من الطالبات والمتعلمات في هذه الفترة، فلم يكن لدي الأحزاب رؤية اجتماعية خاصة حول مكانة المرأة في المجتمع وما هية حقوقها (خريشة 1999؛ جاد 2000)، كما أنه لم يكن هناك ثمة برامج خاصة موجهة للنساء في المخيمات والأرياف، فوضع النساء ظل يرواح مكانه، ولم يتجاوز حدود تقديم الخدمات داخل المخيمات ومساعدة الزوج والعائلة في الريف، والعمل في الخدمات والتعليم في المدن في ظل تنامي الإقبال على التعليم كمهنة أو كوسيلة لكسب العيش. هذا بالإضافة إلى غياب أية طروحات تتعلق بمطالب نسوية بعينها، كشرط مسبق لتوسيع قاعدة النساء المنظمة، باستثناء بعض الشعارات العامة (جاد 2000: ص 42). أما على صعيد تحدي المنظومة الثقافية الذكورية الملامح والسائدة في المجتمع فلم تكن ذات شأن، حيث كان يطلب من النساء الأعضاء تجنب القيام بتحدي ذات القيم أو ذات المنظومة الثقافية. وهو ما قد يكون مؤشرا، كما تراه جاد (2000: ص 42) على الفصل بين ما هو وطني ما هو اجتماعي من قبل الأحزاب. الأمر الذي أثر سلبا على تطوير وعي النساء بمطالبهن ومعرفتهن باحتياجاتهن.

أما على صعيد المشاركة السياسية للنساء في قطاع غزة، فقد كانت محكومة بقيود أصعب مما هي عليه في الضفة الغربية، بحكم الواقع الاقتصادي المتردي الذي كانت تحيا في ظله، وبحكم بنيتها التقليدية المحافظة (جاد 2000؛ كتاب وأبو عواد 2003)، ناهيك عن شعبية تنظيم الإخوان المسلمين في تلك الفترة. ولكن الضربة القوية التي وجهت لتنظيم الإخوان المسلمين من قبل عبد الناصر، مهدت الطريق بشكل أكبر لعمل الأحزاب الأيديولوجية القومية، وبدرجة أقل الحزب الشيوعي الفلسطيني (جاد 2000). وفي العام 1954، قام حزب البعث بتشكيل تنظيم حزبي نسائي بقيادة مي الصايغ، كما نشطت بين النساء حركة القوميين العرب، هذا بالإضافة إلى مشاركة النساء في الأحداث الوطنية التي شهدها القطاع، من أبرزها: إفشال مشروع توطين اللاجئين في سيناء عام 1955، ومقاومة الاحتلال الإسرائيلي للقطاع عام 1956، وإفشال مشروع التدويل عام 1975 (جاد 2000: ص 43).

ودخل النشاط النسوي مرحلة جديدة إثر قيام منظمة التحرير الفلسطينية عام 1964، وتأسيس "الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية" عام 1965 تحت جناح المنظمة، كتنظيم شعبي يهدف إلى تعبئة النساء اجتماعيا واقتصاديا وصحيا وثقافيا وقانونيا لخدمة القضية الوطنية (جلوك 1995؛ هولت 1996؛ إسماعيل 2001؛ الصوراني 2006). وتم تشكيل فروع لهذا الاتحاد العام على امتداد الضفة الغربية (جلوك 1995).

كما جرى تحت مظلة العمل في المنظمات الخيرية، تنظيم دورات لمحو الأمية والخياطة والإسعاف الأولي والتمريض، وإنشاء دور للأيتام ومستشفيات ومدارس (جلوك 1995؛ خالد 1985). وبدأت بعض النساء في الضفة الغربية بالمشاركة في المسيرات الوطنية وتوزيع المنشورات وبخاصة بعد وقوع الغزو الإسرائيلي عام 1967(جلوك 1995). كما لعب الاتحاد دورا في تعبئة النساء في مخيمات اللاجئين خارج فلسطين، إلا أن نشاطاته كانت في مجملها تقليدية، حيث شجعت النساء على المشاركة في الحياة السياسية كونهن زوجات أكثر من كونه مبنى على أسس تكافئية مع الرجال (هولت 1996). وما أن حلت هزيمة حزيران 1967، حتى تراجع نشاط الجمعيات والاتحادات النسائية رغم تواضعه لصالح نشاط حركة المقاومة الفلسطينية على اختلاف فصائلها، والتي استوعبت معظم العناصر النسوية العاملة في النشاط العام واندماجهن في العمل السياسي عبر علاقتهن التنظيمية مع هذا الفصيل أو ذاك. وفي ذات السياق تشير صايغ (1993)، إلى أن قيادات الاتحاد النسائي مرتبطات بمرجعياتهن من قادة الفصائل أكثر من ارتباطهن مع بعضهن البعض، الأمر الذي جعل من التعاون أمرا نادرا. والمطلب الوحيد الذي كن يتفقن حوله، أن يكون لهن تمثيل في اللجنة التنفيذية المركزية لحركة المقاومة. وحتى هذا الذي يرمز للمساواة في المشاركة لم يتجسد بالنسبة للنساء (صايغ 1993).

وهكذا كانت المرأة الفلسطينية مشاركة دوماً في الحياة السياسية لشعبها. إلا أن المشاركة النشطة للنساء لم تكن كافية لإحداث تغيير جذري في علاقات النوع الاجتماعي. ويعود ذلك لوجهة نظر الحركة الفلسطينية في أن التحرير الوطني هو أولويتها الأولى والوحيدة. كما رأينا في تلك المرحلة، كيف أن انخراط النساء في الأحزاب السياسية، لم يكن له تأثيرات مباشرة على مطالبة النساء بحقوقهن أو مساواتهن الجندرية. أو بمعنى لم تساهم تجربة النساء داخل الأحزاب في تلك الفترة، في خلخلة الملامح الاجتماعية ذات الطابع التقليدي التي كانت تحيط بهن، ناهيك عن معاناتهن من التمييز داخل ذات الأحزاب بشكل أو بآخر. لكن ذلك لا ينفي وجود بعض المكاسب اللاتي حصلن عليها جراء انخراطهن في العمل الحزبي. والذي تمثل كما عبرت عنه جاد (2000: 42)، "بكسر حلقة العمل السياسي القديم للمرأة، كونه يمثل امتدادا لعمل المرأة التقليدي، وبناء عدد من الكوادر النسائية، التي لعبت دوراً مهماً في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي بعد عام 1967".

ثالثا: النكسة 1967 - 1987

ومع الاحتلال الإسرائيلي في العام 1967، بدأت مرحلة ثالثة في تاريخ الحركة النسوية الفلسطينية، والتي لم تشهد بدورها تحولا جوهريا بالوعي في القضايا ذات العلاقة بالنساء في فلسطين المحتلة حتى عام 1970، لكن ديناميكية جديدة تميزت بها

خبرة النساء في الشتات، استطعن من خلالها تسجيل تحديات ضد نظام العزل الجندري (جلوك 1995). ففي الأردن كانت النساء جزءا من المد الثوري بالفترة الواقعة ما بين 1970-1971، حيث شاركن في العمليات العسكرية وكن كوادر متفرغات طيلة الوقت (صايغ 1993). أما في لبنان، فقد تم إقصاء النساء عن الصراع المسلح في الفترة ما بين 1972-1982، لكن هذا لا ينفي حقيقة أنهن كن مسؤولات رسميات في مختلف التنظيمات وكذلك موظفات في مكاتب منظمة التحرير (صايغ 1993؛ جلوك 1995). وفي الأراضي الفلسطينية المحتلة فقد تم استكشاف أنماط جديدة من التنظيمات فيها. ففي سنوات 1970، برزت أجيال جديدة من النّساء، أكثرهنّ جرى تَسْيِيسُهُنَّ في الحركات الطلابية في الجامعات الفلسطينية، وقامت بتشكيل لجان شعبية للمرأة سعت في جوهرها، بخلاف شبكة الجمعيات الخيرية من التنظيمات النسائية، إلى مشاركة أغلبية نساء الضفة وغزة اللواتي يعشن في القرى والمخيمات، والنساء الفقيرات في المدن، والنساء العاملات والمثقفات، ونساء الطبقة الوسطى في المدن – ضمن حركة نسائية موحدة (هولت 1996: جيقمان وجونسون 1990؛ مكاوي 2002).

ويبرز هذا التوجه السياسي للمنظمات النسوية الفلسطينية يوماً بعد آخر ويتصاعد الدور النسوي النضالي، لتنشأ أول حركة نسائية في الريف عام 1978، بتأسيس "الاتحاد الفلسطيني للجان العمل النسائي"، غير أن الخلافات الأيديولوجية داخل الحركة الوطنية سرعات ما أدّت إلى انقسام المنظمة إلى فصائل، أنتجت بدورها اختلافات باتجاه الفئات اللاتي يستهدفنها، على النحو التالي: لجان العمل النسائي الذي يدعم أهداف الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين والتي استهدفت بدورها ربات البيوت واللاتي كن يشكلن 75% من أعضائهن؛ ولجنة المرأة للعمل الاجتماعي ونشطت في القرى والمخيمات بسبب انتمائهن إلى فتح، الحزب الرئيسي الذي يدعم المناطق الأكثر محافظة اجتماعيا من بين السكان؛ أما اتحاد لجان عمل المرأة الفلسطينية المناصر للحزب الشيوعي السابق أو حزب الشعب الحالي واتحاد لجان المرأة الفلسطينية التابع للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، فقد ركزن على قضايا ذات علاقة بالمرأة العاملة، بسبب انتمائها إلى الأحزاب ذات التوجهات الاشتراكية (قعوار 1991؛ هولت 1996؛ جلافنس 1996؛ جاد 2000).

بحلول عام 1982 كانت هناك أربعة أطر نسوية في الضفة الغربية والقطاع يمكن اعتبارها فكرياً وسياسياً الجناح النسوي لفصائل منظمة التحرير الفلسطينية (قعوار 1991؛ جلوك 1995؛ هولت 1996؛ جلافنس 1996؛ جاد 2000؛ مكاوي 2002). وقد بدأت حركة اللجان النسوية هذه، جنبا إلى جنب مع اتحادات الطلاب والتجارة كإطار سياسي جديد يدعم الالتزام ضد الاحتلال. وأعلنت النساء اللواتي كن في طليعة حركة اللجان النسوية عن نموذجين للتحرير؛ الوطني والنسائي. ولقد كان برنامجهن المعلن يتمحور حول: مقاومة الاحتلال وإبراز مواضيع ذات علاقة بتحرر

النساء؛ تعبئة النساء في المدن والقرى والمخيمات من أجل توسيع قاعدة المقاومة؛ إيجاد منظمات نسوية ديمقراطية وتزويدها بالوسائل التي يمكن من خلالها تغيير أشكال المشاركة السياسية التقليدية للنساء الفلسطينيات والتي كانت تتجه صوب الخدمات الاجتماعية فقط؛ تطوير الوعي بأهمية وجود حركة نسائية موحدة تضم جميع أحزاب المجتمع (قعوار 1991).

وقد شكلت ذات الأطر نقلة نوعية هامة في طبيعة النشاط السياسي للنساء الفلسطينيات مقارنة بالجمعيات الخيرية التي كانت قائمة فيما قبل. وقد ضمت هذه اللجان بين صفوفها نساء من مختلف شرائح المجتمع الفلسطيني ليكن عضوات فاعلات في الإطار، وليس فقط متلقيات للخدمات كما كان سائدا من ذي قبل، ومازال معمولا به إلى حد ما في الجمعيات الخيرية (هندية 1999؛ مكاوي 2002). أما على صعيد برامج الأطر النسوية، فقد شملت علاوة على حضانات الأطفال ودورات محو الأمية التي تميزت بها الجمعيات الخيرية التي سبقت تشكيل ذات الأطر، تنظيم تعاونيات اقتصادية شعبية ساهمت في تعزيز الدور الإنتاجي للنساء (مكاوي 2002)، بالرغم من كونها امتداد لعمل المرأة المنزلي، لكن هذا لا ينفي محاولة بعض اللجان تغيير العلاقات الاجتماعية من خلال تكوين تعاونيات ضيقة النطاق، وتعليم المهارات النسائية غير التقليدية من مثل النقض على النحاس (جلافنس 1996). من جهة أخرى، حاولت هذه الأطر في برامجها الربط ما بين القضايا الوطنية والقضايا الاجتماعية ذات العلاقة بالمرأة، عبر رفعها شعارات سياسية اجتماعية تقدمية، تهدف في جوهرها إلى تفعيل المشاركة السياسية للمرأة وإثارة قضية حقوق المرأة وتحررها الاجتماعي ومساواتها بالرجل من حيث الأجور والعمل (هندية 1999؛ مكاوي 2002؛ الصوراني 2006).

وبالرغم من أن الأطر النسوية انطلقت من أرضية الفهم الجدلي للتحرر الوطني والتحرر الديمقراطي القائم على أساس ترسيخ مبدأ المساواة والعدالة الاجتماعية (كتاب 1996)، إلا أن تلك التجمعات النسائية التي ضمت بين صفوفها نساء من كافة شرائح المجتمع الفلسطيني، كانت هدفا لمختلف الأحزاب التي استخدمتها في حشد النساء وتعبئتهن من أجل العمل السياسي، وهكذا تدريجياً حملت ذات الأطر النسوية ملامح الأحزاب التي تولدت منها، وسيطر عليها نمط الفعل السياسي من أجل خدمة القضية الوطنية، دون الأخذ بعين الاعتبار أهمية إبراز قضيتها المجتمعية. وفي الوقت ذاته، لم تعط ذات الأحزاب الفرصة الحقيقية للحركة النسوية الفلسطينية من أجل الظهور وحمل قضاياهن الذاتية، فشتت قدراتها ونقلت فئويتها إلى داخلها، والنتيجة كانت على حساب غياب الأجندة النسوية التي تحمل هموم الحركة النسوية الفلسطينية (هندية 1999).

رابعا: الانتفاضة 1987 — 1993

شكلت الانتفاضة الفلسطينية التي انطلقت شرارتها الأولى في التاسع من كانون الأول عام 1987، بفعل الممارسات الاحتلالية العسكرية الإسرائيلية بحق الفلسطينيين نهوضا وطنيا شعبيا، لعبت خلالها النساء دورا فاعلا، أثار دهشة الكثير من المراقبين الذين فوجئوا بصور المرأة وحجم وتعدد أشكاله مشاركتها (جيقمان 1989؛ جيقمان وجونسون 1989؛ وورنوك 1990؛ جاد 2000)، فالانتفاضة لم تكن قضية سياسة فحسب، بل كانت ثورة اجتماعية تتطور، فقد خرجن النساء من البيوت، من المطبخ وغسل الصحون وتركن وراءهن هذا السياج الثقافي الذكوري الذي كان يقيد حركتهن (عبد الهادي 1998)، للمشاركة في المسيرات والمظاهرات وألقين الحجارة على جنود الاحتلال، وأقمن الحواجز على الطرق، وحرقن الإطارات، وحمين المتظاهرين بأجسادهن من الاعتقال (هولت 1996؛ عبد الهادي 1998؛ جاد 2000).

وبالرغم من فعالية المشهد الجماهيري لمشاركة النساء في العمل السياسي على اختلاف أشكالها في بداية الانتفاضة، إلا أن ذات المشهد لم يدم طويلا بفعل جملة من العوامل التي كانت سببا في تراجع الدور الجماهيري للنساء. وعليه، يمكن القول بأن مشاركة النساء خلال فترة الانتفاضة مرت بمراحل ثلاثة: شهدت المرحلة الأولى والتي استمرت حتى نيسان 1988، تنظيما جماهيريا واسعا، شاركت خلالها النساء والفتيات من مختلف الشرائح الاجتماعية في المظاهرات والمسيرات بشكل عفوي للاحتجاج على ممارسات جيش الاحتلال بحقهم (حمامي 1990؛ هولت 1996). وفي الوقت ذاته، شهدت المرحلة توحيدا للأطر النسوية تحت مظلة هيكلية وبرامج وأنشطة أحزابها السياسية، بهدف تعبئة الجماهير ومقاومة الاحتلال، الأمر الذي جعلها تدور في رحى الأوامر التي يمليها الحزب السياسي عليهن، دونما أي اكتراث لجملة الملاحظات والاقتراحات اللاتي يجلبنها من الميدان، تحديدا فيما يتعلق بوضعية النساء وقضاياهن. الأمر الذي أدى إلى إحداث فجوة بين الإطار النسوي والحزب الأم جراء التوجه الفوقي الذي تتبعه قيادة التنظيم الذكورية (جاد 2000).

وبالرغم من فقدان ذات الأطر النسوية لاستقلاليتها على مستوى البرامج والأنشطة، نتيجة هيمنة الأحزاب الأم وفرض سيطرته عليها، إلا أن دورهن بدأ يتسع رويدا رويدا على مستوى القاعدة الجماهيرية، لتبدأ المرحلة الثانية في الانتفاضة على مستوى مشاركة المرأة السياسية، والتي استمرت حتى أواخر عام 1989. وقد عمدت النساء الناشطات في الأطر النسوية في ذات المرحلة إلى توظيف خبرتهن وشرعيتهن التي اكتسبنها كونهن قائدات في سياق مجتمعهن المحلي، من أجل ضبط الثورة الجماهيرية للانتفاضة التي بدأت بشكل عفوي في المرحلة الأولى، حيث أجمعت معظم الأطر على أن عام 1988 كان عام الذروة في قبول عضوية النساء، يليه عام

1989 وذلك منذ بدايات النشاط السياسي النسوي لمقاومة الاحتلال (جاد 2000). ومع أن الأطر النسوية على اختلافها كانت تهدف في جوهرها إلى تعبئة النساء تبعا لأيديولوجيتها الخاصة المرتبطة بأحزابها الأم، لكن ذات الأطر كانت تتجه لتطوير مساحة خاصة بهن، وذلك حين قامت نساء المدينة الجامعيات في اكتشاف الظلم الواقع على نوعهن الاجتماعي، وبحملتهن من أجل الوصول إلى النساء في القرى ومخيمات اللاجئين، من خلال برامج مصممة لتلبية احتياجاتهن. لكن ذات البرامج لم تخرج عن إطار أدوار النساء التقليدية كونها لم تتجاوز حدود التعليم وتقديم الخدمات الاجتماعية (هلترمان 1991؛ هولت 1996). وفي الوقت ذاته، لم يكن هناك ثمة محاولات من أجل تبني نشاطات ذات علاقة بالقضايا النسوية.

ورغم تقليدية الأدوار التي عززتها النشاطات التي تبنتها ذات الأطر في برامجها، إلا أنهن أرسين بتلك البرامج المصممة لمواجهة احتياجات النساء، القواعد لتطوير البنية التحتية للنشاط وإثارة الوعي الجندري، ناهيك عن مساهمة تلك البرامج في تطوير ثقة النساء بذواتهن (جلوك 1995؛ هولت 1996). وعليه، فقد وفرت الانتفاضة مساحة في المجتمع الفلسطيني حيث الحدود ستظل غير واضحة إن لم تواجه بالتحدي، وبما أن الشباب والفتيات قد التحموا سويا في نشاطات سياسية فقد كان ذلك إيذانا بتبدل العلاقات الاجتماعية وإثارة كوامن الوعي حول حقوق النساء على اختلافها، كما أفادت ناشطة في الانتفاضة الأولى: "أنا بقيت صامدة في وجه العادات والتقاليد مدعمة بقناعتي وهذا السياج المعنوي اللي وفرته الانتفاضة ونشاطي السياسي في الانتفاضة، هذا السياج المعنوي اعتبرته سندي لتحقيق ذاتي حيث انتقلت للمدينة والدراسة، لو ما كان في انتفاضة ما كان أنا كملت دراستي وكان أنا متزوجة بطريقة تقليدية وعندي أولاد كثير، نشاطي السياسي شرعن الدفاع عن حقوقي في أسرتي وفي بيئتي ...الانتفاضة أعطت وعي مبكر لكافة الحقوق في كثير من القضايا... الانتفاضة وعملي الوطني كانت أكبر من أي عادات وتقاليد ولم أخضع لها مادام هناك رمزية لهذا العمل الذي أقوم فيه، يعني ممكن أن أجزم انو النشاط السياسي شرعن حريتي في التحرك كيفما أشاء وفي اختيار شريك حياتي." (المبحوثة رقم 12، فتح).

لكن تعرض النساء في تلك المرحلة، لاضطهاد من نوع آخر إلى جانب ذلك الذي واجهنه بفعل الاحتلال وممارساته، وتجسد ذاك الاضطهاد بإعادة تأكيد تلك القيود الاجتماعية نتيجة الظهور التدريجي لحركة حماس وما تحمله من رؤية أيديولوجية سياسية واجتماعية لما هية الأدوار المرتبطة بالنساء، وضع المكاسب التي حققتها النساء رغم تواضعها موضع التساؤل. الأمر الذي ولد شعورا بالتهديد لدى الأطر النسوية تحديدا في ظل محاولات الحركة فرض اللباس الإسلامي الإناث في غزة خلال صيف 1988، ومما زاد الأمر سوءا، إحجام الأحزاب السياسية على

اختلافها عن تبني موقف مبدئي تجاه ممارسات الحركة (حمامي 1990؛ قعوار 1991؛ هولت 1996؛ جلافنس 1996؛ جاد 2000).

وفور الإعلان الذي أصدرته سلطات الاحتلال، اعتبرت بموجبه أن لجان الأحياء واللجان الشعبية تنظيمات غير قانونية في أواخر 1988 استهلت المرحلة الثالثة، وأجبرت النساء على إعادة بناء نفسها (حمامي 1990)، وبدأن بالتفكير والتخطيط في أطر الدولة المستقبلية من خلال العمل على إيجاد مظلة تجمعهن، توجت في نهاية المطاف بتشكيل "المجلس النسائي الأعلى" للأطر النسوية ليقوم بدوره في قيادة العمل النسائي (هولت 1996)، وقد اعتبرت هذه الخطوة بمثابة جسم لاحتضان أجندة اجتماعية نسوية محددة الملامح، يمكن من خلاله إثارة الجدل حول العديد من القضايا ذات العلاقة بالنساء، لكن هذه الإمكانية تم إهمالها بفعل الصراع الفصائلي المستمر (جلوك 1995). وهكذا ظلت الأجندة الاجتماعية ترواح مكانها خلف الأجندة الوطنية حتى بدأ عدد من المؤسسات التنموية والنسوية بالظهور تدريجيا في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، كردة فعل على الأحزاب السياسية وموقفها من قضايا المرأة، وفشل الأطر النسوية في تحررها من قبضة ذات الأحزاب، وتبني برنامج نسوي اجتماعي وفرضه على التنظيمات السياسية. وقد تميزت هذه المؤسسات التي تهدف في جوهرها إلى بلورة ملامح لأجندة اجتماعية نسوية، باستقلالية نسبية عن الأحزاب والفصائل ضمن الحركة الوطنية (كتاب 1999). وبالرغم من اختلاف نشأتها وأهدافها، وطريقة عملها، لكن ما يجمعها، تعدد نشاطاتها التي اتسمت بالتطور في مجالات الأبحاث والتدريب والتعبئة من أجل توعية المرأة بحقوقها الأساسية التي تتعلق بالتعليم والوضع القانوني للمرأة، تحديدا قانون العائلة وقانون العمل، وتقديم سلسلة من برامج التدريب، وتطوير قاعدة موارد(كتاب وأبو عواد 2003؛ هندية 1999).

وبتشكيل هذه المؤسسات، بدأت المرحلة الرابعة من الانتفاضة، لتشهد بدورها توسيع دائرة الجدل وإثارة النقاش حول قضايا المرأة الفلسطينية على المستوى الوطني، من أجل توفير مساحة يتم خلالها عرض القضايا الحرجة ثقافيا، بما فيها العنف الممارس ضد النساء. وفي هذا السياق تشير خريشة (1999) إلى التحول النوعي الذي شهدته هذه المرحلة من الانتفاضة على صعيد توكيد الذات النسوية، وتعزيز النظرة الإيجابية لقدرات النساء ودورهن. وقد تم التعبير عن هذا الوعي المتنامي للذات النسوية التي بدأت بنقد العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع المحلي، من خلال تنظيم مؤتمرات، ومنتديات، ولقاءات، تناولت موضوعات العنف ضد المرأة، وصحة المرأة الإنجابية وحقوق المرأة، ومعدلات تسرب طالبات المدارس، وفرض الإسلاميين الزي الخاص في قطاع غزة، والأحوال الشخصية للمرأة ووضعها القانوني (عبد الهادي 1998). وقد لوحظ تحول في خطاب النساء

الإسلاميات اللواتي انحرفن عن الخط الرسمي لحركة المقاومة الإسلامية حماس، وذلك بالدعوة إلى وجهة نظر جديدة حول دور المرأة وحرياتها. وكذلك لوحظ تطور مماثل بين الأطُر النسائية في فصائل منظمة التحرير الأربع الكبرى اللواتي بدأن يتساءلن علانية وانتقدن مواقف فصائلهن وممارساتها فيما يتعلق بتحرير المرأة. وأخذت مجلات مثل: عشتار، المرأة، صوت المرأة وشؤون المرأة تنشر دراسات حول الطلاق، والزواج المبكر، والمهن النسائية، وأدوار النساء في الاقتصاد غير الحكومي (المصدر السابق).

خامسا: مرحلة أوسلو

وبعد توقيع اتفاقية أوسلو في العام 1993 و إقامة السلطة الوطنية الفلسطينية، انقسمت الحركة النسوية الفلسطينية إلى جبهتين: تدعم الجبهة الأولى العملية السلمية، تحركت بدورها لتشكيل لجنة فنية لقضايا المرأة للمطالبة بتعيين المزيد من النساء في أجهزة السلطة ومؤسساتها، وإدخال تشريعات في النظام الدستوري من شأنها العمل على تحقيق المساواة بين النساء والرجال كاتفاقية القضاء على التمييز ضد النساء (جلوك 1995؛ هولت 1996). أما الجبهة الثانية، فضمت المعارضات للاتفاقيات وللسلطة الفلسطينية المؤقتة، وقد رفضن بدورهن الانضمام للجنة الفنية لقضايا النساء التي شكلتها المؤيدات للعملية السلمية لكنهن توصلن إلى تسوية مؤقتة معهن، من أجل تمرير أجندة النساء (جلوك 1995؛ هولت 1996). وبتشكيلهن لمجموعة مختصة ومنفصلة، من أجل تطوير ميثاق للنساء، شنت المجموعتان من النساء (المؤيدات والمعارضات لعملية أوسلو) حملة ممنهجة لتوسيع قاعدتهن ونجحن ـ بصعوبة ـ في كسب مصادقة من الإتحاد العام للمرأة الفلسطينية في المناطق المحتلة، والتي تنتمي غالبية عضواته إلى الجماعات الأكثر محافظة من الناحية الاجتماعية.

أما الميثاق فهو "وثيقة نسوية" تستمد مرجعيتها من مواثيق الأمم المتحدة المختلفة بما فيها اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد النساء (CEDAW)، وتطالب بأن تؤخذ مبادئها ضمن الدستور والتشريع للدولة الفلسطينية المقبلة. وبالرغم من أن الجبهتين تحالفتا سوية من أجل بلورة اقتراحات أو مشاريع لقانون الأحوال الشخصية، إلا أنهما ظلتا منقسمتين في التكتيك. فلم تعترف المعارضات بشرعية السلطة الفلسطينية، وحيث لا يرغبن الدخول في جدال معها فإنهن لا يعارضن أن تقوم المؤيدات بذلك. وكذلك الحال بالنسبة للمؤيدات، يتطلعن للدولة الفلسطينية المواتية، لكنهن يعتقدن أن عليهن وضع الآليات في مكانها الصحيح من أجل تمرير الأجندة النسوية (جلوك 1995؛ هولت 1996).

سادسا: مرحلة ما بعد أوسلو

في الفترة التي أعقبت اتفاقية أوسلو عام 1993، حولت النساء بؤرة نشاطهن، بعد إدراكهن بأن الموقع الأكثر تأثيرا للنشاط النسوي، يكمن في المنظمات غير الحكومية. وعليه، فقد توجهت النساء للانضمام إلى منظمات صغيرة ولكنها أكثر مرونة كونها تلبي احتياجاتهن التي تتنوع باستمرار، وذلك بعد أن تسربن من عضوية الحركة النسائية (هولت 1996). ولكن في هذه المرحلة هناك من يعتقد أن الفعل النسوي في إطار الحركة النسوية الفلسطينية التي نشأت في ظل أحضان الحركة الوطنية واجه إرباكا على صعيد تحديد أولوياته التي بدأت تتجه رويدا رويدا نحو التشريعات ذات العلاقة بقضايا النساء والتي تنسجم مع مرحلة بناء الدولة، على حساب قضايا التحرر الوطني، وهو ما أوقعها كما ترى كتاب وأبو عواد (2003: 28) في إشكالية تبنيها لمفهوم النوع الاجتماعي المسلوب من بعده السياسي والوطني. هذا بالإضافة إلى أن المؤسسات النسوية على اختلافها، لم تقم من جانبها بصياغة رؤية نسوية ذات ملامح إستراتيجية محددة، الأمر الذي جعلها تتبنى سياسات عمل من خلال طرحها لعناوين فوقية بعيدة كل البعد عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي تحيا في ظله النساء الفلسطينيات في مختلف مواقعهن، وهكذا تحولت المؤسسات النسوية تدريجيا إلى العمل على تلبية شروط ومطالب الجهات التمويلية من خلال تنفيذها لمشاريع تحت عناوين محددة لا تلبي الاحتياجات الأساسية أو العملية للنساء في الريف أو في المخيمات على امتداد هذا الوطن (الصوراني 2006؛ إسماعيل 2006).

مقابل ذلك، لا يمكن تجاهل التطور الأبرز للخطاب الإسلامي بعد قيام السلطة الوطنية الفلسطينية ونشاط الحركة النسوية على مستوى التشريعات ذات العلاقة بالنساء، الذي وضع بدوره حدودا لا يمكن تجاوزها في علاقتها مع السلطة، تمثلت بعدم محاربة الثقافة الإسلامية، ونظام تعليم وطني مستند إلى القيم الإسلامية ناهيك عن قانون أحوال شخصية يقوم على الشريعة الإسلامية (جاد 2000). وردا على ذلك، قام مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي بالعمل على مشروع تحت عنوان "البرلمان الصوري" يهدف في جوهره إلى إثارة الوعي لدى جمهور النساء بحقوقهن في التشريعات ذات العلاقة، تحديدا في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وأيضا قانون الأحوال الشخصية.

وجاء الرد عنيفا من قبل الحركات الإسلامية، إذ عملت بدورها على إثارة سخط الجماهير ضد المؤسسات النسوية والتشكيك في نواياها، مستندة بذلك كما أشارت جاد (2000: 70-71) إلى استراتيجيات تمحورت في جوهرها حول نقاط ثلاثة: الأولى، محاولة الفصل بين الحركة النسوية المنظمة وبين القاعدة الشعبية النسائية، على

اعتبار أن قيادات تلك الحركة ما هن إلا قلة يمثلن أنفسهن. الثانية، خروج بعض التيارات الإسلامية عن مطالبها التي تتعلق باللباس والسلوك السوي للمرأة إلى التركيز على الخطاب الحقوقي للمرأة في قضايا الإرث والتعليم والمشاركة السياسية، ناهيك عن الدفع باتجاه منظمات نسائية لأول مرة في تاريخ الحركة الوطنية والنسائية في فلسطين، من بينها "جمعية الهدى" في العام 1996، التي تتبنى خطا متشددا تجاه الحركة النسوية الفلسطينية يتوافق مع اتجاه حركة المقاومة الإسلامية حماس، وجمعية "الخنساء" التي ترى أن للمرأة قضية، ويتم التمييز ضدها في عدد من المجالات، إلا أنها ترى أن الحل ينبع من الدين نفسه، ولكنها تتبنى خطا أقل تشددا من نظيرتها.

قدمت في هذا الفصل لمحة سريعة لأبرز المراحل التاريخية التي نشأت في إطارها الحركة النسوية الفلسطينية، والتي يمكن أن يكون لها أثر على وعي وإدراك النساء لحقوقهن ضمن التقسيم السائد في سياق المجتمع الفلسطيني. في الفصل القادم سأقوم بمراجعة أبرز النظريات النسوية التي تعبر في جوهرها عن وعي نسوي نشأ وتطور بفعل السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي يختلف بدوره من مكان آخر.

الفصـــــــــــل الثاني
الحركات الإسلامية في البرلمانات العربية

الفصـــــــــــل الثاني
الحركات الإسلامية في البرلمانات العربية

النسوية اصطلاحا حسب هاشيتي (1993) تعني "منظومة فكرية، أو مسلكية مدافعة عن مصالح النساء، وداعية إلى توسيع حقوقهن"، (عند العيساوي 2004). أما لويز توبان فتذهب أبعد من التعريف القاموسي، لتقول: "إن النسوية هي انتزاع وعي فردي بداية ومن ثم جمعي، متبوع بثورة ضد موازين القوى الجنسية والتهميش الكامل للنساء في لحظات تاريخية محددة" (عند العيساوي 2004). وعليه، فإن هذا الوعي بصفته مصطلحا خاصا بالفكر النسوي، يستند أساسا كما تدعي ترسا دو لوريتس (1990) على التقسيم الذي يميز ما بين المصطلحات المتناقضة في سلسلة من المفاهيم التي تقع في مركز اهتمام النظريات الثقافية المعاصرة: المواطن والشيء (subject and object)، الذات والآخر، الخاص والعام، الاضطهاد والمقاومة، السيطرة والفاعلية، الهيمنة والتهميش، التشابه والاختلاف. لذا تحاول النسويات البرهنة على أن "الحقائق" هي في الواقع "تناقضات" تتطلب حلولا مبنية بالأساس على الوعي بحقيقة أن المرأة ضحية، وينتج هذا الوعي النسوي الذي عن إدراك وفهم الظروف الاجتماعية والاقتصادية ومعرفة كيفية تغييرها (بارتكي 1978 عند همّ 1995).

ويصف فلاسفة النسوية الوعي بأنه سلسلة من "المفاوضات" بين الفكر، والواقع الاجتماعي والرغبة (اينستاين 1983 عند همّ 1995). من هنا ميزت جيرسون وبيس (1985) بين مستويات عدة من الوعي تبدأ بالوعي الجندري ومرورا بالوعي الأنثوي وانتهاء بالوعي النسوي أو النسوية، حيث يتم النظر إلى ذات المفهوم "الوعي" بأنه "عملية تفاعلية متعددة الأبعاد تتطور بشكل جدلي في العلاقات الاجتماعية بين الجنسين". وهذا بحد ذاته يشكل حلقة تتضمن نقاطا أساسية ثلاثة ضمن عملية تشكيل الوعي النسوي، الأولى أن الوعي الجندري يعتبر بمثابة الركيزة الأساسية لتطور الشكلين الآخرين من الوعي، الوعي الأنثوي والوعي النسوي. حيث يؤكد علماء الاجتماع المتتبعين لتطور الطفل والعلاقات الاجتماعية، أن الأطفال الصغار جدا يفهمون أنهم بنات أو أولاد، و أن لهذا الفهم نتائج فعلية لما قد يفعلون أو قد لا يفعلون (ماكوبي وجاكلين 1974؛ بم 1983). هذا الشكل من أشكال الوعي الذي نطلق عليه الوعي الجندري هو أكثر الأنواع أساسية، على قاعدة أنه يخترق مختلف المجالات في حياتنا اليومية بطرق حقيقية أو رمزية. ويستمر الناس في الاعتقاد بوجود عالم ثنائي، عالم الذكور وعالم الإناث (بروفمان وآخرون 1970؛ كسلر ومكينا 1978). وعليه، يشتمل الوعي الجندري على "وصف غير نقدي لنظام العلاقات الجندرية القائمة حيث يتقبل الناس التعريفات الاجتماعية الحالية للجندر باعتبارها أمرا طبيعيا ومسلما به ولا يمكن تجنبه" (جيرسون وبيس 1985). فمثلا، قد يدل وعي

شخص ما بالجندر بان النساء على النقيض من الرجال أكثر حساسية و بحاجة لرعاية ، فان هذا الوعي لن يمكنه أو يمكنها من إدراك أسباب أو آثار هذه الصفات. وبالتالي، فإن هذا الشكل من أشكال الوعي "الوعي الجندري" يتميز بقبوله للأدوار الجندرية المنوطة بالذكور والإناث والمحددة بعوامل اجتماعية وثقافية واقتصادية. لذا فإن أي تراجع أو عدم رضى عن الوضع الراهن يتم النظر إليه على أنه مشكلة فردية شخصية.

الشكل الثاني من أشكال الوعي هو "الوعي الأنثوي"، والذي يستند أساسا إلى الوعي الجندري ولكنه يخرج عن إطار القبول بالأدوار الجندرية المنوطة بالذكور والإناث، الى إدراك الحقوق والالتزامات المرتبطة بكون الشخص ذكرا أو أنثى. وكما تم الإشارة إليه سابقا، فإن هذه الأدوار والمسؤوليات، محكومة بعوامل اجتماعية واقتصادية وتكون خاصة بثقافة ما وبفترة زمنية معينة. وعليه فإن الخصائص والسمات المرتبطة بالجندر والتي تصف الرجال والنساء عند مستوى الوعي الجندري، يتم تطويرها لتشمل الحقوق والواجبات المتبادلة عند مستوى الوعي الأنثوي (جيرسون وبيس 1985).

تعرف كابلان (1982) الوعي الأنثوي بأنه: "إدراك النساء لحقوقهن ضمن التقسيم السائد للعمل والأيديولوجية المسيطرة" أو أنه: "قبول لنظام الجندر في المجتمع، ينتج عن تقسيم العمل القائم على أساس الجنس، حيث يخصص للمراة مسؤولية الحفاظ على الحياة، لكن بقبول هذه المهمة فان النساء التي تتمتع بالوعي الأنثوي، يطالبن بالحقوق التي تتضمنها التزاماتهن" (كابلان 1982: 545). من خلال هذا التعريف للوعي الأنثوي والذي يتضمن مطالبة النساء بحقوقهن في حدود التزاماتهن، فإن ذلك يعني أن هذا الوعي ديناميكي ومرن، وبالتالي يمكنه أن يؤثر على خلخلة النسيج الاجتماعي المحكوم بعلاقات غير متوازنة بين الرجال والنساء، وعلى العوائق الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تشكل العلاقات الجندرية أو القائمة على أساس النوع الاجتماعي. أخيرا، فإن القيود التي تواجه بها النساء في حياتهن اليومية تؤدي إلى الوعي بدونية الأنثى. وبالمقارنة مع الرجال فان النساء تتعلم الدونية الفكرية والأخلاقية والعاطفية والجسدية. وفي هذا السياق تشير كابلان (1982) إلى أن الوعي الأنثوي لديه قدرات متنامية أو ثورية كما لديه قدرات محافظة أو رجعية أيضا. فمثلا حين تقوم النساء بخرق النظام الاجتماعي القائم لأنهن لا يستطعن أداء التزاماتهن بشكل مرضٍ، فإنهن يتحدين العلاقات غير المتوازنة بين الرجال والنساء، والنتيجة المترتبة على ذلك، تعتمد على السياق الاجتماعي الأكبر، وعلى القيمة التي تضعها النساء للحفاظ على الحياة الاجتماعية (كابلان 1982). كما تعتمد على (ذوات النساء) اللواتي كون شعورا داخليا بالدونية بسبب تكوينهن البيولوجي

الذي فرض عليهن مكانتهن، بشكل يجعلهن قادرات على محاربة التمييز المؤسساتي على أساس الجنس (فيرجسون 1987).

هذا الشعور الداخلي بالدونية والوعي بالتفاوت في العلاقات والمكانة والقوة، نتيجة الترتيبات الاجتماعية المستمرة القائمة على أساس الجندر أو النوع الاجتماعي والتي تتيح للأولاد أو الرجال الاستمتاع بمزايا منهجية لمجرد كونهم ذكور، فيما تعاني البنات أو النساء من جوانب حرمان منهجية لمجرد كونهن إناثا، هو الذي يقود إلى الوعي النسوي. وعليه فإن الشكل الثالث من أشكال الوعي، التي تحدثت عنه بداية في هذا الفصل هو الوعي النسوي أو النسوية. وعليه يمكن لمصطلح النسوية أن يوصف "ككل الأفكار والحركات التي تتخذ من تحرير المرأة، أو تحسين أوضاعها بعمق، هدفها الأصلي" (ميتشيلي وأوكلي 1986: أوفين 1988). أما مارغو بدران (1995: 50) فترى النسوية بأنها:"إدراك القيود المفروضة على المرأة ومحاولات نزع هذه القيود وتطوير نظام نوعي أكثر عدلا وإنصافا ترتبط به أدوار جديدة للنساء وعلاقات جديدة بين الرجال والنساء". في حين عرفت بتيت الوعي النسوي على أنه "وعي النساء بموقعهن الخاضع ضمن نظام ثقافة وتطوير نظرة أنثوية خاصة للعملية الاجتماعية" (1991؛ 71)، فيما عرفته جلافنس بأنه: "وعي النساء بحقوقهن ضمن التقسيم السائد للعمل والأيديولوجية الذكورية المهيمنة" (1996: 173)، بينما هاسو (2001) فقد عرفته على أنه: "الوعي النسوي الذي يتطلب التزاما بالمساواة الجنسية (وهي فكرة لها تضمينات ومعان متنوعة في مختلف السياقات التاريخية والثقافية)، كما يتطلب الاعتراف بأن التمييز القائم على أساس الجنس/ النوع الاجتماعي هو تمييز مجتمعي وليس طبيعي". أما الدكتورة أميمة أبو بكر الوعي النسوي فعرفته كالتالي: "أن تعي النساء ظروف حياتهن ويكون لديهن إدراك خاص بوضعهن المختلف كفئة داخل الجماعة وبخصوصية مشاكلهن وقضاياهن، وهو ليس بالضرورة إدراكا مفتعلا – كما يتخوف البعض – أو رغبة انفصالية من النساء، ففي الغالب يكون المجتمع بمؤسساته المختلفة وأفكاره وأعرافه هو المسؤول الأول عن التفرقة والفصل والتهميش، وبالتالي يتولد هذا الإدراك أن ثمة مشاكل اجتماعية أو قانونية لا تعاني منها إلا فئة النساء فقط وهن اللاتي يعانينها ويعايشنها في الحياة اليومية" (2002: XX). من هنا يمكن القول، تحديدا إذا ما نظرنا إلى تعريفات التي أتينا على ذكرها سابقا بأن الوعي النسوي هو بمثابة "الإدراك للأدوار والعلاقات غير المتساوية بين الجنسين في سياق الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقانوني الذي تحيا في ظله النساء، وبالتالي فإن هذا الفهم يؤدي إلى العمل على تغيير الأوضاع غير المتساوية بين الجنسين وصولا إلى تطوير نظام قائم على المساواة ترتبط به أدوار جديدة للنساء وعلاقات جديدة بين الرجال والنساء". وبناءً عليه، فإن الوعي النسوي يتضمن بعدين: الوعي في حيز الفكر والوعي في حيز الممارسة.

ولكن نظرا لاختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تعيشها النساء فقد ظهرت طائفة متنوعة من النظريات النسوية التي تباينت في وصفها لماهية الأوضاع غير المتساوية بين الرجال والنساء، كما تباينت آراؤها حول الأسباب التي أدت إلى التمييز ضد المرأة وعدم المساواة بينها وبين الرجل، وذلك تبعا للتيار الفكري الذي تنحدر منه، كما تعددت ذات النظريات النسوية، تجاه الاستراتيجيات الواجب إتباعها من أجل تحقيق المساواة التي ينشدنها بينهن وبين الرجال. وبالتالي تباينت الآراء حول ماهية الوعي النسوي الذي تطرحه هذه النظريات النسوية. فيما تبقى من هذا الفصل سأقوم باستعراض أبرز التيارات النسوية ولكن دون الخوض في الكثير من تفصيلاتها أو الانتقادات الموجهة إلا ضمن الحدود التي تخدم أهداف الدراسة التي أقوم بإجرائها على النحو التالي: الليبرالية، الماركسية، الاشتراكية، الراديكالية، ما بعد الكولونيالي، النسوية الإسلامية. ومن ثم سأقوم باستعراض الأدبيات التي تناولت بدورها ظاهرة الوعي النسوي عالميا ومحليا.

النسوية الليبرالية

وجدت النسوية الليبرالية في الفكر الليبرالي كأيديولوجية قائمة على مبادئ الحرية والفردية والعقلانية مدخلا مناسبا لإضافة البعد النسوي على هذا التوجه، وطرح القضايا ذات العلاقة بالمرأة، والتي تتمحور حول استثناء النساء من المشاركة على قدم المساواة مع الرجل في المجالات العامة، كالنشاط السياسي والاقتصادي والأكاديمي. وقد اعتبرت النسوية الليبرالية أن تجاهل المرأة في الفكر السياسي وإقصائها عن المجالات الحياتية العامة والتي لا زال بعضها حكرا على الرجل، يعود إلى تحامل ذكوري حال دون استخدام المقدمات الليبرالية للوصول إلى مخرجات نسوية، تضمن بدورها التأكيد على حرية وفردية وعقلانية المرأة ومساواتها بالرجل، كما تضمن الاعتراف بأن للنساء حقوقا ومطالب واستحقاقات ليبرالية لا تختلف في جوهرها عن تلك التي تمنحها الليبرالية للإنسان أو الفرد (بهلول 1998).

وعليه، فقد شهد القرن الثامن عشر مخاضا لولادة حركة نسوية قديمة ناضلت من أجل الاعتراف بالمساواة القانونية والسياسية للنساء، في ظل الديمقراطية الغربية الليبرالية التي كانت تتبنى الفكر التنويري آنذاك، في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية (تاكر 1995). وقد أولى الفكر التنويري اهتماما خاصا لمشاركة المواطنين ومساواتهم أمام القانون، ومنحهم الحقوق المدنية التي تهدف في جوهرها إلى تحقيق العدالة عبر الاستقلال الذاتي للأفراد. لكن النساء تم استثناؤهن من دائرة الحقوق القانونية والسياسية، وتم حرمانهن من السيطرة على ممتلكاتهن، ومن الوراثة، ومن حقهن في الوصاية على أبنائهن بعد الطلاق (تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995). ويأتي هذا الاستثناء في سياق التطورات الخاصة بالمجتمع الرأسمالي، وسيطرة شعار

البقاء لمن لديه القدرة على المنافسة ودخول السوق والسعي وراء تحقيق الربح المادي، الأمر الذي أدى إلى تقسيم صارم للأدوار ما بين المرأة والرجل، قائم على ترسخ الاعتقاد بعقلانية الرجال وقوتهم وقدرتهم على المنافسة في عالم السوق من أجل تحقيق الربح المادي، بخلاف النساء اللواتي تم اعتبارهن عاطفيات وضعيفات وغير عقلانيات ولا قدرة لديهن على خوض غمار التجربة في عالم المال والأسواق، لذا تم تحديد مهامهن في إطار المجال الخاص المتعلق بتوفير الدعم والرعاية للرجل كما للعائلة (تاكر 1995).

