

## محو العالم المعيش: غزة وما بعد السولاستالجيا نحو إعادة التفكير في العلاقة بين المكان والذات

يارا السالم، فلسطين

إن انتقال المفاهيم بين السياقات التاريخية والسياسية ليس عملية محايدة، وذلك لأن المفاهيم تحمل داخلها الشروط التي تشكلت في ظلها والأسئلة التي جاءت للإجابة عنها. وفي هذا السياق، نتأمل حدود مفهوم السولاستالجيا (حزن الغربة في الوطن) في تفسير ما تكشفه غزة من تحولات تمس العلاقة بين الإنسان والعالم. والمجادلة هنا تكمن في أن التجربة الفلسطينية لا تمثل مجرد حالة أكثر تطرفاً لفقدان المكان، وإنما تكشف نوعاً مختلفاً من الانقطاع، لا يقتصر على تغير المكان، بل يمتد إلى تفكك البنية التي تجعل العالم نفسه قابلاً للعيش، والتذكر، والاستمرار. ومن هنا، نقترح مفهوم "محو العالم المعيش" (Erasure of the Lifeworld) بوصفه محاولة لتسمية خبرة تتجاوز الافتراضات التي تشكّل داخلها مفهوم السولاستالجيا، وتفتح أفقاً جديداً للتفكير في العلاقة بين المكان، والهوية، والعنف الاستعماري الممتد.

### انتقال المفاهيم وحدودها التاريخية

ليس انتقال المفاهيم بين السياقات عملية محايدة، لا سيما حين تكون قد تشكلت داخل خبرات تاريخية وسياسية تختلف جذرياً عن السياق الذي يُعاد استخدامها فيه. فالمفاهيم لا تنتقل بوصفها أدوات محايدة، بل تحمل معها تاريخ الأسئلة التي وُلدت للإجابة عنها، والافتراضات التي تشكلت داخلها حول طبيعة الواقع الذي تصفه، ونوع العنف الذي تفسره، وحدود العلاقة بين الإنسان والمكان. ولهذا، لا يكفي أن يبدو مفهوم ما قريباً من تجربة بعينها حتى يصبح قادراً على احتوائها، فقد تكون هذه القرى الظاهرة هي نفسها ما يحجب الاختلاف الأكثر جوهرية.

نشأ مفهوم "سولاستالجيا" (Solastalgia) في سياقات الشمال العالمي، وصاغه غلين ألبريخت وزملاؤه لوصف الضيق النفسي والوجودي الناشئ عن تغير المكان المألوف بفعل التحولات البيئية أو الكوارث الطبيعية أو التدخل الصناعي، بينما يبقى الإنسان فيه ولا يغادره.<sup>1</sup> وقد أتاح هذا المفهوم تسمية خبرة لم تكن اللغة النفسية التقليدية قادرة على التقاطها بسهولة، وهي: أن يشعر الإنسان بالغربة داخل المكان الذي كان يمنحه الطمأنينة والانتماء، وأن يفقد إحساسه بالبيت دون أن يبتعد عنه مكانياً. وبهذا المعنى، نقل السولاستالجيا النقاش من

المكان بوصفه فضاءً مادياً إلى المكان بوصفه شرطاً للانتماء والخبرة الإنسانية، مبيّناً أن تدهور البيئة لا يقع خارج الإنسان، بل يمسُّ بناءه النفسي وإحساسه باستمرار العالم من حوله.

غير أن نقل هذا المفهوم إلى سياق غزة لا يمكن أن يتم بوصفه توسيعاً تلقائياً لمجال تطبيقه، أو "توطئاً" لغوياً لمفهوم جاهز. فما يجري في غزة ليس كارثة طبيعية، ولا تحولاً بيئياً تدريجياً، ولا أثراً جانبياً غير مقصود للتنمية أو التصنيع، بل هو نتاج مشروع استعماري استيطاني صهيوني يستخدم الحرب، والإبادة الجماعية، والتهجير، والتجوع، والتدمير المنهجي للمكان أدواتٍ تستهدف شروط الوجود الفلسطيني نفسها. لذلك، لا يتعلق الاختلاف بين السياقين بدرجة الدمار أو حجم الألم، بل بطبيعة الفعل الذي أنتجتهما، وبما يستهدفه هذا الفعل في الإنسان والعالم معاً.

