

## فلسطين بوصفها صراعاً على الزمن: المخيم، والاستعمار الاستيطاني، وحدود الاكتمال

حوار مع: ناصر أبو رحمة، فلسطين  
أعدّه: عبد الجواد عمر، فلسطين

في النقاشات المعاصرة حول فلسطين—عند تقاطع التاريخ والسياسة والمكان—تندر الكتابات التي لا تكتفي بإعادة إنتاج ثنائيات مألوفة، كالضحية والمحتل والحق الوطني والإدانة الأخلاقية، بل تحاول زحزحة أرضية النقاش نفسها، والاقتراب من الصراع بوصفه صراعاً على الزمن بقدر ما هو صراع على الأرض. في هذا الحيز تحديداً، تبرز أعمال قليلة تقترح إعادة تأطير المسألة الفلسطينية، لا من موقع التبرير أو الشهادة، بل من موقع التحليل البنيوي لمهية الاستعمار الاستيطاني وحدوده. ضمن هذا المسار، يبرز ناصر أبو رحمة كأحد الأصوات الأكاديمية التي تشغل بإعادة قراءة التجربة الفلسطينية عبر مفاهيم المكان، والوجود، والزمن السياسي.

ناصر أبو رحمة باحث وأكاديمي في كلية بودوين في الولايات المتحدة، يعمل عند تخوم النقد المعماري والسياسة المكانية، ويهتم، على نحو خاص، بالعلاقة بين الاستعمار الاستيطاني والفضاءات التي يُنتجها، وأشكال الحياة اليومية الفلسطينية التي تتشكل داخلها وضدّها في آنٍ معاً. في كتابه *الزمن تحت الخرسانة: فلسطين بين المخيم والمستعمرة* (2025) *The Time Beneath the Concrete: Palestine Between Camp and Colony*، يقترح أبو رحمة قراءة تتجاوز المقاربات السائدة للمخيم الفلسطيني بوصفه رمزاً للمعاناة أو نموذجاً للتهميش الاجتماعي. وبدلاً من ذلك، يُعيد تقديم المخيم بوصفه "مسألة سياسية" قائمة بذاتها، وموقفاً نشطاً في صراع مركزي لا يدور حول الأرض أو السيادة وحسب، بل وحول الزمن ذاته: كيف يُعاد تنظيمه، وكيف يُغلق أو يفتح، وكيف يُفرض بوصفه أفقاً استعماريّاً. يجادل الكتاب بأن المخيم لا يدلُّ فقط على تجربة اللجوء والنكبة، بل يشكّل نقطة اشتباك مباشرة مع إرادة الاستعمار الاستيطاني في إعادة تشكيل الزمن الفلسطيني: زمن يُراد له أن يكون ماضيه منتهياً، وحاضره مُداراً، ومستقبله مُحتكراً. في هذا السياق، يصبح المخيم أداة تحليل تكشف مأزق المشروع الاستيطاني نفسه—مأزقه في "غزو الزمن"، وفي ادعاء افتتاح زمن جديد مكتمل، بينما يظلُّ عاجزاً عن إغلاق التاريخ. من هنا، لا يعود المخيم فضاء انتظار، ولا حالة مؤقتة، بل موقفاً يُتيح التفكير في إمكانات زمنية بديلة، لا تخضع بالكامل لمنطق الدولة الاستيطانية، ولا تُختزل في أفق الحلول القانونية أو السياسية الجاهزة. هذه القراءة لا تنقل المخيم من الهامش إلى المركز فحسب، بل تُربك التصنيفات التحليلية التي اعتادت النظر إلى الاستعمار بوصفه مسألة مكانية بالدرجة الأولى.

تكمن أهمية هذا الحوار في كونه يتحرّك عند تقاطعات معرفية وسياسية دقيقة: بين نقد بنيوي للاستعمار الاستيطاني، وتفكيك فلسفي لمفاهيم راسخة مثل المخيم، والسلطة، والزمن، والمقاومة. وهو، في الوقت ذاته، محاولة لإعادة قراءة التجربة الفلسطينية لا بوصفها "قضية" أخلاقية أو قانونية فقط، بل وبوصفها حقلاً يُجرنا على إعادة التفكير في أدوات التحليل نفسها. انطلاقاً من هذا الأفق، نفتح هذا الحوار مع ناصر أبو رحمة، لا لاستنطاق الكتاب بوصفه إجابات جاهزة، وإنما لاستكشاف الأسئلة التي يطرحها: عن العلاقة بين المخيم والمستعمرة، وبين الزمان والمكان، وبين السلطة وأشكال المقاومة الممكنة، في عالم لا يزال يصارع، بعمق، على معنى الوجود والعدالة.

