ألقوا
الشِّباك
ثانية...

الجنوب

المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية

٢-٣

ألقوا
الشّباك
ثانية...

الجنوب
المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية
٣-٢

الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية

مجلة دورية تصدر عن دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي (وهي مجموعة تطوعية مستقلة للبحث والتعليم المجتمعي في فلسطين انطلقت في العام 2011 من القدس)، وهي مجلة لا تُشرى ولا تُباع، تنشر بطبعة محدودة في فلسطين، وبصيغة إلكترونية على موقع **باب الواد**. وتُعنى بالنتاجات والممارسات والسياسات في ميادين النظرية والمنهج والممارسة ذات العلاقة بالدراسات التحررية والبحث المحارب فلسطينياً وعربياً وعالمياً، مع تركيز خاص على قضايا الجنوب العالمي، والقضايا العابرة للجغرافيات السياسية. تركِّز **الجنوب** و**كتاب الجنوب** الذي يزامل أعدادها، بشكل خاص، على الصراع العربي - الصهيوني الذي تقع فلسطين في القلب منه.

تصدر عن دائرة سليمان الحلبي
للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي
القدس-فلسطين (العدد 2-3، خريف-شتاء 2025)
جميع الحقوق محفوظة ©
البريد الإلكتروني: aljanoub@babelwad.com

لوحة الغلاف: إبراهيم مزين
القدس أيضاً، أكريليك على كانفس، 40 x 60، [2023]
تصميم: محمد خيران
شعار الجنوب: العزيز عاطف

الفهرست

افتتاحية

ألقوا الشِّباك ثانيةً...	عبد الرحيم الشيخ	011

مقال

التضامن الدولي في ظلِّ الإبادة	حيدر عيد	022
أسئلة الكتابة عن غزة: بين التجويع الجسدي والمعرفي	نور الحريري	026
في معنى مركزية القضية الفلسطينية	ساري عرابي	030
نزع المقاومة من الذاكرة	ربيع بركات	034
أمكنة الأسر في زمن الإبادة: كيف تحوَّلت السجون "الإسرائيلية" إلى جغرافيات مصغَّرة عن غزة	أماني سراحنة	039
البرغوثي في الزنزانة: حرية على حافة الهاوية	حمزة الحاج محمد	046
الأسرى الفلسطينيون والسيادة على الزمن	حسام شاهين	052

سجال

عامان على الإبادة: المقاومة غاية وهدف: بيان ضد الإبادة والتجويع والاستسلام	سيف دعنا، غسان أبو ستة، صبيح صبيح، وسام الفقعاوي، صلاح الحموري	060

حوارية

المثقف الجنوبي: المسألة والمسؤولية		091
مسؤولية المثقفين في زمن الفاشية والإبادة الجماعية	روبن كيلي	093
قنبلة "إسرائيل" الاستعمارية الاستيطانية	ديفيد لويد	109
هنا، هناك، وفي كل مكان	فريد موتين	126

إضاءة

ارتجافة الظِّل: من الغموض إلى حفظ الإمكان	عبد الجواد عمر	138
تحدِّي الأشلاء والاقتدار باللَّمِ واللَّملمة	نادرة شلهوب-كيفوركيان	155
بين إبادتين ووهج حرية لا يزول: خيوط الربط بين التاميل وفلسطين	لينة ميعاري	172
في غزة: نحو الاحتجاج بالحركة والجوهر على مقولات الهيمنة الاستعمارية المكانية الجغرافية	عبد الله بياري	186

دراسة

حال أدبي جديد: عودة الكتَّاب الفلسطينيين إلى رامِ الله	صبيح صبيح	202
السجن في الحيِّز الاستعماري: متغيِّرات الحركة الفلسطينية الأسيرة 2000–2020	وائل الجاغوب، منذر فلاح، محمد مَلح	226
التأسيس الثقافي ضدَّ الاستعمار: البحث في هوامش سير أدب المقاومة	محمد قعدان	264

ترجمة

إعادة النظر في نهاية العالم: إيتيل عدنان والأفق	رنا بركات	288

ريبورتاج

"لست هناك، ولست هنا"	محمود بركة [ناصر عطا الله، عرب محمد، هبة الآغا، ماهر المقوسي، ماجد تربان، عبد الهادي بركة، عزيز المصري، أسامة الأشقر، رائد عبد الجليل]	295
البحث عن "المفقود"	بيسان نتيل	311

إبداع

سيرة

رياحين الشباب بين مفاصل صخر الدولة العبرية	وليد دَقَّة	347

شعر

في الطريق	غسان زقطان	361
مشاهد عابرة	سنان أنطون	367
ها هنا حفرة	محمد العمراوي	373
لا أحد يغنّي لليأس	خالد جمعة	385
عدنا من الموت	عثمان حسين	394
السائرة في نومها	وليد الهلّيس	398
أسباب أخرى للفرح	عاهد حلّس	406
اسمي العربي	هند جودة	414
لعبة اكتشاف الغبار	آمنة أبو صفط	420
ساق واحدة، ذراع واحدة	شيران روذرامورذي	426
حقول الأذى	ديفيد لويد	431

تشكيل

لو أنها الجولان	ياسر خنجر	437
	حمادة مداح	438
	رندا مداح	442
	شذى الصفدي	446
	فهد الحلبي	450
	ميس الصفدي	454
	نهاد الحلبي	458
	هشام الصفدي	462
	وائل طربيه	466

ذاكرة

الحِطِّيني: أبيات من بيوت حِطِّين	علي حبيب الله	470

إعادة

تاريخ الأرض الجميلة	حسين البرغوثي	478
في الجنوب	محمود درويش	480
القدس ضدَّ أورشليم: حروب في جغرافيا الروح	فتحي المسكيني	483

مفهوم

التعلُّم كنهج للتحرّر: نحو انتفاضة معرفية	جهاد الشويخ	489

بطاقة

ثائر ديب: الفكر والممارسة في رهانات الترجمة عربياً	ياسمين قعدان	507

تقانة

الهوائيات القاتلة: عن صهينة الأثير والمقاومة الممكنة	عوني بلال	525

وثيقة

استطباق مضاد: يافا العربية	مريم عودة الله	532
صفحات من كفاح شعب فلسطين	محمد العورتاني	534

مكتبة

أسرى الربح: ماذا يُعلِّمنا التاريخ؟ — رنا بركات — 556
قراءة في كتاب شيرين صيقلي **رجال المال: النُّدرة والاقتصاد في فلسطين في إبَّان الانتداب**

"الخيط المثلث" لبائير شيلغ: — علي مواسي — 563
قراءة فلسطينية في كتاب عن الصهيونية الدينية
قراءة في كتاب بائير شيلغ **الخيط المثلث: تاريخ مختصر للصهيونية الدينية**

خازِنة الكتب والمخطوطات والثورات: — قسَم الحاجّ — 574
فلسطين وأربعة آلاف عام من القراءة والكتابة
قراءة في كتاب نور مصالحة **فلسطين: أربعة آلاف عام في التربية والتعليم**

ريح الجنوب — مجد يازوري — 581
قراءة في العدد (1) **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**
وكتاب الجنوب (1) لجيل النجار وعبد الرحيم الشيخ
ضد التاريخ، ضد الأرشيف: ترجمة وسجال في زمن الإبادة الجماعية

كتاب الجنوب [2-3]

سِنجة ستِّي يامنة: سيرة فلسطينية لحربة الإمبريالية — خالد عودة الله

تحولات الحرب الأمريكية على العراق: الانعطافة الثقافية، صعود الباحث المقاتل، والعنف الإبستيمي — عنان حمدالله

ألقوا الشِّباك ثانيةً...
عن واقع اليأس وحق الأمل

كثير من الشعر يتوهَّم النبوَّة، وقليل من الشعراء يدَّعونها، وشاعر واحد في تاريخ العرب تفرَّد بلقب "المتنبي". لكنَّ هذا لا ينبغي أن يحول دون الاستعاذة بالشعر والفلسفة من شرِّ المنطق والسياسة للقول على فلسطين اليوم بين واقع اليأس وحق الأمل، بعيداً عن التأويل المريح لمقولة قديمة تفيد بأن "الشعر لا ينقذ العالم، بل يحتاج إلى من ينقذه"، ومقولة أقدم بأن "على الفلسفة أن تكون ضمير الغد عبر معرفة الأمل." ومناط الكلام هنا هو رؤية فلسطين سجناً والفلسطينيين أسرى محكومين بالإعدام الجماعي في ظلِّ الاستعمار الصهيوني لفلسطين الذي لم يبدأ بالنكبة ولن ينتهي بالإبادة. ففي وصف حالتنا السجنية هذه صاغ محمود درويش، في مطلع الألفية الثالثة، مقولة خلاصية حيال ما يفعله السجناء والمحكومون بالإعدام: تربية الأمل، والثقة بالماء. صحيح أن غزة اليوم لن ينقذها الشعر ولن تعمِّرها الفلسفة، وإن كانا يضيئان قلبها وقلب العالم، لكنَّها بحاجة إلى كثير من الأمل والماء. ألم ينبثق أسطول الصمود من أقاصي ماء المتوسط وشمسِ سماءٍ بعيدة... وإن لم يفلح كلُّ مَنْ تحتها بشدِّ أسطول البحر إلى رمل غزة؟

ولأن لهذا الكلام ما وراءه، فلا بدَّ أولاً من تأكيد المؤكَّد، وهو: أن الاستعمار الصهيوني هو أصل كل الشرور، وأن قيام كيان "إسرائيل" هو الخطيئة الأصلية النفَّاثة التي لن تسمح لذاتها (أيديولوجياً وسياسياً وعسكرياً) بالتوقُّف، وأن لا شيء لدى الاستعمار يقدِّمه لنا وللعالم إلا العنف، وأن الثورة الفلسطينية هي مسار متواصل لحركة تحرُّر وطني لشعب مستعمَر لا ينبغي له أن يقدِّم كفارة لخطيئة لم يرتكبها، وأن لوم الضحايا لن ينتج إلا مزيداً من الضحايا الذين لا يكفُّون عن النزف والوحوش التي لا تكفُّ عن الولوغ في الدم. ولكنَّ نتيجة الصراع الذي امتدَّ إلى ما يزيد على مئة وعشرين عاماً، أفضت إلى تحويل الفلسطينيين إلى أسرى في سجن فلسطين المفتوح الذي يديره كيان من السجانين الصهاينة... وهم كذلك، وللمفارقة، سجناء الحيِّزية ذاتها والزمنية ذاتها وإن كانوا يتمتعون بامتيازات اقتصاد المراقبة والمعاقبة وإدارة شؤون الحياة والموت في هذا السجن الممتدِّ من النهر إلى البحر ليضمَّ المستعمَرين الفلسطينيين والمستعمِرين الصهاينة: الأوَّلون سجناء ينتظرون الخلاص، والآخرون سجَّانون ينتظرون القصاص.

يتمنى المرء لو كان هذا التوصيف الكابوسي مجازياً وحسب، لكنَّ المعطيات على الأرض تفيد بأنه ليس كذلك. فقد تحوَّلت فلسطين كلُّها إلى سجن مفتوح، وتحوَّلت غزة كلُّها إلى مقبرة مفتوحة. وفي فلسطين الآن زمنان ينوس فيهما الفلسطينيون بين الحياة والموت: الزمن الاجتماعي وهو الزمن الفعلي-الخطِّي الذي يحياه الفلسطينيون في سجنهم الأكبر على امتداد جغرافيات فلسطين التاريخية الخمسة (القدس، وغزة، والضفة

الغربية، وفلسطين المحتلة 1948، والشتات)، و**الزمن الموازي** (2010)، زمن وليد دَقَّة، وهو الزمن الآسن-الدائري الذي يحياه الأسرى في سجنهم الأصغر الذي تُشكِّل مواقعه الجغرافيا الفلسطينية السادسة. يعمل الصهاينة على جعل كل من السجنين مختبراً لتجريب سياسات الموت والحياة وتعمِّمها، حسب الضرورة، على كلٍّ من السجنين ضمن منظومة رقابة وضبط وسيطرة قابلة للاستنساخ على الدوام بين هذه المعازل الستة. وقد أتاح زمن الإبادة الجماعية في غزة وما رافقه من جرائم حرب في عموم فلسطين، بما في ذلك "الإبادة اللامرئية" في السجون، فرصة للتأمُّل النظري في إمكانية تلاشي التقابل بين الزمن الاجتماعي والزمن الموازي. في هذه اللحظة من التاريخ الفلسطيني، الذي تحكمه "حالة طوارئ" استعمارية واحدة، اندغم الزمنان وصارا زمناً واحداً هو الزمن الموقوت الذي أصبح فيه الفلسطينيون كلُّهم أسرى، وفلسطين كلُّها سجناً: في حيفا، ورام الله، والقدس، وغزة، و"سديه تيمان" الذي في بئر السبع، ومخيمات الشتات حتى... وغيرها من جغرافيات فلسطين الأسيرة التي تنتشر فيها السجون من قلاع تيغارت الانتدابية إلى معسكرات بن غفير الفاشية. وفي ظل هذا الزمن القيامي للإبادة، لم يعد تهديد الوجود الفلسطيني قائماً على مجتمع الأحياء في أمكنة الحياة (المَحايي) وحسب، بل امتد إلى مجتمع الأموات في أمكنة الموت (المَقابر) وميادين التعذيب، ومواقع الإعدام الميداني، و"جزِّ العشب"، والسجون، ومقابر الأرقام، وثلاجات اعتقال الموتى، وغيرها من أمكنة اللاحياة. لم تربك إرادة الإبادة الصهيونية أنظمة الحياة الطبيعية وحسب، بل وأربكت أنظمة الموت عبر تدمير مقوِّمات الحياة ومقوِّمات الموت.

في هذه الأزمنة، أزمنة اليأس والتحدِّي، وبين شقَّي رحى نكبة فلسطين وإبادة غزة، يتساءل الناس: هل هناك أمل؟ فتتوزَّع الإجابة المستحيلة بين متفائل ومتشائم، كأنهما السلطة والمعارضة في دولة فاشلة: يقفان على أرض واحدة، وينامان تحت سماء واحدة، ويحدِّقان في أفق واحد، ولا فرق بينهما إلا في القدرة على مهاداة الهزيمة أو معاداة النصر، وكلاهما واثق من امتلاك كثير من المعلومات التي تُعفي من التحليل... بعيداً عن غوايات العقل وتمارين الإرادة! وأما المتشائل، وهو اختراع بلاغي لم ينشغل بالهزيمة والنصر بقدر انشغاله بالبقاء، فلا مكان له في مقاربات الأمل، لأن بقاءه راهنيٌّ محض، ولا علاقة له بندوب الماضي وحروب المستقبل، بالضرورة، ولا بضروب الأدلجة التي تنكأ جراح الصدور وشواهد القبور دون أن يرفَّ لها جفن. في حضرة اليأس، يطرح المتفائل سؤالاً صعباً: "إلى أين يذهب الأمل؟" فيحتال المتشائم على الإجابة بسؤال أصعب: "من أين يأتي الأمل؟" وليست ثمة إجابة شافية، بطبيعة الحال، لأن كلَّ الإجابات صعبة توجع القلب.

وبين التفاؤل التجريبي والتشاؤم المجرَّب، يقف اليأس شاهراً سيف الإجابة-الهاوية، التي تشبه ربعاً خالياً مزاجيَّ الحدود، بين مفردات السؤال البريء قبل أن يعبث به المتفائلون والمتشائمون: "هل هناك أمل؟" كيف نقيس المسافة بين سيِّدة أدوات الاستفهام-هل وهي الواثقة من خُطاها نحو التحقُّق، والظرف الماكر-هناك وهو يتموضع على الحدِّ الفاصل بين مكان وزمان غير قائمين أصلاً إلا في الخيال، والكائن الخرافي-الأمل الذي لا تعريف له في اللغة ولا في الحياة ولا في الموت؟ ليس الأمل شخصاً، ولا ذاتاً، ولا خاصيةً، ولا صفةً، ولا حالاً، ولا مقاماً (وإن أقام فينا وأقمنا فيه لمقتضيات الصمود)... بل هو بالكاد لحظة عابرة في محاولة "التأمُّل" في الأمام

المتحرِّك وهو يتحوَّل، بقدرة قادر، من مكان الحاضر إلى زمان المستقبل! لكنَّ الأمل، في ذاته وبحدِّ ذاته، لا يأتي ولا يذهب، لأنه ليس كائناً، ولن يكون. ولأنه ليس متعيِّناً، ولن يتعيَّن. ولأنه ليس أزلياً، ولا حادثاً. ولأنه ليس سرمدياً، ولا زائلاً. ولأنه لا يَقتُل ولا يُقتَل... فكيف، بعد ذلك كله، نتكلَّم عن الأمل الذي لا يولد ولا يموت، إذ لا بدء له ولا انتهاء، إلا كما نريده أن يكون؟

وحين يدخل فعل الإرادة على لحظة الأمل، يصير الأمل منهجية تتوسَّط النظر والممارسة: منهجية فعلية باعثة على الملل، ومنهجية شكلية باعثة على الكلل كالمنهجيات الرتيبة التي "نتعلَّمها" في مراهقتنا الأكاديمية حتى "نستخدمها" في حياتنا حين نكبر... وتكبر الأسئلة! وإن صحَّ أن الأمل منهجية، فإنه يُوصَف، ويعْمَل به، فيصير قادراً على إعطاء وعد نظري تحقِّقه الممارسة. والوعد، وعد الحُرِّ بطبيعة الحال إذ العبد لا يقدر على الوعد ولا يقدر على الوفاء، دَينٌ واجب السداد وإن طال الأمد وعَسُر الحال. لكنَّ سداد الدَّين لا يتضمَّن، بالضرورة، نتائج أكيدة ونهايات سعيدة، بل يضمن "التحقُّق" الذي ستكون نتائجه أقل حزناً ونهاياته أقل بؤساً. وبهذا المعنى، يقدِّم لنا العابث الأكبر بالنهايات، الأيرلندي صمويل بيكيت، نصيحة لا تقدَّر بثمن في روايته ما قبل الأخيرة **القادم أسوأ** (1983)، مفادها: "حاوِل ثانيةً، افشل ثانيةً، افشل بشكل أفضل!" بدلاً من تسرية الوقت في **انتظار غودو** (1949) أو **في انتظار البرابرة** (1904) كنوع من الحل على ذمَّة قسطنطين كفافيس. وإذا ما تجاوزنا عبث "شرف المحاولة"، بترجمة تحويلية ظالمة لمقولة بيكيت الظالمة، فإنها تشكِّل مفتاحاً لا غنى عنه لفهم "تجارب الأمل" بوصفها مفاتيح منهجية لجعل القادم أقل سوءاً، لا فجر فيه ولا انفجار. تلك هي وظيفة الأمل: لا اجتراح المستحيل—فتلك مهمة الثورة، بل أخذ الممكن الجريح من قرنيه النظيفين أو من ذيله الوسخ إلى "نهاية أقل سوءاً" كما يتصوَّرها العقل، أو "نهاية أفضل" كما تُصوِّرها الإرادة.

ليس الأمل كائناً يأتي ويذهب، بل نذهب معه إليه لنشهد تحقُّقه في نهاية الطريق أو نستشهد دونه وكأن التحقُّق والنهاية صنوان يتماريان في الأمل، وكأنَّ الأمل هو خطُّ النهاية التي يبدأ التحقُّق عندها وينتهي، فيكون أقصى أشكال حضوره هو تحقُّق غيابه حين يتمُّ المهمَّة المستحيلة. حين كنَّا صغاراً تجرَّعنا بلاغة ثورية جراحية تفيد بإمكانية الشهادة على النهاية السعيدة حتى وإن سقط الشهيدُ وقد صار السعيدَ بقرار مِنَّا دونها... لم يستأذن الباقون التعساءُ الذاهبينَ السعداءَ في مصير حواسِّهم وجوارحهم وخوالجهم (التي يتبرَّع بها الأوَّلون عن طيب خاطر نيابة عن أصحابها الآخرين)، لكنَّ الجميع توافقوا على ضرورة "الاستمرار" حتى لحظة الانتصار، كما تقول أغنية قديمة كنا نستمع إليها في إذاعة منظمة التحرير الفلسطينية... القديمة، ونفرح أننا المعنيِّون في ضمير المخاطَب الجمعي على وقع موسيقى عسكرية تحبها سذاجتنا العسكرية: "استمروا استمروا، يا صحابي استمروا. أوقدوا من دمائي شموع النهار. أوقدوها وسيروا على الجرح سيروا. وأضيئوا الطريق بناري، وارشقوا الزهر فوق ترابي. يا صحابي: لا يهمُّ المقاتل حين يضحِّي أن يرى لحظة الانتصار. سأرى لحظة الانتصار، سأراها بعيني رفيقي. ودمي الآن خيط الشروق، فأضيئوا الطريق بناري. وارشقوا الزهر فوق ترابي... واستمروا يا صحابي استمروا." يستمر الرِّفاق والغزِّيون والعامليُّون واليمانيُّون، ويبثُّ الأنبياء والشعراء والروائيون والمسرحيون والأسرى الذين سقط قطار صفقة الحرية عن خريطتهم، وغيرهم من صنَّاع الأزمنة النبلاء وقرَّائها، سِيَرَ الصراع الأبدي بين اليأس والأمل.

من أين تأتي إرادة الاستمرار إذن؟ وهل لها برنامج؟ وعلى أي بند في برنامجها يقع الأمل؟ تجيب الفلسفة (تلك التي تجاوزت الأنوار ورَوحَنت المادية من أجل عقلنة الرجاء) بأن الأمل لا يقع، بل يُتوقَّع! وهذه الإجابة، بالتأكيد، ليست لعبة بلاغية بمقدار ما هي قنطرة تربط فلسفة الرجاء بمبدأ الأمل، ومن التقائهما يبزغ الحق في الأمل— موضع الشاهد في هذا المقام. فكما تشتغل الفلسفة بحدود المعرفة، فإنها تنشغل كذلك بما وراء تلك الحدود، بمعنى أنها تشتغل بالمتحقِّق وما هو برسم التحقُّق—حيث يفضي الأمل إلى سَكينة العدل القادم. وبالتالي، فإن الأمل ليس مقولة إيمانية بقدر ما هو نشاط روحيٌّ محمول على الكدِّ والفاعلية الساعية نحو الخير الأسمى الممكن، لا في عالم الواقع (هنا، والآن)، ولا في عالم المثال (الذي لا هنا فيه، ولا آن)، بل في عالم المتوقَّع (هناك، وآنذاك)... حين تشرق الشمس على أرض طاهرة. ولكن هذا العالم المُشتَهى الذي يبدو بعيد المنال، وقد لا تكفي حياة واحدة لبلوغه، يقتضي الإيمان بقدرة النفس على الخلود، و"الاستمرار"، عبر صور وجود أخرى، من أجل رؤية "لحظة الانتصار بعيني رفيقي." وهكذا، فإن الأمل لا ينبثق إلا من قناعة راسخة باستحقاق ما يفضي إليه الأمل. وهذا الاستحقاق، الذي ينتحل صفة الجدارة، هو وعد المتأمل لذاته بقادم أفضل يأتي باعتباره "حقّاً غير مستوفى بعد." هنا، تلتقي الجدارة بتحقُّق وعد الأمل بالمسؤولية عن تحقيق الوعد بالأمل في مستقبل قابل للتشكُّل (هناك، وآنذاك) عبر فعل الإرادة القادرة على جعل صوره مغايرة لصور الواقع الآسن والوعي الآسن (هنا، والآن). فالأمل، إذن، ليس نظرية تعريف الجدارة، ولا منهجية تحديد المسؤولية وحسب... ولكنه كذلك ممارسة ثورية تعمل على تجاوز صنميَّة الواقع نحو حيويَّة المتوقَّع.

هكذا، يبدو الأمل وكأنه شرط وجود الإنسان وشرط بقائه وشرط استمراره... دفعة واحدة. ولأنه كذلك، فقد تحوَّل حق الأمل من استعارة فلسفية إلى مسألة قانونية في مدوَّنة حقوق الإنسان (الأوروبي بطبيعة الحال)! وهذه المسألة تتركَّز حول ضرورة منح المحكوم بالسجن المؤبَّد (غير القابل للتخفيض) "حق الأمل" الذي يعني ضمنياً (قابلية قانونية وواقعية للتخفيض)، ما يتيح للمحكوم الأمل بتصوُّر مستقبل أفضل يمكِّنه من السعي للكفارة، وممارسة الاعتراف، والإحساس بالكرامة... أي أنه يمكِّنه من استعادة الإنسان الذي فيه حين تستعيد الإنسانية العدل الذي فيها، فينفتح نفق السجن على أفق الحرية... نظرياً على الأقل. وحين يلتقي حق الأمل (بوصفه قابلية ضمنية لتحوُّل نفق السجن إلى أفق) بواجب الأمل (بوصفه ممارسة ثورية تستند إلى الجدارة) يتناتج المستحقُّون للأمل... وأي شعب على وجه الأرض أكثر جدارة من الشعب الفلسطيني بأمل الحرية، والتحرر، والتحرير من سجنهم الكبير؟ لكنَّ الحق في الأمل يفضي إلى تحويل الأمل إلى واجب فردي وبرنامج جماعي للمطالبة بالحق في الحياة والمقاومة دفاعاً عنها على الرغم من مرارة الفقدان وضياع الأوطان.

الفقدان يورث اليأس، واليأس يورث الأمل، ويستمر السيد التاريخ بينهما في صياغة زمن الفلسطينيين الدائري الذي شكَّل حالة فشل ناجحة في امتحان الحداثة "فقد [فيها الفلسطينيون] القدرة على الفقدان" بلغة إسماعيل ناشف، صائغ **معمارية الفقدان** (2012). ربما كان هذا النحت المعرفي البليغ ترجيعاً لمقولة شعرية بلغت ذروتها في **أحد عشر كوكباً على آخر المشهد الأندلسي** (1992)، ديوان محمود درويش الذي تصادت فيه زفرتُه الشعرية مع "زفرة العربي الأخيرة"، زفرة أبو عبد الله الصغير—آخر ملوك النهاية قبل أبو عمار. كانت

الأندلس للفلسطينيين، على الأرض وفي القصيدة، عنواناً متعدِّد الدلالات لخسارة فلسطين ذات الامتياز الوطني على الجنة لأنها "وطن قابل للاستعادة"، تماماً كقمر البروة الذي لم يسقط في البئر في **يوميات الحزن العادي** (1973). لكن خسارة الجنَّتين كانت كافية لحمل درويش على إعلان بيانه العام، ولمَّا يُقتَل تحت زيتونته مع لوركا: "لم نعد قادرين على اليأس أكثر مما يئسنا." كان "مؤتمر مدريد للسلام" 1991 إرهاصاً خجولاً بقرب "اتفاقية أوسلو" 1993، أو "فرساي الفلسطينية" كما تجرَّعها إدوارد سعيد (1993)... وبينهما، صاغ درويش في العام 1992 إعلان اليأس الأكبر في تاريخ العرب والفلسطينيين: "حصاني على ساحل الأطلسيِّ اختفى، وحصاني على ساحل المتوسِّط يُغمد رمح الصليبي فيّ."

لكنَّ درويش، وبعد صراع طويل مع اليأس، اقترب في أوج انتفاضة الأقصى من تحديد الأمل على نحو صار شعر الفلسطينيين وشعارهم. ففي **حالة حصار** (2002)، حيث اتَّضحت معالم فلسطين كلِّها كسجن كبير، وصف درويش حالتنا بالقول: "نفعل ما يفعل السجناء، وما يفعل العاطلون عن العمل، نربِّي الأمل." لم يكن درويش مفرطاً في المباشرة والسذاجة ليحيل تربية الأمل إلى بطالة مقنَّعة، بل كان يؤسِّس لوصف حالة الحصار المتواصل في فلسطين النكبة على الرغم من أنها دائماً "بلادٌ على أهبة الفجر." كان درويش يمهِّد شعرياً للشعار الذي صار لازمة الكلام عند جموع الفلسطينيين في كامل التراب والشتات، وهو: الإصابة الجماعية بداء الأمل. ففي خطابه أمام وفد البرلمان العالمي للكتَّاب في 25 آذار 2002 "الأمل داءٌ لا شفاء منه"، امتدح درويش الزيارة الشجاعة للكتَّاب في ظل الحصار الصهيوني الوحشي، مشيراً إلى أن زيارتهم أكَّدت للفلسطينيين أن ضمير الإنسانية لا يزال حيّاً، وقادراً على الاحتجاج، والوقوف إلى جانب العدالة، والمشاركة في حمل "عبء الأمل." وبزيارة فلسطين استعاد المثقفون الأوفياء دورهم الحيوي ومسؤوليتهم في معركة الدفاع عن الحرية والنضال ضدَّ العنصرية والفاشية والاستعمار في جنوب العالم الجريح كما في شماله الآثم. وعلى الرغم من بلاغته العالية في توضيح حقوق الفلسطينيين في بلادهم وما لحق بهم من ظلم الحلول السياسية لمسألة فلسطين لا لقضيتها، لم يخفِ إعجابه بمهمَّة الفلسطينيين التاريخية في "أنسنة التاريخ." صحيح أن فعل "الأنسنة" بقي غامضاً يعوزه كثير من التكميم على يد ضحايا التاريخ ونتاجه من الفلسطينيين، ولكنَّ قضية الفلسطينيين بقيت واضحة، إذ إنها "قضية إنهاء الاحتلال. [و]إن مقاومة الاحتلال ليست حقاً فقط. إنها واجب وطني وإنساني ينقلنا من شرط العبودية إلى شرط الحرية. وإن أقصر الطرق لتجنب المزيد من الكارثة، والوصول إلى السلام، هو تحرُّر الفلسطينيين من الاحتلال، وتحرُّر [الصهاينة] من وهم السيطرة على شعب آخر. لكنَّنا مصابون بداء لا شفاء منه هو: الأمل. الأمل في التحرُّر والاستقلال. الأمل في حياة طبيعية لا نكون فيها أبطالاً ولا ضحايا."

وهكذا، فقد أحال درويش، ساخر الفلسطينيين الأكبر وساحر بيانهم، مقولة "تشاؤم العقل وتفاؤل الإرادة" إلى لازمة غير لازمة لولا توسُّط الأمل في الإقامة الدائمة بين عقل الفرد وإرادة الجماعة. ومع أننا نقيم على هذه الأرض التي "تستحق الحياة" لأنها "أم البدايات، وأم النهايات" فلسطين، التي لا يكفُّ شعبها عن الجهر بـ"الإصابة بداء الأمل"، إلا أننا لا ننكر أن الأمل لحظة غير تاريخية لأنه استيهام فردي، قبالة لحظة خيبة الأمل التاريخية (لأنها إدراك جماعي) لجسامة المسؤولية الملقاة على عاتق من ينذرون أنفسهم لإنقاذ التاريخ من

الأنسنة التي تلاشي الفروق بين باطل الغالبين وحق المغلوبين. ولأن درويش تعلَّم "أن يحذر الفرح، لأن خيانته قاسية" من عبور تشرين 1973 إلى طوفان تشرين 2023، فقد جاء في اعترافه الذي تأخَّر نشره **أنا الموقِّع أدناه** (2014): "لم يعد هناك ما يكفي الوهم لأخاف خيبة الأمل... لا أريد أن أرى أكثر مما رأيت من خيبات الأمل، ولعل ذلك هو ما تبقَّى لي من أمل: أن أحصِّن نفسي ضدَّ الخيبة." لم يتوانَ درويش عن إسداء النصح لأبناء شعبه الذين نُصبت خيامهم على حافة الهاوية، والذين "يضجرون من الأمل كما يضجر المرء من عشاء متكرر، لكنَّهم يعودون إلى العشاء، وإلى الأمل"... بعدم "الإفراط في التأويل" والأمل الذي لم يتبقَ غيره أمام الفلسطيني الذي لا يكفُّ عن القول: "لو لم تكن الأرض كروية لواصلت السير!" **في حضرة الغياب** (2006). لقد امتلك درويش ما يكفي من رأس المال الجمالي ليبثَّ حكمته التي لا يدانيها إلا "حكمة المحكوم بالإعدام" في **لا تعتذر عمَّا فعلت** (2004) (وكلنا محكومون بالإعدام في غزة وعموم فلسطين، وليس فقط بعمليات الاغتيال، والإعدام الميداني، و"جزِّ العشب"، وشرعنة إعدام الأسرى...)، حكمة أهَّلته أن يسوِّق تفسير حلمه بأن "قلب الأرض أكبر من خريطتها" وأن يكتب وصيته بدمه: "لي حكمة المحكوم بالإعدام: لا أشياء أملكها لتملكني، كتبتُ وصيتي بدمي: ثقوا بالماء يا سكَّان أغنيتي." ولأنَّ الثقة بالماء تستدعي الثقة بالسفينة التي على الماء، ولأنَّ لكلٍّ منا "عمل على ظهر السفينة"، كما جاء في **جدارية** (2000)، فقد ختم درويش بحثه الطويل عن الأمل بصياغة ناب عنه فيها ضميرُ غائبٍ مستتر أرهقه سؤال الأمل وقد صار سراباً كـ **أثر الفراشة** (2008) أو كاد: "ليس الأمل نقيض اليأس، ربما هو الإيمان الناجم عن لا مبالاة آلهةٍ بنا... تركتنا نعتمد على مواهبنا الخاصة في تفسير الضباب. وقال: ليس الأمل مادةً، ولا فكرةً، إنه موهبة."

هكذا صار الأمل، عند درويش وسكَّان أغنيته، صنو **الشعر: حرفة وموهبة** (2004)، وإن لم يصل إلى حدود الهواية ليكون جزءاً من هوية أصحابه الواقفين على حافة الهاوية! فأصحاب الأمل "واقعيون"، لكنَّهم غير ودودين مع الواقع؛ "مستقبليِّون" لكنَّهم مثل شاعرهم لا يريدون **لهذي القصيدة أن تنتهي** (2009)؛ "غارقون" في القادم، لكنَّهم لا ينسون سيرة النهر لاختصار الدرب إلى البحر؛ "عاطفيون" حدَّ الإيمان بليلة القدر، لكنَّهم ليسوا سذَّجاً للاعتقاد أنها ستطلع عليهم في الفردوس المفقود؛ "خياليون" لأنهم أصحاب أرض الحكايات، لكنَّهم لا يسألون أستاذ الأساطير عن ضرورة الماضي لمعرفة أن للتاريخ فرساناً وحمقى. إذن، فهل كان السوري النبيل ممدوح عدوان واقعياً وخيالياً بالفطرة، على خطى إيف جامياك، حدَّ التساؤل: "من ذا الذي سينقذ العالم إذا تخلَّى عنه دون كيشوت؟" كيف لا، وقد أجاب عن السؤال بإعلان المسؤولية بضمير المتكلِّم الجمعي عن إنقاذ العالم: **نحن... دون كيشوت-بحث وقصيدة** (2002)! على عكس درويش، لم يَخفْ عدوان خيبة الأمل لأنه حصَّن نفسه منها بدراسة مقوِّماتِ وهمِ دون كيشوت، أعظم المخلِّصين وهماً في التاريخ، فقاده البحث إلى قصيدة تقرأ الماضي مستقبلاً معافى من لوثة الحاضر وعقلانية الحاضرين "الودودين مع الواقع!" ولذا، لم يكن لـ **حيرة العائد** (2007) أن تكتمل دون أن يوضح درويش، ملك الحدود الرهيف وملاكها، حدود شراكته مع عدوان في الاسم والبحث والقصيدة "بين ثعلبين ماكرين آلفَت [بينهما] الحياة" وفرَّق بينهما الموت، وفرَّقنا عنهما: "على أربعة أحرف يقوم اسمك واسمي، لا على خمسة. لأن حرف الميم الثاني قطعة غيار قد نحتاج إليها أثناء السير على الطرق الوعرة... لم يكن لنا ماضٍ ذهبي على أهبة العودة... لم نبحث إلا عن الحاضر."

لكنَّ حاضر درويش، المبرَّأ من الوهم خشية خيبة الأمل، لم يكن حاضر عدوان الذي يتوسَّل الوهم لا الحقيقة ليُبقي "جذوة الأمل مشتعلة"، وكأنه صاحب **أطروحات حول التاريخ** (1940) ومؤرِّخه الأخير الذي سيخلِّص العالم فيكون مسيحَ زمانه وهازمَ الدجَّال، حتى وإن انتحر المؤرِّخ قبل الأخير قبل أن تسعفه الخطوة الأخيرة في اجتياز السياج! لم يتساءل أساتذة الإنسانيات والعلوم الاجتماعية مرَّة إن كانت دراسة الوهم تفضي إلى غيره، ولكنَّ عدوان خاض أمثولةً وقف المتأملون بساحلها تؤكِّد أن الوهم ضروري للشعر، وأن الشعر ضروري للأمل، وأن الأمل قد لا يقدر على الخروج لملاقاته في آخر الطريق... إلا الموت. في أول الطريق، يعلن عقل عدوان البحثي "لا أخشى غير الأمل الخادع... لا أخشى إلا تَجزِيء الأمل إلى آمال صُغرى،" فيردُّ قلبه الشعري: "ابدأ حيثُ أردتَ ولو ضاع الأملُ، اسلك دربكَ لا تتردد، فقدان الأمل شجاعةْ، ليس اليأسُ... فتابع سَيرْكْ." يعرف عدوان، الواقعي الذي لم يشأ أن يكون ودوداً مع الواقع، أن غبار الحرب، أو "ضباب الحرب" في لغة خبرائها الذين لا يأبهون بالشعر ولا بالمشاعر، يغطِّي كل شيء في الحرب، لكنَّ ذلك لم يمنعه من ترديد يقين دون كيشوت بأن عدم إعلان النصر لا ينبغي أن يقود إلى إعلان الهزيمة، بل إلى إعلان فروسية الأمل: "ها نحن، غبارُ الحرب يغطِّينا، والكدمات على وجهينا، والحلم قتيلْ. نمشي نحو المنفى باطمئنانْ، فالمنفى هدفٌ لا يحتاج دليلْ: بحصاني الأعجفِ (أعرفهُ أعجفَ)، بالسيف الصديءِ (وأعرفه صدئاً)، بالرمح المكسورِ (وأعرفه مكسوراً)، بالجسد المهزولِ، كآخر نبضات فتيلْ، بالوجه الشاحب، والتُّرس المهروءِ، وأنت على قدميكَ، وأحياناً فوق حماركَ، لا شكَّ نثير الضحك، ولا تخشانا حتى الفئرانْ... لكن، يا سانشو، في هذا الزمن القاحلِ نحن الفرسانْ." هكذا هو الأمل، لا يعلنه إلا منذرٌ عريانٌ، وعيه المُلام مجرَّة ونفسه اللوَّامة ثقب أسود، يقاوم كي لا يخجل من نفسه: "وأنا أصرخُ لأحذِّر مما في الغد يأتينا، والآن أراه يقينا. أصرخُ أني وحدي، لم يبقَ قريباً مني أفقٌ، لم يبقَ على أفقي أملُ. ولكي لا أمسك باليأس ألوذ بموتي."

ولكن... أي أمل يلوذ صاحبه بالموت لكي لا يمسك باليأس؟ هل كان الموت ضرورياً لإعلان باسل الأعرج الفادح: **وجدتُ أجوبتي** (2017)؟ وهل أتى موت رفعت العرعير بالأمل لأنه أصبح حكايةً، على الرغم من قناعته أن **غزة تقاوم بالكتابة** (2014)؟ أي إجابة يمكن أن يوفِّرها الموت، وأي أمل يمكن أن يأتي به؟ لقد أعاد هذان الفلسطينيان الشهيدان، ولمقاومةِ كلٍّ منهما جدواها المستمرة، سؤال الحياة بالموت إلى الواجهة. وسؤال الحياة بالموت هذا هو سؤال شهيد فلسطين الأول—يسوع الجُموع، وسؤال من يعرفون الفارق الهشَّ بين أن نحتكم إلى الأمل (بعدم إعلان اليأس حتى الموت) وأن نكون محكومين بالأمل (بإعلان الأمل عقوبة فخرية قد تجنِّبنا اليأس وإن لم تجنِّبنا الموت). كل هذه المقولات الأفعال تبدو صرخة، و"الصرخة تعدل ألف نظرية" في عرف الساعين إلى الحرية. لكن، من قال إن الصراخ والنظرية ضدَّان؟ وحدهم الذين يملكون ترف عدم الصراخ يقولون، أما الذين يلوذون بالصراخ، والسؤال، لقول "لا"... فهم التوَّاقون إلى الحرية، وهم من يتَّخذون **النظرية كممارسة تحررية** (1994) على خطى ثورية سوداء تُدعى بيل هوكس.

ثمة "لكن" أخرى هنا، تُفضى إلى سؤال آخر حول علاقة "لا" بالموت، وعلاقة "لا" و"الموت" بالأمل. لا نذكر نحن، ورثة أديان التوحيد التي لم تورث إلا الفرقة بين عباد الله الواحد، أن "لا" الأولى لم تورث قائلها إبليس، وقد شيطَنَتهُ مرويات الأديان، إلا اللعنة والطرد من الجنة. أما جنوبي القلعة أمل دنقل، فيحيل إلى **كلمات سبارتكوس**

الأخيرة (1962)، المجالد الحرّ وقائد "ثورة العبيد" في الإمبراطورية الرومانية قبل مئة عام من بداية التاريخ. يعلم دنقل أن "من يقول 'لا' لا يرتوي إلا من الدموع"، ويوصي رفاقه، ساخراً، على لسان سبارتكوس، أن يعلِّموا ابنه الانحناء في إشارة إنجيلية واضحة إلى أن "الودعاء الطيِّبون هم الذين يرثون الأرضَ في نهاية المدى لأنهم... لا يُشنقون." لكنَّه يصرُّ على بثِّ تطويبات سبارتكوس لمن يقول "لا" حتى لو بلغت شرور الشيطنة حدَّ الصلب وحبل الشنق: "المجد للشيطان... معبود الرياح. مَنْ قال 'لا' في وجه من قالوا 'نعم'. مَنْ علَّم الإنسان تمزيقَ العدمْ. من قال 'لا' لم يَمتْ، وظلَّ روحاً أبديةَ الألمْ!"

تتصادى "لاء" الشمالي سبارتكوس في "لاء" الجنوبي دنقل، وتتصادي الاثنتان في "لاء" السوري عدوان الذي ينقل لنا لاءات دون كيشوت التي لا تنتهي في مواجهة خصومٍ ينهونه عن "معركة بلا أمل بالنصر." يصرُّ دون كيشوت، فارس زمانه الوحيد، على الصراخ والسباحة ضدَّ التيَّار وهو المتيقِّن من أنه قد لا يتمكَّن من تغيير العالم، والأكثر يقيناً من أن العالم لن يغيِّره لأنه يمتلك القوة: "قوة أن أصرخ، أن أهجم، أن أهزم"... تلك القوة هي التي تمكِّنه من رؤية "لا" في ذاته وصفاته وفي الآفاق ما دام "الشهداء مضوا، لكن أخذوا معهم كلَّ الأعذار... لا أطلب إلا أن أتأكَّد أنِّي في أعماق القلب ظللتُ كما كنتُ ولم أستسلم للتيَّارْ. أنِّي ما زلت أريدُ بأن أسبح ضدَّ التيَّارْ. أنَّ الظَّهرَ تقوَّس كي يصبح: 'لا'. أنَّ الساقين إذا أعجزني السير ستلتفَّان بشكل الـ 'لا'. أرفعُ زنديَّ أندِّد بالظلم يصيران الـ 'لا'. لم أرفع شارة نصر بأصابع كفيْ، بل أشهرت الـ 'لا'... ما زال القلب هو الهادي. ما زالت 'لا' في كلمات اللغة هي الأجمل... ابدأ حيث أردتَ ولو ضاع الأملُ، اسلك دربكَ لا تتردَّد. فقدان الأمل شجاعةْ، ليس اليأس، فتابع سَيْرك... إن بادرك اليأس من الرحلة ودِّعني... وتهيَّأ للضربْ. وتذكَّر دوماً أنِّي لم أقطع وعداً بالنصرِ، أنا لم أضمن إلا استمرار الحربْ."

تصرخ غزة والمضطَّهدون على البِرِّ في كل رياح الأرض: وأي فائدة يجنيها المغلوبون من استمرار الحرب؟ فتأتي من حصن البحر إجابة سعد الله ونُّوس، مثقف الالتزام الثوري الذي رفض خداع الذات العطشى للانتصار، وواجه الهزيمة بالسؤال عن سببها، وكان جمهرة وعي بين المتسائلين عن فساد الأزمنة والمتشائمين من فساد الأمكنة. فقبل سنة من رحيله، كلَّف المعهد الدولي للمسرح التابع لليونسكو ونُّوس بكتابة "رسالة يوم المسرح العالمي" (1996)، تُرجمت بعد كتابتها إلى لغات عديدة، وقرئت على مسارح شتَّى في العالم. كانت رسالة "إننا محكومون بالأمل" صرخةً في وجه توحُّش العولمة ودعوة إلى الحوار الذي لا بيت له إلا الثقافة ولا مسرح له إلا المسرح الذي من شأنه أن يكون أمثولة العالم الذي غدا قرية صغيرة تتناهب فيها الوحوش عظام ضحاياها. كتب ونُّوس الرسالة وهو يصارع مرض السرطان للعام الرابع ويشعر بدنو الأجل وإلحاح الأمل في أن يكون همُّ المسرح ومهمَّتُه تلبيةَ أكثر الحاجات ضرورة، وهي "الجوع إلى الحوار": الحوار الذي يشكِّل ضمانة استمرار مقاومة الأفراد والأمم ضدَّ التوحُّش والظلم والتفاهة. الحوار بين الفاعلين والفاعلين، والفاعلين والمتفرِّجين، والمتفرِّجين والمتفرِّجين... لصيانة حرية الفرد وجماعية الجماعية من غير سوء، ولاستعادة الشرط الإنساني الذي بدا قاتم المآل في نهاية القرن العشرين، الشرط الضروري لحفظ إنسانية الإنسان في عالم الوفرة التي كان من شأنها أن تُحقِّق يوتوبيا العدالة المشتهاة لو صدقت النوايا وتحقَّق النصر على إرادة الهيمنة لتحقيق

المساواة والحرية والانتصاف للجمال بين شعوب الأرض. لكنَّ هذا الحلم، عصيَّ التحقُّق، بدا بعيد المنال في واقع الكآبة التي خيَّمت على العالم في نهاية الألفية الثانية. كان ونُّوس يدرك اقتراب النهاية، ولكنَّه أصرَّ على الكتابة التي اعتبر التنكُّر لها خيانة لمسرح المسرح ومسرح الحياة... فأطلق صرخته الأخيرة: "إننا محكومون بالأمل، وما يحدث اليوم لا يمكن أن يكون نهاية التاريخ."

كان هذا البيان هو سطر ونُّوس الأخير الذي دافع به عن شرف المعنى في ظلِّ الرضَّة الأخلاقية التي أصابت الفرد والجماعة في صحراء الخراب المادي والفكري والروحي الذي فرضته العولمة على الجنوب مصحوباً بأمراض السلطة والهيمنة من العنصرية والفاشية والاستعمار. لكنَّ هذا السطر الأخير يستدعي سطراً آخر من مدوَّنة ونُّوس (يشبه السطر الأخير الذي قاتل من أجله حسين البرغوثي العدوان والسرطان) لرفض الاستسلام لليأس على الرغم من عنوانه المتجلِّد "أنا الجنازة والمشيِّعون" (1978). فبعد عقد على نكسة حزيران 1967، كانت إحدى أكثر لحظات العرب اعتلالاً تلوح في الأفق، حيث انفرط عقد العرب، جامعةً وجماعةً، بعقد اتفاقية كامب ديفيد مع كيان العدو، وصارت تعبيرات القومية والوحدة والأمة واللاءات العربية في وجه الصلح والتفاوض والاعتراف... ماضياً ناقصاً في وعي أنظمة تخشى زعزعة "سلامها" الداخلي مع شعوبها، و"سلامها" الخارجي مع "إسرائيل" وأمريكا، كما تخشى خيار الحرية والمقاومة الذي جسَّدته الثورة الفلسطينية كمثل نافٍ لنكوص الرسمية العربية وزمنها المريض. لم يكتفِ ونُّوس، مثل درويش، بالعذاب الذي أورثته إياه صرخة الشهيد الفرد في تابوت الجماعة في **حالة حصار** (2002): "الشهيد يعلِّمني: لا جماليَّ خارج حريتي. الشهيد يحاصرني كلما عشت يوماً جديداً، ويسألني: أين كنت؟ الشهيد يحاصرني: لا تَسِر في الجنازة إلا إذا كنتَ تعرفني... لا أريد مجاملة من أحد"... بل وزَّع ذاته وصفاته بين الجنازة والمشيِّعين.