ماري ولستونكرافت، كانت من بين النسويات الأوائل في القرن الثامن عشر واللواتي تحدين هذه النظرة النمطية تجاه النساء. ففي كتابها "تبرير حقوق المرأة"، أكدت ولستونكرافت على أن النساء لسن دون الرجال، من ناحية القدرات العقلانية والمنطقية، وأنهن لا يقعن فريسة سهلة للعواطف كما يدعي الرجال. كما شددت على أهمية الواجبات التي تقوم بها الزوجات والأمهات، إلا أنه من الممكن أن يقمن بأداء ذات الواجبات على أحسن وجه إذا كن متعلمات. وعليه، فقد تركز برنامج الإصلاح في ذات الفترة، على التربية وتطوير العقلانية لدى النساء بدلا من المطالبة بالحقوق المدنية الكاملة والفرص الاقتصادية المتساوية (ولستونكرافت 1975؛ تاكر 1995؛ غانم 2005).

وبعد مئة عام تقريباً، انضم إلى مدرسة ولستونكرافت كل من جون ستيوارت ميل وهاريت تايلور ميل للتأكيد على عقلانية المرأة، لكنهما اختلفا عنها في مسألة أن تحقيق المساواة بين الجنسين، لا تقتصر على منح أفراد المجتمع رجالا ونساءً نفس التربية والتعليم، بل في تزويد النّساء بذات الحقوق المدنية الكاملة، مثل التعليم والإرث وحق الملكية والطلاق وحضانة الأطفال، بالإضافة إلى توفير ذات الفرص الاقتصادية التي يتمتع بها الرجال (تونغ 1989). لكن ميل كان يعتقد أن المرأة حتى لو أعطيت الفرص ذاتها في التعليم والحقوق الاقتصادية المعطاة للرجل، ستظل تفضل الزواج والأمومة على المهن الأخرى المنافسة، على عكس تايلور التي كانت تعتقد أنه إذا ما أعطيت النّساء الحرية التامة فإن عدداً منهن سوف تقايض "مهنة" الأمومة والزواج بشيء آخر (بهلول 1998).

أما في القرن العشرين، اعتقدت النسويات الليبراليات، أمثال: بيتي فريدان، إليزابيث هولتزمان، بيللا آبزوج، باتسي مينك، إلا نور سميل وبات شرودر (من تونغ 1989)، بأن جذور تبعية المرأة تكمن في مجموعة من العوائق التقليدية والقانونية التي تحول دون دخول المرأة، أو نجاحها في نطاق ما يسمى الحيز العام، ومجالاته المختلفة مثل التعليم، السوق، وعالم السياسية (تونغ 1989). وفي مجال التركيز على هذه العوائق البنيوية، اختلفت وجهات نظر نصيرات النّسوية الليبرالية حول الآليات التي من شأنها العمل على إزالة مثل هذه العوائق، ثقافية كانت أم قانونية.

فمن جانبها، تعتقد النسوية الليبرالية التقليدية أن التخلي عن السياسات والقوانين التمييزية، ومن ثم تمكين النّساء من المنافسة بالتساوي مع الرجال، هما السبيل لتغيير مكانة المرأة في باقي المجالات الحياتية (تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995؛ تونغ 1989). أو بمعنى آخر، انصب اهتمامهن على ضرورة نيل الحقوق القانونية للمرأة، وطالبن بالمعاملة المتساوية وخصوصا في المجال العام، من خلال مناداتهن بالتعديل القانوني من أجل المعاملة المتساوية، وافترضن أن هذه المعاملة المتساوية تتحدى دونية المرأة، وتقلل من التفاوت في التعامل بين الرجال والنساء المستند إلى النوع الاجتماعي الموجود في القانون (ويست 1987؛ مينـدا 1995؛ شارلسوورث 2000). وبخلاف ذلك، تدعو النّسوية الليبرالية المرتبطة بالرّفاه، الحكومة إلى اتخاذ إجراءات تمييزية مؤقتة في سبيل تحقيق المساواة، وذلك من خلال صياغة سياسات وتصميم برامج فعل إيجابي لصالح النساء اللواتي عانين قرونا طويلة من الممارسات القمعية ضدهن. ولدعم هذه المساواة التي تنشدها النساء، لا بد من إعطائهن بعض التفضيل في مجالات محددة: كالتدريب والتعليم والتوظيف والترقية والأجور. (هنيدة 2005؛ تاكر 1995؛ بهلول 1998؛ تونغ 1989).

وبغض النظر عن اختلاف الآليات التي تطرحها النسوية الليبرالية التقليدية أو تلك المرتبطة بالرفاه، التي تركز في جوهرها على حرية وصول النساء إلى الحياة العامة، فإن أيا منهما لم تعترف بالفروق البيولوجية بين الجنسين ذات العلاقة بالحمل والولادة، وما يترتب عليها من أعباء ومهام بفعل الأدوار الإنجابية التي يقمن بها النساء في الحيز الخاص، واعتبرته مجرد إعاقة مؤقتة للمرأة، على قاعدة أن التغيير سينسحب على باقي المجالات الحياتية الأخرى (هنيدة 2005؛ مركز الدراسات النسوية 1995). وبذلك تميل النسوية الليبرالية إلى الاستمرار في ممارسة التقليل من قيمة العمل الذي تقوم به النساء في البيوت، متجاهلة بدورها الأعباء المضاعفة التي لا بد ستتحمل تبعاتها النساء في حال شاركن في المجال العام. غير أن هذه الرؤية اختلفت بعد أن أدركت النسوية الليبرالية حجم الأعباء والمسؤوليات، التي تقوم بها النساء في المجالين العام والخاص، ووجدن أن تقسيم الأدوار والأعمال المنزلية بين النساء والرجال بالتساوي في الحيز الخاص هو الحل الذي يضمن مشاركة فاعلة للمرأة في المجال العام (فريدان 1981).

ولكن ما أثار حفيظة التيارات النسوية الأخرى، أن النسوية الليبرالية لم تعترف حسب "إلشتاين" باحتياجات النساء وتطلعاتهن التي قد تختلف عن احتياجات الرجال وتطلعاتهم. (تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995). في حين ترى ماكينون أن الالتزام بالمعايير الذكورية في الحياة العامة لا يمكنه القضاء على الفروقات بين الجنسين إلا عبر التعامل مع مسألة القوة وسيطرة الذكور بطريقة تسمح بتعريف الاختلاف النسوي على أنه مساو لإخضاع النساء (ماكينون 1983؛ تاكر 1995؛ مركز

الدراسات النسوية 1995). ناهيك عن أن المطالبة بالمساواة مع الرجل، لا تعني عمليا تحدي وضعية المرأة ودونيتها، كونها لم تقدم تحليلا شموليا لهيكلية أو بنية اضطهاد النساء في المجتمع، وبالتالي تم النظر إلى التباين الجندري كحادث/حدث تاريخي، الأمر الذي كرس بدوره قواعد اللعبة كما وضعها وعرّفها الذكر. وبالتالي لم تتحد النسوية الليبرالية بشكل مباشر الهياكل التأسيسية للأنظمة الاقتصادية والاجتماعية القائمة والتي تعاملت معها النسويات الماركسيات والاشتراكيات والراديكاليات، رغم وجود بعض الاختلافات.

النسوية الماركسية والنسوية الاشتراكية

بالرغم من التشابه الكبير ما بين النسوية الماركسية والنسوية الاشتراكية إلا أن موضوعاً واحداً على الأقل ظل يفصل بين هذين التيارين، ففي حين تعتقد النسويات الاشتراكيات أن الطبقة والجندر يلعبان دورين متساويين تقريباً في اضطهاد المرأة، تعتقد النَّسويات الماركسيات بأن الطبقة تقدم تفسيراً أفضل لمنزلة المرأة ووظائفها (تونغ 1989). وعليه، فقد التزمت النّسوية الماركسية بالتعاليم الأساسية الواردة في كتاب "أصل العائلة، الملكية الفردية والدولة" للمفكر Engels (1884)، والذي تتبع بدوره الجذور التاريخية لاضطهاد المرأة (تاكر 1995؛ الحيدري 2003؛ غانم 2005). حيث أكد أن وضعية المرأة، تختلف باختلاف نمط العمل الذي تؤديه في مرحلة محددة من تطور نظام اقتصادي خاص. ففي مرحلة الشيوعية البدائية، كانت البشرية تجهل كل شيء عن الملكية الخاصة واستغلال العمل والطبقات، حيث كان البشر يهيمون على وجوههم في جماعات صغيرة أو قبائل منغلقة على ذاتها، ويقتاتون من ثمار الصيد والقطاف (كولونتاي 1925). وكانت الملكية آنذاك جماعية، وواجبات وأعباء النساء والرجال واحدة، إلا أن المرأة كانت تقوم بأغلبية العمل، وتركزت في يدها القوة المركزية (الحيدري 2003؛ غانم 2005). وقد أثبتت أبحاث العلماء الأنثروبولوجيين أنه في فجر تطور البشرية، أي في مرحلة الصيد والقطاف، لم تكن هناك فوارق تذكر بين الصفات الجسدية للرجل والمرأة، وأنهما كانا يتمتعان بقوة ومرونة شبه متماثلتين. وعليه، لم تعرف المرأة العبودية، ولا التبعية الاجتماعية، ولا الاضطهاد (كولونتاي 1925).

ومع التطورات التي شهدها النظام الاقتصادي، من خلال زيادة إنتاجية العمل البشري، وتطور نمط الإنتاج والتحول نحو تدجين المواشي والرعي والزراعة وتراكم الثروات، ظهرت الملكية الخاصة وتمت السيطرة عليها من قبل الرجال، حيث تمأسست هذه السيطرة في ظل الأسرة التي تخضع للبطريركية الذكورية التي جعلت المرأة تحتل وضعا تابعا، وتتجرد من الحقوق، وتتحول إلى خادمة للرجل تعتمد اقتصاديا عليه (كولونتاي 1925؛ تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995؛

الحيدري 2003؛ غانم 2005). من هنا، رأى فريدريك إنجلز أن انخراط النساء في العمل المنتج وتحريرهن من أعبائهن المنزلية شرط أساسي لتحريرهن (تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995؛ غانم 2005).

أما النسوية الماركسية المعاصرة، من أمثال (ليزا فوغل)، فقد أكدت بدورها على ضرورة النظر إلى اضطهاد النساء من خلال موقعهن في عملية الإنتاج، مشيرة إلى نوعين من العمل التي يقوم بهما العامل: العمل الضروري، ويتضمن الحمل والولادة ورعاية الأطفال؛ والعمل الفائض، وهو ربح ينتزع لصالح الطبقة الرأسمالية. وبما أن النساء تساهم بقدر أكبر في العمل الضروري، والرجال بقدر أكبر في العمل الفائض، توضع النساء والرجال في مكانة اجتماعية مختلفة ترافقها الهيمنة الذكورية، وهذا هو السبب الرئيسي لارتباطهن بالمنزل. وفي ظل النظام الرأسمالي يقود هذا إلى تناقض على اعتبار أن العمل الضروري يأخذ من وقت العمل المنتج للفائض وبالتالي يتم الانتقاص من قيمة العمل الضروري الذي تقوم به النساء (تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995).

ونظرا لعدم وجود مساحة - في النظرية الماركسية - للقضايا التي تتعامل مباشرة مع الاهتمامات الإنجابية والجنسيّة، تميل النّسويات الماركسيات إلى التركيز على اهتمامات المرأة التي تتمحور حول العمل. وذلك من أجل تفسير كيفية ارتباط مؤسسة العائلة بالرأسمالية، وكيف تم انتقاص قيمة عمل المرأة المنزلي وعدم اعتباره عملاً فعلياً، وأخيراً كيف أعطيت المرأة بوجه عام الوظائف الأكثر روتينية والأدنى أجوراً (تونغ 1989).

وعليه، فإن من أكثر ما يزعج النّسويات الماركسيات عند وصف طبيعة عمل المرأة ووظيفتها في ظل الرأسمالية هو "ابتذال" هذا العمل. وفي هذا السياق تشير مارغريت بنستون إلى أن عدم بيع المرأة لمنتوجات عملها، لا يعني قلة صعوبة هذا العمل. وما تؤكد عليه في الواقع هو أنه ما لم تتحرر المرأة من واجباتها المنزلية المرهقة، ومنها العناية بالأطفال، فإن دخولها في قوة العمل سيظل بعيداً عن التحرر وليس قريباً منه. إن الفرص المتساوية في الوصول للوظائف خارج المنزل، بالرغم من كونها أحد شروط تحرر المرأة، إلا أنها في حد ذاتها ليست كافيةً لمنح المرأة المساواة ما دام العمل في المنزل لا يزال قضية إنتاج خاص من مسؤولية المرأة، على اعتبار أنها ستقوم بتحمل عبء عمل مزدوج. وباختصار، ترى بنستون أن تحويل العمل المنزلي للنساء إلى عمل مجتمعي، بمعنى إقامة المطابخ الجماعية ومراكز العناية بالأطفال، يعتبر بمثابة العامل الأساسي، الذي سينهي بدوره اضطهاد النساء كمجموعة، كما سيمنح كل امرأة الاحترام الذي تستحقه (بنستون 1969؛ تونغ 1989؛ تاكر 1995). وخلافا لرأي بنستون تعتقد كوستا وماريروز وجيمس، أن السبيل لإنهاء الظلم الواقع على المرأة، هو أن تطالب المرأة بالأجر مقابل عملها المنزلي. وكما هو

حـال نصـيرات العمـل المنـزلي المأجـور، اقترحـت كوستا وجيمس أن تقوم الدولـة بدفع الأجور لربات البيوت، وليس الأفراد (كوستا وأخريات 1972؛ تونغ 1989).

مما تقدم، نجد أن النّسويات الماركسيات قد جعلن من الرّفاه الاقتصادي للمرأة واستقلالها اهتمامهن الأول، كما أنهن ركزن على التقاطع بين تجارب النساء كعاملات وموقعهن في العائلة. وهذا ما أثار حفيظة النسويات الاشتراكيات كونهن تجاهلن قضايا النوع الاجتماعي، وافترضن أن معاناة النساء على يد الرجال أمرٌ هين مقارنة مع ما تعانيه البروليتاريا على يد البورجوازّية.

وعليه، فقد قامت النسويات الاشتراكيات بتطوير مدخلين يهدفان إلى تقديم تفسير وافٍ لاضطهاد المرأة، غير أنهما يقومان بذلك بطريقتين مختلفتين. ففي حين رأت منظرات الأنظمة الثنائية أن فهم اضطهاد المرأة فهماً كاملاً يستلزم تحليل كل من البطريركية والرأسمالية كظاهرتين منفصلتين أولاً، ثم كظاهرتين ترتبطان ارتباطاً ديالكتيكيا (جدليا) فيما بينهما فيما بعد، وتؤكد منظرات الأنظمة الموحدة ضرورة تحليل الرأسمالية والبطريركية معاً من خلال استعمال مفهوم واحد. ووفقاً لهؤلاء المنظرات، فإن الرأسمالية لا تنفصل عن البطريركية بأكثر من انفصال العقل والجسد (تونغ 1989: 173).

تعتبر هيبدي هارتمان مثلها مثل جولييت ميتشل، واحدة من منظرات النظام الثنائي، وفي حين ترى ميتشل، البطريركية شكلاً أيديولوجيا لاضطهاد المرأة، يتمثل في "لا وعي" كل شخص بعقدة أوديب، فإن هارتمان ترى فيها بنية علاقات مجتمعية لها أرضية مادية تماماً في السيطرة التاريخية للذكور على قوة عمل النّساء. وتعتقد ميتشل، أن بعض جوانب حياة النساء ضمن العائلة، هي اقتصادية نتيجة التغيرات التي طرأت على نمط الإنتاج عبر المكان والزمان، وفي ذات الوقت ترى أن بعضها الآخر هو اجتماعي بيولوجي – أي نتيجة الأفكار التي يحملها المجتمع حول الطريقة التي ينبغي أن ترتبط فيها النساء بالرجال. وبالرغم من كيفية تغير نمط الإنتاج، فإن هذه الجوانب الاجتماعية البيولوجية والإيديولوجية ستظل دون تغيير ذي شأن، بالرغم من اختلاف الزمان والمكان اللذين تعيش فيهما المرأة، ومهما كان حظها من الغنى والفقر، أو السواد والبياض، أو القبح والجمال، فإنها "بالنسبة للعلاقة مع قانون الأب" امرأة لها تقريباً نفس المنزلة ونفس الوظيفة شأنها شأن غيرها من النساء. وهكذا فإنه حتى في ظل الاشتراكية، ستبقى النساء بدرجة ما مضطهدات ما لم تحدث هزيمة تامة للرأسمالية تصحبها هزيمة للبطريركية أيضاً (تونغ 1989: 179). أما هارتمان، فتشير بدورها إلى أن نصيرات النسوية الماركسيات مثل كوستا وجيمس قد جربن جميع الوسائل الممكنة للبرهنة على أن ربات البيوت يقمن بعمل إنتاجي فعلي لأجل رأس المال، غير أن جميع طاقاتهن الفكرية تنصب على إدراج علاقة المرأة بالرجل ضمن العلاقة برأس المال، لكن المنظرات النسويات من وجهة نظر هارتمان، يقلّلن من

أهمية الموضوع الفعلي في التحليل النّسوي، وهو العلاقات الذكورية الأنثوية (المصدر السابق).

وتؤكد هارتمان أن التصنيفات الماركسية التي تتعلق بالطبقة، (جيش العمل الاحتياطي والعاملات المأجورات)، تساعد في تفسير وجود بنية عمل خاصة، إلاّ أنها تترك تفسير مسألة "لماذا تكون المرأة تابعة للرجل داخل وخارج العائلة ولماذا لا يكون الحال بعكس ذلك". ومن ثم، فإن أي محاولة لفهم علاقة المرأة بالرجل وكذلك علاقة العمال برأس المال، تستدعي استكمال التحليل الماركسي للرأسمالية بتحليل نسوي للبطريركية. من هنا، استنتجت هارتمان، أن رغبة الرجال في السيطرة على النساء مساوية على الأقل، لرغبة رأس المال في السيطرة على العمال. وتلح على أن الرأسمالية والبطريركية لا تمثلان رأسين لوحش واحد، بل هما وحشان مختلفان، ينبغي محاربتهما بأسلحة مختلفة (المصدر السابق).

وفي سبيل قيام نظرية لأنظمة موحدة، قدمت كل من جاجار ويونغ فكرة مختلفة عن فكرة الطبقة والتي تعتبر فكرة جوهرية في الماركسية. فمن جانبها رأت يونغ أن مفهوم "تقسيم العمل" كفكرة توحيدية، يمتلك خاصية كونه أكثر نوعية أو خصوصية من التحليل الطبقي. وبعبارة أخرى فإن التحليل الطبقي يستدعي فقط الدراسة الأكثر تجريداً للأدوار الخاصة للبورجوازية والبروليتاريا، في حين أن تحليل تقسيم العمل يتطلب مناقشة تفصيلية ملموسة. ومن ثم فإن بوسع تحليل تقسيم العمل أن يقدم تفسيراً أفضل لمسألة: لماذا تتقبل النّساء الأوامر، وتقوم بالأعمال المكروهة، وبالنوبات غير المرغوبة، وتحصل على أجر أدنى، في حين يعطي الرجال الأوامر، ويقومون بالعمل المثير المحفز، ويحصلون على أجور أعلى. وأخيراً، ادعت يونغ أن بوسع تقسيم العمل المبني على الجندر لا مخاطبة القضايا ذات الصلة بدور المرأة في الإنجاب وتربية الأطفال فحسب، بل القضايا ذات الصلة بجنسية المرأة أيضا (تونغ 1989: 183 – 186).

وعلى نحو مماثل، ركزت جاجار على فكرة الاغتراب، ودافعت عن أن اضطهاد النّساء ينبغي أن يفهم من خلال الاغتراب وليس الطبقة. ونظمت جاجار مناقشتها لاغتراب المرأة، تحت عناوين "الجنسية" أو الأمومة، والفكرية. ومثلما يتم اغتراب العامل المأجور، أو فعله عن المنتوجات التي يعمل لها، فإنه يتم اغتراب المرأة عن المنتوج الذي تعمل له: أي جسدها. قد تقول المرأة، إنها تأكل، أو تلبس، ولكنها في واقع الأمر عندما تزين نفسها للرجال، ليس لها ما تقوله بشأن متى، وأين، وكيف، أو من سيستعمل جسدها (المصدر السابق).

وتعتبر الأمومة، كما "الجنسية"، تجربة اغتراب للمرأة، حيث ترى جاجار أن المرأة يتم اغترابها عن منتوج عملها في إعادة الإنتاج عندما لا يكون القرار منها حول عدد الأطفال الذين ترغب بإنجابهم، بل من غيرها. وأخيراً، تقول جاجار، لا يقتصر

الأمر على أن الكثير من النّساء اغتربن عن "جنسيتهن" الخاصة، وعملية الأمومة، بل إنهن اغتربن أيضاً عن قدراتهن الفكرية. الأمر الذي جعل النساء يشعرن بعدم الثقة بأنفسهن، وبترددهن في التعبير عن أفكارهن علانية، خشية أن تكون أفكارهن غير جديرة بأن يعبر عنها. وبالاعتماد على هذا الفهم للاغتراب، استهدفت جاجار عمليا جميع العلاقات الاضطهادية أو التي تتسم بالخضوع والتبعية (تونغ 1989: 187 - 189).

لقد تعرضت النسوية الماركسية والاشتراكية إلى النقد من قبل النسوية الراديكالية، على اعتبار أن تحليلهما مرتبط إلى حد كبير بالمرأة العاملة، كما يتردد كثيرا في مواجهة القوة والسيطرة الذكورية التي تخترق عددا من المجالات التي يمكن أن تفسر الأسباب التي تقف وراء اضطهاد النساء ودونيتهن.

النسوية الراديكالية

فمن جانبها، تعتقد النسويات الراديكاليات - بما لا يدع مجالا للشك من وجهة نظرهن - بأن الاضطهاد الجنسي للنساء من قبل الرجال، هو الشكل الأكثر أساسية بين أشكال الاضطهاد القائمة فعليا (تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995)، على اعتبار أن النساء كنّ، أول مجموعة مضطهدة في التاريخ (تونغ 1989)، كما يعتبرنه نموذجا لتشكيل إطار مفاهيمي يمكن من خلاله، فهم وتفسير أشكال القمع الأخرى التي تمت مأسستها كنتيجة لذلك الاضطهاد، مثل العرقية والطبقية والقومية. هذا وتعتبر النسويات الراديكاليات الاختلافات ما بين الرجال والنساء - والتي لا تتجاوز بدورها حدود العملية الإنجابية ذات العلاقة بالحمل والرضاعة - تمت ترجمتها إلى نظام متكامل من اضطهاد النساء وقمعهن من قبل الرجال، كما أن هذه الاختلافات التي تم النظر إليها باعتبارها جزءا لا يتجزأ من ارتباطها بالطبيعة وليس بالثقافة، كانت مجرد وسيلة إخضاع منهجية بطريركية تم اللجوء إليها، من أجل إبقاء النساء حبيسات العالم المنزلي، حيث تمارس القوة والسيطرة عليهن من قبل الرجال (تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995).

وعلى أساس هذا التحليل المبني على الاعتقاد بأن جذور اضطهاد المرأة بيولوجية، قامت فايرستون باتخاذ موقفها تجاه العملية الإنجابية، في كتابها "ديالكتيك الجنس"، حيث أكدت بدورها أن التمييز الطبقي الحقيقي يتجسد في العلاقة ما بين الرجال والنساء، وهو تمييز طبقي لم يلق الاهتمام الكافي من قبل الماركسيين "الأرثوذكسيين". وعليه، تستنتج فايرستون بأن تحرير المرأة يتطلب ثورة بيولوجية، تسعى لإلغاء كلا الدورين (الإنتاجي والإنجابي)، وذلك بتطوير تكنولوجيا تحل محلهما. وحين لا تعود هناك أدوار إنتاجية وإنجابية متمايزة - أي أدوار خاصة بالرجال وأخرى خاصة بالنساء - كما تعتقد فايرستون فإنه من الممكن التغلب على

جميع العلاقات، والبني، والأفكار التي تهدف في جوهرها إلى تقسيم المجتمع البشري على النحو التالي: الذكور المضطهدون/ والنّساء المضطهدات، والرأسماليون المستغلّون/ والعمال المستغَلين، والسيد الأبيض/ والعبد الأسود. (تونغ 1989: 72 – 75).

بالرغم من اتفاق ريتش مع بعض تحليلات فايرستون، إلا أنها تنتقدها في تنكرها للأمومة البيولوجية. وتبعا لريتش، كانت فايرستون مخطئة في قولها أن البيولوجيا الأنثوية تقييدية بالضرورة، وأن الطريقة الوحيدة لتحرير النّساء من ذات القيود هي التكنولوجيا. وعليه تتخذ ريتش موقفا مغايرا للموقف الذي اتخذته فايرستون تجاه العملية الإنجابية، لتشير بدورها إلى أن التكنولوجيا ليست هي الطريقة الوحيدة لتحرير النساء من القيود التي فرضتها الوظيفية البيولوجية، بل يتجسد الحل من وجهة نظرها، في أن تساير المرأة جسدها بدلا من أن تخالفه. أو بمعنى آخر، يجب ألا تتخلى المرأة عن جسدها، قبل أن تتاح لها الفرصة لاستخدامه على النحو الذي تراه مناسباً له. وبالمثل، ترى ريتش أن الدور الإنجابي الذي تم حصر مسؤولياته ضمن المهام الملقاة على عاتق المرأة من قبل النظام ألبطريركي، لا يمكن تجاوزه من خلال تخلي النساء عن هذه المسؤولية، بل يجب أن تساهم المرأة في تربية الأطفال من أجل تنشئتهم على القيم النسوية (تونغ 1989: 87 – 89).

وتتخذ بعض النسويات الراديكاليات، نظام الجنس/ الجندر ألبطريركي محورا لهن (بهلول 1998)، للتأكيد على أن جذور اضطهاد المرأة تضرب عميقاً في ذات النظام. وعلى سبيل المثال، أكدت ميللت في كتابها "سياسات الجنس" (1970) أن الجنس يعتبر بمثابة قضية سياسية محورية، على قاعدة أن العلاقة ما بين الرجال والنساء، تشكل نموذجا مثاليا لكل علاقات السلطة القائمة على أساس العرق أو الطبقة. وفي هذا السياق تحذر ميلت، من أن الإبقاء على صورة القمع الأبوية بملامحها الاستبدادية دون العمل على إلغائها، يعني بالضرورة، بقاء أشكال القمع الأخرى، (الطبقية، القومية والعرقية) قائمة على حالها. وبما أن سيطرة الذكور على العالمين الخاص والعام هي ما يشكّل النظام ألبطريركي، فإنه من الضروري كما ترى ميلت، التخلص من السيطرة الذكورية أو القمع الذكوري، إذا أريد للمرأة أن تتحرر (تونغ 1989: 95 – 96).

وعلى ذات النهج الذي سارت عليه ميلت، اعتقدت فرنش أن البطريركية هي النموذج – بامتياز- لجميع صيغ الاضطهاد، ومنها الطبقية والعرقية. وكما ترى فرنش: يؤدي اضطهاد الرجال للنّساء منطقياً إلى المزيد من أنظمة السيطرة. وإذا كان من السهل تبرير اضطهاد الرجال للنّساء فإنه من الممكن أيضا تبرير جميع أشكال الاضطهاد الأخرى (تونغ 1989؛ فرنش 1992). وفي كتابها الحرب ضد النساء، أشارت فرنش إلى الدعم الذي تقدمه الهياكل والبنى والمؤسسات الدينية والمجتمعية

لتعزيز سلطة النظام الأبوي، عبر تطويرها قوانين تسمح باستغلال النساء وانتشار أنماط من التنشئة الاجتماعية، تغذي بدورها فكرة تفوق الذكور ودونية المرأة، كما تساهم في تحويل الفروقات البيولوجية الصغيرة، إلى هيكلية معقدة من علاقات القوة والسيطرة والهيمنة (فرنش 1992؛ تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995). وترى فرنش أنه من الضروري العمل على استيعاب أو تكامل القيم "الأنثوية" القائمة على الحب والتعاطف والمشاركة، في إيديولوجية بطريركية المجتمع الذكوري التي أنجبتها (تونغ 1989: 99)، بدلا من تأسيس نظام تنميط للجنسين من خلال ثقافتين: واحدة ذكورية مسيطرة وأخرى نسائية مسيطر عليها .

وتميل النسوية الراديكالية إلى التركيز على جسد المرأة باعتباره موطنًا لممارسة مختلف أشكال القمع والهيمنة الذكورية الموجهة ضد النساء، وذلك عبر التحكم بأجسادهن والسيطرة عليها. ومن الناحية العملية، يرى ذات التيار ضرورة العمل على بعض القضايا الأساسية التي تهدف في جوهرها إلى تغيير صورة القمع الذي تعيش في ظله النساء وأهمها قضايا التحكّم بالإنجاب والنشاطات الجنسية والتحرر من الاعتداءات، كالضرب والتنكيل والاغتصاب، وشنّ المعارك ضدّ الصحافة الإباحية. في حين نادى بعضهن بالانفصالية الأنثوية؛ أي الانفصال عن الرجال والعيش في مجتمعات نسائية مستقلة (تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995).

أما عن أبرز الانتقادات التي تم توجيهها للنسوية الراديكالية، فتتمحور حول إهمالها لقضايا الاضطهاد الطبقي والعرقي والقومي. وعلى صعيد الاضطهاد الطبقي، لم تتعامل النسوية الراديكالية بوضوح مع مشكلة الاضطهاد الطبقي وعلاقته بالاضطهاد الجنسي، بالرغم من اعتراف بعضهن بأهمية الاختلاف الطبقي، واتفاقهن على أن الرجال من جميع الطبقات يستغلون النساء بطرق متشابهة. ويزداد الأمر تعقيدا، عندما يتداخل عامل العرق مع الاضطهاد الجنسي والطبقي، في المجتمعات التي تعاني من الاضطهاد العرقي. وأخيرا، لم تدرك النسوية الراديكالية الطرق التي تقوم من خلالها النساء بتحديد هوياتهن ضمن الصراعات القومية، وكيف يعملن على دمج أهداف التحرر الوطني مع التحرر الاجتماعي (تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995).

ما بعد الكولونيالية

مما تقدم، نجد أن التيارات النسوية التي صاغت الفكر النسوي الغربي على اختلافه، افترضت في مجملها - باستثناء النسوية الماركسية التي ركزت على نساء الطبقة العاملة - تشابه ظروف النساء وثقافتهن واضطهادهن كونهن يعشن تجارب قمعية مشتركة مبنية على القهر الذي تتعرض له النساء أينما كن بسبب نوعهن

الاجتماعي في ظل عالمية النظام الأبوي. وأن هذه التجارب المشتركة، من شأنها العمل على توحيد النساء تحت مظلة "الأختية العالمية".

فكرة التأكيد على أن "كل النساء مقهورات" هي من ركائز الفكر النسوي الغربي، وهي مقولة كما تراها بل هوكس (2000: 36) "توحي باشتراك النساء في مصير واحد، وأن العوامل الأخرى كالطبقة والعرق والدين والميول الجنسية لا تؤدي إلى تعدد في التجربة الحياتية، وبالتالي لا تؤثر في تحديد القدر الذي يمكن للتمييز الجنسي أن يصبح قوة قهرية مؤثرة في حياة امرأة بالمقارنة بأخرى". وعليه فقد شككت في فرضية تشابه ظروف النساء ومعاناتهن نتيجة النظام الأبوي، باعتباره نموذجا أساسيا للاضطهاد (هوكس 2000؛ تاكر 1995؛ مركز الدراسات النسوية 1995). واقترحت هوكس عوضا عن ذلك، صياغة نظرية نسوية ثورية وممارسة تحررية، باعتبارها مسؤولية جماعية تقوم على الوعي بالفروق كنقطة انطلاق ومحرك لنضالها، من أجل مواجهة قضايا التمييز العرقي والطبقي، بالإضافة إلى التمييز الجنسي على اعتبار أن الكثير من الرجال السود متواطئون مع النظام الأبوي (هوكس 2000). وقد جاء اقتراح هوكس هذا ردا على النسوية الإصلاحية الليبرالية، التي تحولت من خلال مطالبتها بإصلاح القوانين، إلى أداة لتحسين المكانة الاجتماعية لنساء الطبقة الوسطى على حساب غالبية مصالح النساء الأخريات، اللواتي يتعرضن يوميا للأذى النفسي والجسدي والروحي مع افتقادهن لما يمكنهن من تغيير أوضاعهن الحياتية. كما جاء اقتراحها أيضا، ردا على رفضها للفكر النسوي الماركسي الذي اعتبر أن عمل المرأة خارج البيت شرطا أساسيا لتحريرها، حيث أكدت هوكس في ذات السياق، أن نساء الطبقة العاملة خرجن للعمل خارج بيوتهن، لكنهن عملن في الأعمال الأكثر روتينية والأقل أجرا (هوكس 1984).

وتضيف هوكس أن نظرية ثورية تعني، التحرر من النظرات الاستعمارية والاستشراقية، والتي تتعامل مع القضايا النسوية في أفريقيا والعالم الثالث من منطلقات نسوية ليبرالية (غانم 2005). وعليه، فقد طالبت (هورادو 1994)، بضرورة العمل على توجيه الخطاب النسوي في الولايات المتحدة باتجاه سياق نظري قائم على فهم الفروق والامتيازات المتعددة للجماعات العرقية المختلفة، على قاعدة أن أي برنامج نسوي يتجاهل بشكل حقيقي هذه الفروق والاختلافات والامتيازات، سيكون محكوما عليه بالفشل لا محالة. وهي في دعواها هذه تتفق مع اقتراح شيلا ساندوفال (2000)، الذي يتمحور حول تفكيك الأدوات النظرية المهيمنة في الخطاب الأوروبي الأمريكي، من أجل العمل على تأسيس نظرية تعمل بدورها على إنتاج وعي المعارضة، الذي عرفته على أنه "القدرة على استقراء الوضع الراهن للسلطة وعلى اختيار وتكييف أكثر الأشكال الإيديولوجية الملائمة للنضال ضد ما تتخذه السلطة من أشكال، وهي قدرة على النضال تعرفها الشعوب المقهورة جيدا". (ساندوفال 1991: 10-11)

وعلى ضوء الانتقادات النسوية التي تناولت المفهوم النسوي الغربي للعرق والطبقة، تبلور النقاش حول النسوية والعالم الثالث، حيث أثارت الباحثات والمفكرات في العالم الثالث وفي الطبقات المقموعة والمهمشة في أمريكا- ممن اعتبرن أنفسهن جزءا من العالم الثالث (غانم 2005)- عددا من القضايا تمحورت في جوهرها حول مسألة تعميم تجربة اضطهاد النساء بالتركيز على محور الجندر/ الجنس، بصفته يشكل الإطار الأساسي لاضطهاد النساء (بهابها 1994؛ موهانتي 1991). وقد اعتمد خطاب نسويات العالم الثالث أو الخطاب النسوي ما بعد الكولونيالية على أهمية دراسة الاضطهاد المبني على أساس الجنس في ظل علاقته مع أشكال الاضطهاد الأخرى التي برزت بفعل الكولونيالية والامبريالية، والتي دفعت باتجاه بلورة توجهات نسوية عالم ثالثية لها خصوصية كونها تبلورت في إطار الصراع معهما (غانم 2005 ؛ مركز الدراسات النسوية 1995). وقد أكدت هذه التوجهات النسوية العالم ثالثية وفقا لموهانتي (1991) على رفضها لإنتاج مجموعة من التعميمات النسوية الغربية حول نساء العالم الثالث، وإظهارهن بمظهر المرأة المحجبة والعذراء الطاهرة والزوجة المطيعة لتصويرهن كضحايا سلبية للعادات والتقاليد والقوانين الرجعية في أنظمتهن، وهي صور عامة ولا تاريخية تساهم في بلورة الخطاب الاستعماري الذي يقوم بدوره في صياغة العلاقات القائمة بين العالم الأول والعالم الثالث.

وفي السياق ذاته تشير موهانتي (1991) إلى كيفية استخدام "النساء" كعنصر تحليلي في الخطاب النسوي الغربي حول النساء في العالم الثالث، حيث يتم تشكيل "نساء العالم الثالث" كمجموعة "مستضعفة" مع الإيحاء بموقعهن "كضحايا" لأنظمة اجتماعية واقتصادية معينة. وتسوق على ذلك دليلا من خلال تحليلها لعدد من الكتابات النسوية الغربية، من أبرزها فران هوسكن التي تؤكد بدورها أن "الاغتصاب والدعارة الجبرية وتعدد الزوجات وختان الإناث والأفلام الإباحية وضرب النساء والفتيات وعزل النساء تمثل في مجملها انتهاكات لحقوق الإنسان الأساسية". وتعقيبا على ما قالته هوسكن، تشير موهانتي إلى أن هوسكن عندما تضع قضية عزل النساء (الحجاب) بالتوازي مع قضايا الاغتصاب والعنف المنزلي فهي تؤكد الوظيفة التي يقوم بها "التحكم الجنسي" في تفسير ظاهرة الحجاب دون الأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي والثقافي التي وردت فيه. وتضرب مثلا على ذلك من خلال الإشارة إلى نساء الطبقة الوسطى في إيران واللواتي ارتدين الحجاب خلال ثورة 1979، للتعبير عن تضامنهن مع أخواتهن المحجبات من نساء الطبقة العاملة، في حين ترتدي النساء الحجاب في إيران اليوم لأن القانون الإسلامي يفرض على جميع النساء الإيرانيات ارتداء الحجاب. وهكذا فإن الدلالات ذات العلاقة بارتداء الإيرانيات للحجاب لها خصوصيتها وتختلف تبعا لسياقها التاريخي(موهانتي 1991: 51). وبناء على ذلك رفضت موهانتي هيمنة التوجهات الغربية، ودعت إلى تشكيل نسوية عالم ثالثية،

تعتمد في جوهرها على نقد الخطاب النسوي الغربي المهيمن، ومن ثم التأسيس لاستراتيجيات نسوية متجذرة في سياقها التاريخي والثقافي (المصدر السابق).

من هنا، انطلق الفكر النسوي الشرق أوسطي، آخذا بعين الاعتبار السياقات التاريخية والخصوصيات الثقافية التي تحياها النساء في هذه البلدان والتي تختلف بدورها عن العالم الأول، وذلك بعد أن سجل موقفا لا يخلو هو الآخر من الحذر والشك من بعض المواقف النقدية التي اتخذتها مدارس النسوية الليبرالية وحركات حقوق المرأة في المجتمعات الغربية، من العامل الوطني أو القومي باعتباره يقمع المرأة ويضطهدها في سبيل الحفاظ على الهوية القومية والتي تشكل أحد العوامل البنيوية في المجتمع البطرياركي عموماً (هاسو 1998). فثمة العديد من التحديات التي تتعلق بقضايا الهوية الوطنية والتحرر الوطني والتنمية تلعب دورا حيويا في تشكيل فكر نسوي في البلدان النامية يختلف بدوره عن الفكر النسوي الغربي الذي نشأ وتطور بمعزل عن إشكاليات الهوية الوطنية أو القومية (بهلول 1998).

فعلى سبيل المثال، توجز المفكرة الإيرانية نايرة توحيدي مطالب النسوية الغربية في الأمور الأربعة التالية: الاستقلال الاقتصادي من خلال العمل خارج البيت، المساواة السياسية، الالتزام بمعايير أخلاقية واحدة للمرأة والرجل، وإلغاء الصور النمطية عن طباع الجنسين. مشيرة إلى خلو هذا البرنامج من القدرة على تفهم الظروف الخاصة التي تحيا في ظلها المرأة الإيرانية كما المرأة الجزائرية والفلسطينية، والتي ساهمت في تشكيل وعيها بشكل يختلف بدوره عن تلك الظروف التي شكلت وعي النساء الغربيات. ولا يمكن حسب رأيها صياغة مطالب النساء عبر نماذج فكرية تتم بلورتها، تبعا لظروف الحياة هناك (بهلول 1998: 151). وعليه، تشير توحيدي إلى أنه: "في إيران كما في بلدان مستعمرة أخرى، امتزجت قضية المرأة بشكل قوي بقضية الهوية الوطنية، مما أدى إلى حصول تداخل بين تحرير المرأة والتحرر الوطني أو بين النسوية والوطنية" (المصدر السابق). وفي ذات السياق، تربط جياواردينا بين نضالات الحركات النسوية في العالم الثالث من جهة، والنضالات الوطنية من جهة أخرى على اعتبار أن نضالات النساء التحررية كانت دوما جزءا لا يتجزأ من عملية التحرر الوطني التي تخوضها شعوبها (جاياواردينا 1986).

أما نهلة عبدو (1995: 40-37) فقد تجاوزت جهل الفكر النسوي الغربي بالثقافات الوطنية لبلدان العالم الثالث، وعملت على تلخيص وصفة التنمية النسوية الغربية والعاجزة في جوهرها عن إدراك وفهم احتياجات النساء في العالم الثالث، في محورين: أولها، محور اقتصادي يهتم بدمج المرأة في شتى القطاعات الاقتصادية على اختلافها، وينظر إلى التنمية من خلال مفاهيم العوائد الاستثمارية وحسابات التكلفة والانفتاح على السوق العالمية، فيما يتمحور الثاني حول اعتقاد النسويات

الليبراليات، بأن المرأة قابضة على مصيرها، وأن النوع الاجتماعي مفهوم يخلو من العلاقات القائمة بين أعضاء الجماعة، بل يستند إلى الفرد كفرد. وفي السياق نفسه، تنتقد ريتا جيقمان (1995: 37) محاولات تحرير المرأة عن طريق زيادة الوعي بالنوع الاجتماعي بدلا من محاولات تغيير الأوضاع التي تحيا المرأة في ظلها. وهذه الانتقادات حسب بهلول (1998)، تشكل في جوهرها دليلا على وعي النسوية العربية ومدى تحسسها للجوانب الاجتماعية والثقافية والاجتماعية التي تدور في رحاها المرأة العربية، بالإضافة إلى اعترافها ضمنا بأن التحرر من السيطرة الاستعمارية القديمة والجديدة، وتلبية الاحتياجات الأساسية للإنسان من الماء والغذاء ومصادر الطاقة والتعليم، شرطا لتحقيق المساواة بين الجنسين.

ومقابل هذه الانتقادات الموجهة للفكر النسوي الغربي من قبل الفكر النسوي العالم ثالثي والشرق أوسطي، نجد أيضا أن ثمة مواقف نسوية شرق أوسطية وعالم ثالثية تضع الأيديولوجيات السائدة في بلدان العالم تحت المجهر، كونها تتعامل مع القضايا النسوية بالدرجة التي تتوافق فيها المطالب النسوية مع القضية المركزية في بلادها. وينسحب هذا الأمر على النقد الموجه لإيديولوجيا الهوية الوطنية والتحرر الوطني. وفي هذا السياق، تشير نهلة عبدو (1994) إلى استخدام النضالات الوطنية كمبرر من أجل تأجيل المطالب النسوية إلى أجل غير مسمى، ناهيك عن صعوبة تقبل فكرة إعطاء القضية النسوية حجمها الحقيقي، أو وضعها في مرتبة مساوية لمهمة التحرر الوطني. وفي الوقت ذاته، تعمل النضالات الوطنية على تكريس الأنماط التقليدية القائمة على أساس الجنس، حيث عادة ما يتم تعريف المرأة من خلال علاقتها بالرجل، على اعتبار أنها تقدم الرجال للوطن، وهي أم الشهيد وزوجة الشهيد وأخت الشهيد. وبهذا الخصوص تتحدث نهلة عبدو عن المرأة الفلسطينية أثناء الانتفاضة الأولى بقولها: "تقوم حركات التحرر الوطني بصياغة أيديولوجية أمومة تعمل على إبقاء المرأة في البيت، حيث تعمل هناك على تدعيم الهوية الوطنية من خلال تربيتها للأطفال وتحملها لمسؤوليتها المنزلية كأم وزوجة ... هذا ما قامت به الحركة الوطنية الفلسطينية تاريخيا باستخدام عبارات "أم الشهيد" و"الوطن" و"الأم المعطاء." (1994: 150). وتعقيبا على ذلك، يشدد مكاوي (2002) على أهمية فهم العلاقة التفاعلية والجدلية بين مختلف أشكال القمع القومية والطبقية والاجتماعية عند الحديث عن قضية المرأة الفلسطينية بقوله: "بقدر ما هو من غير المنطقي في هذه الحالة أن نتطرق لقمع المرأة الاجتماعي خارج سياق قمعها القومي والطبقي بصفتها تنتمي لشعب هو كله فريسة للاستعمار، فإنه أيضاً من السذاجة المطلقة اعتبار أن نصر حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار هو بشكل مباشر نصر للمرأة وقضيتها." (مكاوي 2002: XX).

النسوية الإسلامية

بدأت النسوية الإسلامية، التي بدأت تحتل موقعا لها في القرن العشرين، وقد رفضت بدورها جملة الاجتهادات والتفسيرات التي تبرر دونية النساء وتبعيتهن من منطلق ديني أو بيولوجي، واعتبرت أن مثل هذه التبريرات نتاج موروث ثقافي ذكوري مقولب بديباجة دينية. هذا الموروث الذي يرى أن مكان المرأة الأساسي نابع من تكوينها البيولوجي ودورها في الإنجاب والتربية (أماني صالح وأخريات 2001؛ عند غانم 2005).

واستنادا لهذا موقفها الرافض للتبريرات التي تفسر دونية المرأة وتبرر تقسيم الأدوار بينها وبين والرجل من منطلق ديني، اتخذت ملك حفني ناصيف (باحثة البادية 1886– 1918) موقفها الداعم لقضايا المرأة، وقدمت مشروعها الخاص بالإصلاح الاجتماعي من خلال بناء مجتمع إسلامي حديث، عبر تفعيل قيم الإسلام ومبادئه والتي تخلو من أي غبن تجاه المرأة (حاتم 2001؛ غانم 2005). ودعت إلى ضرورة ممارسة المرأة حقوقها في الاختيار في مسائل تتعلق بالتعليم والزواج والحجاب أو السفور (حاتم 2001).