## المخيم بوصفه موضوعاً سياسياً: ضدّ الاستعارة، ومع المنهج

عمر: في الكتاب، تعود بإصرار إلى المخيم، لا بوصفه صورة رمزية أو استعارة وطنية مكثّفة، بل بوصفه مسألة سياسية قائمة بذاتها، إلى الحدّ الذي تقول فيه إن "المخيم هو القضية". هذا الموقف يستبطن قطيعة واضحة مع تقاليد واسعة في القراءة الفلسطينية التي تعاملت مع المخيم بوصفه تمثيلاً لغياب آخر—الوطن، أو الدولة، أو العودة. كيف يُعيد هذا الاشتغال على المخيم، حين يُستدعى بمعانيه المادية والسياسية، لا الرمزية، توجيه النظرية السياسية الفلسطينية؟ وبأي معنى يمكن التفكير في المخيم هنا لا كموضوع للدراسة وحسب، بل كمنهج لتحليل الاستعمار، والزمن، وأشكال النضال الفلسطيني نفسها؟

أبو رحمة: حين أُصِرُّ على القول إن "المخيم هو القضية"، فإن الإصرار هنا ليس بلاغياً، ولا استفزازياً بالمعنى السهل للكلمة، بل هو محاولة واعية لنزع المخيم من موقعه المعتاد بوصفه استعارة وطنية، أو رمزاً مكثّفاً للنكبة، أو علامة تحيل إلى غياب آخر—الوطن، العودة، السيادة—ووضعه، بدلاً من ذلك، في قلب التحليل السياسي بوصفه موضوعاً قائماً بذاته. من هنا، يصبح التفكير في المخيم تفكيراً في المنهج. لا بمعنى أن المخيم نموذج يُعمّم، ولا بوصفه حالة استثنائية تُدرّس، بل بوصفه مدخلاً لتحليل التاريخ السياسي الفلسطيني نفسه. هذا الكتاب، من هذه الزاوية، ليس دراسة سوسيوولوجية عن المخيمات، ولا أنثروبولوجيا لمخيم بعينه، بل هو محاولة للقول إن تاريخ المخيم—تاريخه المادي، لا الرمزي—هو نفسه التاريخ المادي لمسألة فلسطين.

جزء من هذا الاشتغال يعود، بلا شك، إلى تجربة شخصية وجيلية. نشأت في لحظة تاريخية كان فيها المخيم يحتل مكانة رمزية عالية في المخيال الوطني الفلسطيني، خصوصاً في وعي جيل أمهاتنا وأبائنا. كنتُ أعيش في القدس، وكانت أمي، كلما اشتكيّت من ثقل الدراسة أو الواجبات، تستحضر المخيم بوصفه معياراً أخلاقياً: "في ولاد بالمخيم بدرسو تحت ضوّ الشارع". كان المخيم حاضراً هنا بوصفه موقعاً للتضحية، والحرمان، والصبر. غير أن هذه المكانة الرمزية بدأت تتآكل مع حقبة أوسلو. في تلك المرحلة، لم يفقد المخيم مركزيته السياسية فحسب، بل تحوّل إلى عبء رمزي. صار موضوعاً لخطابات "التمدين"، و"القانون والنظام"، وأحياناً موضع احتقار صريح من قبل النخب السياسية والاقتصادية الجديدة التي تشكّلت آنذاك. هذا الانفصال بين المخيم

بوصفه رمزاً، والمخيم بوصفه واقعاً مهمّشاً، كان مدخلاً أساسياً للتفكير: ماذا يعني أن يُنزع المخيم من مركز المخيال الوطني؟ وماذا يُخفي هذا النزاع؟