لقد كان ونُّوس حامل الجنازة ومحمولها واحتمالها لأنه لم يجد صورة مطابقة للواقع العربي أدقَّ منها: "نحن الجنازة والمشيِّعون معاً. بعض مني في التابوت، وبعضي الآخر يجرجر وراءه الأذيال. إيقاع موكب الجنازة هو الزمن—التاريخ. تاريخي الشخصي والقومي... وفي التابوت: وطن، وقضية، وأماني عمر." ولإنقاذ هوية الفرد وقضية الجماعة، كان على ونُّوس أن يسير مع حلمه نحو التحقُّق بأن يكون "المواطن لا"، وأن يقول لا في وجه "المواطن نعم" من المحيط إلى الخليج وهو يرتضي بالتبعية والتجزئة والهيمنة واستبداد السلطة وتغوُّل العدو المتعدد—رسميات العرب، وأمريكا، وكيان "إسرائيل". يصرخ ونُّوس: "أردت، وأريد أن أقول لا. وأبحث عن لساني، فلا أجد إلا رغوة من الدم والرعب. من لساني المقطوع بدأت الهزيمة، وانطلقت الجنازة... من 'لائي' المقموعة على امتداد الوطن العربي نفذ العدو، والانفصال، والفقر، والجوع، والسجن، والجلاد، والانهيار العربي المعاصر. لولا 'لائي' المصادَرة والملجومة لما تكسَّرت لاءات الخرطوم... لولا 'لائي' المصادَرة والملجومة... لما تفتَّت الأرض تحت قدمي، وتشظَّت إلى كيانات، هي الأخرى ستتشظَّى إلى كيانات إقليمية جديدة، كلها مسيَّجة بالعداوات، والنزاعات، وتأشيرات المرور المستحيلة... لولا 'لائي' المصادَرة والملجومة ما كان نصفي في التابوت، ونصفي الآخر يجرجر وراءه الأذيال. ومصادَرة 'لائي' لم تجعلني الضحية والمتفرِّج، الجنازة والمشيِّع فقط، بل ورَّطتني بالتواطؤ. أحسُّ الآن، ومزيج من المرارة والعار يكوي أحشائي، أني ومعي

ملايين، كرَّستُ الانفصال، وبدَّدتُ فلسطين والمقاومة، ودعمتُ سلطة القمع، وشاركتُ في أمر الانسحاب الكيفي أمام العدو... ولأن 'لائي' مصادَرة، اكتشفت وبهَول، أن في وجداني المقروح يوجد سادات صغير، وأني محكوم، بأن أكون ضحية ومتفرجاً، جنازة ومشيعاً، وفوق ذلك، متواطئاً."

وبين أن نكون محكومين بالأمل وأن نحتكم إلى الأمل، يشهر اليأس سيفه السرمدي في وجوهنا ونحن نجرُّ أجسادنا في جنازات الأحبة والأزمنة والأمكنة من غزة إلى بيروت إلى صنعاء: "مَنْ يبارز؟" لكنَّ النِّزال يورث الفقدان، والفقدان يورث اليأس، واليأس يورث الأمل... والأمل يورث التحدِّي، فيعلن وليد دَقَّة من زنزانة أسير شهيد تُجاور ثلاجة شهيد أسير سيكوْنُهُ بعد حين شهيداً أسيراً تجمَّدت أزمنته وأمكنته في الجليد: "اليأس كلمة كبيرة لا أحبُّها وأخشى استعمالها. اليأس رفاهيَّة لا يُمكن لأحدٍ في مثل حالي أن يصل إليها. هذا لا ينفي أنَّه في بعض اللحظات لم أبكِ من شدِّة الكوارث التي حلَّت بشعبنا وأمتنا العربية، وجُسِّدت في مشهد طفل متفحِّم في ملجأ العامرية في بغداد، أو طفلة تُنْتَشَل من تحت الأنقاض في الضاحية الجنوبية بعد القصف 'الإسرائيلي' الهمجي، أو لمشاهد المجازر في غزة، أو القتل بدم بارد على الحواجز في الضفة... لكنَّها لحظة وسرعان ما أعود إلى توازني. وبالتالي، أنا لا أُفكِّر في الأسر كما شاؤوا، بل كتجربة وموقع وزاوية لمشاهدة مجمل الحالة العربية والنضالية" (2019). يستشهد وليد دَقَّة، أو يُعلَن عن استشهاده، في 7 نيسان 2024، بعد أن كتب السطر الأخير أو كاد في مديح الأمل الباسل و"الحزن المقاتل" في وجه رفاهية اليأس... يبتهج الحزن بمجاملة حسين مروَّة للحزن وغواية شَعر الشمس على صدر البحر، يهدر صوت مهدي عامل بالحزن الساخر: "لم تشرق الشمس يا رفيق!" ويؤذِّن مظفر النوَّاب، العائد إلى دمشق بلا حزن ولا فرح: "الحزن جميلٌ جداً"، ويحذِّر "إياك وإن عُرِّيت أمام العالم أن تيأس، ثَمَّ قتالٌ شرسٌ باقٍ ما بقيَ اللهُ يحتاج سلاحاً، وحدوداً داخل رأسك... احذر أن تُزْرَعَ 'إسرائيل' برأسكَ، حَصنٌ رأسكْ"... لم تُزرَع إلا الحرية في رأس جورج عبد الله، وها هو الآن حرٌّ في بيروت، يردِّد: "لا، إنَّا على العهد."

وفي مروية إنجيلية عن ظهور آخر لمسيح الجُموع على شاطئ بحر الجليل في طبرية، وقد كان الصيادون من تلاميذه والآخرين قد وصلوا كلال الليل بكلال النهار ولم يأخذوا شيئاً، فغسلوا الشِّباك... حثَّهم المعلِّم على العودة أبعد إلى العمق، في سفينتين تتهاديان على الماء، وإلقاء الشِّباك ثانيةً على الجهة الأخرى، فأمسكوا سمكاً كثيراً، وصارت شباكهم تتخرَّق من وفرته، واقتربت السفينتان من الغرق من كثرته. ثم عادوا إلى الشاطئ، وأطعموا الجياع، وصاروا يصطادون الناس... محبةً. وأما المخلِّص، فجَرَت على يده المعجزات، ورأى ذلك من حسن العمل، فكان الأمل.

وبعد، فلم يتبقَ بين واقع اليأس وحق الأمل، إلا القول إن الانتصار ليس حالة ذهنية ولا الهزيمة، إذ إن للنصر وللهزيمة أعباء وتبعات، بغض النظر عن مهارة المنتصرين في التدليل على نصرهم ومهارة المهزومين في نفي هزيمتهم. واليوم، يلوذ الفلسطينيون بأشعار طروادة الخاسرة وشعاراتها (الهزيمة العسكرية والنصر الأخلاقي)، ويتمترس الصهاينة بواقع إسبارطة الظافرة ووقائعها (النصر العسكري والهزيمة الأخلاقية)... ويواصل النصر

والهزيمة لعبة التناوب في حضرة السيد التاريخ غير المكترث بهوية المنتصرين والمهزومين ما دام ماضياً في مساره الدائري المهيب إلى الأمام الذي لا تقدُّم فيه إلا إلى وراء مكرور تستعيده مرآته المعتمة. أما أثينا فتغيب، حتى إشعار آخر، عن ساحة المعركة على الرغم من رغبة دولة المستوطنين (التي تعتقد أن الجدار الحديدي والقبَّة الحديدية والسيوف الحديدية... ستجعل من دولة تصحو على الحرب وتنام على الحِراب ولا تصافحها الإنسانية لفرط تلوث يدها بالدم، دولة طبيعية) في أن تكونها. يواصل "الواقعيون الودودون مع الواقع" سعيهم لإقناع الطرواديين بالرضى بـ"الهزيمة النسبية"، ويواصل الواقعيون المعادون للواقع سعياً رديفاً لإقناع الإسبارطيين بالرضى بما دون "النصر المطلق" على نحو يؤمِّن للسيد التاريخ مستقبلاً لا يحكمه وهن الشيخوخة ولا تظلله كآبة المآل. ولكنَّ التسليم بهذه الحالة من الهزيمة المشرِّفة والنصر الفاضح، حتى ولو ظل انعدام التكافؤ الأخلاقي بين أصحاب البلاد وغزاتها سلوان الأولين وعقدة الآخرين الذين خسروا نوط الضحية واحتكار الأبد، لن يقود إلى توازن ممكن في الروح والعقل والجسد. فماذا يفعل المغلوبون وقد فاتهم الانتصار؟

في فلسطين، ومن بقي فلسطيني القلب في الجوار العربي والعمق الجنوبي والامتداد العالمي، ليس في وسعنا إلا القليل لإرباك إدارة شؤون النصر على جبهة العدو، ولكنَّ في وسعنا الكثير لإدارة شؤون الهزيمة على جبهتنا... وما دام ضمير المتكلِّم الجماعي في "جبهتنا" منقسماً في "التعقيب على ما حدث" بالنصر أو بالهزيمة، فليعمل الواثقون بالنصر على توزيع أعبائه، وليعمل الموقنون بالهزيمة على المشاركة في تحمُّل تبعاتها، بعيداً عن حفلات التفاؤل والتياؤس وتحويل أعباء "ما حدث" وتبعاته، عبر نضج أخلاقي ومعرفي وميداني، إلى مقوِّمات نصر في الحرب المفتوحة كثيرة المعارك وقليلة الانتصارات. إن تجارب الماضي تفيد أن محاكاة تاريخ المنتصرين لا تورث المهزومين إلا الهزيمة وإن بشروط أفضل (الفشل بشكل أفضل)، لكنَّ وعي التاريخ، عبر تفعيل مهماز النفس اللوامة الجماعية، يمكن أن يقود إلى أمام مختلف يؤمِّن فيه النضج الأخلاقي انتصاراً على الهزيمة بوصفها نهاية إمكانات الأمل بالحرية، والعمل لأجل التحرير... فليكن أمل

عبد الرحيم الشيخ

التضامن الدولي في ظلِّ الإبادة

حيدر عيد، فلسطين

"إذا ماتت فلسطين، تموت الإنسانية، ولن نترك فلسطين تموت."
رئيس جمهورية كولومبيا، غوستافو بيترو

في 31 كانون الثاني/ يناير 2025 أعلنت ثماني دول من جنوب القارة الأرضية (آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية)، بمبادرة من جمهورية جنوب أفريقيا، عن تشكيل "مجموعة لاهاي" في هولندا. وقد عرَّفت المجموعة عن نفسها بأنها "كتلة عالمية من الدول الملتزمة باتِّخاذ تدابير قانونية ودبلوماسية منسَّقة للدفاع عن القانون الدولي والتضامن مع الشعب الفلسطيني." وقد أكدَّ البيان التأسيسي التزام الدول الأعضاء بالعمل الجماعي، على المستويين الوطني والدولي، من أجل مساءلة "إسرائيل" عن انتهاكاتها الجسيمة للقانون الدولي، بما في ذلك الجرائم المرتكبة ضدِّ الشعب الفلسطيني. كما أعلنت المجموعة التزامها بمنع توريد أو نقل الأسلحة والذخائر إلى "إسرائيل"، أو السماح برسوِّ السفن المشتبه باستخدامها في نقل الوقود العسكري والأسلحة إليها، في حال وجود خطر واضح بأن تُستعمل في ارتكاب انتهاكات للقانون الإنساني الدولي أو في تسهيل جريمة الإبادة الجماعية، وفي جميع الحالات التي يوجد فيها خطر واضح بأن مثل هذه الأسلحة قد تُستخدم لارتكاب أو تسهيل انتهاكات القانون الإنساني أو القانون الدولي لحقوق الإنسان أو الإبادة الجماعية. كما ختمت المجموعة بيانها التأسيسي بتوجيه الدعوة لجميع الدول للانضمام إليها والالتزام بنظام دولي يرتكز على سيادة القانون والقانون الدولي.

وقد تحقق هذا في 15 تموز/ يوليو 2025، حيث قامت جمهورية كولومبيا، بالشراكة مع جمهورية جنوب أفريقيا، باستضافة مؤتمر على مستوى وزراء خارجية مجموعة لاهاي لدعم فلسطين، حضره ممثلون عن ثلاثين دولة بهدف الخروج بقرارات تأخذ الشعارات المعلنة سابقاً إلى موضع التنفيذ، في محاولة لرسم خارطة طريق لتنفيذ القرارات، ودعم أهل غزة في مواجهة الإبادة المستمرة والتطهير العرقي الممنهج وسياسة التجويع والحصار. وأصدر المؤتمر بياناً مشتركاً وقَّعه رؤساء كل من جنوب أفريقيا وماليزيا وكولومبيا، جاء فيه أن "الخيار واضح: إما أن نعمل معاً لتطبيق القانون الدولي، أو نُخاطر بانهياره. نختار العمل، ليس فقط من أجل أهل غزة، بل من أجل مستقبل عالم تسود فيه العدالة على الإفلات من العقاب. فلتكن هذه اللحظة بداية التزام متجدد بالأممية والمبادئ التي تربطنا كمجتمع عالمي."

في ضوء التطورات الأخيرة التي شهدها العقد الأخير والحاجة الملحَّة لإحياء و(إعادة) تعبئة التضامن الدولي مع الشعب الفلسطيني، يحتاج المرء إلى إعادة النظر في بعض الأسئلة الأساسية. تتمثَّل المهمة الفورية التي يجب معالجتها في طبيعة هذا التضامن الدولي وأفضل السبل لتعزيزه خارج المستوى الشعبي، من خلال آليات منظمة ورسمية قادرة على فرض تنفيذ الجزء "S" من نداء المقاطعة، أي فرض عقوبات (Sanctions) على منظومة الفصل العنصري حتى تمتثل للقانون الدولي. وبناءً على أحدث التقارير والأبحاث التي أجرتها المنظمات الدولية، وحتى المنظمات "الإسرائيلية الرئيسية" لحقوق الإنسان، فإن ما يجب التأكيد عليه، أولاً وقبل كل شيء، هو طبيعة الفصل العنصري للصهيونية الاستعمارية الاستيطانية.

من المسلَّم به أن الضرر الشديد الذي ألحقته اتفاقيات أوسلو بالقضية الفلسطينية، وتحديداً تحويل الانتباه الدولي عن معاناة اللاجئين الفلسطينيين والمواطنين الفلسطينيين من الدرجة الثالثة في "إسرائيل"، يزيد الأمر صعوبة. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن المجتمع الدولي لا يتحمل مسؤولية القضاء على جذور تلك المعاناة.

إن قبول بعض السود في جنوب أفريقيا بنظام البانتوستانات (المعازل العرقية) لم يُقنع المجتمع الدولي بـ"شرعية" و"إنسانية" نظام الفصل العنصري و"حقه في الوجود". وما يجب التأكيد عليه، في هذا السياق، هو أوجه التشابه بين نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا والطبيعة الصهيونية الإقصائية لـ"إسرائيل".

وبلا شك، فإن المرحلة الراهنة تمثِّل لحظة تاريخية مفصلية، تشهد تحول في البراديغم (النموذج) بدأ في 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، سواء بوعي من المخطِّطين والمنفذين أو دونه، يقف فيها عالمنا عند مفترق طرق بين وعدٍ بعودة أغلبية سكان الجنوب إلى موقع الفعل والمبادرة، وبين استمرار سياسات فاشية متطرفة ذات نزعة إبادية وتخدم مصالح طبقات استغلالية لا وازع لديها، تتمركز في الغرب الكولونيالي وربيبته في قلب العالم العربي.

ومن الملاحظ أن تشكيل "مجموعة لاهاي" يعيد إلى الأذهان روح "مؤتمر باندونغ" وتشكيل كتلة وازنة من "دول عدم الانحياز" قبل سبعين عاماً، حيث اجتمعت تسع وعشرون دولة آسيوية وأفريقية لمناقشة التحديات المشتركة التي تواجه دول الجنوب آنذاك، والسعي إلى تعزيز التعاون فيما بينها، خصوصاً في قضايا إنهاء الاستعمار. وقد شكَّل ظهور حركة عدم الانحياز على المسرح الدولي خطوة بارزة دعمت مطالب الاستقلال والتحرر لشعوب الجنوب.

غزة الآن تعيد تأكيد ما تم طرحه في باندونغ قبل سبعين عاماً، إذ تكشف أن الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين قضية عالمية تتطلب تضامناً أممياً ضد تحالف الاستعمار مع الفاشية اليمينية الصاعدة. في ذلك الوقت لعب الزعيم المصري جمال عبد الناصر دوراً محورياً في النضال ضدَّ الإمبريالية والاستعمار مع ربط ذلك بالنكبة الفلسطينية في العام 1948. أما الآن، فقد جاء الدور الملهم لجمهورية جنوب أفريقيا ما بعد نظام الأبارثهيد. غير أن النجاح النهائي لـ"مجموعة لاهاي"، كامتداد طبيعي لـ"مجموعة عدم الانحياز"، لن يعتمد على عزم قادته فحسب، بل يعتمد أيضاً على قدرة المجتمع المدني والقوى الشعبية من ناحية

وقدرتها نفسها على بناء تحالف أممي متَّحد ضدَّ الاستعمار والصهيونية والفاشية والعنصرية، من ناحية أخرى. وهنا يكمن الأمل لغزة، فلا غرابة إذاً أن تقوم جنوب أفريقيا بالدور الريادي.

في الحقيقة لا يمكن لأيِّ منهج تاريخي فصل نظام الفصل العنصري والصهيونية من جهة، عن الاستعمار الاستيطاني من جهة أخرى. وكما جادل بعض من ألمع المثقفين المناهضين لنظام الفصل العنصري والاستعمار، فإن القرن التاسع عشر شهد توسعاً رأسمالياً تمثل في تهجير المجتمعات الريفية الأفريقية بالقوة بهدف تلبية حاجة الرأسمالية المركزية والمستعمرين إلى طبقة بروليتاريا واسعة قادرة على تزويد المناجم والمزارع الأوروبية بالعمالة، ثم دعم الصناعة البيضاء الصاعدة في جنوب أفريقيا. وقد أدَّت هذه السياسات إلى تحويل مجتمع بأكمله إلى احتياطيات للعمالة، ما ساهم في القضاء على استقلالها، ما أدَّى في النهاية إلى نشوء نظام الفصل العنصري والبانتوستانات. ومع ذلك، فقد احتجَّ المجتمع الدولي مؤخراً على أسلوب الفصل العنصري الصارخ في استغلال فائض العمالة، وعلى استغلاله اللاإنساني والعنصري للأفارقة السود.

في فلسطين، يُحتفى، للأسف، بنفس الأسلوب القديم في تهجير السكان الأصليين، ويُدافع عنه، بل ويُدعم دولياً من قبل الغرب الكولونيالي، على الرغم من المبررات العنصرية الصارخة. ولفهم عبثية هذا الوضع، لا بدَّ من الرجوع إلى مواقف بعض الحكومات العربية تجاه القضية الفلسطينية، إذ بادرت الإمارات العربية المتحدة والبحرين والسودان والمغرب، بعد مصر والأردن، بتطبيع علاقاتها مع "إسرائيل" العنصرية متجاهلة التكاليف الباهظة التي يتحمَّلها الشعب الفلسطيني، وهي دول استخدمت جميعها الشعار القديم نفسه حيال "دعم السلام في الشرق الأوسط!" بمعنى آخر، وسواءً بوعي أو بغير وعي، بذلت هذه الحكومات جهودها في ترسيخ نظام الفصل العنصري الاستعماري في فلسطين! أضف إلى ذلك الدعم غير المحدود الذي تتلقاه "إسرائيل" من حكومات الولايات المتحدة وأوروبا، والتحالفات الجديدة التي أقامتها مع حكومات يمينية في الهند وأمريكا اللاتينية وأفريقيا وأوروبا الشرقية.

من هنا، تبرز الحاجة الملحَّة إلى حملة دولية تفضح الطبيعة الاستعمارية والعنصرية للصهيونية، بل ويجب حتى تجاوز مجرَّد مقارنتها بنظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا. فكما أشار العديد من النشطاء الجنوب أفارقة أن الصهيونية في ممارساتها العنصرية تتخطَّى بمراحل ما عرفه العالم عن الأبارثهيد. والسؤال المحوري الذي نطرحه اليوم هو: كيف تتمكن "إسرائيل"، كمنظومة أبارثهيد واستعمار وإبادة من الإفلات من العقاب على ارتكابها كل هذه الجرائم من الإبادة الجماعية والتطهير العرقي الممنهج... إلى آخره؟

لقد أصبح واضحاً أن استمرار وجود "إسرائيل" كدولة يهودية مشروط بالتطهير العرقي الممنهج للشعب الفلسطيني بأكمله. لم يعد من الممكن توصيف ما يجري بين "الإسرائيليين" والفلسطينيين باعتباره مجرَّد "صراع" بين "جاريْن" على قطعة أرض، على الرغم من أن السياسيين ووسائل الإعلام الغربية لا تزال تحاول تقديم هذه الرؤية الزائفة. حتى وقت قريب، كان ادِّعاء "إسرائيل" بأنها ضحية محبَّة للسلام والاضطهاد العربي يُخفي هذه الحقيقة،

لكن بين مؤسِّسي الدولة اليهودية، كانت ضرورة "نقل" أو حتى إبادة الفلسطينيين مفهومة دائماً. وكما تقول روبرتا شتراوس فيرليخت في كتابها **مصير اليهود**، فقد "قام الصهاينة بتنفيذ الانقلاب النفسي الأبرز في القرن العشرين بسلب فلسطين من العرب، ثم التظاهر بأن اليهود هم ضحايا العرب."

لكن لا يمكن إنكار أن التضامن الأممي مع الشعب الفلسطيني قد لعب دوراً بالغ الأهمية، وإن كان جدلياً، في تعزيز النضال الوطني الفلسطيني. أي أن هناك علاقة طردية لا يمكن إنكارها بين مختلف أشكال النضال في الأراضي المحتلة والاهتمام الدولي بمعاناة الفلسطينيين. ولذا، فإن ما نحتاج إلى معالجته نقدياً الآن هو الضرر الهائل الذي سببته اتفاقيات أوسلو لهذه العلاقة. بعبارة أخرى، فقد الدعم الدولي الهائل الذي حظي به الفلسطينيون خلال الانتفاضة الأولى (1987-1993) زخمه (بسبب الانطباع الذي خلَّفته "المصافحة التاريخية" في البيت الأبيض في العام 1993، وما تلاها من اتفاقيات)، وهو الانطباع بأن القضية الفلسطينية قد انتهت "بتوقيع اتفاقيات سلام بين الطرفين المتحاربين!" وهذا، بلا شك، يعيدنا إلى مسألة التمثيل ودوره في حشد الناس حول قضية عادلة. هنا تكمن أيضاً أهمية حركة المقاطعة وسحب الاستثمارات منها وفرض العقوبات عليها (BDS)، حيث نجحت بإقناع عامة الناس بعدالة القضية الفلسطينية وضرورة دعم مطالبها. إن سياسة "من القاعدة إلى القمَّة" هي الدرس الذي تعلَّمه نشطاء المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات من حالة جنوب إفريقيا: حيث تدعو أولاً إلى مقاطعة، ثم تسحب الاستثمارات من نظام الفصل العنصري ومن الكيانات المستفيدة منه، حتى تصل إلى أعلى مستويات الحكومة وتطالب بفرض عقوبات. وهذا ما يحصل الآن في هذه اللحظة التاريخية الفارقة.

أودُّ اختتام هذه المقالة بما قالته المغنية جنوب الأفريقية، ميريام ماكيبا، في كلمتها أمام الأمم المتحدة في آذار/ مارس 1964، وكأنها تتحدث من وعن غزة 2023-2025: "أسألكم، وأسأل جميع قادة العالم: هل كنتم ستتصرفون بشكل مختلف؟ هل كنتم ستلتزمون الصمت وتحجمون عن فعل أيِّ شيء لو كنتم مكاننا؟ هل كنتم ستقاومون لو لم تُمنحوا أيَّ حقوق في بلدكم لمجرَّد اختلاف لون بشرتكم عن لون الحكام، لو عوقبتم لمجرد مطالبتكم بالمساواة؟ سيدي الرئيس، هناك بالفعل كراهية مفرطة في بلدي. أخشى أنه إذا استمر العالم على هذا المنوال، واستمرت الحكومة في ممارساتها الوحشية بجنون، وحاولت إزهاق أرواح قادتنا الأعزاء وشبابنا في سن المراهقة، فلن تتمكَّنوا من إيقاف تفاقم الكراهية. أناشدكم، ومن خلالكم جميع دول العالم، أن تبذلوا كل ما في وسعكم لوقف المأساة القادمة. أناشدكم أن تنقذوا حياة قائدنا، وأن تُفرغوا السجون من كل من كان ينبغي ألا يكون فيها، وأن تساعدونا على نيل حقوقنا في الكرامة الإنسانية"

أسئلة الكتابة عن غزة بين التجويع الجسدي والمعرفي

نور الحريري، سورية

تصعب الكتابة عن غزة اليوم، وربما تستحيل، إذ تُوضَع الكتابة نفسها موضع مساءلة: هل ما زالت الكتابة ممكنة؟ هل تنطوي على جدوى حقيقية؟ ما نوع هذه الكتابة، وفي أي حقل تتحرَّك؟ أهي كتابة مقاوِمة فعلاً أم محاولة التفاف على الواقع تحت ستار التحليل أو التأمل؟ هذه الأسئلة تسبق كل محاولة كتابة، وتضغط على كل نصٍّ، سواء اعترف بها كاتبه أم لم يعترف، فالفجوة بين المكتوب والمكتوب عنه لم تكن يوماً بهذا الاتساع، ولم تكن الكتابة يوماً بهذا الثقل. ومع اقتراب غزة من نهاية عامها الثاني في مواجهة حرب إبادة عصرية، متلفزة، محسوبة الإيقاع، متطورة الأدوات، لم تقتصر على الدمار العمراني والنفسي والقتل الجماعي، بل اتَّخذت منذ بدايتها شكلاً مركَّباً، تداخل فيه عنف الإبادة بسياسة تجويع ممنهجة، تبدو الكتابة كما لو أنها صادرة من عالم آخر، لا يمسُّ هذا الواقع إلا من خارجه. ومع ذلك، قد يكون في هذا العجز ما يبرِّر المحاولة، إذا افترضنا أن شرط الكتابة ذاته هو الاستعصاء، وأن الكتابة لا تولد إلا من الاستحالة.

أمام الجوع الذي تعيشه غزة، والذي نقف حياله عاجزين ومتفرِّجين، لا يبقى أمامنا سوى التوجُّه إلى الفكر والسياسة، في محاولة لفهم هذا الواقع، والإمساك بشيء منه. بالتأكيد، لم يكن هذا التحوُّل في أدوات الحرب وليد لحظة عشوائية، بل جاء مصرَّحاً به منذ اليوم الثاني لهجمات 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، حين أعلن وزير الحرب "الإسرائيلي" فرض حصار شامل على غزة، حيث لا كهرباء، ولا وقود، ولا طعام. منذ تلك اللحظة، كان واضحاً أن سياسة التجويع لم تكن خروجاً عن منطق الحرب، بل ربما كانت تمثِّل نواتها الصلبة، بما تحمله من دلالات تتجاوز المعركة المباشرة، وتعيد تعريف الحرب ذاتها، وقراءة أدواتها، التي لا تُفهَم أو تُقاس بعدد الضحايا والغارات أو حجم الركام وحسب، بل بكيفية إحداث انقسامات داخل المجتمع، انقسامات تتحوَّل تدريجياً إلى آليات مستقرة، ثم إلى بُنى متجذِّرة، فتصبح بنيوية تتخلَّل الواقع والوعي في آنٍ معاً، بحيث يغدو من الصعب، وربما من المستحيل، استعادة الواقع أو تخيُّله كما كان قبل الحرب.

وفي حين ظهرت سياسة التجويع بوضوح منذ الأيام الأولى في تشرين الأول/ أكتوبر 2023، بل وربما قبلها، ضمن ما عُرف بسياسة "حساب السُّعرات الحرارية" التي استخدمتها "إسرائيل" لتقنين إدخال الغذاء إلى غزة، فإن هذه السياسة غالباً ما توضَع في النقاشات السائدة ضمن سياق أوسع يربط بين نشأة الدولة الحديثة وتحوُّلات الحرب الحديثة. ثمَّة مفارقة مؤلمة تُرافِق تطوُّر الحروب منذ منتصف القرن التاسع عشر. فكلما ازدادت الدول قدرةً

على تنظيم مواردها وضمان الإمدادات الغذائية لشعوبها، ازدادت أيضاً براعتها في توجيه تلك القدرة ذاتها ضدَّ خصومها. ومع دخول القرن العشرين، بات الغذاء، في كثير من الحالات وسيلة لحسم المعارك نفسها ودفع الخصوم للانهزام، كما شهدنا في مجاعة البنغال عام 1943، أو في أزمة الغذاء في الحصار البريطاني لألمانيا خلال الحرب العالمية الأولى، حيث استُخدم التجويع كسلاح استراتيجي لتحقيق مكاسب سياسية وعسكرية. ومن جهة أخرى، ثمَّة قراءة من نوع مختلف، تضع سياسة التجويع الجارية اليوم في غزة ضمن نقاشات إخفاق النظام الدولي، وفشل منظومة الأمم المتحدة في تأمين أيِّ حماية حقيقية للمدنيين، برغم تكثُّف الخطاب الحقوقي والإنساني في العقود الأخيرة. ومع ذلك، فإن ما يحدث في غزة يتجاوز مجرَّد كونه فصلاً جديداً في سجل هذه الإخفاقات.

وعلى تعدُّد التجارب التاريخية التي استُخدم فيها التجويع كسلاح، لم يكن هذا الفعل يوماً مرئياً ومكشوفاً لحظة بلحظة كما هو عليه اليوم، ولا مستمراً بهذا الإيقاع الرتيب والممتد كما نشهده في غزة. ما يُعرَض أمامنا لا يقتصر على صور الضحايا بعد وقوع الكارثة، أو توثيق لحظات الوفاة نتيجة الجوع، بل يتجاوز ذلك إلى مشاهدة فعل التجويع ذاته، والجوع نفسه، كعملية يومية حيَّة تنهك الوعي قبل أن تنهك الجسد، وتحوِّل الحياة إلى مشهد بطيء من التآكل والانهيار. ومع ذلك، فإن التركيز المفرط على الصورة والإعلام، ومحاولة تأطير الحدث ضمن مفردات الفظاعة والوحشية، كما طُوِّرت في فلسفات الجمال ونقاشات النقد الفني والأدبي، يبدو قاصراً عن ملامسة البنية العميقة لما يجري. فبرغم أهمية هذا التركيز في إبراز البُعْد الحسِّي والمرئي للكارثة، فإن هذا البُعْد يظلُّ ضمن النقاش السائد المتمحور حول تكريس الصور النمطية لاقتتال الفلسطينيين، ما يُسهِّل اختزال الحدث إلى نقاشات ثقافوية حول التكنولوجيا والأيديولوجيا، والتقنية والهمجية، ويقوِّض أبعاده السياسية. ربما ما يستحق الوقوف عنده، وسط هذا الجوع والدمار الذي تعانيه غزة في قلب حرب إبادة شاملة، هو البنية القسرية التي تفرزها هذه السياسات: بنية لا تُميت وحسب، بل تعيد رسم خطوط التماس داخل المجتمع ذاته وتعمِّق الانقسامات. فسياسات الإبادة والتجويع، برغم كونها أدوات قتل، تشكِّل في جوهرها آليات لإعادة إنتاج الانقسام، وخلق خرائط خصومة جديدة، تستحق أن تُقرأ بتمعن بقدر ما تستحق الإدانة الصارمة.

الكارثة، إذاً، لا تتوقف عند الجوع كوسيلة للقتل البطيء، بل تتجاوزه إلى ما هو أنطولوجي وسياسي. فالتجويع لا يهدف إلى إذلال المدنيين ودفعهم نحو الهزيمة، بل إلى تفكيكهم من الداخل. إذ تنقل سياسة التجويع، التي تخضع لمنطق تقسيمات الداخل والخارج وتغيير الحدود، حدود الصراع من مواجهة بين المعتدي والمعتدى عليه إلى صراعات داخل المعتدى عليهم أنفسهم. وهكذا، يتحوَّل عنف الجوع من عنف عمودي تُمارسه قوة استعمارية، إلى عنف أفقي يتَّجه نحو الآخر، وينتج انقسامات داخلية، فيصبح الآخر هو الخصم المباشر. ويتحوَّل الطعام من حاجة بيولوجية إلى ساحة صراع اجتماعي. بهذا المعنى، فإن سياسة التجويع لا تقتل وحسب، بل تُعيد رسم الحدود بين ما يُعَدُّ داخلياً وما يُعَدُّ خارجياً. وهي خريطة لا تبدأ من الموقف من السابع من تشرين الأول/ أكتوبر، كما كشفت إحصاءات ودراسات حديثة عن تحوُّلات في المزاج العام والولاءات السياسية والعلاقات الاجتماعية، ولا تنتهي عند مشاهد الاقتتال على ملعقة من الطحين، بل تمتد إلى ما بعد الحرب، حين تبدأ الانقسامات التي صنعتها الإبادة والتجويع في التشكّل المادي العلني، ليس داخل

غزة وحسب، وإنما أيضاً في مدن وبلدان مجاورة، حيث بدأت هذه الانقسامات بالظهور منذ الأيام الأولى للحرب، وأخذت تتوسَّع تدريجياً، كاشفةً عن هشاشات سابقة.

ليس هذا التحويل لحدود الصراع، برغم ما يبدو عليه من عشوائية، جديداً أو بريئاً، إنه جزء من أنطولوجيا المشروع الاستعماري الذي يتجاوز عينية التقسيم المباشر، لكن الجديد هنا ربما هو أن الجوع دخل فيه بوضوح غير مسبوق. وبصرف النظر عن خصوصية سياسة التجويع، إن ما نشهده اليوم يعيدنا إلى البنى التأسيسية التي أرساها الاستعمار الكلاسيكي، حين لم يكن العنف مقتصراً على السيطرة العسكرية، بل كان مشروعاً شاملاً لإعادة تشكيل الفضاء السياسي والاجتماعي. فبعد نهاية المرحلة الاستعمارية المباشرة، وجدت دول ما بعد الاستعمار نفسها كيانات هشَّة، غارقة في توتُّرات بنيوية تركها الاستعمار: حدود مصطنعة، وتطييف منهجي، وانقسامات عرقية، واقتصادات تابعة، ونُظُم اجتماعية مفكَّكة. وفي هذا السياق، لم تعد المواجهة تُدار ضدَّ عدو خارجي واضح وحسب، بل باتت منقلبة إلى الداخل، حيث أُعيد تعريف الصراع ليُصبح جزءاً من نسيج الحياة السياسية والاجتماعية المحلية، ويُنتِج باستمرار أشكالاً جديدة من الانقسام، تُدار بأدوات داخلية ولكن بإيقاع وشروط تُفرض من الخارج. واليوم، ومع طول أمد الحرب في غزة، ومع المجاعة التي تضرب في العمق، فإن الانقسامات الفلسطينية التي كان معظمها خارج القطاع، يُعاد إنتاجها داخل القطاع نفسه، في صورة جديدة من التصدُّع الاجتماعي. إنها حدود جديدة تزرع في الوعي تصدُّعات قد تعيش طويلاً بعد توقُّف الحرب، بحيث يُستثنى العدو الخارجي تماماً من الصراع ويُحوَّل إلى الداخل، أو حتى إلى الجوار. كما نشهد اليوم، حيث تصبح المشكلة مع مصر، ويصبح الحدُّ الجديد هو معبر رفح، فتتحوَّل القضية إلى ما إذا كانت السلطة المصرية مسؤولة عن فتح المعبر والسماح بدخول البضائع في مشهد يعكس بوضوح كيف تُنقَل الحدود الخارجية للصراع إلى الداخل ومن ثم إلى المحيط المباشر. هذا الانزياح لا يقتصر على مصر وحدها، بل يمتدُّ بصيغ مختلفة إلى دول عربية أخرى مجاورة، تُوجَّه إليها الأنظار، ويُحمَّل بعضها مسؤولية التقصير، وبعضها الآخر متواطئ علناً، ما يساهم في خلق طبقات جديدة من الانقسام.

في ظلِّ الكارثة التي تعصف بغزة، والعجز الدولي الفادح الذي يواكبها، وهو عجز يمكن تفسيره جزئياً ضمن سياق تغوُّل القوة "الإسرائيلية"، لكن لا يُعفى منه أيضاً عددٌ من الأطراف السياسية المحلية والدولية، يظهر شكلٌ آخر من العجز، أكثر عمقاً وتعقيداً، علي المستوى الفكري والنظري. إنه ما يمكن وصفه بسياسة "التجويع المعرفي" التي تسير جنباً إلى جنب مع التجويع المادي. فحرب الإبادة الجارية لم تقتصر على تدمير الحجر والبشر، بل سرَّعت انهيار كثيرٍ من البُنى النظرية التي كانت تمثل سابقاً أعمدة للفكر المقاوم، ومحرِّكاً أساسياً لكثير من حركات الاستقلال والتحرُّر الوطني، لا سيما تلك المرتبطة بإرث ما بعد الاستعمار. لقد بدا أن أدوات التحليل والتفسير، من إرث إدوارد سعيد في نقد هيمنة الرؤية الغربية، إلى تيارات اليسار والنقد الثقافي، كلها تواجه اليوم امتحاناً قاسياً في قدرتها على قراءة تعقيدات العنف المعاصر، وتمظهراته في الجسد والجغرافيا والحدود. هذا الانكشاف النظري لا يطال الخطابات وحسب، بل يمتد إلى المؤسسات الفكرية والسياسية التي تبنَّتها، والتي بدت في كثير من الحالات غير قادرة على مواجهة الواقع أو إنتاج أدوات جديدة تتجاوز العجز السياسي. بهذا المعنى، لا يبدو العجز الفكري ترفاً ثقافياً أو أكاديمياً، بل جزء لا يتجزأ من العجز السياسي ومشهد الإبادة ذاته.

هنا تحديداً تُستأنف الأسئلة التي طرحتها في بداية هذه المقالة: أسئلة الكتابة عن غزة، عن شروطها، وإمكانيتها، ومشروعيتها، وجدواها، وحدودها. هل ينبغي أن تبقى حبيسة مجالات الأدب والرثاء الشعري والتنظير الثقافي المرتكز على ثنائيات الغرب والشرق، والاستعمار وما بعده، والأيديولوجيا والتكنولوجيا؟ أم أن هناك مسؤولية معرفية وسياسية حقيقية تقع على عاتق كل كاتب وباحث؟ ففي الوقت الذي يُفهم فيه العجز عن تغيير الواقع المباشر بسبب تفوُّق السلاح وتغوُّل القوة العسكرية، يظلُّ السؤال الأصعب موجَّهاً إلينا: هل نملك اليوم ما نقوله فعلاً؟ هل نملك أدوات قادرة على التصدِّي لفشل نظري وعملي نحن أنفسنا جزء منه؟ ماذا عن إرثنا النقدي والتحرُّري، الوطني والثقافي، الذي تشكَّل في سياقات سابقة، هل يمكن إعادة قراءته؟ هل يصلح لتفسير الحاضر أو تجاوزه؟ أم أن الهدم الجذري له أكثر نفعاً من محاولة البناء عليه؟ هذه ليست أسئلة تأملية أو تجريدية، بل هي الوجه الآخر للعجز الميداني، والنظير المعرفي للجوع الجسدي في غزة، لا أقل من ذلك. كل محاولة للالتفاف على هذه الأسئلة، أو استعادة خطابات أو شعارات دون مراجعة صادقة لمقدماتها وسياقاتها ونتائجها، وكل محاولة لتغليف المشهد بلغة الحزن المجرَّد أو الأدب النبيل، ليست شكلاً من أشكال النفاق والتواطؤ وحسب، بل تُسهم، عن قصد أو دونه، في ترسيخ كثير من السرديات التي يسعى الاحتلال إلى تثبيتها.

إنها مشاركة في التجويع، وفي إنتاج عجز جديد، هذه المرة لا يُقاس بكمية الدمار، بل بنوعية ما نكتب

في معنى مركزية القضية الفلسطينية

ساري عرابي، فلسطين

استحقت فلسطين موقعها المركزي لتكون القضية الجامعة للعرب، بما في ذلك خطابهم الرسمي، وبقطع النظر عن النوايا المتباينة للأنظمة العربية في تبنِّيها الخطابي لفلسطين قضية مركزية في مراحل ماضية، جرَّاء الظرف المؤسس للقضية الفلسطينية. فالاستعمار الصهيوني لفلسطين وقع عليها وهي أرض عربية، في السياق نفسه الناجم عن الحرب العالمية الأولى، وخسارة الدولة العثمانية لها، لتقع ولاياتها في المشرق العربي تحت الاستعمارين الفرنسي والبريطاني، وبالنحو الذي أسس لإقامة "إسرائيل"، وهندس المنطقة العربية بما يخدم جملة أهداف استعمارية سياسية واقتصادية في حينه، وأخرى استراتيجية تنزع بها من هذه المنطقة إمكان النهوض والتكامل السياسي والاقتصادي، وتؤبِّد تبعيتها للغرب. لقد كان ذلك كله قبل تبلور الهويات الوطنية الجديدة على أساس التقسيم الاستعماري، وهو ما حتَّم أن تبقى فلسطين قضية جامعة للعرب، وإن كان التناقض حاصلاً بين القضية الفلسطينية وبين الهويات العربية الناشئة المتجسدة في الدول التي تأسست في الظرف نفسه الذي أقيم فيه الكيان الصهيوني، في مفارقة تاريخية حكمت عملياً الموقع الفعلي لموقع القضية الفلسطينية في السياسات العربية. وقد ظهر ذلك في كيفيات التعامل مع اللجوء الفلسطيني إلى هذه الدول، وفي الموقف من المقاومة الفلسطينية، إذ كان دعم المقاومة الفلسطينية متعارضاً مع سياسات الحكم وتوجهات تثبيته في هذه الدول.

بيدَ أن هذا التعارض الواقعي، الناشئ من حالة واحدة وهي الهندسة الاستعمارية للمنطقة، أعاد دمج القضية الفلسطينية في خطاب ثوري عربي واحد، امتدَّ حتى نهاية حقبة السبعينيات من القرن الماضي، وذلك بتضمين القضية الفلسطينية في المسألة الثورية العربية، في إطار الأسئلة الممتدة عن تلك اللحظة التأسيسية، من قبيل علاقة العرب بعضهم بالبعض الآخر. فهل يمكن التحقق في حالة قومية واحدة وتشييد التكامل العربي دون حل القضية الفلسطينية؟ وليس بعيداً عن ذلك برزت الأسئلة التنموية، والتحررية، حتى في إطار الهويات الوطنية الضيقة، الأمر الذي فرض "إسرائيل" مشكلة عربية، تكررت في هزيمتيْ العامين 1948 و1967، وهي الهزائم التي حتمت بأن تبقى فلسطين قضية عربية، لأنها صارت ضحية هزائم عربية. طرحت هذه الهزائم السؤال الذي ألحَّ على المجال السياسي والثقافي العربي فيه حينه، وهو "لماذا هزمونا؟" وبالرغم من التباين في الإجابة على هذا السؤال، سواء إجابات ثقافوية أو مادية أو سياسية، وما نجم عن هذا السؤال من تحوُّلات سياسية واجتماعية وثقافية بعد كل هزيمة، وصعود تيارات جديدة تحاول أن تجيب على هذا السؤال، كالصعود اليساري والقومي بعد هزيمة العام 1948، والصعود الإسلامي بعد هزيمة العام 1967... فإن فلسطين كانت قلب هذه السجالات والتحوُّلات كلها.

لم تكن فلسطين قضية مركزية للعرب، والحالة هذه، بسبب الاستخدام التوظيفي لأغراض سياسية داخلية من الأنظمة العربية، بشقَّيها، بحسب تصنيف الحقبة الناصرية، التقدمية والرجعية، فحسب، كما صارت المحاولة للقول والترويج لاحقاً بعد "ثورات الربيع العربي". عندئذٍ، جُعلت فلسطين في موقع النقيض لأحلام الجماهير العربية وطموحاتها في تلك البلاد، بعد أن كانت طوال العقود التالية للاستعمار الصهيوني لفلسطين في موقع الكاشف لأسباب التردِّي العربي والمتداخل عضوياً مع المشكلات العربية الذاتية والخاصة بالبلدان العربية. وقد كشف ذلك عن حجم مغالطات التضليل في الدعايات العربية الجديدة لا لتسويغ التخلِّي عن القضية الفلسطينية فحسب، ولكن أيضاً لتبرير التحالف مع "إسرائيل" بما يتجاوز مفهوم التطبيع الذي كان مُجَرَّماً في السياسات العربية الرسمية لعقود طويلة بعد الواقعة الاستعمارية الصهيونية، بل كانت فلسطين قضية مركزية بحكم طبيعة الأشياء وحتميات الظرف التاريخي الذي تولَّدت فيه.

صحيح أن سياسات التخلِّي العربي الرسمية عن فلسطين أخذت مداها الزمني الطويل، منذ هزيمة العام 1967، وما تلا ذلك من أحداث كبيرة، من أهمها الأحداث الأردنية في سبعينيات القرن الماضي، والحرب الأهلية اللبنانية وكيفيات الدخول السوري عليها، والخروج من بيروت في العام 1982، وخروج مصر من الصراع العربي-الصهيوني بتوقيعها معاهدة السلام مع "إسرائيل"، والغزو العراقي للكويت ومآلاته، وانهيار الاتحاد السوفييتي وانحسار اليسار العالمي في نسخته الثورية. وقد انبنى على ذلك الدخول في مسار التسوية الذي جسَّر بين "إسرائيل" والعرب، وأعاد تسكين "إسرائيل" في المنطقة وكأنها كائن طبيعي، وأعاد صياغة الموقف منها بوصفها كائناً "طبيعياً" و"أبدياً" في المنطقة. إلا أن السياسات العربية الرسمية المتخلِّية عن فلسطين، تحوَّلت نحو صياغات جديدة تهدف إلى عزل الجماهير العربية عن فلسطين تماماً، ابتداءً من شعارات الوطنية الضيقة التي أخذت صيغة "بلدي أولاً"، إلى خطابات شيطنة الفلسطينيين. تسلَّل هذا النهج ضمنياً إلى نخب وفعاليات جماهيرية بعد "ثورات الربيع العربي"، وبنحو كان يصرف عن وعي الجماهير كون "إسرائيل" المشروع الأكثر خطورة وتدميراً للمنطقة. وقد ظهر، جرَّاء ذلك، أن المشكلة لم تعد محصورة في السياسات الرسمية للأنظمة والحكومات العربية، ولكن هذه السياسات أثمرت نتائجها في الجماهير العربية، التي، ولاسيما بعد حرب الإبادة "الإسرائيلية" على غزة، لم تبدِ رغبة في القتال لأجل فلسطين. وفي طيَّات هذا المسار الطويل، صُنع للجماهير العربية أعداء لا يقدمون فقط على العداء لـ "إسرائيل"، بل حريٌّ بهم إلغاء العداء لـ "إسرائيل" كما هو الشأن في التضخيم المتعمَّد لما يسمى "المشروع الإيراني"، وفي إذكاء الطائفية، والاستثمار المدمِّر للصراعات الأهلية.

لم يلغِ هذا كله كون فلسطين قضية مركزية، وإن كان أولاً من جهة معكوسة، ولكن على نحو من شأنه أن يعيدها إلى موقعها الصحيح. ففي حين تخلَّت الأنظمة والحكومات العربية عن فلسطين والفلسطينيين، إلا أنها أعادت بناء سياساتها على التطبيع مع "إسرائيل" والتحالف معها، لاسيما بعد سحق "ثورات الربيع العربي"، والكشف عن جهد مشترك عربي-"إسرائيلي" تخادمي، يسيِّد "إسرائيل" في المنطقة ويثبِّت الأنظمة العربية، خاصة تلك التي ظهرت في طبعات جديدة في منطقة الخليج، ما ينبغي أن يحييَ من جديد قضية استكمال التحرر العربي من التبعية. لقد صارت الأثمان التي تقدِّمها هذه الأنظمة العربية تُدفع لصالح "إسرائيل" من الكيس الفلسطيني،

لاستجلاب مصالح ضيقة، محصورة في اللحظة الراهنة، لصالح الأنظمة الحاكمة، دون أن تتوفَّر على أي مصالح إستراتيجية بعيدة المدى لهذه الدولة العربية أو تلك.

جاءت عملية 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، وما تبعها من إبادة جماعية "إسرائيلية" على غزة، كاشفة عن حقائق سعت الأنظمة العربية إلى طمسها وتجاوزها، أوَّلها إمكان هزيمة "إسرائيل" كما بينت تلك العملية. هذا الإمكان أظهر من جديد التناقض بين الوطنيات العربية المتجسِّدة في الدول القائمة بأنظمتها الحاكمة والمقاومة الفلسطينية، إذ أظهرت الحكومات العربية في مواقفها المتراوحة بين التخاذل والتواطؤ والعجز وعياً بتناقض انتصار فلسطين مع مصالحها. ولذا، فقد أدَّى ذلك إلى عودة طرح السؤال عن المعنى العربي، ما يجعل الوجود "الإسرائيلي" يتجاوز الإبادة المادية والسياسية للفلسطينيين إلى الإبادة المعنوية للعرب، إذ ما معنى وجود العرب؟ وما هي الإضافة التي يقدِّمونها للبشرية؟ وماذا كانت تفعل هذه الدول العربية بعدما أظهر العرب عجزهم عن إدخال كسرة خبز للفلسطينيين في غزة؟

على أي حال، فقد أظهرت العدوانية "الإسرائيلية" المنفلتة في الإقليم، في عدوانها على إيران، ولبنان، وتجدُّد احتلالها لمساحات في لبنان، وتمدُّدها الاحتلالي في سوريا، وسعيها إلى فرض وصايتها الأمنية والسياسية والاجتماعية على الجنوب السوري، وما أظهرته من قدرة مدعومة من الولايات المتحدة والإقليم المستخذي لها على التلاعب بالتوازنات السورية... أظهر هذا كله أن "إسرائيل" خطر مباشر على كل عربي في بيته، والعقبة الأكثر جدية أمام مشاريع التنمية، وتطلعات استكمال التحرر والاستقلال الوطني في المنطقة. وقد عزز ذلك استعادة اليمين "الإسرائيلي"، لا سيما التيار الديني القومي منه، لأيديولوجيته التوسعية الصريحة، وبحيث لا تكون "الاتفاقيات الإبراهيمية" إلا نسخة حديثة تغني عن التوسع الاحتلالي المباشر، وذلك بتحويلها "إسرائيل" لا إلى قوة مهيمنة في المنطقة، بل إلى قوة إمبراطورية فيها.