وعلى ذات النهج الذي يرفض التبريرات المستندة إلى الدين في تفسير تبعية المرأة ودونيتها سارت نظيرة زين الدين، وطرحت حججًا عقلية ودينية تستند إلى تفسيرات جديدة للقرآن والسنّة في كتابها "السفور والحجاب" (1928)، والذي يعتبر بمثابة محطة نوعية لتطور الخطاب الديني المتعلق بقضايا المرأة.

وقد استندت زين الدين في هذا الطرح إلى جملة من الآراء الفقهية المتعددة الاختلاف في وجهة نظرها حول تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالحجاب، وكذلك الاختلاف في الروايات التي استندت عليها والتي تخلو من أي دليل يمكن الوثوق به. وعليه، فقد تبنت زين الدين مهمّة إعادة النظر في التفسيرات والآراء الفقهية حول الحجاب، والتي عادة ما تستخدم مبررا لعزل النساء، وعرضت كذلك اجتهاداتها واجتهاد بعض الفقهاء غير المنحازين المتعلقة بذات المسألة. وأخيرا، رأت زين الدين أن السبيل لتحرير المرأة يكمن بتحرير القرآن والسنّة الصحيحة من أسْر القراءات وجمودها التي التصقت بهما بشكل تعسّفيّ فيه، بالإضافة إلى إعمال الدين والعقل وتفاعلهما معًا بإعمال العقل في الدين، باعتباره السبيل الأمثل للإصلاح الديني والاجتماعي المتعلق بقضية المرأة (أماني صالح وأخريات 2001؛ عند غانم 2005).

وفي منتصف الثمانينات، تبنت المغربية فريدة بناني، دعوة نظيرتها زين الدين، التي تتمحور حول إعادة النظر في التفسيرات الفقهية المتعلقة بالمرأة، وطالبت هي الأخرى بضرورة تفكيك آليات إنتاج التفسير الذكوري للنص الديني، والتعامل مع الفقه بصفته قراءة غير بريئة للدين من قبل الفقهاء والمفكرين الإسلاميين. وعليه، فقد

قدمت بناني (1993) تفسيرات نسوية مختلفة للدين الإسلاميّ تتعلق بقضايا عديدة من أبرزها مسألة "القوامة". وبهذا الخصوص، اقترحت بناني (1993) تفسيرا مختلفا لفكرة القوامة، التي طالما تشدق بها المجتمع لتبرير الاختلاف في الأدوار ما بين الرجال النساء في مجالات الحياة. وتشير بناني في هذا السياق إلى أن الجذر اللغوي الذي يشتق منه لفظ "القوامة" يعني "القيام"، أي بمعنى القيام بشؤون الآخرين، والعناية بهم وخدمتهم أو حمايتهم وليس رئاستهم، وهكذا فإن الكلمة "قوامون" تعني "مكلفون لا رؤساء" (1993: 35).

ودعت خديجة صبار(1992) إلى توسيع دائرة تفسير عدد من المفاهيم الإسلامية التي يمكن أن تصب في مصلحة النساء بصورة أو بأخرى. ومن بين المفاهيم التي طالبت بتوسيعها مفهوم الإنفاق، باعتباره أحد المكونات الرئيسية لقوامة الرجل، فالإنفاق حسب رأيها لا يتضمن الإنفاق المادي فقط ولكنه يتجاوزه ليشمل إنفاق الوقت والجهد في الأعمال اليومية، من قبيل المشاركة في أعمال المنزل والعناية بالأطفال.

بدورها حاولت زينب المعادي (1992) إخراج بعض القضايا ذات العلاقة بالمرأة التي تتعلق بالأحكام الإلهية من دائرة القدسي، حيث لا مجال للاجتهاد بها، إلى دائرة الثقافي التي يقوم بصياغة أحكامها البشر، ومنهم الفقهاء والأئمة الذين يقومون بإعطاء تفسيرات غير بريئة للنصوص الدينية المتعلقة بالمرأة. وبناء عليه، أكدت المعادي (1992) أنه لا يوجد في الأحكام الإلهية ما يمنع المرأة من ممارسة حقها في العمل خارج إطار المجال الخاص. وأن الدين الإسلامي ليس له دور في النظرة الدونية التي تلاحق النساء في المجتمعات الإسلامية.

أما أبحاث ليلى أحمد وفاطمة المرنيسي فتلخص المشكلة بأنها تتمحور حول التفسير الذكوريّ والموجّه للدين من جهة، وفي التأثير الذي خلّفه الاستعمار، من جهة أخرى. وبناء عليه، انتقدت أحمد (1992) الدعوات لمجابهة الثقافة والقيم الثقافية الإسلامية أو المحلية بشكل عامّ على قاعدة أن الخلل يكمن في القوانين والعادات الموجودة في المجتمعات العربية والإسلامية، التي تعبّر في جوهرها عن مصالح ذكورية استغلالية، ولامبالاة تجاه قضية المرأة. وتسوق على ذلك دليلا من خلال الاستناد إلى تجربة المرأة الغربية التي عانت، قرونًا طويلة من السيطرة الذكورية والغُبن الاجتماعيّ، ومع ذلك لم يفكر أحد بأن السبيل لتغيير واقع المرأة الغربية يكمن في التخلّص من الثقافة الغربية وتبنّي ثقافة أخرى (أحمد 1992).

الدراسات السابقة

ثمة العديد من الأدبيات العالمية التي اهتمت بدراسة وعي الحركة النسوية ودوره في تنظيم أو إعادة تنظيم الدولة وقدراتها على توزيع السلطة للنساء من قبل

الرجال (فريمان 2000؛ آركيوهارت 2000؛ روزنبلات 2000؛ تريب 2000)، إلا أن أيا من هذه الدراسات لم تتحدث عن تغير جوهري في تنظيم الدولة يمكن أن ينسب إلى النساء. ولم يحدث في أية حالة، أن اقتربت إعادة توزيع السلطة للنساء من المساواة من قبل الرجال. وحيثما نجحت النساء في تغيير أجندة السياسة، فإنهن لم يشهدن بالضرورة نتاجات إيجابية لمصلحتهن أو تحكمهن في تنفيذ سياسات عامة تؤثر كثيراً في حياتهن.

فالنساء الحزبيات في الولايات المتحدة كما ترى فريمان (2000)، اخترن الدخول في النظام لا تغييره. إلا أن القضية الرئيسية هنا هي ما استطاعت النساء الحزبيات تحقيقه بالرغم من القوالب النمطية التي كانت تنظر إلى عملهن بأنه مكمل لعمل الرجال. فالوعي النسوي عند هؤلاء لم يكن بالضرورة حاضرا قبل انخراطهن في الأحزاب السياسية، بل كان مجرد تحركهن ودخولهن للحياة العامة كافيا لإثارة الوعي النسوي الكامن لديهن، بدليل اتساع مشاركتهن في الدوائر التي كانت حكرا على الرجال، وطرحهن لمطالبهن في أجندة الحزب فيما بعد، بغض النظر عن جوهرها كونهن الأقدر على تحديدها. وتدافع فريمان (2000) عن أن الحزبيات كن يعملن بانتظام لترسيخ أنفسهن في الأحزاب السياسية، وتستنتج أنهن ساعدن على "تحديث" السياسات، كما وضعن الأساس لعمل المرأة في الميدان السياسي على أسس المساواة ولكن بعد فترة طويلة من العمل في ظل حيز منطق الرجال.

أما النساء السياسات بغض النظر عن انتماءاتهن الحزبية في إقليم (Ulster) في ايرلندة الشمالية، فقد نما لديهن وعي نسوي خاص بالظروف السياسية التي يشهدها الإقليم، حيث الانتماءات الحزبية محددة من قبل الهويات الطائفية، بسبب الصراع حول الأصول. وتشير دراسة آركيوهارت (2000) إلى أن الهوية الوطنية كانت تتهددها المخاطر، وتاليا فقد كان الاحتمال ضعيفاً في أن تسبب المرأة الشقاق الداخلي حول قضايا الجندر. وأكدن جميعا أن ما يعز عليهن هو أمان بيوتهن ورفاه أطفالهن، اللذان يتعرضان لتهديد الحكم المحلي، وكن راضيات بذلك "لاعتقادهن أن دورهن كان مساوياً ولكنه مختلف". هذا الرضا عن الدور الذي كانت تقوم به النساء في الإقليم يعطي قيمة للأعمال التي تقوم بها النساء في خدمة القضية الوطنية، رغم ثانويتها بالنسبة للتيارات النسوية الغربية على اختلافها. وتاليا يمكن اعتباره بمثابة وعي نسوي تشكل لدى النساء السياسات في الإقليم نتيجة الخصوصية التاريخية التي يعشنها. إلا أن هذا الوعي النسوي الخاص سرعان ما تطور عندما خمدت المناقشات حول مستقبل الإقليم عام 1995، حيث تضمن الخطاب السياسي الجديد إدماج النساء مع الرجال. وعليه فقد تمكنت النساء من استغلال ذلك عبر تعبيرهن بأنهن كن واعيات لعدم اشتمالهن حتى ذلك الوقت، واكتشفن طريقة مبتكرة لتوضيح الاختلافات في فهم "مصالح النساء في (Ulster)، عبر تحالف نسوي يخاطب جميع الأحزاب وجميع

المصالح، ودون أن يكون معارضا لأي موقف. وقد تم تعريف مصالح النساء بأنها تتمحور حول: الإدماج، والمساواة، وحقوق الإنسان، وقد بذلت الجهود من اجل توضيح فائدتها للجميع.

أما فيما يتعلق بالوعي النسوي الذي يدور حول أدوار العائلة واختلاف الجندر، والذي كان غائباً بدرجة كبيرة في (Ulster) ويقع خارج النظام الحزبي في الولايات المتحدة، فقد وقع في صميم السياسات الحزبية في تشيلي وحركة المرأة النسوية المستقلة، والتي تشكلت في أعقاب الانقلاب السياسي والمؤسسي في تشيلي عام 1935. وقد كانت قيادات الطبقة الوسطى في الحركة تميل إلى تبني وجهة النظر الراديكالية من حيث تحول العائلة والجنس. في حين أن النساء الأقل حظاً كن يطمحن إلى توفير الأمان في الوضع العائلي الذي لم يحظين به قط (روزنبلات 2000).

وتشير روزنبلات (2000) إلى وجود وعي نسوي من نوع خاص تثيرها دراسة الحالة هذه، تتعلق بالأتونوميا الترابطية لدى حركة تحرير المرأة التشيلية والتي اقترنت أجندتها النسوية بالحاجات المتنوعة لمختلف العضوات من مختلف الطبقات. بمعنى أن النساء من مختلف الطبقات والتوجهات الفكرية في ذات الحركة واللاتي كن يعملن معاً، ويمارسن مناقشات حامية مع الجبهات الشعبية حول أولويات الأجندة الوطنية حاولن التوصل إلى صيغة مشتركة، تخدم في نهاية المطاف مصالحهن المشتركة. وكانت سياسة الأجر العائلي تشكل جزءاً أساسياً من البرنامج الوطني لإنشاء نظام اجتماعي مستقر، واقتصاد حديث. وقد اشتملت مطالب أجندة سياسة العائلة لدى حركة تحرير المرأة التشيلية على كل من الاختيار والتحكم للمرأة داخل العائلة المجندرة. أما النسويات فقد تمحورت مطالبهن حول تحديد النسل وقانون الطلاق، والسياسات الصحية، وإنفاقات الدولة لرعاية الأطفال، والعلاوات العائلية. وتستنتج روزنبلات أن وجود الحركة خارج النظام الحزبي أدى إلى تمكينها من التفاعل مع الأحزاب في إطار تفاوض مشترك بالرغم من عدم التكافؤ، لكن دون الخضوع التام لأجندتها (روزنبلات 2000).

وقد عزت تريب (2000) فعالية المرأة إلى شأن مماثل من "الأوتونوميا الترابطية" لما وقع في سياسات أوغندة. فقد رفضت أعداد كبيرة من المنظمات النسائية –عن وعي- ما سمي بسياسات الطائفية العرقية والدينية، وسعت إلى تكوين قواعد جديدة للتعبئة تتمحور حول النشاطات الاقتصادية والمرتبطة برفاه المجتمع. إن "أوتونوميا الترابط" أي "مقدرة المنظمات النسائية على تحديد وتوسيع أهدافها الخاصة بصرف النظر عن اتفاقها مع أهداف الحكومة المركزية، أو الحكومة المحلية، أو الأحزاب السياسية، تعتبر الأساس عند تريب في تمكين المنظمات النسائية السياسية من التأثير في الدولة. وقد أظهرت دراسة الحالة عند تريب المنظمات النسائية وهي تناضل من أجل القضايا المتوجهة للخدمات، في الاقتصاد المحلي، الصحة، الإسكان،

وتطوير المجتمع. إلا أن النتيجة، بقاء هياكل السلطة دون مساس. وعليه تستنتج تريب أن توسيع تمثيل المرأة لا يكفي لخدمة مصالح النساء ما دام تشكيل المؤسسات يتم بطرق يستمر معها كبت التعبير عن تلك المصالح (تريب 2000).

هذا وتعتبر دراسة بيلتولا، ميلكي وبرسر (2004) في الولايات المتحدة، من بين الدراسات التي قامت بفحص العلاقة ما بين الأيديولوجية السياسية للنساء ومواقفهن تجاه قضايا النوع الاجتماعي وما بين الهوية النسوية عبر ثلاثة أجيال من النساء، وذلك بالاعتماد على مسحين قوميين. وقد أظهرت نتائجهن أن العلاقة ما بين أيديولوجية النساء السياسية ومواقفهن الجندرية وما بين الهوية النسوية هي أقوى لدى النساء صغار السن، اللواتي بلغن سن الرشد في أثناء الموجه الثانية للحركة النسوية، بالمقارنة مع من هن أكبر أو أصغر سناً.

وبالرغم من استنادهن، على منظور مجريات الحياة، الذي يؤكد بدوره، أن المرأة تبدأ بمستوى منخفض نسبياً من الهوية النسوية، والتي تزداد مع مرورها بتجارب حياتية تتعلق باللامساواة أو التمييز المرتبط بالعمل، أو الزواج، أو الطلاق، أو الوالدية، لتوسيع التحليلات السابقة للصلة بين مواقف الجندر والهوية النسوية، إلا أنهن لم يقمن بدراسة أثر هذه الخبرات على الهوية النسوية فعليا. بمعنى أنهن لم يقمن بقياس هذه الخبرات الحياتية، وإدخالها كعوامل مستقلة في معادلة التحليل، باستثناء دراسة تعرضهن لخبرات المضايقة الجنسية في مكان العمل.

وعلى المستوى المحلي، فثم العديد من الدراسات التي تناولت بدورها أثر النشاط السياسي للنساء على الوعي النسوي لديهن (بتييت 1986؛ بتييت 1991، جلافنس 1996؛ جلوك 1995؛ هاسو 2001؛ عبد الهادي 2004)، أو على تحرر المرأة (قعوار 1991)، أو على التغيير في الأدوار والعلاقات التقليدية بين النساء والرجال (بتييت 1986؛ جيقمان وجونسون 1989؛ جاد 1990: 2000؛ هلترمان 1991؛ حاج 1992؛ دجاني 1994، جلوك 1995؛ هولت 1996: 1996)، إلا أنه نادرا ما تم في هذه الأدبيات، تناول تفصيلات ظاهرة الوعي النسوي ذات العلاقة بوصف واقع وإشكاليات المرأة لدى النساء في الأحزاب السياسية، والتي تعتقد ناصر وأخريات (2008: 22) أنها تتضمن ثلاثة أبعاد في حيز الفكر كما تطرحها النظريات النسوية المختلفة، وهي: 1) الوعي للمساواة في الفرص والحقوق؛ 2) الوعي من النظرة الدونية لسمات وخصائص المرأة؛ 3) الوعي لتقسيم العمل وتخصيص أدوار المرأة داخل العائلة، أما الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي فتتضمن: 1) قدرة المشاركات على اتخاذ القرارات المتعلقة بحياتهن الشخصية؛ 2) قدرة المشاركات في البحث على تغيير العلاقات والأدوار التقليدية المنوطة بهن داخل حدود عائلاتهن. بالإضافة إلى تجاهل هذه الأدبيات قياس الأثر على المستوى الفردي للانتماء الحزبي والنشاط السياسي وتجارب الحياة التي تتعلق بالقضايا والهموم النسوية التي تعرضن ويتعرضن لها،

على الوعي النسوي. ناهيك عن أن هذه الدراسات تعاني العديد من الثغرات التي سأتطرق لها بالتفصيل ولكن بعد أن أقوم باستعراضها جميعا.

بتيت (1986)، التي كانت مهتمة أساسا بدراسة النشاط السياسي وأثره على الوعي النسوي للنساء الفلسطينيات داخل المجتمع الفلسطيني في لبنان، أشارت إلى أن النساء مدركات تماما أن وعيهن السياسي وفعالياتهن يؤثرن فيهن كأفراد وأعضاء في أسر، إلا أن آثار المشاركة السياسية للنساء في الحركة الوطنية الفلسطينية كانت متفاوتة في الشكل والمضمون والمعنى. وقد أشارت إلى هذا التفاوت بقولها: "إن بعض النساء قمن بإدماج عدد من النشاطات السياسية في الحياة العائلية بقليل من التحدي للتعريفات التقليدية لمملكة الأنثى وميادينها. وبالنسبة للأخريات، فإن النشاط السياسي جعلهن يتحدين بشكل مؤقت الحياة العائلية الزوجية وتربية الأطفال. بينما قلة قليلة تمسكن بالخيار الدائم للحياة العائلية". (بتييت 1986: 20).

وعلى صعيد العلاقات بين الذكور والإناث فقد أظهرت نتائجها أن المشاركة السياسية للنساء كان لها تأثير غير متساو على العلاقات بين الذكور والإناث. ففي حين كان هذا التأثير واضحا في عملية اختيار النساء لشركائهن في الزواج، إلا أنه لم يكن ذا شأن في مسألة تقسيم العمل، كما كان التحول ضئيلا في العلاقات بين الرجال والنساء (بتييت 1986: 20). فالنساء الفلسطينيات الناشطات كما ترى بتييت لم يقمن بتحدي التقسيم غير المتساوي للعمل بين الرجال والنساء، لكنهن ألقين بعبء مهامهن المنزلية على كاهل نساء أخريات من أجل الوفاء بالتزاماتهن السياسية، ما أدى إلى ظهور نمط جديد من العلاقات بين النساء على امتداد خط الطبقة والأجيال. وأخيرا تشير بتييت إلى أن الكثير من النساء يشعرن بأن الزوجية والأمومة هي الأدوار الرئيسية للمرأة (بتييت 1986).

وفي دراسة أخرى لها عن أثر المشاركة السياسية للنساء الفلسطينيات في حركة المقاومة في لبنان، على وعيهن النسوي، أشارت بتيت (1991) إلى بروز أشكال اجتماعية مختلفة جدا نتيجة مشاركة الرجال والنساء في النضال الوطني، واعتبرت هذه الأشكال بمثابة تحول في خارطة الجندر. ومن بين هذه الأشكال: "انخراط النساء في ساحة المعركة أثناء مشاركتهن في المقاومة في لبنان؛ مشاركة الرجال والنساء بشكل متساو بالعمل المنزلي. هذا بالإضافة إلى تغييرات في معايير السلوك الأنثوي المقبول مجتمعيا، مثل نوم النساء خارج منازلهن، الاستقلال في اختيار الزوج، فرصة الذهاب إلى المدرسة والعمل قبل الزواج" (1991: 90).

ومقابل هذه الأشكال الاجتماعية المختلفة، تشير بتييت إلى وجود عملية تسييس للمحلية لإعادة صياغة معناها، أعطت بدورها النساء حق المشاركة وتحمل الأعباء إلى جانب الرجال. وفي هذا السياق تقول بأن "النشاط وسع من معنى وجوهر الجانب الخاص، لكن لم يعمل بالضرورة على تغيير الجندر المرافق للدفاع عن هذا الجانب"

(1991: 209). ما يعني أن مشاركة النساء الفلسطينيات في المقاومة كانت بمثابة امتداد لأدوار النساء المنزلية والإنجابية المتمثلة في الحفاظ على الأسرة، بالتالي، ترى بتيت أن الدافع وراء انخراط النساء في المقاومة ومشاركتهن في العمل السياسي ضمن المقاييس المقبولة مجتمعيا، هو لضمان مناخ آمن لأداء العمل الرعائي، أي الحفاظ على النظام الجندري القائم للمجتمع الفلسطيني في لبنان. فخروج النساء الفلسطينيات إلى الشارع كما تدعي بتيت كان بدافع حماية أطفالهن، والمعنى الذي يعطينه لمشاركتهن السياسية ومواجهتهن مع الجنود يؤبد أدوراهن التقليدية المتمثلة في الأمومة والدفاع عن الأسرة" (1991).

وبالرغم من أن الانخراط في المقاومة - والتي وفرت بدورها الإطار المؤسساتي والشرعية الفكرية للتغيرات الجندرية- قد أدى إلى توعية النساء بأشكال السيطرة وبإمكانية المساواة كما تؤكد بتيت، إلا أنها تجادل أيضا، بأن الحركة الوطنية برفضها لأن تكون ساحة لعملية إعادة بناء جذرية للنظام الجندري أعاقت تطوير مفهوم النساء لذواتهن الذي ظل يتأرجح ما بين فهم الشخصية الأنثوية كجنس وكمواطن. (1991: 209). لذا ترى بتيت أن النشيطات وقعن فيما أسمته المصيدة ما بين "إدراكهن بعدم إمكانية انفصال نضالهن عن النضال الفلسطيني، وبين إدراكهن بضرورة الحاجة إلى نضال مستقل. وبقبول النساء لارتباطهن بالحركة الوطنية بهذا الشكل، فقد قبلن أيضا بمفهوم النضالات الثانوية". وعليه، تستنتج بتييت أن الفعاليات السياسية التي شاركت فيها النساء أيقظت لديهن كوامن الوعي النسوي، وقمن بتحدي العوائق العائلية والمجتمعية، إلا أن هذا الوعي المتيقظ لم يعزز تشكيل حركة نسائية مستقلة ومستعدة لتحدي السلطة الأبوية، على اعتبار أن النساء قبلن بمفهوم النضالات الثانوية ولم تكن لديهن الرغبة في فصل أنفسهن أو مشاكلهن عن النسيج الاجتماعي والنضال الوطني للمقاومة (بتييت 1986: 1991). وهي بهذا تتفق مع ما توصلت إليه جلافنس (1996) بأن الحركة النسائية الفلسطينية المعاصرة، عند نشوئها، لم تكن لديها أجندة نسوية تعتمد على وعي نسائي، أي وعي المرأة بمركزها التابع ضمن النظام السياسي والثقافي، والتعبير عن منظور نسوي خاص في العملية الاجتماعية." (1996: 173).

وقد أظهرت مجموعة من الدراسات التي اهتمت بدراسة أثر النشاط السياسي للنساء في الانتفاضة الأولى (جاد 1990؛ حاج 1992؛ دجاني 1994؛ جلوك 1995؛ هولت 1996؛ هلترمان 1991) أن التحرك الجماهيري للنساء والنشاطات التي قمن بها في النضال الوطني خلال السنوات الأولى للانتفاضة الانتفاضة الأولى، وفر الإمكانية الحقيقية للتغيير في العلاقات الاجتماعية بين النساء والرجال ، ومن بين هذه النشاطات: خروج النساء إلى الشوارع في الانتفاضة الأولى ومشاركتهن في المظاهرات ورمي الحجارة من قبلهن (جاد 1990؛ حاج 1992؛ دجاني 1994؛ جلوك

1995؛ هولت 1996؛ هلترمان 1991) وحمايتهن للشباب من الضرب والاعتقال (جاد 1990؛ حاج 1992؛ هولت 1996) وحمل النساء الكبيرات في العمر سلال من الحجارة فوق رؤوسهن لدعم المتظاهرين من الشباب (هلترمان 1991) وإقامتهن للحواجز على الطرق ورفع الأعلام الفلسطينية، وحرقهن للإطارات (جاد 1990) والعمل كمراقبات لتحذير المواطنين عند اقتراب الجنود والمستوطنين الإسرائيليين (دجاني 1994).

كما أظهرت الدراسات أن مشاركة النساء في اللجان الشعبية ولجان دعم الأحياء (جاد 1990؛ قعوار 1991؛ حاج 1992؛ جلوك 1995؛ جلافنس 1996؛ هولت 1996؛ هلترمان1991) وأيضاً في مواقع صنع القرار في الانتفاضة الأولى (جيقمان وجونسون 1989؛ جاد 1990؛ حاج 1992)، فضلا عن قيام الأغلبية منهن بإطلاق شعار الاعتماد على الذات، وقيامهن بحملات مقاطعة البضائع الإسرائيلية ومراقبة عدم استهلاكها (جاد 2000)، ودورهن في التعليم البديل ووظائف خدمة المجتمع والزيارات التضامنية اليومية للعائلات المتضررة في القرى والمخيمات وجمع التبرعات (جيقمان وجونسون 1989؛ جاد 1990: 2000)، والتي أرست جميعها القواعد الأساسية لتطوير البنية التحتية للنشاط وإثارة الوعي الجندري (جلوك 1995)، كما أدت إلى تغييرات في الأدوار والعلاقات بين النساء والرجال، تم تحديدها في عدد من المجالات (جاد 1990؛ حاج 1992؛ جلوك 1995؛ هولت 1996؛ هلترمان 1991).

أما التغيير الذي تحدثت عنه (جلوك 1995)، فقد تم تحديده في مجال حرية الحركة للفتيات والمتزوجات والتغيير في تطلعات الفتيات صغيرات السن إلى مستقبل يوفر لهن خيارات كثيرة من مثل التصميم أن تكون لهن أسره مخططا لها بعناية، ومناقشة البعض منهن مسألة إقدامهن على الزواج من عدمه أو إنجاب الأطفال أصلا، العمل خارج المنزل بعد زواجهن، والإبقاء على نشاطهن السياسي بالاعتماد على مراكز رعاية الأطفال ومشاركة أزواجهن المستقبليين في أعمال المنزل، في حين نجحت النشيطات المتزوجات في تثبيت إعادة تقسيم العمل المنزلي وذلك بسبب العيش بعيدا عن الأمهات (للزوج والزوجة).

في حين حددت (حاج 1992) التغيير في المجالات التالية: حصول النساء من المخيمات والقرى على حقوق لم تكن حتى عهد قريب مسموحا بها من مثل حرية الحركة، الاختلاط مع الرجال، العمل خارج المنزل، هذا بالإضافة إلى أنهن أصبحن أقل خوفاً من تحدي سلطة آبائهن وأخوتهن وأزواجهن، وأنماطهم المشتركة في السيطرة، واللواتي اعتبرن أن تعبئتهن كفاعلات سياسيات جعلهن يتحدين العلاقات التقليدية في مجتمعهن (7771992:)، في حين ترى جاد أن هذه النشاطات ساعدت النساء على اكتساب وعي بذاتهن كنساء: توسيع علاقاتهن العامة إلى أبعد من علاقات القرابة والعائلة؛ القيام بأدوار غير تقليدية؛ حرية الحركة، اختيار الزوج (جاد 2000: 41).

أما المجالات التي حددها كل من هلترمان وهولت وجلافنس، فتمثلت في تطوير دور النساء عبر اللجان الشعبية خارج إطار المجال الخاص، عبر تكثيف جهودهن حول فكرة أفضل الطرق لدمج النساء في الاقتصاد، من خلال اقتحام اللجان مجال الإنتاج الغذائي وخلق اقتصاد منزلي مشتمل على زراعة الخضروات، وإنتاج الخبز، والمخللات والمواد الغذائية المحفوظة، الخ، وكذلك تربية الماشية والدواجن، (هلترمان 1991؛ جلافنس 1996؛ هولت 1996)، بينما شملت التغييرات الأخرى إنشاء وإدارة مدارس حضانة وروضات أطفال في مخيمات اللاجئين وفي القرى وفي الأحياء الفقيرة من المدن لتشجيع النساء على العمل خارج المنزل (هلترمان 1991؛ هولت 1996).

وبالرغم من أن النساء كن نشيطات في الانتفاضة وعبر اللجان، إلا انه لم يكن واضحا من وجهة نظر هولت فيما إذا حققت النساء مكاسب تتعلق بحقوقهن من خلال هذه المشاركة وهنا تقول هولت: "أن مشاركة النساء في اللجان كانت بمثابة امتداد لدورهن التقليدي في المجتمع، أي التعليم وتقديم الخدمات.وتاليا أدت تجارب النساء مع لجان الانتفاضة إلى عزلهن وعززت من وضعهن التقليدي الذي لا حول له ولا قوة." (1996: 43) بالمثل ترى جاد أن هذه الأشكال من التغيرات تعتبر بمثابة امتداد للدور السياسي التقليدي للنساء (1991: 2000). أما جيقمان وحونسون، فأشارتا إلى أن مشاركة النساء السياسية بقيت بمثابة امتداد للمهمات المنزلية، والتي تمثلت في حماية الأسرة والدفاع عنها ورعايتها، والمساعدة المتبادلة بين الأقارب، وبالتالي، فإن هذا التوسع من وجهة نظرهما لم يؤد إلى إضعاف سيطرة العائلة وحكمها كما أنه لم يغير مكانتهن الخاضعة على اعتبار أن موقعهن الاجتماعي الدوني هو الذي يعطيهن مرونة أكثر للاستجابة بسرعة للأوضاع الجديدة." (1641989-160:).

وتضيف كل من جيقمان وجونسون لهذا النقاش أيضا، مسألة التناقض بين أدوار النساء القيادية في الانتفاضة وتغيبها عن المواقع القيادية الوطنية. ويحاول المؤلفان البرهنة على أنه وبالرغم من وضع النساء المركزي كقائدات سياسات ومؤسسات في اللجان الشعبية، فإن تواجد النساء داخل المؤسسات الوطنية كالجامعات،الصحافة ،القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة، أو المنتديات الدبلوماسية لم يكن عالي التمثيل (1990: 140).

هذه الإنجازات التي اعتبرها هلترمان بمثابة فعل تمردي قامت به النساء ضد مكانتهن التقليدية في المجتمع البطرياركي، لم تعمل بالضرورة على تغيير موقع النساء الاجتماعي والسياسي في مجتمعهن. وهنا يقول: "إن تقييم أثر الانتفاضة على النساء في سنواتها الأولى كشف عن نفسه كما لو كان سابقا لأوانه، فرغم النشاط السياسي للنساء في الانتفاضة، إلا أن موقعهن الاجتماعي والسياسي في المجتمع بقي على حاله." (1991: 48). لكن الأمر الأكثر أهمية من وجهة نظر هلترمان، "هو زيادة إدراك النساء لحقوقهن الخاصة بهن، وبأدوارهن في النضال من أجل التحرر

الوطني، هذا الموضوع الذي نادرا ما تمت الإشارة إليه قبل الانتفاضة، باستثناء القلة القليلة من النشيطات" (المصدر السابق).

كما يجادل هلترمان، بأن انخراط النساء في الجمعيات التعاونية، لإنتاج جملة من المنتجات والسلع الغذائية (عصير الفواكه، المخللات، المربى والمنتجات المعلبة)، بالإضافة إلى خياطة الملابس والتطريز وغيرها من السلع لبيعها في السوق المحلية، لعبت دورا في تجاوز النقص الغذائي الناتج عن منع التجوال ومقاطعة البضائع الإسرائيلية ويظهر الدرجة الكبيرة من سيطرة النساء على كل مراحل العملية الإنتاجية ومشاركتهن في القيمة الفائضة، لكن الإصرار من قبل القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة، ويوافقه الرأي هنا مسعد، في النظر إلى النساء باعتبارهن التربة التي تنجب الرجولة، الاحترام، والشرف (1995: 474)، أو النظر إليهن كأمهات وحاميات للانتفاضة وكضحايا للاضطهاد (هلترمان 1991: 52)، من خلال إشاراتها الجندرية للنساء في بياناتها التي تميز ما بين التصورات الأيديولوجية للرجال والنساء الفلسطينيين على أساس الأدوار الاجتماعية والبيولوجية التقليدية (مسعد 1995: 474) يقلل من الدور المركزي الذي لعبته النساء في بناء الاقتصاد الوطني (هلترمان 1991: 52 – 54). ومع ذلك، يشير هلترمان إلى بعض المجالات التي تعتبر بمثابة مؤشر على وجود وعي نسوي يتحدى الخطاب الوطني المسيطر، من بينها: رغبة النساء في الحصول على موانع حمل؛ البدء في عقد محاضرات تتعلق بالزواج المبكر، الطلاق وقانون الأحوال الشخصية؛ تقسيم العمل داخل المنزل، وغيرها من القضايا ذات العلاقة بالنساء (56- 55 :1991). بالمقابل، يقول مسعد: "إن حصر دور النساء في الحفاظ على الوجود الثقافي والاستمرارية العرقية، مقارنة بدور الرجال في المجالات القانونية وفي تولي إنجاز المتطلبات الأكثر أهمية للمواطنة يصعب عملية تحويل صراع المرأة الفعلي إلى تشريعات تضمن حقوقها في مراحل بناء الدولة" (1995: 472).

ورغم اعترافها بالمشاركة المتزايدة "للنساء المناضلات" كمقاتلات، وكقوميات وكموفرات للاحتياجات الاقتصادية خلال الانتفاضة، تحاول دجاني بالمثل، البرهنة على أن بقاء المعايير والتصورات الاجتماعية التقليدية حول أدوار الجندر "المناسبة"، قد منع النساء من القيام بالتحدي واقتحام ميادين أصعب من علاقات الجندر، وقانون الأسرة وتقسيم العمل المنزلي بين الجنسين، وذلك على قاعدة أن القيود المفروضة على نشاط النساء لا زالت مرتبطة بتسييس الصورة الممجدة للأم الفلسطينية، التي تتمثل بالتضحية وإنجاب الأطفال، لكون هذا أسمى شكل من أشكال الخدمة الوطنية يمكن أن تقوم به المرأة. وتستنتج الكاتبة أن استراتيجيه توسيع حدود صراع المرأة ضمن البنيات الأبوية- بدلا من تحدي المعايير المعيقة في المجتمع الفلسطيني- يمكن أن تؤدي إلى تكريس نظام الاضطهاد نفسه الذي يقيد هذه الصراعات على افتراض

عن النساء ضحايا صامتات لا يدركن حقيقة الاضطهاد نفسه الذي تعاني المرأة (1994: 43).

أما جلافنس، والتي اهتمت بدراسة ماهية الوعي النسوي الموجود فعليا في الحركة النسوية الفلسطينية، مقارنة مع الوعي النسوي الذي تطرحه الكاتبة، وهو وعي النساء بحقوقهن ضمن التقسيم السائد للعمل والأيديولوجية الذكورية المهيمنة، فقد أشارت إلى أن بعض اللجان وبالرغم من محاولتها تغيير العلاقات الاجتماعية من خلال تكوين تعاونيات ضيقة النطاق، وتعليم المهارات النسائية التقليدية، إلا أن ذلك كان تعبيراً عن وعي للأنثى وليس للنسويّة كوعي للنساء بحقوقهن ضمن التقسيم السائد للعمل والأيديولوجية الذكورية المهيمنة.

ولكن قعوار (1991) هدفت إلى فحص تأثير التحرر الوطني على قضية تحرر النساء من خلال فحص اللجان النسائية في الضفة الغربية وقطاع غزة، وذلك بالتركيز على عملية البناء- المؤسسي في الحركة النسائية وكيف تأثرت عملية البناء هذه خلال الانتفاضة. وقد أجريت دراسة (قعوار: 1991) على عينة غير عشوائية من نساء تتبوأ مواقع قيادية في ذات اللجان، ووصولا إلى ذلك اعتمدت الباحثة في جمع المعلومات على منهج المسح، باستخدام أسلوب المقابلات مع نساء تتبوأ مواقع قيادية في اللجان النسوية على اختلافها ونظيراتهن في الجمعيات الخيرية، كما استندت أيضا إلى كتيبات وأوراق منشورة من قبل هذه المنظمات.

واستنتجت قعوار (1991) أن إستراتيجية البناء-المؤسسي من قبل حركة اللجان النسائية أوجدت آلية اجتماعية، سياسية واقتصادية قوية لإثارة التغيير الاجتماعي والسياسي من حيث مشاركة النساء السياسية في مقاومة الاحتلال التي تجاوزت حدود المدن لتطال المجتمعات الأكثر محافظة وأكثر تقليدية ومن حيث تعزيز مهارات القيادة والظهور العام لهن. لكن الانتفاضة في الأربع سنوات الأخيرة من وجهة نظر قعوار، أرهقت مصادر النساء المحدودة. فالعمل التعليمي والتنظيمي الذي كان يميز اللجان النسائية من أجل توسيع قاعدة قوة النساء وإيجاد برنامج نسائي موحد، قد تراجع إلى الوراء لصالح حاجات المجتمع الملحة، ولصالح التعامل مع الأزمات الطارئة في الاقتصاد والتعليم والصحة بفعل الاحتلال وقمع الاحتلال. هذا بالإضافة إلى أن الامتداد السريع للحركة الإسلامية قد فرض أثره على برامج المنظمات النسائية التي تهدف في جوهرها إلى إحداث التغيير الاجتماعي التقدمي، وتفعيل مشاركة النساء في المجتمعات الأكثر محافظة، الأمر الذي استدعى الحاجة إلى الإبقاء على النظام الاجتماعي المحافظ، إلى حين الوصول إلى آلية للتعامل مع التحدي الذي يواجه ذات المنظمات من أجل تحقيق التغيير الاجتماعي التقدمي المنشود.

هذا وقد أظهرت نتائج الدراسة التي أجرتها اللبدي (2004) على عينة من النساء صغيرة نسبياً بأن هناك تأثيرات إيجابية للأحزاب على النساء ولا يمكن تجاهلها

وهناك تأثيرات سلبية انعكست على النساء بشكل أكبر. فقد أسهم انتماء النساء للأحزاب السياسية الفلسطينية وتحديدا اليسارية في تمكينهن من تقوية مواقعهن في عائلاتهن وفي مجتمعاتهن، ولكن كان تأثير الحزب بشكل أكبر على النساء وفي الصفوف القيادية الأولى ونوعاً ما لدى بعض الكوادر الوسيطة، حيث أن الدور الذي أنيط بهن عمق لديهن الوعي النسوي وبعلاقات النوع الاجتماعي، وتبلورت لدى البعض من النساء الحزبيات القياديات توجهات جديدة أكثر شمولية وقدرة على الربط بين ما هو وطني وسياسي واجتماعي. في حين تمثلت الآثار السلبية بتوجيه الحزب مسار عمل منظماته النسائية ليتمركز حول الوظائف النسائية التقليدية وإعدادهن للمشاركة كجند احتياط في المقاومة الوطنية.

وبعد اتفاقية السلام عندما بدأت تظهر في الأفق بوادر الاستقلال الوطني وإقامة الدولة، كان لا بد من تحجيم دور النساء بإبعادهن عن الحلبة السياسية. ومن هنا بدأت تنهار المفاهيم والمثل التي رفعتها الأحزاب السياسية وبخاصة اليسارية منها الداعية إلى تحرر المرأة وإدماجها في العملية السياسية. فالأحزاب السياسية لم تحرك ساكنا أمام محاولات التيارات الإسلامية المتزمتة تحجيم دور المرأة في الشارع. لقد كان لميل الأحزاب عدم الدخول في صراع مع التيارات الإسلامية انعكاس سلبي على المشاركة السياسية للمرأة.

أما عبد الهادي، فقد قامت من جانبها بتتبع الحركة النسوية الفلسطينية التي نشأت في أحضان الحركة الوطنية من بداياتها عام 1920 وحتى عام 1990، بغية إبراز التعقيدات التي تحيط بالحركة الأوتونومية للمرأة الفلسطينية الناشئة، وديناميا تها أيضاً (أي باستقلالية الحركة النسوية عن الحركة الوطنية الذكورية). وتستنتج عبد الهادي أن أدوار النساء وتعريفاتها بقيت متفقة مع النظام الجندري القائم في المجتمع الفلسطيني، حيث أفرز انخراط المرأة بالثورة صورة المرأة التي تمجد الجهاد، المرأة الولود المنجبة للمقاتلين، والمرأة التي ترمز للشرف الوطني، وبالتالي لم تحسم مشاركة المرأة بالثورة قضية علاقات الجندر طالما أن التحرير الوطني يحتل الأولوية وليس التحرير الاجتماعي، ثم جاءت الانتفاضة حاملة معها بذور ثورة اجتماعية لولا انتكاسها بصعود التيار الإسلامي (حمامي 1990؛ هولت؛ جلافنس 1996؛ جيقمان وجونسون 1998؛ عبد الهادي 1998) واستنزاف إمكانيات اللجان النسوية وظهور جماعات الشباب التي تعترض مسيرة النساء نحو التحرر. حيث تقول عبد الهادي هنا: " لقد اتسمت الجذور التاريخية للحركة بالتفاعل بين البطريركية المجتمعية والممارسات الإسرائيلية والخطابات الوطنية. أما الانتفاضة والتي بعثت توقعات جديدة للمرأة الفلسطينية أول الأمر، فكانت أيضاً سياقاً تصاعدت فيه مظالمهن". وتجادل عبد الهادي أنه في خضم هذا التراجع حتى عام 1990 والتغير في الظروف المحلية، والإقليمية، والدولية، وظهور النظام العالمي الجديد بالإضافة إلى التغير في

السياق السياسي والذي تمثل باتفاق منظمة التحرير وإسرائيل وظهور السلطة الوطنية الفلسطينية، أطلت فرص أخرى لـ "ظهور الحركة الأتونومية للمرأة الفلسطينية، وتوقيتها التي صاغت بدورها ديناميات الجندر بطرق مختلفة وتحول التركيز في خطابات النسويات الفلسطينيات وأعمالهن أيضاً من مقاومة الاحتلال والفاعلية الشعبية إلى تشريع القوانين، والمناصرة، والضغط الانتخابي، وبناء التحالفات" (عبد الهادي 1998: 670). وعليه، استطاعت النساء تنظيم مؤتمرات، ومنتديات، ولقاءات، نوقشت فيها للمرة الأولى موضوعات العنف ضد المرأة، وصحة المرأة الإنجابية وحقوق المرأة، ومعدلات تسرب طالبات المدارس، وفرض الإسلاميين الزي الخاص في قطاع غزة، والأحوال الشخصية للمرأة ووضعها القانوني. (عبد الهادي 1998: 650)

هاسو (2001) فقد كانت الوحيدة التي قامت بقياس أثر الانخراط في الاتحاد الفلسطيني للجان العمل النسائي على الوعي النسوي للنشيطات على المستوى الفردي. وقد أجريت دراسة هاسو التي اعتمدت منهج المسح الكيفي الطولي باستخدام أسلوب المقابلات وجها لوجه وعلى مرحلتين: الأولى أنجزت سنة 1989 والثانية سنة 1995. فيما يتعلق بالمرحلة الأولى، فقد أجريت على عينة غير عشوائية شملت 63 من النساء الفلسطينيات اللواتي كن يعملن في سنة 1989 في مشاريع مولده للدخل وحضانات ممولة من قبل الاتحاد الفلسطيني للجان العمل النسائي (PFWAC). ومن ثم قامت الباحثة في المرحلة الثانية من الدراسة بإعادة مقابلة 56 من هؤلاء النساء في نهاية 1995, تقريبا بعد خمس سنوات من زوال الاتحاد الفلسطيني للجان العمل النسائي. وقد ركزت مقابلاتها في العام 1989على الحياة اليومية للنساء، ولماذا عملن، وكيف أنفقن ما حصلن عليه من المال، وعلاقاتهن العائلية، والعلاقات الجندرية في البيت، وجهات نظرهن نحو العلاقات الجندرية والزواج وتنظيم الأسرة، وتربية الأطفال. أما في العام 1995، فقد اهتمت بأيديولوجيات الجندر عند النساء وممارساتهن الشخصية التي تتعلق بالتعليم والعمل واختيار الزوج.

وقد أظهرت نتائج دراسة هاسو أن النساء الأكثر نشاطا واللواتي تأثرن بشكل عميق بتجربتهن مع الاتحاد الفلسطيني للجان العمل النسائي هن الأكثر اعتقاداً بالمساواة الجندرية التي تتعلق بمجالات العمل والتعليم، حيث عبرت معظم النساء اللواتي أعيدت مقابلتهن في 1995 عن قناعتهن بأن العمل والتحصيل العلمي يعتبر بمثابة مصدر استقلال اقتصادي واجتماعي عن العائلة، وانفتاح يتيح لهن حرية الحركة دون إثارة التعليقات، كما أظهرت نتائجها أن الاتجاهات المتعلقة بالزواج، قد تأثرت أيضا بمستوى المشاركة في (PFWAC)، وذلك بالرغم من كونه مجالاً فرقت النساء فيه بين معتقداتهن ورغباتهن من جهة، وما اعتقدن أنه ممكن من جهة أخرى، إذا ما تم الأخذ بالاعتبار القيود المجتمعية والاقتصادية والثقافية التي تتعلق بمسألة العزوبة. وعلى صعيد الفعالية الذاتية، فقد أشارت نتائج هاسو أن النساء الأكثر نشاطا

كن الأكثر احتمالية لاتخاذ النساء قرارات فردية في مجالات التعليم والعمل والزواج، زادت من قوتهن وحسنت حياتهن على المستوى الفردي (هاسو 2001).

نقد للأدبيات المحلية واستنتاج ما هو جديد لهذه الدراسة

يبدو جليا من خلال مراجعتنا للأدبيات التي اهتمت بدراسة أثر النشاط السياسي للنساء في النضال الوطني الفلسطيني على الوعي النسوي لديهن، أن ثمة أمورا تم تجاهلها على أكثر من صعيد: **أولا**، عدم تبني عدد من الأدبيات تعريف نظري للوعي النسوي (جاد 1990: 2000؛ هلترمان 1991؛ قعوار 1991؛ جيقمان وجونسون 1989؛ جاد 1990: 2000؛ هلترمان 1991؛ حاج 1992؛ دجاني 1994، جلوك 1995؛ هولت 1996: 1996؛ اللبدي 2004)، يمكن من خلاله قياس الأثر الحقيقي للنشاط السياسي للنساء في النضال الوطني على وعيهن النسوي، وبالتالي، فإن أية نتائج تتعلق بقياس هذا الأثر، هي بمثابة نتائج غير دقيقة وربما لا تعكس الملامح الحقيقية لأثر النشاط السياسي للنساء على العلاقات الجندرية القائمة وعلى أدوار النساء في المجال العام والخاص، والتي تم النظر إليها على أنها تغييرات غير حقيقية.