من هنا، بدا لي أن استعادة مركزية المخيم لا يمكن أن تتمّ عبر إعادة شحنه رمزياً، بل عبر تفكيك رمزيته ذاتها. أي عبر الانتقال من المخيم بوصفه استعارة، إلى المخيم بوصفه مسألة سياسية مادية مستمرة. هكذا يصبح المخيم منهجاً، موضوعاً نتعقّب عبر الأرشيفات، والسياسات، وأنماط الحكم، وأشكال العنف، لا بوصفه قضية إنسانية وحسب، بل بوصفه أداة لقراءة تاريخ النضال الفلسطيني نفسه. فهذا التحوّل المنهجي يسمح، في الوقت ذاته، بقول شيء مختلف عن الصهيونية. نحن معتادون على التفكير في الصهيونية بوصفها مشروعاً قوياً، ومتماسكاً، وقادراً على فرض وقائعه، وعلى التفكير في الحياة الفلسطينية بوصفها حياة "مُخَيِّمة"، ومحاصرة، وساكنة. هذا التصوّر، السائد في كثير من حقول العلوم الاجتماعية، يلتقط جانباً من الحقيقة، لكنه يُخفي جانباً آخر أكثر إرباكاً.

ما حاولتُ تطويره هو القول إننا لسنا وحدنا العالقين. هناك، في صميم المشروع الصهيوني نفسه، مأزق بنيوي عميق. إحدى الطرق لتتبّع تاريخ هذا المأزق—ما أسّيه في الكتاب "المأزق" أو "الانسداد" impasse—هي قراءة تاريخ الصهيونية من خلال تاريخ المخيم الفلسطيني. ليس المخيم هنا موقع فخر، ولا شاهداً أخلاقياً فقط، بل استمراراً مادياً لتناقض لم يُحلّ. فالمخيم ليس مجرد نتيجة للسلب، بل هو تعبير عن فشل زمني أيضاً: عن محاولة افتتاح زمن استيطاني جديد، وعن التلعثم الذي يصيب هذه المحاولة. المخيم يُجسّد لا-اكتمال المشروع الاستعماري، وعجزه عن إغلاق التاريخ. بهذا المعنى، المخيم ليس خارج السياسة، ولا على هامشها، بل في قلبها. ليس المخيم مجازاً، بل عقدة مادية تُصرّ على البقاء، وتُجرنا على إعادة التفكير في مسألة فلسطين من جديد.

## الاستعمار الاستيطاني والمأزق الزمني

عمر: في الكتاب، تصف الصهيونية بوصفها مشروعاً استعماريّاً استيطانياً عالقاً في لحظته التأسيسية، غير قادر على إنجاز فعل الإزالة أو تثبيت زمن استيطاني مكتمل، وتقدّم "الاستيطانية" لا كحالة توطيد، بل كصيغة عدم استقرار زمني دائم. غير أن هذا التشخيص يتجاوز، في تحليلك، مع قراءة دقيقة لكيفية تحوّل هذا المشروع نفسه إلى نظام حكم مؤسسي كثيف، ينتج بني تحتية، وأطراً قانونية، وأنماط حوكمة، وحياة يومية تبدو مستقرة، بل و"طبيعية". كيف يمكن التفكير في هذا التوتر بين التعلّق البنيوي للاستعمار الاستيطاني، وقدرته المتكرّرة على إعادة إنتاج نفسه مؤسسياً، والتكيّف مع أزمته، وتحويلها إلى شرط حكم يومي؟ وفي أي لحظة قد ينقلب التشديد على عدم الاكتمال إلى خطر تحليلي، يحجب الكيفية التي يعمل بها الاستعمار الاستيطاني—لا على الرغم من الأزمة، بل من خلالها؟

أبو رحمة: دعني أبدأ بتوسيع أفق السؤال قليلاً، عبر وضع مسألة الزمن ضمن قراءة أعمّ للاستعمار الاستيطاني بوصفه ظاهرة تاريخية تتجاوز الحالة الفلسطينية، وإن كانت تتكثّف فيها على نحو خاص. أحد الإدعاءات المركزية في الكتاب هو أن الاستعمار الاستيطاني لا يُختزل في غزو الأرض أو إعادة توزيعها، بل ينبغي فهمه، في عمقه،