وتزداد هذه المسألة حساسية في ظل الميل المتزايد إلى تحويل غزة إلى مساحة لتطبيق النظريات واختبار المفاهيم، كما لو أن التجربة الفلسطينية تحتاج إلى إطار نظري خارجي يمنحها معناها. ولا ينطلق هذا المقال من هذا الافتراض، ولا يتعامل مع السولاستالجيا بوصفها عدسة جاهزة تُسقط على غزة، بل يبدأ من احتمال معاكس، هو: أن تكون التجربة نفسها قد تجاوزت قدرة بعض المفاهيم القائمة على التفسير، وأن غزة لا تمثل حالة جديدة تُضاف إلى المفهوم، بل لحظة تكشف حدوده التاريخية والسياسية. فليست النظرية هنا هي التي تفسر غزة، بل إن ما تكشفه غزة هو ما يدفع النظرية إلى مراجعة افتراضاتها عن المكان، والفقدان، واستمرار العالم.

ومن هنا، لا يسعى هذا المقال إلى التقليل من القيمة التفسيرية لمفهوم السولاستالجيا، ولا إلى نفي ما أتاحه من إدراك للعلاقة العميقة بين المكان والذات، وإنما يتوقف عند افتراضٍ ظل ملازماً له منذ نشأته، ومفاده: أن المكان، مهما أصابه من تغيير، يبقى موجوداً بوصفه مرجعاً يمكن التعرف إليه، وأن العالم الذي يحتضنه يظل قائماً، وإن أصبح غريباً أو مؤلماً. فالسولاستالجيا تصف خبرة الإنسان حين يتغير موطنه أمامه، لكنها لا تسأل بالضرورة عما يحدث عندما لا يعود التغيير واقعاً داخل عالم مستمر، بل يصبح العالم ذاته موضع مساءلة.

وغزة، بهذا المعنى، لا تقدم مجرد صورة أكثر وضوحاً لفقدان المكان. فالأحياء، والبيوت، والمدارس، والجامعات، والأسواق، والطرق، لم تصبح أقل ألفة أو أكثر قسوة، بل تعرضت في أجزاء واسعة منها لتفكيك الشروط التي كانت تجعلها عالماً اجتماعياً قابلاً للعيش، والعودة، والتذكر. ولذلك، فإن ما يحتاج إلى التفكير ليس الألم الناشئ عن تغير المكان وحده، بل الانقطاع الذي يصيب العلاقة بين الذات والعالم عندما تُمحي البنى المادية والرمزية التي كانت تمنح الحياة استمراريتها.

لا يمكن اختزال ما طرحه غزة في خطاب الفقدان، أو التهجير، أو الدمار، أو حتى التحول العمراني، لأن هذه المفاهيم، على اختلاف خلفياتها النظرية، تفترض ضمناً وجود عالم مستقر نسبياً يمكن من خلاله قياس التغير، ومقارنة "ما كان" بـ "ما أصبح". غير أن ما تكشفه غزة يتجاوز هذا الافتراض، لأنه يمسُّ السؤال السابق عليه: هل ما زال هناك "عالم" بالمعنى الذي يجعل المقارنة نفسها ممكنة؟ بمعنى آخر، لسنا أمام فقدان شيء داخل الحياة، بل أمام اهتزاز الإطار الذي يجعل الحياة نفسها قابلة لأن تعاش بوصفها تجربة متصلة.