ثانيا: أما الدراسات التي قدمت تعريفات نظرية للوعي النسوي فهي لم تطور بدورها تعريفا إجرائيا واضحا وأداة قياس للوعي النسوي. هذا الوعي الذي تم تعريفه من قبل بتييت على أنه " وعي النساء بموقعهن الخاضع ضمن نظام ثقافة وتطوير نظرة أنثوية خاصة للعملية الاجتماعية" (1991؛ 71)، فيما عرفته جلافنس بأنه: "وعي النساء بحقوقهن ضمن التقسيم السائد للعمل والأيديولوجية الذكورية المهيمنة" (1996: 173)، أما هاسو فقد عرفته على أنه: "الوعي النسوي الذي يتطلب التزاما بالمساواة الجنسية (وهي فكرة لها تضمينات ومعان متنوعة في مختلف السياقات التاريخية والثقافية)، كما يتطلب الاعتراف بأن التمييز القائم على أساس الجنس/ النوع الاجتماعي هو تمييز مجتمعي وليس طبيعي". وأنا بدوري أجادل بأن عدم تبني أداة قياس للوعي النسوي لرصد وعي المشاركات في البحث بشكل واضح ومنتظم يعني أن النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسات تجاهلت جوانب حقيقية لظاهرة الوعي النسوي في سياق المجتمع الفلسطيني الذي عاشته النساء النشيطات سياسيا.

ثالثا: هذه التعريفات التي أتينا على ذكرها، تحمل في مضامينها مستويين: الوعي في حيز الفكر و الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي، على الأقل تعريف بتييت (1991) و هاسو (2001)، في حين تضمنت بقية التعريفات مستوى واحدا من الوعي، وهو الوعي في حيز الفكر (جلافنس 1996). إلا أن الأمر المثير للاهتمام حقا هو هذا الخلط ما بين هذين المستويين: الوعي في حيز الفكر وممارسة هذا الوعي على أرض الواقع بين الباحثات اللواتي تبنين تعريفا نظريا للوعي النسوي أو اللواتي لم يتبنين أي تعريف لذات المفهوم عند مناقشة أثر النشاط السياسي على

الوعي النسوي والتغيرات التي طرأت على أدوار النساء الفلسطينيات، أو التعبير عن وممارسة هذا الوعي على أرض الواقع من خلال رصد التغييرات، في أدوار النشيطات والعلاقات بينهن وبين الرجال.

فمثلا، بتييت والتي تجادل بأن الممارسات التي تقوم بها النساء النشيطات في سياق الأزمات الوطنية ومنهن النساء الفلسطينيات، تعمل على صياغة الأفكار التي تتعلق بالجندر، بالرغم من اعتقادها بأن ثمة علاقة متبادلة ما بين الفكر والممارسة على أرض الواقع (1991: 207)، إلا أنها فعليا (ورغم تبنيها تعريفا نظريا للوعي النسوي، على مستوى الفكر والممارسة)، لم تأت أبدا على ذكر ماهية هذه الأفكار التي تتعلق بالجندر التي صاغتها ممارسات النساء، واكتفت بطرح جملة من الممارسات التي اعتبرتها بمثابة تغييرات لم تصل إلى حد تطوير وعي نسوي من مثل: "انخراط النساء في ساحة المعركة أثناء مشاركتهن في المقاومة في لبنان؛ مشاركة الرجال والنساء بشكل متساو بالعمل المنزلي. هذا بالإضافة إلى تغييرات في معايير السلوك الأنثوي المقبول مجتمعيا، مثل نوم النساء خارج منازلهن، الاستقلال في اختيار الزوج، الفرصة للذهاب إلى المدرسة والعمل قبل الزواج".

بالمثل، وقعت جلوك (1994)، والتي لم تتبن بدورها أي تعريف نظري أو إجرائي للوعي الجندري والفاعلية اللذين تحدثت عنهما في دراستها، في الخلط ما بين المفهومين لدى استعراضها المجالات التي جرى فيها التغيير في العلاقات الاجتماعية، فتارة تعبر عن التغيير كفعل نسوي وليس كوعي نسوي كما في مجال حرية الحركة، وإعادة تقسيم العمل المنزلي للنساء المتزوجات، وتارة تعبر عنه كإدراك أو كوعي نسوي من خلال تطلعات الفتيات صغيرات السن إلى مستقبل يوفر لهن خيارات كثيرة. كما وقعت جلافنس (1996) هي الأخرى في الخلط بين الوعي النسوي كفكر وممارسة، وبالرغم من أن تعريفها تضمن مستوى واحدا من الوعي، ألا وهو الوعي في حيز الفكر، إلا أنها أشارت إلى أن النشاطات التي قامت بها النساء من خلال عملهن في اللجان الشعبية ودعم الأحياء كان تعبيرا عن وعي أنثوي وليس نسوي، وهي بذلك تكون قد سلمت بنتائجها على أنهن يتملكن وعيا أنثويا، بدون أن تعمل حقيقة على تكوين واستخدام أداة قياس لقياس الوعي النسوي على مستوى الفكر أو الممارسة بشكل منتظم.

أما هاسو (2001) وبالرغم من أنها كانت الوحيدة التي درست الأثر الفردي لانخراط النساء في الاتحاد الفلسطيني للجان العمل النسائي على الوعي النسوي للنشيطات على المستوى الفردي، إلا أنها قاست الوعي النسوي على مستوى الفكر والممارسة في ثلاث مجالات محددة فقط (التعليم، العمل، واختيار شريك الحياة) والتي اهتمت بقياسها في المرحلة الثانية من البحث في العام 1995، أما المجالات الأخرى التي تتعلق بالحياة اليومية للنساء ولماذا عملن، وكيف أنفقن ما حصلن عليه من المال،

وعلاقاتهن العائلية، والعلاقات الجندرية في البيت، وجهات نظرهن نحو العلاقات الجندرية والزواج وتنظيم الأسرة، وتربية الأطفال والتي اهتمت بها في المرحلة الأولى من مقابلاتها، فلم تظهر نتائجها في ذات الدراسة، وبالتالي كان هناك تجاهل مهم لهذا النوع من الوعي النسوي الذي يتعلق بتقسيم الأدوار داخل المنزل على مستوى الفكر أو ممارسة هذا الفكر.

رابعا: فيما يتعلق بالمجالات التي تطرقت إليه الدراسات التي تمت مراجعتها جميعا بغض النظر عن كونها تعبر عن وعي نسوي أو فعل نسوي (بتييت 1986؛ جيقمان وجونسون 1989؛ جاد 1990؛ بتييت 1991؛ هلترمان 1991؛ قعوار 1991؛ حاج 1992؛ دجاني 1994؛ جلوك 1995؛ جلافنس 1996؛ هولت 1996؛ عبد الهادي 1998؛ جاد 2000؛ هاسو 2001؛ اللبدي 2004)، هي مجالات محدودة ومختصرة لا ترسم بدورها ملامح شاملة لما هية الوعي النسوي الذي تتمتع به النساء النشيطات سياسيا على المستوى الفردي. وأقل ما يمكن القول بأنها لا تعدو عن كونها مؤشرات ببعد واحد أو اثنين من أبعاد الوعي الثلاثة التي سيتم قياسها في هذه الدراسة، والتي ستتم الإشارة إليها بالتفصيل في الفصل الرابع من هذه الدراسة.

خامسا: أما بالنسبة للنتائج التي توصلت إليها الأدبيات التي اهتمت بدراسة الوعي النسوي للنساء النشيطات، من حيث قدرتهن على تحدي أدوار النساء التقليدية المنوطة بالمرأة الفلسطينية، ومن حيث قدرتهن على تغيير نمط العلاقات السائدة بالمجتمع، إجماعها على أن التغييرات التي استطاعت النساء تحقيقها هي في جوهرها تغييرات غير حقيقية، أو أنها تغييرات يتم النظر إليها على أنها امتداد لعمل المرأة المنزلي وأدوارها التقليدية في المجتمع، أو أنها تغييرات لم تصل إلى حد تطوير وعي نسوي، على اعتبار أن هذا التغييرات في الأدوار والعلاقات تبقى خاضعة، لسيطرة الثقافة الإسلامية والثقافة الذكورية للمجتمع الأبوي الفلسطيني أو للحركة الوطنية الفلسطينية التي تقوم على إخضاع النساء وتعزيز دونيتهن في المجتمع، وبالتالي يتم النظر إليها على أنها الأسباب الحقيقية وراء عدم وصول المشاركات والنشيطات سياسيا إلى حد تطوير وعيهن النسوي. ناهيك عن التأكيد الذي ساقه عدد من الأدبيات (بتييت 1986: 1991؛ عبد الهادي 1998) حول وجود تناقض في العلاقة بين النسوية والوطنية، على اعتبار أن الوطنية تعمل بدورها على إخضاع النساء وتهميش قضاياهن، أو حتى قمع وعيهن، وانعكاس ذلك على غياب أجندة نسوية (بتييت)، بسبب ارتباطها بالأجندة الوطنية. بالمقابل، كان هناك تجاهل حقيقي للسياق الذي تعيشه النشيطات، والعوامل الأخرى من مثل الاحتلال الذي يحيا في ظله الشعب الفلسطيني برمته، رجالا ونساء وأطفالا، بالإضافة إلى تخلف البنية السياسية والاقتصادية وتبعيتها للاستعمار العالمي والتوزيع غير العادل للمصادر والقوة ودورها في حجب النساء والرجال الفقراء من الوصول إلى التحرر والوعي.

هذا الإصرار الذي توحي به الباحثات من خلال التركيز على أهمية تأثير الثقافة الإسلامية والعربية والنظام الأبوي القائم في المجتمع الفلسطيني وفي الحركة الوطنية النضالية كعوامل أساسية وراء عدم تطوير وعي نسوي للنساء النشيطات في المقاومة الفلسطينية، بدون الأخذ بعين الاعتبار للسياق الاحتلالي وتخلف البنية السياسية والاقتصادية وتبعيتها للاستعمار العالمي والتوزيع غير العادل للمصادر والقوة كما سبق وأشرنا، يتجاهل بدوره قضيتين أساسيتين: الأولى، إعطاء قيمة للأدوار التي كانت تقوم بها النساء النشيطات في خدمة القضية الوطنية الفلسطينية، والتي أشير إليها بأنها بمثابة امتداد للدور التقليدي للنساء وضمن ما يسمح به النظام الجندري القائم أساسا في المجتمع كما في مؤسسات الحركة الوطنية. هذه الأدوار رغم ثانويتها للباحثات، لم يتم النظر إليها على أنها مساوية لما يقوم به الرجال في الحركة الوطنية من حيث القيمة رغم اختلافها في الشكل والمضمون، وبالتالي لم تعتبر بمثابة وعي نسوي تشكل لدى النشيطات بفعل الخصوصية التاريخية اللاتي يعشنها، على اعتبار أن ما كان يهمهن هو حماية أسرهن وأبنائهن وأزواجهن وحماية أنفسهن من بطش الاحتلال الإسرائيلي. ثانيا: قيام النساء النشيطات بهذه الأدوار لا يعني بالضرورة عدم امتلاكهن الوعي النسوي، في حيز الفكر وفي حيز الممارسة، على الأقل على المستوى الفردي. وعليه، فإن ما عالجته الأدبيات لظاهرة الوعي النسوي في حيز الفكر أو ممارسة هذا الوعي، وما لم تعالجه، سيكون مجالاً جديدا للتعامل معه في دراستي، والتي سيعالجها الفصلين القادمين.

وبناء على ما تقدم، سأقوم في دراستي هذه بمعالجة الثغرات التي تعاني منها الدراسات الحالية باستخدام منهج المسح الكمي بالإضافة إلى المسح الكيفي، بالاستناد إلى تعريف نظري وإجرائي للوعي النسوي يشمل جميع الأبعاد التي تكون كلية واقع وإشكاليات العلاقات الاجتماعية بين الجنسين (ناصر وأخريات 2008). هذا التعريف يحتوى على ثلاثة أبعاد تعتقد ناصر أنها تعكس جميع مكونات الوعي النسوي في حيز الفكر كما تطرحها النظريات النسوية المختلفة، وهي:

1) الوعي للمساواة في الفرص والحقوق.
2) الوعي من النظرة الدونية لسمات وخصائص المرأة.
3) الوعي لتقسيم العمل وتخصيص أدوار المرأة داخل العائلة.

أما ممارسة الوعي النسوي على أرض الواقع فتتكون من بعدين اثنين:

1) قدرة المشاركات على اتخاذ القرارات المتعلقة بحياتهن الشخصية.
2) قدرة المشاركات في البحث على تغيير العلاقات والأدوار التقليدية المنوطة بهن داخل حدود عائلاتهن.

الفصل الثالث
الإخوان المسلمين في مصر من النشاة حتى انتخابات 2011

الفصل الثالث
الإخوان المسلمين في مصر من النشاة حتى انتخابات 2011

يتناول هذا الفصل منهجية الدراسة وأساليب جمع البيانات التي تم استخدامها في هذه الدراسة، كما يتضمن وصفا لعينتي الدراسة، بالإضافة إلى وصف أو تعريف نظري وإجرائي للمتغيرات المستقلة والتابعة ذات العلاقة بالدراسة وأدوات قياسها، وأخيرا، يتناول الفصل الأساليب المنطقية والإحصائية التي تم اعتمادها لمعالجة البيانات.

اعتمدت هذه الدراسة منهج المسح الكيفي و الكمي، وذلك من أجل الحصول على المعاني المحلية للوعي النسوي الذي تعرفه النساء الفلسطينيات إلى جانب التعريف النظري، وأيضا من أجل تجاوز الإشكاليات التي يعانيها البحث الكمي الذي يحصر المبحوثين/ المبحوثات في مجموعة من الخيارات التي لا تعطي بدورها فهما معمقا وشموليا للظاهرة في سياقها الاجتماعي والثقافي، كالتي يوفرها المنهج الكيفي الذي يهدف في جوهره إلى إعادة الاعتبار لفهم وجهة نظر المبحوثين/ المبحوثات، وفهم المعاني الخاصة التي يطرحونها عن الظاهرة قيد الدراسة في سياقها الاجتماعي والثقافي، بالاستناد إلى تجاربهم/ تجاربهن الخاصة ذات العلاقة بتفاصيل حياتهم اليومية (كابلان وماكسويل 1994). وقد استخدمت المقابلات بأسئلة مفتوحة، وذلك من أجل إتاحة المجال للمشاركات في البحث التعبير عن الظاهرة قيد الدراسة بكلماتهن وتعبيراتهن الخاصة دونما أي قيود تمارس عليهم. أما منهج المسح الكمي، فقد تم توظيفه على اعتبار أنه يمكن الباحثين/ الباحثات من اختبار عدد أكبر من عناصر الدراسة ومن تعميم النتائج على مجتمع الدراسة في حال كانت العينة عشوائية.

وعليه، فقد جاء استخدامي لهذا المنهج المختلط تكامليا، لإعطاء صورة شمولية لظاهرة الدراسة كما اقترح عدد من الباحثين الذين أيدوا استخدام أكثر من منهجية في الدراسة الواحدة (مينجرز 2001؛ جيبل 1994؛ ماركوس 1994؛ لي 1991؛ كابلان ودوشون 1988؛ راجين 1987). إن المعاني التي تم الحصول عليها من خلال البحث الكيفي شكلت أساسا منطقيا لتعريف الوعي النسوي إلى جانب التعريف النظري، كما شكلت قاعدة لتكوين أداة القياس ذات العلاقة بالمفهوم قيد الدراسة. وقد تم تحليل ومناقشة وتفسير ظاهرة الدراسة من خلال عرض المعطيات الكمية أولا ومن ثم المعطيات الكيفية التي تم استخلاصها، وذلك من أجل التوصل إلى فهم أعمق لظاهرة الوعي النسوي بأبعاده المختلفة على مستوى الفكر والممارسة.

عينة الدراسة

أولا: عينة البحث الكيفي (المقابلات المعمقة)

من أجل التعرف على الوعي النسوي بين النساء الناشطات في الأحزاب السياسية الفلسطينية، فإن عينات الدراسة بالطبع سوف تؤخذ من بين عناصر هذا المجتمع. وقد ارتأيت أنه من المجدي أن تتكون عينة المسح الكيفي من قياديات وكوادر وأن يتم دراسة ستة ناشطات من كل حزب سياسي على أن تتضمن على الأقل اثنتين من مواقع قيادية رفيعة، واثنتين من مواقع قيادية متوسطة، واثنتين من القاعدة الجماهيرية لكل من الخمسة أحزاب السياسية الأساسية في الساحة الفلسطينية: فتح، حماس، الجبهة الشعبية، الجبهة الديمقراطية وحزب الشعب. أما اختيار النساء المشاركات في البحث فقد تم على أساس قصدي (عينة قصدية)، بغية أن تتضمن العينة نساءً من القيادة والوسط والقاعدة، كن قد مررن بتجارب حياتية ذات علاقة بقضايا وهموم النساء (الزواج، الطلاق، تعدد الزواج، العنف العائلي) من شمال ووسط وجنوب الضفة الغربية. وقد تم إجراء 30 مقابلة معمقة مع ناشطات سياسيات من مواقع قيادية ومتوسطة وجماهيرية لخمسة أحزاب سياسية (فتح، حماس، حزب الشعب، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين).

أجريت المقابلات في كل من رام الله، جنين، نابلس، طولكرم، بيت لحم، في الفترة الواقعة ما بين شهر أغسطس 2006/ وحتى شهر فبراير 2007، وقد قمت بالاستعانة بباحثة ميدانية في مناطق الشمال لإجرائها، بحكم معرفتها بجغرافيا المنطقة كونها تنتمي إليها، الأمر الذي يسر أمر الوصول إلى الناشطات السياسيات في تلك المناطق. وتم تسجيل المقابلات جميعها وجاهيا على آلة تسجيل، وتراوحت مدة المقابلة ما بين الساعة والنصف وحتى الساعتين، رغبة مني في إعطاء المقابلة حقها وإبراز بعض التفاصيل التي تخدم أهداف ذات الدراسة.

ولتوفير الراحة النفسية والطمأنينة للمشاركات في البحث، فقد قمت في بداية كل لقاء باستشارتهن عن رغبتهن في الحفاظ على الخصوصية والسرية، وفي حال انشداد بعضهن لذلك، قمت بطمأنتهن على أنني سأستعيض عن الأسماء الحقيقية بأرقام، على اعتبار أنني سأخوض في بعض التفاصيل ذات العلاقة بالتجارب الحياتية التي مرت بها المبحوثات. ويمكن وصف أجواء المقابلات بأنها كانت ودية وتفاعلية في مجملها، لكن هذا لا ينفي وجود بعض الانفعالات من قبيل الحزن والتوتر والتحدي أحيانا، والتي بدت على ملامح بعض المبحوثات اللواتي مررن بتجارب حياة، بالإضافة إلى بعض الحرج الذي اعترى بعض المبحوثات لدى الحديث عن التغيير في العلاقات والأدوار داخل الأسرة.

ثانيا: عينة البحث الكمي

أما في المسح الكمي، فقد كانت العينة غير عشوائية شملت 250 امرأة ناشطة سياسيا ما بين قطاع غزة والضفة الغربية تحديدا (رام الله، القدس، نابلس، طولكرم، بيت لحم والخليل). وعليه، فإن نتائج هذه الدراسة لا يمكن لها أن تعمم على مجتمع الدراسة الأشمل، إلا أن نتائجها قد تكون مؤشراً على ماهية الوعي النسوي الذي تمتلكه النساء المشاركات في البحث من الأحزاب السياسية، والذي قد يشكل منطلقا معرفيا لأبحاث أخرى في ذات المجال، على اعتبار أن معظم الدراسات التي درست الظاهرة في سياقها المحلي هي أقرب للسرد التاريخي منه للدراسة العلمية.

ومن الـ 250 استمارة التي تم توزيعها على المشاركات في البحث، أعيدت إلي 172 استمارة، ما يعني أن نسبة الاستجواب بلغت 68.8%. وقد تم توزيع الاستمارات في شمال ووسط وجنوب الضفة، على النحو التالي: 50 استمارة في غزة تم توزيعها على الناشطات السياسيات في الأطر النسوية التابعة للأحزاب السياسية، أعيد منها 42 استمارة تمت تعبئتها من قبل باحثة ميدانية في غزة. وفي الضفة الغربية، (رام الله، القدس، نابلس، طولكرم، بيت لحم والخليل)، تم توزيع 200 استمارة، أعيد منها 130 استمارة، وذلك عبر التوجه إلى عدد من المؤسسات النسوية في رام الله للوصول إلى المشاركات في البحث، من بينها: طاقم شؤون المرأة، جمعية المرأة العاملة الفلسطينية للتنمية، مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي وعدد من الأطر النسوية التابعة للأحزاب السياسية، بالإضافة إلى عدد من المؤسسات الحكومية التابعة للسلطة الوطنية الفلسطينية من مثل وزارة العمل ووزارة الحكم المحلي ووزارة الأشغال وهيئة التوجيه السياسي والوطني. أما في نابلس والخليل وطولكرم وبيت لحم، فقد توجه عدد من الباحثين المدربين جيدا إلى عدد من الأطر والمؤسسات النسوية الممثلة للأحزاب والفصائل السياسية على اختلافها، في حين تمت تعبئة الاستمارات في القدس بواسطة البريد الالكتروني.

خصائص عينة المسح الكمي:

بالنسبة للحالة الاجتماعية، أظهرت النتائج أن الأغلبية العظمى (58.3%) من أفراد العينة كن متزوجات، و34.5% عزباوات، و7.1% إما أرامل أو مطلقات. وهذه النسب تتشابه إلى حد كبير مع التوزيع النسبي للنساء في المجتمع الفلسطيني ككل، وذلك تبعا للمسح الذي أجراه الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني عام 2005، إذ جاءت النسب على النحو التالي: 60.2% متزوجات، 31.6% لم تتزوج أبدا، 7.8% إما أرامل أو مطلقات. أما متوسط أعمار أفراد العينة فقد بلغت قيمته 36.5 سنة، وتراوحت الأعمار بين 20، 62 عاما. وعلى صعيد موقع السكن، فقد كانت الأغلبية العظمى (60.4%) من المشاركات في البحث من اللواتي يسكن المدينة، 22.5% من

المخيمات، و17.2% من الأرياف. وأكدت 82.6% من المشاركات في البحث على أن مستوى دخلهن أقل من 4000 شيكل، و17.3% أشرن أن دخلهن أكثر من 4000 شيكل.

وفيما يتعلق بالمستوى التعليمي للمشاركات في البحث، فقد كان مرتفعا جدا مقارنة مع النساء في المجتمع الفلسطيني ككل، اينما 67.2% من أفراد العينة كن ذوات مستوى تعليمي دبلوم فأكثر (25.7% دبلوم، 31% بكالوريس، 10.5ماجستير)، و 32.7% منهن ذوات مستوى تعليمي ثانوي فأقل- في حين بلغت نسبة النساء (من عمر 15 سنة فأكثر) ذوات المستوى التعليمي دبلوم فأكثر في المجتمع الفلسطيني ككل 9.9%. وبالنسبة لمشاركتهن في القوى العاملة، فقد كانت مرتفعة جدا إذا ما تمت مقارنتها بنسبة مشاركة النساء في المجتمع الفلسطيني عموما في القوى العاملة، إذ بلغت نسبة النساء العاملات من أفراد العينة 69.3%، مقابل 14.1% من النساء العاملات في المجتمع الفلسطيني ككل. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن النشاط السياسي للمشاركات في البحث له علاقة مع ارتفاع تحصيلهن العلمي ومشاركتهن في سوق العمل، كما أنه من الممكن أن يكون مجرد تعليمهن هو الذي أدى إلى مشاركتهن السياسية، وذلك لاحتمالية أن يكن متعلمات قبل انخراطهن في النشاطات السياسية. وقد احتلت 22.1% من النساء المشاركات في القوى العاملة من أفراد العينة مواقع في أعلى السلم الإداري، مقابل 25.8% احتللن مواقع في وسط السلم الإداري، في حين احتلت ما نسبته 52% مواقع في أول السلم الإداري. وعلى صعيد انتماءاتهن الحزبية، فقد كانت أكثريتهن من المؤيدات لحماس بنسبة وصلت إلى 31.5%، و20.2% من المؤيدات لفتح، 16.7% من المؤيدات للجبهة الديمقراطية، و14.9% من المؤيدات لحزب الشعب، و16.7% من مؤيدات الجبهة الشعبية. أما بالنسبة لمكانتهن الحزبية داخل أحزابهن، فقد شكلت نسبة المشاركات في البحث من القاعدة الجماهيرية ما نسبته 45.5%، مقابل 31.5% منهن كن في مواقع قيادية في الحزب، و23% منهن في مواقع قيادية وسطى. النسبة الأعلى من النساء 32.3%، أشرن إلى أنهن كن غير نشيطات في الانتفاضة الأولى، مقابل 28.4% منهن أشرن إلى أنهن كن نشيطات جدا أثناء الانتفاضة الأولى، و13.5% كن نشيطات بشكل متوسط، و25.8% كن نشيطات بدرجة قليلة. وبالنسبة لنشاطهن الحالي، فقد شكلت النشيطات جدا منهن ما نسبته 34.8%، وذوات النشاط المتوسط ما نسبته 48.6%، والغير نشيطات إطلاقا 16.7%.

أما البيئة الاجتماعية التي نشأت في ظلها المشاركات في البحث، فقد قيمت 45.9% منهن بيئتهن الاجتماعية بالمحافظة نوعا ما، في حين قيمت 32.4% بيئتهن بالمحافظة جدا، مقابل 21.6% قيمن بيئتهن الاجتماعية التي نشأن منها بالتقدمية. وإذا ما نظرنا إلى الاتجاهات الفكرية التي تؤيدها أو تنتمي إليها المبحوثات، نجد أن 27.9% منهن يؤدين الاتجاه الليبرالي، مقابل 20.0% يؤدين الاتجاه المحافظ، تلاها

في المقام الثالث الاتجاه الماركسي بنسبة مئوية وصلت إلى 17.6%، ومن ثم النساء اللواتي ذوات الاتجاه المتدين بنسبة وصلت إلى 17.0% ، تلاها في المقام الخامس والسادس النساء ذوات الاتجاه الاشتراكي والراديكالي بنسب وصلت إلى 12.7%، 4.8% على التوالي.

تعريف المفاهيم النظرية والإجرائية /أدوات القياس

من خلال مراجعتي للتعريفات النظرية للوعي النسوي، فقد وجدت أن الوعي النسوي في بعض منها تضمن مستويين من الوعي النسوي: أولا، الوعي في حيز الفكر؛ ثانيا، الوعي في حيز الممارسة، انظر/ي تعريف بتييت (1991)، وتعريف مارغو بدران (1995). أما النظريات النسوية وبغض النظر عن تباينها في وصفها لماهية الأوضاع غير المتساوية بين الرجال والنساء، والأسباب التي تقف وراء هذه اللامساواة الجندرية، والحلول المطروحة من وجهة نظر كل تيار والتي تتطلب حلولا جذرية في البنى الثقافية والسياسية والاقتصادية وتحتاج إلى ثورة ضد موازين القوى الجنسية والتهميش الكامل للنساء كما ترى لويز توبان (19XX)، إلا أن ناصر (ناصر وأخريات، ستنشر قريبا) تعتقد أنها عبرت عن الأوضاع غير المتساوية في ثلاث مجالات: 1) الفرص والحقوق في المجال العام (النسوية الليبرالية)؛ 2) الأدوار والمهام والأعباء الملقاة على المرأة في المجال الخاص (الماركسية والاشتراكية والإسلامية)؛ 3) سمات وخصائص المرأة (الراديكالية والإسلامية).

ومن الواضح من خلال مراجعتي للدراسات السابقة التي درست الوعي النسوي من خلال بحث استخدم أدوات قياس لقياس مفهوم الوعي النسوي بشكل منتظم لجميع عناصر الدراسة، أنها لم تأخذ هذا في الحسبان، إذ عبر بعضها عن الوعي لبعد الحقوق في الفرص والواجبات فقط، وبعضها عبر عنه بالإضافة إلى ذلك من خلال الوعي للمساواة في تقسيم العمل أو الوعي للدور الذي يجب أن تلعبه النساء، كما أن أيا من هذه الدراسات لم تتطرق إلى الوعي من النظرة الدونية لقدرات وخصائص المرأة. فمثلا دراسة (بيلتولا، ميلكي وبرسر 2004) التي اعتمدت على مسحين قوميين (دراسة الانتخاب القومي NESوالمسح الاجتماعي العام GSS)، عبرت عن الوعي النسوي فقط من خلال البعد الذي يتعلق بمواقف النساء من المساواة في تقسيم العمل والدور الذي يجب أن تلعبه النساء، وقد تم قياس الوعي النسوي في المسح الأول (NES)عبر سؤال يعبر عن وعي المشاركات أو المشاركين في البحث تجاه أدوار النساء مقارنة مع أدوار الرجال كالتالي: "كثر الكلام منذ وقت قريب حول حقوق النساء. يرى بعض الناس أنه ينبغي أن يكون للنساء دور مماثل للرجال في إدارة الأعمال، والصناعة، والحكومة. ويرى آخرون أن مكان المرأة هو المنزل. أين تضعين نفسك في هذا المقياس، أم أنك لم تفكري كثيراً في هذا الشأن؟". ورافق هذا

السؤال سلم من الإجابات كالتالي: 1 = مكان المرأة هو المنزل إلى 7 = ينبغي أني كون للنساء والرجال دور متساوٍ. أما اللواتي أجبن "لم أفكر كثيراً بهذا الشأن" فتم تسجيلهن في الفئة المتوسطة. في حين تم قياس الوعي النسوي لتقسيم العمل ولأدوار النساء في المسح الاجتماعي العام (GSS) من خلال تكوين دليل تجميعي من الإجابات عن أربعة بنود: 1."يمكن أن تقيم الأم العاملة علاقة دافئة وآمنة مع أطفالها كالتي تقيمها الأم غير العاملة". 2. "من المهم أن تساعد الزوجة زوجها في مهنة حياته بدلاً من أن تكون لها مهنة حياة خاصة". 3. "يمكن أن يعاني الطفل في سن ما قبل المدرسة إذا كانت الأم عاملة". 4. "من الأفضل لك أن يكون الرجل هو المعيل من خلال عمله خارج البيت واعتنت الأم بالبيت والعائلة". وكانت فئات الإجابات لكل عبارة هي: أوافق بشدة، أوافق، أرفض، أرفض بشدة.

كذلك قاست هارنويس (2005) الوعي من خلال اهتمامها بمسألة الأدوار وتقسيم العمل ما بين الرجال والنساء، وذلك بتكوين متغير كامن ذي ثلاث أبعاد مشاهدة على النحو التالي: 1. "هل تتضرر المرأة بالقسمة الثنائية التقليدية للعائلة؟ وهذا السؤال ترافق مع خيارين من الإجابات (dichotomous) (نعم، لا). والسؤال الثاني كان كالتالي: "يجب أن تقوم النساء برعاية البيت وترك المجال العام للرجال؟ كمتغير ثنائي (dichotomous) من فئتين (نعم، لا). وثالثاً:"النساء أكثر احتمالاً برعاية الأطفال نظراً لأنهن "أكثر ملائمة بيولوجيا" لهذه المهمة؟ (متغير من أربع فئات). وفي كل واحدة من هذه المتغيرات، تمثل القيم العددية المتدنية ما يعتبر مواقف جندرية أكثر تقليدية.

كما قاست دراسة هنتر وسيلرز (1998) الوعي النسوي من خلال البعد الذي يتعلق في المساواة في تقسيم العمل فقط، وذلك بالاستناد على البندين التاليين: "ينبغي أن يتقاسم كل من الرجال والنساء بالتساوي رعاية الأطفال والعمل المنزلي"، "ينبغي أن يكون لكل من الرجال والنساء وظائف يقومون بها لدعم العائلة". وكانت فئات الإجابات تتراوح بين "أوافق بشدة" إلى "أعارض بشدة" في مقياس ذي أربع نقاط.

واهتمت غانم (2005)، بقياس الوعي النسوي بالتركيز على بعدين اثنين: الأول يتمحور حول الموقف من المساواة بالفرص والحقوق بين المرأة والرجل في مجال التعلّم، والحريات الشخصية، والتمثيل السياسي، والحماية من العنف والاعتداءات والمساواة في الأجور وحقوق العمل.(مرفقة بسلم من أربع خيارات:

1. مساواة مطلقة.
2. مساواة.
3. مساواة جزئية.
4. لا يوجد حاجة للمساواة).

أما البعد الثاني، فيتمحور حول المواقف من تقسيم الأدوار داخل العائلة. وقد تم قياس ذات البعد من خلال ستة أسئلة/عبارات، مرفقة بمقياس تدريجي من أربعة خيارات:

1. الأب.
2. الأم.
3. الاثنان معا.
4. فرد آخر من العائلة.

والأسئلة تتساءل عن اعتقاد الفرد عن من يجب أن يقوم بأداء أعمال مختلفة داخل العائلة، مثل:

1. الاعتناء بنظافة البيت والملابس.
2. تحضير الطعام.
3. مساعدة الأبناء في تحضير واجباتهم المدرسية.
4. الاهتمام بسلوك الأبناء والبنات ومتابعة حل مشاكلهم.
5. اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بقرار تنظيم الإنجاب. 6 اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية.

أما (هاسو:2001) التي اعتمدت منهج المسح الكيفي الطولي باستخدام أسلوب المقابلات وجها لوجه، على مرحلتين: الأولى أنجزت سنة 1989 والثانية سنة1995. فيما يتعلق بالمرحلة الأولى، فقد أجريت على عينة غير عشوائية شملت 63 من النساء الفلسطينيات اللواتي كن يعملن في سنة 1989 في مشاريع مولده للدخل وحضانات ممولة من قبل الاتحاد الفلسطيني للجان العمل النسائي (PFWAC). ومن ثم قامت الباحثة في المرحلة الثانية من الدراسة بإعادة مقابلة 56 من هؤلاء النساء في نهاية 1995, تقريبا بعد خمس سنوات من زوال الاتحاد الفلسطيني للجان العمل النسائي. وقد قاست الوعي النسوي في المرحلة الأولى من بحثها في العام 1989 من خلال التركيز في مقابلاتها على أدوار النساء والمهام والعلاقات في المجال الخاص. أما في العام 1995، فقد اهتمت بأيديولوجيات الجندر عند النساء وممارساتهن الشخصية التي تتعلق بالتعليم والعمل واختيار الزوج.

وأخيرا، فقد أظهرت نتائج المقابلات المعمقة مع النساء المشاركات في البحث، أن غالبيتهن بغض النظر عن انتماءاتهن الحزبية أكدن على أن الوعي النسوي في حيز الفكر بالنسبة إليهن هو الوعي للمساواة في الفرص والحقوق بينهن وبين الرجال، إذ عبرت إحداهن عن ذلك بقولها:

"يعني مفهومي للوعي إذا إحنا انه المرأة يجب أن تأخذ كافة الحقوق في كافة مجالات الحياة مثلها مثل الرجل يعني هذا يقودنا إلى مفهوم المساواة بين البشر بغض النظر عن الجنس، المساواة هي مفهوم إنساني يجب أن يتساوى الناس جميعا بغض

النظر عن الجنس عن اللون عن العرق عن الدين، لكن قناعتي كمرأة انه المرأة يجب أن تكون متساوية في الحقوق مثلها مثل الرجل."

في حين عبرت بعضهن عن تقسيم وتخصيص الأدوار في المجال الخاص، حيث تقول إحداهن:

"الخطر اللي احنا عملناه طالبنا بتحضر الرجال طلبنا بمعاملة متساوية للنساء طلعت اشتغلت بره بس بالنهاية النساء اللي دفعت الثمن مش الرجال مش المجتمعات ... احنا اشتغلنا برة ورجعنا اشتغلنا جوة، بدون تقدير من المجتمع، المجتمع ما اعطاش قيمة حقيقية للعمل في البيت لا قيمة مدفوعة ولا قيمة معنوية وفي استهتار دائم بالدور الانجابي اللي بتقوم فيه النساء. مرة ثانية إذا نضالاتنا بدها تضيف عبء جديد علينا بدناش اياها، احنا مع المساواة اللي فيها اجتهاد للحقوق، مساواة انو الرجال والنساء يشتغلوا كل الادوار وعندهم نفس الحقوق وعندهم نفس الواجبات مع الحفاظ على الاختلاف".

أما فيما يتعلق بالوعي لسمات وخصائص المرأة فلم تتعرض أي من المشاركات لذلك إلا عندما تم توجيه سؤال مباشر لهن عن رؤيتهن لسمات وخصائص المرأة مقارنة مع الرجال، إذ تقول إحداهن في هذا السياق:

"هلا حسب طبيعة جسم المراه اكيد في اعمال خاصة بالرجال في مش معقوله يعني المراه تشتغل عامله في الباطون أو في البناء مثلا انا كنت اشوف العمال كنت اشوف التعب و الشغلات الي بعملوها ما بنقدر يعني طبيعة جسمنا شايفه ما بنقدر نقوم بهدا الشغل".

أما الوعي النسوي في حيز الممارسة فلم تتطرق له إلا واحدة من المشاركات في البحث التي عبرن بدورها ،على أنه الوعي النسوي ما هو إلا ممارسة أكثر منه شعار وعبرت عن ذلك بقولها:

"وجهة نظري المتواضعة بقول الوعي هو ممارسة وليس شعار زي مهو حق بالتعليم هو كذلك في العمل واجب للمرأة زي ما بدي أفرض رأيي بدي أسمع آراء الآخرين بجوز ما تقاس المساواة بالحقوق والواجبات والشو اسمه بقدر ما هي القناعة والإيمان إنو احنا شريكين كمرأة أو رجل... يعني لما إنت بدك تتنعم باللي بسويه في البيت والأكل والشرب بدك تخليني اتنعم بالدخل اللي بتجيبوا واللي بجيبوا أنا، وكمان مشاركتي في صنع القرار ووضع السياسات الخاصة بالأسرة".

وبناء على ما تقدم، سأقوم في دراستي باستخدام منهج المسح الكمي بالإضافة إلى المسح الكيفي لسد الثغرات التي تعاني منها الأدبيات العالمية والمحلية التي قاست الوعي، وبالتالي سأتوصل لنتائج من عدد أكبر من النساء النشيطات في الحركة الوطنية، وسأستخدم تعريفا إجرائيا للوعي النسوي يتضمن مستويين من الوعي النسوي، في حيز الفكر وفي حيز الممارسة كما تم الإشارة إليه سابقا، والذي يتضمن

بدوره جميع الأبعاد التي تكون كلية واقع وإشكاليات العلاقات الاجتماعية بين الجنسين (من تكوين ناصر وآخرون ستنشر قريباً). هذا التعريف يحتوى على ثلاثة أبعاد تعتقد ناصر وآخرون (ستنشر قريبا) أنها تعكس جميع مكونات الوعي النسوي في حيز الفكر كما تطرحها النظريات النسوية المختلفة، وهي:

1) الوعي للمساواة في الفرص والحقوق.
2) الوعي من النظرة الدونية لسمات وخصائص المرأة.
3) الوعي لتقسيم العمل وتخصيص أدوار المرأة داخل العائلة. أما الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي فتتكون من بعدين اثنين:

1) قدرة المشاركات على اتخاذ القرارات المتعلقة بحياتهن الشخصية.
2) قدرة المشاركات في البحث على تغيير العلاقات والأدوار التقليدية المنوطة بهن داخل حدود عائلاتهن.

تعريف إجرائي للمتغير التابع (الوعي النسوي):

أولا :الوعي النسوي في حيز الفكر

1) الوعي للمساواة في الفرص والحقوق بين النساء والرجال في التعليم وفرص العمل والمشاركة السياسية والوصول إلى صنع القرار وفي الأجور وفي حقوق العمل وفي حرية الحركة والسفر والحريات الشخصية وفي اختيار شريك الحياة وفي الميراث والحماية من العنف وفي قوانين الأحوال الشخصية والعقوبات (ويشكل هذا البعد الأول لمفهوم الوعي النسوي). وقد تم قياسه من خلال عشرة عبارات تتساءل عن موقف الفرد من مدى المساواة التي تؤيدها في هذه المجالات، مرفق مع مقياس ليكرت بأربع خيارات.
   1. مساواة مطلقة.
   2. مساواة.
   3. مساواة جزئية.
   4. لا يوجد مبرر للمساواة.

   ومن الجدير ذكره أنني اعتمدت بعض المقاييس التي استخدمتها هنيدة غانم (2005) في دراستها، ذات العلاقة بهذ البعد والتي تتضمن (التعليم، الحريات الشخصية، الحماية من العنف أو الاعتداءات، المساواة في الأجور وحقوق العمل).
2) الوعي لسمات وخصائص المرأة (ويشكل البعد الثاني للوعي النسوي)، ويتضمن وعي الفرد لقدرات المرأة العقلية والجسدية والعاطفية والقيادية بالنسبة للرجل وقدرتها على الاستقلالية. تم قياس هذا البعد من خلال خمس

عبارات تتساءل عن مدى تأييد الفرد لها ومرفقة بمقياس ليكرت ذي التدرج الثلاثي.

1.موافقة بشدة.
2. موافقة نوعا ما.
3. غير موافقة[1].

هذه العبارات عرضت في الاستمارة على النحو التالي: "قيمي العبارات التالية:

1) قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل الجسدية.
2) قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية.
3) المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية؛ وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة.
4) صفات المرأة العاطفية والمحبة للعطاء والتضحية هي مصدر قوتها ولو تولت قيادة المجتمع والأسرة لكانت حياة المجتمع أرقى وأكثر إنسانية.
5) المرأة مثل الرجل قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها هذه المجالات، مثل العمل في الباطون أو قيادة التريللات.

3) الوعي لتقسيم العمل وتخصص أدوار المرأة داخل العائلة (ويشكل البعد الثالث لمفهوم الوعي النسوي)، ويعبر عن موقف الفرد من تقسيم العمل داخل المنزل في عدة أمور ووظائف منزلية وعائلية. وقد تم قياس ذات البعد من خلال ستة أسئلة/ عبارات مرفقة بمقياس يتكون من أربعة خيارات:

1. الأب.
2. الأم.
3. الاثنان معا.
4. فرد آخر من العائلة.

والأسئلة كانت على النحو التالي: "من في اعتقادك يجب أن يقوم بأداء الأعمال التالية داخل العائلة:

1. الاعتناء بنظافة البيت والملابس.
2. تحضير الطعام.
3. مساعدة الأبناء في تحضير واجباتهم المدرسية.
4 الاهتمام بسلوك الأبناء والبنات ومتابعة حل مشاكلهم.
5 اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بقرار تنظيم الإنجاب.
6. اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية.

---

(1) تضمن المقياس فقرات موجبة وأخرى سلبية فلذلك تم العمل على تعديلها أثناء المعالجة الإحصائية.

ومن الجدير ذكره أنني اعتمدت معظم المقاييس التي استخدمتها هنيدة غانم (2005) في دراستها، ذات العلاقة بهذا البعد، باستثناء المقياس الذي يتعلق باتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية.

ثانيا: الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي

1) قدرة المشاركات على اتخاذ القرارات المتعلقة بحياتهن الشخصية (ويشكل البعد الأول من الوعي النسوي في حيز الممارسة)، وتم قياس هذا البعد من خلال تكوين دليل تجميعي من الإجابات عن ستة أسئلة، مرفقة بمقياس ذي تدريج رباعي:

1. إلى حد كبير.
2. إلى حد متوسط.
3. إلى حد قليل.
4. لم يؤثر. والأسئلة كانت على النحو التالي:

إلى أي حد استطعت أن تتخذي القرارات في المجالات التالية.

1. تعليمك.
2. نوعية تعليمك.
3. مستوى تعليمك.
4. عملك.
5. نوعية عملك.
6. اختيار زوجك.

2) قدرة المشاركات في البحث على تغيير العلاقات والأدوار التقليدية المنوطة بهم داخل حدود عائلاتهن(ويشكل البعد الثاني من الوعي في حيز الممارسة) وتم قياس هذا البعد من خلال تكوين دليل تجميعي من الإجابات عن ثمانية عبارات، مرفقة بمقياس ليكرت ذي التدريج الثلاثي: موافقة بشدة، موافقة نوعا ما، غير موافقة. والعبارات كانت على النحو التالي[1]:

1. زوجي ينتظرني لأحضر له وجبات الطعام.
2. زوجي يتصرف بدخلي.
3. القرارات المالية المهمة بنهاية المطاف هي بيد زوجي برغم النقاش حولها.
4. أشعر بأني حققت المساواة التامة بيني وبين زوجي/ إخواني/ أبنائي في المهام المنزلية.
5. أشعر بأني حققت المساواة التامة بيني وبين زوجي فيما يتعلق باتخاذ قرار حول عدد الأطفال الذين نرغب بإنجابهم.

(1) تضمنت فقرات المقياس فقرات موجبة وأخرى سلبية، تم العمل على تعديلها أثناء المعالجة الإحصائية.

6. بالرغم من إيماني بأهمية مشاركة زوجي في الأعمال المنزلية، لكنني أقلق عندما يراه أحدا ينشر الغسيل أو يكنس ويمسح الأرض.
7. لدي الحرية الكاملة في الحركة كما أشاء.
8. الحرية المعطاة لبناتي في الحركة والسفر مقيدة أكثر من أبنائي الذكور.

تعريفات إجرائية

المتغيرات المستقلة:

1. النشاط السياسي: المتغير المستقل الأساسي هو مستوى النشاط السياسي، تم قياسه من خلال سؤال يعبر عن مستوى نشاط المرأة السياسي في منظمات وتنظيمات سياسية وطنية مرفق بمقياس ليكرت ذي الأربع خيارات: 1. غير نشيطة إطلاقا. 2. نشيطة قليلا (بمعدل نشاط كل شهر). 3. متوسطة النشاط (بمعدل نشاط كل أسبوع). 4. نشيطة جدا (يوميا).
2. الانتماء الحزبي: تم قياسه من خلال سؤال يتساءل عن ما هو الفريق والحزب السياسي الذي تؤيده المبحوثة، مع تحديد للأحزاب السياسية الأساسية في المجتمع الفلسطيني، فتح، حماس، الجبهة الديمقراطية، الجبهة الشعبية، حزب الشعب.
3. الخلفية الاجتماعية، وقد تم قياسها من خلال السؤال التالي: كيف تقيمين البيئة الاجتماعية التي نشأت بها؟ مرفق بمقياس ذي تدريج ثلاثي:
   1. محافظة جدا.
   2. محافظة نوعا ما.
   3. تقدمية.
4. تجارب الحياة، وقد تم قياسها بحسب الأسئلة التالية:
   1. هل مررت بتجربة تمييز ضدك في العائلة.
   2. هل مررت بتجربة تمييز ضدك في العمل.
   3. هل مررت بتجربة تمييز ضدك في الحزب.
   4. هل مررت بتجربة تمييز ضدك من قبل نساء تختلف معك في التوجهات الفكرية.
   5. هل مررت بتجربة تعدد زوجات.
   6. وهل مررت بتجربة طلاق. وقد كانت فئات الإجابات على الأسئلة من (1 – 4) في ثلاث فئات على النحو التالي: (لا، أحيانا، نعم كثيرا). أما الإجابة على السؤالين (5 - 6) ، فقد توزعت بين فئتين (لا، نعم).
5. وبخصوص المتغيرات المستقلة الأخرى ذات العلاقة بالوضع الاجتماعي والاقتصادي، فقد تضمنت بدورها الحالة الاجتماعية، مكان السكن، المستوى

التعليمي، العمل والدخل الشهري، وذلك لاحتمالية وجود علاقة بينها وبين الوعي النسوي. أما الحالة الاجتماعية فقد تم تحديدها في مستويات خمسة: متزوجة، عزباء، مطلقة، أرملة، زوجة أسير. في حين تم تحديد مكان السكن في ثلاثة مستويات: ريف، مخيم، مدينة. أما المستوى التعليمي، فقد تم تحديده في ستة مستويات: أقل من ثانوية عامة، ثانوية عامة، دبلوم، درجة بكالوريس، درجة ماجستير، دكتوراة. وعلى صعيد العمل فقد تم تحديده بمستويين: نعم، لا. وأخيرا الدخل الشهري الذي تم تحديده بستة مستويات على النحو التالي: (500 – 999 شيقلا)، (1000- 1999شيقلا)، (2999-2000 شيقلا)، (3000-3999 شيقلا)، (4999-4000 شيقلا)، (6000-5000 شيقلا)، (6000 شيكل فأكثر).