بوصفه محاولة لغزو الزمن ذاته، أو لافتتاح نظام زمني جديد للحياة. فالسلب، حين يُمارَس بوصفه مشروعاً تأسيسياً، لا يكتفي بإزاحة السكّان الأصليين مادياً، بل يستدعي محو تاريخهم، أو تفرغهم من معناه، وفرض سردية زمنية أخرى. سواء جرى إسناد هذا الزمن الجديد إلى ماضٍ أسطوري، أو إلى وعد مستقبلي، فذلك تفصيل ثانوي. ما هو حاسم هنا هو أن الاستعمار الاستيطاني يعيد ترتيب العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل، ويُعيد تعريف ما يُسمح له أن يُعاش، وما ينبغي أن يُنسى، وما يُفترض أن يبدو أبدياً.

في هذا السياق، أُستند إلى تقاليد دراسات الاستعمار الاستيطاني، لكنني أُستعير أيضاً من الفكر المناهض للاستعمار، ولا سيّما من فرانز فانون، الذي أرى أن لديه حديساً عميقاً إزاء هذا البعد الزمني، حتى لو لم يُطوّره في صيغة نظرية مكتملة. في خطاب ألقاه في العام 1961 في أكرا، بعنوان "لماذا نستخدم العنف؟" يقدّم فانون تشخيصاً بالغ الأهمية للعنف الاستعماري بوصفه عنفاً ثلاثي الأبعاد: عنفاً ضدّ الحاضر، يُمارَس في الحياة اليومية؛ وعنفاً ضدّ الماضي، عبر تفرغهم من المعنى؛ وعنفاً ضدّ المستقبل، حيث يقدّم المستوطن نفسه وجوداً أبدياً. بهذا المعنى، لا يسعى الاستعمار الاستيطاني إلى السيطرة على الأرض فقط، بل إلى فرض زمن جديد للحياة نفسها. هو يعيد كتابة التاريخ، وينظّم الحاضر، ويحتكر أفق المستقبل. ومن خلال هذا التحكم بالزمن، تتشكّل بني اجتماعية، وأنماط عيش يومية يُراد لها أن تبدو طبيعية وبديهية، رغم كونها نتاجاً لعنف مستمر.

غير أن النقطة التي أحاول التأكيد عليها، انطلاقاً من فانون، هي أن هذا السعي إلى فرض زمن جديد لا يُعبّر عن قوّة بقدر ما يُعبّر عن قلق بنيوي. فالزمن الاستيطاني ليس زمناً مستقرّاً أو مكتملاً، بل هو زمن هَشّ، يحتاج إلى إعادة إنتاج وصيانة دائمة. لذلك، يبقى المشروع الاستيطاني مشدوداً إلى لحظة تأسيسية لم تُحسم، وإلى أرضية لا تستقرُّ كما يُراد لها أن تستقرّ. لا يظهر هذا التوتّر بوضوح كما يظهر في المشروع الصهيوني، الذي يتسم بعجز مزمن عن إغلاق الزمن، وعن تثبيت نظام زمني مستقرّ. أحد مؤشرات هذا العجز هو العودة القهرية والمنتكرة إلى العنف التأسيسي، كما لو أن المشروع غير قادر على مغادرة لحظته الأولى، أو على تحويلها إلى ماضٍ منتهٍ.

لا تقوم حجّتي هنا على القول إن الصهيونية أقلّ "نجاحاً" من تجارب الاستعمار الاستيطاني الأخرى، كما ميركا الشمالية أو أستراليا. بل على العكس، أحاول القول إنها عالقة في وضع خاص، لأسباب تاريخية وبنوية محدّدة: عالقة لا في الماضي نفسه، بل في مجموعة من الأدوات، وأنماط الحوكمة، والترتيبات السياسية التي تُبقيها في حالة تعطيل دائم لأيّ انتقال نوعي.

الفرضية التي أنطلق منها هي أن المشروع الصهيوني لا يحتاج فقط إلى هذا الانتقال، بل يرغب فيه، لأنه شرط استقراره. غير أن الوسائل التي يعتمدها—من الاحتلال العسكري الدائم، إلى نظام الفصل العنصري، إلى الفصل البنيوي بين المواطنة والقومية، إلى العجز عن ترسيخ علاقات ملكية مستقرة في الأرض—تحول دون ذلك. ويظلّ العامل الأكثر دلالة هو الاعتماد البنيوي على عنف المستوطنين الحدودي أو العنف على التخوم، الخارج عن القانون، بوصفه أداة حكم لا يمكن التخلّي عنها.