إن فلسطين بهذه الاعتبارات هي قضية مركزية للعرب، بالاعتبار المادي الصرف، وليس فقط بالاعتبارات التاريخية التأسيسية، أو بالاعتبارات الأخلاقية والثقافية. ليس ذلك فقط لما أظهرته "إسرائيل" من عدوانية توسعية، وإرادة هيمنة لحوحة، وقدرة فائقة على التلاعب بالتوازنات الإقليمية، أو التوازنات الداخلية في البلاد العربية، ولكن أيضاً لأن شرط التنمية والنهضة العربي مشروط بالتخلص من "إسرائيل" بوصفها حالة استعمارية معيقة، لا سيما وأن النهضة، بمعناها المادي والاقتصادي، تتطلَّب، بالضرورة، تكاملاً بين مصر ومنطقة الهلال الخصيب، وذلك لأخذ موقع فعَّال ومؤثِّر على المستوى العالمي، وجسر الفجوة مع الغرب الاستعماري، ومع بقية القوى التي تمكَّنت من تجاوز تخلُّفها نحو نهوض واضح وفعَّال.

إن هذا الفهم للحالة الاستعمارية "الإسرائيلية" يستعيد طبيعة هذه الحالة من حيث الأهداف المؤسِّسة لها، لأنها قامت على لحظة تفوُّق غربي كاسح، بدأ مع الحرب العالمية الأولى، لتستمر "إسرائيل" بالرغم من كل التحولات الدولية، بما في ذلك التي حصلت في المجال الغربي، في قلب الاهتمام والرعاية الغربية، ولاسيما مع الولايات المتحدة الأمريكية، القوة الأكثر هيمنة في التاريخ البشري. لقد جعل ذلك كله المشكلة العربية-الإسلامية مع

"إسرائيل" لا مشكلة عسكرية فحسب، بل مشكلة عسكرية وسياسية واقتصادية وثقافية وحضارية، تُهدد أي إمكان لقيامة عربية-إسلامية من جديد. إن مفاهيم "القيامة"، و"الانبعاث"، و"النهوض"... تأتي اليوم في قلب المشهد، حينما يستخدمها رئيس وزراء كيان الاحتلال بنيامين نتنياهو لوصف حربه الإبادية على غزة، مرتكزاً إليها لتغيير الشرق الأوسط كما يقول. ولذا، فإن نهضة السكان الأصليين لهذه المنطقة وقيامة قواهم التحررية والاستقلالية تتعارض بالضرورة مع القيامة "الإسرائيلية".

لا يتوقَّف الأمر، والحالة هذه، على العرب والمسلمين، فاتصال "إسرائيل" عضوياً بسياسات الهيمنة الغربية على العالم، وكونها الذراع الإمبراطوري الأكثر استثنائية للإمبراطورية الأمريكية، يفترض به أن يوفِّر أرضية لتحالفات عالمية على المستوى السياسي، تكون فيها فلسطين العنصر الكاشف لأهمية هذه التحالفات، وذلك علاوة على ارتباط "إسرائيل" بسياسات الهيمنة الاقتصادية الرأسمالية العالمية، وكونها جزءاً مهماً من إدارة الرأسمالية لحروبها العالمية، ما يجعل الفلسطيني مرآة لكل مظلوم ومنهوب ومنتهَك في العالم، خاصة في الجنوب منه.

إن فلسطين هي الدالُّ الأهم والأكثر وضوحاً وحدَّة على الاختلال العالمي، الاختلال السياسي والاقتصادي، والاختلال الثقافي والقيمي، وذلك من اللحظة التأسيسية حينما شُرد الشعب الفلسطيني، الصاحب الأصلي لفلسطين، ليقام مكانه كيان جامع لشعب جرى اصطناعه على أساس مقولة أسطورية، بنحو مهين للعقل الإنساني وللضمير البشري. لقد كانت إقامة "إسرائيل" إهانة صريحة ومعلنة للبشرية، ونقيضاً للكرامة الآدمية، وهو ما يجعل القضية الفلسطينية القضية الأكثر وضوحاً في عدالتها، ومعياراً دقيقاً لأحوال العالم، ما يؤهلها لأن تكون قضية مركزية للعالم كله، وفي القلب منه فقراؤه ومستضعَفوه ومنهوبوه، لأن عدالتها الصارخة، وموقعها من سياسات الهيمنة الرأسمالية الغربية العالمية، يجعلها العقدة الجامعة لهؤلاء المستضعَفين في العالم، لأن إعادة التوازن للعالم لا يكون إلا بحلِّ القضية الفلسطينية، وهو أمر يعني بالضرورة تقويض طغيان المهيمِنين من المستكبِرين العالميين

نزع المقاومة من الذاكرة

ربيع بركات، لبنان

قبل فترة، أجريتُ مع زملاء لي تجربة صغيرة على الصفحات الخاصة بمنصَّة النشر المستقلة **أوان** على مواقع التواصل الاجتماعي.[1] في الذكرى السنوية الأولى لاغتيال الأمين العام لحزب الله، السيد حسن نصر الله، أنتجنا فيديو قصيراً يستعرض مقتطفات من ستة خطابات له، وتقصَّدنا أن نقصر اختياراتنا على ما يتَّصل منها بصراع حزب الله مع "إسرائيل". أي أننا استثنينا خطاباته المتعلِّقة بقضايا لبنانية أو بالحرب في سورية، وأوضحنا نطاقنا المقصود في عنوان الفيديو ومقدِّمته.

أظهرت الخطابات المذكورة محطات بارزة في مسيرة كل من نصر الله وحزب الله، إذ تناول نصر الله في أحدها سلفه السيد عباس الموسوي الذي اغتالته "إسرائيل" في العام 1992، ونعى في آخَر ابنه هادي الذي قضى في عملية عسكرية ضد الاحتلال في العام 1997، واحتفى بثالث مع جموع غفيرة بتحرير جنوب لبنان في مدينة بنت جبيل في العام 2000، وأعلن في رابع قصف بارجة "ساعر" في حرب تموز / يوليو 2006، ووجَّه في خامس رسالة إلى المقاتلين أثناء حرب تموز أيضاً، وقال في سادسٍ آخر كلماته بعد عملية "البيجر" الشهيرة في أيلول/ سبتمبر 2024.

لم يُسمح بنشر الفيديو على **تيك توك** لـ"عدم مراعاته المعايير"، على الرغم أنه توثيقي وذو "قيمة خبرية" نوعاً ما، وفُرضت قيود على صفحة المنصَّة. لكنه حصد، خلال ساعات قليلة، أكثر من مئة ألف مشاهدة وعشرة آلاف تفاعل على منصَّة **إنستغرام**، ونصف هذا العدد تقريباً على **فيسبوك**، وكان من بين المتفاعلين "مؤثِّرون" عرب في مجالات شتَّى لا صلة لها بالسياسة، بينها الطبخ والأزياء وخلافها. وفيما كان الفيديو ينتشر على نطاق واسع، حذفه كل من **إنستغرام** و**فيسبوك** على الرغم من توثيق الصفحة كمنصَّة إعلامية واستيفائها الشروط التي وضعتها شركة "ميتا" المالكة للتطبيقين.

كان مثيراً للاهتمام أننا، قبل إنتاج الفيديو، لم نعثر على اثنين من الخطابات المذكورة بصيغتهما الخام في أي مكان على الإنترنت، ما اضطرَّنا إلى معالجة الصوت وحذف الموسيقى أو الأناشيد المرافقة للخطابين قبل إدراجهما في المحتوى المعدِّ للنشر. المشكلة، إذاً، لم تكن في القيود الخوارزمية التي تتيح حذف المحتوى الإعلامي التوثيقي عن مواقع التواصل الاجتماعي فحسب، بل في ندرة المواد الأرشيفية الخام المتاحة عبر الإنترنت أصلاً. أي أن أرشيفاً مصوَّراً كهذا، على الرغم من أهميته الشارحة لمسارٍ تاريخي طويل ومعقَّد من عمل المقاومة ضد "إسرائيل"، موجود في العتم، صعبٌ الاستحصال عليه، وصعبٌ تداوله عبر الوسائط التي

يستخدمها جيل زِيد (Gen Z) أكثر من غيرها. وكلا الأمرين، غياب الأرشفة والقيود على التداول، عاملان يسهِّلان نزع شرعيَّة هذا الشكل من المقاومة، حتى من الذاكرة.

خوارزميات للبيع

في الذكرى السنوية الثانية لعملية "طوفان الأقصى" وبدء الحرب على غزة، نشر مركز الأبحاث Cybersecurity for Democracy تقريراً يفيد بأن المحتوى المؤيِّد للفلسطينيين على **تيك توك** يزيد عن ذاك المؤيد لـ "إسرائيل" بـ 17 ضعفاً.[2] وقد جاء ذلك بالرغم من التشدُّد النسبي الذي بدأت **تيك توك** تظهره حيال المحتوى "العنيف" أو "المؤلم"، وهو ما يقيِّد، عملياً، نشر بعض ما يتَّصل بالحرب على غزة.

وتُفسِّر هذه الفجوة حماسة رئيس الحكومة "الإسرائيلية" بنيامين نتنياهو للصفقة التي فُرضت عملياً على شركة "بايت دانس" الصينية، مالكة **تيك توك**، والتي ستباع بموجبها عمليات التطبيق في الولايات المتحدة لمستثمرين أمريكيين بالدرجة الأساس، بما يجعل إعادة تشكيل خوارزميات تيك توك ممكنة، علماً أن واحدة من أبرز الذين ساهموا بإبرام الصفقة (سافرا كاتز، نائبة الرئيس التنفيذي لشركة Oracle)، أظهرت في السابق تأييداً حماسياً لـ"إسرائيل" وقلقاً بيِّناً من نمو حركة مقاطعة "إسرائيل" (BDS) في الجامعات الأمريكية.[3] وقد وصف نتنياهو الاستحواذ على **تيك توك** بـ"عملية الشراء الأكثر أهمية حالياً،" واعتبر أن التركيز يجب أيضاً أن ينصب على منصَّة **X**، قائلاً إن مالك المنصَّة، إيلان ماسك، "ليس عدواً، بل صديق."[4]

هذا، وتتكامل الجهود "الإسرائيلية"، في هذا السياق، مع "الخدمات" التي تقدِّمها شركة "ميتا"، مالكة **فيسبوك** و**إنستغرام**، لناحية تقييدها الحسابات المؤيدة للفلسطينيين والمنتقدة لـ"إسرائيل"، وفق ما بيَّنته وثيقة نشرها موقع **دروب سايت**،[5] إذ أظهرت الوثيقة أن الشركة وافقت على نحو 94 % من طلبات إزالة المحتوى، وأن "إسرائيل" كانت الأكثر طلباً لإزالة المنشورات والحسابات على منصَّات "ميتا" في العالم.

وقد سبق لمنظمة "هيومن رايتس ووتش" أن أفادت أن **فيسبوك** قام بتقييد المحتوى المؤيد لفلسطين، بشكل منهجي، في الأعوام 2021 و2023 و2024.[6] وفيما أفادت تقارير بأن الإدارة الأمريكية تستخدم أدوات الذكاء الاصطناعي لتتبُّع المتعاطفين مع فلسطين على وسائل التواصل الاجتماعي، وأن العقوبات المفروضة عليهم قد تشمل إلغاء تأشيرات الطلاب والترحيل، أظهرت تقارير أخرى استخدام الحكومة الألمانية أدوات مشابهة لحذف منشورات مؤيدة للفلسطينيين.[7] كما أظهر تحقيق أجرته **بي بي سي**، تقييد **فيسبوك** قدرة وسائل إعلام فلسطينية على الوصول إلى جمهورها، خلال حرب الإبادة على غزة على وجه التحديد.[8]

الأكاديميا: قيود وفُرص

وعلى النحو الذي تُوظَّف فيه الخوارزميات وشركات الداتا العملاقة والسوشال ميديا لقمع الخطاب المقاوم للإبادة في غزة، تُخصَّص جهود كبيرة في الصروح الأكاديمية للقيام بالمثل. ففي شباط/ فبراير الماضي (2025)، مثلاً، كان يُفترض أن تُلقي المقرِّرة الخاصة للأمم المتحدة، فرانشيسكا ألبانيزي، محاضرة في جامعة برلين الحرة، إلا أن الجامعة ألغت المحاضرة بعد تعرُّضها لضغوط من السفير "الإسرائيلي" في برلين وعمدة المدينة المحافظ، اللذين طالبا "بإلغاء الفعالية فوراً وتوجيه رسالة واضحة ضدَّ معاداة السامية."[9]

وفي أواخر العام 2023، أي في الفترة التي بدأت فيها الحرب على غزة تتحوَّل إلى إبادة، قرَّر مجلس إدارة مجلة *Columbia Law Review* إغلاق الموقع الإلكتروني الخاص بالمجلة الأكاديمية المحكَّمة، إثر رفض محرِّريها الامتناع عن نشر ورقة ربيع إغبارية (وهو محامٍ فلسطيني كان ينهي دراسة الدكتوراه في جامعة هارفرد) التي يعتبر فيها أن مصطلح "النكبة" يشكِّل إطاراً قانونياً شارحاً للأشكال المختلفة من الانتهاكات "الإسرائيلية" بحق الفلسطينيين على مدى عقود، شأنها شأن مصطلحات أخرى لها تعريفاتها الخاصة، كـ"الأبارتهايد" أو "الإبادة الجماعية". يومها، أطلق إغبارية وصف "إنكار النكبة" Nakba Denial على مساعي تعطيل الإنتاج البحثي الخاصة بـ"النكبة" الفلسطينية.[10]

وفي السياق نفسه، ألغت جامعة مينيسوتا عرض عمل كانت قد قدَّمته للباحث الأمريكي - "الإسرائيلي" راز سيغال بسبب وصفه الحرب "الإسرائيلية" على غزة بـ"حالة إبادة جماعية نموذجية،" علماً أن سيغال كان سيتولَّى منصباً مرموقاً (وحسَّاساً في الوقت نفسه) في الجامعة، هو رئاسة مركز دراسات الهولوكوست والإبادة الجماعية.[11]

هذا، ويمكن أن نقارن حالات كهذه بأخرى يكون فيها المعنيون ورثة ضحايا، لكنهم متصالحون مع جلَّاديهم، أو جلَّادي آبائهم. البروفيسور عمر ياغي الذي مَنَحته الأكاديمية الملكية السويدية للعلوم قبل أيام بالشراكة مع عالمَين آخرَين جائزة نوبل للكيمياء، مثال مُفيد في هذا السياق. فهو أمريكي من أصول فلسطينية، عاش طفولته في مخيم للاجئين في الأردن، ودرس في الولايات المتحدة حيث تفوَّق لاحقاً في مجاله البحثي، وكافأته مؤسسة "إسرائيلية" عبر منحه جائزة وولف Wolf Prize عن الكيمياء التي تبلغ قيمتها 100 ألف دولار تقديراً لإنجازه العلمي.

تصف مؤسسة وولف جائزتها الدولية بأنها "تُمنح في 'إسرائيل' للعلماء والفنانين لإنجازاتهم في مصلحة البشرية والعلاقات الودِّية بين الناس." أما حركة مقاطعة "إسرائيل" (BDS)، فتضع الجائزة في إطار رغبة "إسرائيل" في "ترسيخ مكانتها في الساحة الأكاديمية والثقافية العالمية." وتضيف الحركة، في بيان نشرته في العام 2013، أن "آلة الترويج 'الإسرائيلية' تنطلق بكامل طاقتها في مثل هذه المناسبات، لمنح علماء وفنانين وكتاب دوليين شرفاً مُريباً، يتمثَّل في نيل جوائز من رئيس الدولة، ودرجات دكتوراه فخرية من جامعات 'إسرائيلية'، أو إلقاء كلمات رئيسية في مؤتمرات مهنية."[12] وفي سياق نفي صفة الاستقلال عنها،

تلفت الحركة إلى أن "مُراقب الدولة" في "إسرائيل" يُشرف على جميع أنشطة المؤسسة، فيما يُعتبر وزير التربية والتعليم "الإسرائيلي" تلقائياً رئيساً لمجلس إدارة صندوق وولف.

على أيِّ حال، ليس صعباً التحقُّق من علاقة "جائزة وولف" بالمؤسسات الرسمية "الإسرائيلية"، وليس رفض الجائزة فعلاً مستحيلاً. فقرار كهذا يتَّصل، ببساطة، بإرادة متلقِّيها. فقد سبق للمهندسة المعمارية الباكستانية ياسمين لاري، مثلاً، أن امتنعت عن قبول الجائزة في آذار/ مارس الماضي بسبب استمرار الإبادة الجماعية في غزة، وأعربت عن موقفها ذاك بصريح العبارة في إحدى المقابلات: "قبول الجائزة كان أمراً غير وارد."[13]

غير أن قصة ياغي مثيرة بالمقارنة مع قصص الآخرين. فهو من أصول لاجئة. فلسطيني، بل غزَّاوي، تمكَّن من صعود السلَّم ولم يمنعه من ذلك ما قاسته عائلته المهجَّرة في العام 1948. وفي المقابلة التي أُجريت معه لتبليغه بنيله جائزة نوبل، قال "كنَّا أكثر من عشرة أفراد نعيش في غرفة واحدة. نتشاركها مع الماشية التي نربِّيها. وُلدتُ لعائلة لاجئين، وأهلي بالكاد كانوا يعرفون القراءة والكتابة." لكنه أضاف مستدركاً أن "العِلم هو أكبر قوة للمساواة في العالم." وبهذا، نزع ياغي عن حالته كلَّ المعوقات البنيوية التي ولَّدها لجوؤه والتي تسبَّبت بهذا اللجوء.

والحال أن العِلم، في الواقع، ليس "أكبر قوة للمساواة في العالم،" ولا الأكاديميا. فالاثنان، كما الإنجازات المتَّصلة بهما، يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالموارد والفرص المتاحة، وكذلك بالخيارات والمواقف السياسية والأخلاقية التي تفتح أبواباً أو تغلقها. ولا يمنع هذا وجود استثناءات، لكنه يحصرها في هذه الخانة: خانة الاستثناءات فحسب.

كان يمكن لقصة البروفيسور عمر أن تُقدَّم بوصفها مقاومة للظروف الخاصة (والعامة) التي أوجدها طرفٌ مُستعمِر. ربما كان ذلك سيُغلق أبواباً في وجهه، وهو ما يدركه على الأغلب. لكنَّ قوله إنه "يتشرَّف كثيراً باختياره" للجائزة "الإسرائيلية" قبل سنوات، كان تسليماً بنزع أيِّ فعل مقاوم للظروف التي رافقت نشأته من ذاكرته الفردية. وهذا واحد من أهداف منحه الجائزة أساساً، وهو يشبه ما يُراد من الخوارزميات والقيود على "الداتا" وآليات الإنتاج المعرفي أن تقوم به، لجهة نزع مفهوم المقاومة وأرشيفها من الذاكرة الجمعية أيضاً.

الإحالات

[1] انظر موقع المنصَّة:

https://awanmedia.net

[2] Naomi Nix, "TikTok posts on Israel-Gaza war are overwhelmingly pro-Palestinian," *The Washington Post*, 7 October 2025, accessed 9 October 2025.
https://www.washingtonpost.com/technology/2025/10/07/tiktok-israel-palestine/.

[3] "TikTok Investor Pushed to Embed Pro-Israel Content in US Culture," *TRT World,* 2 October 2025, accessed 9

October 2025.
https://www.trtworld.com/article/a15a62e96b14.

[4] Rania Abu Shamala, "Netanyahu Admits Using Social Media as Weapon to Influence US Opinion Amid Gaza Genocide," *Anadolu Ajansı*, 27 September 2025, accessed 9 October 2025.
https://www.aa.com.tr/en/middle-east/netanyahu-admits-using-social-media-as-weapon-to-influence-us-opinion-amid-gaza-genocide/3700646.

[5] Ahmed Waqas and others, "Leaked Data Reveals Massive Israeli Campaign to Remove Pro-Palestine Posts on Facebook and Instagram," *Drop Site*, 11 April 2025, accessed 9 October 2025.

https://www.dropsitenews.com/p/leaked-data-israeli-censorship-meta

[6] Deborah Brown, "Meta's Oversight Board Rules 'From the River to the Sea' Isn't Hate Speech," *Human Rights Watch*, 18 September 2024, accessed 9 October 2025.
https://www.hrw.org/news/202418/09//metas-oversight-board-rules-river-sea-isnt-hate-speech

[7] Daniel G. B. Weissmann, "Germany Is Using AI to Erase Pro-Palestinian Speech," *Jacobin*, 29 May 2025, accessed 9 October 2025.
https://jacobin.com/202505//germany-ai-palestine-israel-antisemitism.

[8] Ahmed Nour, Joe Tidy and Yara Farag, "How Facebook Restricted News in Palestinian Territories," *BBC Arabic*, 18 December 2024, accessed 9 October 2025.
https://www.bbc.com/news/articles/c786wlxz4jgo.

[9] Weissmann, "Germany Is Using AI," op. cit.

[10] ربيع إغبارية، "إنكار النكبة،" **أوان**، 7 حزيران 2024، شوهد في 9 تشرين الأول 2025.
.https://www.instagram.com/reel/C766EfOMH2H/?igsh=ajJoNnNzaTZzZ2ox

[11] "U. of Minnesota's Holocaust Center Revokes Post for Raz Segal, Who Qualified Israeli War as Genocide," *Democracy Now*, 17 June 2024, accessed 9 October 2025.

https://www.democracynow.org/202417/6//headlines/u_of_minnesotas_holocaust_center_revokes_post_for_raz_segal_who_qualified_israeli_war_as_genocide.

[12] "The Dishonor of Israeli Honors," *BDS: Freedom, Justice, Equality,* 2 February 2013, accessed 9 October 2025.

https://www.bdsmovement.net/news/dishonor-israeli-honors.

[13] "Pakistani architect Yasmeen Lari Turns Down Israel's Wolf Prize Over 'genocide' in Gaza," *Arab News*, 12 March 2025, accessed 9 October 2025.
https://www.arabnews.com/node/2593242/pakistan.

أمكنة الأسر في زمن الإبادة
كيف تحوَّلت السجون "الإسرائيلية" إلى جغرافيات مصغَّرة عن غزة

أماني سراحنة، فلسطين

من جديد، أجد نفسي أمام ضرورة إعادة طرح الأسئلة المتعلِّقة بالكيفيات التي يمكن أن تشكِّل مدخلاً لفهم وتفكيك أدوات التوحش "الإسرائيلي" في حيِّز السجن بوصفه أحد الأعمدة المركزية في بنية التوحش الاستعماري ومصدراً أساسياً من مصادر إنتاجه. لقد كانت محاولتي السابقة، التي نُشرت في العدد الأول من الجنوب تحت عنوان "محاولة الكتابة عن واقع الأسرى في زمن الإبادة،"[1] خطوة أولى في هذا المسار، غير أنّي أعاود اليوم المحاولة من زاوية مغايرة، حيث لا أبحث عن نتائج حاسمة بقدر ما أعمل على إبقاء السؤال مفتوحاً كأساس للكتابة عن واقع الأسرى في زمن الإبادة المستمرة. إن زمن التوحش في سياق الاستعمار الاستيطاني،[2] يفرض تحدياً مضاعفاً يتمثَّل في التساؤل عن إمكانية محاصرته، بدلاً من الاستسلام لحالة الحصار التي يفرضها على الزمن الفلسطيني ذاته. وللوهلة الأولى قد يبدو أن مقاربة التوحُّش "الإسرائيلي" في السجون ومعسكرات الاعتقال، بما تحمله من مشاهد راهنة، مهمة يسيرة بالنظر إلى فداحة الجرائم التي تتكشَّف مباشرة على الهواء في غزة، غير أن الواقع يكشف أن هذه المهمة أشدّ تعقيداً، خصوصاً حين نحاول الإمساك بخيط السؤال الكيفي بين زمنين: ما قبل الإبادة وما بعدها، أي بين الامتداد التاريخي للتوحُّش الاستعماري من جهة، وذروة توحشه الراهنة من جهة أخرى. لقد أفرز هذا التعقيد عجزاً، وأحياناً عطباً، في اللغة والمعنى. وعليه، فإن هذه المساهمة لا تسعى إلى إثبات جسامة التوحُّش "الإسرائيلي" بقدر ما تهدف إلى تذكير القارئ بأن غاية هذا التقرير تكمن في إبقاء التساؤل مفتوحاً حول المصير الفلسطيني أمام ماكينة التوحُّش، وبوجه خاصّ مصير الأسرى الفلسطينيين والعرب في السجون "الإسرائيلية"، باعتباره سؤالاً تاريخياً متواصلاً.

في زمن الإبادة المستمرة، وحتى إعداد هذا التقرير في النصف الثاني من أيلول 2025، تجاوز عدد الأسرى الفلسطينيين والعرب 11 ألفاً،[3] أي أكثر من ضعف عدد الأسرى والمعتقلين قبل بدء الإبادة، ليشكِّل هذا التصاعد أبرز ملامح تكثيف العنف الاستعماري في سياق حرب الإبادة الجارية. وعلى صعيد آخر، فإن أعداد المعتقلين الإداريين[4] هي الأعلى مقارنة مع أعداد الأسرى المحكومين والموقوفين (إذ يشكِّل عددهم أكثر من 32 % من مجموع الأسرى، بينهم نساء وأطفال) بوصف اعتقالهم الإداري أبرز الأدوات الاستعمارية التي تهدف إلى تجريد الفلسطيني من حريته دون مسوِّغ قانوني، تحت ذريعة "الملف السرِّي". أما بقية المعتقلين، فتتوزَّع أوضاعهم

بين أحكام متفاوتة قد تصل إلى مؤبَّدات متكرِّرة، وموقوفين رهن المحاكمة، فضلاً عن معتقلي غزة المصنَّفين "مقاتلين غير شرعيين" الذين ارتفع عددهم إلى أكثر من 2662 معتقل، في حين لا يزال المئات من غزة محتجزين في معسكرات الجيش، بعضهم رهن الإخفاء القسري.

إن هذه الأرقام لا تشكِّل مجرَّد معطيات إحصائية، بل تكشف عن بنية أعمق للعنف الاستعماري،[5] حيث تتحوَّل السجون إلى امتداد لجغرافيا القمع في غزة، مكرِّسة منطق السيطرة نفسه الذي يُدار عبر الحصار، والتهجير، والإبادة. فالسردية الرقمية،[6] في هذا السياق، ليست محايدة، بل هي جزء من محاولة فهم الكيفية التي أعاد الاستعمار من خلالها تشكيل الزمن الفلسطيني عبر إنتاج دوائر متجدِّدة من الأَسر والفقدان. من هنا، فإن دراسة التحوُّلات في أعداد الأسرى وظروف اعتقالهم تفتح المجال أمام قراءة السجن "الإسرائيلي" كأداة لإعادة إنتاج مشروع الإبادة الاستعماري. فالشهادات المتدفِّقة من الأسرى بعد الإبادة لا تكشف فقط عن تجارب فردية تحت التعذيب والتجويع الممنهج، بل تؤكِّد أن صوت السجن هو الصدى المصغَّر لصوت غزة،[7] وأن الجغرافيا "العقابية" داخل المعتقلات ليست سوى انعكاس للعنف الاستعماري الذي يطوِّق القطاع. فكيف تحوَّلت ماكينة توحُّش الإبادة في غزة إلى ركيزة لفهم سياقات التوحش في حيِّزات أخرى للسجن؟

لقد تحوَّلت السجون في وعينا إلى جغرافيات مصغَّرة عنها، إذ تمارس فيها سلطات الاحتلال التعذيب الممنهج،[8] والتجويع، والقتل، إلى جانب سلسلة طويلة من جرائم السلب والحرمان التي لا حصر لها. فعلياً، تُسقِط منظومة السجون "الإسرائيلية" تجربة غزة، بكل وحشيَّتها، على الأسرى والمعتقلين، لتصبح امتداداً لها وحلقة متَّصلة بها. فلا يمكن اليوم فصل جريمة تجويع الأسرى عن المجاعة في غزة، لأن المنظومة التي تنتج هذا التوحش هي ذاتها. ولا يمكن فهم سياسات السلب والحرمان في السجون دون استحضار ما يجري في غزة من انتزاع للحقوق وأبسط مقومات الحياة. والأمر ذاته ينطبق على جرائم الاغتيال والقتل الممنهج بحقِّ عشرات الأسرى، التي تجعل السجون والمعسكرات "الإسرائيلية" اليوم أكثر من أي وقت مضى جغرافيا متَّحدة مع غزة. تتأكَّد هذه الوحدة مع تصاعد التساؤلات حول مصير آلاف الأسرى والمعتقلين في مسار لا ينفصل عن مصير شعبنا في غزة ومصير شعبنا في كل مكان.[9] إن محاولة توصيف مستوى العنف والتوحُّش في السجون "الإسرائيلية" لا يمكن أن تُقرأ خارج سياق حرب الإبادة المستمرة على غزة، في تفاصيلها الكبرى والصغرى. ولعلَّ هذا ليس من باب المقارنة، بل للتأكيد على أن محاولات "إسرائيل" فرض العزل والفصل بين الجغرافيات الفلسطينية، وتصويرها كوحدات منفصلة وفق سياسات التصنيف ، تتهاوى أمام الواقع، إذ تكشف سلطة التوحُّش الممارس وحدة المشهد. ليقودنا ذلك إلى تساؤل عن الكيفية التي تحوَّل فيها التوحُّش إلى مصدر لوحدة الجغرافيات الفلسطينية، والسجون التي تضم آلاف الأسرى الفلسطينيين هي أوضح مثال على ذلك.

وحتى أتمكن من طرح محاولتي الجديدة بالكتابة عن الأسرى، أضع تساؤلي المركزي لهذا التقرير المتمثل "كيف تحوَّلت السجون 'الإسرائيلية' إلى جغرافيات مصغَّرة عن غزة" عبر نماذج متعددة لمستويات التوحش الحاصل بين غزة و"الجغرافيا السادسة"[10]—السجون الصهيونية المنتشرة على امتداد أرض فلسطين التاريخية.

بين صوت جوع الأسرى وصوت المجاعة في غزة

يطرح الحديث عن "الجوع" في أدبيات الحركة الأسيرة سؤالاً محورياً حيال علاقته التاريخية بالإضراب عن الطعام،[11] إذ شكَّل الإضراب عن الطعام المسار النضالي الأبرز الذي أتاح للأسرى فرض نوع من "السيادة" داخل السجون،[12] حيث تحوَّل الجوع إلى سلاح يستخدمه الأسرى في مواجهة السجان. غير أن هذا "الجوع المقاوِم" انقلب، بعد حرب الإبادة، إلى أداة في يد الاحتلال لقتل الأسرى ببطء، وهو تحوُّل بالغ الخطورة يعكس تناقضاً يستوجب قراءة معمَّقة لتجربة الأسرى بين "الجوع كسلاح" و"التجويع كأداة قمع وإبادة."[13]

ففي الوقت الذي يعلو فيه صوت المجاعة في غزة كأحد أشكال حرب الإبادة المستمرة،[14] يبرز في السجون "الإسرائيلية" أيضاً صوت الجوع. لقد شكَّلت سياسة تجويع الأسرى إحدى أبرز الممارسات التي سيطرت على واقع الحياة الاعتقالية داخل السجون. فمنذ اليوم الأول للعدوان على الأسرى بعد إعلان الحرب، شرعت سلطات السجون "الإسرائيلية" في تجريدهم من جميع مقتنياتهم، بما في ذلك الطعام المتبقِّي في زنازينهم، وأغلقت "الكنتينا" التي يعتمد عليها الأسرى في شراء احتياجاتهم الغذائية، كما قلَّصت وجبات الطعام إلى مستويات تكاد تقتصر على لقيمات بسيطة. وقد انعكس هذا الوضع بوضوح على صحة الأسرى، حيث أظهرت صور المُفرَج عنهم آثار نقص شديد في الوزن وظهور مشاكل صحية متعددة، بعضها مزمن.

هكذا، تحوَّلت سياسة التجويع[15] إلى إحدى أبرز السياسات الناتجة عن حرب الإبادة على غزة وعلى الأسرى في آنٍ معاً، واحتلَّت جريمة التجويع موقعاً محورياً في شهاداتهم بعد الإفراج عنهم، كما وثَّقتها التقارير الحقوقية الصادرة عن المؤسسات المختصة.[16] ومع أن سياسة الحرمان من الطعام لم تُستخدم سابقاً على هذا النطاق الواسع، إلا أنها طالما شكَّلت إحدى أدوات الاحتلال في ممارسة الضغط على المعتقلين، خصوصاً خلال فترات التحقيق، وكإحدى "العقوبات" داخل بنية السجن. وتجدر الإشارة إلى أن محاولات منظومة السجون "الإسرائيلية" فرض سيطرة صارمة على نوعية الطعام المسموح للأسرى بالحصول عليه بدأت فعلياً قبل حرب الإبادة، وتحديداً مع تشكيل ما عُرف بـ"لجنة أردان" في العام 2018، والتي أوصت بتقليص العديد من الأصناف الغذائية المتاحة للشراء من "الكنتينا". وعلى الرغم من ذلك، ظلَّ الطعام طيلة المراحل التاريخية للحركة الأسيرة أحد أبرز المطالب النضالية التي خاض الأسرى من أجلها العديد من المعارك، إلى أن أصبح اعتمادهم الأساسي في الحصول على الغذاء مرتبطاً بما يُسمح لهم بشرائه من "الكنتينا" وعلى نفقتهم الخاصة، في ظلِّ سيطرة منظومة السجون على الأصناف المسموح بها. وقد حُرم الأسرى على مدار عقود طويلة من العديد من الأطعمة في إطار سياسات ممنهجة من الحرمان والسلب. وقد شكَّلت قضية الطفل المعتقل وليد أحمد (17 عاماً) من بلدة سلواد، والذي استشهد بتاريخ 23 آذار/ مارس 2025 في ساحة سجن "مجدو"، بسبب الجوع،[17] شاهداً على مجاعة من مستوى آخر يعيشها الأسرى داخل السجون "الإسرائيلية"، تعيدنا في كل تفاصيلها إلى المجاعة الحاصلة في غزة، وليغدو صوت جوع الأسرى جزءاً منها.

ما بين غزة وقسم "رَكَيْفِت"[18]

بعد مرور ما يقارب عامين على حرب الإبادة، ما تزال شهادات معتقلي غزة شاهداً صارخاً على أحد أشكال الإبادة المستمرة داخل سجون ومعسكرات الاحتلال. تلك الشهادات لا تنقل أحداثاً منتهية، بل تجسِّد فظائع متواصلة يعيشها المعتقلون لحظة بلحظة. وإلى جانب ذلك، تحمل قصص المعتقلين تفاصيل كثيفة تبدأ منذ اندلاع الحرب، مروراً بجولات النزوح والفقدان المتكرر، وصولاً إلى لحظة الاعتقال. لقد شكلت عمليات الاعتقال الواسعة، التي طالت المئات في بداية الاجتياح البرِّي لغزة، إحدى أبرز الصور التي سعى الاحتلال إلى تكريسها: صور مئات المواطنين مكدَّسين في طوابير، عُراةً، معزولين، يتعرَّضون لأبشع أشكال الإذلال والتنكيل.[19] غير أن تلك اللحظة لم تكن بداية المعاناة، بل هي امتداد لمسار إبادة يرافق كل معتقل منذ خروجه من غزة وحتى وصوله إلى أحد معسكرات أو سجون الاحتلال. إنها رحلة إلى شكل آخر من أشكال الإبادة، تشكِّل وحدة واحدة لا يمكن فصلها في رواية المعتقل.

وعلى مدار تلك الفترة، وثَّقت تقارير حقوقية عديدة مستويات التوحُّش والفظائع التي تعرَّض لها معتقلو غزة، عبر عشرات الشهادات والإفادات، سواء من داخل السجون والمعسكرات أو من معتقلين جرى الإفراج عنهم لاحقاً. وقد برز معسكر "سَديه تيمان" كعنوان لجرائم التعذيب الممنهجة التي أدَّت إلى استشهاد عدد من المعتقلين. إلا أن التركيز الدولي على ما يجري في "سَديه تيمان"[20] بين قطاع غزة وبئر السبع لم يحجب حقيقة أن منظومة السجون عملت بالوحشية ذاتها في معسكرات أخرى أنشئت بعد الحرب، أبرزها: "عوفر" في بلدة جنوب-شرق بلدة بيتونيا، و"عناتوت" شمال مدينة القدس، و"نفتالي" شمال قطاع غزة، إضافة إلى أقسام خاصة داخل السجون الأقدم. ومن بين هذه الأقسام برز قسم "ركيفت"[21] في سجن الرملة الذي أعلن وزير الأمن القومي الصهيوني إيتمار بن غفير عن افتتاحه بعد أشهر من الحرب، كقسم مخصَّص لاحتجاز من يُسمونهم "أسرى النخبة."[22] لم يكن "ركيفت" استثناءً في مستوى التوحُّش، لكنَّه تميَّز ببنيته القائمة على العزل الممنهج والرقابة المشدَّدة تحت الأرض.[23] وقد عكست زيارات الطواقم القانونية المحدودة للأسرى فيه، بعد نحو عام ونصف من الإبادة، بعضاً من تفاصيله، حيث يُمنع المحامون من نقل أي خبر عن عائلات المعتقلين أو الحديث معهم حول ما يعيشونه داخل القسم. أما المعتقلون، فيخرجون إلى الزيارة وهم يجهشون بالبكاء، بعد سلسلة من ممارسات الترهيب والاعتداءات التي تسبق لقاء محاميهم.[24] هناك، تحت الأرض، يفقد المعتقلون إحساسهم بالزمن، فيغدو الزمن نفسه جزءاً من منظومة القهر، ومعنى جديداً للعذاب المستمر في عالم التوحُّش داخل السجن، إلا أن بداية روايتهم تبدأ كلها من غزة، حتى تنتهي في هذا القسم الواقع تحت الأرض الذي خصَّصته "إسرائيل" لمقاتلين خرجوا من تحت الأرض في وجه "إسرائيل".

عن إمكانية استعادة أسئلة ممتدَّة قبل وبعد الإبادة

لقد تحوَّلت السجون "الإسرائيلية"، أكثر من أي وقت مضى، إلى فضاءات لإنتاج أنماط متجدِّدة من التوحُّش، بما يشكِّل امتداداً لتاريخ طويل من القمع والعنف الممنهج. وعلى الرغم من أن العديد من السياسات والممارسات السائدة داخلها ليست استثناءً من تجارب عالمية ارتبطت تاريخياً بالقهر والتعذيب ونزع الإنسانية، فإن تجربة الأسرى الفلسطينيين والعرب تحت الاحتلال "الإسرائيلي" تبقى ذات خصوصية. فالكتابة عنها تمثِّل مدخلاً لفهم طبيعة هذا العنف وآليَّات تطوُّره عبر الزمن، كما تكشف عن دور السجون في تشكيل السردية النضالية الفلسطينية، حيث أعاد آلاف الأسرى صياغة حضورهم السياسي والنضالي من خلف القضبان ومنهم قادة المقاومة الفلسطينية.[25]

وفي اللحظة التاريخية الراهنة، في خضمِّ حرب الإبادة التي مثَّلت امتداداً لعقود من النكبة المستمرة، تتقدَّم أسئلة ملحَّة إلى الواجهة، أبرزها: كيف يمكن للأسرى استعادة قدرتهم الجماعية على مقاومة منظومة التوحش التي بلغت ذروتها في أعقاب الإبادة؟ وكيف يمكن مقاربة سرديات الصمود وأدواتها في زمن الإبادة؟ وعلى الرغم مما فرضته صور التوحش من هيمنة على روايات الأسرى في هذه المرحلة، إلا أن هذه الروايات تكشف في الوقت نفسه عن مسارات موازية، منها ما يتَّصل بإبداع أدوات الصمود داخل السجون. ومثال ذلك سياسة التجويع التي اعتمدتها إدارة السجون كإحدى آليات التوحش، وقد واجهها الأسرى بابتكار أشكال مقاومة يومية مثل اعتماد الصوم،[26] أو جمع بقايا الطعام وتحويلها إلى وجبات مشتركة، بحيث تحوَّل الصوم ذاته إلى فعل مقاومة وآلية للبقاء في مواجهة الجوع الذي أنهك أجسادهم. هنا، تكمن أهمية التساؤل حول إمكانية استعادة الأسرى للمواجهة الجماعية في استمراريتها التاريخية، فهذا التساؤل لم يولد بعد مرور عامين على حرب الإبادة التي استهدفت البنية الداخلية للمجتمع الأسير وسعت إلى تدمير أعمدته وبناه الأساسية، بل كان حاضراً حتى الأيام الأخيرة التي سبقت لحظة بدء الإبادة، وهو ما يعيدنا إلى صعوبة الكتابة عن الأسرى دون التمسُّك بخيط الزمن الذي يربط بين ما قبل الإبادة وما بعدها. فامتداد قضية الأسرى، كأحد أوجه حرب الإبادة الراهنة، ليس سوى امتداد لتساؤلات متراكمة حول الزمن السابق لها. وهي تساؤلات لا تنحصر في السجون، بل تشمل أيضاً الواقع الأوسع الذي فرضته منظومة الاستعمار "الإسرائيلي" على غزة، من حصار شامل وعزل ممنهج عن الجغرافيا الفلسطينية التي تخضع كذلك لسياسة الفصل في سجون جغرافية مفتوحة. فيصبح زمن غزة اليوم هو الركيزة التاريخية لإمكانية فهم التوحش "الإسرائيلي" بعد زمن الإبادة

الإحالات

[1] أماني سراحنة، "محاولة الكتابة عن واقع الأسرى في زمن الإبادة،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العدد 1 (2025): 164-180.

[2] رنا بركات، "كتابة/ تصحيح الدراسات الفلسطينية: الاستعمار الاستيطاني، والسيادة الأصلانية، ومقاومة أشباح التاريخ،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العدد 1 (2025)، 145-163.

[3] بيان صادر عن مؤسسات الأسرى تحديث عن إجمالي عدد الأسرى والمعتقلين لشهر أيلول/ سبتمبر 2025، **وكالة وفا**، 3 أيلول 2025، شوهد في 5 أيلول 2025.

https//:www.wafa.ps/Pages/Details. 129167/

[4] المصدر نفسه.

[5] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Weidenfeld, 1963).

[6] سراحنة، مصدر سبق ذكره.

[7] تقرير صادر عن هيئة شؤون الأسرى ونادي الأسير الفلسطيني، عن شهادات لمعتقلي غزة، **جمعية نادي الأسير الفلسطيني**، 24 تموز 2025، شوهد في 18 آب 2025.

https://www.ppsmo.ps/home/studies/17598?culture=ar-SA .

[8] "عنف السجون- تقرير انتهاكات حقوق الأسيرات والأسرى2024،" **مؤسسة الضمير لرعاية الأسير وحقوق الإنسان**، نشر في 23 نيسان 2025، شوهد في 28 آب 2025.

.https//:addameer.ps/ar/media .5530/

[9] للمزيد انظر: عبد الرحيم الشيخ، "الزمن الموقوت: نكبة فلسطين ومسارات التحرير،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 118 (2019): 16-26.

[10] للمزيد انظر: عبد الرحيم الشيخ (إعداد)، "الجغرافيا السادسة: ندوة الحركة الفلسطينية الأسيرة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 128 (2021): 9-5؛ عبد الرحيم الشيخ، "المكان الموازي: رسم الزمن في فكر وليد دقة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 135 (2023): 187-220؛ عبد الرحيم الشيخ، "الجغرافيا السادسة: الحركة الفلسطينية الأسيرة،" بودكاست طارق خطيب، **عرب 48**، 12 آذار 2024، شوهد في 16 آب 2025.

https://www.arab48.com/بودكاست/مدى-الكرمل/12/03/2024/الجغرافيا-السادسة--الحركة-الفلسطينية-الأسيرة

[11] أماني سراحنة، **الأسرى الفلسطينيون وجيل الغضب: قراءة أصلانية في السيادة وتقرير المصير** (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2020)، رسالة ماجستير.

[12] المصدر نفسه.

[13] "معسكرات الاحتلال: امتداد لجريمة الإبادة الجماعية لأسرى قطاع غزة وتاريخ من القمع والاضطهاد - معسكر سديه تيمان،" **مؤسسة الضمير لرعاية الأسير وحقوق الإنسان**، 12 أيار 2025، شوهد في 16 حزيران 2025.

https://documentprisoners.palestine-studies.org/sites/default/files/pdf/public_records/20%-20%تيمان%20سديه%20معسكرات%20الاحتلال%29%281%20.pdf.

[14] ياسر البنا، "شاهد صوت المجاعة في غزة بلسان المجوعين،" **الجزيرة نت**، 20 تموز 2025، شوهد في 3 آب 2025.
.https://shorturl.at/ag2HM

[15] "سياسات الاحتلال بحق الأسرى والأسيرات في سجون الاحتلال،" سياسة التجويع، **مؤسسة الضمير لرعاية الأسير وحقوق الإنسان**، 18 نيسان 2024، شوهد في 20 يناير 2025، 8-9.

https://shorturl.at/q3f9c.

[16] ورقة خاصة عن صادر عن مؤسسات الأسرى حول واقع الأسرى خلال العام 2024، **جمعية نادي الأسير الفلسطيني**، 31 كانون الأول 2024، شوهد في 5 كانون الثاني 2025.

https://shorturl.at/9i86Y .

[17] "التجويع هو السبب الأساس لاستشهاد المعتقل الطفل وليد أحمد،" **وكالة وفا**، 3 نيسان 2025، شوهد في 21 أيار 2025.

https://wafa.ps/Pages/Details/118288 .

[18] "خلف الشمس... إسرائيل تفتتح سجناً تحت الأرض لمعتقلي حماس وحزب الله،" **روسيا اليوم**، 10 كانون الثاني 2025، شوهد في 30 كانون الثاني 2025.

https://shorturl.at/DLPka .

[19] "سياسات الاحتلال بحق الأسرى والأسيرات،" مصدر سبق ذكره.

[20] "معسكرات الاحتلال: معسكر سديه تيمان،" **مؤسسة الضمير لرعاية الأسير وحقوق الإنسان**، 29 كانون الثاني 2025، شوهد في 30 كانون الثاني 2025.

https://addameer.ps/ar/media/5480.

[21] تقرير "زيارة تحت الأرض لمعتقلي غزة،" **هيئة شؤون الأسرى والمحررين ونادي الأسير الفلسطيني**، 5 حزيران 2025، شوهد في 9 حزيران 2025.

https://www.ppsmo.ps/home/studies/17381?culture=ar-SA.

[22] "خلف الشمس... إسرائيل تفتح سجناً تحت الأرض،" مصدر سبق ذكره.

[23] تقرير "بعد مرور عامين على الإبادة: ما زال معتقلو غزة يواجهون الجحيم في سجون ومعسكرات الاحتلال،" **هيئة شؤون الأسرى والمحررين ونادي الأسير الفلسطيني**، 20 آب 2025، شوهد في 1 أيلول 2025.

https://www.ppsmo.ps/home/news/17700?culture=ar-SA .

[24] المصدر نفسه.

[25] الشيخ، "ندوة الحركة الفلسطينية الأسيرة،" مصدر سبق ذكره.

[26] عوض رجوب، "كيف يتغلب الأسرى الفلسطينيون على التعذيب والتجويع منذ عام؟" **الجزيرة نت**، 16 تشرين الأول 2024، شوهد في 20 تشرين الثاني 2024.

https://2u.pw/8Az7oo .

البرغوثي في الزنزانة: حرية على حافة الهاوية

حمزة الحاج محمد، فلسطين

"أن تكون الذات الباحثة وموضوع البحث في نفس الآن يعني أن تكون الذي يعذَّب والذي يبلغ عن التعذيب... أن تكون المشهد والمشاهد، أن تكون التفاصيل والتجريد معاً."[1]

في حرب الإبادة وفي السجن، وعلى حافة الهاوية بين إرادة الأسير الفلسطيني بالبقاء، وصراعه مع الموت بأوجهه المتعدِّدة، يظهر الأسير المناضل الوطني مروان البرغوثي ضعيفاً ومنهكاً، ولكنه يظهر واقفاً، متجلِّداً، ومستعيناً بعزْمِ الإرادة. قد تلتقط كاميرا المستعمِر هشاشة جسده، لكنها، وفي المشهد ذاته، تفضح عُريَ السجان وضعفه، وهو يقف مستنداً على وعود أخرى بالموت الذي يتصالح الفلسطيني معه ويتحالف ضدَّه، بالإصرار على الحياة باعتبارها أداة مقاومة وحيدة في زمن الإبادة التي يتعرَّض لها الفلسطينيون اليوم.

بعيداً عن أيِّ بقعة ضوء تصارع العتمة، وتحاول التسلل إلى الفضاء المقبوض عليه، والمحكِم على الأسرى الفلسطينيين عزلتَهم، وبعيداً عن عيون الصحافة بعدساتهم، تحتدم المواجهة بين الحياة والموت، بأذرعها المختلفة، يحدث الكثير: قرار سياسي، انهيار جسدي بسبب الجوع أو المرض أو كليهما، رغبة السجان في إثبات ذاته، انتشار الأوبئة والأمراض في ظلِّ انعدام الدواء وانكشاف الطبيب على جوهره الاستعماري.

في زمن حرب الإبادة الصهيونية، لم يعد طرح القضايا يحتمل تناولها في منأى عن سياسات الموت الاستعمارية، ومحاولات البقاء والصمود للفلسطينيين الذين باتوا يدرأون عنهم الموت بأدوات غير متكافئة. وبالتالي، فلا يمكن تناول تجربة الأسرى الفلسطينيين في السجون الصهيونية بوصفها مجرَّد سياق سياسي أو إنساني طارئ أو هامشي، بل هي تجربة حقل فلسفي وأخلاقي يضع أسئلة الوجود على المحك: فما معنى أن تُختزل الحياة إلى بقائها البيولوجي العاري؟ وكيف يتحوَّل فضاء النفي في معازل السجون إلى مختبر لإعادة إنتاج الحرية؟ وكيف ينكشف خطاب السيطرة الاستعمارية على ضدِّه في أكثر لحظات المستعمَر ضعفاً وهشاشة؟

إن حياة الأسير الفلسطيني، لا سيما بعد 7 تشرين الأول 2023، تمثِّل حالة نموذجية لفهم تطور علاقة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني بالجسد الفلسطيني، ولإدراك الكيفية التي يصبح فيها صراع الجسد وإرادته للبقاء، أداة المقاومة الأقدر على إعادة تعريف الموت والحياة وقيمتهما معاً.