## العالم المعيش بوصفه شرطاً للخبرة

وعلى ذلك، يمكن فهم ما تشير إليه الظاهراتية، بوصفها تقليداً فلسفياً يهتم بتجربة الإنسان كما تُعاش قبل أن تُجَرَّد إلى مفاهيم، حين نتحدث عن "العالم المعيش" عند إدموند هوسرل، على سبيل المثال.<sup>2</sup> فالمقصود ليس العالم بوصفه موضوعاً علمياً أو تمثيلاً معرفياً، بل العالم كما يسبق كل تفكير فيه—العالم الذي نتحرك داخله دون تحليل، ونفهم إشاراته دون ترجمة، ونعيش انتظامه دون وعي نظري به.

لا تكمن أهمية هذا التصور في التمييز بين المعرفة العلمية والخبرة اليومية فحسب، بل في أن العالم المعيش ليس موضوعاً للمعرفة، وإنما في الشرط الذي يجعلها ممكنة. فنحن لا نواجه العالم بوصفه مجموعة من الأشياء المنفصلة، بل نجد أنفسنا منذ البداية داخل عالم مأهول بالعلاقات والدلالات التي تمنح الأشياء معناها. ولذلك، فإن البيت، والطريق، والساحة، والحي، لا تكتسب أهميتها من وجودها المادي وحده، بل من اندماجها داخل حياة تُعاش باستمرار، بحيث يصبح العالم مألوفاً قبل أن يصبح موضوعاً للتفكير. وبالمناطق نفسه، يعيد مارتن هايدغر صياغة الوجود الإنساني بوصفه "كينونة-في-العالم"، حيث لا يوجد الإنسان أولاً ثم يسكن العالم، بل يتكون داخل شبكة من العلاقات تمنحه معناه.<sup>3</sup> ومن ثم، لا يكون العالم إطاراً خارجياً، بل البنية التي تتشكل داخلها إمكانات وجوده، وهو ما يجعل الأفعال اليومية تجري بوصفها امتداداً طبيعياً للحياة، لا موضوعاً لتأمل دائم. ولهذا، فإن استمرارية الذات لا تعتمد على الوعي وحده، بل على استقرار هذا الانخراط اليومي الذي يجعل الأفعال الأكثر اعتياداً، كالعودة إلى المنزل، أو السير في شارع مألوف، أو التعرف إلى الوجوه والأصوات، تجري دون حاجة إلى إعادة بناء العالم في كل مرة. وما يبدو بديهياً في الحياة اليومية ليس أمراً عرضياً، بل هو التعبير الأعمق عن علاقة مستقرة بين الإنسان والعالم. ولا يقتصر هذا الانخراط على الوعي، بل يمتد إلى الجسد، الذي يعرف العالم قبل اللغة وقبل التفكير. ومن خلال التكرار، تصبح الحركة في المكان امتداداً طبيعياً للحياة اليومية، بحيث لا تحفظ الذاكرة وحدها علاقتنا بالمكان، بل تحفظها الأجساد أيضاً التي تعيد إنتاجها في كل حركة وعادة ومسار.

وفي هذا الإطار، يصبح "البيت" أكثر من بناء مادي. فهو، كما يوضح غاستون باشلار، فضاء لتكثيف الداخل الإنساني: الزوايا تحفظ الذاكرة غير المعلنة، والسلالم تنظم إحساس الزمن، والغرف تختزن طبقات الحياة، والعتبات تدير العلاقة بين الداخل والخارج بوصفها توتراً دائماً بين الحماية والانكشاف.<sup>4</sup> لذلك، لا تُختزل قيمة المكان في مادته، وإنما في قدرته على احتضان الخبرة الإنسانية وإيواء الزمن الذي يتراكم داخله. وعلى اختلاف هذه المقاربات، فإنها تشترك في افتراض تأسيسي ظل، في الغالب، غير معلن، وهو أن العالم نفسه يبقى قائماً بوصفه الأفق الذي تنتظم داخله التجربة الإنسانية. ولم يكن هذا الافتراض بحاجة إلى تبرير، لأنه بدا شرطاً سابقاً لكل سؤال آخر، لذلك انصب اهتمام الفلسفة على كيفية وجود الإنسان في العالم، أكثر من انصبابه على إمكان غياب العالم نفسه. ومن هنا تحديداً، يبرز السؤال الذي تفرضه غرة. فهو لا يتعلق بدرجة الدمار وحدها، ولا بحجم فقدان، وإنما بحدود هذا الافتراض نفسه—أي هل من الممكن أن يتعرض العالم ذاته، لا بعض مكوناته، إلى ما يجعل العلاقة بين الإنسان ومكانه غير قابلة للاستعادة بالصورة التي افترضتها هذه المقاربات؟