أدوات قياس المسح الكيفي

في المسح الكيفي بالمقابلات المعمقة مع نساء مقربات في الحركات السياسية الوطنية الأساسية في المجتمع الفلسطيني، تم استخدام مجموعة من الأسئلة المفتوحة، تتمحور حول الأبعاد الأساسية لكل من الوعي النسوي والفعالية الذاتية. وقد تعمدت من خلال ذات الأسئلة التعرف على ما هية الوعي النسوي من وجهة نظر المشاركات في البحث، وذلك من أجل الحصول على المعاني المحلية للوعي النسوي الذي تعرّفه النساء الفلسطينيات إلى جانب التعريف النظري. أما الأسئلة فكانت على النحو التالي:

1. ما تعريفك للوعي النسوي من وجهة نظرك.
2. ما تعريفك للمساواة والحقوق بين النساء والرجال.
3. ماذا تعني لك المساواة من وجهة نظرك؛ مساواة تماثلية أم مساواة تكاملية، أم غير ذلك؟ وقد حاولت من خلال هذا السؤال التعرف على وجهات النظر المتعددة ذات العلاقة بهذا العنوان- تحديدا وأن المشاركات في البحث ينتمين إلى اتجاهات فكرية متنوعة- وذلك لارتباطه الشديد بالبعد الثاني من الوعي النسوي، ألا وهو الدور الذي يجب أن تلعبه النساء في المجال الخاص، وما أثير حوله من جدل ما بين النسويات أنفسهن بخصوص الدور الذي يجب أن تلعبه النساء.
4. ما مدى تأثير النشاط السياسي على وعيك النسوي.
5. هل مررت بتجارب تمييزية ضدك داخل الحزب أو العائلة أو في العمل.
6. ما تأثير التجارب الحياتية التي مررت بها على وعيك النسوي.
7. ما مدى قدرتك على تحقيق عدد من المكاسب على صعيد اتخاذ القرار في عدد من المجالات التي تتعلق بحياتهن الشخصية، تحديدا في مجالات التعليم

والعمل والزواج وتقسيم الأدوار داخل العائلة والقرارات المتعلقة بالأمور المالية والإنجاب وحرية الحركة.

وقد رأيت من جانبي بأن هذه الأسئلة التي أتيت على ذكرها، تمكنني من الحصول على البيانات التي تعكس ما هية الوعي النسوي الذي تمتلكه المشاركات في البحث، وذلك من أجل مقاربة هذا الوعي مع النظريات النسوية التي قمت بمراجعتها في سياق الدراسة، ومن ثم تصنيفه على أنه وعي نسوي ليبرالي، أم نسوي ماركسي أم نسوي اشتراكي أم نسوي راديكالي أم نسوي إسلامي.

المعالجة الإحصائية

تمت المعالجة الإحصائية اللازمة للبيانات باستخراج الأعداد والنسب المئوية، وذلك لفحص الفرضية الأولى والثانية، كما تم استخدام جداول التقاطع لفحص الفرضية الثالثة والرابعة والخامسة، وذلك باستخدام برنامج الرزم الإحصائية (SPSS).

الفصل الرابع
الموقف الدولي من صعود الحركات الاسلامية والسيناريوهات المستقبلية للحكم

الفصل الرابع
الموقف الدولي من صعود الحركات الاسلامية والسيناريوهات المستقبلية للحكم

اعتمدت هذه الدراسة كما سبق وأشرت، على دمج منهجي المسح الكيفي والمسح الكيفي: المقابلات المعمقة والاستبيان الكمي، وقد تم تحليل ومناقشة وتفسير ظاهرة الدراسة من خلال المعطيات الكمية والكيفية التي تم استخلاصها بدمجهما سويا، وذلك من أجل التوصل إلى فهم أعمق لظاهرة الوعي النسوي بأبعادها المختلفة على مستوى الفكر والممارسة. وعليه، سنقوم في هذا الفصل بعرض نتائج البحث الكمي أولا ثم نتائج البحث الكيفي وذلك من أجل إعطاء معاني أعمق لنتائج البحث الكمي. وتجيب هذه النتائج على فرضيات الدراسة والتي تتلخص بالآتي: 1) فحص ماهية ومدى انتشار الوعي النسوي في حيز الفكر بأبعاده الثلاثة. 2) فحص ماهية ومدى انتشار الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي ببعديها. 3) فحص أثر النشاط السياسي للنساء في الأحزاب السياسية الفلسطينية على الوعي النسوي في حيز الفكر. 4) فحص أثر الانتماء الحزبي للنساء في الأحزاب السياسية الفلسطينية على الوعي النسوي في حيز الفكر. 5) فحص أثر خبرات الحياة (تجربة تميز داخل العائلة) للنساء في الأحزاب السياسية الفلسطينية على الوعي النسوي في حيز الفكر.

الفرضية الأولى: ماهية ومدى انتشار الوعي النسوي بأبعاده الثلاثة:

1) الوعي للمساواة بين الجنسين في الفرص والحقوق

كما ذكر سابقاً في فصل الرابع، تم قياس هذا البعد للوعي النسوي للمساواة بين الجنسين من خلال عشرة مؤشرات تعكس مواقف المشاركات في البحث من المساواة في التعليم، فرص العمل، الحريات الشخصية، الوصول إلى مواقع صنع القرار، المساواة في الأجور وحقوق العمل، الحماية من العنف والاعتداءات، اختيار شريك الحياة، الميراث، السفر وحرية الحركة وأخيرا القوانين مثل قانون الأحوال الشخصية والعقوبات.

جدول رقم (1)
الوعي للمساواة بين الجنسين في الفرص والحقوق

الإجابات	مساواة مطلقة		مساواة		مساواة جزئية		لا مبرر للمساواة	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
التعليم	119	73.5	19	11.7	22	13.6	2	1.2
فرص العمل	92	56.4	44	27.0	27	16.6	-	-
الحريات الشخصية	96	60.0	39	24.7	22	13.9	1	0.6
الوصول إلى مواقع صنع القرار	104	63.0	38	23.0	21	12.7	2	1.2
المساواة في الأجور وحقوق العمل	116	72.7	30	17.4	13	7.6	3	1.9
الحماية من العنف والاعتداءات	131	80.6	16	9.9	14	8.6	1	0.6
اختيار شريك الحياة	109	.168	25	.615	23	.414	3	.91
الميراث	100	.763	23	.614	27	.217	7	.54
السفر وحرية الحركة	85	52.8	34	.121	37	.023	1	.60
القوانين مثل قانون الأحوال الشخصية والعقوبات	82	.651	31	.519	43	.027	3	.91

تشير النتائج الواردة في الجدول رقم (1) أن الغالبية العظمى من المشاركات في البحث، (75.5%)[1]، يؤيدن المساواة المطلقة أو المساواة بين النساء والرجال في مختلف المجالات التي تتعلق بمؤشرات بعد الوعي للمساواة في الفرص والحقوق مجتمعة، إلا أنه من الواضح أن هناك تفاوتا ملحوظا في نسب التأييد من مؤشر إلى آخر. فمثلا، (90.5%) من النساء في العينة أيدن المساواة المطلقة والمساواة ما بين الرجال والنساء في حق الحماية من العنف والاعتداءات و(90.1)% أيدن حق المساواة في الأجور، و في حق الوصول إلى مواقع صنح القرار (86%) وفي حق التعليم (85.2%) وفي الحريات الشخصية (84.7%) وفي حق اختيار شريك الحياة (الزوج) (83.7%) وفي حق العمل (83.3%)، وفي المساواة في الحصول على الميراث (78.3%) و في حرية الحركة والسفر (73.9%)، وفي المساواة في قوانين الأحوال الشخصية والعقوبات (71.1%).

وإذا ما نظرنا إلى النساء المؤيدات للمساواة المطلقة فقط، نجد أن نسب النساء اللواتي يؤيدن المساواة المطلقة في الحصول على الحماية من العنف (80.6%) والتعليم (73.5%) والمساواة في الأجور (72.7%)، أكبر من نسب النساء اللواتي

(1) هذه القيمة عبارة عن جمع نسب النساء اللواتي أيدن المساواة المطلقة أو المساواة في كل مؤشر من مؤشرات البعد الأول للوعي النسوي مقسوما على عدد المؤشرات التي بلغت في مجموعها أحد عشر مؤشرا.

يؤيدن المساواة المطلقة في الميراث (63.7%) والحريات الشخصية (60%) وفرص العمل (56.4%)، ومن نسب المؤيدات لمساواة مطلقة في حرية الحركة والسفر (52.8%) وفي قوانين الأحوال الشخصية أو العقوبات (516%).

هذا النمط من النتائج يشير إلى وجود مستويات مختلفة للوعي النسوي بين النساء المشاركات في البحث، إذ أن هناك نسبة أقل من النساء النشيطات يؤيدن المساواة المطلقة في أمور حاسمة تتطلب تغيير جذري للعلاقات الاجتماعية وما يتضمنها من علاقات القوة والهيمنة بين الجنسين مثل المساواة في حرية الحركة والسفر والمساواة أمام قوانين الأحوال الشخصية أو العقوبات. فمثلاً، الأغلبية العظمى (من 80% إلى 70%) من النساء يؤيدن مساواة مطلقة في الحصول على الحماية من العنف والتعليم والمساواة في الأجور، وتنخفض نسب المؤيدات لمساواة مطلقة في فرص العمل والحريات الشخصية والميراث إلى حول الـ 60%، ومن ثم تنخفض نسب المؤيدات لمساواة مطلقة في حرية الحركة والسفر وفي قوانين الأحوال الشخصية لتصل إلى 53% و52% على التوالي.

وتطابق نتائج دراستي لهذا البعد من الوعي النسوي إلى حد ما مع نتائج دراسة غانم (2005)، التي أجريت على عينة من مختلف أفراد المجتمع الفلسطيني، في فلسطين المحتلة عام 1948. فهي أيضا وجدت فروقا في نسب المؤيدين إلى المؤشرات المختلفة لبعد الوعي بالحقوق والفرص التي يمكن للنساء الحصول عليها: حيث أظهرت نتائجها أن نسب الأفراد المشاركين في البحث والذين يؤيدون المساواة في حقوق التعليم والعمل والحماية من العنف أكبر من نسب أولئك الذين يؤيدون المساواة في الحريات الشخصية. كما تنطبق نتائج هذا البعد التي تتعلق بوعي النساء للمساواة المطلقة تحديدا في مجالات التعليم والعمل واختيار الزوج مع نتائج دراسة هاسو (2001)، والتي أظهرت أن النساء الأكثر نشاطا واللواتي تأثرن بشكل عميق نتيجة لتجربتهن مع الاتحاد الفلسطيني للجان العمل النسائي هن الأكثر اعتقاداً بالمساواة الجندرية التي تتعلق بمجالات العمل والتعليم واختيار الزوج. في حين تتعارض نتائج هذه الدراسة لهذا البعد للوعي النسوي مع نتائج دراسة جلافنس (1996)[1] والتي أظهرت أن مشاركة النساء في بعض اللجان، وبالرغم من محاولتها تغيير العلاقات الاجتماعية من خلال تكوين تعاونيات ضيقة النطاق، وتعليم المهارات النسائية التقليدية، لم تكن إلا تعبيرا عن وعي للأنثى وليس للنسويّة كوعي للنساء بحقوقهن ضمن التقسيم السائد للعمل والأيديولوجية الذكورية المهيمنة

(1) تجدر الإشارة هنا إلى صعوبة ربط نتائج هذه الدراسة مع الأدبيات التي تمت مراجعتها على اعتبار أن معظمها كانت أدبيات أقرب إلى السرد التاريخي منها إلى الدراسة العلمية.

2) الوعي النسوي للمساواة في سمات وقدرات المرأة والرجل

يتضمن هذا البعد من الوعي النسوي للمساواة في النظرة لقدرات المرأة العقلية والجسدية والعاطفية والقيادية بالنسبة للرجل. وقد تم قياس هذا البعد من خلال أربع عبارات تتساءل عن مدى تأييد الفرد لها ومرفقة بمقياس ليكرت ذي التدرج الثلاثي، 1.موافقة بشدة. 2. موافقة نوعا ما. 3. غير موافقة. عرضت هذه العبارات في الاستمارة على النحو التالي: قيمي العبارات التالية: 1) قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل الجسدية. 2) قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية. 3) المرأة مثل الرجل قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات. 4) المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية؛ وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة.

جدول رقم (2)

الوعي النسوي للمساواة في سمات وقدرات المرأة والرجل

الإجابات	موافقة بشدة		موافقة نوعا ما		غير موافقة	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%
قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل الجسدية	19	13.6	44	31.4	77	55.0
المرأة مثل الرجل قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات.	40	26.7	39	26.0	71	47.3
قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية	23	15.9	46	31.7	76	52.4
المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة.	39	26.7	40	27.4	67	45.9

أظهرت النتائج الواردة في الجدول رقم (2) أن 42% فقط من المشاركات في البحث، يتمتعن بوعي نسوي تجاه المساواة في سمات وقدرات المرأة من ناحية قدراتها مقارنة مع الرجل، وهذا يشكل تراجعا ملموسا لوعيهن مقارنة مع نسب النساء المؤيدات للمساواة المطلقة أو المساواة بين النساء والرجال في مختلف المجالات التي تتعلق بمؤشرات بعد الوعي من المساواة في الفرص والحقوق التي يمكن للمجتمع أن يمنحها للمرأة والتي بلغت (75.5%). لكن نسب النساء الواعيات لسمات وخصائص المرأة تتفاوت ما بين مؤشر وآخر كما هو الحال في البعد الأول للوعي النسوي، فمثلا أظهرت النتائج أن نسب النساء الواعيات واللواتي لا يؤيدن الادعاء بأن قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل الجسدية هي 55%، ونسب النساء الواعيات واللواتي

لا يؤيدن الادعاء بأن قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية هي 52%، وهي أكبر من نسب النساء الواعيات واللواتي لا يؤيدن مقولة أن المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة (45.9%)، ومن نسب النساء الواعيات واللواتي أيدن مقولة أن المرأة مثل الرجل قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات (26.7%).

بشكل عام، نسبة النساء اللواتي يعتقدن بأن قدرات المرأة العقلية والجسدية توازي قدرات الرجل أقل بكثير من نسبة النساء اللواتي يؤيدن المساواة المطلقة في الحصول على الحماية من العنف والتعليم والمساواة في الأجور وحقوق أخرى، من الواضح أن هذا المستوى للوعي النسوي أقل انتشاراً بين النساء المشاركات في البحث، وهذه نتائج بالفعل غريبة وغير متوقعة وبحاجة لفحص أشمل وأعمق في دراسة مستقبلية. لماذا 55% لا يؤيدن العبارة التي تدعي أن قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل الجسدية، و52% لا يؤيدن العبارة التي تدعي أن قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية وبالتالي يتمتعن بوعي نسوي، بينما 72% من النساء يؤيدن مساواة مطلقة بين الجنسين في التعليم مثلا؟ بالإضافة إلى ذلك، في هذا البعد أيضا يبدو جليا أن نسبة المؤيدات للمساواة بين الجنسين في القدرات الجسدية تنخفض بشكل ملحوظ كلما العبارة قدمت وضعا راديكاليا ويتطلب تغييرا جذريا لتقسيم العمل بين الجنسين بشكل محدد. فمثلاً، 55% من النساء يتمتعن بوعي نسوي تجاه المساواة في قدرات المرأة الجسدية إلا أن 27% فقط من هؤلاء النساء يؤيدن بشدة أن المرأة قادرة على أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات.

3) الوعي النسوي من اللامساواة في تقسيم الأدوار بين الجنسين وتخصيص المهام داخل العائلة

الوعي لتقسيم العمل وتخصيص أدوار المرأة داخل العائلة (ويشكل البعد الثالث لمفهوم الوعي النسوي)، والذي يعبر عن موقف المشاركات في البحث من تقسيم العمل داخل المنزل في عدة أمور ووظائف منزلية وعائلية. وقد تم قياس هذا البعد من خلال ستة أسئلة/ عبارات مرفقة بمقياس يتكون من أربعة خيارات: 1. الأب 2. الأم 3. الاثنان معا 4. فرد آخر من العائلة. والأسئلة كانت على النحو التالي: "من في اعتقادك يجب أن يقوم بأداء الأعمال التالية داخل العائلة: 1. الاعتناء بنظافة البيت والملابس. 2. تحضير الطعام. 3. مساعدة الأبناء في تحضير واجباتهم المدرسية. 4. الاهتمام بسلوك الأبناء والبنات ومتابعة حل مشاكلهم. 5. اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بقرار تنظيم الإنجاب. 6. اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية.

جدول رقم (3)

الوعي النسوي من اللامساواة في تقسيم الأدوار بين الجنسين وتخصيص المهام داخل العائلة

الإجابات	الأب		الأم		الاثنان معا		فرد من العائلة	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
الاعتناء بنظافة البيت والملابس	23	14.2	50	30.9	86	53.1	3	1.8
تحضير الطعام	26	16.0	46	28.4	88	54.3	2	1.2
مساعدة الأبناء في تحضير واجباتهم المدرسية	21	12.8	19	11.6	122	74.4	2	1.2
الاهتمام بسلوك الأبناء والبنات ومتابعة حل مشاكلهم	17	10.6	18	11.2	125	77.6	1	.6
اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بقرار تنظيم الإنجاب	24	14.7	14	8.6	124	76.1	1	.6
اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية	40	24.8	15	9.3	104	64.6	2	1.2

يتضح من جدول (3) أن الغالبية العظمى من المشاركات (66.7%) يتمتعن بوعي نسوي تجاه المساواة من تقسيم الأدوار داخل العائلة، وهي نسبة تحتل موقعا وسطا، إذا ما تمت مقارنتها بنسبة النساء اللواتي يتمتعن بوعي للمساواة في الفرص والحقوق (75.5%)، ونسبة من يتمتعن بوعي تجاه قدرات وخصائص المرأة (42%). كما تشير النتائج إلى أن نسب النساء الواعيات لتقسيم الأدوار داخل العائلة تتفاوت ما بين مؤشر وآخر كما هو الحال في البعدين السابقين من أبعاد الوعي النسوي، إذ كانت نسب النساء اللواتي اعتقدن بضرورة تقاسم الزوجين مهمة الاهتمام بسلوك الأبناء والبنات ومتابعة حل مشاكلهم (77.6%)، ومهمة اتخاذ القرارات المهمة

في العائلة التي تتعلق بقرار تنظيم الإنجاب (76.1%) ومهمة مساعدة الأبناء في تحضير واجباتهم المدرسية (74.4%)، أكبر من نسب النساء اللواتي اعتقدن بضرورة مشاركة الزوجين في مهمة اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية (64.6%)، وفي مهمة تحضير الطعام (54.3%)، وفي مهمة الاعتناء بنظافة البيت والملابس (53.1%). وهنا يتضح أيضا أن ثمة مستويات من الوعي تختلف نسب التأييد لها بين المشاركات في البحث بحسب جدية حالات المساواة المرجوة: فكلما كانت الحالة أكثر جدية أو بالأحرى أكثر راديكالية وتتطلب تغييرا جذريا في أنماط تقسيم العمل وتركيبة العلاقات الاجتماعية بين الجنسين كلما انخفضت نسبة النساء المؤيدات لها.

نتائج البحث الكيفي لماهية الوعي النسوي

وجدير بالقول هنا، أنني قمت ببحث كيفي من أجل التعرف على مكونات وأبعاد الوعي النسوي للمساواة بين الجنسين من وجهة نظر المشاركات في البحث، وذلك من أجل الحصول على معاني أكثر عمقاً من تلك التي يقدمها البحث الكمي. ولكنني في هذا الجزء من البحث الكيفي، وجدت أيضا أنماطا من الوعي تدعم الأنماط نفسها التي ظهرت في البحث الكمي: فمثلا، وعلى صعيد بعد الفرص والحقوق، وجدت أن غالبية النشيطات يؤمن بالمساواة في الفرص والحقوق بين الجنسين، إلا أن كثيرا من النشيطات حتى الأكثر راديكاليات منهن واللواتي يؤيدن المساواة بين الجنسين على جميع الأصعدة، يعتقدن بأن المساواة في فرص التعليم هي الخطوة الأهم في عملية تحرر المرأة، والبعض الآخر منهن كن حريصات على مراعاة ثقافة المجتمع ككل وطالبن بالمساواة في بعض الأمور الأكثر تقبلاً من قبل المجتمع مقابل التغاضي عن بعض القضايا التي تحتاج إلى تغيير جذري للعلاقات الاجتماعية وعلاقات القوة بين الجنسين. في حين تطرقت بعض النشيطات إلى المساواة في الفرص والحقوق في التعليم، العمل والاستقلال الاقتصادي مع بعض التحفظات على الحريات الشخصية المطلقة أو حرية الحركة والسفر أو الميراث، وذلك لاعتبارات تتعلق بالسياق الثقافي الذي يعشنه أو بالسياق الاحتلالي وأهمية توجيه دفة الصراع للنضال الوطني في الفترة الحالية، أو لاعتبارات تتعلق بالأحكام الشريعة تحديدا في مسألة الميراث التي وردت في النصوص القرآنية، والتي تم النظر إليها بأنها ميزة تمنح للنساء لإعفائهن من مهمة الإنفاق إذا اخترن تكريس وقتهن للقيام بدورهن الإنجابي.

أما على صعيد وعيهن بقدرات وخصائص المرأة مقارنة مع الرجل، فقد تفاوتت مواقف النساء تجاه المسألة، فمنهن من عبرن عن تقبلهن نوعا من الصورة النمطية والنظرة المجتمعية للنساء، والتي ترى بأنهن غير قادرات على خوض المجالات التي تعتبر ثقافيا حكرا على الرجل، مثل العمل كميكانيكي، في حين عبرت

أخريات عن إدراكهن بأن قدرات المرأة الجسدية والعقلية توازي قدرة الرجل، بينما اعترفت أخريات بوجود اختلاف بين النساء والرجال، إلا أن هذا لا يعني من وجهة نظر بعضهن أن يكون مبررا لإقصائهن أو تهميشهن، فالهدف هو بقاء النساء نساء مع حصولهن على السلطة، أما البعض الآخر منهن فقد احتفين بسمات المرأة العاطفية واعتبرنها سمات لا يمكن التقليل من أهميتها أو من قيمتها.

وبالنسبة لمواقف النساء من تقسيم الأدوار والمهام داخل العائلة، فقد تباينت هنا أيضا مواقف النساء تجاه المسألة كما هو الحال في البعدين السابقين، إذ عبر البعض منهن بأن رسالة الأم الأولى هي تربية الأطفال، لكن ذلك لا يعني من وجهة نظرهن قيامها بالأعمال والمهام المنزلية المرتبطة تقليديا بالدور الإنجابي على اعتبار أن رسالة المرأة ليست خدماتية، في حين عبرت أخريات عن نظرة تقليدية من خلال تأكيدهن على أن المهام المنزلية ملقاة على عاتق المرأة فقط. وأخريات فقد اعتبرن أن القرارات المهمة في العائلة هي من مسؤولية الرجل، لاعتبارات تتعلق من وجهة نظرهن بالحفاظ على حقوقهن ومكاسبهن على المستوى التكتيكي، والتي لا تشكل بدورها زعزعة للنظام الأبوي السائد، تحديدا إذا ما تم الأخذ بعين الاعتبار السياق الاحتلالي الذي تحيا في ظله المشاركات في البحث. هذه الأنماط من الوعي التي حصلنا عليها في المسح الكيفي، ربما توضح التباين و التأرجح في نسب النساء الواعيات حسب حدة حالة المساواة الجندرية المعروضة على النساء في البحث الكمي. وسأستعرض بعضا من هذه الاقتباسات لإظهار هذه الصورة:

ناشطة وقيادية أكدت على وجوب أن يكون هناك مساواة في عدد من المجالات التي تتعلق باختيار الزوج وتبوء مواقع صنع القرار، حيث عبرت إحداهن قائلة:

"حقها في التعليم واختيار الزوج وان تكون موجودة في مراكز صنع القرار، المرأة كانت حاضرة زمن الرسول في مواقع هي غير موجودة فيها الآن مع كل التقدم التكنولوجي، المواقع التي كانت حاضرة فيها المرأة زمن عمر بن الخطاب كانت وزيرة الحسبة التي تمر على التجار وهي شفاء بنت عمرو وبالتالي عمرو لما نذكره نتذكر تشدده لكن في زمنه كانت المرأة وزيره، خديجة زوجة الرسول كانت تاجرة وعندما تزوجت محمد ونزلت النبوة على محمد لم يمنعها من التجارة، الشافعي تتلمذ على يد امرأة سكينة بنت الحسين كان لها مجالس وكانت الرجال تأتي لمجلس سكينه المسجد لم يعرف مسجد نساء ورجال كان النساء والرجال يتواجدوا في مسجد الرسول". وأعطى للمرأة فسحة إن كانت لا تطيق العيش مع الرجل أن تترك هذا الرجل، وحصلت مع جميلة بنت اويس أو إحدى الصحابيات، وقالت يا رسول الله انه رجل صالح لكنني لا أحبه، فقال لها ماذا أمهرك قالت بحديقة قال ردي له حديقته، جاءت امرأة إلى الرسول فقالت له: أن أبي زوجني من ابن عمي كارهة. ثم قالت له أنا لا أريد أن أتركه فقد أكرمني أبي وأنا بدي أكرمه فاقبل بابن عمي فأردت أن اعلم

الرجال درسا انه ليس لديهم سلطة علينا في الزواج." (المبحوثة رقم 7 حماس، رام الله).

في حين عبرت أخرى عن قناعاتها بضرورة أن تكون هناك مساواة في مختلف المجالات التي تتعلق بالفرص والحقوق بين الجنسين، إلا أنها أعطت الأولوية للتعليم بوصفه وسيلة تضمن للمرأة الحصول على فرصة عمل تستطيع من خلالها أن تستقل اقتصاديا بدلا من أن تعتمد على غيرها في توفير احتياجاتها العملية أو الإستراتيجية، أو بوصفه سلاحا يمكن المرأة من الدفاع عن بقية حقوقها إذا كانت تمتلك شخصية تساعدها في انتزاع حقوقها، بقولها:

"أنا بفصلش بين الحقوق، بتعامل معها في سلة وحدة، صعب أفصل بيناتهم (بينهم) بس إذا بدي أميز واحد اكتر من التاني هو حق التعليم، لأنه المرأة إذا حصلت تماماً على حقها بالتعليم، فهي ممكن تحصل على حقوقها التانية بكل راحة وبكل أريحية، بتكون هي على قدر من الوعي قدر من التعليم بتكون شهادتها معها فهي ممكن تناضل بعد ما تحصل على شهادتها لأنه المرأة بتكون اقوى بالشهادة اذا ما حصلت على شهادة بتكون مرأة ضعيفة، عادية ممكن المجتمع يدوس عليها، اذا كانت معها شهادة ممكن تشتغل فيها، ممكن تكون مستقلة اقتصاديا، هلأ اذا تعلمت واصبحت مستقلة اقتصاديا فهون هي بتكسب كامل حقوقها، بتكسبها بايدها يعني هاد برجع الها، لشخصيتها، كيف ممكن تفكر انه هي بدها حقوقها ولا لأ، صحيح في نساء كثير بتنازلو عن حقوقهم بغض النظر كانوا متعلمين أو لأ، بس انه أهم اشي حق التعليم، على الأقل إذا تنازلت عن حق من حقوقها بتكون متنازلة فيه عن وعي انه مش بإجبار من المجتمع، هي خلص واعية لهاد الموضوع وهي مفكرة انه هيك، أهم اشي انه يكون حقها بالعمل، أنا دايما بركز انه أي بنت بتعرف عليها انه لازم تتعلمي، ما بعد هيك مش مشكلة المهم تتعلمي ويكون معك في الآخر شهادة، ما بضمن الواحد المستقبل فانتي إذا حصلتي على شهادة وأصبحت مستقلة اقتصاديا، فسهل جدا تحصلي على حقوقك." (المبحوثة رقم 3، فتح، بيت دجن).

وناشطة قيادية تؤمن أيضا بالمساواة المطلقة في الفرص والحقوق بين الرجل والمرأة في مختلف المجالات، لكنها تؤكد على ضرورة الحذر تجاه عملية التغيير للوصول إلى هذه الدرجة المطلقة من المساواة في ظل سياق مجتمعي تحكمه الثقافة الذكورية، وعليه فهي ترى أن النضال لا بد أن يتخذ أشكالا مدروسة. وقد عبرت عن موقفها بقولها:

"من قناعتي كمرأة انو المرأة يجب أن تكون متساوية في الحقوق مثلها مثل الرجل سواء الحق بالزواج، الحق بالإرث، الحق في إقامة علاقات معينة، في السكن، في الدخل، في الأجر المتساوي، في كافة هاي المجالات، في العمل السياسي، في التشريع بشكل عام لكن عملية التغيير باتجاه هاي الحقوق يجب ان لا تأخذ شكل قفزات

لكن أن تسير بعملية تطور طبيعي وبنضال متدرج من أجل الوصول الى كافّة هاي الحقوق هناك كل مجتمع في اله مضمون ثقافي حتى نأخذ الشرعية كنساء وأن لا نصطدم بالمجتمع يجب أن نكون حذرين جدا في مطالبتنا بهاي الحقوق. أنا برأيي انه يجب أن يكون هذا النضال مدروس وعلمي ومتظافر من كافّة القوى النسوية وأن يجند اله أيضا قوى مناصرة من الرجال بحيث تدعم هذا التوجه النسوي لأنه سبق وأنه الحركة النسوية في فلسطين مارست بعض الأنشطة التي كانت تسعى من أجل إحقاق بعض الأنشطة التي كانت تسعى من أجل إحقاق المساواة أو انتزاع بعض الحقوق للمرأة ولكن أحيانا كانت الآليات المستخدمة أو نوع هاي الأنشطة تصطدم بالعقلية المجتمعي لأنها ما كانت توخذ مسار عقلاني، مسار مدروس منخرط في عملية تغيير اجتماعي شامل." (المبحوثة رقم 1، فتح، بيت لحم).

مثل هذا التفكير أيضا، يمكن أن يفسر التراجع في نسب النساء اللواتي يؤيدن المساواة المطلقة أو المساواة في أمور راديكالية تتطلب تغييرا واسعا في نمط العلاقات الجنسية الاجتماعية مقارنة مع نسب النساء المرتفعة واللواتي يؤيدن المساواة المطلقة أو المساواة في أمور أقل راديكالية وأكثر تقبلاً في المجتمع.

وتتفق ناشطة أخرى مع موقف سابقتها إذ أكدت على وجوب أن تكون هناك مساواة مطلقة في مختلف المجالات، مع بعض التحفظات على جوانب تتعلق بالحريات الشخصية إذ عبرت عن ذلك بقولها:

"المساواة بين المرأة والرجل يجب أن تكون في جميع المستويات العليا والدنيا، مش كوني أنو أنا مرأة لا أستطيع القيام بهذا العمل أو ذاك، إذا صممت أستطيع أن أقوم بأعمال كثيرة، فأنا أرى المساواة في جميع المستويات ومساواة مطلقة، والأولوية يعطيها للقوانين لأنو بشوف أنها هي اللي بتفرض المساواة على جميع المستويات. لكن يجب أن لا تفهم المساواة بطريقة خاطئة، إني أنا كمراهقة أعمل اللي بدي ياه، لأنو المساواة بترتب عليها معرفة حقوقي وواجباتي، ومش لازم ننسى أنو احنا كمجتمع شرقي يجب أن نحترم عادات وتقاليد مجتمعنا المعقولة." (المبحوثة رقم 24، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، بيت لحم).

هذا الموقف من قبل ناشطة من التوجه اليساري يلقي بعض الضوء على نتائج المسح الكمي من حيث التباين في النسب المرتفعة للنساء اللواتي يؤيدن المساواة المطلقة أو المساواة في القضايا الأكثر تقبلا مثل التعليم والعمل والأجور والمشاركة في قرارات العائلة والنسب المنخفضة للنساء اللواتي يؤيدن المساواة المطلقة أو المساواة في القضايا التي تتطلب تغييرا جذريا في علاقات القوة بين الجنسين مثل المساواة في الحريات الشخصية، وفي حرية الحركة والسفر، وأخذ النساء لأدوار كانت مجتمعيا وثقافيا حكرا على الرجال.

أما بعض الناشطات ذوات التوجه اليساري، فقد كشفت قناعاتهن عن إيمان عميق بضرورة أن يكون هناك مساواة مطلقة في مختلف المجالات إلا أن قناعاتهن هذه لا تعني بالضرورة العمل على إثارة صراع في عدد من القضايا في الوقت الراهن من بينها الميراث على قاعدة أن الأولوية في توجيه دفة الصراع من أجل تحرير الوطن، كما أشارت إحداهن بقولها:

"أنا مع المساواة المطلقة بالفرص والحقوق والتشريع ... انطلاقا من نظرة أساسية لها علاقة بحقوق المواطنة والمساواة على قاعدة المواطنة، لكن بعض القوانين، بالرغم من قناعاتي المبدئية والقناعات الشخصية، بضرورة أن يكون هناك مساواة مطلقة فيها، إلا أنو في قضايا من مثل الميراث يجب أن يتم التعامل معها، انطلاقا من الشرع كجزء أساسي من مرجعيات قانونية، بعتقد إنو هذه المسألة ليست موضع صراع في إطار القوانين في هذه الفترة، بمعنى انو نعالجها على قاعدة حق الإرث أكثر مما هي المطالبة بالمساواة المطلقة." (المبحوثة رقم 25 الجبهة الديموقراطية لتحرير فلسطين، نابلس).

هذا المثل، يدلل على وعي خاص مقيد فرضته الظروف التاريخية التي تعيشها النساء الفلسطينيات تحت الاحتلال، ولكن هذا لا يعني البتة أنهن لا يمتلكن وعيا للمساواة في الفرص والحقوق. فهي بالرغم من إيمانها بالمساواة المطلقة في مختلف المجالات التي تتعلق بالفرص والحقوق، إلا أنها تطالب بأن يتم التعامل مع بعض القضايا من مثل الميراث على قاعدة الحق في الميراث كما حدده الشرع، لاعتبارات تتعلق بضرورة توجيه دفة الصراع للاحتلال، الذي يقمع الرجال والنساء على حد سواء. هذا الوعي يشبه إلى حد ما وعي النساء السياسات التي أشارت إليها دراسة أركيوهارت (2000) في إقليم (Ulster) في ايرلندة الشمالية، والذي تشكل لديهن بناء على الظروف السياسية التي شهدها الإقليم، فالهوية الوطنية كانت تتهددها المخاطر و الاحتمال كان ضعيفاً في أن تسبب النساء صراعات أخرى ذات علاقة بالقضايا الجندرية، على اعتبار أن أولوياتهن كانت تتمحور حول توفير الأمان لبيوتهن ولأطفالهن، اللذان يتعرضان لتهديد الحكم المحلي، وكن راضيات بذلك "لاعتقادهن أن دورهن كان مساوياً ولكنه مختلف".

وبعيدا عن الوعي الذي تشكل لدى الناشطة من الجبهة الديمقراطية نتيجة الظروف التاريخية التي تعيشها النساء الفلسطينيات، تحاول الناشطة من حماس من جانبها تفسير الفهم المجتمعي غير الدقيق لموضوع تقسيم الميراث ما بين الرجال والنساء بالاستناد إلى الشريعة الإسلامية، إذ شددت على أن المرأة تأخذ نصف ما يأخذه الرجل في حالة واحدة فقط، وهي حالة الأخوة الذكور والإناث في حال وفاة والدهم. لكنها في ذات الوقت ترى أن عدم المساواة في هذا الحالة ميزة تمنح للأخت إذا ما تم الأخذ بعين الاعتبار وجوب نفقة الرجال على النساء، حيث يمكن من خلالها

أن تدخر مالها أو تفعل به ما تشاء دون أن تكلف بمسؤولية النفقة على المحيطين بها، كما اعتبرتها ميزة أخرى لإعفاء المرأة من مهمة الإنفاق إذا هي اختارت تكريس وقتها لأطفالها وبيتها، حيث عبرت إحداهن عن ذلك بقولها:

"المرأه ليست في كل الحالات هي تأخذ نصف الرجل حاله واحده هي الأخوين لكن أحيانا المرأه في الإسلام تأخذ أكثر من الرجل أو قد تأخذ مثله أحيانا الأم يعني تأخذ أكثر من الزوج لكن عندما يقسم الميراث بين الأولاد عندما يموت الأب الله سبحانه وتعالى يقول يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين الفتاه هنا، أو المرأه عندما تأخذ نصف مال أخيها هي غير مسؤولة عن النفقة على أي شخص حتى النفقة على نفسها يكون الملزم بالنفقة عليها أخوها الذي ورث معها عن أبوها ومسؤول عن أمه ومسؤول عن زوجته يعني النصف التي تأخذه المرأه هي تبقى لها تفعل ما تشاء وتبقى لها وتستطيع أن تدخرها لكن هو ملزم أن ينفق على هذه الأخت التي أخذت نصفه وملزم أن يصرف على والدته التي أيضا ورثت وملزم أن يصرف على زوجته وهو مطالب أيضا بمهر للزوجة وبالنفقة على الأولاد. المرأه عندنا ليست مطالبه بالنفقة على احد حتى على نفسها يعني الزوج أو الأب أو الأخ أو الابن هم الذين يطالبون ويجبرون في الشريعة الإسلامية على النفقة على هذه المرأه... وإذا جئنا نرى يعني كم نسبة النساء اللواتي يعملن يعني هل النساء اللواتي في البيوت يلزمن، يصدر قانون لهن أنها ملزمه أن تنفق على نفسها والزوج يتهرب من مسؤوليته على أطفاله وعلى بيته. نسبة النساء اللواتي يعملن ممكن لا تتعدى نسبة 13 او 15بالمئة وهي أيضا ليست ملزمه هي يعني تطوعا منها وممكن تساهم وأنا من الناس الذين يعملون واساهم في مصاريف البيت بل وممكن أحيانا أن أساهم أكثر لكن بإرادتي وبخياري ومساعدتي وقناعتي لان هذا يعني لأولادي وكذا لكن إن أنا تعبت و أردت أن اجلس في البيت زوجي هو او أبنائي هم الملزمون الذين ينفقون علي هذا لان الله سبحانه وتعالى خلق للمرأة مهمات المرأه في بداية حياتها تكون لها أسرة وأولاد ومصيبة إن أجبرنا المرأه على العمل حتى تنفق على البيت لمن تترك أطفالها وبيتها." (المبحوثة رقم 9 حماس، رام الله).

أما التفاوت في نسب الواعيات بين مؤشر وآخر في البعد الثاني من الوعي النسوي الذي يتعلق بسمات وقدرات المرأة، والذي أظهرته نتائج المسح الكمي، فقد بدا جليا في المسح الكيفي والذي كشف عن بعض التفاصيل التي تعيشها بعض المشاركات في البحث في دواخلهن تجاه قناعاتهن بمسألة سمات وخصائص المرأة بفعل التربية والثقافة والعادات والتقاليد التي لا زالت النساء تحيا في ظلها، والتي تنكر بدورها أن المرأة لديها قدرات عقلية وجسدية مثلها مثل الرجال، وقادرة أن تقوم بجملة من الأعمال المرتبطة تاريخيا بالرجل، فمثلا عبرت إحدى الناشطات من الجبهة الشعبية

عن موقف يرسخ حالة الصراع الداخلي الذي تعيشه النساء تجاه مسألة قدرات المرأة قائلة:

"مش المساواة إنو مثلاً أنا أشتغل ميكانيكي معناه هذا مساواة طبعاً المرأة إذا قررت تشتغل ميكانيكي هي تشتغل المساواة إذا قررت المرأة إنها تشتغل في الميكانيك إنو ما حدش يمنعها كونها إمرأة هاي، إذا هي قررت وهي بتستمتع وهي عندها القوة البيولوجية والجسمانية وهي بتحب هذا لأ مش ضد أنا ضد مثلاً... لكن أنا مع الحفاظ على هويتي النسوية إذا أنا بستمتع إني أسوق بلدوزر أو ترك أو إني أشتغل في الزفته مفش مشكلة إذا أنا بشعر بمتعة حقيقية، بس في النهاية احنا بنضحك على حالنا كل رجل بيحب يشوف زوجته أنثى أو كل صديق بيحب يشوف صديقته أنثى والمجتمع بيحب يشوف البنت أنثى. في صفات لازم انحافظ فيها على حالنا لازم لازم من تجربة بحكيلك قد ما يكون الرجل مثقف وقد ما يكون الرجل واعي وقد ما يكون الرجل بيحب تكون زوجته أنثى هذه حقيقة الي كل النساء بداخلهم بيعترفوا فيها وكل ارجال بيعترفوا فيها مش إنو مثقف معناها إنو ما بيهتم فيها لأ كل رجل بيحب إنو تكون زوجته أنثى." (المبحوثة رقم 14 الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، كوبر، رام الله).

حالة الصراع الداخلي التي عاشتها هذه الناشطة إزاء التعبير عن قناعتها لسمات وقدرات المرأة يمكن أن تفسر النتائج الكمية المحيرة التي تتعلق بهذا البعد من الوعي، حيث يفهم من حديثها أنها تترنح تارة بين قناعتها تجاه حق المرأة في الاختيار لمجالات ومهن مرتبطة تقليديا بالرجل، وتارة بين قناعتها الداخلية بأن ممارسة هذا الحق، هو بمثابة تزييف تعيشه المرأة في عوالمها الداخلية كونها تقفز عن الصورة النمطية المقبولة للمرأة أو الأنثى في المجتمع بدلالة التبرير الذي ساقته حين أكدت بما لا يدع مجالا للشك:

"إحنا بنضحك على حالنا كل رجل بيحب يشوف زوجته أنثى أو كل صديق بيحب يشوف صديقته أنثى والمجتمع بيحب يشوف البنت أنثى." (المبحوثة رقم 14 الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، كوبر، رام الله).

كما عبرت ناشطة أخرى عن هذه النظرة التقليدية لسمات وخصائص المرأة من خلال تأكيدها على أن الاختلاف البيولوجي، يقف وراء عدم قدرة المرأة على خوض المجالات جميعها التي يخوضها الرجل بقولها:

طبعا أكيد يمكن المرأة تقوم بدورها في هذه المجالس لكن ليس في كل القضايا. لاحظت أن هناك قضايا الرجل بإمكانه يخوض فيها أكثر من المرأة وهناك قضايا المرأة بإمكانها أن تخوض فيها أكثر من الرجل. مثلا على مستوى مجلس قروي لا تشعر المرأة أن كل الأمور يجب أن تكون موجودة فيها مثل الشوارع مثلا "المقصود شق الشوارع" يمكن يكفي أن تعرف عنها لكن هناك قضايا أخرى المرأة تكون أفضل

من الرجل على مستوى نشاط اجتماعي على مستوى البلد." (المبحوثة رقم 11 حماس، فرعون، طولكرم).

في حين عبرت أخرى من صاحبات النظرة التقليدية، عن قناعات ترسخت في دواخلها ذات علاقة بالثقافة الذكورية للمهام والأدوار المرتبطة تقليديا بالمرأة والرجل، بأن المرأة إذا ما أرادت خلق التحدي فيجب أن يكون ذلك التحدي داخل حدود الإطار الخاص وليس خارجه، بقولها:

"الست ست والرجال رجال تشتغل ميكانيكي مش منطقي حلو انها المرأة تدخل بتحدي مع حالها احيانا في داخل البيت اما خارج البيت صعب عليها حلو الست تظل ماخذه طابع الست. في مهن هندسة مثلا للست وللرجال مثلا زي الهندسة المعمارية يمكن تدخلها الست لكن الهندسه المدنية بالشوارع بتاخذها الست تحدي حتى تظهر للعالم انها تقدر على ذلك تيجي للواقع لا حلو ان تظل الست ست." (المبحوثة رقم 4 فتح، مدينة نابلس).

ولعل هذه المواقف من ناشطات سياسيات، والتي تظهر تقبلهن للصورة التقليدية والنظرة المجتمعية للنساء، تفسر مواقف الغالبية العظمى من النساء (73.3%) واللواتي لا يوافقن أو يوافقن نوعا ما، على مقولة "أن المرأة قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل مثل العمل في الباطون أو قيادة التريللات"، وبالرغم من أنهن يؤيدن المساواة المطلقة في التعليم والحماية من العنف والمشاركة السياسية، إلا أنهن يقاومن بشدة، مسألة التغيير الجذري لجميع العلاقات والأدوار السائدة في المجتمع.