يتحدّد المشروع الصهيوني، في جوهره، بانفتاح حدوده، جغرافياً وسياسياً. حدود غير مغلقة، وجغرافيا مرنة. هذه السمات ليست حكراً على الحالة الصهيونية، لكن ما يميّزها هو غياب القدرة على إغلاق الفجوة القانونية والزمانية في نهاية المطاف. في حالات أخرى، جرى تشريع العنف بأثر رجعي، وأغلقت الفجوة التي قد مكّنت المشروع في البداية، ولكن في النهاية أضحّت تهدّد مشروعيته. هنا، لا تبدو هذه الإمكانية متاحة. لا توجد لحظة يمكن القول عندها إن الماضي أصبح ماضياً على نحو قاطع، لحظة يمكن للدولة أن تنتقل فيها إلى إدارة "طبيعية" للاختلاف، أو إلى ليبرالية سياسية مستقرّة، أو حتى إلى الاعتراف بالعنف بوصفه خطأ ينتمي إلى زمن آخر. لهذا السبب تُعاش الإبادة الجماعية اليوم بوصفها إعادة تمثيل للعنف التأسيسي ذاته، لا كحدث استثنائي، بل كعودة قهرية إلى الأصل، واللافت هنا أن عدداً كبيراً من السياسيين "الإسرائيليين" يصفون حرب الإبادة على غرة "حرب الاستقلال الثانية". طبعاً هذا الوصف يعني أن "حرب الاستقلال الأولى" لم تنتهِ بعد.

وفي الوقت نفسه، لا يمكن إنكار وجود آليات تطبيع تُحوّل هذا الوضع إلى ما يمكن تسميته "مؤقتية دائمة". من هنا أقدم مفهوم "الاستيطانية"، لا بوصفه توصيفاً للتوسّع الإقليمي فحسب، بل بوصفه تجربة عيش داخل حالة عالقة (stuckness). "الاستيطانية" هنا هي ديناميكية حكم تقوم على الحركة، والمرونة، والقدرة على التكيف، وعلى تحويل الأزمة إلى شرط دائم. ومع ذلك، وبالضبط لأن المشروع يظلُّ مُعرّفاً بالسلب والاستيطان، فإنه يعجز عن التحوّل إلى دولة "طبيعية" بالكامل. هناك اندفاع عميق نحو هذا التطبيع، لكنّ هذا الاندفاع نفسه يولّد تناقضاً بنيوياً. أن تكون مُعرّفاً بالاستيطانية يعني، إلى حدّ بعيد، أن تبقى مُعرّفاً بما تعارضه. السؤال، في نهاية المطاف، ليس ما إذا كان المستوطن يريد أن يتوقّف عن كونه مستوطناً، بل كيف تتجاوز داخل المشروع اندفاعات متنافسة: اندفاع نحو الاستقرار، وآخر نحو التوسّع، واندفاع نحو التطبيع، وآخر نحو إعادة إنتاج العنف التأسيسي. هذا التوتر، لا الحسم، هو ما يطبع الاستعمار الاستيطاني في لحظته الراهنة.

## العقلانية والفائض: ملاحظات على الإبادة في قطاع غزة

عمر: ثمة توتر لا يمكن القفز فوقه—وقد لامستهُ بدقّة—بين النظر إلى ما جرى ويجري في غزة بوصفه فعلاً عقلانياً، حسابياً، منغرساً في قلب عقل التنوير ذاته، في منطقهِ الأداتي والخوارزمي... وبوصفه ميلاً حاضراً حتى لدى بعض المثقفين الفلسطينيين، إلى قراءة ما يحدث بوصفه ذروة عقلانية الأهداف، حيث تتطابق الوسائل مع الغايات تطابقاً شبه مثالي. على هذا المستوى، تُطرح الحجة القائلة إن الإبادة لم تكن انفعالاً طارئاً، بل نتيجة تخطيط طويل، وإعداد بنيوي، وتراكم تاريخي. وفي المقابل، يفرض "طوفان الأقصى" نفسه كحدث كاسر، لا فقط على مستوى الوقائع، بل على مستوى البنية النفسية للفاعل الاستعماري ذاته. ما الذي فعله هذا الحدث في نفسية المستعمر؟ هنا تحديداً يصبح خطر الاختزال حاضراً: القول إن الصهيونية "جُنّت" ليس سوى راحة تحليلية زائفة. فالعنصر الحسابي، العقلاني، لا يمكن شطبه. وأنا، مثل غيري، أجد نفسي مأزوماً داخل هذا التناقض: كيف نمسك بالعقلانية دون أن نبرّر، وكيف نرى الفائض Excess دون أن نهرب إلى خطاب الجنون؟