## من العالم المعيش إلى حدود السولاستالجيا

إذا كان العالم المعيش هو الشرط الذي تنتظم داخله الخبرة الإنسانية، فإن هذا الافتراض يتيح أيضاً الانتقال إلى مفهوم "السولاستالجيا" بوصفه أحد أكثر المفاهيم تعبيراً عن العلاقة الوجودية بين الإنسان والمكان. فالسولاستالجيا لا تصف مجرد الحنين إلى مكان بعيد، وإنما تصف الألم الذي ينشأ عندما يتغير المكان الذي يمنح الإنسان شعوره بالانتماء، بينما يظل هذا المكان حاضراً، وإن بصورة مختلفة.<sup>5</sup> وقد مثل هذا المفهوم إضافة مهمة، لأنه نقل النقاش من فقدان المكان بوصفه فقداناً مادياً، إلى فقدانه بوصفه خبرة وجودية تمس علاقة الإنسان بذاته وبالعالم الذي يعيش فيه.

غير أن القيمة التفسيرية لأي مفهوم لا تعني قدرته على استيعاب أشكال الخبرة الإنسانية جميعها. فالمفاهيم، شأنها شأن التجارب التي وُلدت منها، تحمل حدوداً تاريخية وسياسية، لأنها تستجيب لأسئلة فرضها سياق معين، وتفترض ضمناً طبيعة محددة للعالم الذي تصفه. ولذلك، فإن انتقالها إلى سياقات أخرى لا يكون مجرد انتقال في اللغة، بل انتقال في الافتراضات التي تحملها عن طبيعة الواقع نفسه. ولذا، فإن السؤال الذي تفرضه غزوة لا يتعلق بما إذا كانت السولاستالجيا مفهوماً صحيحاً أو غير صحيح، بل بما إذا كانت الافتراضات التي يقوم عليها ما تزال كافية أمام تجربة لم يعد فيها التغير واقعاً داخل عالم مستمر، بل أصاب العالم نفسه بوصفه الشرط الذي يجعل الاستمرار ممكناً.

هنا تحديداً يبدأ الاختلاف الذي يحاول هذا المقال التفكير فيه. فالمسألة ليست أن غزوة تقدم درجة أشد من فقدان، أو صورة أكثر قسوة للدمار وحسب، وإنما أن غزوة تضعنا أمام سؤال مختلف نوعياً. فحين يصبح التدمير المنهجي للمكان جزءاً من مشروع يستهدف إعادة تشكيل شروط الوجود نفسها، لا يعود السؤال مقتصرًا على الكيفية التي يختبر بها الإنسان فقدان مكانه، بل يمتد إلى ما إذا كان العالم، الذي يجعل هذه الخبرة قابلة للفهم، قد بقي قائماً أصلاً.

ولا يعني ذلك أن غزوة تمثل مجرد حالة أكثر بروزاً للسولاستالجيا، لأن الاختلاف هنا ليس في شدة المعاناة، بل في طبيعة الظاهرة نفسها. فالسولاستالجيا تفترض استمرار المرجع الذي يُقاس عليه فقدان حتى وإن تبدلت ملامحه. أما ما تكشفه غزوة، فهو احتمال أن يصبح هذا المرجع نفسه موضع مساءلة، وألا يعود العالم الذي يمنح المكان معناه قائماً بالصورة التي تجعل المقارنة بين "ما كان" و"ما أصبح" ممكنة. وعند هذه النقطة، لا يبدو الانتقال إلى مفهوم جديد رغبة في استبدال مصطلح بآخر، ولا سعياً إلى تجاوز السولاستالجيا بوصفها مفهوماً قاصراً، بل محاولة للإصغاء إلى تجربة يبدو أنها تدفع اللغة النظرية نفسها إلى حدودها، وتفرض عليها أن تسأل سؤالاً لم تكن مضطرة إلى طرحه من قبل. فليس المقصود هنا إنتاج مفهوم جديد بقدر ما هو البحث عن لغة تستطيع أن تصف خبرة لم تعد المفاهيم القائمة قادرة على احتوائها بصورة كاملة.