في مقاربته السلطة الانضباطية، يشير ميشيل فوكو إلى أن أنظمة السلطة الحداثية تدير الجسد لا بوصفه فرداً حرّاً، بل جهازاً قابلاً للتطويع.[2] وإن كانت مقاربته لتلك السلطة قد جرت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر،

غير أن فوكو أعاد طرح مفهوم السلطة الحيوية (Biopower) التي تمارس دورها الجديد على أنها سلطة منتِجة ومنظِّمة للحياة، وليست قامعة لها بالضرورة.[3] وقد كان هذا الطرح سبب التعارض مع جورجيو أغامبين الذي أتى بمصطلح الحياة العارية (Bare life)، حيث التفت فيه إلى تصور الإنسان المستباح (Homo Sacer) الذي يراه منتجاً أساسياً للسياسة الأوروبية منذ روما القديمة وحتى محرقة النازية الحداثية. فهذا الإنسان المستباح، فرداً كان أم جماعة، يُهدَر دمه بسبب إقصائه وحظره عن المجتمع السياسي وسَلبِ كلِّ تعريفاتِه منه عدا كونه كائناً بيولوجياً معدوم القيمة. وبالتالي، فإن أي منظومة ترى نفسها صاحبة سلطة تنتج خارجها المتمثِّل بالأناس المستباحين.[4] وهكذا، يكشف أغامبين عن حقيقة مفادها أن "المعسكر" وما فيه من تعرية وحرمان وإقصاء وقتل، هو المنتج الأبرز للسلطة السياسية الأوروبية.

الأسرى الفلسطينيون بين الجسد المقاوم والعقل المحارب

يأخذ المعنى هنا أبعاداً أكثر خطورة عند الحديث عن السلطة الاستعمارية الصهيونية، وهذا ما يظهر جلياً في مقاربة حال الأسرى الفلسطينيين في السجون "الإسرائيلية"، فالماء، والخبز، والدواء، وفراش النوم، وساعة الشمس، وحيِّز العيش، وحتى أشكال الاتصال والتواصل–جميعها آخذة في التحوُّل إلى أدوات ضبطية. كان السجان، ولا زال، ينتهج سياسة إدارة هذه الأدوات لتحقيق أعلى مستويات السيطرة، وصولاً إلى تذويب هوية الأسير وصهرها، بلغة الحرِّ الشهيد الأسير وليد دقة.[5] وهي سياسة تقوم على إعادة إنتاج الإنسان المستعمَر وفق الصورة التي يريدها المستعمِر، وهذا فعل عنيف وإن تمت ممارسته بأدوات الهيمنة الناعمة أحياناً، إلا أن هذا الفعل يهدف إلى محو هوية الفلسطيني المستعمَر وتفكيكها لضمان انصياعه الكامل وتماهيه مع رغبة سجانه المستعِمر، وهي جريمة إبادة سياسية، بحدِّها الأدنى، كما يثبت دقَّة ذلك في **صهر الوعي** (2010)، وهي مرحلة من مراحل إعداد الأرضية لإبادة مادية، كما أثبتت الوقائعِ (الراهنة) لاحقاً.

لكن ذلك التحكم والعنف الكلِّي تجاه الأسرى لم ينتج عنه الخضوع وحده، بل فتح، في المقابل، إمكانية المقاومة لاستعادة الحقوق وحماية المكتسبات عبر الاتِّكاء على الجسد سلاحاً وحيداً قادراً على استرداد الحقوق، وذلك ما أجادته الحركة الفلسطينية الأسيرة عبر الإضرابات المتكررة عن الطعام والتي كان أولها إضراب سجن الرملة في العام 1969 وآخرها وأطولها إضراب العام 2017، بقيادة الأسير المناضل مروان البرغوثي.[6] والإضرابات عن الطعام هي التي مكَّنت الحركة الأسيرة من مراكمة رزمة من الحقوق الأساسية من طعام ولباس، وفراش وأغطية، وأجهزة اتِّصال بالعالم الخارجي كالتلفزيون، والراديو، والهاتف العمومي. إن هذا النوع من المقاومة، وإن بدا سلمياً في ظاهره، تجاه الخصوم، لكنه قد يكون عنيفاً على من يمارسه، كما نطقت بذلك شواهد كثيرة كان آخرها استشهاد الشيخ خضر عدنان أثناء إضرابه عن الطعام في العام 2023.

إن الشكل السابق من المقاومة لم يكن الشكل الوحيد، فقد كانت هناك أشكال أخرى أكثر عمقاً وأدوم أثراً، أهمُّها تجربة التعليم الجامعي، وما عرف بـ"جامعة السجن في 'هداريم'"، التي استحدثها الأسير مروان البرغوثي في العام

2012، وكان الشهيد الأسير وليد دقة واحداً من أهم أساتذتها.[7] وقد مثَّلت تلك التجربة أنموذجاً للمقاومة التي عرَّفها إدوارد سعيد أنها نهج بديل في قراءة التاريخ، وفي إعادة إنشائه،[8] وكانت تلك التجربة أيضاً أداة لاستعادة الذات وإعادة تشكيلها في آنٍ معاً. وبالتالي، فقد كانت أداة أكثر سلمية على ممارسيها من الإضراب عن الطعام، لكنها كانت أكثر خطراً على عدوِّها منه، ذلك أنها ملَّكت المستباحين من الأسرى الفلسطينيين المعرفة والأدوات التي يستطيعون بها تعريف عدوِّهم وتأطيره بدل أن يكونوا مواضيع دائمة للتعريف والتأطير والتنميط.

السجن: من الإبادة السياسية إلى الإبادة الجماعية

لا ينفصل تاريخ الحركة الفلسطينية الأسيرة عن بقية جغرافيات الوجود الفلسطيني، وهو تاريخ يبيِّن بشكل موازٍ قراءة مسار الحركة الاستعمارية الصهيونية الأيديولوجي والتاريخي، تلك الحركة التي لم تتشكَّل إلا على خطاب نفي وإلغاء وإبادة للآخر الفلسطيني والعربي،[9] فلحظة التأسيس لمنتج الصهيونية الأبرز "دولة إسرائيل"، هي لحظة انتصارهم بـ "حرب الاستقلال"، ولحظة إنتاج النكبة للفلسطينيين، وهي اللحظة الأعنف في تاريخهم. ولم تكن بالطبع، لحظة منقطعة، بل كانت مساراً مستمراً ومتطوراً، أفرز حرب الإبادة الحالية التي لا يمكن قراءتها إلاَّ بكونها ترجمة أكثر جدية لـ "حرب استقلال"هم ونكبتنا المستمرة والمتطورة، لا نكبة أخرى جديدة كما يقول البعض.

على الرغم من محاولة المحكمة العليا "لإسرائيلية" في ثمانينيات القرن الماضي النأي بمركز الصهيونية عن خطاب حركة "اخ" العنصري، والداعي إلى قتل العرب وطردهم، عبر منعها من الترشُّح لانتخابات الكنيست الصهيوني في العام 1988، ثم حظرها بوصفها منظمة إرهابية في العام 1994 بعد مجزرة الحرم الإبراهيمي في الخليل التي اقترفها باروخ غولدشتاين (المنتمي إلى حركة كاخ)... عاد إيتمار بن غفير "لمريد المخلص" للراب مائير كهانا، مؤسس حركة كاخ، (حيث أقر باحتفاظه بصورة غولدشتاين في بيته تخليداً لذكراه).. ليصبح وزيراً للأمن الداخلي (ثم للأمن القومي)، وليكرِّس المنطق ذاته بعد عقود، وبعد حملة انتخابية تصدَّرتها شعارات"لموت للأسرى الفلسطينيين" وممارسات التضييق عليهم ومصادرة حقوقهم داخل السجون. لقد أصبح موت الأسير الفلسطيني وعداً انتخابياً ومطلباً سياسياً مشروعاً، وهذا تحول لا يعبِّر عن كفاءة سياسية لحظية، بل عن تجلٍّ آخر للبعد الفاشي العنيف، الراسخ داخل بنية خطاب الصهيونية.

بعيد اندلاع أحداث 7 تشرين الأول 2023، وإعلان حرب الإبادة الصهيونية على الفلسطينيين بشكل عام وعلى قطاع غزة بشكل خاص، استغلَّ بن غفير وسجانو مصلحة السجون الصهيونية تلك الأحداث لتمرير مخطَّط المساس بحياة الأسرى الفلسطينيين وتقويض منجزات الحركة الأسيرة. فمع قطع الماء والكهرباء ومصادرة أجهزة التلفاز والراديو وكل ما يمتلكه الأسرى من أشياء مادية ورمزية، تحوَّلت حياة الأسرى الفلسطينيين منذ ذلك الحين إلى مشاهد متتالية من كابوس أسود تتصدَّر بطولته أشباح الموت، إذ تحوَّلت غرف الأسر إلى زنازين من إسمنت رمادي وحديد بارد لا شيء فيها سوى ما علق على جدرانها من دماء الأسرى أو وعود قتلهم.

كانت مصادرة مقتنيات الأسرى مجرَّد ردة فعل أولية، تبعتها عمليات تجويع جماعي وإيقاف للعلاج الطبي واعتداءات ضرب يومية ومنظَّمة طالت المئات من الأسرى على امتداد السجون، وأدَّت الى استشهاد العديد منهم وإصابة العشرات يومياً. وقد كان استشهاد الأسير المفكِّر وليد دقة من أبرز نتائج هذه الاعتداءات،[10] حسب الشهادة التي قدَّمها عميد الأسرى المحرر نائل البرغوثي، والذي كشف عن شكل الاعتداءات التي تعرَّض لها دقة قبيل استشهاده. كما قد نالت سجون عوفر والنقب ومجدو أكثر تلك الاعتداءات دموية وبشاعة. ففي سجن عوفر، حيث كان يعتقل الأسير مروان البرغوثي ويُحتجز أكثر من ألف من الأسرى الفلسطينيين من الإداريين والموقوفين، يتولَّى مسؤولية السجن ضابط ذو توجُّهات يمينية، كما كان مسؤول سجن النقب من أصول درزية، وقد لعبا الدور البارز في تجويع الأسرى والمعتقلين وتهديد حياتهم، وقد كان هذا الدافع لدعوات حقوقية عالمية لمقاضاتهم ومعاقبتهم.[11] إن السجان ذاته، وبعد أسبوعين من بداية الحرب، قام بالاعتداء الجسدي المباشر على الأسير مروان البرغوثي، فقد كادت أن تخلع كتفه على إثر الاعتداء. كان ذلك الاعتداء مقدمة لما سيتعرض له أبو القسام ورفاقه من قادة الحركة الأسيرة والذين تم اقتيادهم إلى زنازين العزل الانفرادي.

البرغوثي في العزل: شهادة جديدة

لم تلتقط كاميرا بن غفير أثناء اقتحامه زنزانة الأسير مروان البرغوثي، سوى الاستعراض الأهوج لفارق السيطرة الاستعمارية -وفارق القيمة الأخلاقية أيضاً.[12] كانت "واجهة" بين الأسير المعزول الأعزل من جهة والوزير المثقل بغرور القوة وبطش السلاح من جهة أخرى. وبالتأكيد كانت رسالة تحمل تهديداً حقيقياً ومباشراً لحياة البرغوثي ومن معه من أسرى قابعين في زنازين العزل الانفرادي، فبن غفير هدَّد من أسماهم "تلة الأطفال والنساء"بالمحو، وهو تعريف يكاد يجمع العالم اليوم على جدارة استحقاق الصهيونية وقادتها له. إن ذلك الخطاب وما فيه من توصيف وتهديد يمثِّل شاهداً آخر على آلية "لخداع الذاتي" التي طالما أتقنتها الصهيونية في خطابها للعالم،[13] وذلك بهدف ادِّعاء الحق وتأطير وتحقير أصحابه الأصلانيين كخطوة تسبق محوهم (بلغة بن غفير نفسه).

وفي سلسلة تسجيلات صوتية، يكشف الأسير المحرر ثابت مرداوي ما لا تظهره كاميرا السجانين من اعتداءات متكررة تعرض لها البرغوثي، ورفاقه في الأسر، كما يسلِّط الضوء على كيفية مواجهتهم كل تلك الظروف، والقدرة على التأقلم والصمود في شروط انتفاء الحياة. والمرداوي كان قد تحرر ضمن الدفعة الأولى من صفقة كانون الثاني 2024 حيث كشف عن مجموعة محدَّدة من الأسرى من قادة الفصائل كانت تحت دائرة الاستهداف، بالقول: "كانت هناك مجموعة من الواضح أنها مستهدفة، ويتمُّ التعامل معها وفق قرارات المستوى السياسي، هذه المجموعة فيها مروان البرغوثي وفيها سلامة القطاوي وفيها عمار مرضي وفيها أنا، ثابت مرداوي. لما أحضروه [مروان] على عزل مجدو ضربوه بشكل همجي غير مسبوق، كانوا يهجموا علينا ونحن نيام في الليل. في إحدى المرات هجموا علينا ونحن نيام، كل الزنازين سمعت صوت ارتطام رأس أبو القسام بالأرض أثناء الهجوم والاعتداء."[14]

لقد دفعت وتيرة الاعتداءات وتوقيتها المرداوي للافتراض أن الاعتداءات لم تكن عفوية "قد كانت تتمُّ بشكل يوحي أنها تهدف إلى إرضاء شخص أو جهة معينة، وكان مروان في دائرة الاستهداف الأولى ضمن المعزولين وكان الاعتداء عليه ممنهجاً بشكل واضح. كانوا يخصصون لنا وجبتيْ ضرب شهرياً، لكن مروان كان يحظى بحصة أكبر، وكان أكثر واحد يُضرب ضمن المجموعة المستهدفة. في إحدى المرات تعرَّض إلى ضرب شديد وبوحشية عالية، وهو كبير بالسن وبنيته الجسدية ضعيفة، لكنهم ضربوه وخلعوا كتفه وضربوه على عينه، وكان لذلك أصداء في الخارج، على ما يبدو، لأنهم قاموا لاحقاً بسحبه بالقوة إلى غرفة العيادة وصوَّروه ليثبتوا أنه على قيد الحياة. "أكَّد هذه الواقعة أسرى محررون آخرون، التقوا بأسير عائد من البوسطة، كان قد التقى البرغوثي في "لمعبار" مع العلم أنهم لا يتيحون عادة لقاءً بين الأسرى المعزولين، وتحدَّث عن أن البرغوثي كان بحالة صحية صعبة، إلا أنه وللمفارقة كان بحالة معنوية جيدة، وكان يتمتَّع بصلابة كبيرة إذ كان يدعو الأسرى في"لمعبار"إلى التحمُّل والصبر قائلاً: "نا كبير بالسن وبنضرب كل يوم ومش خايف، إنتو ما تخافوا" وقام بإلقاء محاضرة عن تاريخ العنف بالعبرية من وراء باب زنزانته.

أما فيما يتعلق بآلية تعاطي الأسرى وصمودهم داخل العزل، أشار المرداوي إلى انشغال البرغوثي بالتفكير خارج الصندوق، في محاولة للتوصل لرأي يساهم في الخروج من المأزق العام وطرح أفكار خلَّاقة للنقاش، مثل: "رح فكرة دولة بأيِّ ثمن، وذلك تأسيساً على تقديره، البرغوثي، لحجم وفداحة الكارثة والثمن الذي يدفعه الشعب الفلسطيني، وأن الوصول لأيِّ اتفاق سياسي سيضع حدّاً لحرب الإبادة وسيجنِّب الفلسطينيين مزيداً من الكوارث. "كما أشار المرداوي أيضاً إلى طرح البرغوثي "كرة تشكيل طاقم وطني عابر للتنظيمات، من أصحاب التجربة الوطنية والخبرة السياسية في محاولة للتفكير بحلول للمأزق السياسي الذي وصلت إليه القضية الفلسطينية. "وعلى الصعيد الشخصي، كشف المرداوي عن أن البرغوثي كان يحاول الحفاظ على جسده وعقله بكل طريقة، لذلك كان يستغل واقع كونه وحيداً في الزنزانة للقيام ببعض التمارين الرياضية، على الرغم من ضيق الزنزانة وقذارتها، وعلى الرغم من ضعف جسده نتيجة تكرار الاعتداءات وشحِّ الطعام. كما تحدَّث عن انشغال الأسرى الدائم بالنقاشات الفكرية والنشاطات الذهنية، وكشف أيضاً أنه "وحتى فترة لقائه بالبرغوثي، كان قد أكمل حفظ نصف القرآن الكريم. "لربما يجسِّد الأسير الفلسطيني مفهوم "لحياة العارية" "الإنسان المستباح "كما عرف ذلك أغامبين، لكن الفلسطيني المصان بعافية روحه، لم يعدم القدرة على إنتاج المعنى ومشاغلة العدم. فحين يحرم الأسير من الطعام والدفء والدواء، ويترك في مواجهة العزلة والموت، فإنه لا يستسلم لهذا العري بل يحوِّله إلى موقف فلسفي: يتصالح مع احتمالية الموت، لكنه يخلق من هذا التصالح معنىً جديداً للحياة، فتصبح الحياة العارية للفلسطيني المستباح لا مجرَّد دعوة إلى قتله فقط، بل تصبح دعوات الموت للفلسطيني، شاهداً على بقائه وفرصة لإثبات أن الرغبة بالحياة في وجه الإبادة أداة مقاومة أيضاً

الإحالات

[1] وليد دقة، **صهر الوعي أو إعادة تعريف التعذيب** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2010)، 19.

[2] ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد (الجبيل:دار صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2022)، 188.

[3] ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ترجمة نجيب العوفي (الدار البيضاء: دار توبقال، 1984)، 105.

[4] أماني أبو رحمة، "جورجيو أغامبين: الإنسان المستباح والحياة العارية،" **عمان نت**، 5 حزيران 2016، شوهد في 23 آب 2025.

https://tinyurl.com/y3vbxglj.

[5] دقة، مصدر سبق ذكره، 26.

[6] "إضرابات كبيرة عن الطعام يقوم بها أسرى فلسطينيون في السجون الإسرائيلية،" **وكالة وفا**، 17 نيسان 2017، شوهد في 22 آب 2025.

https://english.wafa.ps/page.aspx?id=hwx7vea75436894533ahwx7ve&utm.

[7] قسَم الحاج،"جامعة السجن في هداريم: استئلاف الموحش وفقه البقاء،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 135 (2023): 107-130.

[8] إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبوديب (بيروت: دار الآداب، 1997)، 274.

[9] للمزيد حول للعنف البنيوي داخل الخطاب الصهيوني، انظر: عبد الوهاب المسيري، **تاريخ الفكر الصهيوني جذوره ومساره وأزمته**، ط4 (القاهرة: دار الشروق، 2014).

[10] نائل البرغوثي، "سيرة الرجل الذي عاش أطول من سجانه،" جسر بودكاست، 2025، شوهد في 28 آب 2025.

https://www.youtube.com/watch?v=qFcE6UWljOY.

[11] "فرض عقوبات على الوزير الإسرائيلي بن غفير ومسؤولين آخرين بسبب الانتهاكات الجسيمة ضد الأسرى الفلسطينيين،" منظمة الديمقراطية الآن للعالم العربي DAWN ، 18 حزيران 2025، شوهد في 25 آب 2025.

https://dawnmena.org/sanction-israeli-minister-ben-gvir-and-other-officials-for-severe-abuses-against-palestinian-prisoners/?utm.

[12] وزير الأمن القومي الإسرائيلي إيتمار بن غفير نشر "فيديو يظهره يقف داخل زنزانة النائب مروان البرغوثي،" على حسابه على منصة X، 15آب 2025.

[13] أشرف عثمان، "الاشمئزاز كآلية استعمارية: الاستعمار الصهيوني نموذجاً،" في **مفهمة فلسطين الحديثة: نماذج من المعرفة التحررية**، تحرير وإشراف عبد الرحيم الشيخ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2021)، 83-118.

[14] تسجيل صوتي للأسير المحرر ثابت المرداوي، 7 تموز 2025.

الأسرى الفلسطينيون والسيادة على الزمن

حسام شاهين، فلسطين

إن الزمن ولغة الزمن في أدب السجون هو الزمن ذاته ولغته في كل مكان إذا ما اعتمدنا "الساعة" أداةَ قياس وحيدة له، غير أن الزمن في الأسر يفقد قيمته الرقمية، ويتحوَّل إلى شعور حسِّي ووعي عميق بالذات وبالآخر، ويصبح أكثر ثقلاً على كاهل الأسير انطلاقاً من تعدُّد المسؤوليات الصغيرة والكبيرة التي تتغيَّر باستمرار بفعل المواجهة المستمرة مع المحتل حول تفاصيل الحياة اليومية. تتناول هذه المقالة مفهوم الزمن بين قيد الثنائية وإمكان التجاوز في أدب الأسرى، وتهدف إلى التعرُّف على ثنائيات زمن السجن في حياة الأسير الفلسطيني في محاولة لإجابة سؤال دائم: ما هي أزمنة السجن، وما هي انعكاسها على حياة الأسير الفلسطيني من مختلف جوانبها، بما في ذلك الجانب الأدبي؟ تعتمد هذه المقالة على التجربة الشخصية للأسير كمادة أصيلة تضيء على الثنائيات الزمنية التي يعيشها الأسير الفلسطيني وهو يستكمل مسيرة نضاله الفردي والجماعي لأجل قضيته الوطنية قبل السجن، وفي السجن، وبعد السجن.

صحيح أن الزمن مقولة فلسفية قد تتقاطع بشكل أو بآخر مع الزمن في الأدب الذي قد يتشظَّى إلى أزمنة متعددة (فلكية، وتاريخية، ونفسية، وفيزيائية، وفلسفية...). ومع توالي الحضارات انحصر الزمن في ثلاثية الماضي والحاضر والمستقبل، أي أنه في خط أفقي، بمعنى أن الإنسان ينطلق لتحديد موقعه الزماني-المكاني من حاضره الذي يعيشه ويحسُّه، ويعود بذاكرته إلى الماضي، أما المستقبل فهو بالنسبة له الزمن الغيبي الذي وضعه البشر، من الشعراء وحتى الأمراء، في المرتبة الثالثة. ومنذ بدايات القرن العشرين تجاوز الزمن إشكالياته، إذ إنه لا وجود له إلا من خلال خبرة الإنسان.

***

قبل الولوج إلى زمن السجن تجدر الإشارة إلى أنه الزمن الذي انبثقت عنه ومنه مأساة الشعب الفلسطيني، وما ترتَّب عليها من تصدُّعات زمانية ومكانية. وثنائيات الأزمنة عديدة في حياة الأسير الفلسطيني ومنها (المُستعمِر والمُستعمَر، الزمن الدائري والزمن المستقيم، الزمن السيكولوجي والكرونولوجي، الزمان والمكان، الزمن السالب والزمن الموجب، زمن الانتظار وزمن الاختيار، الحُب والحرية، القطع والوصل، ثنائية التحول الوظيفي، ثنائية الصحة والمرض، ثنائية القديم والحديث). وإن استعراضنا لهذه الثنائيات لا يعني موافقتنا على وجودها الجامد، دون الأخذ بعين الاعتبار التفاصيل الكثيرة التي تزخر بها المسافة الزمنية الفاصلة بينها. كما أننا لم نذهب إلى

تحليل إشكالية الزمن عند الأسير بقدر ما قدَّمنا وصفاً توضيحياً لها، وذلك لمقتضيات المقام في هذه المقالة الموجزة، والتي نعمل عليها كدراسة موسَّعة برسم الإنجاز في القريب.

1

ضمن ثنائية المستعمِر والمستعمَر، سعى الاستعمار الصهيوني منذ بدايته إلى قتل المكان باقتلاع سكانه منه على أمل اقتلاعه منهم بمرور الزمن، مراهناً على ذاكرة النسيان، فإفراغ المكان من سكانه الأصلانيين وفق حساباته وأهوائه هو إفراغ للزمن –المكاني من الحياة، وإفراغ للمكان من زمنه الحي، أي من الناس. والاستعمار الصهيوني يخطط منذ البداية إلى تجاوز ثنائية الزمان والمكان الفلسطينيين تمهيداً لملء الفراغ الزماني والمكاني بزمنه هو، زمن الاستعمار الصهيوني الذي أحدث الفراغ بفعل السطو المسلَّح والقوة العسكرية، ومن ثم دأب على إنشاء واقع اصطناعي مختلَق وجديد على أمل إخفاء معالم جريمته، واقع يحلُّ فيه القاتل مكان القتيل ببرودة أعصاب وعنجهية مقززة، معتقداً أنه يستطيع تزوير التاريخ وشطب الذاكرة الجماعية. خلق الاستعمار الصهيوني حقائق جديدة، متجاهلاً أن 77 عاماً من الاحتلال لا يمكنها أن تمحو زمن خمسة آلاف عام من الوجود الفلسطيني العامر بالحياة، وبأن هوية القادم الجديد إلى التاريخ والذاكرة مهما بلغت دقَّة فبركتها، لا يمكن لها أن تنفي هوية اللاجئ والمهجَّر من وطنه وإن تراكم عليها غبار الوقت. فمن عمق مأساة النكبة توالدت في حياة الفلسطينيين عموماً العديد من الثنائيات المتصارعة، ثنائية اللجوء والعودة، وثنائية الوطن والدولة، وثنائية المقاومة والمساومة، وغيرها الكثير، غير أننا سعينا هنا إلى تخصيص هذه الكتابة عن الزمن في حياة الأسير الفلسطيني الذي تشظَّى إلى أزمنة متباينة متصارعة لا تقتصر على ما أفرزته ثنائية المستعمِر والمستعمَر، وعلى الأسير أن يجد طريقه في متاهة دهاليزها بأقل الخسائر بالنظر لكونه فرداً أو جماعة يقف في مواجهة مؤسسة صهيونية ضخمة، تتوفر لديها الإمكانيات المادية والنفسية كلُّها من أجل تحطيمه وردعه عن الاستمرار في طريق الثورة والمقاومة والتسليم بشرعية الاحتلال.

2

وبين الزمن الدائري والزمن الخطِّي، لا شكَّ أن زمن السجن وتاريخه دائريان تماماً، كما كانت حساباتهما في حياة الإنسان البدائية، بينما هما في الواقع يسيران في خط مستقيم إلى الأمام، ففي الحالة الأولى يتحكَّم فيك الزمن ويسيطر عليك (كالحلقة المفرغة)، وفي الحالة الثانية أنت من يتحكَّم في الزمن ويسيطر عليه (فتكسر الحلقة المفرغة). في الحالة الأولى يتقمَّص الزمن شخصية الجلاد الذي يجلدك بسوط الانتظار الموجع، وفي الحالة الثانية تكون أنت المُتحكِّم بالزمن فتحوِّله إلى مورد، وتستثمره لصالحك إذا وظَّفت فيه جهودك بصورة منظَّمة. وحتى تكسر هذه الدائرة الزمنية التي تحاصرك من كل اتجاه، لا بدَّ وأن تطوِّر من إحساسك بقيمة الوقت بالاعتماد على رفع منسوب الوعي لديك كأسير، بصفتك الفردية والجماعية من خلال التحالف مع المكتبة، والالتزام الصارم ببرنامج

ثقافي تكون فيه ثلث ساعات يومك على الأقل مليئة بالمطالعة والقراءة والتعلُّم ومتابعة نشرات الأخبار والبرامج الثقافية والسياسية مما هو متاح. وكلَّما طوَّرت من إحساسك بالزمن عبر إنتاجك الأدبي والفكري والتنظيمي والوطني وخلافه، تغيَّرت نظرتك إلى المكان بحيث لم يعد ذلك السجان ولا تلك الأسوار يحكمان قبضتهما على يومك ويجعلان منه روتيناً خانقاً لجسدك وروحك. ففي الوقت الذي قصَّرت فيه التكنولوجيا المسافات الزمانية بين البشر، يُجبَر الأسير على العودة إلى التعاطي مع عاداته الحياتية والذهنية البسيطة والقديمة، وهذا الفارق إن كان ضدَّ الأسير في جوهره، فإنه بفعل العزيمة والتصميم والإرادة تحوَّل جزئياً لصالحه، باعتباره صاحب حق، فأقبل على الدراسة والقراءة بنَهَم، وراح يطالع الكتب المتاحة في مكتبة السجن ويناقشها مع رفاقه، فطوَّر معرفته وانهمك في الدراسة الأكاديمية التي ناضل طويلاً في سبيل تحقيقها وتحسينها خلف القضبان بطرق ووسائل متعددة ومعقَّدة تجاوز فيها قيود السجَّان وهيمنته، فكسر بالعلم والثقافة والفكر حلقة الزمن الدائري المفرغة، وحقق بذلك نصراً ذاتياً لنفسه وشعبه، وحصَّن دوره كمقاتل حرية يقف في طليعة شعبه المناضلة.

3

ربما لا نتوقف مطولاً للتفريق بين الزمن الكرونولوجي والزمن السيكولوجي عادة، لكن زمن السجن لدى الأسير هو محاولة دائمة لتجاوز عجز الإنسان من خلال إخضاعه لأدوات الاعتقال القهرية، فالأسير صاحب القضية الوطنية والمشروع الكفاحي في حالة رفض مستمرة وتحدٍّ متواصل لشروط الاعتقال المصمَّمة لجعله يتعايش مع المكان، لأنه بقدر ما يتعايش مع هذا الواقع القهري، بقدر ما يتحول إلى كائن عاجز. ولذلك يقفز الأسير من ثنائية الزمان والمكان المصمَّمين لقهره إلى زمنه الخاص، فهو يعيش في السجن، لكنه يعيش مستقلاً عنه، خارجه، متعالياً عليه، وضدَّه، فالفقر المادي بحكم الواقع المغلق لا يُلغي الغنى الروحي بحكم الإرادة الصلبة. وهذه بالضبط هي الروح الثورية التي نشأ وتربّى عليها، وهي التي تجعله قادراً على تجاوز أدوات القمع بالتمرُّد على وظائفها وتحطيم أهدافها بأهدافه البديلة، وتطوير أساليب تدريبية عبر هذا "التمرين الإجباري" على نحو يمكِّنه كلَّما طال به زمن الأسر من مساعدة غيره على تجاوز أزمته، إن وجدت، بسرعة. وعلى ذلك يتبيَّن لنا أن ما تساويه ساعة واحدة في الخارج بمعايير الأنشطة اليومية التي يقوم بها الإنسان بالوحدات الزمنية هو شيء مختلف كلياً وجوهرياً عمَّا تساويه الساعة ذاتها داخل الأسر. فمثلاً يحتاج الإنسان عدة دقائق لشراء رغيف الخبز الذي يشتهيه، وعدة ثوانٍ من أجل مشاهدة المحطة الفضائية التي يرغب بمشاهدتها، بينما يحتاج الأسير إلى عدة أشهر من النضال الجماعي المتواصل، والمعاناة الصعبة بهدف الحصول على رغيف خبز أفضل، أو من أجل السماح له بمشاهدة فضائية عربية يرغب بمشاهدتها، ناهيك عن القضايا الكبرى التي يمكنك تخيل طبيعتها وشكل الصراع الذي يُخاض من أجل تحقيقها. وهكذا تتجاوز إرادة الأسير ثنائية السجن والسجَّان المعدَّين لقهره بلجوئه إلى جسده كسلاح استراتيجي وحيد لخوض معاركه الحاسمة، لإعلان السيادة على زمن السجن: التمرُّد على قوانين السجن والتعرُّض للتنكيل والضرب والعزل الانفرادي إعلان سيادة على زمن السجن؛ والإضراب المفتوح عن الطعام إعلان سيادة على زمن السجن؛ وتهريب هاتف خلوي بكل ما يترتَّب على ذلك من عقوبات قاسية وجائرة في حال تمَّ ضبطه

إعلان سيادة على زمن السجن؛ وتهريب نطفه أو نشر مقالة وخلافه مما يترك أثراً على معصميك وجسدك في العزل إعلان سيادة على زمن السجن... وعلى هذا المنوال تكثر تفاصيل إعلان السيادة على زمن السجن.

4

حين نفكِّر في ثنائية الزمان والمكان، نتيقَّن أن الاستعمار يسعى دوماً إلى تجميد الزمن في أعمار ضحاياه، ونحن الفلسطينيين لسنا استثناء، وإنما الاستثناء هو أن الاستعمار الصهيوني سعى ولا يزال يسعى إلى تجميد الزمن الفلسطيني في الإنسان والمكان على حدٍّ سواء لتحقيق معادلة التهويد والأسرلة. وإذا ما اعتمدنا الأسرى كنموذج، سنجد أن الاستعمار الصهيوني يعمل جاهداً على تجميد الزمن في أعمارنا بهدف تحويله وتحويلنا إلى عبء ثقيل على كاهل ذوينا وشعبنا وقضيتنا. ومن الفهم العميق لهذه النقطة بالذات، دأب العديد من الأسرى على الحفر بأقلامهم نفقاً فكرياً وأدبياً يحرِّر عبره زمن السجن من قبضة الاحتلال، ويقدِّم للعالم زمن الصمود الفلسطيني بإعلان السيادة على الزمن كخطوة لا مفرَّ منها للنجاح في تحقيق السيادة على الأرض. وما لم ندرك هذه الحيثية في طبيعة الصراع، ستبقى الإرادة مكبَّلة بشروط سياسية تمنعنا من صناعة التاريخ، فتجعله يُملي علينا حكايتنا العاطفية كضحاياه، فانعتاق الزمن المحتل لا يتجسَّد إلا بالثورة، والثورة تحتاج إلى حركة تحرُّر وطني حتى تقودها وتوجِّهها، فما بالكم عندما يتشظى الزمن المحتل بين التنظيمات المتصارعة على وهم الزمن؟ الإنتاج الأدبي والثقافي داخل السجن هو انتصار الأسير لذاته، لشعبه وقضيته، بما يتضمَّنه إعلان سيادته على الزمن المغتصَب من عمره، تماماً كما هو حال النطف المحرَّرة التي تعلن سيادتها على زمن السجن وانتصارها على مكانه المظلم مع صرخة كل وليد يُطلُّ على هذه الحياة من رحم كل فدائية فلسطينية جعلت من رحمها قاعدة ثورية للانطلاق نحو مستقبل أفضل—كل وليد، أي كل مولود أُنجب عبر النطف المحررة كما أنجب وليد دقة ابنته ميلاد من زوجته سناء سلامة. كيف لا، والسجن حيِّز ضيِّق جداً... تخيَّل مثلاً أنك تعيش مع ما يقارب المئة وعشرين أسيراً في المكان ذاته الذي تقلُّ مساحته أو تزيد قليلاً عن ثلاثمائة متر مربع، وتحتجز في الغرفة ذاتها لسنوات طويلة مع خمسة أسرى آخرين بالحدِّ الأدنى، داخل مستطيل مساحته سبعة أمتار طولاً، وثلاثة أمتار عرضاً، هو مجازاً كلُّ بيتك (فيه غرفة النوم، والمطبخ وأدواته، ومائدة الطعام، وغرفة الجلوس، ودورة المياه، والشاور، والكراسي والطاولة، ومقتنيات كل قاطنيه، والخزائن، والمغسلة، وسلة النفايات، ومنشر الغسيل...). أي أن حيِّزك الخاص لا يتجاوز 2 متر مربع، وعليك أن تقوم بكل نشاطاتك الحياتية، والاجتماعية، والإنسانية، والتنظيمية في هذا الحيِّز دون أن تؤثر على حيِّز الآخرين. أن تنجح في ذلك، وتستطيع تجاوز كلِّ أشكال التناقضات، والأزمات المحتمل حدوثها بين البشر أصحاب الرغبات المختلفة والمتناقضة، خاصة عندما يحشرون في مكان ضيق كهذا، باللجوء إلى مفهوم القواسم المشتركة، والتسويات الداخلية... يُعدُّ انتصاراً على المكان المصمَّم لهزيمتك حتى وإن بقيت الغلبة فيه لصالح السجان، فلو ألقى عليك قنبلة غاز مسيِّل للدموع، لشلَّ حركة كل من في الغرفة. ولذا، فإن تجسُّد الانتصار الأكثر نضوجاً لدى الأسرى إنما هو في توظيف الزمن لصالحهم من خلال إعلان السيادة عليه وإفراغه من هيمنة السجَّان بالتمرُّد والمواجهة الدائمة، إذ على الرغم من الثمن الجسدي والإيذاء الذي يتعرَّضون له، إلا أنهم يشعرون بنشوة الحرية.

5

للزمن السالب والزمن الموجب معنى خاص لدى الأسير، ويمكننا تشبيه حياة الأسير بسالب الصورة (Negative)، بينما الحياة في خارج السجن هي الصورة الكاملة الواضحة. صحيح أن سالب الصورة يحتوي على كل مزايا الصورة وصفاتها فيما لو تمَّ تبييضه (أي تحريره)، غير أن سالب الصورة ليس الصورة ذاتها وهو في حالته السالبة. ومع ذلك، فأنت في السجن لا تبقى كما أنت، تتدخل كل عوامل الزمن فيزيائياً في تغييرك، وتكبر في السن، وتشيب، وتهرم، وتعيش الفقدان والخذلان والعجز والنسيان والوجع والألم... كل شيء يمرُّ عليك مضاعفاً، من غير أن يكون لك حياة، أو أن تكون جزءاً من حياة، أنت حيٌّ وميت في الوقت نفسه، لأن الإحساس بالزمن عندك كإنسان يتوقَّف باستثناء الجانب البيولوجي والسيكولوجي فيه. وحتى تتجاوز هذه الثنائية القاتلة في الفاصل الزمكاني الذي أُلقيت في أَتونه عليك أن تبتكر وتخترع وتبتدع وسائلك الاستثنائية الإرادوية الخاصة، ومن بينها الانشغال بالثقافة والأدب، واستخدام خيالك بحكمة مع مواصلة مهمَّتك في مقارعة السجَّان على مدار الساعة حتى تحدَّ من جموحه في استباحة حياتك وخصوصياتك. الاستباحة تمثِّل المهمة الأساسية لوظيفته كسجَّان، وتُبقيك محاصراً في صورتك السالبة كإنسان، لذلك تأتي ردَّة فعل الأسير الطبيعية كونه حُراً من داخله للدفاع عن كرامته باللجوء إلى التمرُّد والمقاومة والنضال ضدَّ قوانين السجن... وهذا الموقف هو الذي يُعبِّر عن القُطب الموجب في صورته المسلوبة.

6

إن بيئة السجن تضع الأسير في موقف صعب بين زمنين يعبِّران عن ثنائية الانتظار الدائم وإمكانية الاختيار الشحيح في ظلِّ انعدام حرية الاختيار. فالأسير يعيش في داخل الانتظار (انتظار انتهاء التحقيق، وانتظار الحرية، وانتظار الحُب، وانتظار الزواج، وانتظار الزيارة، وانتظار المحامي، وانتظار المحكمة، وانتظار البوسطة، وانتظار النقل، وانتظار التفتيش، وانتظار العدد، وانتظار الفورة، وانتظار وجبة الطعام، وانتظار الاستحمام، وانتظار دورة المياه، وانتظار زيارة الغرف، وانتظار نشرة الأخبار، وانتظار دوره في قراءة كتاب...)، وعلى حافة كل انتظار يجلس نقيضه في الاختيار. الانتظار يمدِّد من زمن السجن، ويجعله أُنشوطة تلتفُّ حول عنق الأسير، وحجر ثقيل على صدره، وإبرة تخز قلبه باستمرار. بينما الاختيار يشلُّ قرارات الأسير في أغلب الأحيان، لأنه يصبح عاجزاً عن المفاضلة بين البدائل القليلة التي تصعب المفاضلة بينها، لكنه في نهاية المطاف مُجبر على القيام بهذه المفاضلة، وإن لم يفعل فإنه سيسقط في حفرة العجز المُعدَّة له سلفاً. وحتى يتجاوز الأسير هذه الثنائية ويبتعد عن فقدان السيطرة على زمام أموره، لا بدَّ من المواجهة المحصَّنة معنوياً: بتكاتف مجموع الأسرى أولاً، وبمساندة ومحبة محيطه الأسري والاجتماعي ثانياً، ومن ثمَّ الدعم المعنوي الكبير الذي يتلقَّاه من قبل شعبه بما فيه من تنظيمات سياسية، ومؤسسات مجتمع مدني، ومؤسسات رسمية، ثالثاً.

7

إن من أكثر ما يحتاجه الأسير بعد أن يفقد حريته هو الحب، الحب بالمعنيين الواسع والضيِّق للكلمة. الحب هو الكفيل الوحيد لحماية الأسير من الانزلاق نحو الهاوية، وهو القادر على حماية إرادته من الانكسار. الحب هو رديف الحرية والذي يحلُّ محلَّها ويمنحك القوة والقدرة على الصمود والتحدي. فوجود الأسير خلف القضبان هو تعبير عن حبه لوطنه وشعبه، ورجيع الحب الذي يمنحه شعبنا وذوونا وأحرار أمتنا والعالم للأسرى، الحب هو الذي مكَّنهم طوال هذه السنوات من الاستمرار، والتمسُّك بالثوابت الوطنية، ومن مواصلة كفاحهم بإمكانياتهم المحدودة، وخير دليل على ذلك الأسيران كريم يونس ونائل البرغوثي، اللذان أمضيا أربعين عاماً أو يزيد خلف القضبان، ولا يزالان متمسكين بعدالة القضية والاستعداد للتضحية من أجل حرية فلسطين وشعبها... فالحرية حب، والحب حرية، وثنائيتهما تشكِّل وجه المناضل الحقيقي. ولذا، فإن حياة الأسير المتمسِّك بثوابته الوطنية، وخطِّه الكفاحي، ورؤيته التضحوية... تتحرر تدريجياً من رداء الماديات، وتتحوَّر إلى مجموعة من القيم والمبادئ، فرجيع الحب الذي يتدفَّق عليه من الخارج هو بمثابة الشرنقة التي تحمي روحه وقيمه، وتُصلِّب من صموده، والتمكن من ضرب درع الحب هذا سيشكِّل أضراراً بالغة تؤذي العمود الفقري للنضال الوطني الفلسطيني برمَّته.

8

في خضمِّ هذا التفاعل الذي تتنازع فيه الرغبات، والحاجات الذاتية للأسير كإنسان، وبين إمكانية تنازله عنها لصالح القيم المشتركة، واحتراماً للهمِّ الوطني العام وما تراكم لأجله من تضحيات، كان السجن ولا يزال وسيبقى يهدف إلى فصل المقاتل من أجل الحرية عن المجتمع، وإلى قطعه عن كلِّ ما يشكل وجوده كإنسان، وعن كل اللحظات السعيدة والحزينة التي كان يمكن له أن يعيشها مع أسرته الصغيرة: الخطوة الأولى لابنه، والابتسامة الأولى لابنته، واليوم الأول لهما في المدرسة، وخوفه عليهما من ارتفاع درجة الحرارة، والهرع إلى أقرب عيادة أو مستوصف طبي للاطمئنان على سلامتهما... والتفاصيل كثيرة ولا يمكن أن تنتهي ما دامت الحياة مستمرة. لجأ الأسرى إلى القراءة والثقافة والأدب والتعليم بهدف خلق التواصل البديل بينهم وبين المجتمع الذي انقطعوا عنه بالإكراه. والمعطيات التاريخية والراهنة تشير إلى أن الأسرى الفلسطينيين قد تمكَّنوا من الانتصار على آليات القطع التي طوَّرها الاحتلال عبر تطويرهم آليات التواصل التي شكَّل أدب السجون بأجناسه المختلفة أحد أهم أركانها.

9

إن أصعب محطات الأسير خلف القضبان هو المرض، كل شيء آخر مقدور عليه (التحقيق، والعزل، والقمع، والضرب، والحرمان من الزيارة....)، كل شيء باستثناء المرض، لأنه يعبِّر عن قمة الشعور بالعجز، عجز الإنسان

عن خدمة نفسه بنفسه، على الرغم من الرعاية التي يتلقَّاها من بقية زملائه في الأسر، وانشغال تفكيره بمصيره المجهول. في مرحلة التحقيق يتمُّ استخدام المرض للضغط على الأسير، وابتزازه لانتزاع اعترافاته، وفي داخل السجن يتمُّ استخدام المرض كعقوبة باللجوء إلى الإهمال الطبي، والمماطلة في العلاج لكسر إرادة الأسير من ناحية، والتأثير السلبي على نفسية محيطه الاعتقالي من ناحية ثانية، وإرباك الأهل وتوتيرهم الدائم من ناحية ثالثة. هنا يتجاوز السجَّان كعادته كل المعايير الإنسانية والأخلاقية، حيث يستخدم الطب كسلاح وليس كمهنة إنسانية للعلاج، فيتمُّ انتهاك شرف المهنة من قبل حامليها لكسر إرادة الإنسان، وتحطيم روحه، تماماً كما يستخدم علم النفس في أقبية التحقيق، وفي السجن كوسيلة لتعذيب الأسير وقهره. عند هذه المحطة في حياة الأسير، يتطلَّب منه الأمر مواجهة مصيره بشجاعة نادرة، وينبغي عليه تجاوز هذه المحنة بمزيد من الصلابة والإيمان. ففيها تتداخل كل الأزمنة المتشظية دفعة واحدة، ويتحوَّل دماغه إلى ميدان قتال ضروس، تدار فيه كل أشكال المعارك التي يصعب الانتصار فيها من دون التضامن والمساندة الداخلية والخارجية، حيث يستمد قوته من الاعتراف بنضاله وتضحياته الجسام، الاعتراف الذي يجعل من الموت قرباناً جميلاً على مذبح الحرية والاستقلال، أو يقدِّم له مصل الشفاء من سرطان الخذلان، وهكذا تتجسد ذروة التكامل فيما بين أبناء الشعب الواحد.

10

نحن نعيش في عصر السرعة، العصر الذي تفوَّق فيه الزمان على المكان، ومن لا يستطيع أن يصنع قاطرته الخاصة في قطار الزمن التقني، سيبقى تابعاً للأكثر قوة في هذا المجال حتى وإن تواجد في مكانه الخاص، فإنه سيتواجد فيه دون سيادة ودون كرامة. وما طَوَفان بعض الدول العربية في فلك التطبيع الصهيو-أمريكي إلا خير دليل على هذا الاستنتاج، لأن العقل البدائي للرسميات العربية لا زال يطابق بين الماضي والحاضر بمسعى تبريره للسيطرة على الحكم والهيمنة على الشعب، بموجب مفهوم الحاكم والرعية، ومنطق الوراثة والتوريث الذي يلغي العقل لصالح الحاجات البيولوجية للإنسان دون غيرها. ليس المطلوب التنكُّر للماضي، وإنما يجب الانفصال عنه من أجل الانطلاق نحو الأمام، مع ضرورة الاستفادة منه، وتجديد الاتصال به بطرق ووسائل أكثر نجاعة تتواءم مع متطلبات العصر الذي نعيش فيه. وهنا بالذات يجب أن تُفعِّل الثقافة معولها، ويجب أن يأخذ المثقف الثوري دوره الريادي. باختصار علينا أن نُحرِّر الزمن من هيمنة الماضي، ومن سطوة الاحتلال، وعلينا أن نحرر العقل من هيمنة الأيديولوجيا ومن سطوة المقدَّس، ففي تحريرهما تحرير للإرادة التي نحتاجها في عمليتي التحرير والبناء.

***

في داخل السجن، وانطلاقاً من إيمان الأسير بعدالة قضيته، تتصلَّب إرادته في مواجهة السجَّان بفعل كل المقوِّمات الذاتية والمعنوية والمادية التي تمنحه الأمل بإمكانية إنجاز أهدافه، ولذلك نجده في هذا الوضع الاستثنائي القاهر قد تمكن من تجاوز قوانين منظومة السجن بكل مقوماتها النفسية والاجتماعية والمادية. فالسجن كأداة مصممة لقهر المقاومة الفلسطينية انطلاقاً من هزيمة الروح الفردية، قائم أساساً على تقييد الفكر بالخوف، وتكبيل الإرادة بالعجز، وقهر الضمير بالخذلان، وقتل الحب بالحرمان. وبالمقارنة البسيطة بين ما يمتلكه الاستعمار الصهيوني من إمكانيات مادية وفكرية متنوعة، وظَّفها في صناعة بيئة السجن وظروفه لتحطيم الأسير جسدياً ومعنوياً، وبين الإمكانيات المتواضعة المتوفِّرة بحوزة الأسرى... نلاحظ انهيار النظرية العلمية أمام إرادة وصمود المقاتل الفلسطيني، صاحب الحق الشرعي بالمقاومة المشروعة بكل وسائلها، فالطرف الأضعف والأقل حظاً في ثنائية هذه المعادلة يتجاوز قدرات الطرف الأقوى والأوفر حظاً، بل وينتصر عليه بالإرادة والوحدة، غير أن الصراع سيبقى مفتوحاً حتى زوال الاحتلال، وتحقيق الغلبة عليه في كل ما يفرضه على الفلسطيني من ثنائيات

بيان ضدَّ الإبادة والتجويع والاستسلام[1]
عامان على الإبادة: المقاومة غاية وهدف

سيف دعنا، غسان أبو ستة، صبيح صبيح، وسام الفقعاوي، صلاح الحموري، فلسطين

فاتحة

منذ عامين، منذ السابع من تشرين الأول/ أكتوبر 2023، يتعرَّض قطاع غزة، أحد أفقر مناطق العالم، المحاصرة بشراسة غير مسبوقة منذ أكثر من عشرين عاماً، لحروب إبادة صهيونية همجية غير مسبوقة في عنفها ودمويَّتها وشموليتها وآليات تنفيذها، تشارك فيها عسكرياً وأمنياً وسياسياً ومالياً وإعلامياً أغنى وأقوى دول العالم، على رأسها الولايات المتحدة وكندا وغالبية الدول الأوروبية، وحتى بعض الحكومات العربية والإسلامية. ففي السنة الأولى فقط، (من تشرين الأول/ أكتوبر 2023 إلى أيلول/ سبتمبر 2024)، ساهمت الولايات المتحدة، وكندا، وأوروبا في تمويل أكثر من 80٪ من تكاليف حرب الإبادة، هذا عدا عن التكاليف الإضافية التي دفعتها بفعل مشاركتها الفعلية عسكرياً ولوجستياً وسياسياً وإعلامياً، وتكاليف تنفيذها عمليات عسكرية ذات صلة بحرب الإبادة في مناطق متعددة من الإقليم.