**أبو رحمة:** ما أعتقده، هو أن هذه الخيوط يجب أن تُمسك معاً، في توتُّرها، لا أن يُضخَّي بأحدها لصالح الآخر. التاريخ، ببساطة، لا يبدأ في 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023. القبول بذلك هو، في حدِّ ذاته، قبول بالرواية الصهيونية عن الزمن. لا، التاريخ لا يبدأ هناك، ولا ينتهي هناك. على مستوى أعمق، نعم، للإبادة جذور بعيدة. بعض البيانات التي صدرت عن مثقفين فلسطينيين مؤخراً كانت باللغة الأهمية في هذا السياق. أحدها، تحديداً، والذي نُشر في أول عدد من مجلة **الجنوب**، يتعامل مع الإبادة بوصفها مساراً يبدأ مع أول حجر وُضع في أول بيت في أول مستوطنة صهيونية. هناك، في تلك اللحظة التأسيسية، يبدأ منطق الاعتماد على المسار، ويتكشَّف، ببطء وعنْف، عبر الزمن.

بهذا المعنى، نحن إزاء نكبة مستمرَّة، نكبة بوصفها بنية لا حدثاً، لها ذرى انفجارية، وهذه واحدة منها. ومن داخل منطق المشروع الصهيوني نفسه، تصبح الإبادة فعلاً عقلياً: حلًّا "نهائياً" لمسألة غزوة. عقلانية أداتية باردة، لكنَّها عقلانية مع ذلك. غير أن هذا لا يقول كل شيء. فثمة فائض لا يمكن ابتلاعه داخل هذا المنطق. ليس الأمر أن الصهيونية فقدت صوابها فجأة، بل إن ما يُسمَّى جنوناً كان حاضراً منذ البداية، لأنَّ التحديتات البنيوية التي يواجهها المشروع أكبر من أن تُدار بعقلانية صافية. ربما الأدقُّ هنا هو الحديث عن باثولوجيا: مرض تأسيسي، لا طارئ، يسكن قلب المشروع.

ومع ذلك، يبقى فائض يتفَلَّت من كل عقلنة إستراتيجية. ليس فقط فائض عنْف، بل فائض جمالي، جماليات الاستمتاع بالعنْف، ولدَّة العرض، وإرادة الخطاب، وإرادة التحريض، والانفتاح الوقح على التباهي بالقتل والإذلال. هذه ليست تفاصيل هامشية، بل مؤشِّرات على شيء يتجاوز الحساب. الإحداثيات العامة معروفة: نحن أمام مشروع استعماري استيطاني فائق، مشبع بسلطة غربية فائقة. غير أن خصوصيته التاريخية والسياسية تمنحه هامش مناورة أوسع من أيِّ مشروع استعماري غربي آخر. ومع ذلك، انظر إلى الثمن الذي دفعته الدولة نفسها: الانهيار شبه الكامل لمشروعها الأيديولوجي في الغرب، وهو المجال الوحيد الذي يعيش فيه هذا المشروع فعلياً. قد لا يكون هذا الثمن محسوساً الآن، لكنَّه، على المدى المتوسِّط والبعيد، سيكون فادحاً.