الأمر هنا لا يتعلق بأن المكان أصبح أكثر صعوبة في التعرف إليه، أو أن الإنسان بات يشعر بالغربة داخل بيئته المألوفة، التي لم تعد كذلك، بل بأن الشروط التي تجعل المكان قابلاً للتعرف عليه بوصفه مكاناً قد تعرضت هي نفسها

للتفكيك. فالأحياء لا تبدو مختلفة فحسب، بل فقدت استمراريتهما بوصفها أحياء. والشوارع لا تبدو متحولة، بل انقطع امتدادها الزمني. والبيوت لم تعد بيوتاً أصابها الدمار، وإنما تحولت إلى آثار لانقطاع العالم الذي كانت تنتمي إليه. وهنا لا يعود الاختلاف بين غرة والسيقات التي وُلد فيها مفهوم السولاستالجيا اختلافاً في درجة فقدان، وإنما في طبيعته. فالسولاستالجيا تصف ألم الإنسان عندما يتغير المكان الذي يعرفه، بينما يبقى هذا المكان قائماً بوصفه مرجعاً يمكن العودة إليه، أو مقارنته بما كان عليه. أما هنا، فإن المرجع نفسه يصبح موضع سؤال، فليس المكان هو الذي تغير داخل العالم، وإنما العالم الذي كان يمنح المكان معناه هو الذي تعرض للتفكيك.

ولذلك، لا يعود السؤال: كيف يشعر الإنسان عندما يفقد مكانه؟ بل يصبح: ماذا يحدث عندما يصبح فقدان المكان جزءاً من محو العالم الذي كان يجعل هذا المكان قابلاً للعيش، والتذكر، والعودة؟ إن الفرق بين السؤالين ليس لغوياً فحسب، بل هو فرق أنطولوجي. ففي الحالة الأولى، يبقى فقدان علاقة بين ماضٍ وحاضر، وبين مكان كان موجوداً وآخر أصبح مختلفاً. أما في الحالة الثانية، فإن العلاقة نفسها تفقد شروط قيامها، لأن المقارنة تفترض وجود عالم يستمر عبر الزمن، بينما يصبح هذا العالم ذاته موضوعاً للمحو. ومن هنا، فإن الذاكرة لا تختفي، لكنها تفقد البنية التي كانت تنظمها. فالإنسان يستطيع أن يتذكر، لكنه لا يجد العالم الذي كانت ذكرياته تستند إليه. وتبقى الصور حاضرة، بينما تغيب العلاقات التي كانت تمنحها معناها. ولذلك، فإن ما يتعرض للاهتزاز ليس الذاكرة وحدها، بل إمكانية أن تتحول الذاكرة إلى استمرار معيش بين الماضي والحاضر.