ومنذ أواخر العام 2023، يتعرَّض جنوب لبنان، والبقاع، والضاحية الجنوبية لبيروت أيضاً لحروب إبادة مماثلة، تسعى إلى تدمير البنى التحتية التي تجعل الحياة ممكنة، وتهجير أهلنا منها قسراً، بهدف تفريغ المنطقة من الحاضنة الاجتماعية للمقاومة، ضمن عمليات متكاملة تنخرط فيها مع الكيان الصهيوني، القوى الغربية بقيادة الولايات المتحدة، وحتى إنها تجد لها أصداءً من التواطؤ الرسمي المحلي والعربي.

وفيما تدخل حروب الإبادة الهمجية على غزة عامها الثالث، أصبح واضحاً أنه لا يمكن فصلها عن مشروع إمبريالي أمريكي-أوروبي أوسع، يتجاوز حدود فلسطين ليطال الجغرافيا السياسية للمنطقة العربية برمَّتها، وحتى الجنوب العالمي كله. وأصبح واضحاً خلال العامين الأخيرين، أكثر من أي وقت مضى، أن الكيان الصهيوني أداة تنفيذية أساسية لهذا المشروع، تقوم "بالعمل القذر" نيابة عنهم.[2] فما يجري في غزة، وفلسطين، وأيضاً لبنان واليمن راهناً، لا يمكن اختزاله في كونه مجرد مأساة إنسانية مروِّعة، برغم بشاعتها، أو حتى انتهاك جسيم للقانون الدولي، وإن كان أيضاً كذلك كما توثِّق المؤسسات الحقوقية والمحاكم الدولية. وما يجري في فلسطين لا يمكن توصيفه حتى كمجرد حرب إبادة أخرى كالتي عرفتها الإنسانية في أحلك لحظات تاريخها الحديث. بل إن ما يجري هو حرب إبادة من نوع جديد، تُشَكِّل تحولاً نموذجياً، يميِّزها عن كل تجارب وحالات الإبادة السابقة. فلم يسبق في كل التاريخ الحديث أن شهد العالم، وعلى مرأى ومسمع مليارات البشر، جريمة إبادة جماعية

واسعة النطاق تُنفَّذ في الزمن الفعلي، وعلى مدار عامين متتاليين، وتُنقل للعالم بالبثِّ الحي والمباشر، كما يحصل في غزة منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023.

ما يجري في فلسطين هو تجسيد فعلي لحروب إبادة ممنهجة ترتكبها قوة استعمارية استيطانية، في سياق مشروع توسُّعي يستند إلى عقيدة إبادية، وبتمكين وإسناد ومشاركة وتمويل غير مسبوق من البنى السياسية والعسكرية والأمنية والإعلامية والأيديولوجية لمنظومة الهيمنة الغربية. في الحقيقة، لا يمكن إدراك حقيقة حروب الإبادة على غزة (وفلسطين) ولبنان منذ البداية، ولكن تحديداً العدوان الراهن، بمعزل عن الإستراتيجيات الإمبريالية الغربية، وبمعزل عن حقيقة وطبيعة منظومة الهيمنة الكونية التي تشنُّ حروباً عدوانية وإبادة وتجويعاً على كل شعوب الجنوب العالمي، حتى وإن كان تركيز العنف الغربي الهمجي في العقود الأخيرة على المنطقة العربية أساساً، وفلسطين خصوصاً.

والفهم الشامل لحروب الإبادة والتطهير العرقي في فلسطين (غزة والضفة والأراضي المحتلة في العام 1948)، وأيضا في لبنان[3] والعدوان المستمر على اليمن وباقي دول المنطقة، يبقى ناقصاً بالاستناد للتوثيق، والبيانات، والتصريحات التي تشير إلى نية الإبادة فقط، وحتى في اعتماد التعريف القانوني، حتى وإن كانت ضرورية. المعرفة بالإبادة تبقى ناقصة إن لم تصبح جزءاً من رؤية تحررية شاملة تؤسِّس وتقود إلى الفعل المقاوم. فليس المطلوب فقط تسمية الجريمة بوصفها "إبادة جماعية"، بل تحويل هذا التشخيص إلى منطلق لبرنامج كفاحي شامل ومنظَّم يرفض أن تتحوَّل الشعوب العربية، وفي مقدمتها الشعبان الفلسطيني واللبناني، إلى مجرَّد مادة أرشيفية لبحوث مستقبلية عن الإبادة، كما حدث مع شعوب أخرى تم القضاء عليها تحت أنقاض الإمبراطوريات الاستعمارية الغربية.

إن الإسناد والدعم الأمريكي–الأوروبي الشامل لمشروع الإبادة الصهيوني الغربي في فلسطين والمنطقة لا يُعَبِّر فقط عن مجرِّد انحيازات ظرفية. فحروب الإبادة التي نراها في فلسطين ولبنان مدفوعة بأسباب استراتيجية وخطط إمبريالية-صهيونية كبرى، وهي تجسيد صارخ لطبيعة وحقيقة المشروع الإمبريالي-الصهيوني، الذي يستند إلى استراتيجيات طويلة المدى لإعادة تشكيل الخرائط السياسية والديموغرافية للمنطقة وفق متطلَّبات منطق الهيمنة والإبادة، وهي أيضاً جزء من حالة إقليمية وحتى عالمية يتضح فيها أن العلاقات الرأسمالية في عصر الإمبريالية هي في الجوهر علاقات قتل وإبادة. فبنية الرأسمالية الإمبريالية الحديثة وتراكم رأس المال، يرتبطان بنيوياً بمنظومات العنف والموت والتجويع والإبادات التي تملأ العالم، ولا علاقة لما يحدث بتهديدات مُفبركة وتوصيفات كاذبة يُروج لها شركاء الكيان في الإبادة من الحكومات إلى الإعلام في سرديتهم التضليلية. فالإعلام الغربي، خلال السنوات الأخيرة، أثبت أنه ليس فقط لا يمثل سلطة رقابية أو أخلاقية، كما يدَّعي، بل وأنه أحد الأدوات التنفيذية الأساسية البشعة للإبادة وللمشروع الإمبريالي، تعيد إنتاج أبشع السرديات الكولونيالية وأكثرها عنصرية واستشراقاً، وتوفِّر الغطاء "الأخلاقي" والسياسي لحروب الإبادة المدمِّرة، مع تعتيم ممنهج على الجرائم المرتكبة بحق المدنيين في

الجنوب العالمي، وتحديداً في فلسطين ولبنان واليمن وإسكات ممنهج ومقصود لصوت الضحايا. فالكيان الصهيوني وحلفاؤه الغربيون لم يتردَّدوا حتى قبل حروب الإبادة الراهنة على شعوبنا في المنطقة في الترويج بوقاحة لخطط إعادة رسم وتشكيل الإقليم وخرائطه.[4]

فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وتحديداً مع نكبة فلسطين 1948، تحوَّل الوطن العربي إلى ساحات حروب دائمة، وتحوَّلت الكثير من مدنه وحتى بعض دوله إلى مقابر جماعية كبرى لضحايا العنف الإمبريالي الغربي والصهيوني، خصوصاً في العقود القليلة الماضية. فقد تجاوز عدد ضحايا الحصار والحروب الأمريكية-الغربية الهمجية المتتالية وتبعاتها على العراق بين عامي 1991-2006 فقط أكثر من ثلاثة ملايين شهيد، بالإضافة إلى تدمير الدولة العراقية وتقويض نسيجها المجتمعي،[5] فيما دمَّرت الحروب الإمبريالية الدولة الليبية كلياً وحوَّلتها إلى دولة فاشلة في حالة حروب مستمرة، وأغرقت سورية في أتون حروب كارثية دمَّرت بناها التحتية وأعادت مجتمعها عقوداً إلى الوراء [وكان ذلك] مترافقاً مع انخفاض حاد في متوسِّط العمر وفقدان جيل كامل من الشباب، ما أسَّس لغياب أيِّ أفق لإمكانية الاستقرار في المستقبل.[6] أما اليمن، أفقر دول المنطقة على الإطلاق، فأصبح نموذجاً مركَّباً لمصفوفة الفقر والعدوان العسكري والتجويع الجماعي المستمر. وفي فلسطين ولبنان، فإن ما نشاهده من عنف صهيوني-إمبريالي يومي على مدى العامين الماضيين من تدمير وإبادة لمدن وبلدات ومناطق كاملة ليس إلا تكثيفاً لما كان يحصل بشكل مستمر خلال الثمانين عاماً الماضية ولا يزال.

وما يجري اليوم من حروب إبادة في فلسطين، هو امتداد لتاريخ طويل من العنف الإمبريالي الاستعماري الغربي ضدَّ شعوب المنطقة والعالم. فكل ما يحصل من عدوان على فلسطين خصوصاً، والوطن العربي عموماً، يتزامن كذلك مع مسار عالمي كارثي على مستوى الأمن الغذائي والإنساني، كما على المستوى العسكري. فبيانات مؤسسة الأمم المتحدة لـ"التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي" (أي بي سي) يشير إلى أن أكثر من نصف مليار إنسان في غالبية دول الجنوب العالمي، من بنغلاديش في الشرق إلى غواتيمالا في الغرب، مروراً بأغلب الدول الأفريقية (الغنية جداً بالمصادر والثروات)، يعيشون في درجات متقدمة (3-5) من انعدام الأمن الغذائي، من "الأزمة" إلى "الطوارئ" و"الكارثة."[7] هذا الواقع لا ينفصل عن آليات الهيمنة الرأسمالية التي تحتكر الموارد وتستثمر في الموت والفقر بوصفهما أدوات لضمان السيطرة. أما عسكرياً، فقد تحوَّل الجنوب العالمي إلى مسرح عمليات شبه دائمة للقوى الغربية، حيث نفَّذت القوات الخاصة الأمريكية وحدها، بحسب تقارير رسمية، 116 عملية في العام 2011،[8] ارتفعت إلى 96 عملية في أفريقيا فقط بحلول العام 2016،[9] ما يعكس التوسُّع المستمر في العقيدة العسكرية الإمبريالية.

في ضوء ما تقدَّم، لا يمكن فهم الحروب الدائرة في فلسطين، خصوصاً في غزة، ولبنان أيضاً بمعزل عن سياق المشروع الإمبريالي الغربي الأوسع. فهذه الحروب ليست أحداثاً استثنائية أو معزولة، بل تمثِّل محطَّات متكرِّرة ضمن مشروع استعماري إمبريالي غربي مستمر يعيد إنتاج آليات الإبادة بأشكال وأدوات متجددة. ومن هذا المنظور، لا تُعتبر المقاومة مجرَّد ردِّ فعل ظرفي، بل ضرورة وجودية، وأفقاً تحرُّرياً في مواجهة مشروع

لا يسعى فقط إلى الإبادة الممنهجة للشعب الفلسطيني، بل إلى نفي الوجود العربي السياسي والثقافي واقتلاعه، وليس فقط إخضاعه أو السيطرة عليه.

غير أن مرور عامين على هذه الحروب الإبادية أظهر، بشكل أكثر جلاءً من أيِّ وقت مضى، أن الإشكالية الجوهرية لا تكمن في غياب الوعي بما يحدث وكيف يحدث ومن المسؤول عنه، أو في قصور الفهم لدى الشعوب العربية والإسلامية، وحتى لدى شعوب العالم عموماً (لا سيَّما منذ انطلاق حرب الإبادة على غزة)، لطبيعة الكيان الصهيوني ومشروعه، أو لطبيعة التحالف الإمبريالي الغربي الداعم له. بل تتجسَّد المعضلة أساساً في غياب الوعي الثوري الفاعل، أي الوعي الذي يُترجم إلى ممارسة سياسية وتنظيمية ثورية قادرة على المقاومة والمواجهة والتغيير. وفي ذروة المجازر التي ينفِّذها الكيان الصهيوني، مدعوماً بشكل مطلق من المنظومة الغربية بقيادة الولايات المتحدة، برزت في بعض الأوساط العربية والفلسطينية، مقاربات اختزالية تعمل على تشييء الإبادة وتتعامل معها بوصفها قضية إنسانية أو قانونية أو جنائية، أو حتى كحدث استثنائي في الصراع القائم ومن خارج سياقه الحقيقي، فاقتصر التركيز على توثيق الجرائم وتوصيفها ضمن الأطر القانونية الدولية، دون أن ينعكس ذلك في فعل مقاوم مناسب ومتناسب يعادل جسامة الكارثة وأبعادها التاريخية والوجودية.

استناداً إلى مجمل ما وقع منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، وارتكازاً إلى غياب ردود الفعل التي تليق بحجم المأساة وجسامتها، يمكن الاستنتاج، بكل وضوح، إننا نعيش لحظة من أشد لحظات غياب الوعي الثوري في التاريخ العربي الحديث. والمقصود هنا ليس غياب المعرفة بما يحدث ومعرفة المسؤول الحقيقي عمَّا يحدث، بل غياب التلازم الضروري بين الوعي والممارسة. ولا تقتصر هذه الأزمة على الإقليم العربي فحسب، بل تتعدَّاه إلى العالم بأسره، في ظل ترييع وتدجين الطبقات العاملة والقوى الاجتماعية المتضررة، وانهيار وتراجع نوعي في أدوار الأحزاب السياسية التقليدية، وفقدان الفاعلية الثورية. فالمعرفة وحدها، مهما كانت واضحة، لا تفضي إلى التغيير ما لم تتجسَّد في فعل جماعي منظَّم ومقاوم.

إن حالة الشلل الجماعي والصمت، أمام هذا التوحُّش، هي في جوهرها التعبير الأوضح عن الانهزامية وغياب الوعي الثوري الحقيقي. وبالتالي، ليس المطلوب فقط فضح أدوات الهيمنة والرأسمال العالمي بوصفها أدوات قتل وإبادة، سواء أكانت أدوات عسكرية أم اقتصادية أم سياسية أم أيديولوجية، بل إلى التأكيد أيضاً على أن وجود أدوات ورموز مقاومة فعالة قادر على إظهار هشاشة البنية الإمبريالية وضعفها الكامن، إذا ما وُوجِهت بفعل ثوري حقيقي.

لهذا، فاستمرار الصمت العربي والعالمي أمام ما يحدث في فلسطين، وأيضاً لبنان واليمن، لا يمثِّل فقط إخفاقاً أخلاقياً كارثياً للإنسانية جمعاء، بل يشير إلى تحوُّل عميق في بنية الفاعل الاجتماعي والتاريخي على المستويين العربي والإسلامي، وأيضاً على المستوى العالمي. فهذا الغياب لم يعد مجرد انكفاء سياسي أو عجز مؤسسي أو ضعف تنظيمي، بل يُمكن قراءته بوصفه انعكاساً لهيمنة رأس المال والمنظومة الإمبريالية التي تعيد تشكيل الوعي الجمعي والخيال السياسي وتعيد تشكيل أنماط الوعي والسلوك والإدراك الإنساني، بحيث يُدفع الناس نحو القبول بصيغة أحادية للحياة: نحو صيغة يكون فيها الصمت نوعاً من التعايش مع القتل، ويُختزل فيها أمل الصامتين

بأن يأتي قتلهم من قبل آلة التوحش الإمبريالي الصهيوني لاحقاً لقتل الآخرين فقط، لا أكثر. فالرأسمالية المتوحِّشة، أفرغت وتُفرغ الفعل الجمعي من مضمونه، وأعادت إنتاج البشر بوصفهم أفراداً منفصلين، لا يملكون سوى أن يصمتوا وهم يشاهدون، في قتل غيرهم، قتلهم المؤجل فقط.

لهذا، لم تعد إبادة الفلسطينيين مجرَّد قضية سياسية أو إنسانية فحسب، بل أصبحت مرآة تعكس مآلات وتحوُّلات العالم الحديث كله، ومصير الإنسانية في ظل الهيمنة الإمبريالية الغربية. والمرعب أن مشاهدة الإبادة، والصمت، والتواطؤ، وأيضا غياب الفعل، باتت علامات فارقة جداً في مرحلة حاسمة جدا تُصاغ فيها الإنسانية من جديد، ولكن، هذه المرة، على أنقاض المعاناة والدمار والإبادة. فالإبادة الجارية في فلسطين، خصوصاً في ظل غياب أي ردٍّ فعل إنساني فاعل، مناسب، ومتناسب، وضمن نظام عالمي يُعاد تشكيله وفق منطق السوق والربح الذي يتمُّ تحصيله بالقتل والإبادة، تمثل نقطة تحول مفصلية في تاريخ الإنسانية الحديث. وإن استمرار هذا الصمت، مع تلاشي واندثار الفاعلين التاريخيين، ينبئ بمستقبل قاتم، لا يعاني فيه الإنسان من العنف وحده، بل من فقدان المعنى، ومن عجز العالم عن تبرير إنسانيته أمام أكثر الكوارث وأشدها وضوحاً ودموية.

لقد بات واضحاً في هذه اللحظة من التاريخ الحديث، أن الإمبريالية الغربية والعلاقات الرأسمالية في جوهرها هي علاقات قتل وإبادة، لا تستهدف الفلسطينيين والعرب وحدهم، وإن كانوا حالياً في مركز العاصفة الهمجية، بل تتجه نحو الكون بأسره، وبشكل خاص نحو شعوب الجنوب العالمي. وبفضل تضحيات شهداء غزة وفلسطين ولبنان واليمن، يدرك العالم طبيعة وحقيقة المنظومة الرأسمالية الإمبريالية العالمية ومستوى توحُّشها أكثر من أي وقت مضى. لذلك، فإن الواجب التاريخي والإنساني يفرض استنهاض جميع القوى المقاومة، وتفعيل طاقاتها ضمن الصراع الجاري، من فلسطين إلى كل أصقاع العالم.

المقاومة، في هذا السياق وفي هذه المرحلة، ليست مجرَّد خيار استراتيجي، بل أصبحت تمثِّل غاية وجودية وهدفاً بحدِّ ذاتها، وشكلاً من أشكال الدفاع عن الحياة والكرامة في مواجهة منظومة لا ولن تنتج إلا الإبادة، طالما أن رأس المال يتراكم من خلال العنف، والقمع والتدمير والإبادة. وعليه، فإن وجود المقاومة واستمرارها، بكل أشكالها، يُعدُّ واجباً وضرورة قصوى لا بديل عنها في هذه اللحظة المفصلية من تاريخ البشرية.

الإبادة

منذ الأسبوع الأول لشهر تشرين الأول/ أكتوبر 2023، كان واضحاً وبالأدلة القاطعة أن ما يجري في قطاع غزة هو حروب إبادة غير مسبوقة، وليس مجرَّد حرب أخرى أو عدوان آخر، أو حتى حرب إبادة أخرى. فمنذ اليوم الأول، بدأ الكيان الصهيوني، مسلحاً بدعم أمريكي وغربي مطلق وشامل، بتنفيذ حملة منهجية ومخطَّطة مسبقاً للقتل الجماعي ضدَّ المدنيين الفلسطينيين، مترافقة مع تدمير منهجي وشامل للبنية التحتية المدنية والحيوية، بما في ذلك التدمير الكامل للمدن والقرى والمخيمات والأحياء السكنية، والمواقع التعليمية والثقافية، ودور العبادة

(مساجد وكنائس)، والمرافق الطبية. كذلك، أدَّت العمليات العسكرية، وبشكل مقصود ومخطط مسبقاً، إلى تدمير شبكات إمدادات الخدمات الأساسية، بما في ذلك شبكات المياه والكهرباء والاتصالات والصرف الصحي. كل ذلك وغيره الكثير، ترافق مع حصار غير مسبوق على القطاع أدَّى إلى تفاقم آثار العدوان الهمجي بسبب الانقطاعات المستمرة في إمدادات المساعدات الإنسانية التي أسَّست للتجويع الهمجي الذي يتعرَّض له القطاع منذ الشهر الأول. لم يكن العالم بحاجة للانتظار عامين حتى يبدأ بعضه مجرَّد تقبل هذا التوصيف الذي يتفق تماماً مع بنية وتاريخ وجرائم ودور ووظيفة الكيان الصهيوني منذ ما يقارب الثمانين عاماً، خصوصاً أن العديد من المؤسسات الدولية والإنسانية حذَّرت من احتمالاته منذ الأسبوع الأول لحرب الإبادة.

فبعد أقل من أسبوع فقط على العدوان، 13 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، أصدر "معهد ليمكين لمنع الإبادة الجماعية" بيان "تنبيه نشط بخصوص الإبادة الجماعية" في غزة محذراً "قادة [دول] العالم من أن الأزمة مرشحة للتدهور إلى نمط خطير من القتل الجماعي والإبادة الجماعية،" وحَمَّل "قادة الولايات المتحدة تحديداً (إلى جانب العديد من القادة الغربيين الآخرين) المسؤوليةَ الرئيسية" بسبب "استمرارهم في "دعم 'إسرائيل' بقوة بالأسلحة وغيرها من المساعدات العسكرية" وطالب البيان "القادة الغربيين بوضوح وشدة على التراجع عن دعمهم لـ 'إسرائيل' لارتكاب إبادة جماعية فعلية ضدَّ الفلسطينيين، سواءً من خلال المجازر أو التهجير القسري للسكان، حتى لا يصبحوا متواطئين في الإبادة الجماعية."[10]

لم يكن القادة الغربيون متواطئين منذ البداية فقط، وفق التحذير النشط لمعهد ليمكين. فلم يحظَ ما سُمِّي "الردُّ (الصهيوني) بدعم قوي فقط من القادة الغربيين الذين" وفق ما أشار البيان "أشرفوا لتوِّهم على الإبادة الجماعية التي ارتكبتها أذربيجان، حليفة 'إسرائيل'، ضدَّ الأرمن في ناغورنو كاراباخ،" بل تمَّت تسميتهم بالاسم بمن فيهم "الرئيس الأمريكي جوزيف بايدن، رئيس الوزراء البريطاني ريشي سوناك، ورئيسة المفوضية الأوروبية أوروسولا فون دير لاين، ورئيس المجلس الأوروبي شارل ميشيل، والمستشار الألماني أولاف شولتز" مشيراً إلى نفاق الغرب الفاضح لادعائه "العلني بحقوق الإنسان."

أهمية هذا التحذير، وتحديداً في الأسبوع الأول للعدوان، تعود لاستناد المعهد إلى تعريف الإبادة الجماعية "كعملية" بدلاً "من كونها حدثاً واحداً،" يمكن تصنيفها إلى عشرة أنماط، وكذلك، اعتماد نهج التحليل على ثماني خطوات، وبالتالي إمكانية تحديد وتمييز الإبادة الجماعية في مراحلها المبكرة والتحذير منها. فلا فائدة من اكتشاف الإبادة بعد حصولها وحصول توافق على توصيفها، سوى للمؤرخين والباحثين الذين لا تحقق معرفتهم أيَّ نوع من العدالة للضحايا، وهو فعلاً ما حصل في بيان المعهد الأول. لكن توفر الأدلة القاطعة وتراكمها دفع المعهد المتخصص وخبراءه في جرائم الإبادة الجماعية، واستناداً إلى هذه المنهجية التي تميِّز بين عشرة أنماط وثماني خطوات، ومنذ الأسبوع الأول، إلى حسم أن ما يجري فعلاً في غزة هو "نمط خطير من القتل الجماعي والإبادة الجماعية."

وفيما يشير التحذير، بأثر رجعي الآن، إلى فعالية منهجية المعهد الذي استطاع تمييز أن ما يجري عملية إبادة جماعية، طالب المعهد بعدها بخمسة أيام فقط، 18 تشرين الأول/ أكتوبر [2023]، محكمة الجنايات الدولية بتوجيه اتهامات لرئيس حكومة الكيان "بنيامين نتنياهو بارتكاب جريمة الإبادة الجماعية، في ظلِّ حصار غزة وقصفها، وتعدُّد مظاهر نية الإبادة الجماعية، وخاصة تغريدته [المحذوفة] بتاريخ 17/ 10/ 2023،"[11] أي قبل إصدار محكمة الجنايات الدولية مذكرة اعتقال نتنياهو وغيره من المجرمين الصهاينة بأكثر من ثلاثة عشر شهراً.[12]

بعد شهرين على البيان التحذيري، في كانون الأول/ ديسمبر 2023، وخلال عدَّة أيام فقط، أصدر المعهد المتخصص، مرة أخرى، سلسلة من البيانات التي لا تدع مجالاً للشك أن ما يجري هو "نمط خطير وغير مسبوق من الإبادة الجماعية،" وأيضاً قام بتسمية المسؤولين المباشرين. ففي 8 كانون الأول/ديسمبر [2023]، كان "بيان يدين تقاعس المجتمع الدولي عن وقف الإبادة الجماعية في غزة، مع إشارة خاصة إلى دور الولايات المتحدة،"[13] واضحاً وحاسماً: "نعيش لحظة مظلمة في تاريخ البشرية، لحظة لن تُنسى قريباً. بالنسبة للفلسطينيين، ستكون هذه نكبة ثانية، وربما تكون نتيجتها أسوأ، كالمحو الكامل للوجود الفلسطيني في فلسطين التاريخية. بالنسبة لمؤسسات العالم، سيكون هذا فشلاً لا يُغتفر."[14] أما "بالنسبة للولايات المتحدة، فإن الإبادة الجماعية في غزة ستُنهي أيَّ مصداقية ربما كانت تتمتع بها منذ غزو العراق عام 2003، في ادِّعائها الدفاع عن السلام والأمن الدوليين." فبالرغم من الارتفاع الحاد جداً في عدد الشهداء في غزة، وفي الوقت "الذي يهاجم فيه المستوطنون الصهاينة القرى ويُهجِّرون آلاف الفلسطينيين قسراً في الضفة الغربية أيضاً، وكل ذلك بإذن واضح من الجيش 'الإسرائيلي'" وعلى الرغم من الرعب والمعاناة المؤلمة التي لا تطاق التي يعيشها سكان غزة، فقد رفض مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة صرخات الاستغاثة التي أطلقها أكثر من مليوني فلسطيني في أربع مناسبات منفصلة. وبقيادة الولايات المتحدة، الحليف الرئيسي لـ"إسرائيل" في مجلس الأمن، حشدت الدول الغربية تأييدها لرفض وقف إطلاق النار، بل وحتى لمجرَّد "هدنة إنسانية قصيرة." كان "التصويت خلال جلسة مجلس الأمن الدولي في 18 تشرين الأول/ أكتوبر [2023] (واستخدام الولايات المتحدة لحق النقض، الفيتو) مثالاً واضحاً على العرقلة الأميركية المتعمدة،" ولاحقاً، في 27 من الشهر نفسه، تصويتها ضدَّ مطالبة وتأييد 120 دولة في الجمعية العامة للأمم المتحدة بهدنة إنسانية تُفضي إلى وقف إطلاق نار دائم.

وتركيزاً على الأفعال التي تتسبب في الإبادة الجماعية، لا الأقوال والدعاية والتضليل الغربي، شدَّد المعهد على أنه "ينبغي على قادة العالم أن يدركوا الآن أن الدعم الأعمى للدول المتطرفة المسلَّحة بكثافة، مثل "إسرائيل"، سيؤدي إلى فظائع جماعية، خاصة عندما يُصوغ قادة الدول خطابهم علناً بعبارات وجودية صفرية المحصلة. ومع ذلك، فإن القادة الغربيين أنفسهم الذين يُفترض بهم تشجيع حليفتهم "إسرائيل" على التهدئة يفعلون عكس ذلك. في الواقع، منعت إدارة بايدن حتى استخدام مصطلح "التهدئة" من قبل جميع المسؤولين الحكوميين.

البيان الثاني، "بيان حول تواطؤ إدارة بايدن في الإبادة الجماعية في غزة" الصادر في 22 كانون الأول/ ديسمبر [2023] لم يكن أكثر وضوحاً فقط، بل كان مخصصاً للولايات المتحدة ودورها ومسؤوليتها عن جريمة الإبادة

الجماعية في غزة. بوضوح كامل، نصَّ البيان على أن "إدارة الرئيس جو بايدن تتحمَّل مسؤولية الخسائر الفادحة في أرواح وممتلكات الفلسطينيين في غزة نتيجةً للطبيعة العشوائية للعمليات الجوية والبرية 'الإسرائيلية'"، فالولايات المتحدة "تواصل تسهيل تدمير 'إسرائيل' للشعب الفلسطيني في غزة والضفة الغربية بدعمها الدبلوماسي والمالي والعسكري الثابت." ونظراً لتمويل ودعم ومسؤولية إدارة بايدن لهذا العنف، دعا معهد ليمكين لمنع الإبادة الجماعية المحكمةَ الجنائية الدولية إلى "إدراج التحقيقات في تواطؤ الولايات المتحدة في الإبادة الجماعية في غزة كجزء من تحقيقاتها الجارية في الجرائم الفظيعة المرتكبة في الأراضي الفلسطينية منذ العام 2015."

اللافت أن كل اتهام تم توجيهه للمقاومة الفلسطينية زوراً وكذباً في طوفان الأقصى وتمَّ كشف زيفه لاحقاً، تمَّ توثيقه بدقة "في سلوك القوات الصهيونية" خلال العدوان البرِّي الذي "شكَّل دليلاً قوياً على نية الإبادة الجماعية،" كما جاء في بيان المعهد وغيره من المؤسسات الدولية في أول شهرين فقط. فالكيان كان "يقتل المدنيين الفلسطينيين، بمن فيهم الأطفال، عمداً وعن قرب." وفي " 16 كانون الأول/ ديسمبر [2023]"، شاهد العالم برعب الجيش الصهيوني "وهو يجرف الخيام خارج مستشفى كمال عدوان، ويسحق المصابين داخلها ويدفنهم أحياءً." كما "تسبب الجيش 'الإسرائيلي' في وفاة خمسة رضَّع من الخدَّج (غير مكتملي النمو) في وحدة العناية المركَّزة في مستشفى النصر بعد إجبار آبائهم وطاقم المستشفى على المغادرة. كما أطلق الجنود الصهاينة النار على النازحين." وفي الأسبوع نفسه فقط، تلقَّت الأمم المتحدة تقارير مؤكَّدة تفيد بأن "جنوداً 'إسرائيليين'" فصلوا الرجال عن النساء خلال غارة على مبنى في مدينة غزة، وقتلوا ما لا يقل عن أحد عشر رجلاً أمام أفراد أسرهم، وحشروا النساء والأطفال في غرفة حيث تعرَّضوا لإطلاق النار عليهم واستهدافهم بقنبلة يدوية."

لهذا، أكَّد معهد ليمكين بشكل حاسم "أن عمليات القتل المُستهدِفة للمدنيين بسبب هويتهم دليل على الإبادة الجماعية، وكذلك الفصل بين الرجال والنساء، وقتل أفراد العائلة أمام بعضهم البعض، واستهداف أفراد مجموعات المُستضعَفين والرمزيين للغاية (مثل الأطفال)، وتدمير التراث الثقافي، وتدمير الموارد التي تُغذِّي الحياة، مثل المزارع. كما تُمثِّل طقوس الإذلال، كتلك التي شاهدها العالم في فيديوهات "الجيش 'الإسرائيلي'" نفسه وصور الرجال الفلسطينيين العراة، مؤشراتٍ على نية الإبادة الجماعية." واستنتج المعهد بعد شهرين "إن الاحتفاء الواسع بهذا الإذلال والدعم الشعبي للسخرية من حياة الفلسطينيين مؤشِّران على مجتمع مُتشبِّع بعمق بأيديولوجية الإبادة الجماعية."[15]

وبالتوافق مع بيان معهد ليمكين الأول، وبعد شهرين من العدوان الهمجي (9 تشرين الأول/ أكتوبر 2023) أصدرت أيضاً نخبة من الأكاديميين وخبراء دراسات الإبادة الجماعية بياناً أكَّدوا فيه بشكل قاطع وبالأدلة، أن العدوان الصهيوني على غزة هو "الأكثر كثافة وفتكاً من نوعه منذ الحرب العالمية الثانية، ما تسبب بالموت والدمار بمستوى غير مسبوق." فعدد الشهداء المدنيين الكبير، ونسبتهم الكبيرة من السكان بعد شهرين فقط (0.7٪)، تمثِّل بحدِّ ذاتها كارثة ديمغرافية.

فخلال أقل من شهرين فقط، تمَّ تدمير أكثر من نصف (50٪) كل البنايات والمرافق المدنية والحيوية في شمال قطاع غزة، وتمَّ تحويلها إلى مناطق غير قابلة للسكن والعيش. وفي الأيام الأولى للعدوان (حتى أوائل كانون الأول/ ديسمبر 2023)، ألقى الكيان الصهيوني على غزة أكثر من 25 ألف طنٍّ من المتفجرات، أي ما يعادل قنبلتين نوويتين من النوع الذي ألقي على هيروشيما. فيما وثَّقت منظمات دولية، استخدام قنابل الفوسفور الأبيض وغيره من الأسلحة المحرَّمة دولياً في استهداف علني ومخطط للمستشفيات، والمدارس، والجامعات، والمساجد، والكنائس، والمخابز. كما قتل الكيان الصهيوني في الأيام الأولى، أيضاً، الكثير من المهنيين الأساسيين والكوادر الحيوية للمجتمع المدني، بمن فيهم أكثر من 220 عاملاً في مجال الرعاية الصحية، وأكثر من 100 موظف من موظفي الأمم المتحدة، وعشرات الصحفيين. علاوة على ذلك، أكَّدت مجموعة الخبراء أن "مستوى الدمار والقتل غير المسبوق [والذي] يشير إلى جرائم حرب واسعة النطاق" تتوفَّر فيه العناصر القانونية المكوِّنة لما يعتبره "نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية" جريمة ضدَّ الإنسانية، وتحديداً بكونه "هجوم واسع النطاق أو منهجي موجَّه ضدَّ مجموعة سكانية مدنية مع العلم المسبق بذلك."

بالإضافة إلى ذلك، كانت عشرات التصريحات الصادرة عن مسؤولين صهاينة، بمن فيهم رئيس الكيان ورئيس الحكومة ووزراء في مجلس الوزراء الحربي وأعضاء كنيست، بالإضافة إلى كبار ضباط الجيش منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر [2023]، تشير إلى وتؤكِّد على وجود أدلة لا لبس فيها على نية مسبقة بـ"تدمير" الفلسطينيين "باعتبارهم مجموعة بشرية قائمة بذاتها"، وهو ما يتوافق بوضوح وبشكل حرفي مع تعريف "اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها" الصادرة عن الأمم المتحدة. كل هذا وأكثر تمَّ ارتكابه في أول ستين يوماً من حروب الإبادة على غزة. لكن العدوان وحروب الإبادة لم تتوقَّف عند ذلك.[16]

فمع دخول حروب الإبادة الصهيونية-الغربية المستمرة على الشعب الفلسطيني في غزة عامها الثالث، تكون، بالتالي، ليست فقط أكثر الجرائم الوحشية والهمجية التي عرفتها الإنسانية بشاعة وهمجية واستمراراً، ولكن أيضاً جريمة الإبادة الأكثر توثيقاً في كل التاريخ الحديث على الإطلاق. فحروب الإبادة الشاملة التي يشنُّها الكيان الصهيوني بمشاركة ميدانية/ عسكرية ومباشرة ودعم أمريكي وأوروبي مطلق وشامل، بالإضافة إلى دعم وإسناد من بعض الأنظمة العربية والإسلامية، لا ولم تحدث في سياق حرب كبرى أو نتيجة لها، ولم يتمّ اكتشافها في أعقاب ارتكابها، وهي بالتأكيد ليست ردَّة فعل على أيِّ حدث آخر إلا لمن لم ولا يعرف ولا ولم يسمع بكل ما حصل على امتداد قرن قبل الطوفان وعامين بعده. فليس ما يحدث في غزة جريمة إبادة أخرى كتلك التي عرفتها البشرية، بل حرب إبادة يتمُّ ارتكابها بشكل منهجي ومخطَّط وبشكل وحشي وفتَّاك غير مسبوق، وأيضاً بشكل علني وبالوقت الفعلي.

فعلى مدى عامين كان العالم كله، ولا يزال، يشاهد بثّاً حياً ومباشراً ومستمراً لحروب الإبادة وقتل المدنيين وتجويعهم بوحشية غير مسبوقة مترافقة مع عمليات إبادة ثقافية وتعليمية وصحية، وتدمير شامل ووحشي لكل مقدرات وإمكانيات وجود واستمرار الحياة، حتى بمجرد شكلها البدائي وتحويل غزة إلى منطقة غير قابلة للعيش وفق متطلبات المشروع الصهيوني الإبادي، عبر اجتثاث كامل ومنهجي لكل البنى والمؤسسات الضرورية

للاجتماع الإنساني. فبالإضافة إلى القتل الجماعي الوحشي والإبادة الجسدية، لا يزال العرب والعالم يتابعون بالزمن الفعلي التدمير الشامل والمنهجي الوحشي لما تبقّى من البنى التحتية المدنية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية التي تجعل من مجرد الاستمرار في الحياة غير ممكنة، وحتى مستحيلة.

فالكيان الصهيوني، بمشاركة ودعم وتغطية كاملة من الولايات المتحدة وأوروبا، وحتى بعض الأنظمة العربية والإسلامية، قام حتى الآن بتدمير أكثر من 80 ٪ - 90 ٪ من كل الأبنية والمرافق المدنية والتعليمية والثقافية والصحية في قطاع غزة كلياً، بما يشمل تدمير مدن وبلدات وقرى ومخيمات كاملة، كما تشير تقارير المنظمات الدولية وصور الأقمار الصناعية إلى مدن وبلدات "تمَّت تسويتها بالكامل" كخزاعة، ورفح، وبيت حانون، وبيت لاهيا، وجباليا، وخانيونس، وعبسان الكبيرة، وبني سهيلا، ومؤخراً مدينة غزة، بالإضافة إلى مناطق وأحياء سكنية كاملة في كل بقعة في قطاع غزة.

أما المرافق والمنشآت الصحية فقد تمَّ تدمير غالبية المستشفيات (32 من أصل 36 كلياً، بالإضافة إلى عشرات المراكز والعيادات الصحية) فيما **تعرَّضت بقية المستشفيات إلى أضرار جسيمة (تفوق 94 ٪، وفقاً لتقديرات منظمة الصحة العالمية)** لدرجة عجزها عن توفير أبسط الخدمات الأساسية بسبب العدوان المستمر والحصار ومنع الأدوية والتجهيزات الطبية الضرورية. أما الطواقم والكوادر الطبية فقد تمَّ استهدافها بوحشية وقتل أكثر من 1400 عامل في هذا القطاع،[17] واعتقال أكثر من 300 منهم (بشكل مقصود ومنهجي كما يشير تحقيق صحيفة **الغارديان** عن مجزرة المسعفين في رفح في آذار/ مارس 2025 من قبل وحدة من لواء غولاني بقيادة وتشجيع الجنرال الفاشي يهودا فاخ). إضافة إلى ذلك، تمَّ تدمير محطات توليد الكهرباء ومحطات تحلية المياه وشبكات الصرف الصحي بشكل مقصود ومنهجي لجعل الحياة مستحيلة.[18]

أما البنية التحتية الثقافية، فقد تمَّ تدمير أكثر من ألفي مؤسسة تعليمية بما يشمل كل الجامعات (12 جامعة)، وغالبية المدارس (أكثر من 520 مدرسة)، والمتاحف (تدمير 10 متاحف وفقدان آلاف القطع الأثرية النادرة)، ومواقع أثرية، ومساجد، وكنائس، ومكتبات، **ومواقع الأرشيفات الوطنية والدينية... في حملة إبادة ثقافية شاملة لم يعرف التاريخ الحديث لها مثيلاً من حيث المنهجية، والكثافة، والوحشية المخططة مسبقاً.** هذا لا يتجاوز فقط التعريف القانوني المعتمد عالمياً للإبادة، ولكنه أيضاً غير مسبوق بشموليته في تاريخ كل الحروب الحديثة. فالهدف من عمليات القتل الجماعي وتدمير البنى التحتية المدنية والثقافية لا يهدف فقط إلى جعل إمكانية استمرار الحياة بعد الحرب مستحيلة، ولكن يهدف أيضاً إلى إبادة تاريخ كامل من الوجود الإنساني الحضاري المتواصل منذ أكثر من عشرة آلاف سنة وإبادة الهوية والذاكرة الوطنية الفلسطينية.

وفيما يقترب الرقم الرسمي للشهداء مع نهاية العام الثاني لحروب الإبادة من سبعين ألفاً، تؤكِّد كل الدراسات الأكاديمية الرصينة (مجلة **لانسيت** الطبية، ومستودع بيانات الأبحاث "هارفرد داتا فيرس") أن مستوى التوحُّش والقتل أكبر بكثير، وأن الرقم الحقيقي يشير إلى كارثة أكبر وأن الفجوة بين هذا الرقم والعدد الحقيقي مرعبة (قد تصل من 3-11 ضعف الرقم المعلن، وفقاً لتجارب الحروب السابقة). الدراسة

المحكَّمة الأولى المنشورة في مجلة **لانسيت** الطبية الرصينة التي تعتمد منهجية علمية تاريخية بناء على التجارب السابقة، في حزيران/ يونيو 2024 وضعت الرقم أعلى من الرقم الرسمي حينها بـ 41 ٪ (64,260 شهيد). وفي تشرين الأول / أكتوبر 2024، أي بعد عام على العدوان، واستناداً إلى منهجية علمية لتقدير الإصابات الجسدية المباشرة فقط، تجاوز التقدير 70 ألف شهيد (قبل عام من الآن). أما التقدير الذي نشرته المجلة في كانون الثاني/ يناير 2025، قبل تسعة أشهر، والذي يتضمَّن تقديراً للضحايا المباشرين وغير المباشرين (نتيجة للعدوان وتبعاته) فكان يتجاوز الـ (186) ألف شهيد. بكل المقاييس، تشير كل الأرقام والتقديرات، بما فيها الرقم الأدنى، إلى كارثة ديموغرافية غير مسبوقة، قد تتجاوز قتل 10 ٪ من السكان، وما يجعلها كذلك هو تواصلها واستمرارها لعامين فيما العالم والعرب والمسلمون يتابعونها بالبثِّ الحي والمباشر ببلادة تقارب الموت السريري.

هندسة التجويع وعسكرة الطعام

منذ أكتوبر 2023، انخفض معدل استهلاك السعرات الحرارية في غزة إلى مستويات خطيرة، يقدر بعض الخبراء أنها وصلت أقل من تلك التي كان يحصل عليها المعتقلون في معسكرات النازية وخصوصاً معسكر أوشفيتس، الذي تمَّت مقارنته بغزة. ففي أوشفيتس، أثناء الهولوكوست، كان السجناء يتلقُّون في المتوسط ما بين 1000-1500 سُعرة حرارية يومياً، وهو مستوى منخفض جداً يعبر عن مستوى توحُّش النازيين، لكنه ما زال أكثر من الذي يتم تسجيله في غزة بعد تشرين الأول/ أكتوبر 2023، حيث وصل في الأشهر الأخيرة إلى أقل من 800 سعرة حرارية يومياً بالمعدل. ومع تدمير المنشآت الزراعية وشبكات التوزيع وازدياد القيود على المساعدات الإنسانية في غزة، انخفض متوسط الاستهلاك إلى معدلات غير مسبوقة حتى وصلت في أغلب مناطق القطاع إلى مستويات أقل مما كان في معسكرات النازية. هكذا، لم تنافس الصهيونية التوحُّش النازي فقط، ولكنها تجاوزته.[19]

لكن "المجاعة (في غزة) ليست مجرد نقص في الغذاء فحسب، بل هي الانهيار المتعمد للأنظمة اللازمة لبقاء الإنسان."[20] فعلى امتداد فترة الحرب، استهدفت الغارات الجوية الصهيونية بشكل منهجي ومقصود الأراضي الزراعية، والمصانع الغذائية، ومنشآت التخزين، وكل البنية التحتية الغذائية، ما شلَّ قدرة أهل غزة على إنتاج الطعام وتخزينه. كذلك، أدَّى تدمير المزارع والبيوت البلاستيكية (التي يعتمد عليها سكان غزة للحصول على الطعام الطازج) إلى تقليل كبير في توفر المنتجات الطازجة. بالإضافة إلى ذلك، فإن إغلاق الحدود قيَّد واردات الطعام والأسمدة. وأيضاً، قاد نقص الوقود نتيجة للحصار إلى عقبة كبيرة أمام توزيع الطعام والمساعدات الإنسانية في غزة. فالعديد من المناطق تعتمد على المولدات التي تعمل بالوقود لتبريد الطعام ونقله، وبدون ذلك يتلف الطعام قبل أن يصل إلى السكان. ومع انقطاع الكهرباء، فحتى أولئك الذين يمكنهم الوصول إلى الطعام، لا يمكنهم الحفاظ عليه بشكل صحيح، ما يزيد من أزمة الغذاء.

منذ تشرين الأول/ أكتوبر 2023، ونتيجة للتقييد المخطط لإمكانية الوصول إلى الطعام بشكل كبير وغير مسبوق من قبل الصهاينة، وتعطيل سلاسل التوريد بمنهجية عبر العمليات العسكرية انهار، النظام الغذائي في غزة بالكامل. فالعديد من التقارير الرصينة والموثوقة تشير إلى أن السكان قد يستهلكون أقل من 1000 سعرة حرارية يومياً، وغالباً أقل من ذلك، خصوصاً في الأشهر الستة الماضية.

لكن قصة التجويع المنهجي والمخطط في غزة لم تبدأ في تشرين الأول/ أكتوبر 2023، بل تصاعدت فقط بشكل كارثي. فلقد بدأ الحصار على قطاع غزة، بعد تصنيف غزة من قبل الكيان الصهيوني "كياناً معادياً" في أيلول/ سبتمبر 2007، وتضمَّن القرار العسكري الصهيوني الذي كان "يهدف إلى فرض قيود صارمة على المدنيين" أيضاً "إجراء حسابات دقيقة لاحتياجات غزة اليومية من السعرات الحرارية، وفق وثيقة اضطر الجيش الصهيوني للكشف عنها بعد مطالبات قانونية."[21] ومجرَّد اعتماد سياسة حساب السعرات الحرارية كما هو واضح في الوثائق الرسمية، لم يعد هناك شك أن قطاع غزة أخضع لسياسة تجويع مخططة منذ صيف 2007.

وفي الوقت نفسه، كشفت برقيات دبلوماسية أمريكية سرية نشرتها ويكيليكس أن "مسؤولين 'إسرائيليين' أبلغوا دبلوماسيين أمريكيين علناً أن الهدف من حصار غزة هو إبقاء اقتصادها على شفا الانهيار." فكما جاء في برقيات من تشرين الثاني/ نوفمبر 2008، "أرادت 'إسرائيل' أن يعمل اقتصاد غزة بأدنى مستوى ممكن، بما يتماشى مع تجنب أزمة إنسانية." بالإضافة إلى ذلك، كشفت برقيات سرَّبتها ويكيليكس "أن الولايات المتحدة عرضت تحويل 70 مليون دولار إلى غزة في تشرين الثاني/ نوفمبر 2008 في محاولة لتخفيف الوضع الاقتصادي. إلا أن اللواء 'الإسرائيلي' عاموس جلعاد رفض السماح بالتحويل، قائلاً إنه لا ينبغي للفلسطينيين استلام أيِّ شيء."[22]

وبعد عامين من حروب الإبادة، يتعرَّض أهلنا في قطاع غزة إلى حرب تجويع شرسة تستهدف القتل الجماعي بشكل أوسع كاستكمال لعملية الإبادة الشاملة. فقد مرَّت أكثر من ستة أشهر منذ أن مُنعت جميع المساعدات الإنسانية والإمدادات التجارية، المحدودة أصلاً منذ بداية حرب الإبادة، من دخول القطاع بشكل كامل. وما توفَّر سابقاً من سلع أساسية ضرورية لبقاء الناس على قيد الحياة استنفذت كلياً منذ أشهر. وليس ما يحصل في قطاع غزة عملية تجويع منهجية ومخططة كجبهة شرسة من جبهات حروب الإبادة فقط، بل هي أيضاً غير مسبوقة. وبرغم أن الكيان الصهيوني عمد منذ البداية لعسكرة الطعام واستخدامه كسلاح إبادة، إلا أنه تصاعد بشكل وحشي أثناء الحرب. فوفق مؤسسة التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي (أي بي سي) وهي مرجع رائد في أزمات الجوع وتقدم تحليلات وتصنيفات منتظمة لحالة الأمن الغذائي في العالم، إن "أسوأ سيناريو محتمل وممكن للمجاعة يتكشَّف في غزة."

من 11 أيار/ مايو 2025 إلى نهاية أيلول/ سبتمبر 2025، صُنِّف القطاع بأكمله في حالة طوارئ (المرحلة الرابعة من التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي)، ومن المتوقع أن يواجه جميع السكان أزمة أو انعدام أمن غذائي حاد. يشمل ذلك 470,000 إنسان (22 ٪ من السكان) في حالة كارثة (المرحلة الخامسة والأعلى من التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي)، وأكثر من مليون شخص (54 %) في حالة طوارئ (المرحلة الرابعة من التصنيف

المرحلي المتكامل للأمن الغذائي)، ونصف المليون المتبقي (24 %) في حالة أزمة (المرحلة الثالثة من التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي). وهذا يُمثِّل تدهوراً كبيراً مقارنةً بتحليل التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي السابق (الصادر في تشرين الأول/ أكتوبر 2024) والظروف المتردية التي تم رصدها بالفعل بين 1 نيسان/ أبريل و10 أيار/ مايو 2025. خلال هذه الفترة، تم تصنيف 1.95 مليون شخص (93 ٪) في حالة أزمة أو أسوأ (المرحلة 3 من التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي أو أعلى)، بما في ذلك 244 ألف شخص (12 ٪) في المرحلة الخامسة (كارثة) 925 ألف شخص (44 ٪) في المرحلة 4 (طوارئ).