وقد فسرت قيادية من الجبهة الديمقراطية تتمتع بوعي نسوي تجاه سمات وخصائص المرأة، هذه النظرة التقليدية المترسخة في أذهان النساء التي جاءت من سياقات ثقافية تعزز دونية قدرات المرأة الجسدية بقولها:

ما بتستوعبها لأنه مترسخ في ذهنها التربية اللي تربتها انه هذا وظيفة سواق الجرافة لرجل مش للمرأة عشان هيك انا بقول توعية المجتمع بأكملة رجل ومرأة بأنه المراة ممكن تركب تسوق جرافة ممكن انا بقلك بمباشر اللي بتسوق سيارة خاصة قادرة على شو تكسي الاجرة شو بفرق ، بفرق انه بدي امس انوثتها ليش بنرجع وبقول الحماية الاجتماعية من المجتمع للمرأة هل مجتمعنا ممكن اوفر حماية اجتماعية لسائقة التكسي زي ما قلتلك انا مثلا ...موقف خالدة بأنه هذا ممكن امس من انوثة المرأة الها علاقة بالتربية وبالعادات والتقاليد اللي عاشتها النساء، حتى يعني لو ايدولوجيا مقتنعة بالمساواة ، المساواة لا يعني الوصول إلى مجلس تشريعي بالمطلق المساواة كيف بدي انا فعلا احقق و انا بعرفش اذا قلتها او مقلتهاش انه بوقت مبكر جدا جدا جدا. في 82 اشرفت على انتخابات الغزل والنسيج بالخليل نقابة الغزل والنسيج رشح فيها نساء ورشح في رجال نساء ثلاثة طلعوا بالانتخاب الحر وبالخليل

اول سائقة اخذت رخصة جرافة او رخصة شحن من الخليل واللي بنعتبر الخليل كمحافظة بلد محافظ جدا ومتمسك بالعادات والتقاليد فكيف في رام الله او في الجبهة الشعبية ... تقول انه هذا بمس بانوثتها وخصوصا اذا لاحظنا في اكثير من مناطقنا وعشان هيك انا بقول انه كيف بدنا انعزز بعض العادات والتقاليد اللي بتحقق مساواة كمان للمرأة النساء اللي كانوا بحرثوا سهل نابلس وسهل مرج بن عامر بكامل سواء على البقر او على الحيوانات البغل او الحمار او شو اسمه ونفسهم كانوا يحرثوا على تركتر فأذا قادرة على حراثة أرضها بتركتر، مهمة مش سهلة بس لانه جسمها اكتسب هذه المهارات وهذه الخبرة وهذه المهام وحكينا اللي بتحمل الطوب والحصما والشميمتو وله هذا وبتنقلوا من أسفل الشارع لأعلى جبل عشان تبني بيتها فهذا لا يمس بالانوثة عشان هيك انا بقول الوعي بدي وقت وجهد وشو اسمة وبجوز تستغربي بقول روح مطاطة ما تتقطع هيك بقلش انه العملية سهلة عشان هيك برجع لنقطة اللي قلتلك اياها انه اقناع وتوعية المرأة والمجتمع بقضايا اجتماعية وسياسية كثير أصعب من اقناعهم بأي عملية نضالية أخرى يعني مش سهل." (المشاركة رقم 28، الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، رام الله).

كما أكدت النشيطات ذوات الوعي النسوي، واللواتي يدركن بأن المرأة لديها قدرات عقلية وجسدية وقادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل، أن الممارسة هي التي جعلت الرجل يقوم بأعمال ارتبطت تقليديا به مثل قيادة الجرافة، ولكن ذلك لا يعني أن المرأة غير قادرة على القيام بذلك، وقد عبرت إحداهن عن ذلك بقولها:

"أنا من الناس اللي عندي قناعة تامة انه المرأة قادرة تقوم أي اشي بقوم فيه الرجل تركب جرافة، لأنه اللي خلى الرجل انه يقوم بهذا الدور أقوى من المرأة في الممارسة، يعني بعطيكي مثال انه مثلاً النساء القرويات أقوى من الرجال اللي بيعيشوا بالمدينة لأنه طبيعة الحياة اللي عاشوها والمهام اللي قاموا فيها أكسبتهم القوة هاي بالمقابل في فروقات بين الرجال نفسهم بالقوة يعني واحد معمروش اشتغل ولا عمل ولا اشي ما بيقدر يحمل أي شي ثقيل بعد فترة أنا اضطر انه يروح يشتغل عامل مثلاً إذا هو طول حياته موظف مبقدرش زي واحد طول عمره بشتغل في البناء وبحمل أثقال وبحمل كل هاد الحكي، فالفروقات بين الرجال نفسهم في القوة فالممارسة هي اللي أعطت الرجل القوة هاي آه في فروقات جسدية بين المرأة والرجل بس انه يتم تجاوزها مع الممارسة يعني مثلاً أبوي وإحنا صغار كان يحكيلنا قصة وحدة كانت بينها وبين جوزها صراع انه مين أقوى أنا وإلا أنت فراحت عند أهلها قعدت فترة عندهم بقرة ولدت البقرة العجل الصغير فصارت تضلها تحمله وتطلعوا على الدرج للسطوح وتنزل وضلت تحمله لكبر فأجى جوزها بعد فترة انه اوكي بتقدر تحمل هاد حاول يحمله مقدرش بس هي قادرة لأنها تدربت... احنا صرنا ضعاف لأنه تتطلب منا

انه نكون ضعاف ما رحنا اشتغلنا زيهم بس هم اشتغلوا في حديد في بعرفش شو فصفى انه آه هم أجسادهم أقوى من أجسادنا واللي بنحكي عن فروقات عقلية كمان هاد يعني لا أؤمن فيه بالمرة انه في فروقات في انه دماغ الرجل أكبر وإلا عدد خلاياه أكبر هاد الحكي بالمطلق مش صحيح، فأنه الفروقات البيولوجية بين المرأة والرجل بتعطيش حق لواحد منهم انه يتفوق على الثاني" (المبحوثة رقم 17 الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، نابلس).

وترى ناشطة أخرى، من الممكن أن تصنف أنها تتمتع برؤية راديكالية تجاه سمات وقدرات المرأة، أن سمات المرأة العاطفية والقيم التي تتحلى بها، يجب الاعتزاز بها وتقديرها، من النساء أولا ومن الرجال والمجتمع ثانيا. فالمرأة بالنسبة لها تمتلك سمات لا يمكن للرجل أن يتحلى بها، وبالتالي هي الأقدر على القيام بكل المهام والأدوار التي تتعلق بإطار العائلة، والتي لا بد ستنعكس إيجابيا على المجتمع برمته، وقد عبرت عن ذلك بقولها:

"أنا بعتز إني أنا إمرأة، أنا بشوف ذاتي هالقد فيها ميزات مش موجودة عند الرجال، كثير بحس أنو أنا بمتلك قيم إيجابية، الحب والتضحية والعطاء اللي بحاول من خلالها أربي ولادي، أنا ما بستحي من هي الصفات، كثير بعتبرها مصدر قوة إلي ولمجتمعي، بس المهم كيف تشوفي حالك، لأنو تقديرك لكل القيم اللي جواك، هي اللي بتخلي المجتمع يقدرها ويحترمها، مش ضروري أكون زي الرجال حتى يحترمني المجتمع، أنا إمرأة وأنا بعتز بكوني إمرأة بتملك كل هاي الصفات الإيجابية." (المبحوثة رقم 5 فتح، رام الله).

وتتفق قيادية أخرى تتمتع بوعي راديكالي كسابقتها، على أن النساء يجب أن يحتفين بقيمهن وخصائصهن دون أن يمنعهن ذلك من الوصول إلى مواقع صنع القرار، وقد عبرت عن وعيها تجاه المسألة، قائلة:

"يجب أن تكون بالفرص والمشاركة بشمولية القوانين والتشريعات لاختلافات طبيعية ولكن حلها بالمساواة في هاي المجالات، لكن أنا مش مع أنه المرأة تركب تريلا، المرأة يجب أن تفخر أنها إمرأة، ولا يتعارض مع أن تكون قوية ومتقدمة ولها منصب." (المبحوثة رقم 15، الجبهة الشعبية، رام الله).

وأكدت ناشطة أخرى بدورها أن ثمة اختلافا بين المرأة والرجل يعود للاختلاف البيولوجي لكنها ترى أن ذلك لا يعني البتة أن يكون سببا في دونيتها أو إقصائها، بل يجب أن يكون ميزة تحتفي بها النساء، ما يعني أنها تعبر عن وعي راديكالي يقدر مزايا النساء، وقد عبرت عن ذلك بقولها:

"الاختلاف البيولوجي ما حدا بينكر إنو هناك إختلاف البيولوجي بين الرجل والمرأة ولكن هاذا مش مبرر إنو إيتم النظره للمرأة بدونيه كونو في إختلاف إنو عضلات الرجل أقوى الإختلاف البيولوجي هاذا بحكم إنو في ذكر أوفي أنثى وهذا

موجود بكل المخلوقات بما فيها النباتات في عنا ذكر أوفي أنثى يعني لكن بالعكس أنا ممكن أرى إنوهاذا الإختلاف البيولوجي بيعطي ميزه للنساء، إنو هي بتخلق حياه إنو هي بتنجب إنو هي بتحمل الجنين في بطنها 9 شهور مع ما يرافق ذالك من أعباء ومن تعب ومن ألم هاذتيعطيها ميزه مش يكون مبرر لإقصائها أوتهميشها أو للتمييز ضدها... وزي ما هناك قدرات مختلفه بين رجل ورجل وبين أنثى وأنثى كمان إذا بدنا القدره العظليه يعني تختلف ما بين رجل و رجل حتى هل هاذا يعطي الحق للتمييز ضد الرجل الأضعف ما بعطي الحق وبنفس الشيءما لازم يكون مبرر للتمييز ضد الأنثى". (المبحوثة رقم 30، الجبهة الديموقراطية، الجانية).

وحاولت ناشطة أخرى ذات توجه إسلامي أن تؤكد على أن صفات المرأة العاطفية هي في حد ذاتها تمييز إيجابي لصالح قيامها بدورها الأمومي الذي تعتز بقيمته، فالمرأة من وجهة نظرها تصنع الأمة من خلال تربية الأجيال، لكنها ترى أن تلك الصفات لا تمنعها من القيام بدورها خارج حدود الحيز العام حال الانتهاء من رسالتها الأمومية، إلا إذا تطلبت المرحلة أن تكون النساء متواجدات في الحيز الخاص والعام في آن معا، بناء على فقه الأولويات في الإسلام.

"في الإسلام هناك تميز ايجابي لصالح الرجل وهناك تميز ايجابي لصالح المرأة هناك مساواة على الأغلب جاءت هذه بناء على الأدوار المناط بها إسلاميا فانا دور الأمومة المناط بي إسلاميا بحاجة الى صفات معينة بحاجة أن لا اترك أبنائي التبعية الاقتصادية كانت على الرجل، أنا من يرضع وليس الرجل أنا من يحمل في أحشائي وليس الرجل، عاطفة الأمومة والوجدانية لا تتساوى عند المرأة والرجل اتجاه الجنين لان الله جهز المرأة بجهاز من الأمومة والحنان والوجدانيات الدافق وجهز الرجل بجهاز عقلاني ولا يعني ذلك أن المرأة غير عقلانية النساء في الذكاء ما شاء الله عنها وإلا لا تصلح اذا لم يكن لها العقل أن تربي الأمة أو أن تقوم بدور الأمومة أصلا من يربي الأمة ومن يصنع الأمة المرأة الرجل يتعامل مع الآلة والنساء تتعامل مع أرقى الأجناس، الزلام تخرج لتتعامل مع الجبال والصخر والنساء مع من تتعامل مع الجنين مع الطفل من يصنع الحضارة ، بالعكس في الإسلام عندما أنا كامرأة استوعب رسالة الإسلام اسعد مني في الوجود ما في والقضية مرحلية بمعنى انتهت رسالة الأمومة ولادي كبروا استطيع ان انتقل الى مجتمعي وأكون متواجده، مع انه في الإسلام في اشي اسمه فقه الأولويات وفقه الموازنات بحيث أنا شخصيا ابني عمره سبع سنين لو كان هناك من يكفيني الخروج نتيجة وجود وعي إسلامي كامل قد أكرس الآن حتى يصبح عمره عشر سنين ولا اخرج للخنساء لكن المرحلة تتطلب مني أن أكون في بيتي وفي المجال العام هذه مرحلة حتى أقول للناس أن الإسلام لا يمنعني وأنا أوازن بين رسالة الأمومة وبين خدمتي لمجتمعي ، وبالتالي عنده اشي اسمه

واجب الوقت ضروي كثير وهو مرتبط بتقدم الإنسان والأمة أن نعرف الأولى والمهم والاهم ، ونأتي للأهم." (المبحوثة رقم 7، حماس، رام الله).

هذه الاختلافات في مواقف النساء تجاه نظرتهن لسمات وخصائص المرأة، تفسر النتائج التي حصلت عليها في المسح الكمي والتي تشير إلى التراجع الملحوظ في نسبة المؤيدات للمساواة بين الجنسين في القدرات الجسدية كلما قدمت العبارة وضعا راديكاليا ويتطلب تغييرا جذريا لتقسيم العمل بين الجنسين. ولكن هذا التراجع لا يعني بالضرورة بأن النساء لا يتمتعن بوعي نسوي، فالمعطيات الكيفية أشارت إلى وجود بعض النساء ذوات نظرة راديكالية تحتفي بسمات المرأة على المستويين العاطفي والجسدي، إلا أن هذا لا يعني إقصاء المرأة أو إبعادها عن مواقع صنع القرار في المجال الخاص أو المجال العام، فالهدف هو بقاء النساء نساء مع حصولهن على السلطة.

وبالنسبة للوعي من المساواة في تقسيم الأدوار والمهام داخل العائلة، فقد تباينت مواقف المشاركات في البحث تجاه ذات المسألة، فمثلا، عبرت ناشطتان من حماس عن قناعتهما بأن رسالة المرأة الأولى أن تكون زوجة وأما ومربية للأطفال إلا أن ذلك لا يعني من وجهة نظرهما أن تقوم بالأعمال والمهام المنزلية على اعتبار أن رسالة المرأة ليست خدماتية، كما كشفتا عن إدراكهما لقدرة المرأة على المساهمة بصنع القرار بغض النظر عن مكان وجودها في البيت أو المجتمع، وقد عبرت إحداهما عن ذلك مستشهدة بسيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وكتب الفقه الإسلامي بقولها:

"بالتأكيد ان المرأه تستطيع ان تساهم في صنع القرار ويجب ان تساهم في صنع القرار لأنها هي نصف المجتمع بل هي أكثر من نصف المجتمع هي التي يعني ترعى الأولاد وتربيهم وتربي القادة والعظماء وحتى الرجل العظيم... والرسول عليه الصلاة والسلام كان يذهب إليه الصحابة وهو في مهنة أهله وكان يقوم بالبيت يكنس يعني الرسول عليه السلام وهو رسول كان الرسول والنبي والقائد والإمام قائد الجيش والقاضي فانا استغرب من الرجال الذين يستنكفون عن مساعدة النساء في البيوت أحيانا تكون المرأه تعمل مثلها مثل الرجل ويذهب الاثنان إلى البيت ويذهب الرجل للراحة والاستلقاء على الفراش والمرأه هي التي تدخل الى المطبخ وتكنس وتمسح وتربي يعني تعمل عمل سبع موظفين حتى سبع مش وظيفتين يعني لا..يعني الرجل المسلم الحق هو يساعد زوجته حتى لو. او يتحمل مسؤولية، هذا في الفقه الإسلامي موجود لو فتحتي اتطلعت على كتب الفقه الإسلامي لوجدت إنو عمل المرأه في البيت المراه عملها هي تربية رعاية الزوج و الاولاد من ناحيه نفسيه من ناحية رضاعه يعني لكن العمل هذا الي هو في البيت هذا هو تطوع منها وتشكر وتؤجر عليه هذا هو زيادة منها. تؤجر ان طلبت الأجرة يجب أن تأخذها من زوجها وان طلبت خادما يعني انه في الفقه ان طلبت الزوجة خادما من زوجها يجب عليه ان يحضر لها خادما اذا

كان طبعا يستطيع لكن اذا كان لا يستطيع يساعدها هو.... كل الكتب يعني لو جئت مثلا كتب الفقه الحنبلي وله الشافعي يعني الحنفي في حقوق الزوجه و واجابات الزوجه في الها حقوق وفي عليها واجبات لوجدت مثل هذا الشيء فكل عمل تقوم به المراه يعني عمل يعني هي تؤجر عليه وليست ملزمه فيه." (المبحوثة رقم 9 حماس، رام الله).

هذا الاقتباس يوضح أهمية توسيع دائرة تفسير عدد من المفاهيم الإسلامية بالاستناد إلى كتب الفقه والسنة والتي دعت إليها النسوية الإسلامية صبار(1992) والتي لابد ستصب في مصلحة النساء بصورة أو بأخرى، كالإنفاق مثلا باعتباره أحد المكونات الرئيسية لقوامة الرجل، فالإنفاق حسب رأيها لا يتضمن الإنفاق المادي فقط ولكنه يتجاوزه ليشمل إنفاق الوقت والجهد في الأعمال اليومية، من قبيل المشاركة في أعمال المنزل والعناية بالأطفال.

ناشطة أخرى ذات نظرة تقليدية، أكدت بدورها أن المهام المنزلية هي من مهمة المرأة، وقد عبرت عن هذه النظرة بقولها:

"المرأة تختلف كليا عن الرجل عليها مسؤوليات انو بإمكان الرجل يساعدها فيها بس هيه المسؤولية الأساسية هي المرأه اللي بتقوم فيها والرجل بساعدها مساعده مش بس انو هدا دوره انه مجبور يقوم فيه اوكيه بساعدها بس هي يعني الاشي الرئيسي هوه عليها." (المبحوثة رقم 6 فتح، عرابة، جنين).

وتعتقد أخرى من ذوات التوجه اليساري أن القرارات المهمة في العائلة هي من مسؤولية الرجل، لاعتبارات تراها واقعية من جانبها، فهي لا تريد أن تضيف عبئا إلى مهامها وأدوارها التي تقوم بها خارج المنزل كونها تعمل بالإضافة لعملها داخل المنزل، كما أنها لا تريد أن تقع ضحية أي قرار يمكن أن يضعها في دائرة الاتهام من قبل زوجها، والذي ببساطة يمكن أن يحرمها من العمل خارج المنزل كونه يملك القرار.

"أنا بعتقد أنو القرارات المهمة في البيت لازم الرجل يآخذها، لأنو أنا ما عندي استعداد إني أتحمل مسؤولية أي قرار إله علاقة بإشي مصيري، هلأ ليش، في اعتبارات كثيرة عندي، من هاي الاعتبارات، أنو ما بدي أوجع راسي، أنا بشتغل برة وبشتغل جوة البيت وما عندي وقت أنو أقعد أفكر بقرار أنا أدفع ثمنه بالنهاية، لأني أكيد راح أكون ملامة من وجهة نظر زوجي وحماتي، فمفيش داعي أزيد هموم فوق همومي، طول وقتي وأنا أحاول اوازن بين الشغل والبيت كله على حساب نفسيتي، فلأ خليه هو يآخذ القرارات وبكفيني أنا الأعباء اللي بحاول أثبت من خلالها أني قد طلعتي للشغل برة، لأنون هو ولا مرة فكر أنو يخفف عني أعباء البيت." (المبحوثة رقم 20 حزب الشعب، طولكرم).

هذا المثل يظهر أن الوضعية التي تخضع فيها المرأة للثقافة الأبوية التي يحملها الذكور في العائلة تجعلها تعتقد بما يخدم مصالحها للحفاظ على حقوقها في العمل خارج المنزل الذي ناضلت من أجله. وبالتالي هي تبحث عن حقوقها على المستوى التكتيكي وليس على المستوى الاستراتيجي الذي يزعزع الأدوار ويشكل تهديدا لسلطة الرجال ونفوذهم. وبالتالي، هي تقبل هذا التوزيع التقليدي للأدوار للحفاظ على حقوقها التكتيكية التي تتعلق بالعمل خارج المنزل.

هذا التباين في مواقف المشاركات في المسح الكيفي تجاه تقسيم الأدوار، يفسر الاختلاف في نسب تأييد النساء للمؤشرات التي عبر عنها هذا البعد، بحسب جدية حالات المساواة المرجوة: فكلما كانت العبارة التي تعبر عن وعي من تقسيم الادوار أكثر جدية أو بالأحرى أكثر راديكالية وتتطلب تغييرا جذريا في أنماط تقسيم العمل وتركيبة العلاقات الاجتماعية بين الجنسين كلما انخفضت نسبة النساء المؤيدات لها.

ويمكن في هذا السياق أن أشير إلى وجود جملة من الأسباب تمت ملاحظتها يمكن أن تقف وراء هذا التباين في مواقف المشاركات تجاه تقسيم الأدوار والتي تتمثل بوجود نساء تقليديات (يشكلن ما نسبته 20% في المسح الكمي)، وهناك الحذرات والمهتمات بمراعاة الثقافة المجتمعية والعادات والتقاليد، والليبراليات اللواتي يطالبن بالمساواة في الحقوق بين النساء والرجال، وأخيرا الراديكاليات اللواتي يؤيدن التغيير الجذري للعلاقات الجندرية واللواتي يشكلن ما نسبته (25-30%).

الفرضية الثانية: ماهية ومدى انتشار الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي:

1) القدرة على اتخاذ القرارات الفردية

قدرة المرأة على اتخاذ القرارات المتعلقة بحياتهن الشخصية (ويشكل البعد الأول للوعي في حيز الممارسة)، وتم قياس هذا البعد من خلال تكوين دليل تجميعي من الإجابات عن ستة أسئلة، مرفقة بمقياس ذي تدريج رباعي:

1. إلى حد كبير.
2. إلى حد متوسط.
3. إلى حد قليل.
4. لم يؤثر.

والأسئلة كانت على النحو التالي: إلى أي حد استطعت أن تتخذي القرارات في المجالات التالية.

1. تعليمك.
2. نوعية تعليمك.
3. مستوى تعليمك.
4. عملك.
5. نوعية عملك.

6. اختيار زوجك.

جدول رقم (4)
القدرة على اتخاذ القرارات الفردية

	لم يكن له دور	دور قليل	دور متوسط	دور كبير
تعليمك	.6	16.8	19.3	63.4
نوعية تعليمك	.6	15.0	26.3	58.1
مستوى تعليمك	2.6	13.5	26.3	57.7
عملك	2.0	11.3	23.8	62.9
نوعية عملك	1.4	15.1	28.1	55.5
اختيار زوجك	4.4	26.3	24.1	45.3

تشير النتائج الواردة في الجدول رقم (4) إلى أن الغالبية العظمى من المشاركات في البحث، والتي بلغت نسبتهن الـ 59.5%، كانت لديهن القدرة على اتخاذ القرارات التي تتعلق بحياتهن على المستوى الفردي في أغلبية المجالات التي تتعلق بفرص التعليم ونوعيته ومستواه والعمل ونوعه، باستثناء مؤشر اختيار الزوج. فمثلا، أظهرت قراءتنا للنتائج الواردة في الجدول أعلاه، أن نسب النساء اللواتي استطعن اتخاذ قراراتهن الشخصية إلى حد كبير في التعليم (63.4%)، وفي العمل (62.9%)، وفي نوعية التعليم (58.1%)، وفي مستوى التعليم (57.7%) وفي نوعية العمل (55.5%) أكبر من نسبة النساء اللواتي استطعن اتخاذ قراراتهن باختيار أزواجهن (45.3%).

هذا النمط من النتائج يشير أيضا إلى وجود مستويين للمارسة القائمة على أساس الوعي النسوي بين المشاركات في البحث، إذ أن هناك نسبة أقل من النساء اللواتي استطعن إلى حد كبير اتخاذ قرارات تتطلب القفز عن الصورة النمطية للعلاقات السائدة بين الجنسين، والتي تتطلب تغييرا جذريا في النظام الأبوي السائد في المجتمع الفلسطيني. فمثلا، الأغلبية العظمى (من 65% إلى 55%)، استطعن إلى حد كبير اتخاذ قراراتهن الشخصية التي تتعلق بالتعليم والعمل ونوعية التعليم ومستوى التعليم ونوعية العمل، في حين تنخفض نسبة النساء اللواتي استطعن اتخاذ قرارات تتعلق باختيار شركاء حياتهن إلى حوالي 45% فقط، بالرغم من الأغلبية العظمى (84%) منهن يؤيدن المساواة المطلقة أو المساواة في حق اختيار الزوج.

وتتطابق نتائج دراستي لهذا البعد من الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي مع نتائج دراسة هاسو (2001) والتي أظهرت أن مشاركة النساء في نشاطات الاتحاد الفلسطيني للجان العمل النسائي (PFWAC) زادت من قوتهن وحسنت حياتهن على المستوى الفردي في مجالات التعليم والعمل، كما أظهرت نتائجها أن الاتجاهات المتعلقة بالزواج، كانت مجالاً فرقت النساء فيه بين معتقداتهن ورغباتهن من جهة، وما اعتقدن أنه ممكن من جهة أخرى. كما وتتطابق إلى حد ما مع نتائج دراسة كل من

بتيت (1991: 1986) وجلوك (1994) وجاد (2000)[1] ، إذ أشارت تلك الدراسات إلى التأثير الواضح للنشاط السياسي في عملية اختيار النساء لشركائهن في الزواج.

هذا وتتفق نتائج مؤشر قدرة النساء على اتخاذ قرارهن بشأن العمل خارج المنزل مع نتائج دراسة كل من هلترمان (1991) حاج (1992)، جلوك (1994) وهولت (1996) وبتييت (1991)، إذ أظهرت نتائجهم بأن العمل خارج المنزل هو أحد مجالات التغيير التي استطاعت النساء النشيطات تحقيقه.

2) القدرة على تغيير العلاقات والأدوار داخل العائلة

البعد الثاني للوعي: الأسئلة أو العبارات ذات العلاقة بالبعد الثاني للممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي، الذي يتمحور حول قدرة المشاركات في البحث على تغيير العلاقات والأدوار التقليدية المنوطة بهن داخل حدود عائلاتهن. وتم قياس البعد الثاني من الفعالية الذاتية من خلال تكوين دليل تجميعي من الإجابات عن عبارات ثمانية، مرفقة بمقياس ليكرت ذي التدريج الثلاثي: موافقة بشدة، موافقة نوعا ما، غير موافقة. والعبارات كانت على النحو التالي:

1. زوجي ينتظرني لأحضر له وجبات الطعام.
2. زوجي يتصرف بدخلي.
3. القرارات المالية المهمة بنهاية المطاف هي بيد زوجي برغم النقاش حولها.
4. أشعر بأني حققت المساواة التامة بيني وبين زوجي/ إخواني/ أبنائي في المهام المنزلية.
5. أشعر بأني حققت المساواة التامة بيني وبين زوجي فيما يتعلق باتخاذ قرار حول عدد الأطفال الذين نرغب بإنجابهم.
6. بالرغم من إيماني بأهمية مشاركة زوجي في الأعمال المنزلية، لكنني أقلق عندما يراه أحد ينشر الغسيل أو يكنس ويمسح الأرض.
7. لدي الحرية الكاملة في الحركة كما أشاء.
8. الحرية المعطاة لبناتي في الحركة والسفر مقيدة أكثر من أبنائي الذكور. وقد تضمنت فقرات المقياس عبارات موجبة وأخرى سلبية، تم العمل على تعديلها أثناء المعالجة الإحصائية.

جدول رقم (5)
القدرة على تغيير العلاقات والأدوار داخل العائلة

العبارات	موافقة بشدة	موافقة نوعا ما	غير موافقة
زوجي ينتظرني لأحضر له وجبات الطعام	28.2	35.2	36.6

(1) تجدر الإشارة هنا إلى صعوبة ربط نتائج هذه الدراسة مع الأدبيات التي تمت مراجعتها على اعتبار أن معظمها كانت أدبيات أقرب إلى السرد التاريخي منها إلى الدراسة العلمية.

العبارات	موافقة بشدة	موافقة نوعا ما	غير موافقة
زوجي يتصرف بدخلي	21.4	31.4	47.1
القرارات المالية المهمة بنهاية المطاف هي بيد زوجي برغم النقاش حولها	18.8	30.4	50.7
أشعر بأني حققت المساواة التامة بيني وبين زوجي/ إخواني/ أبنائي في المهام المنزلية.	26.0	33.1	40.9
أشعر بأني حققت المساواة التامة بيني وبين زوجي فيما يتعلق باتخاذ قرار حول عدد الأطفال الذين نرغب بإنجابهم.	27.3	24.2	48.4
بالرغم من إيماني بأهمية مشاركة زوجي في الأعمال المنزلية، لكنني أقلق عندما يراه أحد ينشر الغسيل أو يكنس ويمسح الأرض	31.3	35.9	32.8
لدي الحرية الكاملة في الحركة كما أشاء	25.8	31.1	43.2
الحرية المعطاة لبناتي في الحركة والسفر مقيدة أكثر من أبنائي الذكور	32.8	30.3	36.9

تشير النتائج الواردة في الجدول رقم (5) أن هناك تراجعا ملحوظا في نسب النساء اللواتي استطعن اتخاذ قرارات تتعلق بقدرتهن على تغيير العلاقات والأدوار التقليدية المنوطة بهن داخل حدود عائلاتهن إلى حوالي الثلث (35.2%)، مقارنة مع نسبة النساء اللواتي استطعن اتخاذ قرارات فردية تتعلق بخياراتهن الشخصية (59.5%)، كما أظهرت النتائج أن هناك تفاوتا في نسب التأييد بين مؤشر وآخر من مؤشرات هذا البعد. فمثلا، نسب النساء اللواتي حققن مساواة في القرارات المالية مع أزواجهن (اللواتي لم يؤيدن عبارة أن "القرارات المالية المهمة بنهاية المطاف هي بيد زوجي برغم النقاش حولها") هي 50.7%، واللواتي لم يؤيدن عبارة" زوجي يتصرف بدخلي" (47.1%)، أكبر من نسب النساء اللواتي لم يؤيدن عبارة الحرية المعطاة لبناتي في الحركة والسفر مقيدة أكثر من أبنائي الذكور" (36.9%) واللواتي لم يؤيدن عبارة "زوجي ينتظرني لأحضر له وجبات الطعام" (36.6%)، ولم يؤيدن عبارة " بالرغم من إيماني بأهمية مشاركة زوجي في الأعمال المنزلية، لكنني أقلق عندما يراه أحدا ينشر الغسيل أو يكنس ويمسح الأرض" (32.8%) ، واللواتي أيدن بشدة عبارة " أشعر بأني حققت المساواة التامة بيني وبين زوجي فيما يتعلق باتخاذ قرار حول عدد الأطفال الذين نرغب بإنجابهم" (27.3%)، وأيدن بشدة عبارة " أشعر بأني حققت المساواة التامة بيني وبين زوجي/ إخواني/ أبنائي في المهام المنزلية" (26%)، وأيدن بشدة عبارة "لدي الحرية الكاملة في الحركة كما أشاء" (25.8%).

ولكن إذا ما نظرنا إلى نسبة النساء اللواتي لديهن القدرة على تغيير العلاقات وتقسيم الأدوار داخل العائلة (35.2%) في ظل سياق واقع ثقافي أبوي، بالرغم من

تدنيها مقارنة مع نسب النساء اللواتي استطعن اتخاذ قرارات تتعلق بحياتهن الشخصية (59.5%) فإن نتائج هذا البعد تتعارض مع نتائج دراسة بيتيت (1991)، والتي أظهرت أن المشاركة السياسية للنساء الفلسطينيات في حركة المقاومة في لبنان، أدت إلى بروز أشكال اجتماعية مختلفة جدا، ومنها مشاركة الرجال والنساء بشكل متساو بالعمل المنزلي.

وكما وجدت أنماطا من الوعي النسوي في حيز الفكر بأبعاده الثلاثة في المسح الكيفي تدعم الأنماط ذاتها من الوعي التي حصلت عليها في المسح الكمي، وجدت أيضا أنماطا من الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي في المسح الكيفي، تدعم تلك الأنماط التي حصلنا عليها في المسح الكمي. فمثلا، وعلى صعيد القدرة على اتخاذ القرارات الفردية، وجدت أن غالبية المشاركات في البحث استطعن اتخاذ القرارات على المستوى الفردي في مجالات التعليم ونوعية التعليم والعمل، إلا أن بعض النساء حتى الأكثر راديكاليات منهن، لم يستطعن ممارسة حقهن في اختيار شركاء حياتهن بسبب النظرة المجتمعية التي يحملها الرجال الذي ينظرون إلى المرأة التي ترتبط معهم في علاقة غير مشرعة اجتماعية كما لو أنها خارجة عن أعراف وقيم هذا المجتمع. في حين عبرت أخريات عن أن خياراتهن التي تتعلق بالزواج كانت نابعة من وضعهن الدوني في المجتمع الذي ينظر للعزوبة كما لو أنها وصمة توصم بها الفتاة التي تعدت السن المثالي للزواج من وجهة نظر الثقافة المجتمعية. ولكن بعضهن استطعن اتخاذ قرارهن باختيار شركاء حياتهن، فلم يكن هذا القرار، قرارا صائبا بالضرورة في كل الحالات. وعلى صعيد القدرة على تغيير العلاقات والأدوار داخل العائلة، فقد أشارت المعطيات الكيفية إلى قدرة البعض منهن العمل على تغيير العلاقات والأدوار التقليدية المنوطة بهم داخل حدود عائلتهن، في حين عبرت أخريات عن وجود نسبة من الرضا لديهن لقدرتهن على اتخاذ قرارات مهمة في حيزهن الخاص، إلا أن آلية تعامل الزوج مع بعض القرارات التي تتعلق بسلوك الأطفال، لا زالت تشعرهن بأنهن مظلومات. وبالرغم من فشل غالبية النساء، اللواتي تمت مقابلتهن، في تحدي تقسيم الأدوار وتوزيع المهام بينهن وبين الذكور أو الأزواج في العائلة، إلا أن عددا من النساء النشيطات قمن بمحاولة إحداث تغيير راديكالي في الأدوار والعلاقات السائدة، من خلال تنشئة أطفالهن الذكور والإناث على تحمل مسؤولياتهم بشكل مشترك وتوزيع المهام فيما بينهم بالتساوي. أما فيما يتعلق بحرية الحركة فلم تستطع النساء ممارسة هذا الحق بشكل مطلق (بالرغم من أن 26% منهن أكدن أنهن يوافقن بشدة على العبارة التي تقول "لدي الحرية في الحركة متى وكما أشاء")، وذلك بفعل الثقافة السائدة في المجتمع الفلسطيني التي تضطرهن لممارسة الأشكال السلوكية المقبولة مجتمعيا والذي يشكل هوة ما بين اعتقادهن من جهة وبين ما هو ممكن فعلا ممارسته على أرض الواقع من جهة أخرى. هذا يفسر تدني نسب

النساء اللواتي استطعن ممارسة بعض القرارات التي تتعلق بحياتهن الشخصية، تحديدا في مجال اختيار أزواجهن، أو اللواتي استطعن العمل على تغيير العلاقات وتقسيم الأدوار داخل العائلة، وذلك بحسب حدة حالة العناوين المطروحة على النساء في البحث الكمي.

فمثلا، عبرت ناشطة يسارية عزباء من حزب الشعب تبلغ الثلاثين من عمرها، من خلال معايشتها لتجارب نساء أو ربما لتجربتها التي لم تشأ التعبير عنها، عن الضريبة التي تدفعها النساء ثمنا لقناعاتهن بممارسة حقهن في اختيار شركاء حياتهن، بفعل النظرة المجتمعية التي يحملها الرجال الذين يرتبطون مع نساء يعتقدن أن من حقهن التعرف على أزواجهن المستقبليين، أو إقامة علاقات غير مشرعة اجتماعيا، فهؤلاء الرجال أنفسهم ينظرون إلى المرأة التي تخرج عن الإطار المجتمعي المقبول لتصرفاتها ولحريتها في اختيار شريك حياتها، بنظرات تحمل في مضامينها الشك والريبة. وبالتالي، تقع النساء ضحايا هذه القيم الموروثة لمفاهيم الشرف والعار، على اعتبار أن الرجال عندما يفكرون بالزواج، سيبحثون عن نساء لم تتجاوز سلوكياتهن مقاييس الأعراف والقيم المتعارف عليها في المجتمع، وقد عبرت عن ذلك بقولها:

"أنا بحسد الصبايا اللي بتزوجوا على ال15 سنة، ليه خلص على ال15 بدون ما تفكري بواحد واثنين وثلاثة، تحمل حالها بتلاقي حالها متزوجة، بس كل ما فكرت بزيادة، كل ما شفت التجارب اللي حواليك بزيادة بتصيري تفكري أكثر من مرة بتصيري تدخلي بتفاصيل التفاصيل إنو بتشوفي التجارب اللي حواليك مش كل التجارب ناجحة ومش كلهم هالقد عندهم أمانة وما عندهمش خيانة، كل هاي التفاصيل بتصيري بتفكري فيها... المجتمع بشكلي أزمة، بس أنا بطبيعتي بحب العيلة بحب أكون بإطار عيلة، بفكر إذا حدا بفكر يعرض علي خارج الإطار العائلي، يتم الرفض لإنو أنا شايفة التجارب مع البنات الثانية، بترتبط تلتزمي أربع سنين مع شخص في النهاية بحكيلها سوري. مع الزواج يكون داخل إطار العيلة مش خارج الإطار أنا مش مع البنت ترتبط أربع سنين وفي الآهر يحكيلها باي باي، بحكيلك من التجارب اللي شفتها حوالي إنو البنات اللي بدخلوا هادا الإطار بتكتشف حالها بعد فترة إنها هي مخدوعة وهو بسهولة بعد شهر شهرين يتزوج ويختار اللي بدو إياها وهو مسموح له وهي بدها تطلع من الأزمة بدها تدخل تجربة ثانية وبجوز تجربة أوسخ يا إنها بدها تحط حالها على جنب، وما تدخلش تجارب." (المبحوثة رقم 21 حزب الشعب، رام الله).

هذا المثل يعطي تفسيرا لتدني نسبة النساء اللواتي لم يستطعن اتخاذ قرارات تتعلق باختيار أزواجهن، فبالرغم من أن الغالبية العظمى منهن (83.7%)، يؤيدن المساواة المطلقة أو المساواة في اختيار الزوج، كما أظهرت نتائج هذا المؤشر في البعد الأول من وعي النساء للمساواة في الفرص والحقوق في حيز الفكر، إلا أن ذلك

لم يعن البتة أنهن قادرات على ممارسة هذا الحق على أرض الواقع للاعتبارات الثقافية والاجتماعية التي ترسم الحدود للأفعال السلوكية المقبولة للنساء وارتباط ذلك مع طرف آخر يمارس خياراته بحرية. (وكما أشير سابقاً، فقط 45% من النساء المشاركات في البحث الكمي أشرن إلى أنه كان لديهن دور كبير في اختيار أزواجهن).

ولعل التجربة التي طرحتها، إحدى قياديات التوجه اليساري تعبر بوضوح عن التكلفة النفسية والاجتماعية لبقاء النساء عازبات، والتي تضطرهن أحيانا لممارسة خيارات غير واعية تحديدا في مسألة اختيار الزوج المناسب. فبالرغم من قدرتها على اتخاذ قرارات فردية واعية في مجالات التعليم وحرية الحركة وبعض القرارات العائلية قبل الزواج، إلا أن مسألة اختيارها في الزواج كانت مبنية على ردود فعل لمجتمع قروي، ولإطار حزبي يساري وصفها بالمعقدة، الأمر الذي اضطرها للقبول بزوجها للبرهنة على أنها مرغوبة، وأنها أنثى وبإمكانها الزواج، ما يعني أن خيارها كان تعبيرا عن إرضاء الآخر، الذي يتجسد بالمعايير الثقافية والمجتمعية، وليس إرضاء لقناعات ذاتية لمسألة تعتبر حقا من حقوقها، حيث تقول في هذا السياق::

"على مستوى فردي كنت قراراتي لحالي أخدها ما حد يتدخل في قراراتي مسألة التعليم مسألة إني اسكن في رام الله قدرت انه آخد قراراتي لحالي على المستوى العائلة كان يعني كان في إلي رأي في أي قضية كانت ممكن ان تطرح كان في إلي رأي وكان ينسمع هذا الرأي... في النهاية انا امرأة وأنا بنت هذا المجتمع للأسف اللي هو في الآخر بالاضافة للمسائل الإنسانية اللي عندك انك بدك تحبي بتحبي تحبي في الآخر انك ترتبطي وتعملي اسرة في سن ما أو في مرحلة ما للأسف الشديد لما أنت بتكوني تشتغلي مع شباب وبتكوني بتناضلي انت وإياهم وفي اجتماعات انتي وإياهم بالآخر ما راح ينظروا لك كحبيبة، بالضبط بيصيروا يتعاملوا معك كيف بيتعامل مع أي واحد ثاني وفي فترة من الفترات وُصفت بأني معقدة، يعني شبابنا نفسهم اللي كنت انا وإياهم بنشتغل مع بعض اللي هم يساريين. بالزبط انه انا معقدة، ليش... كنت كتير استاء من هذا الوصف طب ليش انا معقدة، طب انا عندي مشاعر وعندي أحاسيس وانثى زيي زي كل البنات، نشيطة وشخصيتي قوية وبقدر أجادل أي حدا، أي شب بقدر أجادله بس هذا ما بيلغيش من أنوثتي... بدي أقول تأثرت شيئين كانوا بيضغطوا عليّ، مسألة انه النظرة المجتمعية انه أنتي كبرتي هذا واحد انه انت مش مرغوبة، فأنا زي صرت بدي اثبت للعالم لأ انا مرغوبة، وانه وصلت لسن لازم أتزوج... هلأ صرت بدي اثبت لحالي وأثبت للمحيطين لأ انه النظرة عني مش مزبوطة، بقدرش أقول انه ما حبيتوش، لأ، حبيته وما زلت، بس عاطفتي تحكمت فيّ أكثر من عقلي، ولو يرجع الزمن كمان مرة، يمكن ما اتزوجه، او يمكن كمان ما احبه، ما بعرف، يعني لو كنت في فترتها في وضع نفسي صحيح، بس أنا كان عندي اشكاليات نفسية،

ما في مشكلة كبيرة معه بس ما في انسجام، انا طريقة تفكيري غير وهو طريقة تفكيره غير، ولأني انا شخصيتي قوية، هو بيحاول باستمرار انه يطفش ويطلع" (المبحوثة رقم 15 الجبهة الشعبية، بيت فوريك).

أما الأخريات واللواتي استطعن اتخاذ قرارهن باختيار شركاء حياتهن، فذلك لا يعني أنه بالضرورة قرار صائب، وقد عبرت إحداهن عن ذلك بقولها:

"وقراري بالزواج منه هذا هو القرار الوحيد الي بندم عليه في حياتي وما كان وعيي بالحياة الزوجية مثل ما هو اليوم واكبر خطا هو قرار الزواج السياسي والتنظيم يجب ان يبقى خارج ابواب البيت والحياة الزوجية الرجال في مجتمعنا أيضا بالنسبة للتنظيم يتعاملوا مع المرأة على أساس استغلالي إذا بدها تشتغل بالتنظيم لازم تشتغل معه صعب انه يستوعب انه يكون لها نشاط منفصل عنه في تنظيم آخر وإذا كانت هي قياديه يصبح لديه نوع من الحساسية والغيرة أحيانا بسمع من خارج البيت انها شخصيتها قويه ويمكن بتحاول تسيطر عليه لكن انا ولا مره بحاول امارس دور تسلطي داخل البيت. انا تزوجته ما معه ولا شيقل وكل شي عملنا عملنا مع بعض وكل دخلي وشغلي كان للبيت وبعد 20 سنه قرر انه يتزوج باخرى وبدون معرفتي من منطلقات مختلفه احدها رغبة في الانجاب ومنها انه اصبح يشعر انه بحاجة لامراه تقليديه خاصه بعد حصوله على وظيفة مدير بالسلطه الوطنيه اصبح عنده دخل منتظم وبحاجة لامراه تخدمه بالطريقة التقليديه رغم انني لا اعتبر نفسي قصرت لا بحقه ولا بحق ابني ولا بحق بيتي بالعكس كنت اشتغل خارج البيت وداخل البيت. تزوج زوجه ثانيه غير متعلمه ولا مثقفه سنها فوق الثلاثين قلت له "قبل 20 سنه دفعت ثمن مفاهيمك التقدميه وقبلت باي شي. بعد 20 سنه تغيرت مفاهيمك وبدات تبحث عن امراه تقليديه وانا مطلوب مني ادفع ثمن هذا التغير" (المشاركة رقم (27) الجبهة الديموقراطية، طمون).

أما على صعيد تقسيم الأدوار وتخصيص المهام، داخل العائلة فقد استطاعت الناشطة من حماس العمل على تغيير العلاقات والأدوار التقليدية المنوطة بهم داخل حدود عائلتها، مستندة في ذلك إلى النصوص الفقهية التي أكدت بدورها على ضرورة تحمل الرجال مسؤولياتهم ومشاركتهم في الأعمال والمهام المنوطة ثقافيا بالمرأة، حيث عبرت عن ذلك بقولها:

"جوزي وقف معي في المطبخ ولما تصحى البنت في الليل يوخذها يغيرلها هاي وهي تعبانه بس يافداء ما عنده اي مشكله وهو بيساعد في البيت والاكلات الزاكية هو بيسويها، ما في مشكلة في التعاون وحتى في اخذ القرارات لا تؤخذ القرارات عندنا مجلس اسرة يتشكل من كل من وصل الى 14 عاما بحيث يستطيع ان يشاركوا ولادنا وبناتنا لهم وجهة نظر حتى ان احسنا يثنون على تصرفاتنا وان لا سمح الله اساءنا يوجهوننا ونحن نوجههم ونثني على التصرف الحسن يعني نفس

النموذج متبادل عندنا مجلس للاسرة تؤخذ القضايا بالتشاور." (المبحوثة رقم 7، حماس، رام الله).

ولكن ناشطة أخرى من حماس لم تتمكن من الحصول على هذا القدر من المساواة بالرغم من أنها تحمل شهادة ماجستير فقه وشريعة، إلا أن ذلك لم يمكنها من القدرة على تحقيق التوازن في بيتها من خلال توزيع الأدوار بينها وبين زوجها كنظيرتها، وتقول في هذا السياق:

"زوجي لا رغبة لديه بالمشاركة بأعمال البيت نادرا ما يقوم ببعض الأعمال قليل ما يكون بالبيت حتى لو لمحت له بالموضوع ينزعج وإذا حاولت أكثر اشعر إنني ربما اخسر أكثر، هو يقر ويعترف انه مخطأ ويقول ان عمل البيت ليس من طبعي وصعب أن أتغير رغم انه واع ومتخصص بالحديث عن حقوق المرأة .عمره ما وجه لي كلمة إهانة أما أعمال البيت أو الإشراف على الأولاد حتى لوقت قصير لا يقبل . والدي كان لا يحب أن تخدم البنات الأولاد وكان ينهي عن ذلك .الأمهات كانوا يحبوا البنات تخدم الأولاد .انا كان يعز علي ذلك لماذا نخدم الأولاد نحن نساهم بتربية الأولاد على المفاهيم الخاطئة لا يوجد امرأة الا وتستمتع عندما تقوم بعملها البيتي والأسري لكن عندما تتعب تحب أن تشعر أن احد يشعر معها ويساعدها." (المشاركة رقم 10، حماس، جنين).