ولعل هذا ما يفسر أحد أكثر أوجه التجربة التباساً. فالإنسان لا يفقد ماضيه بالضرورة، ولا تعجز الذاكرة عن استدعاء الوجوه، أو البيوت، أو تفاصيل الحياة اليومية، لكنها تجد نفسها معلقة في فراغ لم يعد يجد ما يستجيب له في العالم الخارجي: فالصورة تبقى بينما يغيب المكان الذي كانت تشير إليه، والاسم يبقى بينما يختفي ما كان يمنحه وجوداً محسوساً. ومن هنا، لا يعود الألم ناتجاً عن فقدان الذكرى، بل عن انقطاع العلاقة بين الذكرى والعالم الذي كانت تنتمي إليه. ولذلك، لا تتفكك الذاكرة بوصفها وظيفة ذهنية، بل بوصفها علاقة معيشة بالعالم. فكل تذكر يفترض، بصورة مباشرة أو ضمنية، وجود عالم يستطيع أن يستقبل الذكرى ويعيد وصلها بالحاضر. أما عندما يصبح هذا العالم نفسه موضوعاً للمحو، فإن الذاكرة لا تختفي، لكنها تتحول إلى خبرة معلقة، تستمر داخل الذات بينما تفقد إمكان تحقيقها خارجها. وينطبق الأمر نفسه على الهوية. فالذات لا تُفقد لأنها تنسى نفسها، بل لأن العالم الذي كانت تتعرف إلى نفسها داخله لم يعد قائماً بالصيغة التي تسمح لهذا التعرف بالاستمرار. ومن هنا، لا تعود الهوية شيئاً نفسياً محضاً، ولا يصبح اضطرابها مجرد أثر من آثار الصدمة، وإنما تعبيراً عن اهتزاز العلاقة الوجودية التي كانت تربط الإنسان بالعالم الذي يسكنه.

عند هذه النقطة، يصبح من الممكن اقتراح مفهوم "محو العالم المعيش (Erasure of the Lifeworld)"، لا بوصفه استبدالاً لمفهوم السولاستالجيا، وإنما بوصفه محاولة لوصف تجربة تختلف عنها نوعياً، ويُقصد به تدمير الشروط التي تجعل العالم قابلاً لأن يُعاش، لا مجرد تدمير المكان الذي تقع فيه الحياة. أي ليس فقدان المكان داخل الحياة، بل تفكيك البنية التي تجعل الحياة نفسها قابلة لأن تُعاش بوصفها خبرة متصلة. إنه ليس انهياراً

في بعض مكونات العالم، بل في العالم بوصفه الأفق السابق على الإدراك، والشرط غير المرئي الذي تنتظم داخله الذاكرة، وتتكون الهوية، ويكتسب الزمن استمراريته. ولذلك، فإن "محو العالم المعيش" لا يصف درجة أشد من الدمار، ولا يمثل مجرد امتداد لمفهوم السولاستالجيا بل ينطلق من سؤال مختلف تماماً، فالسولاستالجيا تفترض استمرار العالم على الرغم من تغير المكان، أما هذا المفهوم فيسأل عما يبقى عندما يصبح استمرار العالم نفسه موضع شك. وبهذا المعنى، فهو لا يصف ألم التحول داخل عالم قائم، بل يحاول تسمية اللحظة التي يتوقف فيها العالم عن أداء وظيفته بوصفه الشرط الذي يجعل الخبرة الإنسانية ممكنة.

### خاتمة: ما الذي يبقى من مفهوم "العالم" نفسه؟

إذا كان مفهوم "محو العالم المعيش" يلامس جانباً من حقيقة ما تكشفه غزوة، فإن أهميته لا تنبع من اقتراح مصطلح جديد، بل من إعادة فتح سؤال بدا لفترة طويلة محسوماً. فقد انشغلت الفلسفة الحديثة، على اختلاف اتجاهاتها، بكيفية وجود الإنسان في العالم، وبالطرق التي يمنح بها العالم الأشياء معناها، ويجعل الذاكرة ممكنة، ويؤسس لاستمرار الهوية عبر الزمن. غير أن هذه الأسئلة جميعها انطلقت بصورة صريحة أو ضمنية، من افتراض لم يكن يحتاج إلى إعلان، لأنه بدا دائماً بديهياً: أن العالم نفسه يبقى قائماً بوصفه الأفق الذي تُفهم داخله الخبرة الإنسانية.