لكن، وكما كان متوقعاً، مع التوسع المُعلن للعدوان العسكري في جميع أنحاء قطاع غزة، واستمرار عجز الوكالات الإنسانية على الوصول إلى السكان المحتاجين بشدة، والتصعيد المستمر في الأعمال العدائية، واستمرار النزوح الجماعي للسكان، فإن تبعات تصاعد أخطار المجاعة في قطاع غزة لم تعد مجرَّد احتمال، بل حقيقة. ففي 15 آب/ أغسطس 2025، أكدت مؤسسة الأمم المتحدة للتصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي وبالأدلة حدوث المجاعة ووصولها المرحلة الخامسة (الكارثة) من التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي، في محافظة غزة. وبعد 22 شهراً من حروب الإبادة المتواصلة، أكَّدت المؤسسة أن أكثر من نصف مليون شخص في قطاع غزة يواجهون ظروفاً كارثية تتسم بالجوع والعوز والموت. كما أن 1.07 مليون شخص (54 ٪) في حالة طوارئ (المرحلة الرابعة من التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي)، و396 ألف شخص (20 ٪) في حالة أزمة (المرحلة الثالثة من التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي).

وكما كان الوصول إلى المرحلة الخامسة من التصنيف (كارثة) متوقعاً، كما أشارت التقارير الأولى عن احتمال تفاقم الأوضاع بين منتصف آب/ أغسطس 2025 ونهاية أيلول/ سبتمبر 2025، من المتوقع أيضاً امتداد المجاعة (المرحلة الخامسة) إلى دير البلح وخان يونس قريباً جداً. ومن المتوقَّع أيضاً أن يواجه ما يقرب من ثلث السكان (641 ألف شخص) ظروفاً كارثية (المرحلة الخامسة من التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي)، بينما من المرجَّح أن يرتفع عدد من هم في حالة طوارئ (المرحلة الرابعة من التصنيف المرحلي المتكامل للأمن الغذائي) إلى 1.14 مليون شخص (58 ٪).[23] وعلى الرغم من محدودية البيانات، بسبب الحصار، تشير التقديرات إلى أن الأوضاع في محافظة شمال غزة التي تتعرض للعدوان المستمر منذ عامين لا تقل سوءاً عن تلك في محافظة غزة، إن لم تكن أسوأ.

إن الفهم الشامل لحروب الإبادة في فلسطين (غزة والضفة والأراضي المحتلة في العام 1948)، ولبنان أيضاً، حيث بدأت تتكشَّف وتنفَّذ خطط الإبادة كما يحصل لعشرات القرى والبلدات في الجنوب اللبناني والبقاع والضاحية الجنوبية لبيروت (مع انفضاح الخطط الأمريكية-الصهيونية وتواطؤ منظومة الحكم اللبنانية والمنظومة العربية الرسمية)،[24] تبقى ناقصة بالاستناد فقط إلى التوثيق والبيانات والتصريحات واعتماد التعريف القانوني. فالحديث عن الإبادة يبقى ناقصاً ما لم يتحوَّل هذا التشخيص إلى منطلق لبرنامج كفاحي شامل يرفض أن تتحوَّل الشعوب العربية، وفي مقدمتها الشعبان الفلسطيني واللبناني، إلى مادة

أرشيفية لبحوث مستقبلية عن الإبادة، كما حدث مع شعوب أخرى تمَّ القضاء عليها تحت أنقاض الإمبراطوريات الاستعمارية الغربية.

فعمليات الإبادة التي نراها في فلسطين ولبنان مدفوعة بأسباب استراتيجية وخطط إمبريالية-صهيونية كبرى، ولا علاقة لها بتهديدات مختلقة كما يروِّج شركاء الكيان في الإبادة من الحكومات إلى الإعلام الغربي وحتى بعض الحكومات والإعلام العربي في سرديتهم الإبادية التضليلية. فأصلاً، لا يحدِّد "القانون الدولي" الذي فُصِّلَ أصلاً على مقاس السياسات والمصالح الإمبريالية ولا "اتفاقية الأمم المتحدة لمنع جريمة الإبادة الجماعية" أيَّ شروط خاصة أو ظروف استثنائية تُجيز أيَّ نمط من الإبادة الجماعية في أي ظرف كان ووفق أيِّ شروط كانت، كما تتضمَّن السردية الصهيونية والغربية لتبرير الإبادة الهمجية. بل إن الاتفاقية الدولية تُحدِّد العناصر الأساسية للجريمة اللازمة من أجل مقاضاة مرتكبيها بموجب القانون الدولي. ووفقاً للتعريف القانوني للجريمة كما حدَّدته "اتفاقية الأمم المتحدة لمنع جريمة الإبادة الجماعية"، فإن الإبادة الجماعية هي "جريمة نية". وتُعرِّف المادة الثانية الإبادة الجماعية بأنها "نية التدمير، كلياً أو جزئياً، لجماعة قومية، أو إثنية، أو عرقية، أو دينية، بصفتها هذه". هذا يعني أن خيار تدمير جماعة ما يمكن أن يُرتكب لدوافع استراتيجية، والكيان الصهيوني وحلفاؤه الغربيون لم يتردَّدوا منذ اليوم الأول لحروب الإبادة على شعوبنا في المنطقة من الترويج لخطط إعادة رسم وتشكيل الإقليم وخرائطه.

لهذا، ليس غريباً أن تُظهر البيانات العسكرية والمالية المتوفرة لحروب الإبادة وحدها وبوضوح أن الحروب الجارية ضدَّ الشعب الفلسطيني في غزة (فلسطين) وأهلنا في لبنان والعدوان المستمر على شعبنا في اليمن، ليست مجرَّد عدوان منفرد من قبل الكيان الصهيوني، بل هي حروب مموَّلة ومدعومة بشكل مباشر وشبه كامل وعلني من قوى دولية كبرى، وفي مقدمتها الولايات المتحدة وعدد من الدول الأوروبية وحتى بعض الأنظمة العربية والإسلامية. فضخامة الموارد العسكرية والمالية التي تمَّ تسخيرها لخدمة هذه الحروب الهمجية تؤكِّد أنها جزء من مشروع استعماري ممتد، وليست مجرَّد ردَّة فعل عسكري ليس لها ما يبررها مطلقاً حتى وفق القانون الذي صيغ على مقاييسهم ووفق مصالحهم أصلاً. هذا يفترض، بالتالي، ويستدعي قراءة جادة وموضوعية لأدوار هذه القوى في تمكين وتمويل وتأجيج حروب الإبادة بحق شعوبنا.

تشير الدراسات إلى أن "التجويع المدبَّر"، كما يحصل في غزة، لا يؤثر فقط على "الصحة الجسدية" للسكان، ولا يمتد أيضاً إلى "الصحة النفسية". بل إن له آثاراً بعيدة المدى ستكون تبعاتها على الأجيال القادمة التي لم تولد بعد كارثية، ليس أقلّها زيادة معدلات الوفاة بسبب الأمراض المزمنة، مثل السل والتقزُّم وتأخر النمو والضعف العام.

"أرجوكم اقرأوا تقرير لجنة "تصنيف مرحلة الأمن الغذائي المتكامل" من الغلاف للغلاف. اقرأوه بحزن وغضب. ليس ككلمات وأرقام، بل كأسماء وأرواح. لا شكَّ أن هذه شهادة دامغة. إنها مجاعة. مجاعة غزة. إنها مجاعة كان بإمكاننا منعها لو سُمح لنا. ومع ذلك، تتراكم المواد الغذائية على الحدود بسبب العراقيل الممنهجة من جانب 'إسرائيل'. إنها مجاعة على بُعد مئات الأمتار من الطعام، في أرض خصبة. إنها مجاعة تصيب الأكثر ضعفاً

أولاً. لكلٍّ منها اسم، ولكلٍّ منها قصة. إنها مجاعة تسلب الناس كرامتهم قبل أن تسلبهم حياتهم. إنها مجاعة تُجبر الوالد على اختيار طفله الذي يُطعمه. إنها مجاعة تُجبر الناس على المخاطرة بحياتهم بحثاً عن الطعام. إنها مجاعة حذَّرْنا منها مراراً وتكراراً. لكن لم يُسمح لوسائل الإعلام الدولية بتغطيتها، لتكون شاهداً. إنها مجاعة العام 2025. مجاعة القرن الحادي والعشرين التي تراقبها الطائرات المسيرة وأحدث التقنيات العسكرية في التاريخ. إنها مجاعة يروِّج لها بعض القادة 'الإسرائيليين' علناً كسلاح حرب. إنها مجاعة أمام أعيننا جميعاً. الجميع يدرك ذلك. مجاعة غزة هي مجاعة العالم. إنها مجاعة تسأل: "ماذا فعلتم؟" المجاعة ستظلُّ، بل يجب [أن]، تطاردنا جميعاً. إنها مجاعة متوقَّعة ويمكن الوقاية منها. مجاعة سببها القسوة، مبرَّرة بالانتقام، ممكَّنة باللامبالاة، ومستدامة بالتواطؤ. إنها مجاعة يجب أن تحفِّز العالم على اتخاذ إجراءات أكثر إلحاحاً. يجب أن تُخجل العالم وتدفعه إلى بذل المزيد من الجهد. إنها مجاعة تسأل أيضاً: '... وماذا ستفعلون الآن؟""[25]

الاقتصاد-السياسي للإبادة
هكذا بدأت حرب الإبادة واستمرت

في أقل من عام واحد فقط، ما بين 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 و30 أيلول/ سبتمبر 2024، "أنفقت الولايات المتحدة ما لا يقل عن (22.76) مليار دولار على المساعدات العسكرية لـ "إسرائيل" (17.9 مليار دولار مباشرة)، بالإضافة إلى (4.76 مليار دولار) على العمليات الأمريكية ذات الصلة في المنطقة. يستثني هذا الرقم مبلغ (2.1) مليار دولار أخرى من تكاليف التجارة البحرية الإضافية بسبب الإسناد اليمني المدهش للشعب الفلسطيني، بالإضافة لالتزامات الإنفاق المستقبلية غير المحددة، زيادة المساعدات الأمنية للشركاء الإقليميين الآخرين، وأيضاً تكاليف اقتصادية أوسع تتجاوز النفقات العسكرية المباشرة، ما استدعى توصيف الإنفاق المعلن (أي الـ .22.76 مليار دولار) بـ "المحافظ" من قبل مُعدِّي تقرير "تكلفة الحرب" في مركز واتسون في جامعة براون الأمريكية. فبالإضافة إلى كل ذلك، قامت الولايات المتحدة أيضاً بتوسيع وجودها في المنطقة (أواخر أيلول/ سبتمبر، أوائل تشرين الأول/ أكتوبر 2024)، ما يضيف إلى تحديات قياس النطاق الكامل للتحويلات العسكرية الأمريكية إلى الكيان الصهيوني،[26] خصوصاً بوجود الكثير من "المناورات البيروقراطية" التي تحجب وتموِّه بعض التفاصيل الضرورية لمعرفة الدعم العسكري والاقتصادي الإجمالي للكيان الصهيوني.[27]

وبالرغم من أن الولايات المتحدة لم تكن فقط أول دولة تعترف بما سمي "الحكومة المؤقتة" للكيان الاستيطاني الصهيوني في العام 1948، بل كانت، ومنذ البداية داعماً قوياً ومستمراً لدرجة أن الكيان كان، ولا يزال، أكبر متلقٍّ تراكمي للمساعدات الخارجية الأمريكية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية... حصل الكيان من حكومة الولايات المتحدة فقط، وفق ما هو متوفِّر فقط من بيانات، على حوالي (310) مليارات دولار (مُعدَّلة حسب التضخُّم) كمساعدات اقتصادية وعسكرية إجمالية. أما منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، فقد أجرت إدارة بايدن وحدها أكثر من مئة عملية تحويل مساعدات عسكرية إلى الكيان، على الرغم من أن ست عمليات فقط "استوفت" الحدَّ

الأدنى المذكور للمراجعة في الكونغرس، ولم يتمّ الإعلان عنها. كما تلقَّى الجيش الصهيوني شحنات أسلحة عاجلة من مخزون استراتيجي تحتفظ به الولايات المتحدة في الكيان منذ ثمانينيات القرن الماضي. وفي الأيام الأولى في أعقاب 7 تشرين الأول/ أكتوبر، وافقت الولايات المتحدة أيضاً على "استئجار" الكيان لبطاريتي دفاع صاروخي من طراز القبَّة الحديدية كانت واشنطن قد اشترتهما سابقاً من الكيان.[28]

وبالرغم من أن "التكلفة المباشرة لتمويل الحرب على غزة ولبنان بلغت 112 مليار شيكل (31 مليار دولار) في (كل) العام 2024"، وفقاً لتقرير صادر عن وزارة المالية الصهيونية،[29] فقد بلغت التكلفة المباشرة لتمويل الحرب على غزة منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر (2023) وحتى شهر آب/ أغسطس 2024 (أي تقريباً نفس الفترة التي تغطِّي الدعم الأمريكي المباشر فقط (19.7 مليار دولار)، 100 مليار شيكل أو ما يعادل (26.4 مليار دولار)، بحسب وزارة المالية الصهيونية.[30] أي أن الولايات المتحدة ساهمت بما يقارب أو ما يقارب الـ 70 ٪ من كل تكاليف الحرب، عدا التكاليف الخاصة بعملياتها العسكرية ذات الصلة. لكن لو تمَّ حساب الإنفاق الأمريكي الكلِّي المعلن فقط بما يشمل العمليات العسكرية ذات الصلة بالحرب الصهيونية، وفق التقدير المحافظ الموثق فقط (22.76 مليار دولار)، فإن المساهمة الأمريكية وحدها في السنة الأولى لحروب الإبادة فقط تقارب الـ 80 ٪ من تكاليف المجهود العسكري.

أما كندا، الداعم الآخر للكيان الاستيطاني في أمريكا الشمالية، فقد كشف تقرير أعدَّته مجموعة "أوقفوا التسليح الآن"، صدر في نهاية تموز 2025، زيف ادعاءات الحكومة الكندية عن وقف تصدير الأسلحة للكيان الصهيوني.[31] فمنذ أواخر العام 2023 أرسلت كندا ما لا يقل عن 391 شحنة من المعدات العسكرية إلى "إسرائيل"، بما في ذلك الرصاص وقطع غيار الأسلحة ومكوِّنات لطائرات (ف 35). ويتناقض هذا مع تصريحات رئيس الحكومة جاستين ترودو، الذي ادَّعى علناً توقف إلى كندا عن تصدير الأسلحة للكيان الصهيوني، بعد تمرير قرار في البرلمان الكندي في أوائل العام 2024.

ويفصِّل التقرير كيف أن كندا منحت عدداً قياسياً من تصاريح تصدير الأسلحة في الأشهر الأخيرة من العام 2023، قبيل التغيير العلني في السياسة، مما يبدو أنها كانت تهدف إلى تجاوز أيِّ حظر محتمل. على سبيل المثال، تمَّت الموافقة على ما يزيد على 28 مليون دولار من المعدَّات العسكرية بين تشرين الأول/ أكتوبر وكانون الأول/ ديسمبر 2023، ولا يزال تنفيذ العديد من هذه الشحنات قائماً. وعلى الرغم من الادِّعاءات بوقف شحنات الأسلحة، تمَّ إلغاء 30 تصريحاً فقط لتصدير الأسلحة من قبل كندا، ما يعني أن الغالبية لا تزال قائمة.

بالإضافة إلى الدعم العسكري، حصل الكيان الصهيوني على 100 مليون دولار كتبرعات غير خاضعة للضريبة للجامعات "الإسرائيلية" في عام 2023 فقط، بما في ذلك مؤسسات لها صلات قوية بالجيش "الإسرائيلي"، مثل "جامعة بار إيلان" و"جامعة بن غوريون"، التي تعرف بعلاقاتها مع الجيش "الإسرائيلي"، حيث يتمُّ استخدام برامجها لتدريب الجنود والطيارين المستقبليين. ومن بين هذه المؤسسات التي تلقَّت دعماً مالياً كندياً أيضاً، "معهد وايزمان للعلوم"، الذي كان له دور في تطوير الأسلحة النووية.

أما على الجانب الآخر من الأطلسي، فبالإضافة للمشاركة الميدانية العسكرية والأمنية المباشرة لعدد من الدول الأوروبية، حتى لا نقول شيئاً عن الدعم الدبلوماسي والسياسي والإعلامي لحروب الإبادة، كان الدعم العسكري والاقتصادي للكيان الصهيوني خلال حرب الإبادة من قبل عدد كبير من الدول الأوروبية أيضاً، استمراراً لتاريخ طويل من الدعم والتمكين للمشروع الصهيوني في فلسطين (ألمانيا، بريطانيا، إيطاليا، فرنسا، رومانيا، النمسا، إسبانيا، بلجيكا، هولندا). فالاتحاد الأوروبي كتكتُّل قدَّم حوالي 126 مليون يورو لدعم 130 مشروعاً بمشاركة جهات "إسرائيلية"، بما في ذلك شركات عسكرية وأمنية (مثل شركة "الصناعات الجوية الإسرائيلية") استتباعاً لأكثر من 747 مليون يورو منذ 2021 ضمن برنامج "أفق أوروبا."[32]

أما بخصوص مساهمة الداعم العسكري والمالي الأوروبي الأكبر للكيان الاستيطاني فقط، فقد أصدرت ألمانيا وفق ما هو معلن فقط، منذ ٧ تشرين الأول/ أكتوبر 2023 إلى 13 أيار/ مايو 2025، تراخيص تصدير لمعدات عسكرية للكيان الصهيوني بقيمة تقارب (485.1) مليون يورو أو ما يعادل (550) مليون دولار، وتشمل أنظمة أسلحة، وذخائر، وأجهزة رادار واتصالات، وقطع غيار مركبات مدرعة، أي أنها كلها مرتبطة بالعدوان على غزة.[33] وبالإضافة إلى ذلك، قدَّمت ألمانيا مساعدات مباشرة وغير مباشرة لتطوير بعض المعدات العسكرية (مثل الغوَّاصات)، ولكن لم يتمّ تحديد قيمتها بعد تشرين الأول/ أكتوبر 2023.

ومثل ألمانيا، وافقت بريطانيا على تراخيص تصدير بقيمة 17 مليون جنيه إسترليني (22 مليون دولار) من ضمنها مكونات لأنظمة الأسلحة، مثل طائرات إف 35. أما إيطاليا، فقد شكَّلت صادراتها العسكرية للكيان 1٪ من إجمالي الاستيراد العسكري في الربع الأخير فقط من العام 2023 (في أوج المذبحة)، كما كان حال فرنسا. أما مساهمات باقي دول الاتحاد الأوروبي منفردة، خصوصاً إسبانيا، وبلجيكا، وهولندا، والنمسا، وحتى رومانيا، فموثَّقة أيضاً وفق ما هو معلن فقط.

وعلى الرغم من أن قبول وهم وجود فارق أو اختلاف في سياسات الأنظمة الأوروبية وحكومة الولايات المتحدة فيما يخص القضية الفلسطينية والقضايا العربية وقضايا شعوب الجنوب لا مبرر له أصلاً بسبب التاريخ الطويل والموثق للأداء الأوروبي، إلا أن حروب الإبادة في غزة على مدى عامين تؤكِّد أن المنظومة الغربية كانت على الدوام وحدة واحدة بغض النظر عن تقسيم العمل الذي لا يتوجب أن يخدع أحداً بعد الآن.

أما في المنطقة العربية الإسلامية، فلم يبقَ سيف عربي أو إسلامي، تقريباً، لم يجد له غمداً في أجساد أطفال ونساء ومدني ومقاومي غزة والضفة وفلسطين، وكذلك لبنان واليمن، وتراوحت المواقف العربية والإسلامية الرسمية من الصمت السلبي إلى المشاركة الفعلية في العدوان على غزة ولبنان واليمن وإسناد الكيان الصهيوني عبر العلاقات الاقتصادية والتجارية والسياسية، وأيضاً العسكرية في بعض الحالات، مع الكيان الصهيوني حتى في أوَج المذبحة. وبينما تتصدَّر مشيخة الإمارات قائمة الدول العربية والاسلامية التي شهدت علاقاتها مع الكيان "الإسرائيلي" تطوراً ملحوظاً، لا سيما على الصعيدين الاقتصادي والعسكري في أوج حرب الإبادة، إلا أنها لم تكن

الوحيدة.[34] فالقائمة تشمل غالبية دول الخليج (السعودية، والبحرين، وقطر)، كما تشمل المغرب، والأردن، ومصر والسلطة الفلسطينية. أما من الدول الإسلامية، فتتصدَّر تركيا، التي تربطها علاقة تاريخية بالكيان الاستيطاني، قائمة دول منظمة العمل الإسلامي قاطبة (سنفرد بياناً تفصيلياً لأدوار النخب الحاكمة في هذه الدول العربية والإسلامية اقتصادياً وعسكرياً قريباً).

النموذج الجديد للإبادة: (برادايم جديد)

في نهاية شهر تموز/ يوليو 2025، أصدرت "الرابطة الدولية لعلماء الإبادة الجماعية" بياناً شاملاً ومفصَّلاً يلخِّص قرار الرابطة حول حرب الإبادة في غزة بعد تصويت الأعضاء عليه،[35] مؤكِّدة إن "سياسات 'إسرائيل' وأفعالها في غزة تُطابق التعريف القانوني للإبادة الجماعية الوارد في المادة الثانية من اتفاقية الأمم المتحدة لمنع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها (1948)". كذلك، أقرَّت الرابطة الدولية أن "سياسات 'إسرائيل' وأفعالها في غزة تُشكِّل جرائم حرب وجرائم ضدَّ الإنسانية، وفقاً لما يُعرِّفه القانون الإنساني الدولي ونظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية." وبالإضافة إلى دعوة حكومة الكيان الصهيوني "إلى الوقف الفوري لجميع الأعمال التي تُشكل إبادة جماعية وجرائم حرب وجرائم ضدَّ الإنسانية ضدَّ الفلسطينيين في غزة، بما في ذلك الهجمات المتعمدة على المدنيين وقتلهم، بمن فيهم الأطفال، والتجويع، والحرمان من المساعدات الإنسانية والمياه والوقود وغيرها من المواد الأساسية لبقاء السكان، والعنف الجنسي والإنجابي، والتشريد القسري للسكان،" وأيضاً دعوتها "إلى الامتثال لأوامر التدابير المؤقَّتة الصادرة عن محكمة العدل الدولية،" دعت الرابطة الدولية "الدول الأطراف في المحكمة الجنائية الدولية إلى الوفاء بالتزاماتها، والتعاون مع المحكمة، وتسليم أيِّ فرد صدرت بحقه مذكرة توقيف."

أما آخر تقرير أممي، فصدر عن "**لجنة الأمم المتحدة المستقلة للتحقيق" التي حقَّقت** في الأحداث التي وقعت منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 وحتى 31 تموز/ يوليو 2025، وخلصت إلى "أن السلطات 'الإسرائيلية' والقوَّات الأمنية ارتكبت أفعال إبادة جماعية، بما في ذلك القتل، والتسبُّب في أضرار جسدية أو نفسية خطيرة، وفرض ظروف معيشية تُهدِّد الحياة، ومحاولة منع الولادات. وتعتبر هذه الأفعال وفقاً للاتفاقية الدولية لمنع جريمة الإبادة الجماعية لعام 1948."[36] كما وجدت اللجنة، مثل كل التقارير السابقة، أدلَّة على نيَّة الإبادة الجماعية بناءً على سلوك وتصريحات المسؤولين "الإسرائيليين"، بما في ذلك فشلهم في منع أو معاقبة الجرائم. وأكَّدت اللجنة أن القادة السياسيين والعسكريين في "إسرائيل"، مثل الرئيس إسحاق هرتسوغ ورئيس الوزراء بنيامين نتنياهو، قد حرَّضوا على الإبادة الجماعية ويجب محاسبتهم. ودعت اللجنة "إسرائيل" إلى التوقُّف الفوري عن هذه الأفعال والامتثال للالتزامات القانونية الدولية، بما في ذلك رفع الحصار، والسماح بالمساعدات الإنسانية، وإنهاء سياسة التجويع. كما حثَّت الدول الأعضاء على وقف نقل الأسلحة إلى "إسرائيل" واتخاذ إجراءات ضدَّ أولئك المسؤولين عن مساعدة الإبادة الجماعية.

لـم يكـن هـذا التقريـر الأول للجنـة الدوليـة. فالتحقيـق الـذي سـبقه في العـام المـاضي، منـذ تشريـن الأول/ أكتوبر 2023 - أيلول/ سبتمبر 2024، خلص إلى نتائج مشابهة، على الرغم من أنه حينها لم يجزم بحدوث الإبـادة بسبـب منـع الكيـان الصهيـوني للجنـة مـن الوصـول إلى فلسـطين، وخلـص إلى التعـبير عـن "مخـاوف جدية بشأن انتهاكات القانون الإنساني الدولي وقانون حقوق الإنسان في الأرض الفلسطينية المحتلة، بما في ذلك استخدام التجويع كسلاح حرب، وإمكانية وقوع إبادة جماعية في غزة، ونظام فصل عنصري في الضفة الغربيـة، بمـا فيهـا القـدس الشرقيـة."[37]

مع صدور التقرير الأممي الأخير، وأيضاً قرار "الرابطة الدولية لعلماء الإبادة الجماعية"، لم يتبقَّ تقريباً أيُّ مؤسسة متخصِّصة أو رابطة علمية ذات صلة بمجال الحروب والإبادة الجماعية، أو مؤسسة دولية، أو منظمة حقوقية لم تُعلن موقفاً حاسماً بشأن ما يجري في قطاع غزة.

لهذا، فإن استمرار البعض، على الرغم من كل التوثيق السابق، في رفض الاعتراف بالإبادة الجماعية المتفاقمة، وأيضا محاربة وعرقلة اتخاذ أيِّ إجراء بشأنها لا يعكس فشلاً سياسياً للمنظومة الدولية، كما قد يعتقد البعض، ولا يعبر حتى عن انحطاط الأطر الأخلاقية والقانونية التي قامت عليها المنظومة الدولية الغربية بعد الحرب العالمية الثانية أيضاً. وليس هذا فقط لأن هذا، القتل والإبادة، هو فعلاً الطبيعة الحقيقية لمنظومة الهيمنة الغربية... بل، لأن جرائم الإبادة التي نراها في فلسطين ولبنان والعدوان على بقية المنطقة مدفوعة بأسباب استراتيجية وخطط إمبريالية–صهيونية كبرى، ولا يمكن فصلها عن مشروع إمبريالي أمريكي-أوروبي أوسع، يتجاوز حدود فلسطين ليطال الجغرافيا السياسية للمنطقة العربية برمتها، وحتى الجنوب العالمي كله.

فحتى وفق معايير المنظومة القانونية التي تمَّت صياغتها أصلاً وفق متطلَّبات المصالح الإمبريالية الغربية، وعلى ذوق ومقاس القوى الكونية المهيمنة منذ الحرب العالمية الثانية، لم تكن تدخلات وإصدارات معهد ليمكين وغيره من مؤسسات دولية أعمالاً مناصرة أو معزولة، بل استندت إلى هذه التعريفات القانونية ذاتها، لا سيَّما اتفاقية الأمم المتحدة لمنع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها (1948)، التي تُعرِّف الإبادة الجماعية بأنها أفعال تُرتكب "بقصد التدمير الكلي أو الجزئي لجماعة قومية أو إثنية أو عرقية أو دينية،" بما في ذلك القتل، والتسبُّب في أذى جسدي أو نفسي جسيم، وفرض ظروف معيشية متعمدة تُؤدي إلى تدمير الجماعة جسدياً. ووفقاً لمنهجية المعهد الخاصة (وهي منهجية تميِّز بين عشرة أنماط من السلوك الإبادي الجماعي وتحدِّد ثماني مراحل زمنية للإبادة الجماعية، تتراوح من التصنيف واللاإنسانية إلى الإبادة والإنكار)، لم تكن أفعال الكيان الصهيوني في غزة قابلة للاعتراف بأنها إبادة جماعية من حيث النية والتأثير فحسب، بل أظهرت أيضاً خصائص جميع المراحل تقريباً في وقت واحد. تشير الطبيعة المنهجية للتدمير، ولغة ومفردات الإبادة التي يستخدمها المسؤولون الصهاينة منذ اليوم الأول، والاستهداف المستمر للمدنيين والبنية التحتية الحيوية، إلى حملة مصمَّمة لتحقيق نتائج ديموغرافية وإقليمية وجيوسياسية دائمة.

ففي وقت مبكر من منتصف تشرين الأول/ أكتوبر 2023، كان معهد ليمكين صريحاً: لقد كَشف سلوك الكيان الصهيوني "عن نمط من نية الإبادة الجماعية، والذي تجلَّى من خلال تنسيق العمليات العسكرية، وتكتيكات الحصار، والحرب النفسية." وكان المنشور المحذوف الآن لرئيس وزراء الكيان، نتنياهو، على منصة إكس في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، والذي استشهد به المعهد، مجرد رمز لهذه النيَّة التي عبَّر عنها بكثافة ووضوح كل مسؤولي الكيان. كان هذا بمثابة أثر رقمي آخر يضاف إلى الكثير غيره من رسائل الكيان المتعدِّدة والعلنية عن الإبادة الجماعية، والتي لم تسعَ فقط إلى تبرير العنف الجماعي، بل إلى وضعه ضمن سردية صراع وجودي صفري أيضاً. فبيان "الأكاديميين وخبراء الإبادة والهولوكوست"، الأهم في العالم، والذي صدر بعد شهرين من الحرب (9 كانون الأول/ ديسمبر 2023)، وثَّق أيضاً تصريحات ونيَّة رئيس الكيان الاستيطاني، ورئيس وزرائه، ووزرائه، ونوابه، وقادة جيشه الذين أعلنوا منذ اليوم الأول نيَّتهم القاطعة لإبادة الشعب الفلسطيني في غزة. كذلك وثَّق ملف القضية الاستثنائي الذي قدَّمته جنوب أفريقيا إلى محكمة العدل الدولية بعد شهرين من حرب الإبادة (29 كانون الأول/ ديسمبر 2023)، "تطبيق اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية في قطاع غزة والمعاقبة عليها" (جنوب أفريقيا ضدَّ "إسرائيل")،[38] والمرافعات القانونية الاستثنائية من قِبل الفريق القانوني الجنوب أفريقي[39] في كانون الأول/ ديسمبر 2023، وأيضاً التدابير المؤقَّتة التي أصدرتها المحكمة الدولية في 26 كانون الثاني/ يناير 2024 (بعد ثلاثة أشهر)، حيث وجدت أنه "من المعقول" أن تكون "إسرائيل" قد ارتكبت أعمالاً قد تنتهك اتفاقية الإبادة الجماعية،[40] والتدابير الإضافية التي أصدرتها المحكمة الدولية في 28 آذار/ مارس 2024 "تأمر فيها 'إسرائيل' بضمان توفير الإمدادات الغذائية الأساسية وغيرها من السلع الإنسانية دون عوائق، في ظلِّ مواجهة سكان غزة للمجاعة"[41] وما تبعها من قرارات تطالب بوقف الحرب.[42]

وإلى جانب الإجراءات المباشرة للجيش والكيان الصهيوني، شدَّد معهد ليمكين على التواطؤ المؤسسي والرسمي للقوى الغربية، وخاصة الولايات المتحدة. وأشار إلى الدور البنيوي للدعم العسكري والدبلوماسي الأمريكي والأوروبي في تمكين استمرار وتصعيد الفظائع في غزة. واستشهد باستخدام حق النقض (الفيتو) في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة لعرقلة أيِّ محاولة لوقف إطلاق النار والتهدئة، وشحنات الأسلحة الضخمة، والرفض الخطابي حتى لاستخدام مصطلح "خفض التصعيد"، كدليل قاطع على أن الولايات المتحدة وحلفاءها لم يكونوا حتى مجرَّد متفرِّجين سلبيين، بل مُمكِّنين ومشاركين فعليين في الإبادة الجماعية.

وفي بيان كانون الأول/ ديسمبر 2023، خلص معهد ليمكين إلى أن أحداث غزة تُمثِّل نقطة تحوُّل في العلاقات الدولية والقانون، ليس فقط بسبب حجم الدمار والمعاناة، بل لأنها كشفت عن أزمة شرعية في نظام حقوق الإنسان العالمي. وأعلن البيان بقوة: "إن هذه الإبادة الجماعية ليست مجرَّد اعتداء على الشعب الفلسطيني، بل هي انهيار للأعراف والمؤسسات التي وُضعت لمنع مثل هذه الجرائم. إذا سُمح باستمرار هذا الأمر دون عقاب، فإن وعد 'لن يتكرر أبداً' لن يصبح مجرَّد وعد فارغ، بل فاحشاً."

كما سلَّط المعهد الضوء على تداعيات ذلك على الذاكرة والهوية الجماعية الفلسطينية، مشيراً إلى أن حملة الإبادة هذه تحمل سمات "النكبة الثانية" – في إشارة إلى التطهير العرقي وطرد الفلسطينيين من وطنهم في العام 1948. ومع ذلك، حذَّر من أن حرب الإبادة الراهنة قد تُسفر عن كارثة أكبر: "محو الوجود الفلسطيني تماماً من فلسطين التاريخية." بينما يقف العالم عند هذا المنعطف، دعا معهد ليمكين المؤسسات القانونية الدولية والمجتمع المدني والأوساط الأكاديمية إلى رفض التأطيرات الملطَّفة أو المُصَحَّحة للوضع. وحثَّهم على تسمية الجريمة بمسماها الحقيقي: إبادة جماعية، تتكشَّف في لحظة، تُسهِّلها شبكة من الجهات الفاعلة الحكومية وصمت المؤسسات.

وبحلول نهاية العام 2023، كانت الأدلة المتزايدة، وعدد الشهداء المتزايد باستمرار، والاستهداف الممنهج للبنية التحتية المدنية والحيوية الضرورية للحياة، و"فشل" المجتمع الدولي في التدخل، قد تجاوزت، في رأي معهد ليمكين ومراقبين آخرين، حدود النقاش. وما تبقَّى هو الإرادة الأخلاقية والسياسية لوقف الإبادة الجماعية، والمطالبة بالمساءلة، والحفاظ على سلامة القانون الدولي نفسه.

هذا بياننا للناس
المقاومة غاية وهدف

لم يسبق في كل التاريخ الحديث أن شهد العالم، وعلى مرأى ومسمع مليارات البشر، جريمة إبادة جماعية واسعة النطاق تُنفذ في الزمن الفعلي، وعلى مدار عامين متتاليين، وبالبث الحيِّ والمباشر، كما يحصل في غزة منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023. فقد أتاحت تقنيات البث المباشر والانتشار الهائل للوسائط الرقمية، توثيق جرائم الإبادة لحظة بلحظة. ومع ذلك، كشفت هذه التجربة عن مفارقة مأساوية: فبالرغم من حضور الكارثة في الوعي الإنساني العالمي الجمعي لم يُفضِ ذلك إلى أيِّ تحرك حقيقي فعال مناسب ومتناسب، بل تمثَّلت ردود الفعل بالتبلُّد، أو في أفضل الأحوال، بالتضامن العاطفي العابر. وعلى الرغم من هذا الحدث غير المسبوق، وبهذا الشكل، في التاريخ الحديث، فإن منظومات الرقابة، والخجل الجمعي، والقسوة لا تكتفي بحجب الاستجابة الأخلاقية والإنسانية، بل حتى تسخر أحياناً من مشاعر الحزن والذهول والرعب، من صدمتنا وحزننا على الفاجعة المروِّعة التي حلَّت بأهلنا في فلسطين ولبنان واليمن.

لقد عاينَّا، وعايَن العالم كلُّه قليلاً فقط من تلك المشاهد والأحداث القاسية والمروِّعة التي لا تُحتمل، تلك التي سطَّرت فيها غزة تاريخاً غير مسبوق من الألم، والدماء، والقتل، والدمار. ولعامين متتاليين، لم يتوقَّف الموت عن الزحف بجنون، ولم تفرغ السماء من صرخات الأبرياء. شاهدنا وشهدنا، وشاهد العالم وشهد أحداثاً ومشاهد مروِّعة لعدد كبير يومياً من الجثث الممزقة والمحروقة والمقطَّعة، لآلاف الأطفال الصغيرة، محمولة على أيدي مرتعشة لآباء وأمهات مكلومين، لضحايا يُدفنون جماعياً يومياً بالمئات، أو يُحرقون في خيام النزوح، أو يُلقَون في ممرَّات المستشفيات والشوارع بلا هوية ولا اسم. تابعنا وتابع العالم، لعامين كاملين ولحظة بلحظة، كيف

يُستباح الدم والإنسان بوحشية غير مسبوقة لم يكن ممكناً للعقل البشري أن يتخيَّل أنها ممكنة الحدوث وأن بعض البشر قادرين على ارتكابها بهذه الهمجية والقسوة والتوحش، في غزة، والضفة، ولبنان، واليمن، دون أن تنتفض الإنسانية لكرامتها ومصيرها الممكن. شاهدنا كيف يحمل أهلنا المكلومون على كاهلهم، يوماً بعد يوم، أوجاع كل الأرض، ويغرقون في ويلات وعذابات ومآسٍ لا تنتهي.

لكن، وبالرغم من هذا الكمِّ الهائل من العنف والدمار والقتل البشع المستمر بلا انقطاع منذ عامين، فإن الردَّ الفعلي والمناسب والمتناسب ظلَّ غائباً، وحلَّ مكانه لعامين متتالين صمت عربي وعالمي يكاد يكون تواطئياً. والمفجع جداً أن هذا الصمت يتفاقم كل يوم على الرغم من إدراك الناس ماذا يحصل وكيف يحصل ومن المسؤول. فبينما يواصل الناس، ويواصل العرب والمسلمون، في كل مكان حياتهم، يُقتل كل يوم مئات من الأبرياء في غزة والضفة ولبنان واليمن بأكثر الطرق وحشية وهمجية وبأكثر الأسلحة تدميراً، أو يُجبرون على مشاهدة قتل وحرق وتقطيع أطفالهم أمام أعينهم دون القدرة على فعل شيء غير الانتظار ومناشدة العالم، أو يجبر الأطفال على مشاهدة قتل آبائهم وأمهاتهم وعائلاتهم بوحشية أمام أعينهم، أو تباد آلاف العائلات الممتدة كاملة وتمسح كلياً من السجل المدني فلا يبقى منها حتى من يسرد شيئاً عن معاناتهم وعذاباتهم، أو حتى من يذكر أو يتذكَّر أنهم كانوا بيننا وعاشوا مثلنا وأبيدوا بوحشية غير مسبوقة.

ولعلَّ الأخطر من كل ذلك أن الإنسانية كلَّها تواجه اليوم، من خلال هذه الإبادة، امتحاناً وجودياً غير مسبوق، امتحاناً لا يتعلَّق فقط بقيمها ومبادئها، بل بمستقبلها ككل. فالسكوت على الإبادة الجارية في فلسطين والمستمرة منذ عامين سيكون عاملاً تأسيسياً يرسم مستقبل الإنسانية جمعاء ويحدِّد أي نوع من البشر سنكون، وفي أيِّ مجتمعات ودول وفي أيِّ عالم سوف نعيش.

والمقلق جداً، ويجب أن يكون مخيفاً جداً للجميع، أن استمرار الصمت العالمي أمام ما يحدث في فلسطين، وأيضاً لبنان واليمن، لا يمثِّل فقط إخفاقاً أخلاقياً للإنسانية جمعاء، بل يشير إلى تحوُّل عميق في بنية الفاعل الاجتماعي والتاريخي على المستويين العربي والإسلامي، وأيضاً على المستوى العالمي. فهذا الغياب لم يعد مجرَّد انكفاء سياسي أو عجز مؤسسي أو ضعف تنظيمي، بل يُمكن قراءته بوصفه انعكاساً لهيمنة رأس المال والمنظومة الإمبريالية التي تعيد تشكيل الوعي الجمعي والخيال السياسي وتعيد تشكيل أنماط الوعي والسلوك والإدراك الإنساني، بحيث يُدفع الناس نحو القبول بصيغة أحادية للحياة: نحو صيغة يكون فيها الصمت نوعاً من التعايش مع القتل، ويُختزل فيها الأمل بأن يأتي قتلنا من قبل آلة التوحُّش الإمبريالي الصهيوني لاحقاً لقتل الآخرين فقط، لا أكثر. فالرأسمالية المتوحِّشة، أفرغت وتُفرغ الفعل الجمعي من مضمونه، وأعادت إنتاج البشر بوصفهم أفراداً منفصلين، لا يملكون سوى أن يصمتوا وهم يشاهدون، في قتل غيرهم، قتلهم المؤجل فقط. وعلى الرغم من ذلك، يظلُّون صامتين.

لم تعد إبادة الفلسطينيين مجرَّد قضية سياسية أو إنسانية فحسب، بل أصبحت مرآة تعكس مآلات وتحوُّلات العالم الحديث كلِّه، ومصير الإنسانية في ظل الهيمنة الإمبريالية الغربية. والمرعب أن مشاهدة الإبادة، والصمت،

والتواطؤ، وأيضاً غياب الفعل، باتت علامات فارقة جداً في مرحلة حاسمة جداً تُصاغ فيها الإنسانية من جديد، ولكن، هذه المرة، على أنقاض المعاناة والدمار والإبادة. فالإبادة الجارية في فلسطين، خصوصاً في ظل غياب ردٍّ فعل إنساني فاعل، مناسب، ومتناسب، وضمن نظام عالمي يُعاد تشكيله وفق منطق السوق والربح، تمثِّل نقطة تحوُّل مفصلية في تاريخ الإنسانية الحديث. وإن استمرار هذا الصمت، مع تلاشي واندثار الفاعلين التاريخيين، ينبئ بمستقبل قاتم، لا يعاني فيه الإنسان من العنف وحده، بل من فقدان المعنى، ومن عجز العالم عن تبرير إنسانيته أمام أكثر الكوارث وأشدها وضوحاً ودموية.

بناء على كل سبق:

أولاً: إن كل ما سلف (انظر النص الكامل للتوثيق) من توصيف حال، بوحشيَّته وهمجيته، وأيضاً بمساراته واحتمالاته الرهيبة، يشكِّل التبرير الأقوى والأمثل للمقاومة، والسبب الأبلغ لنصرتها والدفاع عنها، إلا لمن يقبل بهذا المسار المتوحِّش للإنسانية. فإذا لم يكن ما حصل ويحصل أمام أعيننا لعامين طويلين تجاوز كل ما نعرفه من توحُّش وهمجية سيدفع للمقاومة، وحتى يجعلها ضرورة ملحَّة وحاجة وجودية، فما الذي يمكن أن يكون سبباً قوياً لتبرير لمقاومة ورفض ما يجري لو كان الناس في بلادنا يعيشون حتى بالحدِّ الأدنى من الكرامة وإمكانيات العيش التي لا تبرِّر السكوت بحدِّ ذاتها، فلربما وجدنا تفسيراً، لا تبريراً، لبعض من يطالب بالسكوت مخدوعاً بوهم النجاة مع الصمت. فبعض الناس قد يختار أحياناً العيش الصعب وحتى المذل على أن يفكِّر بما يعتبره توهماً مخاطرة بالرفض والمقاومة. في الحقيقة، من المدهش أن بعض الناس أصلاً يختار السكوت ويتحمَّل الكثير من الأذى على أن يتحمَّل تبعات المقاومة التي ستكون ليس فقط أقل كثيراً في المحصلة، ولكنها أيضاً تؤسِّس لأفق نهاية هذا التوحُّش والهمجية. أما وأن الموت الآن حتماً قادم، والقتل البشع حتماً قادم، والدمار قادم لا محالة، وأما وأن السكوت هو فعل انتظار لقتل مؤجَّل فقط، ورجاء ووهم غبي فقط بأن يكون حظك بأن تكون الأخير في قائمة القتل والإبادة... فلا سبب أفضل من ذلك للمقاومة. لهذا السبب بالذات، ولمثل هذه الحال أصلاً وُجدت المقاومة، وكانت أهميتها وضرورتها.

إن كل ما سلف يؤكِّد، بشكل لا لبس فيه، ليس فقط أن المقاومة خيار واحد ووحيد للدفاع عن الإنسانية والوجود أمام آلة القتل الهمجية، بل أن مجرَّد وجود المقاومة المنظَّمة أصبح غاية نبيلة بحدِّ ذاتها وهدفاً مقدساً يستوجب الدعم والتكريس. فالمشهد العربي والعالمي ومآلاتهما المحتملة يشيران بوضوح إلى أن فكرة المقاومة أصبحت الجدار الأخير أمام سقوط الإنسانية كلها في براثن التوحش والهيمنة. ومن ثمَّ، فإن حركات المقاومة، بمختلف أشكالها وخلفياتها، لا تحتاج إلى تبرير وجودها أو الدفاع عن شرعيتها في وجه الحملات الإعلامية المسعورة التي يقف خلفها مرتكبو إبادة غزة، خصوصاً في هذا الوقت بالذات. فمستقبل الإنسانية ذاته، وحتى مجرَّد الأمل بمآلات بديلة للحياة في المستقبل، باتت كلها مرتهنة بمجرَّد وجود هذه المقاومة واستمرارها.

ثانياً: بعد مرور عامين على جريمة الإبادة، بات العالم على دراية تامة، لا لبس فيها، بالجهات الرئيسية المسؤولة عن ارتكاب أفظع وأبشع الجرائم التي شهدها التاريخ الحديث. بات العالم على معرفة بمن الذي يقتل، ومن الذي يموِّل، ومن الذي يُمَكِّنْ، ومن الذي يصمت. فلم يكن بالإمكان أن يستمر الكيان الصهيوني في ممارساته الإجرامية كل هذا الوقت، وأن يكشف طبيعته وحقيقته المتوحِّشة حتى بلا أيِّ ردة فعل مناسبة ومتناسبة طيلة هذه المدة، لولا الغطاء السياسي والعسكري والأمني والمالي والإعلامي الكامل والشامل الذي وفَّرته له المنظومة الغربية، كما توثِّق ذلك التقارير الصادرة عن المؤسسات الحقوقية الدولية والأكاديمية، ولولا الدور الذي لعبته أيضاً بعض الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي والعالم الإسلامي، سواء بحكم تواطئها أو صمتها وقمعها لمن يعارض الإبادة في بلادنا، أو حتى مشاركتها أحياناً. لقد أسهم هذا التحالف العالمي المتوحِّش في تشكيل واقع عالمي مأزوم، وضَع البشرية أمام مفترق طرق حاسم لا خيار فيه: فإما الانخراط في منظومة القتل والاضطهاد، بالصمت، أو التواطؤ، أو حتى المشاركة الفاعلة، أو اتخاذ موقف واضح لا لبس فيه للدفاع عن الكرامة الإنسانية وحق الشعوب في المقاومة.

ثالثاً: في ظلِّ التصعيد المتواصل للتوحُّش الإمبريالي والصهيوني ضدَّ الشعب الفلسطيني والشعوب العربية بشكل خاص، وشعوب الجنوب العالمي بشكل عام، تتجلَّى بوضوح القدرات التدميرية الهائلة التي تعكس اختلالاً هائلاً في موازين القوى العالمية. ومع ذلك، فإن هذه الهجمة لا تُخفي في المقابل بوادر تراجع في دائرة الهيمنة والسيطرة الأمريكية والغربية، التي بدأت تنكمش تدريجياً بفعل تحولات بنيوية عميقة في النظام الدولي. فمؤشِّرات قياس القوة الشاملة تشير إلى تراجع ملموس في الهيمنة الغربية، بما في ذلك مكانة الولايات المتحدة وأوروبا، في مقابل صعود قوى دولية من خارج المعسكر الغربي، وهو ما سيُفضي حتماً إلى اتساع رقعة الفواعل الدولية الخارجة عن السيطرة المباشرة للمنظومة الغربية، وبالتالي تراجع قدرتها على النهب والتحكم بالموارد العالمية.

ومع التضاؤل الحتمي للفضاء الجيوسياسي الذي تهيمن عليه الولايات المتحدة وحلفاؤها، ستتقلَّص كذلك قدرتهم على تمويل مشاريع الهيمنة واستدامتها في المستقبل، بما في ذلك أنماط العنف المنظم والتدخلات العسكرية كالتي نشهدها في فلسطين والمنطقة العربية. فتحوُّلات النظام العالمي يمكن أن تمثِّل منعطفاً تاريخيّاً. فإعادة تشكيل التوازنات الاقتصادية والسياسية والعسكرية في العالم ستؤدِّي حتماً إلى تراجع نسبي في الهيمنة الأمريكية والغربية. ولكنَّ الأهم أن هذه التحوُّلات تفتح آفاقاً للعمل المقاوم ولحركات المقاومة ليس فقط في المنطقة العربي، بل وفي دول الجنوب عموماً، وليس فقط كدفاع عن النفس أو كاستجابة أخلاقية وردٍّ على الإبادة، بل كخيار استراتيجي وتاريخي واعٍ، يُعيد صياغة معايير الإنسانية كما ينبغي لها أن تكون. هذا يدركه جيداً ليس فقط من يتسلَّحون بالأمل وفضيلة الصبر التي يتحلَّى بها المقاومون، بل وأيضاً من يدركون جيداً وعميقاً معنى المقاومة وجوهر انتصار حركات التحرر وفي القلب منه قدرتها الهائلة على التحمل والتضحية والصبر.