هنا نلامس منطقة لا تعود فيها العقلانية الحسابية كافية. حتى ربط الإبادة بالجانب المظلم من التنوير والعقل الأداتي لا يفي بالغرض. هناك شيء آخر: سادية معروضة، ومتعة معروضة، واستمتاع علني. التحريض على قتل الأطفال يتحوَّل إلى ظاهرة اجتماعية، إلى جزء من المشهد السياسي اليومي. وهذا يتجاوز أيَّ ترسيم تحليلي مريح. في هذه النقطة، يصبح السؤال الذي لا مفرَّ منه: لماذا هذا الانفجار؟ لماذا لم تُدرَّ الإبادة بالآليات المعتادة — الإنكار، والإخفاء، والتمويه؟ لماذا هذا التعرِّي الكامل للحقد، وهذه الرغبة الجامحة في الإذلال؟

جزء من الجواب يكمن في الحدث نفسه — طوفان الأقصى — بوصفه كسراً حقيقياً لشيء عميق: الردع، ووهم التفوق، والجوَّانية المغلقة، ومنطق اللاتبادلية الذي انهيار، في اختراق صادم من المستعمر، الذي أعاد فرض التلامس مع

المستعمر، وأعاد التبادلية قسراً. لكن هذه الأسئلة تبقى مفتوحة، وتحتاج إلى تفكير أطول. وفي العمق، أعود إلى الحجّة المركزية: ثمة علاقة بنيوية مشحونة، إحباط عميق—ليبيدي (Libidinal) إن شئنا—ناتج عن العجز عن الإنهاء، وعن التفريغ، وعن شطب هذا "الكائن الباثولوجي" الذي يُصنّف دون البشرية، لكنّه لا يختفي، ولا يُسحق إلى النهاية. هذا الإحباط يُعاش اجتماعياً، على نطاق واسع، داخل المجتمع الإسرائيلي، ويجد اليوم منفذه الخطابي والجمالي.

لقد رأينا أشكالاً من هذا الانفجار من قبل—في العامين 2009 و2014—لكن ما يحدث الآن هو كسر شامل للحواجز النفسية والأخلاقية. انفجار ليس فقط في الفعل، بل في اللغة، وفي الصورة، وفي المتعة المُعلنة. لهذا، لا بدّ من إبقاء البعدين معاً في توتّر دائم: نعم، ما يحدث متجدّد، واستراتيجي، وعقلاني ضمن منطق الاستعمار الاستيطاني. لكن في الوقت نفسه، هناك عقل فائض، عقل عدمي، وربما عقل انتحاري في عمقه. وهذا الفائض هو ما يجعل اللحظة الراهنة خطرة، مفتوحة على احتمالات لم تعد قابلة للحساب الكامل.

## الرفض كنمط للحياة السياسية

عمر: يحضر الرفض في الكتاب بوصفه نمطاً مركزياً للحياة السياسية الفلسطينية: رفضاً للزمن الاستيطاني، ورفضاً لانغلاقه، ورفضاً للاختفاء. غير أن هذا الرفض، كما يتشكّل في تحليلك، يبدو في كثير من الأحيان دائماً ومُصِراً على الاستمرار، أكثر مما يبدو تحويلياً أو صانعاً لعالم جديد. كيف تُنظر للرفض هنا بوصفه ممارسة تتجاوز منطق ردّ الفعل، ولا تستمدّ معناها فقط من استمرار السلطة الاستيطانية بوصفها شرطاً لمقروئيتها؟ وبأيّ معنى يختلف هذا الرفض عن سياسة تظلّ، بنيوياً، مشدودة إلى الشروط ذاتها التي تسعى إلى مقاومتها؟

أبو رحمة: ما أحاول الاشتغال عليه هنا يمكن تسميته رفضاً، لكنّه في الوقت نفسه إنكار بالمعنى العميق للكلمة: إنكار قبول الصهيونية بوصفها أفق الواقع الوحيد الممكن، وإنكار التسليم بنظامها الزماني باعتباره الزمن الطبيعي للحياة. غير أن هذا الرفض لا يُفهم، في تصوّري، بوصفه مجرد امتناع أو موقف سلبي، بل بوصفه ممارسة توليدية، أستعير توصيفها من الأدبيات الأصلانية، حيث يصبح الرفض فعلاً يخلق مسافة—مسافة زمانية تحديداً—تتيح للذات أن تُعرّف نفسها خارج شروط السلطة التي تحاول ابتلاعها. بهذا المعنى، لا يكون الرفض تحويلياً بالضرورة، ولا يُعدّ بعالم جديد مكتمل، لكنّه فعل تأسيسي: يفتح إمكاناً لاختبار الزمن بطريقة مغايرة. هو لا يصنع العالم فوراً، لكنّه يخلخل الزمن الذي يُفرض بوصفه وحيداً، ويُعيد توزيع إمكانات العيش داخله.