الاقتباسات التي جاءت على لسان المشاركات من حماس، تظهر بوضوح أن امتلاك المرأة لرؤية نسوية إسلامية قائمة على دراسة الفقه الإسلامي من منابعه الأصلية بالإضافة إلى امتلاكها لرؤية نسوية مبنية على أدلة حية من سيرة النبي والصحابة كما أشرنا في مكان سابق في هذا الفصل، يمكن أن تنعكس إيجابيا على قدرتها في تغيير الأدوار والعلاقات السائدة داخل الحيز الخاص كما في الحالة الأولى، إلا أن الخوف الذي يسيطر على بعض النساء من خسارة امتيازات ربما بالصعوبة حصلن عليها مثل العمل خارج المنزل، شكلت حجر عثرة أمام قدرتهن على تغيير ذهنية الرجال في العائلة. وبالتالي، تتوقف محاولات النساء للتفاوض حول أمور تتعلق بزعزعة الأدوار والعلاقات في العائلة. وقد بدا هذا جليا من خلال الكلمات التي عبرت عنها الناشطة من حماس حين قالت "وإذا حاولت أكثر اشعر أنني ربما اخسر أكثر".

وتشير ناشطة من فتح، إلى وجود نسبة من الرضا لديها لقدرتها على اتخاذ قرارات مهمة في حيزها الخاص، إلا أن بعض القرارات التي تتعلق بالعائلة من مثل سلوك الأطفال وآلية تعامل زوجها بالرغم من إيمانه بدورها كامرأة في المجال العام، لا زالت تشعرها بأنها مظلومة، إذ تشير في هذا السياق بقولها:

"أحيانا ممكن يكون صدام فيما يتعلق في بعض القرارات اللي بتخص العيلة، سلوك الولاد، طريقة تعامل أبوهم اللي كثير مشغول، بعيد عنهم، هاي أكثر القضايا اللي إحنا بنصطدم فيها، يعني أنا بقول عن حالي اني ان امرأة وقادرة أحقق قدر من

الاستقلالية لكن انا كثير مرات حتى اليوم بشعر بالظلم، وبشعر إني أنا بقوم بالعديد من الأدوار لما أنا بشتغل بره البيت وبشتغل جوه البيت، صح زوجي بساعدني لكن العبئ الأكبر أنا بقوم فيه كمرأة، بقوم فيه وهذا جزء من الحالة العامة. لأنه زوجي ما تحرر نهائيا من عقلية الرجل اللي بقول انه الأم مسؤوليتها تدرس الولاد، توخذ الولد على الدكتور والأم لازم تحمم الولاد وكل هاي التفاصيل مع انه بكون غير هيك لما أنا ما بكونش موجودة في البيت ... هو من النوع اللي عنده ارتباطات، لكن ولا مره بتكون هاي الارتباطات هي مبرر لإله انه هو يضغطني بهاي الطريقة أو يلقي على عاتقي بكل هاي الأعباء، كثير بناقشه، كثير لدرجة انو بنتصادم لكن حتى يسهل عحاله أحيانا بتخبى ورى القناعات المجتمعيه الموجودة." (المبحوثة رقم 1، فتح، بيت لحم).

هذا المثل يظهر عمق جذور ثقافة المجتمع الأبوي حتى بين الرجال الذين يؤمنون بضرورة أن تأخذ المرأة دوراً في المجال العام إلى حد القيام بعرقلة أية جهود تبذل من قبل النساء الواعيات لأهمية تقاسم الأدوار والمهام داخل العائلة التي تتعلق بالاعتناء بالأطفال ومتابعة سلوكياتهم، لإحداث تغيير على نمط العلاقات والأدوار والمهام داخل العائلة. ولكن هذا لا يعني أن النساء ضحايا صامتات لا يدركن حقيقة الاضطهاد الذي تعاني منه المرأة كما تدعي دجاني (1994: 43).

وبالرغم من فشل غالبية النساء اللواتي تمت مقابلتهن، في تحدي تقسيم الأدوار وتوزيع المهام بين النساء والرجال في العائلة، على اعتبار أنها نتاج هذه الثقافة الذكورية التي تؤمن بأن الأدوار الإنجابية التي تتجاوز إنجاب الأطفال لتشمل تربية الأطفال وتحضير الطعام هي بمثابة أدوار منوطة بالمرأة، إلا أن عددا من النساء النشيطات حاولن العمل على تغيير راديكالي في الأدوار والعلاقات السائدة، من خلال تنشئة أطفالهن الذكور والإناث على تحمل مسؤولياتهم بشكل مشترك وتوزيع المهام فيما بينهم بالتساوي، وقد عبرت إحداهن عن ذلك بقولها:

"أنا مثلاً فشلت إنو زوجي يساعدني بشكل كامل في البيت بس ربيت أولادي إنو مسؤولية البيت هي مسؤولية جماعية مش مسؤولية نسوية وهذا اللي بعتبر حالي إني نجحت فيه نجحت فيه بشكل كتير كبير أنا بعتبر إنو نجاح لإلي صحيح هاني مش أنا ربيتو وهو تربى على هيك وهو عندو فكرياً كتير مطور إلا إنو في الجانب العملي شوي لورا إلا إني هذا الجانب غرستوا في أولادي ولا مرة بسمحلهم يحكوا بتساعدوني دايما بقلهم هاي مسؤولية جماعية إنتوا مش عم بتساعدوا إنتو عم بتتحملوا مسؤوليات داخل الدار فبفكر هون أنا كنت ناجحة . في مرات مرحلة حسيت هيك إنو فرض وسيطرة بس لو ما سويت هيك عمرو ما صار ، فمرات بحس براحة مع تأنيب ضمير مرات بحس براحة ..تأنيب ضمير بيجيني لأنو الأولاد بيقولوا في فلان بيشتغل وفي فلان بيشتغلش وهيك بيحسسوني بعقدة ذنب إني أنا محملتهم مسؤوليات كبيرة، وأنا حاسة مرتاحة مع حالي فهون بيجيني تأنيب الضمير لإنو هم مش مرتاحين

وبيحسوا إنو إجباري بينما أنا مرتاحة لأنو هاي لازم يكون." (المشاركة رقم 26، الجبهة الديمقراطية، القدس).

أما فيما يتعلق بقدرة النساء على حرية الحركة كما يردن، فقد أظهرت المعطيات التي حصلنا عليها من خلال المسح الكيفي بأن النساء رغم قناعاتهن بهذه المسألة إلا أنهن لم يستطعن ممارسة هذه القناعة بشكل مطلق بفعل الثقافة السائدة في المجتمع الفلسطيني التي تضطرهن لممارسة الأشكال السلوكية المقبولة مجتمعيا والذي يشكل هوة بين اعتقادهن من جهة وبين ما هو ممكن فعلا ممارسته على أرض الواقع من جهة أخرى، وقد عبرت إحداهن عن ذلك بوضوح قائلة:

"هذه أنا عانيت منها كمرأة ما عندي الاستعداد بجوز مش خايفة بس لأنه المجتمع هل قد قاسي ما كان عندي الاستعداد أروح الساعة وحدة في الليل لحالي مشي على البيت كوني مرأة هذه من تأثيرات المجتمع وتأثيرات البيئة بس انا عندي قناعة انه ما عندي مشكلة أروح الساعة وحدة في الليل بس ما قدرت أمارس هذه القناعة يعني هذه إلها علاقة بمتأثرات المجتمع." (المشاركة رقم 28، الجبهة الديمقراطية، القدس).

وتشير أخرى من حزب الشعب إلى التكلفة النفسية التي تعيشها النساء نتيجة لعب الأدوار التي تلقى القبول المجتمعي، بالرغم من قناعاتهن بضرورة ممارسة الدور الذي تريده الفتاة حقا، بقولها:

"أنا بطريقة معينة، كيف بتشوفي حالك، يعني إنو زي كأنك بدك تعيشي دورين، دور أنت حابيه تعيشيه وخايفة تمارسيه، ودور المجتمع بحكيلك العبي هالدور لما تطلعي من باب البيت لازم تلعبي هادا الدور". بتحاول توازن، في كثير شغلات إنت ممكن تقومي فيها بس من خلال الإطار المجتمعي، بس بتحاول توازن مثلا إذا عندي سيارة بكون ماخذة بعين الاعتبار بديش أتأخر هن السابعة ماشي لأنو بتعتم لإنو واحد اثنين ثلاث، آه لأنو بديش الجيران يشوفوني مش راح يفهموا أنو واحد اثنين ثلاثة، بس راح يفهموا أنو إجت على الساعة ثمانية أو إجت على الساعة تسعة، هاي شغلة، الشغلة الثانية إنو أنا عندي مثلا، إذا عطلتي يوم الأحد، ما بطلع طول النهار أو إذا بدي أطلع مع حدا من العيلة، المجتمع يشوفك هيك، أو مثلا إذا في مشكلة مع صديقي، ما بحاول أقعد أنا وياه في مكان عام لإنو الناس راح تفهم إنو هادا صديق أو عندو مشكلة، راح تفهم إنو إحنا قاعدين في محل عام، وإنو واحد اثنين ثلاثة. في كثير شغلات راح تصير علشان هيك، هو أول إشي متعب وبعدين بدك تحاولي توازني كل التصرفات حتى على المستوى الشخصي متعب كثير،... بتعب كثير بتعب، لإنو إنت بتكوني عارفة حالك بس نتيجة التصرف المجتمع بشوفك بشكل ثاني، بس إرضاءا لهادا المجتمع ولهادا النمط يعني مش عارفة بتتعب" (المشاركة رقم 21، حزب الشعب، رام الله)

وبالرغم من إدراك الغالبية من النساء لحقهن في حرية الحركة، وبالرغم من إدراكهن لعدم قدرتهن على ممارسة هذا الحق، فإن ذلك لا يعني أن هناك بعض النساء، حتى من ذوات التوجه اليساري، لا يحملن وعيا تقليديا تجاه مسألة حرية الحركة، ويحاولن تقمص ثقافة المجتمع ومعتقداته التي لا يؤمن بها، إذ عبرت واحدة من ذوات التوجه اليساري عن تقييدها لحركة بناتها مقارنة بأبنائها الذكور (32% يوافقن بشدة على تقييد حركة وحرية بناتهن أكثر من أبنائهن، وفقط 37% يعارضن هذا التقييد)، وتقول في هذا السياق:

"بالنسبة للمصروف لا أما بالنسبة للطلعه خارج البيت في اختلاف مثلا الأولاد بطلعوا يلعبوا بالشارع لكن البنت لا. إذا بدها تروح عند دار عمها بتطلب إذن بتروح تزورهم ساعه ساعتين وبترجع لكن تروح وتيجي بالشارع لا". (المشاركة رقم 24، الجبهة الشعبية، جنين).

هذه الاقتباسات التي جاءت على لسان المشاركات في المسح الكيفي قدمت معاني أعمق وصورة شمولية تفسر بدورها الاختلاف في نسب النساء اللواتي استطعن اتخاذ قرارات على المستوى الفردي أو المستوى العائلي والتي عبرت عنها مؤشرات بعدي الوعي النسوي في حيز الممارسة، بحسب راديكالية أنماط التغيير المطروحة في المسح الكمي: فكلما كانت الحالة أكثر جدية أو بالأحرى أكثر راديكالية وتتطلب تغييرا جذريا في أنماط تقسيم العمل وتركيبة العلاقات الاجتماعية بين الجنسين كلما انخفضت نسبة النساء اللواتي استطعن فعلا اتخاذ قرارات بشأنها.

الفرضية الثالثة: فحص أثر مستوى النشاط السياسي على الوعي النسوي في حيز الفكر بأبعاده الثلاثة.

في الجزء التالي، سأقوم بفحص الفرضية الثالثة التي تتعلق بأثر مستوى النشاط السياسي على وعي المشاركات للأبعاد الثلاثة للوعي النسوي في حيز الفكر، وذلك باستخراج النسب المئوية لإظهار الفروق في وعي المشاركات في البحث لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الأول من الوعي النسوي في حيز الفكر (الميراث، السفر وحرية الحركة، القوانين مثل قانون العقوبات والأحوال الشخصية، ومن ثم سأقوم باستخراج النسب المئوية لإظهار الفروق في وعي المشاركات في البحث لمؤشرات البعد الثاني من الوعي النسوي في حيز الفكر، والذي يتعلق بسمات وخصائص المرأة (قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل الجسدية، المرأة مثل الرجل قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات، قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية، المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة)، وأخيرا سأقوم باستخراج النسب المئوية لإظهار الفروق في وعي المشاركات في البحث لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الثالث من الوعي النسوي في حيز

الفكر (الاعتناء بنظافة البيت والملابس، تحضير الطعام، اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية)، وذلك بحسب مستوى نشاطهن السياسي أثناء الانتفاضة الأولى.

جدول 6

أولا، التوزيع النسبي للمشاركات في البحث لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الأول من الوعي النسوي في حيز الفكر: الميراث، السفر وحرية الحركة، القوانين مثل قانون العقوبات والأحوال الشخصية بحسب مستوى النشاط السياسي

جدول رقم (6)

		لا مبرر للمساواة	مساواة جزئية	مساواة	مساواة مطلقة
الميراث	غير نشيطة اطلاقا	4.4	22.2	11.1	62.2
	نشيطة قليلا	10.3	13.8	24.1	51.7
	متوسطة النشاط	9.1	13.6	27.3	50.0
	نشيطة جدا	2.6	5.1	12.8	79.5
السفر وحرية الحركة	غير نشيطة اطلاقا	4.4	26.7	17.8	51.1
	نشيطة قليلا	9.4	21.9	34.4	34.4
	متوسطة النشاط		30.4	17.4	52.2
	نشيطة جدا	2.4	9.8	14.6	73.2
القوانين مثل قانون الأحوال الشخصية والعقوبات	غير نشيطة اطلاقا		34.8	17.4	47.8
	نشيطة قليلا	6.1	21.2	30.3	42.4
	متوسطة النشاط		30.4	17.4	52.2
	نشيطة جدا	2.4	17.1	19.5	61.0

أظهرت نتائج البحث هنا أن مواقف النساء من إعطاء المساواة المطلقة في مجالات مثل الميراث، والسفر وحرية الحركة والقوانين مثل قوانين الأحوال الشخصية والعقوبات، تتفاوت تفاوتا ملحوظا تبعا لمستوى نشاطهن السياسي، حيث كانت النساء ممن اعتبرن أنفسهن نشيطات جدا أثناء الانتفاضة الأولى الأكثر وعيا في مختلف المجالات التي أتينا على ذكرها سابقا، إذ عبرت 79.5% منهن عن تأييدهن لإعطاء المساواة المطلقة في الميراث، فيما عبرت 73.2% منهن عن تأييدهن للمساواة المطلقة في السفر وحرية الحركة، وتنخفض هذه النسبة لتصل إلى 61% منهن عبرن عن تأييدهن للمساواة المطلقة في والقوانين مثل قوانين الأحوال الشخصية والعقوبات. ولكن أثر مستوى النشاط السياسي خلال الانتفاضة الأولى لا يبدو أنه خطي ومستقر، وذلك لأن نسبة النساء ممن قيمن أنفسهن بالغير نشيطات واللواتي يعتقدن أن المرأة يجب أن تحصل على مساواة مطلقة في الميراث (62.2%)، السفر وحرية الحركة (51.1%)، أكبر من نسبة النساء ممن قيمن نشاطهن بالمتوسط (50%) أو ممن قيمن نشاطهن بالقليل(51.7%). بالإضافة إلى ذلك، فإن نسبة النساء ممن قيمن أنفسهن بالغير نشيطات واللواتي لا يعتقدن أن هناك مبرر للمساواة في الميراث، وفي السفر وحرية الحركة وفي القوانين أقل من نسبة النساء اللواتي يعتقدن ذلك من ذوات النشاط القليل والمتوسط (انظر/ ي الجدول رقم 6). وتتفق نتائج المؤشر الذي يتعلق بحرية

الحركة والسفر مع النتائج التي توصلت إليها كل من (حاج 1992؛ جاد 2000) والتي أظهرت أن نشاط المرأة السياسي ساعد على اكتساب وعي بذاتهن، تحديدا في مجال حرية الحركة

جدول 7: ثانيا، التوزيع النسبي للمشاركات في البحث للمؤشرات الأربعة التي تشكل في مجملها البعد الثاني للوعي النسوي الذي يتعلق بسمات وخصائص المرأة، حسب مستوى النشاط السياسي.

جدول رقم (7)

العبارات		موافقة بشدة	موافقة نوعا ما	غير موافقة
قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل الجسدية	غير نشيطة اطلاقا	16.2%	27.0%	56.8%
	نشيطة قليلا	22.6%	35.5%	41.9%
	متوسطة النشاط	20.8%	29.2%	50.0%
	نشيطة جدا	7.9%	34.2%	57.9%
المرأة مثل الرجل قادرة ان تقوم بجميع الاعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات	غير نشيطة اطلاقا	51.2%	20.9%	27.9%
	نشيطة قليلا	57.6%	24.2%	18.2%
	متوسطة النشاط	56.5%	17.4%	26.1%
	نشيطة جدا	35.0%	35.0%	30.0%
قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية	غير نشيطة اطلاقا	25.0%	27.5%	47.5%
	نشيطة قليلا	9.4%	34.4%	56.3%
	متوسطة النشاط	24.0%	16.0%	60.0%
	نشيطة جدا	35.0%	35.0%	30.0%
المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية ، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة.	غير نشيطة اطلاقا	35.7%	28.6%	35.7%
	نشيطة قليلا	41.9%	32.3%	25.8%
	متوسطة النشاط	14.3%	38.1%	47.6%
	نشيطة جدا	20.0%	22.5%	57.5%

أما فيما يتعلق بنسب النساء اللواتي يعارضن دونية القدرات الجسدية للمرأة مقارنة بالرجل، تبعا لمستوى نشاطهن السياسي أثناء الانتفاضة الأولى، فالنمط يعبر عن أثر غير موحد لمستوى النشاط السياسي على وعي النساء بقدرات المرأة الجسدية، كما أن هذا النمط لا يختلف كثيرا عن نمط الأثر لمؤشرات بعد المساواة في الفرص والحقوق في الجدول السابق. فمثلا، أشارت النتائج بأن النساء ممن قيمن أنفسهن بالنشيطات جدا كن الأكثر معارضة لدونية قدرات المرأة الجسدية (57.9%)

وبالتالي، الأكثر وعيا. إلا أن نسبة النساء ممن قيمن أنفسهن غير نشيطات (56.8%) واللواتي عارضن هذه المقولة، أكبر من نسبة النساء ممن قيمن أنفسهن بمتوسطات النشاط (50%)، ومن نسبة النساء ممن قيمن أنفسهن بالنشيطات قليلا (41.9%).

وتزداد الأمور تعقيدا ولا منطقية، عند النظر إلى التوزيع النسبي للمشاركات في البحث لمؤشر "قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية" بحسب مستوى نشاطهن السياسي، إذ أشارت النتائج على نحو غير متوقع أن النساء ممن قيمن أنفسهن بالنشيطات جدا كن الأقل معارضة لهذا المؤشر (30%) وبالتالي الأقل وعيا. بالمقابل، كانت نسبة النساء ممن قيمن أنفسهن بمتوسطات النشاط (60%) واللواتي عارضن هذه المقولة وبالتالي الأكثر وعيا، أكبر من نسبة النساء ممن قيمن أنفسهن بالنشيطات قليلا (56.3%)، ومن نسبة النساء ممن قيمن أنفسهن غير نشيطات (47.5%).

أما فيما يتعلق بمؤشر "المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة"، فقد أشارت النتائج أن النسب تتفاوت بين النساء، إلا أن النمط لا يعبر عن أثر موحد للنشاط السياسي، فمثلا، أشارت النتائج بأن النساء ممن قيمن أنفسهن بالنشيطات جدا كن الأكثر معارضة لهذه المقولة (57.5%)، وبالتالي الأكثر وعيا. لكن نسبة النساء ممن قيمن أنفسهن بالنشيطات قليلا (25.8%) واللواتي عارضن هذه المقولة، أقل من نسبة النساء ممن قيمن أنفسهن بمتوسطات النشاط (47.6%)، ومن نسبة النساء ممن قيمن أنفسهن بالغير نشيطات (35.7%).

جدول 8: ثالثا، التوزيع النسبي للمشاركات في البحث لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الثالث للوعي النسوي الخاص بتقسيم الأدوار داخل العائلة، حسب مستوى النشاط السياسي.

جدول رقم (8)

العبارات		الأب	الأم	الاثنان معا	فرد من العائلة
الاعتناء بنظافة البيت والملابس	غير نشيطة اطلاقا	13.0%	39.1%	47.8%	
	نشيطة قليلا	2.9%	35.3%	61.8%	
	متوسطة النشاط	21.7%	39.1%	39.1%	
	نشيطة جدا	9.1%	13.6%	72.7%	4.5%
تحضير الطعام	غير نشيطة اطلاقا	19.6%	32.6%	47.8%	
	نشيطة قليلا	8.8%	32.4%	58.8%	
	متوسطة النشاط	17.4%	39.1%	43.5%	
	نشيطة جدا	9.3%	20.9%	67.4%	2.3%
اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق	غير نشيطة اطلاقا	28.6%	9.5%	59.5%	2.4%
	نشيطة قليلا	17.6%	14.7%	67.6%	
	متوسطة النشاط	34.8%	8.7%	56.5%	

بالأمور المالية	نشيطة جدا	.6%15	.3%13	.9%68	.2%2

تظهر النتائج في الجدول رقم (8) أن النساء اللواتي كن أكثر نشاطاً خلال الانتفاضة الأولى هن الأكثر تأييدا لأن تكون هذه الوظائف والقرارات المنزلية من مسؤولية الوالدين معاً. وبالتالي، فإن نسبة الواعيات بين هذه الفئة هي أكثر من نسبتهن بين ذوات النشاط الأقل: 73%، 67% و 69% من اللواتي كن نشيطات جداً يعتقدن أن الاعتناء بنظافة البيت والملابس وبتحضير الطعام واتخاذ القرارات في الأمور المالية للعائلة هي من مسؤولية الأب والأم معاً، على التوالي. من الواضح أن نمط العلاقة بين مستوى النشاط للمرأة والوعي من المساواة في الأدوار المنزلية هو ليس خطي عبر الفئات المختلفة لمستوى النشاط وذلك لأن نسبة النساء الواعيات للمساواة في تقسيم العمل من النشيطات قليلاً أكثر من نسبتهن بين متوسطات النشاط (انظر/ي إلى جدول 11). وعليه يمكن القول، بأن هناك أثر لمستوى النشاط السياسي عبر الثلاث مؤشرات المستخدمة لقياس الوعي من المساواة في تقسيم العمل، حيث النساء اللواتي كن نشيطات جداً هن الأكثر وعياً من الأقل نشاطاً ولكن الأثر ليس موحد بشكل خطي عبر فئات النشاط السياسي.

إلا أن اللافت للانتباه هنا، تشابه نسب النساء المؤيدات من الغير نشيطات (39.1%) ومتوسطات النشاط (39.1%) وقليلات النشاط (35.3%) في أن المهمة ملقاة على عاتق الأم فقط، مقارنة مع النشيطات جدا واللواتي اعتقدت (13.6%) منهن فقط بأن الاعتناء بنظافة البيت والملابس هي من وظيفة الأم. ما يعني أن النشاط المتوسط والقليل لم يؤثرا في تغيير وعي النساء تجاه ضرورة المشاركة بين الزوجين في المهمة.

الفرضية الرابعة: فحص أثر الانتماء الحزبي على الوعي النسوي في حيز الفكر بأبعاده الثلاثة.

سأقوم في هذا الجزء بفحص الفرضية الرابعة التي تتعلق بأثر الانتماء الحزبي على وعي المشاركات في البحث للأبعاد الثلاثة للوعي النسوي في حيز الفكر، وذلك باستخراج النسب المئوية لإظهار الفروق في نسب النساء الواعيات لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الأول من الوعي النسوي في حيز الفكر (الميراث، السفر وحرية الحركة، القوانين مثل قانون العقوبات والأحوال الشخصية)، ومن ثم سأقوم باستخراج النسب المئوية لإظهار الفروق في نسب النساء الواعيات لمؤشرات البعد الثاني من الوعي النسوي في حيز الفكر، والذي يتعلق بسمات وخصائص المرأة (قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل الجسدية، المرأة مثل الرجل قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات، قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية، المرأة عاطفية

وحساسة ومزاجية، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة)، وأخيرا سأقوم باستخراج النسب المئوية لإظهار الفروق في نسب النساء الواعيات لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الثالث من الوعي النسوي في حيز الفكر (الاعتناء بنظافة البيت والملابس، تحضير الطعام، اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية)، وذلك بحسب انتماءاتهن الحزبي.

جدول 9: أولا، التوزيع النسبي للمشاركات في البحث لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الأول من الوعي النسوي في حيز الفكر: الميراث، السفر وحرية الحركة، القوانين مثل قانون العقوبات والأحوال الشخصية بحسب الانتماء الحزبي.

جدول رقم (9)

		لا مبرر للمساواة	مساواة جزئية	مساواة	مساواة مطلقة
الميراث	حماس	8.0	14.0	14.0	64.0
	ديمقراطية	-	4.0	16.0	80.0
	جبهة شعبية	-	5.0	15.0	80.0
	فتح	3.4	27.6	20.7	48.3
	حزب شعب	13.6	18.2	22.7	45.5
السفر وحرية الحركة	حماس	7.7	30.8	21.2	40.4
	ديمقراطية	3.4	13.8	27.6	55.2
	جبهة شعبية	-	-	26.1	73.9
	فتح	-	27.6	17.2	55.2
	حزب شعب	4.5	18.2	13.6	63.6
القوانين مثل قانون الأحوال الشخصية والعقوبات	حماس	3.8	26.9	23.1	46.2
	ديمقراطية	3.4	24.1	34.5	37.9
	جبهة شعبية	-	17.4	-	82.6
	فتح	-	36.7	10.0	53.3
	حزب شعب	-	27.3	22.7	50.0

أظهرت نتائج المسح الكمي بأن هناك تفاوتا واضحا بين النساء المقربات من الأحزاب السياسية تجاه موافقهن من المساواة المطلقة بينهن وبين الرجال في الميراث، حيث عبرت النساء ذوات الاتجاهات اليسارية (الجبهة الشعبية والديمقراطية) عن تأييدهن للمساواة المطلقة في الميراث بنسبة وصلت 80% لكل منهما على التوالي. في حين عبرت 64% من المؤيدات لحماس - وهو أمر غير متوقع - عن قناعتهن بوجوب أن يكون هناك مساواة مطلقة في الميراث، تحديدا إذا ما تمت مقارنة النسبة ذاتها مع النساء المقربات لفتح ولحزب الشعب واللواتي أيدن المساواة المطلقة في الميراث بنسبة وصلت إلى 48.3%، 45.5% على التوالي.

وبالنظر إلى نسبة النساء اللواتي أيدن المساواة المطلقة في السفر وحرية الحركة، نجد أن النسبة ترتفع إلى أعلى مستوى لها لتصل إلى 73.9% لدى المقربات

من الجبهة الشعبية، في حين تنخفض هذه النسبة إلى أدنى مستوى لها لتصل إلى نحو 40.4% لدى النساء المقربات من حماس.

وترتفع النسبة مرة أخرى كما في الميراث والسفر وحرية الحركة لصالح النساء القريبات من الجبهة الشعبية اللواتي أيدن المساواة المطلقة في القوانين، في حين تنخفض هذه النسبة إلى أدنى مستوى لها لدى النساء المقربات الجبهة الديمقراطية، حيث أظهرت النتائج بأنهن أقل تحررا في هذا المجال من جميع المقربات للأحزاب السياسية الأخرى، وتتوزع النسب بحسب الانتماء الحزبي كالتالي: 82.6% من الجبهة الشعبية و 53.3% من فتح و50% من حزب الشعب و46.2% من حماس و37.9% من الجبهة الديمقراطية يعتقدن بوجوب أن تكون هناك مساواة مطلقة في القوانين من مثل قوانين الأحوال الشخصية وقوانين العقوبات.

كما أظهر البحث نتائج أخرى تتعلق بمواقف النساء المقربات من حماس حول عناوين تبدو أنها ليبرالية أو تحررية، من وجهة التفسير التقليدي للدين على الأقل. فمثلا، وصلت نسبة النساء اللواتي يؤيدن المساواة المطلقة في الميراث إلى 78%، وهذه النتائج – على الأقل في هذا المسح - تظهر أن هناك قدرا كبيرا من الوعي للمساواة بين الجنسين في الميراث تتمتع به النساء المقربات من حماس، بخلاف النظرة التقليدية السائدة عنهن خصوصاً بين أوساط المقربات من الأحزاب السياسية الأخرى. هذه النظرة التي ترى بأنهن ذوات تفكير رجعي وأنهن منغلقات على أنفسهن، ولا يتمتعن بوعي تجاه حقوقهن في كثير من المجالات.

جدول 10: ثانيا، التوزيع النسبي للمشاركات في البحث للمؤشرات الأربعة التي تشكل في مجملها البعد الثاني للوعي النسوي الذي يتعلق بسمات وخصائص المرأة، حسب الانتماء الحزبي.

جدول رقم (10)

		موافقة بشدة	موافقة نوعا ما	غير موافقة
قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل الجسدية	حماس	22.2%	24.4%	53.3%
	ديمقراطية	6.5%	35.5%	58.1%
	جبهة شعبية	5.9%	52.9%	41.2%
	فتح	3.8%	38.5%	57.7%
	حزب شعب	35.0%	10.0%	55.0%
المرأة مثل الرجل قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات	حماس	46.0%	24.0%	30.0%
	ديمقراطية	48.4%	29.0%	22.6%
	جبهة شعبية	31.6%	26.3%	42.1%
	فتح	64.3%	28.6%	7.1%

		موافقة بشدة	موافقة نوعا ما	غير موافقة
	حزب شعب	47.6%	19.0%	33.3%
قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية	حماس	19.1%	25.5%	55.3%
	ديمقراطية	15.6%	25.0%	59.4%
	جبهة شعبية	5.9%	17.6%	76.5%
	فتح	10.7%	42.9%	46.4%
	حزب شعب	33.3%	23.8%	42.9%
المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية ، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة	حماس	42.6%	25.5%	31.9%
	ديمقراطية	22.6%	12.9%	64.5%
	جبهة شعبية	23.5%	29.4%	47.1%
	فتح	25.9%	48.1%	25.9%
	حزب شعب	23.8%	33.3%	42.9%

أظهرت النتائج الواردة في الجدول (10) أن النساء المقربات من الجبهة الديمقراطية كن الأكثر وعيا لمؤشر قدرات المرأة الجسدية أقل من الرجل، على اعتبار أن غالبيتهن (58.1%) عارضن بشدة هذا المعتقد ، تلتها نسبة النساء المقربات من فتح (57.7%)، ومن ثم النساء المقربات من حزب الشعب (55%)، لتأتي النساء المقربات من حماس في المقام الرابع بنسبة وصلت إلى (53.3%)، وأخيرا النساء المقربات من الجبهة الشعبية التي تراجعت نسبة معارضتهن لهذا المؤشر إلى (41.2%). ويبدو جليا بعد قراءة هذه النسب لمؤشر القدرات الجسدية، أنها تختلف تبعا للانتماء الحزبي، إلا أن النمط ذاته لا يعبر عن أثر موحد للانتماء الحزبي، تحديدا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الأثر للتوجه اليساري الذي تنتمي إليه المبحوثات.

أما بالنسبة لنسب النساء الواعيات لمؤشر "قدرة المرأة على القيام بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات" ، فقد اختلف الأمر هنا إذا أظهرت النتائج أن المقربات من فتح كن الأكثر وعيا تجاه المسألة، إذ عبرت (7.1%) منهن فقط عن معارضتهن للعبارة، تلتها النساء من الجبهة الديمقراطية (22.6%)، ومن ثم النساء من حماس (30%)، فالنساء من حزب الشعب 33.3%، وأخيرا، النساء من الجبهة الشعبية (42.1%). وكما في المؤشر السابق، فإن ذات النسب تشير إلى أن الوعي لهذا المؤشر يختلف تبعا للانتماء الحزبي، لكنه أيضا لا يعبر عن أثر موحد للانتماء الحزبي، تحديدا إذا ما أخذنا بعين

الاعتبار أثر التوجه اليساري الذي تنتمي إليه المشاركات في البحث، كما في المؤشر السابق.

وفيما يتعلق بنسب الواعيات لمؤشر قدرات المرأة العقلية مقارنة مع قدرات الرجل، فقد جرى تغير دراماتيكي هنا، فبعد أن كانت المقربات من الجبهة الشعبية الأقل وعيا في المؤشرين السابقين، تبين لنا النتائج الواردة في الجدول (7)، أنهن الأكثر وعيا تجاه مسألة القدرات العقلية للمرأة مقارنة مع الرجل، إذ عارضت أغلبيتهن (76.5%) مقولة أن قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية، في حين احتلت النساء من الجبهة الديمقراطية المقام الثاني (59.4%)، فالنساء المقربات من حماس (55.3%)، ومن ثم النساء من فتح (46.4%)، وأخيرا النساء المقربات من حزب الشعب (42.9%). وكما في المؤشرين السابقين، تبين أن هناك تفاوتا في نسب النساء الواعيات حسب انتمائهن الحزبي، كما أن النمط هو ذات النمط الذي لا يعبر بدوره عن أثر موحد للانتماء الحزبي، تحديدا بين النساء ذوات التوجه اليساري، إلا أن ما يمكن إلقاء القبض عليه هنا أيضا، هو أن النساء المقربات من حماس لسن الأقل وعيا في إدراكهن لمسألة القدرات العقلية للمرأة، بل كانت المقربات من حزب الشعب الأكثر تقليدية.

هذا التفاوت في نسب النساء الواعيات، والذي أظهرته النتائج التي تتعلق بالمؤشرات السابقة، يتضح جليا في المؤشر الرابع الذي يتمحور حول القدرات العقلية وإن كان بشكل غير مباشر حيث تقول العبارة: "المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة"، فقد أظهرت النتائج الواردة في الجدول أعلاه، أن المقربات من الجبهة الشعبية كن الأكثر معارضة لهذا المعتقد وبالتالي الأكثر وعيا (64.5%) ، فالنساء من الجبهة الديمقراطية (47.1%)، ومن ثم المقربات من حزب الشعب بعد أن كن في المقام الأخير للمؤشر السابق (42.9%)، فالمقربات من حماس (31.9%)، وأخيرا المقربات من فتح واللواتي كن الأكثر تقليدية على اعتبار أنهن الأقل تأييدا لهذه المقولة (25.9%).

إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا ترتفع نسبة الواعيات من الجبهة الشعبية واللواتي يؤيدن المساواة المطلقة في الميراث (80%) والمساواة في حرية الحركة والسفر (74%)، المساواة في قوانين الأحوال الشخصية (83%) ويعتقدن أن قدرات المرأة العقلية لا تقل عن قدرات الرجل العقلية (77%)، بينما تنخفض نسب اللواتي يعتقدن منهن أن قدرات المرأة الجسدية لا تقل عن قدرات الرجل الجسدية إلى (41%) ونسب اللواتي لا يعتقدن أن المرأة قادرة أن تقوم بجميع الأعمال مثل الرجل (42%) ونسب اللواتي يعتقدن أن المرأة عاطفية ولا يجوز أن تتولى قيادة المجتمع(47%)؟ وبرأي أن الإجابة على هذا التساؤل تحتاج إلى بحث منفصل حيث لا

يتسع له المجال هنا، للتأكد من ما هية الوعي الذي تتمتع به النساء المقربات عموما من الأحزاب السياسية، تحديدا في مجال سمات المرأة وخصائصها

جدول 11: ثالثا، التوزيع النسبي للمشاركات في البحث لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الثالث للوعي النسوي الخاص بتقسيم الأدوار داخل العائلة، حسب الانتماء الحزبي.

جدول رقم (11)

		الأب	الأم	الاثنان معا	فرد من العائلة
الاعتناء بنظافة البيت والملابس	حماس	3.8%	51.9%	44.2%	
	ديمقراطية	16.1%	12.9%	67.7%	3.2%
	جبهة شعبية	4.8%	33.3%	61.9%	
	فتح	16.1%	25.8%	54.8%	3.2%
	حزب شعب	17.4%	8.7%	73.9%	
تحضير الطعام	حماس	19.2%	42.3%	38.5%	
	ديمقراطية		23.3%	73.3%	3.3%
	جبهة شعبية	4.8%	42.9%	52.4%	
	فتح	29.0%	16.1%	54.8%	
	حزب شعب	8.7%	8.7%	82.6%	
اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية	حماس	24.0%	10.0%	66.0%	
	ديمقراطية	12.5%	18.8%	65.6%	3.1%
	جبهة شعبية	33.3%		66.7%	
	فتح	41.4%	10.3%	48.3%	
	حزب شعب	17.4%	13.0%	65.2%	4.3%

يتضح من الجدول أن الانتماء الحزبي يؤثر وبشكل كبير على وعي المشاركات في البحث، تجاه مسألة اعتقادهن بضرورة تقاسم المشاركة مع الرجال في مهمة الاعتناء بنظافة البيت والملابس، إذ نرى أن النساء ذوات الاتجاه اليساري هن الأكثر وعيا على اعتبار أنهن يعتقدن أن هذه المهمة مهمة مشتركة تقع على عاتق الأم أو الأب في العائلة، لكن المقربات لحزب الشعب (73.9%) كن الأكثر تأييدا، تبعتهن المقربات من الجبهة الديمقراطية والجبهة الشعبية بنسب وصلت إلى (67.7%) و(61.9%) على التوالي. بالمقابل، انخفضت نسب المؤيدات لهذا المعتقد من فتح وحماس لتصل إلى (54.8%) و(44.2%) على التوالي وهذا الأقرب إلى المعتقد التقليدي المحلي.

وفيما يتعلق بنسب النساء الواعيات لمؤشر مشاركة الزوجين بمسألة "تحضير الطعام"، فقد اختلف الوضع قليلا هنا عن مؤشر"الاعتناء بنظافة البيت والملابس"، إذ أظهرت النتائج بأن الانتماء الحزبي يؤثر وبشكل كبير على وعي المشاركات تجاه مهمة تحضير الطعام، ولكن النمط لا يعبر عن أثر موحد للانتماء الحزبي بالأخص الأثر للتوجه اليساري. فمثلاً، المقربات من حزب الشعب كن الأكثر تأييدا لهذا المعتقد

(82.6%)، وبالتالي الأكثر وعيا في إدراكهن بضرورة مشاركة الزوجين في تحضير الطعام. تلتها المقربات من الجبهة الديمقراطية (73.3%). أما نسبة المؤيدات لهذا المعتقد من فتح فقد وصلت إلى (54.8%) تلتها المقربات من الجبهة الشعبية (52.4%) وأخيرا المقربات من حماس (38.5%).

كما أظهرت النتائج فروقا بسيطة بين نسب النساء المقربات للجبهة الشعبية (66.7%) وحماس (66%) والجبهة الديمقراطية (65.6%) وحزب الشعب (65.2%)، واللواتي يعتقدن بضرورة المشاركة في اتخاذ القرارات المهمة في العائلة من قبل الزوجين، مقارنة مع نسبة النساء المقربات لفتح (48.3%) واللواتي يؤيدن ذات المعتقد. نتائج هذا البعد أظهرت أنه لا يوجد نمط واضح لأثر التوجه اليساري، إذ احتلت النساء من حماس المرتبة الثانية بعد الجبهة الشعبية وقبل نساء من حزبيين يساريين، ولكن بشكل عام النساء في الأحزاب اليسارية كن في الطليعة في هذا البعد من الوعي النسوي. هذه النتائج تتطابق إلى حد ما مع دراسة (اللبدي 2004) التي أظهرت أن الانتماء للأحزاب السياسية تحديدا اليسارية منها ساهم في تمكين النساء وتقوية مواقعهن في عائلاتهن وفي مجتمعاتهن.

الفرضية الخامسة: فحص أثر خبرات الحياة على الوعي النسوي في حيز الفكر بأبعاده الثلاثة.

سأقوم في الجزء التالي، بفحص الفرضية الخامسة التي تتعلق بفحص أثر تجربة التمييز داخل العائلة على وعي المشاركات للأبعاد الثلاثة للوعي النسوي في حيز الفكر، وذلك باستخراج النسب المئوية لإظهار الفروق في وعي المشاركات في البحث لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الأول من الوعي النسوي في حيز الفكر (الميراث، السفر وحرية الحركة، القوانين مثل قانون العقوبات والأحوال الشخصية، ومن ثم سأقوم باستخراج النسب المئوية لإظهار الفروق في وعي المشاركات في البحث لمؤشرات البعد الثاني من الوعي النسوي في حيز الفكر، والذي يتعلق بسمات وخصائص المرأة (قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل الجسدية، المرأة مثل الرجل قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات، قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية، المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة)، وأخيرا سأقوم باستخراج النسب المئوية لإظهار الفروق في وعي المشاركات في البحث لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الثالث من الوعي النسوي في حيز الفكر (الاعتناء بنظافة البيت والملابس، تحضير الطعام، اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية)، وذلك بحسب تعرضهن لتجربة تمييز داخل العائلة.

جدول 12: أولا، التوزيع النسبي للمشاركات في البحث لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الأول من الوعي النسوي في حيز الفكر (الميراث، السفر وحرية الحركة، القوانين مثل قانون العقوبات والأحوال الشخصية بحسب تعرضهن لتجربة تمييز داخل العائلة.

جدول رقم (12)

العبارات		لا مبرر للمساواة	مساواة جزئية	مساواة	مساواة مطلقة
الميراث	نعم	3.7%	18.3%	12.2%	65.9%
	أحيانا	10.2%	12.2%	26.5%	51.0%
	لا		11.8%	11.8%	76.5%
السفر وحرية الحركة	نعم	1.1%	29.9%	16.1%	52.9%
	أحيانا	5.9%	11.8%	27.5%	54.9%
	لا	11.1%	5.6%	22.2%	61.1%
القوانين مثل قانون الأحوال الشخصية والعقوبات	نعم	2.2%	27.0%	15.7%	55.1%
	أحيانا	2.0%	25.5%	25.5%	47.1%
	لا		33.3%	22.2%	44.4%

تظهر النتائج الواردة في الجدول رقم (12) أن النساء اللواتي لم يتعرضن لتجربة تمييز داخل العائلة كن الأكثر تأييدا للمساواة المطلقة في الميراث وفي السفر وحرية الحركة. وبالتالي، فإن نسبة الواعيات بين هذه الفئة هي أكثر من نسبتهن بين اللواتي تعرضن كثيرا واللواتي تعرضن أحيانا لتجربة تمييز داخل العائلة: 76.5%، 61.1% ممن لم يتعرض لتجربة تمييز داخل العائلة أيدن المساواة المطلقة في الميراث وفي السفر وحرية الحركة على التوالي. وعليه، فإنه من الواضح أن نمط العلاقة بين تعرض المشاركات في البحث لتجربة تمييز داخل العائلة والوعي من المساواة المطلقة في الميراث وفي السفر وحرية الحركة يعبر عن أثر عكسي للتجربة. بالإضافة إلى كونه غير خطي أو غير منتظم عبر فئات تجارب التمييز في العائلة، على الأقل في مؤشر الميراث، وذلك لأن نسبة المؤيدات للمساواة المطلقة في الميراث من النساء اللواتي تعرض كثيرا لتجربة تمييز في العائلة أكبر من نسبتهن بين اللواتي تعرضن أحيانا للتجربة. (انظر/ي إلى جدول 12).

وبالنسبة لنسب النساء المؤيدات للمساواة المطلقة في القوانين مثل قوانين الأحوال الشخصية والعقوبات، فقد أظهرت النتائج أن هناك تفاوتا إلى حد ما في نسب تأييد النساء بحسب مرورهن بتجربة تمييز داخل العائلة، كما أن النمط يعبر عن أثر موحد للتجربة على وعيهن للمساواة. فمثلا، نسبة النساء ممن تعرضن كثيرا للتجربة واللواتي يؤيدن المساواة المطلقة في القوانين (55.1%)، أكبر من نسبة النساء ممن

تعرضن أحيانا للتجربة (47.1%) ومن نسبة النساء ممن لم يتعرضن كثيرا للتجربة (44.4%).

جدول 13: ثانيا، التوزيع النسبي للمشاركات في البحث للمؤشرات الأربعة التي تشكل في مجملها البعد الثاني للوعي النسوي الذي يتعلق بسمات وخصائص المرأة، حسب تعرضهن لتجربة تمييز داخل العائلة.

جدول رقم (13)

العبارات		موافقة بشدة	موافقة نوعا ما	غير موافقة
قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل الجسدية	نعم	14.8%	28.4%	56.8%
	أحيانا	12.5%	31.3%	56.3%
	لا	25.0%	50.0%	25.0%
المرأة مثل الرجل قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات	نعم	47.1%	25.3%	27.6%
	أحيانا	44.7%	29.8%	25.5%
	لا	62.5%	12.5%	25.0%
قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل العقلية	نعم	17.9%	23.8%	58.3%
	أحيانا	20.8%	33.3%	45.8%
	لا	7.1%	42.9%	50.0%
المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية ، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة	نعم	24.1%	36.1%	39.8%
	أحيانا	37.8%	26.7%	35.6%
	لا	37.5%	6.3%	56.3%

وبالنسبة للنساء اللواتي يعارضن دونية القدرات الجسدية للمرأة مقارنة مع الرجل، بحسب مرورهن بتجربة تمييز في العائلة، فقد أشارت النتائج بأن النسب تتفاوت بين من تعرضن كثيرا وتعرضن أحيانا للتجربة وبين من لم يتعرضن، كما أن النمط يعبر عن أثر خطي للتجربة على وعيهن تجاه القدرات الجسدية للمرأة ، وذلك لأن نسبة النساء ممن تعرضن كثيرا للتجربة ولا يؤيدن مقولة أن قدرات المرأة الجسدية أقل من قدرات الرجل (56.8%)، أعلى من نسبة النساء اللواتي تعرضن أحيانا (56.3%)، ومن نسبة النساء اللواتي لم يتعرضن للتجربة (25%).

وبالرغم من أن النمط في مؤشر "المرأة مثل الرجل قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات"، يعبر عن أثر طردي وخطي للتجربة على وعي النساء اللواتي يؤيدن المقولة، إلا أن نسب النساء اللواتي يؤيدن المقولة بالكاد تتفاوت بين المشاركات في البحث، (27.6%) للواتي تعرضن كثيرا لتجربة التمييز و(25.5%) للواتي تعرضن أحيانا للتجربة و(25%) للواتي لم يتعرضن.