لهذا، لا يمكن فهم فعل المقاومة العربية، في فلسطين ولبنان واليمن، بوصفها ردَّ فعل يائس، كما قد يتخيَّل أو يدَّعي بعض المتخاذلين، أو حتى مجرَّد تعبير أخلاقي محدود عن رفض الإبادة الجارية، مع أن المقاومة هي معيار

الأخلاق الأسمى. بل ينبغي النظر إليها، بالرغم من التضحيات والخسائر الهائلة التي تدمي قلوبنا، باعتبارها الخيار العقلاني، والواقعي، والتاريخي والإنساني الذي يتَّسقُ مع التحوُّلات الجارية في بنية النظام الدولي، ومع تراجع قدرة القوى المهيمنة على مواصلة مشاريعها الاستغلالية.

رابعاً: إن الصمت الشعبي العربي والعالمي على إبادة من نوع جديد، أكثر توحشاً وهمجية ووقاحة من كل أحداث التاريخ الحديث، دون أي ردٍّ فعل مناسب ومتناسب مع حجم الجريمة التي ترتكب في غزة، وعلى مدى عامين كاملين، يؤشر إلى تحوُّل عميق في بنية الفاعل الاجتماعي والتاريخي على المستويين العربي والإسلامي، وأيضاً على المستوى العالمي. فهذا الغياب الكامل والاستقالة من المسؤوليات الجماعية والفردية، ليست مجرَّد انكفاء سياسي أو حتى عجز مؤسسي أو ضعف تنظيمي، بل هي أساساً انعكاس لهيمنة رأس المال والمنظومة الإمبريالية.

لكن حال العالم هذا، وحال الوطن العربي والعالم الإسلامي أيضاً، وبرغم كارثيَّته، غير مستدام، ولا ينبغي أن يدفع إلى اليأس، كما قد يعتقد البعض. بل هذا بالضبط ما يفترض ويستوجب العمل أكثر والمقاومة أكثر للتصدِّي لهذا التوحُّش. فمصير الإنسانية، لا مصير غزة وحدها، أو فلسطين، أو لبنان، أو اليمن هو الذي على المحك. فحرب الإبادة في غزة، وأيضاً العدوان الهمجي المستمر على لبنان واليمن يمكن فهمها وإدراك طبيعة وحقيقة المشاركين فيها، كما يمكن أيضاً فهم حقيقة وطبيعة الكيان الصهيوني وموقعه ودوره ووظيفته، ليس فقط ضدَّ الفلسطينيين والعرب، بل كعدو للإنسانية، وكأداة تنفيذية للقتل والإبادة والعدوان على مستوى متقدِّم في المنظومة الرأسمالية. فليست المشكلة كما يدَّعي الإعلام الغربي في حملاته التضليلية غير المسبوقة هي في وجود حكومة صهيونية متطرفة، أو برئاستها من قبل مجرم حرب كنتنياهو يتهرَّب فقط من السجن بقتل الأطفال. المشكلة هي الأسس التي تقوم عليها المنظومة الكونية التي تتوحَّش أكثر مع تراكم أزماتها. فتوصيف معهد ليمكين للكيان الصهيوني بأنه "مجتمع مُتشبِّع بعمق بأيديولوجية الإبادة الجماعية،"[43] ليس إلا النتاج الطبيعي لهذه المنظومة المتوحِّشة كلها، وليس إلا صورة مصغَّرة عن عالم رأسمالي متوحش أكبر تأسس على الإبادات الجماعية وبُني على دماء الشعوب الأصلية، كإبادة السكان الأصليين في أمريكا الشمالية، وإبادة إسبانيا السكان الأصليين في منطقة البحر الكاريبي، وإبادة بريطانيا السكان الأصليين في تسمانيا والأهوال التي أُطلقت على العديد من الشعوب المُستعمَرة الأخرى، كإبادة ألمانيا الهيريرو والناما في ناميبيا، وعنف بلجيكا المفرط في الكونغو، وجرائم فرنسا والبرتغال ضدَّ الإنسانية في قمع مقاومة السكان الأصليين، وغير ذلك الكثير.

هذا المسار العالمي يؤكِّد حقيقة واحدة لا جدال فيها: النضال والمقاومة الفلسطينية والعربية من أجل التحرر من الاستعمار الاستيطاني الصهيوني ليست مجرَّد قضية محلية أو خاصة بالفلسطينيين والعرب فقط، بل إن نضال الشعب الفلسطيني والعربي يرتبط عضوياً وبنيوياً بكل البنى النضالية في العالم، الساعية إلى بناء عالم أكثر عدالة ومساواة وإنسانية. لهذا، يشكِّل النضال الفلسطيني والعربي ضدَّ المشروع الصهيوني، بلا أدنى شك، ركيزة حقيقية وأساسية وصلبة لمشروع أممية إنسانية مضادة، تقوم على مبادئ الأخوّة الإنسانية

والعدالة والمساواة بين البشر، كبديل ضروري عن النظام الأممي المتوحش السائد الذي بات، نتيجة لجشع النخب المهيمنة، يُهدِّد الوجود البشري برمَّته.

لهذا بالضبط، فإن المقاومة الفلسطينية والعربية ضدَّ المشروع الاستعماري الصهيوني والهيمنة الإمبريالية الغربية في فلسطين والمنطقة العربية هي جزء لا يتجزأ من حركة التحرر والمقاومة العالمية، إن لم تكن رأس حربتها راهناً. فالمشروع الصهيوني، بما يمثِّله كنقيض مطلق لحركة التحرر الوطني العربية والعالمية، وكآخر وأبشع نماذج الاستعمار الاستيطاني في التاريخ الحديث، ليس مجرَّد ظاهرة معزولة أو حتى محلية أو إقليمية، بل هو عامل فعَّال ومركزي في إسناد وترسيخ مختلف أنماط الظلم والقمع والاستغلال والنهب في العالم، وليس إسناده الشرس جداً لنظام الفصل العنصري البشع في جنوب إفريقيا حتى اللحظة الأخيرة إلا نموذج لأمثلة عديدة على حقيقة ودور هذا الكيان الاستيطاني.

ختاماً، إن صمود المقاومة الأسطوري في غزة ولبنان واليمن، وإصرار المقاومين الأبطال المذهل على الاستمرار في خوض المعركة المفروضة عليهم، ورفض الاستسلام المذلِّ، وأيضاً صمود البيئات الحاضنة وتضحياتها الهائلة التي تقارب حدود المعجزة، تؤكِّد أن المقاومة هي المسار الوحيد الكفيل بإنقاذ الإنسانية جمعاء من مآلات كارثية ومستقبل معتم. فبالرغم من الخلل الهائل في موازين القوى، والذي كان يشير منذ البداية إلى احتمالات رهيبة جداً وقاسية جداً من الإجرام والتوحش، واجه المقاومون الأبطال والبيئات الحاضنة، ولا يزالون، آلة القتل الإمبريالية-الصهيونية ببسالة منقطعة النظير لم نشهد مثيلاً لها في كل تاريخ حركات التحرر، وينبغي ألَّا يدفع صمودهم المدهش فقط لتبرير التفاؤل والتسلُّح بالأمل، بل وأن يؤكد أنه الخيار الوحيد الممكن للحفاظ على إنسانيتنا وأيضاً احترام وصون تضحياتهم الهائلة.

لهذا، نختم بياننا بترديد عبارة تقارب النبوءة لأنبل الثوار والمقاومين الذين عرفتهم الإنسانية، الشهيد السيد حسن نصر الله، للتأكيد على أن ثالوث الإبادة والشرِّ الإمبريالي الغربي-الصهيوني-الرسمي العربي لن يرى راية بيضاء وأن المقاومة ستظلُّ ممسكة ومتمسِّكة بالأمل وبوعد النصر، ليس من أجلها فقط، بل من أجل الإنسانية جمعاء. فـ "من بين الدماء الزكية، وبالرغم من مشاهد قطع الليل المظلم الزاحفة على منطقتنا، من بين رائحة الدم والبارود، ننظر بكل يقين، فنرى، خلف هذه القطع المظلمة من الليل المُدلَهم، أن هناك فجراً للنصر سيبزغ، وأن هناك شمساً للعدالة والحق، ستشرق على كل هذا العالم"[44]

عاشت فلسطين عربية

الإحالات

[1] [هذا هو البيان رقم (2) لمجموعة المثقفين]، وللاطلاع على البيان الأول، انظر: بيان ضد الإبادة والاستسلام: من أجل الأمل والصمود والمقاومة، **الأخبار**، 11 نيسان 2024، شوهد 15 أيلول 2025.

https://www.al-akhbar.com/قضايا-وآراء/829678/بيان-ضد-الإبادة-والاستسلام--من-أجل-الأمل-والصمود-والمقاومة

[2] Henning Hoff, "Merz's improvised dirty work: Foreign policy raises eyebrows," *International Politics Quarterly,*

https://ip-quarterly.com/en/merz-improvised-dirty-work-foreign-policy-raises-eyebrows#:~:text=When%20Zimmermann%20put%20it%20to,blown%20preemptive%20attack%20was%20justified.

[3] تمَّ تدمير 37 بلدة وقرية تماماً، كما تمَّ تدمير أكثر من مئة ألف وحدة سكنية تماماً ومئات الآلاف جزئياً منذ بدء العدوان في الجنوب، البقاع، والضاحية الجنوبية لبيروت، واستكمل تدمير بعضها كلياً بعد سريان وقف إطلاق النار، كما حصل في تدمير الناقورة وكفار كلا وميس الجبل.

[4] "Special Briefing on Travel to the Middle East and Europe," US Department of state archive, 21 July 2006, accessed 15 September 2025.

https://2001-2009.state.gov/secretary/rm/2006/69331.htm.

[5] Francis Boyle, "Legal protection of children in armed conflict: The Iraqi children genocide," *The International Conference on War-Affected Children,* Kuala Lumpur, Malaysia (Nov. 22, 2012 , Illinois Public Law Research Paper No. 14-1.

[6] Syrian Center for Policy Research,"Confronting fragmentation: Impact of Syria crisis report 2015," 11 February 2016, accessed 15 September 2025.

https://scpr-syria.org/publications/confronting-fragmentation/.

[7] انظر الرابط التالي، شوهد 15 أيلول 2025. https://www.ipcinfo.org.

[8] J.D. Leipold, "Army special ops continues to grow, increase optempo," US Army, 17 February 2011, accessed 15 September 2025.

https://www.army.mil/article/52042/army-special-ops-continues-to-grow-increase-optempo.

[9] "US Special Operations in Africa- Sub-unified command of USSOCOM – Unclassified," 11 October 2016, accessed 15 September 2025.

https://s3.documentcloud.org/documents/37236132016-/SOCAFRICA.pdf.

[10] Lemkin Institute, "Active genocide alert—Israel-Palestine: There is no justification for genocide," 13 October 2023, accessed 15 September 2025.

https://www.lemkininstitute.com/active-genocide-alert-1/active-genocide-alert---israel-palestine%3A-there-is-no-justification-for-genocide?utm_source=chatgpt.com.

[11] A deleted tweet from "Israeli" prime minister Benjamin Netanyaho, 18 October 2023, accessed 15 September 2025.

https://x.com/LemkinInstitute/status/1714599755609718970?lang=en.

[12] International Criminal Court, accessed 15 September 2025. https://www.icc-cpi.int/defendant/netanyahu

[13] Lemkin Institute, "Statement deploring the inaction of the international community to stop genocide in Gaza, with special reference to the role of the United States," 8 December 2023, accessed 15 September 2025.

https://www.lemkininstitute.com/statements-new-page/statement-deploring-the-inaction-of-the-international-community-to-stop-genocide-in-gaza%2C-with-special-reference-to-the-role-of-the-united-states

[14] Lemkin Institute, "Statement deploring the inaction of the international community to stop genocide in Gaza, with special reference to the role of the United States," 8 December 2023, accessed 15 September 2025.

https://www.lemkininstitute.com/statements-new-page/statement-deploring-the-inaction-of-the-international-community-to-stop-genocide-in-gaza%2C-with-special-reference-to-the-role-of-the-united-states.

[15] Lemkin Institute, "Statement on the Biden administration's complicity in genocide in Gaza," 22 October 2023, accessed 15 September 2025.

https://www.lemkininstitute.com/statements-new-page/statement-on-the-biden-administration's-complicity-in-genocide-in-gaza

[16] RAZ SWEGAL, "Statement of scholars in Holocaust and Genocide Studies on mass violence in Israel and Palestine since 7 October," *Contending Modernities*, 9 December 2023, accessed 15 September 2025.

https://contendingmodernities.nd.edu/global-currents/statement-of-scholars-7-october/

[17] "1,400 healthcare workers killed in Israel's systematic attacks on Gaza's health system," *MAP*, 9 May 2025, accessed 15 September 2025.

https://www.map.org.uk/news/archive/post/1736-1400-healthcare-workers-killed-in-israelas-systematic-attacks-on-gazaas-health-system.

[18] The Guardian, "IDF unit involved in Gaza paramedics' killing was under command of brigade led by notorious Israeli general," accessed 15 September 2025.

https://www.theguardian.com/world/2025/apr/12/idf-unit-killing-palestinian-paramedics-golani-brigade.

[19] Dan Steinbock, *The obliteration doctrine: The great war and the modern dilemma* (Stealthpress, 2025).

[20] United Nations, "Statement attributable to the Secretary-General on the situation in the Middle East," 22 August 2025, accessed 15 September 2025. https://www.un.org/unispal/document/sg-statement-22aug25/.

[21] Associated Press, "Israel Used 'Calorie Count' to Limit Gaza Food During Blockade, Critics Claim," *The Guardian*, 17 October 2012, accessed 15 September 2025.

www.theguardian.com/world/2012/oct/17/israeli-military-calorie-limit-gaza.

[22] "WikiLeaks: Israeli Blockade Meant to Keep Gaza on "Brink of Collapse," *Democrasy Now*, 5 January 2011, accessed 15 September 2025.

https://www.democracynow.org/2011/1/5/headlines/wikileaks_israeli_blockade_meant_to_keep_gaza_on_brink_of_collapse.

[23] IPC, "Gaza Strip acute food insecurity & malnutrition: JulySeptember 2025 Special Snapshot," 22 August 2025, accessed 15 September 2025.

https://www.ipcinfo.org/fileadmin/user_upload/ipcinfo/docs/IPC_Gaza_Strip_Acute_Food_Insecurity_Malnutrition_July_Sept2025_Special_Snapshot.pdf.

[24] [كما ورد من قبل] تمَّ تدمير 37 بلدة وقرية تماماً، كما تمَّ تدمير أكثر من مئة ألف وحدة سكنية تماماً ومئات الآلاف جزئياً منذ بدء العدوان في الجنوب، البقاع، والضاحية الجنوبية لبيروت، واستكمل تدمير بعضها كلياً بعد سريان وقف إطلاق النار، كما حصل في تدمير الناقورة وكفار كلا وميس الجبل.

[25] Tom Fletcher, "Remarks by Tom Fletcher, Under-Secretary-General for Humanitarian Affairs and Emergency Relief Coordinator on famine in Gaza," Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA), 22 August 2025, accessed 15 September 2025.

https://www.ochaopt.org/content/remarks-tom-fletcher-under-secretary-general-humanitarian-affairs-and-emergency-relief-coordinator-famine-gaza.

[26] استخدمت الولايات المتحدة، حسب سي إن إن، حوالي 25 ٪ من صواريخها الاعتراضية المتطورة، تقارب تكلفتها المليار دولار، لحماية الكيان واعتراض الصواريخ الإيرانية فقط في عدوان الـ 12 يوماً ضدَّ إيران فقط، دون حساب باقي تكاليف المعركة.

"US used about a quarter of its high-end missile interceptors in Israel-Iran war, exposing supply gap," *CNN*, 31 July 2025, accessed 15 September 2025.

https://edition.cnn.com/202528/07//middleeast/us-thaad-missile-interceptor-shortage-intl-invs.

[27] Linda Bilmes, William Hartung, and S. Semler, "Cost of war: United States spending on Israel's military operations and related U.S. operations in the region, October 7, 2023 – September 30, 2024," Watson Institute for International and Public Affair, Brown University, 7 October 2024, accessed 15 September 2025.

على عكس المساعدات العسكرية الأمريكية لأوكرانيا الموثقة علناً، كان من المستحيل الحصول على التفاصيل الكاملة لما أرسلته الولايات المتحدة إلى الكيان الصهيوني منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر الماضي. ولذا، فإن مبلغ 17.9 مليار دولار لهذا العام هو رقم جزئي، حسبما قال الباحثون.

[28] Jonathan Masters and Will Merrow, "U.S. aid to Israel in four charts," Council on Foreign Relations," 13 November 2024, accessed 15 September 2025. https://www.cfr.org/article/us-aid-israel-four-charts.

[29] Steven Scheer, "Israeli war spending in Gaza, Lebanon tops $30 billion in 2024 - Finance Ministry," *Reuters*, 17 March 2025, 15 September 2025.

https://www.reuters.com/world/middle-east/israeli-war-spending-gaza-lebanon-tops-30-billion-2024-finance-

ministry-202517-03-/.

[30] Reuters and Toi Staff, "A year of war saps Israel's borrowing strength, while costs balloon," *The Times of Israel*, 7 October 2024, accessed 15 September 2025.

https://www.timesofisrael.com/a-year-of-war-saps-israels-borrowing-strength-while-costs-balloon/.

[31] "World Beyond War. Canadians for Justice and Peace in the Middle East; Independent Jewish Voices," Exposing Canadian military exports to Israel, 29 July 2025, accessed 15 September 2025.

https://armsembargonow.ca/wp-content/uploads/202507//Exposing-Canadian-Military-Exports-to-Israel_07292025_compressed-.pdf.

[32] لم يفسر الاتحاد الأوروبي علاقة برنامج "أفق أوروبا" الذي يزعم "تمويل البحث والابتكار وتحسين شروط حياة الملايين" بالصناعات العسكرية وحروب الإبادة في غزة.

[33] Cuneyt Karadag, "Germany says it has approved over $550M worth of arms exports to Israel since October 2023," 3 June 2025, accessed 15 September 2025.

https://www.aa.com.tr/en/europe/germany-says-it-has-approved-over-550m-worth-of-arms-exports-to-israel-since-october-20233587393/.

[34] تشير الإحصاءات الرسمية "الإسرائيلية" إلى ارتفاع حجم التبادل التجاري بين الجانبين بنسبة 11 ٪ خلال العام 2024، حيث بلغ 3.3 مليار دولار مقارنة بـ 2.9 مليار في العام السابق. الأخطر هو ما تداولته بعض التقارير الإخبارية، ولم تنفهِ الإمارات، عن معلومات حول اجتماعات سرِّية جرت في أبو ظبي في آذار/ مارس 2025 (مع بداية حرب التجويع) جمعت بين مسؤولين إماراتيين و"إسرائيليين" وأمريكيين، يُعتقد أنها خُصِّصت للتنسيق بشأن عمليات عسكرية محتملة على قطاع غزة، وتحديداً تلك التي نُفِّذت بتاريخ 18 آذار/ مارس 2024، وأسفرت، بحسب التقارير الإعلامية الموثقة، عن استشهاد أكثر من 400 مدني فلسطيني، من بينهم الشهيد عصام الدعاليس، رئيس لجنة متابعة العمل الحكومي (أي دور رئيس وزراء) في قطاع غزة آنذاك. وكإسناد للكيان الصهيوني في مقابل الإسناد اليمني للشعب الفلسطيني، قامت الإمارات في 13 كانون الأول/ ديسمبر بتشغيل الممر البري المعروف باسم "الاتصال البري بالشاحنات" أو كما سمَّته الصحف الصهيونية (مسار الالتفاف على حصار الحوثيين)، الذي يربط موانئ الإمارات والبحرين بموانئ الكيان الصهيوني (خصوصاً ميناء حيفا المحتل) ويمرُّ عبر السعودية والأردن، مع إمكانية الامتداد لمصر، ويقلِّل من أوقات الشحن من 14 يوماً الى 4 أيام فقط، كما يقلِّل التكاليف التي تكبَّدها الكيان مع الإسناد اليمني لفلسطين.

[35] International Association of Genocide Scholars, "IAGS Resolution on the situation in Gaza," August 2025, accessed 15 September 2025.

https://genocidescholars.org/wp-content/uploads/202508//IAGS-Resolution-on-Gaza-FINAL.pdf.

[36] United Nations Human Rights Council, "Legal analysis of the conduct of Israel in Gaza pursuant to the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide," A/HRC/60/CRP.3, 16 September 2025, accessed 20 September 2025.

https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/hrbodies/hrcouncil/sessions-regular/session60/advance-version/a-hrc-60-crp-3.pdf.

United Nations, "Israel committed genocide against Palestinians in Gaza," *UN News*, 16 September 2025, accessed 20 September 2025. https://news.un.org/en/story/20251165856/09/.

[37] United Nations Human Rights Council, "Report of the Special Committee to Investigate Israeli Practices affecting the Human Rights of the Palestinian People and Other Arab Occupied Territories," UN , 20 September 2024, accessed 20 September 2025.

https://docs.un.org/en/A/79363/.

[38] International Court of Justice, "Application of the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (Ukraine v. Russian Federation)," 29 December 2023, accessed 15 September 2025.

https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/19220231228--192/app-0100--en.pdf.

International Court of Justice, "Request for the indication of provisional measures (Application of the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (Ukraine v. Russian Federation)," 29 December 2023, accessed 15 September 2025.

https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/19220231229--192/pre-0100--en.pdf.

[39] "South Africa levels accusations of 'genocidal conduct' against Israel at UN Int'l Court of Justice," 11 January 2024, accessed 20 September 2025.

https://youtu.be/0Q_zTb9dfGU.

[40] International Court of Justice, "Provisional measures order in the case concerning the prevention and punishment of the crime of genocide (Israel v. Palestine)," 26 January 2024, accessed 20 September 2025.

https://www.icj-cij.org/en/case/149.

[41] International Court of Justice, "Order of 28 March 2024: Case concerning the application of the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (Qatar v. United Arab Emirates) - Request for the indication of provisional measures," 28 March 2024, accessed 20 September 2025.

https://www.icj-cij.org/sites/default/files/case-related/19220240328--192/ord-0100--en.pdf

[42] International Court of Justice, "Case concerning the application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro)," *Judgment, ICJ Reports*, 43 (2007), accessed 15 September 2025.

https://www.icj-cij.org/case/192.

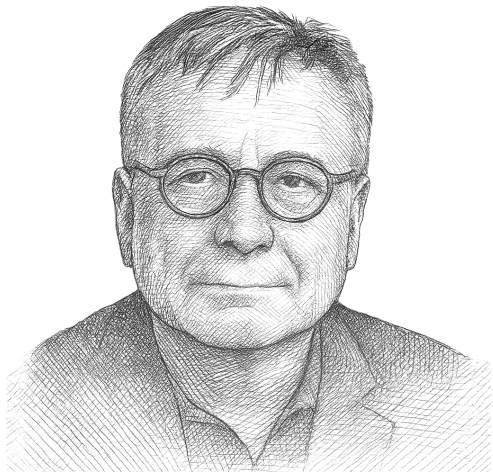
[43] Lemkin Institute, "Statement on the Biden administration's complicity in genocide in Gaza," 22 December 2023, accessed 15 September 2025.

https://www.lemkininstitute.com/statements-new-page/statement-on-the-biden-administration's-complicity-in-genocide-in-gaza.

[44] الشهيد السيد حسن نصر الله، 16 شباط/ فبراير 2002.

المثقف الجنوبي: المسألة والمسؤولية

أجرت **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** هذه الحوارية، على غير صورتها المعتادة، مع ثلاثة مفكِّرين من أصدقاء الفلسطينيين وأنصار فلسطين وقضايا الحرية والعدالة في العالم: روبن كيلي، وديفيد لويد، وفريد موتين، وثلاثتهم من كبار الأكاديميين والشعراء والمثقفين العامين في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. يفتتح كيلي الحوارية بمداخلة تتناول "مسؤولية المثقفين في زمن الفاشية والإبادة الجماعية"، ويتبعها لويد بمداخلة تناقش "قنبلة 'إسرائيل' الاستعمارية الاستيطانية"، ويختتمها موتين بمداخلة تنتصر لحركة المقاطعة "هنا، هناك، وفي كل مكان". على امتداد المداخلات الثلاثة، يتناوب الأيرلندي لويد والأفريقيان-الأمريكيان كيلي وموتين، على جعل الحق أكثر وضوحاً بموضعة فلسطين في صميم النضال الجنوب عالمي ضدَّ العنصرية والفاشية والاستعمار التي تشكِّل سلالة واحدة، لا في جغرافيات الجنوب المستعمَرية وحسب، بل وفي جوف الوحش الإمبريالي في المركز الاستعماري الشمالي. فالمداخلات، من ناحية، تعيد ربط المسألة الجنوبية بمسؤولية المثقف الجنوبي وتوسِّع دائرتيهما، كما أنها، من ناحية أخرى، تعيد الاعتبار إلى معاني "التضامن الفعلي"، بحسب أميلكار كابرال، مع "فلسطين الشهيدة". ولعل من وجوه المفارقة: أولاً، أن هؤلاء المفكرين الثلاثة، وعلى الرغم من الملاحقة التفتيشية للأكاديميين والمثقفين وكافة المشتغلين بالحقل الثقافي في كثير من الدول الغربية (وحتى العربية)، لم يسلكوا الجانب الأرحب من الطريق، بل أتقنوا النظرية الممارسة على نحو أعفاهم من الإصغاء إلى المقولة الساخرة، والمؤدلَجة بالتأكيد، بأن "دور المثقف ينحصر في أن يتحمَّل هامشية دوره في التاريخ!" وثانياً، أن هؤلاء المفكرين الثلاثة لم يرتضوا أن يكونوا وقوداً لثقافة الهزيمة والاستسعاد بالبؤس ومسالمة اليأس ومديح العري الجماعي وإذكاء حروب التمثيل واحتكار الألم... ولم يتورطوا في إيهان الإجماع الشعبي العالمي والعربي والفلسطيني على معايير المقاطعة ومقاومة التطبيع. لقد اختار كيلي ولويد وموتين الاحتكام إلى أخلاقية مقاوِمة تتجاوز، في برنامجها الواضح، السجال النبيل في حدود عالم الأفكار نحو تحويله إلى نضال تضامني في عالم الميدان: في الجامعة والمجتمع، من دبلن ونيويورك إلى غزة والقدس وبيروت وصنعاء وكيب تاون... كتب ضيوف حوارية الجنوب مداخلاتهم (التي تعلَّموا الكثير من مضامينها من الثورة الفلسطينية) بالإنجليزية، وقد صارت الآن معرفة طليقة برسم القراءة من قبل من لا زالوا ينطقون بالعربية في أزمنة الرطانة السياسية والمعرفية والأخلاقية



مسؤولية المثقفين في زمن الفاشية والإبادة الجماعية

روبن كيلي، الولايات المتحدة

I

منذ أربعة عشر عاماً، نشر نعوم تشومسكي مقالة بعنوان "مسؤولية المثقفين، استعادة" في هذه الصفحات **[بوسطن ريفيو]**. وقد استغلَّ تشومسكي مناسبة الذكرى العاشرة لهجمات 11 أيلول/ سبتمبر ليعيد النظر في مقالته الكلاسيكية الصادرة في العام 1967 عن الموضوع نفسه، على الرغم من أن الدافع، ولربما الاستفزاز، المباشر، لهذه المقالة كان اغتيال أسامة بن لادن على يد قوات البحرية الأمريكية الخاصة. وفي الوقت الذي كانت فيه إدارة باراك أوباما (ومعظم الأمريكيين) يحتفلون، أظهر تشومسكي العملية بوصفها انتهاكاً للقانون الأمريكي والدولي، إذ كان الهدف الوحيد للعملية قتل بن لادن لا القبض عليه وتقديمه للمحاكمة. ولم يكن هناك أيُّ مظهر لاحترام حق المثول أمام القضاء، لأنه تمَّ التخلُّص من جثة بن لادن بإلقائها في عرض البحر على الفور.

يعيد تشومسكي، إذن، التأكيد على أطروحته الأصلية بأن "مسؤولية المثقفين" هي قول الحقيقة حيال الحروب، وفي هذه الحالة، الحرب على الإرهاب، وجرائم الإمبريالية الأمريكية في الشرق الأوسط، وأمريكا اللاتينية، وآسيا، وأفريقيا. وبالإحالة إلى عقود من الجدل حول هذه العبارة، يلاحظ تشومسكي "أنها غامضة: هل تشير إلى المسؤولية الأخلاقية للمثقفين بصفتهم بشراً محترمين في موقع يمكِّنهم من استخدام امتيازهم ومكانتهم لدعم قضايا الحرية والعدالة والرحمة والسلام وغيرها من هذه القيم العاطفية؟ أم تشير إلى الدور الذي يُتوقَّع منهم أن يؤدُّوه، أيْ خدمة القيادة والمؤسسات القائمة، لا الانتقاص من شأنها؟" فيما يسترشد المعنى الأول بالضمير، يحيل المعنى الثاني إلى مثقفين يدينون بالطاعة للدولة، سواء بدافع الولاء السياسي أو الالتزام الأيديولوجي أو كليهما. وقد كانت إجابة [تشومسكي] واضحة.

كانت المقالة الأصلية، التي كتبها تشومسكي وهو في السابعة والثلاثين من عمره، مقتبسةً من محاضرة ألقاها في

---

* خصَّ المؤلف **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بنسخة مزيدة ومنقَّحة من هذه المقالة التي نشرت النسخة الأولى منها في مجلة **بوسطن ريفيو** في عدد صيف 2025. وبإذن من المؤلف، ترجم النصَّ عن الإنجليزية عبد الرحيم الشيخ.

Robin D. G. Kelley, "The Responsibility of Intellectuals in the Time of Fascism and Genocide," *Boston Review* (Summer, 2025), 3 September 2025, accessed 5 September 2025.

https://www.bostonreview.net/forum/the-responsibility-of-intellectuals-in-the-age-of-fascism-and-genocide/.

جمعية هيلل في جامعة هارفارد في العام 1966، ونشرت لأول مرة في المجلة الطلابية **موازييك** *Mosaic*، فيما ظهرت نسخة منقَّحة وموسَّعة من مقالة "مسؤولية المثقفين" كملحق خاص في عدد 23 شباط/ فبراير 1967 من مجلة **نيويورك ريفيو أوف بوكس** *New York Review of Books*.[1] والمقالة هي نقد حادٌّ للمثقفين الذين، من خلال تبنِّيهم أدوار "الخبراء" والتقنيين لصالح الدولة، يتخلُّون عن أي حكم أخلاقي أو تاريخي أو إنساني لأجل خدمة مصالح الطبقة الحاكمة، وتكريس الهيمنة الأمريكية. وقد وجَّه تشومسكي سهام نقده نحو الأكاديميين والبيروقراطيين من مستشاري إدارتيْ [جون] كينيدي و[ليندون] جونسون حيال فيتنام وكوبا، الذين لم يكن لديهم أيُّ وخزة ضمير جرَّاء الكذب على الصحافة والرأي العام. هؤلاء هم المثقفون الليبراليون في عهد السلام الأمريكي Pax Americana الذين روَّجوا لرأسمالية السوق الحرَّة بوصفها المعيار الكوني للحضارة الحديثة. أما الشيوعية والاشتراكية وأيُّ بدائل أخرى، فقد جرى رفضها باعتبارها "أيديولوجيا" خطيرة لا تتماشى مع المنطق السليم. وقد شدَّد تشومسكي على أن مسؤولية المثقفين، إن لم يكن واجبهم، هي "فضح أكاذيب الحكومات، وتحليل الأفعال في ضوء أسبابها ودوافعها ونواياها الخفية غالباً."

اليوم، بينما تواصل "إسرائيل" ارتكاب الإبادة الجماعية باسم "الدفاع عن النفس"، وتخوض حرباً غير مبررة ضدَّ إيران، تظلُّ نداءات تشومسكي أكثر صلة بالموضوع من أيِّ وقت مضى. ففي زمنٍ أصبحت فيه الأكاذيب والتضليل والأخبار الزائفة مترسِّخة إلى درجة دفعت بعض النقَّاد إلى وصفه بـ"عصر ما بعد الحقيقة"، فإننا نواجه تحوُّلاً عالمياً نحو السلطوية، وتصاعداً للفاشية في الولايات المتحدة، وتزايداً في العنف السياسي، ووقوع عدة إبادات جماعية، بالإضافة إلى هجوم يميني متواصل على المعرفة النقدية، وعلى الجامعات والكلِّيات، والتعليم الليبرالي الأساسي. إننا نعيش في زمن فاشي.

استمد تشومسكي عنوان مقالته من مقالة موجزة نشرها دوايت ماكدونالد في العام 1945 في مجلة **بوليتكس** التي أعيدت تسميتها لاحقاً بـ **بارتيزيان ريفيو**، والتي يهجو فيها الصحفي الأمريكي ماكس ليرنر الذي كان يتجوَّل في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية ويسأل الناس العاديين لماذا سمحوا بحدوث فظائع النازية، منتحلاً في الوقت نفسه موقفاً أخلاقياً متفوِّقاً ومتجاهلاً دور الدولة الألمانية وتواطؤ القوى الغربية الأخرى.[2] لكن تشومسكي كان يردُّ بشكل أساسي على مقالة أطول وأكثر تركيباً لماكدونالد نُشرت كذلك في العام 1945 بعنوان "مسؤولية الشعوب"، وتناول فيها بالنقد مفهوم الذنب الجماعي في الحروب. يرى ماكدونالد أن الخلط بين "الشعوب العادية" ومصالح وسياسات الدول القومية يترافق مع تراجع سلطة هذه الشعوب وتردِّي قدرتها على التأثير في حكوماتها. وقد أطلق ماكدونالد على ذلك "مأزق العجز السياسي المتزايد المصحوب بمسؤولية سياسية متزايدة." هذا التناقض لا يغذِّي فقط منطق العقاب الجماعي، بل يعفي "المنتصرين" فعلياً من المسؤولية (وقد أحال ماكدونالد في هذا السياق إلى مثال قصف الحلفاء المكثَّف، والتدمير النووي لهيروشيما وناغازاكي، واعتقال اليابانيين، شأن ذلك شأن جرائم العنف الاستعماري، والإعدام الميداني دون محاكمة، والفصل العنصري). إن إلقاء اللوم على الشعب الألماني كلِّه بسبب النازية يعني إلقاء اللوم على جميع الشعوب عن كل الفظائع، ما يحجب فعلياً آليات العنف المحددة التي تمارسها الدولة، ويخلط بين الامتثال والإقرار العالمي، إن لم يكن الدعم الفعلي، [لتلك الفظائع].

بينما وافق تشومسكي على نقد ماكدونالد مفهوم الذنب الجماعي، إلا أنه جادل بأن المثقفين في الديمقراطيات الغربية يتحمَّلون قدراً من المسؤولية الأخلاقية بحكم حظوة موقعهم. يقول: "في العالم الغربي، على الأقل، يمتلك [المثقفون] السلطة التي تأتي من الحرية السياسية، ومن إمكانية الوصول إلى المعلومات وحرية التعبير." وبالطبع، فإن مثل هذا "الحظوة" لم تكن يوماً كونية إلا لماماً، فالمقابر ومعسكرات الاعتقال مكتظَّة بالمثقفين الذين حاولوا ممارسة "مسؤوليتهم الأخلاقية" في قول الحقيقة. وحتى في الولايات المتحدة "الليبرالية"، كان السجن أو المنفى، ولا يزالان، مصير أجيال من المفكرين الراديكاليين، وبخاصة من الجماعات المهمَّشة. من يملك حق الكلام، ومتى، وفي أيِّ مواضيع، ومن أيِّ منبر... كلُّها أمور تحدِّدها الظروف التاريخية، وتتباين تبعاً للعرق والجنس والطبقة والأيديولوجيا والسياسة. قد يكون للأفراد بعض الخيارات، لكنها تبقى مقيَّدة بالظروف الاجتماعية والسياسية. وفي أوقات الأزمات، والحروب، والفاشية، فإن الفرص قد تُفتح أو تُغلق بناءً على موقع الفرد من السلطة الحاكمة. لم نعش مرَّةً، ولا نعيش الآن، في عالم، أو وطن، تحكمه شخصيات مستقلة ومحطِّمة للأوثان، أو راديكاليون مثبَّتون في الجامعات، أو فلاسفة ملتزمون يسعون إلى المعرفة بمعزل عن السياسة.

على العكس من ذلك، فإن المعارضين أو المتمرِّدين لا يمثِّلون سوى جزء ضئيل مما يُطلق عليه خطأً "الطبقة المثقفة". أما عن اختلافي مع تشومسكي، فيكمن في اعتقاده بأن المثقفين الذين دعموا النظام الحاكم بشكل كامل قد خانوا بطريقة ما واجبهم أو مسؤوليتهم في فضح أكاذيب الإدارة. وبالأحرى، فقد كانت خياراتهم محمولة على أسباب أيديولوجية وسياسية، وكانت مسؤوليتهم، كما رأوها، تكمن في الدفاع عن السياسة الخارجية الأمريكية لأنهم اعتقدوا بأنها صائبة، وأن تهديد الشيوعية يتفوَّق على الحقائق أو الشفافية. لقد وضعوا أنفسهم في موقع التكنوقراط، كعلماء لا تحركِّهم دوافع أيديولوجية معلنة. لم تكن المشكلة في غياب الشجاعة الأخلاقية، بل في الالتزام حيال ليبرالية الحرب الباردة. [ولذا]، فالأسئلة الحقيقية المطروحة أمامنا، تتمثَّل في: ما هي مسؤولية المثقفين الملتزمين بمناهضة الفاشية والإبادة، أولئك المثقفون الذين يتموضعون في مواقع متباينة إزاء السلطة؟ كيف نرفض التواطؤ ونتصدَّى له حين تكون مؤسساتنا ذاتها في طور أن تصبح أو قد أصبحت بالفعل متواطئة؟ وماذا يمكن أن نتعلَّم من النضالات السابقة المناهضة للفاشية والاستعمار؟

II

المثقفون ليسوا دائماً هم الأبطال في قصتنا، فلدينا مثقفون ندين لهم بالفضل في نشوء العنصرية الحديثة، بما في ذلك الصهيونية! باسم الجمهوريانية المستنيرة، دشَّن المثقفون العمارة الفلسفية والقانونية التي شرعنت نزع الملكية، والاستعمار، واستعباد الأفارقة، والإبادة الجماعية (قبل أن يُطلق عليها هذا الاسم)، بينما كانوا يعلنون أن جميع البشر أحرار ومتساوون. فالطبيب ريتشارد غاتلينغ اخترع أول مدفع رشاش، وساهم عدد من أبرز الفيزيائيين العاملين في جامعات عالمية رائدة في تطوير أول سلاح نووي. كما أن الدور الذي لعبه العلماء والإنسانيون في دعم وتطوير الرايخ الثالث موثَّق جيداً، بدءاً من كتاب ماكس وينرايش

الكلاسيكي الصادر في العام 1946 **أساتذة هتلر: دور النخبة الأكاديمية في جرائم ألمانيا ضد الشعب اليهودي** *Hitler's Professors: The Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish Peopl*. لقد تتبَّعت مدرسة فرانكفورت جذور النازية [محيلة إيَّاها] إلى فشل مشروع التنوير، بينما رأى مفكرون مناهضون للاستعمار مثل إيمي سيزير، وموهانداس غاندي، وفرانتز فانون، ووليام دي بويس، وحنة آرندت، وألبرت ميمي أن أصول الفاشية تعود إلى مشروع "التمدين" الإمبراطوري الأوروبي. وكما عبَّر والتر رودني، المؤرخ الغوياني الذي تمَّ اغتياله، عن ذلك بأفضل صورة في كتابه المَعلَمي: **كيف أفقرت أوروبا أفريقيا** *How Europe Underdeveloped Africa*، فإن "الفاشية كانت وحشاً وُلدت من أبوين رأسماليين، إذ جاءت الفاشية كنتيجة نهائية لقرون من الوحشية والاستغلال والهيمنة والعنصرية الرأسمالية، والتي طُبِّقت بشكل أساسي خارج أوروبا."[3] وعلى أيِّ حال، فإنه يمكن تلخيص الكارثة في عبارة ثيودور أدورنو القاطعة من كتابه **الديالكتيك السلبي** *Negative Dialectics*: "ليس ثمة تاريخ كوني [شامل] يقود من الوحشية إلى الإنسانية، لكن ثمة تاريخ يقود من المقلاع إلى القنبلة الذرية."[4]

من خلال التعامل مع المثقفين باعتبارهم فئة اجتماعية مستقلة ذاتياً، يتلافى تشومسكي التطرُّق إلى علاقتهم المتباينة مع العلاقات الطبقية وانغماسهم فيها. ومع ذلك، وبما أن المثقفين لا يشكِّلون فئة اجتماعية مستقلة ذاتياً لديها التزام مشترك بالعقل، والحكم النقدي، والسعي وراء المعرفة و"الحقيقة"... فإن مسألة المسؤولية ليست مجرد سؤال أخلاقي أو معنوي، بل هي مسألة سياسية. وكما كتب الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي في كتابه **دفاتر السجن**، المكتوب بين العامين 1929 و1935 حين كان مسجوناً من قبل نظام موسوليني: فـ"إن من الصعب إيجاد معيار واحد يميِّز بشكل متساوٍ جميع الأنشطة المتنوِّعة للمثقفين، وفي الوقت ذاته يميِّزها بطريقة جوهرية عن أنشطة المجموعات الاجتماعية الأخرى. يبدو لي أن الخطأ المنهجي الأكثر شيوعاً كان ولا يزال البحث عن الخاصية الأساسية في الطبيعة الجوهرية للنشاط الفكري نفسه بدلاً من النظر إلى المنظومة العامة للعلاقات التي يقع فيها هذا النشاط (والمجموعة التي ينتمي إليها) ضمن التركيبة العامة للعلاقات الاجتماعية."[5]

لم يكن غرامشي يشير بمصطلح "المنظومة ensemble" فقط إلى العلاقات الطبقية، بل إلى مجموعة كاملة من الهويات والمؤسسات التي تشكِّل موقعنا في المجتمع. ولأن كل إنسان يمتلك القدرة على التفكير النقدي ويشكِّل وجهة نظره استناداً إلى التجربة، فقد أصرَّ غرامشي على أن جميع الناس هم مثقفون، لكنَّهم لا يمارسون هذا الدور على هذا النحو في المجتمع. فالمثقفون "التقليديون"، وهم بالنسبة لغرامشي: المعلمون، والعلماء، ورجال الدين، وغيرهم من الشخصيات الذين يتخيَّلون لأنفسهم موقعاً مستقلاً في العالم الاجتماعي، يلعبون دوراً حاسماً في الحفاظ على هيمنة الطبقة الحاكمة وتشكيل الأيديولوجيا، والقانون، والثقافة و"الفطرة السليمة"، وتنظيم القبول وقمع العداوات الطبقية. وأما المثقفون "العضويون"، بالمقارنة، فهم الذين ظهروا من داخل طبقات أو مجموعات اجتماعية محددة أو كانوا منغمسين فيها، ويعكسون، ويعبِّرون عن، مصالح طبقتهم وأيديولوجيتها.

إننا نميل إلى ربط المثقفين العضويين بما يحيل إليه غرامشي كفئات "تابعة"، وهي الطبقات المضطَّهدة والمهمَّشة والمستغلَّة. لكن الطبقات المهيمنة لديها أيضاً مثقفوها العضويون، شأنها شأن الحركات اليمينية والفاشية التي تتنافس على السلطة، وجميعهم يرون مسؤوليتهم في تحليل النظام الاجتماعي وانتقاده بشكل أساسي من منظور طبقتهم أو مجموعتهم الاجتماعية، وتعليم الجماهير، وبناء السلطة والحفاظ عليها، ووضع رؤية لمستقبل متجذِّر في مخيالهم الجمعي لحركتهم، والنضال من أجل تحقيقها. وبكلمات أخرى، فهم ليسوا مجرَّد أسنان في دولاب آلة خارجة عن سيطرتهم، بل هم أيديولوجيون يخلقون ويدفعون ويبرِّرون السياسات بما يخدم مصالح طبقتهم أو فريقهم السياسي.

III

عندما ظهرت مقالة تشومسكي، قبل أقل من أربعة أشهر من احتلال "إسرائيل" العسكري لبقية فلسطين، وجنوب لبنان، وشبه جزيرة سيناء، اندلعت مقاومة مناهِضة للحرب، وللعنصرية، وللإمبريالية، ونضال نسوي ضدَّ ليبرالية الحرب الباردة في الشوارع، وامتدَّت إلى الجامعات حول العالم. كانت حركات التمرُّد هذه والتطورات الفكرية سريعة في توصيف العنف الإمبريالي الأمريكي والقمع الداخلي على أنهما فاشيان. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن تشومسكي كان لديه القليل جداً ليقوله عن الفاشية، إلا أنها كانت تلوح في مقالته في مجلة *New York Review* كظلٍّ باهت. لقد كانت تأملات ماكدونالد حول الفاشية والحرب هي التي جذبت تشومسكي للانخراط في مسألة المسؤولية في المقام الأول، وهي موضوعات ظلَّ ماكدونالد يتأملها لسنوات عديدة بعدئذٍ. وفي الواقع، عندما نُشرت مقالة "مسؤولية الشعوب" في كتابه الصادر في العام 1953 **الجذر إنسان: مقالتان** *The Root Is Man: Two Essays*، أضاف ماكدونالد الإحالة التالية: "وبانحراف ساخر من التاريخ، أصبح الضحايا الآن هم الجلادون بدورهم. فمنذ العام 1948، يعيش نحو 800,000 لاجئ عربي، [هُجِّروا] من فلسطين أثناء الحرب، في ظروف بائسة في مخيمات على حدود البلاد تُدار بواسطة المساعدات الخيرية للأمم المتحدة. ترفض الحكومة "الإسرائيلية"، وهو موقف لا تعارضه أيَّة جهة يهودية ذات أهمية أعرفها، السماح لهم بالعودة، وقد منحت منازلهم ومزارعهم وقراهم للمستوطنين اليهود الجدد. هذا، ويتمُّ تبرير ذلك بالهراء المعتاد عن "المسؤولية الجماعية". وبطبيعة الحال، لا يمكن وضع هذه المصادرة على نفس مستوى الجريمة غير المحدودة للنازيين، ولكن لا ينبغي أيضاً تجاهلها أو السكوت عليها."[6]

اليوم، كان من الممكن أن تعتبر هذه الفقرة معادية للسامية، وأن يتعرَّض كاتبها للتحقيق، ويُدَّعى عليه من قبل منظمات مثل رابطة مكافحة التشهير (ADL) ومنظمة كاناري، وربما يواجه الفصل من عمله. ومع ذلك، وما دام ماكدونالد قد تنكَّر للشيوعية، فقد كان حرّاً أيضاً في ممارسة "امتيازه" كمثقف. لم يأتِ تشومسكي على ذكر هذه الحاشية في مقالته في مجلة *New York Review*، لكنه التفت إلى رسالة ماكدونالد التي تقول إنه لا ينبغي أبداً "تجاهل" حروب السلب والتطهير العرقي أو "السكوت عليها". وقد لجأ تشومسكي أيضاً إلى التشبيه بألمانيا النازية لفهم حرب فيتنام، مشبِّهاً العدوان الأمريكي "بالاعتقاد المتعصِّب بالقدر الإلهي"

بهتلر. يكتب تشومسكي: "بالطبع، إن عدوانية الإمبريالية الليبرالية ليست كخاصة ألمانيا النازية، على الرغم من أن التمييز قد يبدو أكاديمياً للمزارع الفيتنامي الذي يتعرَّض للغاز أو الحرق."

ومع ذلك، فقد ظل التهديد الوشيك بالفاشية في البلاد غير معالج بشكل واضح. بعد ثلاثة أسابيع من صدور مقالة "مسؤولية المثقفين"، نشر الدكتور مارتن لوثر كينغ الابن بياناً عن مسيرة حركة حرية شيكاغو في العام 1966 للمطالبة بالإسكان المفتوح، وشبَّه فيه عنف الحشود الذي واجهوه بعنف ألمانيا النازية. كتب كينغ قائلاً: "تكاثرت الصلبان المعقوفة في حدائق شيكاغو كالأعشاب الضارة المشوَّهة. واجه متظاهرونا عاصفة من الحجارة والزجاجات الفارغة والألعاب النارية. أصبح شعار 'القوة البيضاء' نداءً للكراهية العنصرية، مصحوباً بسباب بذيء." وفي صيف ذلك العام، أثار عنف الشرطة هبَّات واسعة في ديترويت ونيوآرك وأكثر من 150 مدينة أخرى، ما دفع المسؤولين الحكوميين إلى إرسال قوات الحرس الوطني لاحتلال أحياء السود. وقد أعلن حزب الفهود السود أن عنف الدولة الأمريكية "فاشي"، وفي العام 1969 نظَّم الحزب مؤتمر الجبهة المتحدة لمناهضة الفاشية في بيركلي، كاليفورنيا، وشكَّل اللجنة الوطنية لمحاربة الفاشية وذلك لمقاومة قمع الشرطة.