لكن ما تكشفه غزوة يدعونا إلى التوقف عند هذا الافتراض ذاته. فليس السؤال هنا ما إذا كان العالم قد أصبح أكثر عنفاً، أو أكثر هشاشة، وإنما ما إذا كانت هناك لحظات تاريخية يصبح فيها التدمير موجهاً إلى العالم بوصفه الشرط الذي يجعل الحياة الإنسانية ممكنة، لا موجهاً إلى بعض مكوناته المادية وحدها. وعندما يحدث ذلك، لا يعود الدمار مجرد حدث يقع داخل العالم، بل يصبح مساساً بالبنية التي تجعل العالم عالماً.

لا يقتصر التحدي على البحث عن لغة أكثر دقة لوصف ما جرى في غزوة، بل يمتد إلى مساءلة الحدود التي تقف عندها مفاهيمنا نفسها. فربما لا تكمن فرادة غزوة في أنها تقدم الحالة الأكثر بروزاً للدمار، بل في أنها تكشف أن بعض المفاهيم التي بدت قادرة على تفسير العلاقة بين الإنسان والمكان لم تُختبر أمام احتمال أن يصبح العالم ذاته موضوعاً للمحو. ولا يعني ذلك أن مفهوم السولاستالجيا فقد قيمته، أو أن الظاهرية أصبحت عاجزة عن فهم الخبرة الإنسانية، وإنما أن كل مفهوم يحمل داخله حدود التجربة التاريخية التي وُلد منها. وعندما تظهر خبرات جديدة تتجاوز تلك الحدود، لا يكون المطلوب هو هدم المفاهيم السابقة، بل توسيع الأفق النظري الذي نفكر من خلاله، بحيث يصبح قادراً على الإصغاء إلى ما لم يكن مرئياً من قبل. ومن هذا المنظور، لا يقتصر الإسهام الذي يقترحه مفهوم "محو العالم المعيش" على توصيف ما حدث في غزوة، بل يتمثل في لفت الانتباه إلى نوع من العنف يستهدف العالم بوصفه شرطاً للوجود الإنساني، لا مجرد الفضاء الذي تجري فيه الأحداث. وعندما يصبح العالم نفسه موضوعاً للتدمير، لا تعود إعادة الإعمار مسألة تتعلق بالمباني وحدها، ولا يصبح التعافي مقتصرًا على الأفراد، لأن ما يحتاج إلى الاستعادة هو البنية التي تجعل الوجود المشترك ممكناً من الأساس.

إن مفهوم "محو العالم المعيش" لا يسعى إلى إضافة مصطلح جديد إلى القاموس الفلسفي، بقدر ما يحاول تسمية فراغ مفهومي كشفت عنه تجربة لم تكن المفاهيم السابقة قد صيغت لاستيعابها. وربما لا تكمن مساهمة غزّة، رغم المأساة التي تمثلها، في أنها تقدم المثال الأكثر بروزاً للدمار، بل في أنها تكشف أن العالم نفسه ليس معطى ثابتاً كما افترض الفكر الإنساني لفترة طويلة، وإنما شرط تاريخي ومادي يمكن أن يصبح هو ذاته هدفاً للعنف. ولعل السؤال الذي تتركه لنا لا يتعلق بغزّة وحدها، ولا بالفلسفة وحدها، وإنما باللغة التي نصف بها الوجود الإنساني عندما يصبح من الممكن أن يُمحي العالم قبل أن ينتهي الإنسان

## الإحالات

\* هذا المقال هو خلاصة فصل أول من كتاب تعدّه المؤلفة حول الموضوع ذاته.

- [1] Glenn Albrecht, Gina-Maree Sartore, Linda Connor, Nick Higginbotham, Sonia Freeman, Brian Kelly, Helen Stain, Anne Tonna, and Georgia Pollard, "Solastalgia: The Distress Caused by Environmental Change," *Australasian Psychiatry*, Vol. 15, Supplement 1 (2007): S95–S98; Glenn A. Albrecht, *Earth Emotions: New Words for a New World* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2019).
- [2] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. by David Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970).
- [3] Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 1962).
- [4] Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trans. by Maria Jolas (Boston: Beacon Press, 1994).
- [5] Albrecht, "Solastalgia," op. cit.; Albrecht, *Earth Emotions*, op. cit.