وعندما وزعت نسب النساء على مؤشر القدرة العقلية للمرأة، وجدت أن هذه النسب تتفاوت بين النساء بحسب مرورهن بتجربة تمييز داخل العائلة، لكن النمط عبر عن أثر طردي ولا خطي للتجربة على وعيهن تجاه القدرة العقلية للمرأة. فمثلا، نسبة النساء اللواتي لم يتعرضن لتجربة تمييز داخل العائلة وعارضن مقولة أن قدرات المرأة العقلية أقل من قدرات الرجل بلغت (50%)، ولكنها أقل من نسبة النساء اللواتي تعرضن كثيرا للتجربة (58.3%)، وأعلى من نسبة النساء اللواتي تعرضن أحيانا للتجربة (45.8%).

أما نسبة النساء الواعيات بحسب مرورهن لتجربة التمييز في العائلة لمؤشر "المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة"، فقد عبر النمط عن أثر عكسي ولا خطي للتجربة على وعي النساء. وذلك لأن نسبة النساء من لم يتعرضن لتجربة تمييز داخل العائلة واللواتي عارضن المقولة (56.3%) أكبر من نسب النساء اللواتي تعرضن كثيرا (39.8%)، ومن نسب النساء اللواتي تعرضن أحيانا للتجربة (35.6%).

جدول 14: ثالثا، التوزيع النسبي للمشاركات في البحث لثلاثة مؤشرات تتعلق بالبعد الثالث للوعي النسوي الخاص بتقسيم الأدوار داخل العائلة، حسب تعرضهن لتجربة تمييز داخل العائلة.

جدول رقم (14)

		الأب	الأم	الاثنان معا	فرد من العائلة
الاعتناء بنظافة البيت والملابس	نعم	4.4%	42.9%	50.5%	2.2%
	أحيانا	8.2%	18.4%	73.5%	8.2%
	لا	40.0%	10.0%	50.0%	40.0%
تحضير الطعام	نعم	4.4%	42.9%	50.5%	2.2%
	أحيانا	12.5%	18.8%	68.8%	12.5%
	لا	25.0%	15.0%	60.0%	25.0%
اتخاذ القرارات المالية في العائلة	نعم	21.3%	13.5%	64.0%	1.1%
	أحيانا	30.6%	6.1%	61.2%	1.1%
	لا	26.3%	10.5%	57.9%	5.3%

أشارت النتائج الواردة في الجدول رقم (14) أن النساء اللواتي تعرضن أحيانا لتجربة تمييز داخل العائلة هن الأكثر تأييدا لأن تكون مهمة الاعتناء بنظافة البيت والملابس ومهمة تحضير الطعام من مسؤولية الوالدين معاً. وبالتالي فإن نمط العلاقة بين مستوى تعرض المرأة لتجربة تمييز داخل العائلة هو نمط غير خطي عبر الفئات المختلفة لمستوى التعرض لتجربة التمييز في العائلة، وذلك على اعتبار أن نسبة الواعيات بين من تعرضن أحيانا لهذه التجربة هي أكثر من نسبتهن بين النساء ممن

تعرضن كثيرا للتجربة وبين من لم يتعرضن للتجربة : 73.5% و 68.8% من اللواتي تعرضن أحيانا للتجربة يعتقدن أن الاعتناء بنظافة البيت والملابس وبتحضير الطعام هي من مسؤولية الأب والأم معاً، على التوالي.

وخلافا للمؤشرين السابقين، تباينت النسب قليلا بين النساء اللواتي يعتقدن بأن اتخاذ القرارات المالية هي مسؤولية الزوجين، إلا أن هذا النمط يعبر عن أثر موحد لتجربة التمييز داخل العائلة. حيث أشارت النتائج أن نسبة النساء ممن تعرضن كثيرا لتجربة تمييز داخل العائلة (64%)، أكبر من نسبة النساء اللواتي تعرضن أحيانا (61.2%)، ومن نسبة النساء اللواتي لم يتعرضن لتجربة تمييز داخل العائلة (57.9%). لكن إذا ما نظرنا لنسب النساء اللواتي يعتقدن بأن مهمة اتخاذ القرارات المالية هي مسؤولية الأب، فإن النمط يعود ليعبر عن أثر غير خطي لتجربة التمييز داخل العائلة. فمثلا نسبة النساء اللواتي لم يتعرضن لتجربة تمييز ويعتقدن بأن المهمة من مسؤولية الأب (26.3%) أقل من نسبة النساء اللواتي تعرضن أحيانا لتجربة تمييز (30.6%)، وأكبر من نسبة النساء اللواتي تعرضن كثيرا لتجربة تمييز (21.3%).

نقاش واستنتاجات

تهدف هذه الدراسة أساسا إلى رسم ملامح شاملة لماهية الوعي النسوي الذي تتمتع به النساء المقربات من الأحزاب السياسية الوطنية الأساسية في المجتمع الفلسطيني (فتح، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، حزب الشعب، حماس)، كما تهدف إلى فحص أثر مستوى النشاط السياسي والانتماء الحزبي وتجارب الحياة على الوعي النسوي. وقد تم تكوين أداة قياس للوعي النسوي على مستويين، يتعلق المستوى الأول بالوعي على مستوى الفكر ويتضمن أبعادا ثلاثة:

1) الوعي للمساواة في الفرص والحقوق.
2) الوعي لسمات وخصائص المرأة.
3) الوعي لتقسيم وتخصيص المهام والأدوار داخل العائلة. أما المستوى الثاني فيتعلق في الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي وتتضمن بعدين اثنين:
   1) القدرة على اتخاذ القرارات المتعلقة بالحياة الشخصية.
   2) القدرة على تغيير العلاقات والأدوار التقليدية في المجال الخاص. وقد اعتمد البحث على دمج نوعين من البحث كيفي وكمي، باستخدام مجموعة من أساليب جمع البيانات: المقابلات المعمّقة، والاستبيان الكمّيّ، وتمّ تحليل النتائج التي وفرتها كل أداة، ومن ثمّ تمّ ربط النتائج ومقارنتها معًا لإعطاء صورة شمولية لظاهرة الدراسة والوصول إلى أعلى درجات الصدق والدقة الممكنة في العلوم الاجتماعية.

وقبل البدء بنقاش نتائج البحث، أود أن أشير إلى مجموعة من الأفكار التي تتعلق بوعي النساء من قضايا المساواة بين الجنسين قامت بالتعامل معها عدة من العلماء والباحثين. أولا، من المهم الإشارة إلى أن نتائج هذا البحث تتوافق إلى حد كبير مع النتائج التي توصلت لها الباحثة هنيدة غانم (1995: 48) والتي ميزت بدورها بين مستويين من الحقوق، المستوى التكتيكي والاستراتيجي، أما التكتيكي يتعلق بالمواقف الحقوقية الليبرالية التي لا تعمل على زعزعة النظام الجندري القائم (على الأقل ليس مباشرةً، وذلك لأنه من الممكن للمرأة المتعلمة والعاملة أن تحقق تحررا في مواقف أساسية في النظام الجندري مع الزمن والخبرة)، في حين يرتبط المستوى الاستراتيجي بالقيم والأعراف والعادات الراسخة في البنى الاجتماعية والثقافية والتي تضمن تبعية المرأة للرجل وعدم زعزعة النظام الاجتماعيّ الأبويّ، والمتمثّلة برسوخ المواقف المتعلقة بتوزيع الأدوار في المجالين العام والخاص (غانم 2005: 48). فمن الواضح أن نسبة النساء اللواتي يتمتعن بوعي تكتيكي للمساواة في الحقوق والواجبات والصفات بين الجنسين (ما بين 60% إلى 80%) أكبر من نسبة النساء اللواتي يتمتعن

بوعي استراتيجي يتطلب تغييرا جذريا لنظام العلاقات الجنسية (ما بين 25% إلى 35%).

وحري في هذا السياق التعرض لمفهوم الوعي الخاطئ الذي قدمه Sen، والذي يضع فكرة أن أصالة الوعي والشعور يمكن قياسهما من خلال بعض المعايير الموضوعية للمصالح المادية، إذ يقول في هذا السياق "أن التاريخ يقدم لنا مثالا دامغا على أن أوجه اللامساواة الحقيقية عادة ما تستمر من خلال إنشاء التحالفات بعيدا عن الفئات المحرومة أو المهمشة، ويأتي الضحية ليقبل بشرعية النظام غير المتكافئ، ويصبح شريكا ضمنيا في هذا النظام"،(سن من كبير 1999).

وما يدفعني للتعرض للمفاهيم التي أتيت على ذكرها سابقا، هو هذا التباين والتأرجح في نسب النساء الواعيات الذي أظهرته نتائج الدراسة، ما بين مؤشرات البعد الواحد من أبعاد الوعي النسوي في حيز الفكر أو في حيز الممارسة من جهة، وما بين الأبعاد نفسها من أبعاد الوعي النسوي في حيز الفكر أو ما بين الأبعاد في حيز الممارسة من جهة أخرى. فمثلا، وعلى صعيد نتائج الفرضية الأولى والتي تتعلق بفحص ما هية ومدى انتشار الوعي لدى النساء في حيز الفكر بأبعاده الثلاثة، فقد أظهر البحث أن نسب النساء الواعيات، تتباين وتتأرجح في مستويين، المستوى التكتيكي الذي يظهر وعيا أكبر للمساواة في التعليم والحماية من العنف والعمل والوصول إلى مواقع صنع القرار أو المشاركة في النظام السياسي، ومستوى آخر استراتيجي يظهر عمق امتداد جذور القيم الثقافية والنظرة النمطية التي تعزز من تبعية المرأة من أجل الحفاظ على بنية النظام الأبوي القائم حاليا، والتي تضع النساء أمام واقع ثقافي واجتماعي يجعلهن فريسة التناقض ما بين رغبتهن في التماهي مع القيم الإنسانية العامة من جهة والعادات والقيم والتصورات الأبوية المترسخة في ذهنية المجتمع من جهة ثانية، إذ تغلب الأخيرة عندما يتم التطرق إليها بشكل مباشر. الأمر الذي ظهر جليا من خلال وعيهن النسوي الذي تأثر إلى حد ما في بعض المؤشرات التي تتعلق ببعد الفرص والحقوق من مثل الميراث، وحرية الحركة وقوانين الأحوال الشخصية وقانون العقوبات، وإلى حد متوسط في بعض المؤشرات التي تتعلق بتقسيم الأدوار داخل العائلة من مثل مهمة اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية، ومهمة تحضير الطعام، وفي مهمة الاعتناء بنظافة البيت والملابس، كما تأثر وعيهن النسوي إلى حد كبير تجاه عناوين تتعلق بسمات وخصائص المرأة، تحديدا في المجال المتعلق بقدرة المرأة على القيام بأعمال توصف ثقافيا بأنها حكر على الرجال، من مثل قيادة التريللات أو العمل في الباطون، ما يعني أن تأييد المشاركات في البحث للمساواة المطلقة أو المساواة لمؤشر العمل في بعد الفرص والحقوق والذي وصل إلى 83.4% لا يوازيه بالضرورة وجود وعي أو إيمان بقدرة المرأة على خوض أعمال تعتبر ثقافيا حكرا على الرجل، كما سبق وأشرنا. وهذا

يقودني إلى القول بأن فكرة المساواة المطلقة أو المساواة في العمل مقبولة فكريا لدى المشاركات في البحث شريطة ألا تتحدى الجندرة البنيوية للعمل تحديدا في مجالات العمل التي تعتبر غير ملائمة ثقافيا للمرأة. كما تجدر الإشارة إلى أن وعي النساء لتأييد المساواة المطلقة أو المساواة في العمل لا يوازيه إيمان بضرورة إعادة توزيع الأدوار وتقسيم المهام في المنزل إلى حد ما في حيز الفكر، إذ بلغت نسب النساء اللواتي اعتقدن بضرورة مشاركة الزوجين في مهمة اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية (64.6%)، وفي مهمة تحضير الطعام (54.3%)، وفي مهمة الاعتناء بنظافة البيت والملابس (53.1%) مقارنة بـ 83.4% للنساء اللواتي أيدن المساواة المطلقة أو المساواة في العمل.

هذا التراجع في نسب النساء الواعيات كلما كان المؤشر يعبر عن واقع يعكس في جوهره تغيير جذري للأدوار والعلاقات التقليدية السائدة في المجتمع، ربما يعود إلى أن النساء لا زلن غير مستعدات لتحدي النظام وتغييره وهذا ينطبق مع التوجه الليبرالي (على الأقل الجيل الأول من النسوية الليبرالية) الذي يطالب في إصلاح لوضعية المرأة ومساواتها مع الرجل في بعض الأمور مثل التعليم والعمل والأجور والحماية من العنف، إلا أن استعداد هذا النظام لأن تتوصل المرأة إلى حقوق إستراتيجية تتطلب تغييرا جذريا في الأدوار والعلاقات السائدة بين الرجال والنساء في النظام القائم أقل. ولكن إذا ما نظرنا للأمور من زاوية أخرى، فمن الممكن القول بأن النساء واقعيات في وعيهن بالرغم من كونهن مقربات من الأحزاب السياسية الأساسية في المجتمع الفلسطيني، ولسن على استعداد في ظل السياق الثقافي الذي يعشنه والظرف الاحتلالي الذي يقبعن تحت رحمته، أن يقمن بزعزعة أو خلخلة قوانين النظام الأبوي القائم فعليا. فالواقع الذكوري بامتياز والذي يحدد بدوره الخيارات المتاحة للنساء جميعا في المجال العام باعتبارهن ضيفات غير مرغوب بهن فيه "أي المجال العام"، هو واقع تدركه النساء جيدا في أخيلة اللاوعي لديهن، الأمر الذي يجعلهن يعتقدن فقط بما يخدم مصالحهن للبقاء في إطار القبول المجتمعي والذي يحدد لهن خطوطا حمراء من الصعب تجاوزها. وهذا بالتحديد ما طرحه Sen، الذي أشار بدوره إلى فكرة أصالة الوعي والشعور والتي ربطها بالمعايير الموضوعية للمصالح المادية (سن من كبير 1999)، والتي تكمن هنا، في رغبة النساء لأن يكن مقبولات مجتمعيا في سياقهن الثقافي.

إلا أن المثير للاستغراب حقا، هو هذا التفاوت في نسب وعي المشاركات بين بعد وآخر من أبعاد الوعي النسوي الثلاثة، والتي أظهرت أن النساء أكثر وعيا لمؤشرات المساواة في الفرص والحقوق، ولمؤشرات تقسيم الأدوار على مستوى العائلة، وأقل وعيا لمؤشرات سمات وقدرات المرأة. فمثلا وصلت أعلى نسبة تأييد للمساواة المطلقة لمؤشر الحماية من العنف والاعتداءات (80.6%) في بعد الفرص

والحقوق، بينما بلغت أقل نسبة تأييد للمساواة المطلقة لمؤشر القوانين مثل قانون الأحوال الشخصية والعقوبات (51.6%) في ذات البعد، وهي نسبة تكاد تكون قريبة من أعلى نسبة للنساء الواعيات لمؤشري القدرات الجسدية والعقلية (55%) و(52.4%) على التوالي في بعد الوعي للمساواة في سمات وخصائص المرأة. هذا الاستغراب يعود إلى أن الوعي للمساواة في سمات المرأة وخصائصها يشكل في جوهره قاعدة انطلاق أساسية لمطالبة المرأة في المساواة مع الرجل في مختلف المجالات كما في الطرح النسوي الليبرالي، على اعتبار أن إدراك المرأة لعقلانيتها وقدراتها العقلية والجسدية لا بد سينعكس على إدراكها لتحقيق المساواة في المجال العام والخاص، إلا أن واقع الحال هنا معكوس تماما، فالغالبية من النساء يدركن أن لهن حقوقا في المجالات العامة والخاصة، بدون أن يدرك بعضهن (25.6%)[1] على الأقل، أن اعترافهن بعقلانيتهن وقدراتهن الجسدية هو السبيل لتحقيق المساواة مع الرجل في مختلف مجالات الحيز العام أو الخاص.

ومن الجدير ذكره أيضا، أن الاتجاهات المتأرجحة ما بين الأبعاد الثالثة كانت بارزة لدى بعض من تمت مقابلتهن من النساء في المسح الكيفي، فبعض النساء اللواتي عبرن عن تأييدهن المساواة المطلقة أو المساواة في التعليم والحماية من العنف والوصول إلى مواقع صنع القرار أو المشاركة في النظام السياسي، لم يكن مستعدات لتقبل المساواة المطلقة إلى حد ما في حرية الحركة أو العمل في مجالات عمل تعتبر ثقافيا ملائمة للرجل أكثر من النساء مثل العمل كميكانيكي أو العمل في البناء. ناهيك عن أن النساء عبرن عن حالة الصراع الذي تعيشه النساء ما بين معتقداتهن وبين ما هو ممكن تطبيقه على أرض الواقع، خوفا من الخروج عن الإطار المجتمعي المقبول لممارسات النساء وخوفا من فقدانهن لاحترام المجتمع لهن، وبالتالي فإن النساء لا زلن حذرات من أن يتوصلن إلى حقوق تتطلب تغييرا جذريا في النظام الجندري القائم، أو أن النساء واقعيات في مطالبهن، بالرغم من تأييدهن للمساواة المطلقة في جميع أو بعض الحقوق والفرص ولكنهن يطالبن في هذا التغيير بشكل واقعي وتدريجي ابتداءً من المتاح والمتقبل في سياق مجتمعهن وواقعهن الاحتلالي.

أما على صعيد نتائج الفرضية الثانية والتي تتعلق بماهية ومدى انتشار الممارسة القائمة على أساس الوعي النسوي، فقد أظهرت النتائج التي تتعلق ببعدي الممارسة تراجعا في نسب قدرة النساء على اتخاذ قرارات تتعلق بحياتهن الشخصية أو بتوزيع الأدوار وتخصيص المهام والعلاقات داخل العائلة، وذلك كلما كان المؤشر يعبر عن تغيير جذري في النظام الجندري القائم أو زعزعة القيم والعلاقات القائمة على أساس دونية المرأة وتبعيتها للرجال في النظام الأبوي السائد في المجتمع

(1) وهي الفرق بين أعلى نسبة تأييد للمساواة المطلقة لمؤشر الحماية من العنف والاعتداءات في بعد الفرص والحقوق وأعلى نسبة معارضة لمؤشر دونية القدرة الجسدية للمرأة

الفلسطيني الذي يقبع أساسا تحت الاحتلال. فبالرغم من أن الغالبية منهن ذوات أيديولوجية تؤمن بالمساواة المطلقة أو المساواة في اختيار الزوج (83.7%) ورغم إيمان الغالبية منهن أيضا بضرورة تقاسم الأدوار والمهام داخل العائلة رغم وجود بعض التفاوت من مؤشر إلى آخر كما ظهر في البعد الثالث من أبعاد الوعي النسوي في حيز الفكر كما سبق وأشرنا، إلا أن ذلك لم ينعكس بالضرورة على قدرة الغالبية منهن على اتخاذ قرارات تشكل تهديدا للقيم والتصورات والأدوار المنوطة بهن تقليديا كنساء في سياق مجتمع يحمل ملامح أبوية وذكورية متجذرة في ثقافته ويعيش ظرفا تاريخيا استثنائيا بفعل الاحتلال، فنسب النساء اللواتي استطعن اتخاذ قرارات فردية لا تشكل زعزعة للنظام الأبوي القائم من مثل التعليم ، نوعية التعليم، ومستوى التعليم، العمل ونوعية العمل أكبر من نسب النساء اللواتي استطعن اتخاذ قرار باختيار شريك حياتهن، ومن نسب النساء اللواتي استطعن العمل على تغيير الأدوار والعلاقات داخل إطار العائلة. وبالتالي فإن القدرة على التغيير تبقى مرتبطة بالحدود التي رسمها المجتمع للنساء، وإلا فقدن احترام المجتمع لهن. وهذا ما يؤكد طرح سن (عند كبير 1999) حيث المصالح المادية هنا للنساء تكمن في رغبتهن لأن يكن مقبولات مجتمعيا في سياقهن الثقافي، حيث كن يبحثن عن احترام المجتمع لهن.

ودللت المقابلات المعمقة في المسح الكيفي على قدرة بعض النساء على اتخاذ القرارات التي تتعلق بالتعليم والعمل وتعثرن إلى حد ما في اختيار شريك الزواج أو أن خياراتهن في الزواج كانت بدافع الهروب من كابوس العزوبية مما اضطرهن للقبول بزواج متاح لتعزيز أنوثتهن ولتعزيز إحساسهن بأنهن مرغوبات، فكانت هذه الخيارات تعبيرا عن إرضاء الآخر والمجتمع وليس محض قناعات ذاتية، وإلا وقعن فريسة الندم لعدم الزواج المبكر وعدم قدرتهن على ممارسة حق اختيار الزواج على أرض الواقع للاعتبارات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي ترسم الحدود للأفعال السلوكية المقبولة. فالمجتمع لا يتقبل الفتاة التي تفضل التعرف على زوج المستقبل أو إقامة علاقات غير مشرعة ثقافيا، وبالتالي تقع النساء ضحايا القيم الموروثة وفي ذلك تفسير لتدني قدرة النساء على اختيار شركاء حياتهن.

كما أظهرت المقابلات المعمقة كيفية خضوع النساء للحدود التي يرسمها السياق الثقافي والاجتماعي للحريات الشخصية وحرية الحركة للنساء والفتيات، واللواتي ينظر إليهن في حال تخطيهن لهذه الحدود كما لو أنهن خارجات عن قوانين وأعراف وقيم هذا المجتمع. ولأن النساء لسن على استعداد بعد لتحدي هذه الحدود، ويبحثن عن احترام المجتمع لهن، فإنهن يضطررن للبحث عن أشكال سلوكية مقبولة مجتمعيا، ولكن هذا لا ينفي صفة الوعي عنهن، ولكنها خيارات نابعة من وضعهن الدوني في المجتمع، وهو بالتحديد ما أشارت إليه كبير(1999). وبالتالي فإن من الشائع أن تكيف النساء أنفسهن بطريقة أنثوية وتقلل سقف طموحاتهن وتبني أهدافا خاضعة للجندر(

بارتكي 1990؛ بابيت 1993) . ويعلل النسوييون هذه الظاهرة بتوضيح أن النساء تسقط قيم ومعايير المجتمع الرجالي على نفسها وتتبناهاinternalize - أي أن هذه القيم والمعايير الأبوية تصبح متوحدة في بنية الذات العاطفية المدركة ذات الإرادة. وحين تستقر في مخزون المرأة النفسي فان القهر الذاتي هو الذي يقوم بتشكيل رغباتها، ولرفع مستوى إشباع رغباتها. تقوم المرأة حينها بالمشاركة في عملية قمعها الذاتي.

وفيما يتعلق بأثر الانتماء الحزبي على الوعي النسوي في حيز الفكر بأبعاده الثلاثة، فقد أظهر المسح الكمي أثرا موحدا إلى حد ما للاتجاه اليساري على وعي النساء في المؤشرات الثلاثة التي تتعلق ببعد الفرص والحقوق، في حين بدا أن الوعي النسوي يتأرجح صعودا وهبوطا بين المشاركات في البحث تبعا لانتمائهن الحزبية في المؤشرات التي تتعلق بسمات المرأة وقدراتها، ولا أثر موحد للانتماء اليساري على وعي النساء: فتارة تحتل النساء المقربات من الجبهة الديمقراطية المقام الأول في مؤشر القدرة الجسدية للمرأة مقارنة مع الرجل، وتارة تحتل النساء المقربات من فتح المقام الأول في مؤشر المرأة قادرة على خوض كافة المجالات التي يخوضها الرجل بما فيها الباطون، وتارة تحتل المقربات من الجبهة الشعبية في مسألة القدرة العقلية، ومن ثم تعود المقربات من الجبهة الديمقراطية لتحتل المقام الأول في مؤشر المرأة عاطفية وحساسة ولا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة. أما في البعد الذي يتعلق بتقسيم الأدوار، فيتضح أن ذوات الاتجاه اليساري كن الأكثر وعيا في مؤشر "الاعتناء بنظافة البيت والملابس"، في حين كانت المقربات من حزب الشعب الأكثر وعيا تلتها المقربات من فتح في مؤشر "تحضير الطعام"، بينما كانت الفروق في نسب الواعيات بسيطة بين المقربات للجبهة الشعبية وحماس والجبهة الديمقراطية وحزب الشعب واللواتي يعتقدن بضرورة المشاركة في اتخاذ القرارات المهمة في العائلة من قبل الزوجين، وهكذا يتكرر انعدام الأثر الموحد للانتماء الحزبي على الأقل للتوجه اليساري، كما أن النساء المقربات من حماس لسن الأكثر تقليدية دائما، وربما يعود هذا لسببين: أحدهم، أن المؤيدات من حماس ينظرن فعلاً إلى المساواة الجندرية بمنظور تحرري أكثر مما هو متوقع من قبل المجتمع عنهن، وثانيهم، أن المؤيدات حماس يتعمدن تقديم صورة أكثر تحررية عنهن في الأبحاث عن واقعهن وذلك للتماشي مع ما هو مطلوب من قبل القوة اللبرالية واليسارية لتحرر المرأة.

وجدير بالذكر أيضا أن نسب النساء الواعيات تمايزت في كثير من الأحيان بين المشاركات في البحث تبعا لمستوى نشاطهن السياسي، فكانت النشيطات جدا أثناء الانتفاضة الأولى الأكثر وعيا في مجالات مثل الميراث، والسفر وحرية الحركة والقوانين مثل قوانين الأحوال الشخصية والعقوبات، لكن هذا الوعي كان قائما بدرجاته المختلفة لدى المشاركات في البحث بمختلف مستويات مشاركتهن في

الانتفاضة الأولى عموما. كما أن النشيطات جدا كن الأكثر وعيا تجاه عدد من المجالات التي تتعلق بتقسيم المهام داخل العائلة مثل الاعتناء بنظافة البيت والملابس، وتحضير الطعام، اتخاذ القرارات المهمة في العائلة التي تتعلق بالأمور المالية. إلا أن وعيهن هذا كان يتأرجح صعودا وهبوطا في البعد الذي يتعلق بسمات المرأة وخصائصها، إذ أنهن كن الأكثر تأييدا لقدرة المرأة الجسدية للمرأة مقارنة مع الرجل والأكثر معارضة لعبارة "المرأة عاطفية وحساسة ومزاجية ، وبالتالي لا تصلح أن تتولى قيادة المجتمع ولا حتى شؤون الأسرة المهمة" وبالتالي الأكثر وعيا. ولكنهن وعلى نحو غير متوقع كن الأقل تأييدا لعبارة" المرأة مثل الرجل قادرة أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل بغض النظر عن صعوبتها مثل العمل في الباطون وقيادة التريللات" ، والأكثر تأييدا لدونية قدرات المرأة العقلية مقارنة مع الرجل، وبالتالي الأقل وعيا في هذين المؤشرين.

أما بالنسبة لأثر تجربة التمييز داخل العائلة على الوعي النسوي بأبعاده الثلاثة، فتتأرجح نسب الوعي صعودا وهبوطا بين من تعرضن كثيرا أو تعرضن أحيانا أو لم يتعرضن لتجربة تمييز سواء داخل العائلة، هذا التأرجح في الوعي الذي يتصاعد حينا ويهبط حينا آخر وتبعا للانتماء الحزبي أو النشاط السياسي أو تجارب الحياة يشير إلى أن العوامل التي تتدخل في صياغة الوعي كثيرة ومتشابكة ولا يتسع مجال البحث هنا لمناقشتها، ومنها العوامل ذات العلاقة بالمستوى التعليمي أو العمل أو البيئة التي تعيش فيها المشاركات بالإضافة إلى العوامل الذاتية أو الشخصية التي يتحلى بها الفرد التي تدرك في دواخلها أن ثمة اضطهاد بغض النظر عن أشكاله تعيشه النساء في سياق مجتمع يتسم بالذكورية. وربما يعود أيضا إلى أن المشاركات في البحث أنفسهن غير متفقات على ما هية الوعي النسوي أو ما هية المساواة اللاتي ينشدها بدلالة الاختلاف في الوعي والذي أظهرته النتائج في المسح الكيفي.

وأخيرا، فإنه من الضرورة بمكان الإشارة إلى أن حوالي ثلث المشاركات في البحث يتمتعن بوعي نسوي للمساواة في جميع الأبعاد والمؤشرات بالرغم من صعوبتها ومتطلبات التغيير الجذري لبنية العلاقات الجنسية وثقافة المجتمع الأبوية التي توحيها هذه المؤشرات.

المراجع العربية

1. أبو بكر، أميمة. 2002. "النسوية: قضايا الجندر والرؤية الإسلامية" في المرأة والجندر: إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين. دار الفكر، دمشق سورية. الطبعة الأولى.
2. أحمد، ليلى 1999. "المرأة والجنوسة في الإسلام". القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
3. الحيدري، إبراهيم. "النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب" 2003. بيروت: دار الساقي.
4. الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني. "الرجال والنساء في البنى السياسية الرسمية: المرأة والرجل في فلسطين – اتجاهات وإحصاءات". رام الله، فلسطين.
5. الخليلي، غازي.1977. "المرأة الفلسطينية والثورة: دراسة اجتماعية ميدانية تحليلية". الإعلام المركزي للجبهة الشعبية: بيروت.
6. إسماعيل، دنيا الأمل. 2001. "المرأة الفلسطينية والمشاركة السياسية". مجلة رؤية، الهيئة العامة للاستعلامات، 5: 80 - 100.
7. الصوراني، غازي. 2004. "المرأة الفلسطينية ودورها في التاريخ المعاصر". الحوار المتمدن، العدد: 767 http://www.rezgar.com
8. اللبدي، فدوى. 2004. "المرأة وميدان العمل السياسي". دورية دراسات المرأة، العدد الثاني، 2004. معهد دراسات المرأة، جامعة بيرزيت.
9. المعادي، زينب. 1992. "المرأة بين الثقافي والقدسي". الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة.
10. آيلين، كتاب. 1999. "القومية والنسوية: التجربة الفلسطينية". في الحركة النسائية الفلسطينية: إشكاليات التحول الديموقراطي، واستراتيجيات مستقبلية. وقائع المؤتمر النسوي الخامس لمؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بالتعاون مع معهد دراسات المرآة، جامعة بيرزيت، رام الله . ص 115- 127.
11. بناني، فريدة. 1993. "تقسيم العمل بين الزوجين في ضوء القانون المغربي والفقه الإسلامي - الجنس المعياري". مراكش: سلسلة منشورات كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية.
12. بهلول، رجا، "المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي". رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 1998.
13. تاكر، جوديث. 1995. "النسوية الغربية القديمة ومسألة الفروقات بين الجنسين". دراسات المرأة. ترجمة زهرة الخالدي، بيرزيت: معهد الدراسات النسوية، جامعة بيرزيت.

14. جاد، إصلاح. 1999."الأطر النسوية والمنظمات النسوية غيرالحكومية"، في الحركة النسائية الفلسطينية: إشكاليات التحول الديمقراطي ، واستراتيجيات مستقبلية. وقائع المؤتمر النسوي الخامس لمؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بالتعاون مع معهد دراسات المرآة، جامعة بيرزيت، رام الله. ص 67 – 82.
15. جاد، إصلاح. 2000. "المرأة والسياسة." معهد دراسات المرأة، جامعة بيرزيت.
16. حاتم، ميرفت. 2001. "ملك حفني ناصيف بين رؤى قديمة وجديدة". من كتاب رائدات القرن العشرين، تحرير هدى الصدة. المجلس الأعلى للثقافة.
17. خريشة، أمل. 1999. "تجربة التحول من إطار نسوي إلى مؤسسة أهلية"، في الحركة النسائية الفلسطينية: إشكاليات التحول الديمقراطي ، واستراتيجيات مستقبلية. وقائع المؤتمر النسوي الخامس لمؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بالتعاون مع معهد دراسات المرآة، جامعة بيرزيت، رام الله . ص 91- 105.
18. زين الدين، نظيرة. (1998 {1928}). السفور والحجاب. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.
19. صبار، خديجة. 1992. "الإسلام والمرأة: واقع وآفاق". الدار البيضاء، أفريقيا الشرق.
20. عيساوي، نادية. 2004. "تيارات الحركة النسوية ومذاهبه". تحالف نساء للسلام. http://coalitionofwomen.org
21. غانم، هنيدة. 2005 "مواقف من قضايا وحقوق المرأة الفلسطينية في إسرائيل". جمعية نساء ضد العنف.
22. فلايشمان، لين. 1995. "التنظيمات النسائية في القدس في فترة الانتداب البريطاني في العشرينات والثلاثينيات". الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية.
23. فوت، ريان. 2004. "النسوية والمواطنة". ترجمة بكر، أيمن وسمر الشيشكلي. المجلس الأعلى للثقافة.
24. كتاب، آيلين و أبو عودة، نداء. 2004. "الحركة النسوية الفلسطينية: إشكاليات وقضايا جدلية"، دورية دراسات المرأة، العدد الثاني. معهد دراسات المرأة، جامعة بيرزيت.
25. كولونتاي، الكسندرا. 1925. محاضرات حول تحرر النساء -al-mounadhil. ainfihttp://www
26. مركز الدراسات النسوية. "مبادئ أولية في اتجاهات النظرية النسوية (مقالات موجزة مترجمة من اللغة الانجليزية) 1995. القدس: مركز الدراسات النسوية.

27. مكاوي، إبراهيم. 2002. "جدلية الوطني والنسوي في نضال المرأة الفلسطينية". مجلة كنعان، نيسان، العدد 109. فلسطين.
28. موهانتي، تشاندرا. 1991. "أمام أعين غربية البحث النسوي والخطابات الكولونيالية". في أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث. تحرير وتقديم، هدى الصدة. ترجمة: هالة كمال، الطبعة الأولى 2002. المشروع القومي للترجمة.
29. ناصر، رندة. البرغوثي، فداء. أبو غوش، حنان ودنيا الأمل اسماعيل. 2008. "الخطاب النسوي الفلسطيني." المنبر النسوي الفلسطيني 2008.
30. هندية، سهى. 1999. "المرأة في المنظمات الأهلية". في المرأة في المنظمات الأهلية العربية. دار المستقبل العربي، القاهرة، ص 141-191.
31. هوكس، بل. 2000. "إمرأة سوداء وصياغة النظرية النسوية". في أصوات بديلة، المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث. تحرير وتقديم، هدى الصدة. ترجمة: هالة كمال، الطبعة الأولى 2002. المشروع القومي للترجمة.
32. هولت، ماريا. 1996. "النساء في فلسطين المعاصرة: بين الصراعات القديمة والحقائق الجديدة"، القدس: مطبوعات مؤسسة باسيا (الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية).

المراجع الأجنبية

1. Abdo, Nahla. 1995. "Woman and the Informal Economy in Palestine: A Feminist Critique." In Gender and Development, Birzeit University.
2. Abdo, Nahla. 1994. "Nationalism and Feminism: Palestinian Women and the Intifada, No Going Back?" In Gender and National Identity, edited by Valentine M. Mogadam. London: Zed Books.
3. Abdulhadi, Rabab. 1998. "The Palestinian Woman's Autonomous: Emeregence, Dynamics, and Challenges." Gender and society 12: 649-673.
4. Ahmad, Leila. 1992. "Women and Gender in Islam." New Haven, CT: Yale University Press.
5. Badran, Margot. 1995. "Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt." Princeton: Princeton University Press.
6. Bem, Sandra lipsitz. 1983. "Gender schema theory and its implication for child development: raising gender- aschematic children in a gender schematic society." Signs 8: 598 – 616.
7. Benston, Margaret. "The Political Economy of Women's Liberation." Monthly Review. 21: 13-27.
8. Bhabha, Homi. 1994. "The Location of Culture." London and New York: Routledge.
9. Broverman, Inge k., Donald M. Broverman. Frank E. Clarkson, Paul S. Rosenkrantz, and Susan R. Vogel. 1970. "Sex – Role Stereotypes and Clinical Judgments of Mental Health." Journal of Consulting and Clinical Psychology 34: 1 – 7.
10. Charlesworth, Hilary and Christin Chinkin, 2000. "The Boundaries of International Law: A feminist Analysis." Juris Publishing. Manchester University Press.
11. Dalla Costa, Mariarosa and Selma James. 1972. "The Power of women and the Subversion of the Community." Bristol, England: Falling Wall Press.
12. Dajani, Souad. 1994. "Between National and Social Liberation: the Palestinian women's movement in the Israeli Occupied West Bank and Gaza Strip." P. 43 in "Women and the Israeli Occupation : The Politics of Change." Edited by Tamar Mayer. Routledge: London.

13. De Lauretis, Teresa. 1990. "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness." Feminist Studies 16: 115-150.
14. Fanon, Franz. 1959. "Studies in Dying Colonialism." Translated by Haakon Chevalier. New York: Monthly Review Press.
15. Ferguson, Ann. 1987. "A Feminist Aspect Theory of Self." In Science, Morality and Feminist Theory (Supplement to Canadian Journal of Philosophy 13), Edited by Marsha Hanen and Kai Nielsen. Calgary: University of Calgary Press.
16. Firestone, Shulamith. 1979. "The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution." New York: William Morrow.
17. Flax, Jane. 1990. "Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West." Berkeley, CA: University of California Press.
18. Forbes, Geraldine. "The Netaji Oration: Goddesses or Rebels? The Women Revolutionaries of Bengal." The Oracle 2:1-15.
19. Freeman, Jo. 2000. "A Room at a Time: How Woman Entered Party Politics." Lanham Md: Rowman and Littlefield.
20. French, Marilyn. 1992."Institutions Wars Against Women." in "The wae Against Women." Harmish Hamilton, London. P. 159 – 180.
21. Friedan, Betty.1963. "The Feminine Mystique". New York: W.W. Norton.
22. Gable, G. 1994. "Integrating Case Study and Survey Research Methods: An Example in Information Systems". European Journal of Information Systems 3: 112-126.
23. Giacaman , Rita . 1989. "Palestinian Women in the Uprising: From Followers to Leaders. Journal of Refugee Studies 2: 139 – 146.
24. Giacaman, Rita, and Penny Johnson. 1989. "Building Barricades and Breaking Barriers." Pp. 155 – 169. In "Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation." edited by Zachary lockman and Joel Beinin. A MERIP Book. Boston: South End Press.
25. Giacaman, Rita and Penny Johnson, 1990. "Palestinian Women: Building Barricades and Breaking Barriers." P 132 in Bridges of Power: Women's Multicultural Alliances, edited by Lisa Albrecht and Rose M. Brewer, New Society: Philadelphia.
26. Giacaman, Rita. 1995. "International Aid, Woman's Interest, and the Depoliticization of Woman." In Gender and Development, Birzeit University.

27. Glavanis, Kathy. 1996. "The Women's movement, feminism and the national struggle in Palestine: Unresolved contradictions." In Women and politics in the Third World, Edited by Haleh Afshar. London.
28. Gluck, B. Sherna. 1995. "Palestinian Women: Gender Politics and Nationalism." Journal of Palestine Studies 24: 5-15.
29. Haj, Samira. 1992. "Palestinian Women and Patriarchal Relations", Signs 17: 764.
30. Hammami, Rima. 1990. "Women, the Hijab and the Intifada." Middle East Report 20: 24- 28.
31. Harnois, E. Catherine. 2005. Different Paths to Different Feminisms? Bridging Multiracial Feminist Theory and Quantitative Sociological Gender Research." Gender & Society 19: 809-828.
32. Hasso, Frances. 2001. "Feminist Generations? The long – term impact of social movement involvement on Palestinian women's live." The American Journal of sociology 107: 586-612.
33. Hasso, Frances S. 1998. "The "Women's Front" Nationalism, Feminism, and Modernity in Palestine." Gender and Society 12: 441.
34. Hill Collins, P. 1990. "Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment." Boston: Unwin Hyman.
35. Hooks, Bell. 1981. "Ain't I a woman: Black woman and feminism." Boston: South End.
36. Holt, Maria. 1996. "Palestinian women and the Intifada: An exploration of images and realities." In Women and politics in the Third World. Edited by Haleh Afshar. London.
37. Holt, Maria. 1996. "Women In Contemporary Palestine: Between Old Conflicts and New Realities. Palestine: PASIA (Palestinian Academic Society for the Study of international Affairs).
38. Humm, Maggie. 1995. "The Dictionary of Feminist Theory." Second Edition. Prentice Hall, Harvester Wheatsheaf.
39. Hunter, Andrea G. and Sherrill L. Sellers. 1998. "Feminist Attitudes among African American Women. and Men." Gender and Society 12: 81-99.
40. Hurtado, Aida. 1994. "Relating to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color." In Theorizing Feminism, Edited by Anne Hermann and Abigail Stewart. Boulder, CO: Westview Press.
41. Jaggar Alison. 1983. "Feminist Politics and Human Nature." Totowa, New Jerssy: Rowman & Allanheld.

42. Jad, Islah. 1989. "From Salons to the Popular committees; Palestinian Women, 1919 – 1989." PP. 125 – 141. In Palestine Intifada at the Crossroads, edited by Jamal Nasser and Roger Hickocks. New York: Praeger.
43. Jayawardena, k. 1986. "Feminism and Nationalism in the Third World." London: Zed Books. Ltd.
44. Joost R. Hilterman. 1991. "The Women's Movement during the Uprising." Journal of Palestine Studies 20: 48-57.
45. Judith M. Gerson. and Kathy Peiss. 1985. "Boundaries, Negotiation, Consciousness: Reconceptualizing Gender Relations." Social Problems 32: 317-331.
46. Kabeer, Naila. 1999. "The Condition and Consequences of Choice: Reflections on the Measurements of Women's Empowerment." Discussion Paper 108.
47. Kaplan, Temma. 1982. "Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918." In Feminist Theory, Signs 7:545-566.
48. Kaplan, B. and Maxwell, J.A. 1994. "Qualitative Research Methods for Evaluating Computer Information Systems," Pp. 45-68 In Evaluating Health Care Information Systems: Methods and Applications, edited by J.G. Anderson, C.E. Aydin and S.J. Jay. Sage, Thousand Oaks, CA.
49. Kaplan, B. and Duchon, D. 1988. "Combining Qualitative and Quantitative Methods in Information Systems Research: A Case Study." MIS Quarterly 12: 571-587.
50. Kawar, amal. 1991. "The Woman's Committees and the Intifada in the West Bank and Gaza Strip". Prepared for the Western Political Science Association Anuual Meeting. Seattle, Washington.
51. Kessler, Suzanne J. and McKenna, Wendy. 1978. "Gender: An Ethnometodological Approach." Wiley, New York: John Willy & Sons.
52. Kuttab, Eileen. 1989. "Community Development under Occupation: An Alternative Strategic." Journal of Refugee Studies 2: 131.
53. Lee, A. S. 1991. "Integrating Positivist and Interpretive Approaches to Organizational Research." Organization Science 2: 342-365.
54. Lee, A.S., Liebenau, J. and DeGross, J.I. 1997. "Information Systems and Qualitative Research." Chapman and Hall, London.
55. Lungu, Gatian F. 1989. "Women and Representative Bureaucracy in Zambia: The Case of Gender – Balancing in the Civil Service and

Parastatal Organizations." Women's Studies International 12: 175 – 182 .
56. Maccoby, Eleanor Emmons. & Carol Nagy Jacklin, C.N. 1974. "The psychology of sex differences." Stanford, CA: Stanford University Press .
57. Mackinnon, Cathrine. 1983. "Feminism, Maxism, Method and the State; Toward Feminist Jurisprudence." in Journal of Women in Culture and Society 8. The University of Chicago.
58. Markus, M.L. 1997. "The Qualitative Difference in Information Systems Research and Practice". In Information Systems and Qualitative Research, edited by A. S. Lee, J. Liebenau and J. I. DeGross. Chapman and Hall, London, Pp. 11-27.
59. Massad, Joseph. 1995. "Conceiving the Masculine: Gender and Palestinian Nationalism". Middle East Journal, Vol. 49, No. 3.
60. Millett, Kate. 1970. :Sexual Politics." New York: Doubleday and Co.
61. Mill, John Sturat, and Harriet Taylor Mill.1970. Essays on Sex Equality. In Rossi S. Alice, ed. Sentiment And intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill, Chicago: University of Chicago Press.
62. Minda, Gary – 1995. "Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence at Century's End." New York, New York University Press.
63. Mingers, J. 2001. "Combining IS Research Methods: Towards a Pluralist Methodology." Information Systems Research 12: 240-259.
64. Mitchell, Juliet.1966. "Women: The longest revolution." New Left Review Nov-Dec 11-37
65. Mohanty, C. A. Russo, and L. Toews. 1991. "Third World Woman and the Politics of Feminism." Bloomington: Indiana University Press.
66. Peteet, Julie.1991. "Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement." Newyork: Columbia University Press.
67. Peteet, Julie. 1986. "Women and Politics." The Middle East Report 138: 20-24.
68. Pia. Peltola, M. A. Milkie, and S. Presser. 2004. "The Feminist Mystique: Feminist Identity in Three Generations of Women Gender Society." 18: 122 - 144.
69. Ragin, C. C.1987. "The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies." University of California Press, Berkeley and London..

70. Rich, Adrienne. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence." Signs 5:631-660.
71. Rosemblatt, A. Karin. 2000. "Gendered Compromises: Political Cutlers and the State in Chile, 1920-1950." Chapel Hill: University of North Carolina Press. Gender and Society 12: 81-99.
72. Sandoval, Chela. 1991. "US Third World Feminism: The Theory and Methods of Oppositional Consciousness in the Postmodern World." Gender, 10.
73. Sayigh, Rosemary. 1993. "Palestinian Women and Politics in Lebanon, in Arab Women: Old Boundaries New Frontiers." Edited by Judith Tucker. Indiana University Press.
74. Tohidi, Nayra. 1994. "Modernity, Islamaization, and Women in Iran." In Gender and national Identity, edited by Valentine M. Moghadam, London: Zed Books Ltd.
75. Tong, Rosemarie. 1989. "Femenist Thought: A Comprehensive Introduction." Boulder, Colorado: Westview Press.
76. Tripp, Aili. Mari. 2000. "Woman and Politics in Uganda." Madison: University of Wisconsin Press.
77. Urquhart, Diane. 2000. "Women in Ulster Politics 1890- 1940: A History Not Yet Told." Dublin: Irish Acadamic Press.
78. Vogel, Lisa. 1983. "Marxism and Oppression of Women, Toward a Unitary Theory." Pp. 136 – 175. Rutggers University Press, New Jersey.
79. Warnock, Kitty. 1990. "Land before Honour: Palestinian Women in the Occupied Territories." New York monthly Review Press.
80. Wollstonecraft, Mary. 1975. "A Vindication of the Rights of Women". ed. Carol H. Posten New York: W.W. Norton.