يمكن التفكير في هذا على نحو ملموس من خلال العودة الجماعية لمئات الآلاف من الفلسطينيين إلى شمال قطاع غزة في كانون الثاني، 2025، عقب وقف إطلاق النار الأول. ما إن فُتحت الطرق حتى عاد الناس، عادوا إلى مكان كان قد سُويّ إلى حدّ بعيد بالأرض، وهم يعرفون تماماً أن هذا الركام قد يعود، في أيّ لحظة، إلى ركام جديد. السؤال هنا ليس لماذا عادوا، بل أيّ ذاتية هذه التي تجعل مثل هذا الفعل ممكناً أصلاً؟ يصعب فهم هذا القرار إذا قرأناه من داخل عقلانية النتائج، أو منطق الكلفة والمنفعة. لا يمكن فهمه إلا إذا افترضنا أن هؤلاء الناس لا

يعيشون في زمن دولة المستوطنين. يعيشون في زمن آخر، زمن تُدرك فيه هذه الدولة—مهما بلغت قوّتها—بوصفها كياناً مؤقتاً في نهاية المطاف.

هنا يظهر تقاطع واضح بين أشكال الرفض الفلسطينية وأشكال الرفض الأصلانية في سياقات استعمارية أخرى. في الحالتين، لا يستند الرفض إلى حساب عقلائي لما سيحدث لاحقاً، بل إلى التمسكُ بحقائق تُعاش بوصفها حقيقية، حتى وإن بدت غير معقولة من منظور العقل الأداتي. هو رفض لا ينتظر إذناً من الواقع، ولا يستمدُّ شرعيته من احتمالات النجاح. العودة إلى الركام، والسكن في الركام، تصبح بهذا المعنى فعلاً وجودياً وسياسياً في آنٍ واحد. أنت تعيش في مكان تعرف أنه مهتدٌ دوماً بالزوال، لأنك لا تعيش في زمن من يملك القدرة على التدمير. الزمن هنا ليس تقويمياً، بل أفق وجود.

يمكن رؤية هذا النمط في أشكال أخرى من العودة أيضاً: في العودات الطقوسية إلى القرى المدمّرة داخل فلسطين التاريخية، وفي أشكال الاجتماع المؤقت التي تتشكّل هناك. ما يحدث ليس حيناً رومانسياً، بل سكنى للمكان خارج إيقاع الزمن الاستيطاني، ورفض توليدي لشكل الحياة الذي يُراد فرضه. ويظهر هذا المنطق، على نحو مكثّف، في الأدب. في رواية ما تبقى لكم لغسان كنفاني، تبلغ الرواية ذروتها حين يأخذ حامد جندياً "إسرائيلياً" أسيراً في الصحراء. المسير المشترك نحو نهاية محتملة يكشف شكلاً من التبادلية لا يظهر إلا في مواجهة الموت. الذروة الحقيقية لا تكمن في الأسر ذاته، بل في اللحظة التي يرمي فيها حامد ساعته في الصحراء. ابتلاع الصحراء للساعة هو إلغاء للزمن التقويمي، زمن القياس والحساب. هو تخلُّ عن الزمن الذي يُفترض أن يُعاش داخله. لا يبقى سوى الجسد، والمكان، والقرار. حين يقول حامد لأسيره الجندي إن المسألة هي مسألة مسافة—ربما زمن، لكنّه لا يهتم كثيراً بالزمن—فهو يعلن، من دون خطابة: أنا لا أعيش في زمنك.

أعتقد أن ما نراه اليوم في عودة الفلسطينيين إلى شمال غزة، أو في عودة الحافلات من مصر إلى غزة مؤخراً، هو تعبير معاصر عن المنطق نفسه. ليس بطولة، ولا انتحاراً، بل رضٌ بسيط وجذري في آنٍ معاً: نحن لا نعيش في زمنكم. هذا الرفض، في تصوّري، ليس ردّاً فعل محكوماً بشروط السلطة التي يقاومها، بل ممارسة تفتح زمناً آخر للعيش، ومن خلاله تُعاد صياغة العلاقة بالمكان، وبالخطر، وبالحياء نفسها