لم تكن النضالات التي خاضها السود والملوَّنون ضدَّ الفاشية المحلية محور اهتمام تشومسكي في ذلك الوقت، إذ كان معنياً بجرائم الإمبراطورية الأمريكية والعنف الاستعماري في الخارج. لكن العنف الاستعماري في الخارج كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالفاشية في الداخل، كما جادل بذلك جمع غفير من الراديكاليين والمثقفين السود من دول الجنوب العالمي. لم تُنتَج كتابات مثل أعمال وليام دي بويس، وسيرل جيمس، إيمي سيزير، وموهانداس غاندي، ولويز تومسون باترسون، وجورج بادمور، وكلوديا جونز، وغيرهم في عزلة، بل كانت مرتبطة بالحركة وجهوداً واعية لمناهضة الفاشية والعنصرية والاستعمار. في الواقع، كانوا يعترفون بأن الفاشية وُلدت من العنصرية والاستعمار. كانت تحركاتهم ضدَّ الغزو الإيطالي لإثيوبيا في العام 1935، في وقت كان فيه قادة الأعمال الأمريكيون ورؤساء الجامعات على شاكلة نيكولاس موراي بتلر من جامعة كولومبيا يحتفون ببينيتو موسوليني، من بين أولى الأعمال المناهضة للفاشية في الولايات المتحدة. لقد ندَّدوا بالفاشية المحلية التي تجسَّدت في قوانين الإعدام الميداني دون محاكمة، وقمع منظَّمات العمال، وفي نهاية المطاف كافة أشكال المعارضة، وحرمان المواطنين السود من الحقوق المدنية والديمقراطية. في العام 1936، قال الشاعر والكاتب المسرحي والناشط لانغستون هيوز أمام المجتمعين في الكونغرس الأمريكي ضدَّ الحرب والفاشية: "الفاشية اسم جديد لذلك النوع من الإرهاب الذي واجهه الزُّنجي دائماً في أمريكا... هذا النوع من الإرهاب يمتدُّ أكثر فأكثر ليشمل مجموعات من الشعوب من غير ذوي البشرة السوداء."[7]

ادَّعى الغرب أنه انتصر على الفاشية في نهاية الحرب العالمية الثانية، حتى مع استمراره في تأبيد سياساته الفاشية والإبادة الجماعية في المستعمرات وشبه المستعمرات والغيتوهات (الأحياء الفقيرة). في العام 1945، وقبل ثلاث سنوات من وصول الحزب الوطني ذي القيادة الأفريكانية إلى السلطة وتطبيق نظام الفصل العنصري،

أصدرت حركة الوحدة غير-الأوروبية بياناً قوياً قارنت فيه الحياة في جنوب أفريقيا بألمانيا النازية: "يعيش غير الأوروبيين في جنوب أفريقيا ويعانون في ظلِّ استبداد لا يختلف كثيراً عن النازية. وإذا قبلنا أنه لا يمكن أن يكون هناك سلام ما دام وباء النازية موجوداً في أيِّ ركن من أركان العالم، فإن هزيمة النازية الألمانية ليست الفصل النهائي من النضال ضدَّ الطغيان."[8] في كتابه **خطاب حول الاستعمار** *Discourse on Colonialism*، الذي نشر لأول مرة في العام 1948، لم ينضم إيمي سيزير فقط إلى مفكرين راديكاليين آخرين في التعرُّف على بذور الفاشية في النظام الاستعماري، بل أشار أيضاً إلى الفظائع التي ارتكبتها قوات الاحتلال الفرنسي ردّاً على المقاومة المناهضة للاستعمار كدليل على ديمومة الفاشية. قال سيزير متأثراً: "تخيَّل ذلك! تسعون ألف قتيل في مدغشقر! إندوشينا [الهند الصينية] ديست تحت الأقدام، سحقت إلى أشلاء، اغتيلت، واستعيد التعذيب من أعماق العصور الوسطى!"[9]

هناك العديد من الأمثلة الأخرى، لكن لا شيء يضاهي في وضوحه إقامة "إسرائيل". وقد لاحظ الدكتور فايز صايغ، الباحث المعروف والمقرِّر الخاص للأمم المتحدة، في مقالة له نشرت في العام 1970 التنافرَ بين إنشاء "إسرائيل" وتوسع الاستعمار الاستيطاني وترسيخه "في حقبة تاريخية تميَّزت بالرفض العالمي للاستعمار من حيث المبدأ والتصفية شبه التامة للإمبراطوريات الاستعمارية في الممارسة." في العام الذي قمعت فيه قوات الاحتلال الفرنسية الانتفاضة في مدغشقر، أطلقت الميليشيات الصهيونية المرحلة العسكرية المباشرة الأولى من النكبة. هذه القصة مألوفة لقرَّاء هذه المجلة، ولكن من الجدير التأكيد على أمرين: فقد ادَّعت الميليشيات الاستيطانية الرائدة، وبخاصة زعيمها ديفيد بن غوريون، أنهم يقاتلون نيابة عن العمال، عن الطبقات اليهودية العاملة. كما سنَّت "دولة العمال" في "إسرائيل" قوانين تحظر على الفلسطينيين حق العودة أو استعادة ممتلكاتهم. [في هذا السياق]، كتب الرجل الذي كان يطلق على نفسه "لينين الصهيوني" في مذكراته في 1 كانون الثاني/ يناير 1948، أنه في حرب السلب هذه "علينا أن نلحق الأذى [بالفلسطينيين] بلا رحمة، بمن فيهم النساء والأطفال... خلال العملية، لا حاجة للتمييز بين مذنب وغير مذنب." لقد كان استعمار فلسطين سريعاً، وعنيفاً، وغير قانوني بشكل واضح حتى وفقاً لمعايير الأمم المتحدة، وكان يحظى بدعم جميع الديمقراطيات الليبرالية الغربية، تلك الدول التي ادَّعت أنها هزمت الفاشية. [وبذا]، فقد حوَّلت الصهيونية تاريخ التشرُّد والاستباحة والإرهاب اليهودي إلى حكم طبقي وعنف استعماري.

لقد كان في وسع اتفاقية الأمم المتحدة لمنع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها أن تكون أداةً في يد ضحايا العنف الاستعماري للسعي إلى الإنصاف والعدالة. وقد كانت هذه الاتفاقية من بنات أفكار رافائيل لمكين، المفكر اليهودي البولندي المرموق الذي ينسب إليه الفضل في سكِّ مصطلح "الإبادة الجماعية". ظهر هذا المصطلح لأول مرة في كتابه الصادر في العام 1944 بعنوان **حكم المحور في أوروبا المحتلة** *Axis Rule in Occupied Europe*، وتلا ذلك الاتفاقية التي قُدِّمت إلى الأمم المتحدة في العام 1946. وبعد عامين من النقاش، أقرَّت الجمعية العامة اتفاقية الإبادة الجماعية في 9 كانون الأول/ ديسمبر 1948، وصادقت عليها بعض الدول الأعضاء في تشرين الأول/ أكتوبر 1950، وأُدخلت حيِّز التنفيذ في العام 1951.

كان تعريف لمكين للإبادة الجماعية أوسع بكثير مما ورد في المسودة النهائية للاتفاقية. فقد اعتبر أن تدمير أو محو الثقافة يُعدَّان من أفعال الإبادة الجماعية، لكنه تردَّد في استخدام مصطلح "الإبادة الثقافية" لأنه كان يرفض تقليص الأفعال الإبادية إلى صنافيات منفصلة. وقد أدخلت اللجنة الخاصة مسودة مبكِّرة تضمَّنت "الإبادة الثقافية" التي عُرِّفت بأنها "أي فعل متعمَّد يرتكب بقصد تدمير لغة أو دين أو ثقافة مجموعة وطنية أو عرقية أو دينية" عبر حظر استخدام لغات معينة أو "تدمير أو منع استخدام المكتبات، والمتاحف، والمدارس، والمعالم التاريخية، وأماكن العبادة، أو المؤسسات الثقافية والأشياء الخاصة بالمجموعة."[10] وبما أن أفعال المحو والتدمير تُعدُّ من السمات الشائعة للاستعمار، فإن إدراج هذا المصطلح جعل المزيد من الدول الغربية عرضة لتهمة الإبادة الجماعية. [ولذا]، فليس من المستغرب أن تكون الولايات المتحدة، وفرنسا، وكندا، وهولندا من بين أشدِّ منتقدي هذا البند.

ومع ذلك، فقد قلَّل لمكين من شأن العنف البنيوي والاضطهاد العنصري اللازمين للحفاظ على الدولة الاستيطانية، وبخاصة في الجمهوريات الحديثة التي يحكمها البيض مثل الولايات المتحدة وجنوب أفريقيا. وفي نهاية حياته، بدأ لمكين يدرك أن هذا النظام من العنف البنيوي يُعدُّ إبادة جماعية، لكن ليس في السنوات الأولى لصياغة الاتفاقية. في العام 1951، حاول ويليام باترسون، المدير التنفيذي لمؤتمر الحقوق المدنية والعضو البارز في الحزب الشيوعي، تقديم نسخة من كتاب **نحن نتهم بالإبادة الجماعية! جريمة الحكومة ضد الشعب الزنجي** *We Charge Genocide!: The Crime of Government Against the Negro People*، وهو دراسة مطوَّلة عن العنف العنصري المساند من الدولة الأمريكية، إلى وفد الأمم المتحدة في باريس. وبالتزامن مع ذلك، حاول بول روبسون تقديم النص نفسه إلى الأمم المتحدة في نيويورك. وقد جاء كتاب **نحن نتهم بالإبادة الجماعية!** الذي صاغه كل من ويليام باترسون، وريتشارد بوير، وإليزابيث لاوسون، ويوفين غريغوري، وأوكلي جونسون، وآربري غروسمان، موثِّقاً مئات الحوادث من العنف ضدَّ السود خلال السنوات الست التي تلت نهاية الحرب العالمية الثانية: من القتل على يد الشرطة إلى الإعدام الميداني خارج القانون، مستعيناً باتفاقية الأمم المتحدة بشأن الإبادة الجماعية ليؤكد بأن العنف الممنهج والإرهاب كانا جزءاً من سياسة الدولة. لم يؤمن باترسون بأن الأمم المتحدة يمكنها ضمان السلام العالمي طالما استمرت الديمقراطيات الحديثة في تعزيز العنصرية داخلياً والاستعمار خارجياً. نقرأ في البيان الافتتاحي: "لا يمكننا نسيان درس هتلر الذي أظهر أن الإبادة الجماعية في الداخل يمكن أن تتحوَّل إلى مذبحة أوسع في الخارج، وأن الإبادة الجماعية المحلية تتطوَّر لتصير إبادة جماعية أكبر وهي حرب الافتراس العدوانية. إن المظالم التي نشتكي منها هي تعبير واضح عن ردِّ الفعل الأمريكي العدواني وحكومته، إذ لا يمكن للحضارة تجاهلها أو المخاطرة باستمرارها دون أن تعرِّض نفسها للدمار."

لقد اتَّهم لمكين المؤلفين، غاضباً، بأنهم "غير-أمريكيين" ويميلون إلى تخريب مصادقة مجلس الشيوخ الأمريكي على الاتفاقية وتحويل "الانتباه بعيداً عن جرائم الإبادة الجماعية" المرتكبة من قبل الاتحاد السوفيتي.[11] وفي رسالة إلى صحيفة **نيويورك تايمز**، زعم لمكين أن المؤلفين يخلطون بين "الإبادة الجماعية والتمييز"، وادَّعى أن

أعداد القتلى أو المتضرِّرين كانت قليلة جداً، ولذا ينبغي أن يستند تعريف الإبادة الجماعية إلى "الأذى العقلي الجسيم". ثم طرح السؤال البلاغي: "هل يمكن أن يكون المرء مذنباً بالإبادة الجماعية وهو يخيف شخصاً زنجياً؟ من الواضح أن الإجابة بالنفي، لأن الخوف وحده لا يمكن اعتباره ضرراً عقلياً جسيماً كما قصد مؤلفو الاتفاقية، فالفعل ليس موجهاً ضدَّ السكان الزنوج في البلاد، ولا يمكن بأي شطحة خيال أن يكتشف المرء في الولايات المتحدة نيَّة أو خطة لإبادة السكان الزنوج، الذين يتزايدون في ظل ظروف واضحة من الرخاء والتقدُّم." لم تصادق الولايات المتحدة على اتفاقية الإبادة الجماعية حتى العام 1988، ولم يكن ذلك نتيجة لتخريب من قبل الشيوعيين. كانت الأسباب واضحة تقريباً لكل أمريكي أسود. ففي وقت مبكر يعود إلى العام 1950، نشرت الصحيفة السوداء **أخبار أمستردام** *The Amsterdam News* مقالة بعنوان: "قانون الأمم المتحدة قد يكون قاسياً على ديكسي [الجزء الجنوبي من الولايات المتحدة الأمريكية]"، حيث جادلت المقالة بأن "الشنق [الإعدام الميداني بلا محاكمة] الذي يتعرَّض له الزنوج في الولايات المتحدة [و] التدمير العرقي في اتحاد جنوب أفريقيا" كان ليُعتبر جرائم إبادة جماعية، وقد فهم نواب الولايات المتحدة من الجنوب تداعيات ذلك على الفور، ولم يكونوا ليدعموه دون ضمانات بعدم استخدامه ضدَّ الولايات المتحدة بسبب معاملتها لمواطنيها أنفسهم.[12]

IV

وفي المقابل، وقَّعت "إسرائيل" اتفاقية الإبادة الجماعية وصادقت عليها بسرعة ودون تحفُّظات، وخلافاً لجنوب أفريقيا، اعتُبر تأسيس "إسرائيل"، من قبل الكثيرين في العالم انتصاراً تاماً بلا شك. لقد آمن الصهاينة بأن ذلك حقق حلم إقامة دولة يهودية في فلسطين بتخويل من الله نفسه وفقاً للكتاب المقدَّس العبري.[13] يجب فهم النكبة كجريمة ضدَّ الإنسانية وعمليات سطو مسلح منظَّمة، إذ لم يقتصر الأمر على مصادرة الأراضي والمنازل فقط، حيث سرق "الإسرائيليون" أيضاً الأثاث والسجاد والمجوهرات والأموال والراديوهات وغيرها من الأشياء الثمينة. وكما يوضح المؤرخ الفلسطيني نور مصالحة، في مدن مثل يافا وعكا واللد، تمَّ الاستيلاء على مصالح فلسطينية كاملة كانت قائمة ومملوكة لأصحابها الفلسطينيين تركت على حالها واستولى عليها متعهِّدون "إسرائيليون". لقد أنتجت عشرات الآلاف من الفدادين من بساتين الزيتون والفواكه، التي كانت مملوكة ومزروعة من قبل الفلسطينيين والتي باتت الآن في أيدي "الإسرائيليين"، كمية من الفاكهة تمثِّل 10٪ من عائدات "إسرائيل" من العملات الأجنبية في العام 1951.[14] كما صادر المستوطنون "الإسرائيليون" أرشيفات شخصية ودمَّروا بعضها، واستحوذوا على كمٍّ هائل من الأدبيات باللغة العربية التي احتُفظ بها لدى أشخاص ومكتبات خاصة، وانتهى جزء منها في مجموعات المكتبة الوطنية "الإسرائيلية". إن الاضطرار إلى ترك النصوص والمقتنيات الثمينة والعيش في خيمة أو مخيم للاجئين هو ما قصد به لمكين "الإبادة الثقافية". وكذلك فإن التشريد من أرض العائلة والأجداد، من القرية وروابطها الاجتماعية العميقة وكنائسها ومساجدها ومدارسها، و[الحرمان] من أشجار الزيتون القديمة التي تمثِّل ركيزة الثقافة الفلسطينية، هو أيضاً إبادة ثقافية. لقد تمَّ تغيير أسماء الأماكن العربية إلى العبرية، ولضمان محوها زرع الصندوق القومي اليهودي (JNF) غابات على أراضي القرى الفلسطينية المدمَّرة.

وبالمقارنة مع ذلك، أصدرت الولايات المتحدة، في العام 1947، قانوناً لاستعادة الممتلكات المصادرة من اليهود تحت الحكم النازي. في العام 1952، وافقت الحكومة الألمانية على دفع تعويضات عن الأصول المحدَّدة، بما في ذلك "العقارات والمصالح التجارية والممتلكات الثقافية."[15] لكن الفلسطينيين لم يحصلوا على أي تعويض مماثل، وبدلاً من ذلك، سنَّت الدولة الصهيونية سلسلة من القوانين التي تنقل جميع ممتلكات الفلسطينيين المغتصبة إلى دولة "إسرائيل"، وتنكر عليهم حق العودة أو استعادة ممتلكاتهم، كما منحت الدولة صلاحيات مصادرة الأراضي الفلسطينية للاستخدام العسكري ولإقامة المستوطنات اليهودية.

أين كان ميثاق الأمم المتحدة، إذن؟ وأين تطبيق اتفاقية الإبادة الجماعية؟ وأين غضب الدول الأعضاء؟ لقد جاء الغضب تقريباً وبشكل حصري من الدول العربية. ففي تشرين الأول/ أكتوبر 1950، يوم توقيع اتفاقية الإبادة الجماعية، اشتكى السفير المصري محمود بك فوزي من أن "إسرائيل" نفَّذت "عملية عسكرية واسعة النطاق" لطرد البدو من منطقة منزوعة السلاح قرب أريحا. كان السفير قلقاً بشكل خاص من تدهور أوضاع اللاجئين الفلسطينيين، وقال للجمعية العامة: "بينما نحن هنا نتأمل ونناقش، يُعامَل آلاف البشر من إخوتنا في فلسطين بأكثر الطرق اللاإنسانية، ويُطردون من منازلهم، ويُجبرون على البحث عن مأوى في أماكن أخرى في مواجهة البرد وصعوبات شتاء يقترب بسرعة."[16] واستمرت الفظائع. ففي 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1956، غزت قوات الجيش "الإسرائيلي" مدينة خان يونس وأعدمت ميدانياً 275 شخصاً، أكثر من نصفهم كانوا من اللاجئين الفلسطينيين. وقد ارتُكبت فظائع مماثلة في رفح في 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 1956، عندما اقتحمت القوات "الإسرائيلية" مخيم اللاجئين وقتلت ما لا يقل عن 111 فلسطينياً، على الرغم من أن شهود عيان أحصوا 197 قتيلاً و23 مفقوداً. [في حينه]، زعمت "إسرائيل" أن قوات مصرية كانت متمركزة هناك، لكن مسؤولي الأونروا قالوا إن هذا ادِّعاء كاذب.

قبل عدة أشهر من المجازر في غزة، ساعد رافائيل لمكين محمد الفرَّا، رئيس قسم الأمم المتحدة في مكتب وفد الدول العربية، في مقالة يتهم فيها المسؤولين الفرنسيين بارتكاب إبادة جماعية ضدَّ الجزائريين. في العام 1956، نُشرت المقالة بعنوان: "الجزائر والأمم المتحدة"، وهي اتهام مفصَّل من 56 صفحة يورد الفظائع، والتعذيب، والحرب النفسية، ومحو الثقافة. قادت الأدلة التي جمعها الفرَّا إلى الاستنتاج بأنه تحت الحكم الاستعماري الفرنسي "تمَّ فرض ظروف حياة على السكان العرب بهدف تدميرهم."[17] كما نشر مقالة قصيرة في مجلة **أفريقيا اليوم** *Africa Today* توجز القضية ضدَّ فرنسا وتصف الوضع على الأرض: "قرى بأكملها تمَّ قصفها أو تفجيرها أو إحراقها، أفعال إبادة جماعية تُرتكب ضدَّ سكان المدن والقرى، حملة إبادة عشوائية تجري الآن، المدنيون يحصَدون برشاشات القوات البرية يومياً، عمليات إعدام ميدانية للوطنيين الذين يقعون في أيدي الجنود الفرنسيين يتمُّ تنفيذها كذلك... هذه أفعال إبادة جماعية تُرتكب ضدَّ أناس جريمتهم الوحيدة هي حبهم للحرية ورغبتهم في الحفاظ على ثقافتهم الخاصة."[18]

اللغة المستخدمة لافتة للنظر بسبب أوجه التشابه مع حرب "إسرائيل" الحالية على غزة، وربما يعود ذلك إلى أن الفرَّا لم يكن يكتب ببساطة كمسؤول في الأمم المتحدة، بل كفلسطيني ولد في خان يونس. لقد قضى سنوات

مراهقته في يافا ناشطاً في عدة منظَّمات شبابية عربية، مستعداً "للدفاع عن وطننا ومواجهة الأفعال غير القانونية الصهيونية." غادر الفرَّا في كانون الأول/ ديسمبر 1947 لدراسة الجامعة في الولايات المتحدة مع حلول النكبة، واستذكر فراره من يافا تحت نيران الرشاشات "الإسرائيلية" غير متأكد من مصير عائلته. لقد تمكَّن من الهروب في أسوأ مراحل القتال، لكنه كان يعلم أن ممتلكات عائلته قد صودرت وأن إخوته تشتَّت شملهم. لم يستطع العودة فوراً، وظلَّت تلك [الرغبة] تطارده. في العام 1952، أثناء الدراسة لنيل شهادة القانون في جامعة بنسلفانيا، حصل على وظيفة بحث في قسم المعلومات في الأمم المتحدة، وعمل على دخول السلك الدبلوماسي السوري ثم الأردني.[19]

اعتبر الفرَّا حرب "إسرائيل" واحتلالها فلسطين إبادة جماعية مستمرة بدأت في العام 1948، وكرَّس بقية حياته لمحاولة وقفها. في مذكَّراته الصادرة في العام 1987، تساءل الفرَّا بلاغياً: "لماذا يقتل" 'الإسرائيليون' "بدم بارد" المدنيين الأبرياء والنساء، والمزارعين، وتلاميذ المدارس، وأشباههم. وقد كانت إجابته: "لأنهم يشعرون أنه لا يمكن أن يكون لهم أمان وسلامة في الوطن الفلسطيني الحبيب إلا عبر التدمير التام لشعب فلسطين." كان الفرَّا يعتقد أن الأمم المتحدة، على الرغم من عيوبها، كانت وسيلة مهمة لوقف الإبادة الجماعية ولربما تحقيق السلام، لكنها لم تكن الوسيلة الوحيدة. "لقد تركت 'إسرائيل' الفلسطينيين بلا خيار سوى المقاومة. ماذا تبقَّى لرجل فقد كل شيء؟ هل يسلِّم قيمه وتراثه؟ هل ينبغي عليه وعلى جماعته [الوطنية] قبول أن يكونوا شعباً بلا وطن، بلا مستقبل؟ لقد كان من شأن هذا أن يعني تدميرهم الكامل، ولهذا قاوموا الاحتلال."[20]

V

للعودة، إذن، إلى السؤال الملحّ: ما هي مسؤولية المثقفين في عصر الفاشية والإبادة الجماعية؟ لا تزال خاتمة تشومسكي في مقالته في العام 1967 صادقة، دون شك: فالفرد المتمتع بالامتياز يمتلك خيارات، لكنَّ على المرء أن يختار جانباً [يقف معه]، وقد تُفتح فرص الفعل أو تُغلق تبعاً لموقفه من السلطة الحاكمة. في الجامعات، وخلال العقود الماضية، واجه المثقفون المعارضون تزايداً في العداوة ومحاولات الإسكات، والآن، في لحظتنا الفاشية هذه، نشهد مستويات من القمع لم تُرَ منذ عهد الذعر الأحمر [من الشيوعية].

لعقود عدَّة، عملت حالة القلق الاقتصادي الجديدة بالنسبة للأكاديميين بالتوازي، وبشكل خاص، مع قمع النقد الموجَّه لـ"إسرائيل" بغية إسكات قول الحقيقة. على الأقل منذ انطلاق حركة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات (BDS) في العام 2004، لم تتوقَّف الجامعات والكليات الأمريكية عن قمعها الدفاعَ عن فلسطين. فبسبب نقده "إسرائيل"، حرم نورمان فنكلستاين من التثبيت في جامعة دي بول [شيكاغو] في العام 2007. ومن كان منا يناضل من أجل حرية فلسطين، يعرف جيداً الموقع الإلكتروني لمنظمة كاناري الذي ينشر أسماء أشخاص يتَّهمهم زوراً بمعاداة السامية، أو يمارس الكشف عن الهوية [لأغراض تشهيرية وعدائية]، أو التاريخ الطويل لرابطة مكافحة التشهير في التجسُّس على منظمات تقدُّمية. لقد أمضى مركز ديفيد هورويتز للحرية (DHFC) سنوات وهو يعلِّق ملصقات في الجامعات متَّهماً بالأسماء طلبةً وأعضاءَ هيئة تدريسية بالإرهاب

و"كراهية اليهود". ومنذ بدء عمله في العام 2013، يتبجَّح ائتلاف "إسرائيل" في الجامعات (ICC) بروابطه المباشرة مع المخابرات "الإسرائيلية" ولجنة الشؤون العامة الأمريكية-"الإسرائيلية" (AIPAC)، حيث يجمع الائتلاف معلومات عن منظمات التضامن مع فلسطين، ويُعدُّ ملفات طلاب وأساتذة مستهدفين، وينقلها إلى وزارة الشؤون الاستراتيجية "الإسرائيلية". ثم تُرسل البيانات التي يجمعها الائتلاف إلى رابطة مكافحة التشهير التي تستخدمها بدورها لمراقبة ومهاجمة منتقدي "إسرائيل" وإصدار تقرير سنوي بعنوان: "النشاط المعادي لـ'إسرائيل' في الجامعات الأمريكية."

تصاعدت وتيرة القمع واتسع نطاقه بعد 7 تشرين الأول/أكتوبر 2023، حيث بدأ مسؤولو الجامعات بفصل أعضاء هيئة التدريس، وتعليق وظائفهم، وسحب عروض العمل، ومراقبة الصفوف الدراسية، وتوسيع قوات الأمن الجامعية، واستدعاء الشرطة لإخلاء مخيمات التضامن مع فلسطين واعتقال الطلبة. ومنذئذٍ، تعرَّض المئات من الأكاديميين الذين وقفوا مع الطلاب المحتجِّين، أو عبَّروا عن نقدهم "إسرائيل"، أو أصرَّوا على منح حياة الفلسطينيين القيمة نفسها... تعرَّضوا للعقوبات، والاعتداءات، والاعتقالات، والدعاوى القضائية، والمضايقات، وكشف الهوية، والفصل من وظائفهم. وبفضل جهود منظمات مثل فلسطين القانونية Palestine Legal، وأكاديميون من أجل فلسطين Academics for Palestine، وأساتذة من أجل العدالة في فلسطين Faculty for Justice in Palestine، بات علينا جميعاً معرفة أسمائهم: آن داكينو، ومحمد عبده، وإيمان عبد الهادي، وروحا بنيامين، وجرايم بلير، وجودي دين، وكارولين فوهلين، وأمين حسين، وسانغ هي كيل، ونويل ماكافي، وأنيليز أورليك، وستيفن ثراشر، وداني شو، وتيفاني ويلوباي-هيرارد، على سبيل المثال لا الحصر. معظم الذين تمَّ فصلهم كانوا غير مثبَّتين في وظائفهم، رغم أن التثبيت لم يحمِ ماورا فنكلستاين، وروبا ماريا، وكاثرين فرانكي من الطرد أو إجبارهم على التقاعد المبكر (وهو ما يعادل الطرد عملياً).

بقمعهم انتقادات "إسرائيل" واحتجاجات الجامعات وإذعانهم لمطالب المانحين، انتهك مسؤولو الجامعات مبادئ الحرية الأكاديمية، وبالتالي قوَّضوا سلطتهم الأخلاقية ومكانتهم السياسية. مسؤولو الجامعات هم أيضاً مثقفون، إذ إن معظمهم قد أتى من صفوف الهيئة التدريسية، وبذا، فإنهم أيضاً يتحمَّلون مسؤولية أخلاقية ويمتلكون "خيارات". ولكن، شأنهم شأن المثقفين الحكوميين، يعتقدون أنهم مدينون بالالتزام بمصالح الجامعة. عندما واجهوا [مجالس] الأمناء والمانحين الذين لم يهدِّدوا فقط بحجب الأموال، بل طالبوا أيضاً بعقوبات قاسية على الطلبة المحتجين وتآمروا مع العالم المؤسسي والقانوني لحرمانهم من فرص التوظيف المستقبلية، "اختار" المسؤولون أن يخضعوا لهذا الضغط بدلاً من الدفاع عن حقوق وسلامة وأمن طلبتهم الذين يدفعون الرسوم الدراسية. وقد مهَّد الاستسلام لمطالب المانحين الطريق للاستسلام أمام ترامب.

في العام 2025، أصبحت اتهامات معاداة السامية ذريعة لإدارة ترامب لحجب مئات الملايين من الدولارات من المنح الفيدرالية عن الكليات والجامعات. وبالطبع، وأخذاً بعين الاعتبار تأثير المسيحيين البيض من ذوي

النزعة القومية والتفوُّق الأبيض ضمن قاعدة ماغا MAGA [اجعل أمريكا عظيمة مرة أخرى]، فإن صورة ترامب وهو يحمي المجتمع اليهودي تبدو غير قابلة للتصديق. بالنسبة للصهاينة المسيحيين والإنجيليين اليمينيين، معاداة السامية محتملة، والحل النهائي نبوءة: إذ سيظهر المسيح في المجيء الثاني ويدمِّر البشرية كلها تقريباً، بما في ذلك الغالبية العظمى من اليهود. سيتم "أخذ" المولودين من جديد إلى السحب بعيداً عن الخطر، وعندما تنتهي المعركة سينضمون إلى يسوع ويرثون الأرض المقدسة. أما اليهود، الذين ينجون، فسيكون عليهم قبول المسيح كربٍّ ومخلِّص لهم. قد لا تكون الصهيونية المعادية للسامية جديدة، لكن استخدام الدولة الأمريكية لدعم المشروع الصهيوني هو أمر غير مسبوق.

إن نموذج الهجمات العدوانية لإدارة دونالد ترامب على منتقدي "إسرائيل" مستوحى من خطة مؤسسة التراث The Heritage Foundation's المسماة "مشروع إستير: استراتيجية وطنية لمكافحة معاداة السامية"، إذ يستعير مشروع إستير بالكامل كتاب قواعد اللعبة من "خبراء" الحرب الباردة الذين خدعوا أمريكا بشأن فيتنام: إذا لم تتمكن من كسب النقاش، فاكذب. صيغ المشروع بعد هجمات 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، ومشروع إستير هو خطة لسحق ما وصفوه بالاحتجاجات "المعادية لـ'إسرائيل'" عن طريق وسم جميع منتقدي "إسرائيل" والصهيونية بأنهم معادون للسامية، وماركسيون، وإرهابيون ولهم روابط مباشرة بحماس. إنهم يستخدمون كل المنصات الممكنة: وسائل التواصل الاجتماعي، والمنشورات الإلكترونية، وكتابة الرسائل، والمواقع الإلكترونية، وغيرها، لاتهام مجموعات، مثل الصوت اليهودي من أجل السلام Jewish Voice for Peace، والطلاب الوطنيون من أجل العدالة في فلسطين National Students for Justice in Palestine، والتحالف من أجل العدالة العالمية Alliance for Global Justice بأنها "منظمة دعم حماس" (HSO) أو جزء من "شبكة دعم حماس" (HSN). وبكلمات أخرى، تقوم الاستراتيجية على الكذب المتعمَّد ورؤية ما يعلق من الكذب. توضح الوثيقة خطة مفصَّلة تستهدف تشويه سمعة منتقدي "إسرائيل" وتجريمهم من خلال القانون، والبحث عن أدلة على "مخالفات جنائية" من خلال تدقيقات مالية وطلبات السجلات العامة، ونشر دعاية "مصممة لغرض تسليط الضوء وكشف الحقيقة، 'سمِّ، واوصم name and shame'، لتقويض مصداقية أعضاء شبكات ومنظمات دعم حماس (HSO) (HSN)"، والضغط على السلطات الفيدرالية لسحب تأشيرات الطلاب الدوليين وترحيلهم إذا انتقدوا "إسرائيل" أو حربها على غزة.

حتى جامعة هارفارد، التي تعتبر المؤسسة التعليمية الكبرى الوحيدة التي وقفت في وجه إدارة ترامب بعد أن ألغت حوالي 3.2 مليار دولار من المنح والعقود، اتخذت بهدوء خطوات كي تتوافق مع الواقع السياسي الجديد، حيث: استبدلت مكتب التنوع والإنصاف والاشتمال بمكتب "حياة المجتمع والحرم الجامعي"، وعلَّقت شراكة بحثية بين كلية هارفارد للصحة العامة وجامعة بيرزيت في رام الله، وأزالت اثنين من الأكاديميين البارزين وهما جمال كفادار وروزي بشير، المدير والمدير المساعد على التوالي من إدارة مركز دراسات الشرق الأول (CMES)، وأخرجت قيادة برنامج الدين والحياة العامة في كلية اللاهوت ومبادرة الدين والصراع والسلام (RCPI) المرتبطة. وبحلول ربيع العام 2025، علَّقت الجامعة مبادرة الدين والصراع والسلام (RCPI)، وأقالت عتليا عومر، وهي

باحثة أديان يهودية "إسرائيلية" تعمل على بناء السلام بين "إسرائيل"/ فلسطين، وهيلاري رنتيسي، المديرة المشاركة للبرنامج والموظفة الفلسطينية الوحيدة في كلية اللاهوت.

بالطبع، فإن القمع الذي يتعرَّض له العلماء الأمريكيون لا يُقارن بما يضطر العلماء الفلسطينيون في فلسطين إلى تحمُّله. وقد صاغت أستاذة جامعة أكسفورد كرمة نابلسي مصطلح "الإبادة المعرفية" لوصف الحرب المستمرة التي تشنها "إسرائيل" على المثقفين، والحياة الفكرية، والمؤسسات الأكاديمية في غزة، والضفة الغربية، وشرق القدس. منذ بداية الحرب، تم تدمير كل كلية وجامعة في غزة، كما تعرَّض آلاف الأساتذة والإداريين والمعلمين والطلاب للقتل أو الجرح أو السجن.

في هذه الأثناء، قامت كتلة فاشية ناشئة في الولايات المتحدة بتشكيل والاستفادة من عمل مثقفيها العضويين. يلاحظ الفيلسوف جيسون ستانلي مصيباً أن الجامعات من بين الأهداف الأولى لهجمات الفاشيين. ومع ذلك، فحين نضع "المثقفين" أو الجامعة في مواجهة نظام ترامب، كما لو أن "العقل" أو غيابه هو العداء الأساسي، فإننا نرتكب خطأ جسيماً. [وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى] أن ستيفن ميلر، وستيف بانون، وكريستوفر روفو، وبيتر بريميلو، وكيرتيس يارفين، ومايكل أنتون، وجيسون ريتشووين، وجيش الباحثين وصنَّاع السياسات الذي يكدح خلف مشروع مؤسسة التراث 2025... يلعبون دوراً مهماً في نجاح نظام ترامب. العديد من هؤلاء الأفراد هم من أبرز المدافعين عن علم تحسين النسل وتجليات أخرى لعلم العرق المرفوض، التي توفِّر الدعامات الفكرية لترحيل جماعي يستهدف المهاجرين من أمريكا اللاتينية والكاريبي وأفريقيا وآسيا، في حين يُمنح وضع اللاجئ للبيض من جنوب أفريقيا.

في هذه الظروف، فإن تحريض تشومسكي على ضرورة اختيار المعارضة، و"قول الحقيقة وفضح الأكاذيب"، يبدو غير كافٍ. ما يمكننا فعله، وما يجب علينا فعله، هو ما فعلته أجيال من المثقفين المناهضين للفاشية على الدوام: أن نختار الوقوف إلى جانب الطبقة المتمرِّدة وأن ننخرط في النضال. إن الابتعاد عن البرج العاجي لا يعني التخلِّي عن الجامعة، ذلك أن الجامعة هي ميدان صراع. لكن من الصعب جداً التفكير في الأمور التي عادة ما يناقشها الأكاديميون في الولايات المتحدة، مثل الرواتب، وأعباء التدريس، والحرية الأكاديمية، وهكذا، فيما زملاؤنا الفلسطينيون ورفاقنا يقاتلون من أجل حياتهم ويموتون وهم يرون جامعاتهم ومكتباتهم ومدارسهم وأرشيفاتهم وبيوتهم تتحوَّل إلى أنقاض، ويشهدون على مذابح واضحة نتيجة القنابل والرصاص والتجويع... بتمويل من الحكومة الأمريكية ورأس المال المالي وجامعاتنا نفسها. الدرس هنا هو أن هزيمة الفاشية التي نواجهها الآن تتطلب شيئاً أعمق من مجرَّد هزيمة الإدارة الحالية أو الفوز في الانتخابات، تتطلب تحوُّلاً أيديولوجياً أعمق. وهذا يعني أننا بحاجة إلى الوقوف دوماً في تضامن وقتال من أجل الآخرين كما لو كانت حياتنا تعتمد على ذلك.

VI

في 16 أيار/ مايو 2024، قام هوارد غيلمان، رئيس جامعة كاليفورنيا في إيرفين، باستدعاء الشرطة لتفريق ما كان مخيم تضامن سلمي مع فلسطين. كانت صديقتي وزميلتي، أستاذة الدراسات العالمية في جامعة UCI تيفاني ويلوبي-هيرارد، واقفة مع طلابها في محاولة لحمايتهم عندما دفعها ثلاثة من رجال الشرطة على الأرضية وقيَّدوها. وأثناء مرافقتها من قبل ضابطين، تمَّ تصويرها بالفيديو فيما حاولت وسائل الإعلام المحلية إجراء مقابلة معها. لقد صرخت قائلة: "لا يمكن أن يكون لدينا سياسة خارجية إبادية في ظل [حكم] ديمقراطية،" وأضافت: "هؤلاء الشباب هم من سيدفعون ثمن هذه القرارات الرهيبة. ضباط الشرطة هؤلاء هنا اليوم [يأخذون مرتباتهم بدلاً عن] آلاف المنح الدراسية للطلاب. آلاف الطلاب الذين كان بإمكانهم الذهاب إلى الجامعة والحصول على الكتب والسكن. لكن بدلاً من ذلك، قرر رئيس جامعتنا، وهو رجل قاسٍ جداً، إرسال آلاف الدولارات من التمويل الحكومي المدفوع من دافعي الضرائب إلى القمامة." وعندما سئلت إذا كانت قلقة من تعرُّض وظيفتها للخطر، أجابت بجملة واحدة ما زالت تستدرج الدموع إلى عيني: "أيُّ وظيفة لديَّ إذا لم يكن لدى الطلاب مستقبل؟" في ستين ثانية، وبينما كانت مقيَّدة بالكلبشات البلاستيكية وتُسحَبُ بعيداً من قبل شرطة مكافحة الشغب، سلَّطت الأستاذة ويلوبي-هيرارد الضوء بشكل واضح على السؤال المحوري في هذه المقالة: ما هي مسؤوليتنا في مواجهة الفاشية والإبادة الجماعية؟ وجودها نفسه في النضال، وهي تعرِّض جسدها ومستقبلها للخطر، كان جواب السؤال

الإحالات

[1] Noam Chomsky, "Remarks on the Historical Context of the Essay 'The Responsibility of Intellectuals'" in *The Responsibility of Intellectuals: Reflections by Noam Chomsky and Others after 50 Years*, eds. Nicholas Allott, Chris Knight, and Neil Smith (London: University College of London Press, 2019), 5-6; Noam Chomsky, "The Responsibility of Intellectuals," *New York Review of Books*, 23 February 1967, accessed 5 September 2025.

https://www.nybooks.com/articles/196723/02//a-special-supplement-the-responsibility-of-intelle/.

[2] Dwight MacDonald, "The Responsibility of Intellectuals" in *Memoirs of a Revolutionist: Essays in Political Criticism* (New York: Meridian Books, 1958), 100.

[3] Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa* (Washington, D. C.: Howard University Press, 1982), 200.

[4] Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (London: Routledge, 1973), 320.

[5] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Smith (New York: International Publishers, 1992), 8.

[6] Dwight Macdonald, *The Root Is Man* (New York: Autonomedia, 1995).

[7] Langston Hughes, "The Negro Faces Fascism," (1936); Langston Hughes, *Let America Be America Again: Conversa-*

tions with Langston Hughes, ed. Christopher C. De Santis (Oxford: Oxford University Press, 2022).

[8] Committee, Cape Town, South Africa, 1945, "A Declaration to the Nations of the World – Statement of the Non-European Unity Movement," July 1945, accessed 5 September 2025.

https://www.sahistory.org.za/sites/default/files/A%20Declaration%20to%20the%20Nations%20of%20the%20World.%2C%20July%201945.pdf.

[9] Aimé Cesaire, *Discourse on Colonialism*, trans. Joan Pinkham (New York: Monthly Review Press, 2000, orig. 1950), 48.

[10] Douglas Irvin-Erickson, *Raphael Lemkin and the Concept of Genocide* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017), 182-183.

[11] William A. Schabas, *The International Legal Order's Colour Line: Racism, Racial Discrimination, and the Making of International Law* (Oxford: Oxford University Press, 2023),130-131; "The U. N. Review: U.N. Truce Concessions Meet New Red Objections," *New York Herald Tribune,* December 16, 1951.

في نهاية المطاف، غيَّر ليمكين رأيه، خاصة بعد قراءة كتاب روث بنديكت **العرق: العلم والسياسة** *Race: Science and Politics* (1939). واستناداً إلى *Introduction to the Study of Genocide* سيرته الذاتية، تضمَّنت مقدمة ليمكين، التي لم تُنشر آنذاك، لدراسة الإبادة الجماعية أن "شنق الأفارقة الأمريكيين... كأفعال إبادة جماعية في الولايات المتحدة تمَّ تبريره من خلال التفكير العرقي."

Douglas Irvin-Erickson, *Raphael Lemkin and the Concept of Genocide* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017), 210.

[12] Robert D. Byrnes, "Rights Fight May Center on McMahon," *Hartford Courant*, 29 August 1949.

[13] Nur Masalha, *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory* (London: Bloomsbury Publishing, 2012), 3.

[14] Nur Masalha, *The Politics of Denial: Israel and the Palestinian Refugee Problem* (London: Pluto Press, 2003), 135.

[15] Tembeka Ngcukaitobi, *Land Matters: South Africa's Failed Land Reforms and the Road Ahead* (*Cape Town:* Penguin Random House South Africa, 2021), 15-17; Marilyn Henry, "Fifty Years of Holocaust Compensation," *The American Jewish Year Book***,** 102 (2002): 5.

[16] Paul W. Ward, "U. N. PONDERS PALESTINE: Genocide Pact Signing Shares In Interest For Day," *Baltimore Sun,* October 17, 1950.

[17] Muhammed H. El-Farra, *Algeria and the United Nations* (New York: Arab Information Center, 1956); Douglas Irvin-Erickson, *Raphael Lemkin and the Concept of Genocide* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2017), 217.

[18] Muhammad el-Farra, "The Algerian Tragedy," *Africa Today,* Vol. 3, No. 4 (Jul. - Aug., 1956): 7.

[19] El-Farra, *Years of No Decision,* (London: *Routledge, 1987),* 21-33, 134; See also, Muhammad el-Farra, Jean Krasno- Interviewer, March 13, 1998, Amman, Jordan, Yale-UN Oral History Project, accessed 5 September 2025. https://digitallibrary.un.org/record/503270?ln=en#record-files-collapse-header.

[20] Ibid., 66.

قنبلة "إسرائيل" الاستعمارية الاستيطانية

ديفيد لويد، أيرلندا

إلى رفعت العرعير

"إن أخطر سلاح تشهره الإمبريالية وتستخدمه فعلاً ضدَّ العصيان الجمعي [للمستعمَرين] هو القنبلة الثقافية."
نغوغي واثيونغو، **تصفية استعمار العقل**

بينما تُنشر هذه المقالة، يكون قد مضى أكثر من اثني عشر شهراً على استشهاد الدكتور رفعت العرعير، أستاذ الأدب الإنجليزي في الجامعة الإسلامية في غزة، الذي قضى في غارة جوية "إسرائيلية" في 6 كانون الأول/ديسمبر 2023، وهي الغارة التي أودت كذلك بحياة شقيقه وشقيقته وأولادهما الأربعة، عندما تمَّ تدمير منزلهم في حي الدرج في مدينة غزة. كان العرعير معلماً، وشاعراً، وناشطاً، ومرشداً للعديد من طلبة غزة الذين أصبحوا بدورهم كتَّاباً وصحفيين وشعراء بفضل دعمه وتشجيعه. كان العرعير محرر مجموعة القصص القصيرة **غزة تقاوم بالكتابة: قصص قصيرة من كتَّاب شباب في غزة، فلسطين** التي نُشرت في العام 2014، كما كان من المؤسسين لمشروع **"نحن لسنا أرقاماً"**، الذي أُطلق في أعقاب عدوان "إسرائيل" في العام 2014، بهدف دعم الكتَّاب الشباب في غزة المحاصرة ورعايتهم وتمكينهم من رواية قصصهم للعالم. كان العرعير أستاذاً محبوباً يدرِّس شكسبير والأدب العالمي، وحاصلاً على درجة الدكتوراه في أعمال الشاعر جون دون John Donne، وقد كان تأثيره على المقاومة الفلسطينية اللاعنفية بالغ العمق [ونتاجه] لا يُحصى. يبدو من شبه المؤكَّد أن قتله كان في حقيقة الأمر اغتيالاً مُخططاً نفَّذته "إسرائيل" بحق واحد من أكثر النشطاء الثقافيين تأثيراً في غزة، إذ إن الغارة استهدفت فقط الطابق الثاني من المبنى، وهو الطابق الذي كان يقيم فيه مع من استشهدوا معه، في حين أصبحت سياسة "إسرائيل" في التدمير الكامل والعشوائي لمنازل الغزيين نهجاً مألوفاً.[1] وقد سبقت جريمة اغتياله تهديدات بعث بها عملاء "إسرائيل"، لم تكن تحذيرية بقدر ما كانت تهدف إلى الترهيب، في الأيام التي سبقت اغتياله. إن هذه الإعدامات خارج إطار القانون بحق من يتحدُّون المشروع الاستعماري الاستيطاني "الإسرائيلي"، حتى عندما تكون مقاومتهم غير مسلَّحة كما كان العرعير يتهكَّم بأن مقاومته ستكون بالضرورة كذلك، هي من الممارسات التي دأبت "إسرائيل" على ممارستها

---

* خصَّ المؤلف **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة التي نشرت النسخة الأولى منها في مجلة **سوشال تيكست** في عدد حزيران 2025. وبإذن من المؤلف، ترجم النصَّ عن الإنجليزية عبد الرحيم الشيخ.

David Lloyd, "Israel's Settler-Colonial Bomb," *Social Text*, Vol. 43, No. 2/ 163 (2025)16-1 :, accessed 6 September 2025.
https://doi.org/10.121511669992-01642472/

لعقود خلت، بل إنها أرست نموذجاً لهذا النوع من الجرائم الذي تبنَّته قوى استعمارية أخرى، بما في ذلك الولايات المتحدة، في انتهاك صارخ لأعراف القانون الدولي.[2]

ربما تكون "إسرائيل" قد نالت من العرعير جسدياً، لكنها في كل ما عدا ذلك فشلت فشلاً ذريعاً في اغتياله. فتعليمه وإرشاده، ونموذجه، وكتاباته وتحريره، ما زالت تُخلَّد عالمياً وتنتشر، مثل قصيدته الشهيرة الآن **"إذا كان لا بدَّ أن أموت"**، أكثر من أي وقت مضى.[3] إن اسمه وأعماله، وصورة الطائرة الورقية البيضاء التي استحضرها في تلك القصيدة، أصبحت ترفع في المظاهرات التي تدين حرب الإبادة "الإسرائيلية" وتدعو إلى وقف إطلاق النار، فيما كتب عدد لا يُحصى من طلابه مراثي وتعهَّدوا بمواصلة عمله في غزة وخارجها. وكما حدث مراراً [على مدار التاريخ]، فإن استشهاد ناشط مناهض للاستعمار على يد قوة استعمارية لم يسفر إلا عن إنتاج شخصية أيقونية، كنقطة محورية لتجسيد روح المقاومة وإرثها العملي. وكما قال العرعير ببصيرة نافذة في قصيدته **"إذا كان لا بدَّ أن أموت"**، فإن في موته وحياته وعمله أصبح حكاية... حكاية ستعيش أطول من أسماء قاتليه وأفعالهم وآمالهم:

"إذا كان لا بدَّ أن أموت

فليأتِ موتي بالأمل

وليكن حكاية."[4]

عندما كَتبتُ أول مرة، بعد بضعة أشهر من اغتيال العرعير: كان عدد الضحايا القابل للتسجيل جرَّاء حملة الإبادة "الإسرائيلية" قد تجاوز أربعين ألفاً، وكان ما لا يقل عن 75٪ من سكان غزة، أي ما يقارب 1.7 مليون شخص وفقاً للأمم المتحدة، قد جرى تهجيرهم قسراً وأُجبروا على اللجوء إلى ما يُعرف بمناطق غزة الآمنة الآخذة في التقلُّص والتي لا أمان فيها لأحد، من القذائف والقصف "الإسرائيلي" المتواصل، وكان قد دُمِّر نحو 70٪ من المساكن في غزة، وحُرم السكان من الماء والغذاء والدواء والمأوى ومستلزمات الصحة العامة، وتُركوا لمواجهة الموت جرَّاء المجاعة أو المرض إن لم يكن جرَّاء القصف. ولذا، قد يبدو في غير محله [في ظلِّ هذا كله] الاحتفاء بحياة فرد واحد أو الحداد على تغييبه.[5] وعلى الرغم من ذلك، فإن من يفعلون هذا ليسوا مخطئين، ذلك أنهم يدركون الدلالة الاستعمارية الماكرة التي يجسِّدها اغتيال العرعير ويكثِّفها. فمن بين البنى التي دُمِّرت خلال العدوان "الإسرائيلي"، بالإضافة إلى المستشفيات التي استُهدفت بشكل ممنهج وسافر، كانت مدارس وجامعات، بما في ذلك الجامعة الإسلامية حيث درَّس العرعير، ومراكز ثقافية أخرى. في ذلك الوقت، كان أكثر من مائة صحفي قد قتلوا، وفي الغالب في منازلهم إلى جانب أفراد عائلاتهم، كما تمَّ اعتقال أو جرح أو قتل العديد من كتّاب غزة ومعلميها، بما في ذلك ما لا يقل عن 221 معلماً بحلول كانون الثاني/ يناير 2024.[6] وقبل اغتياله هو أيضاً، تجرَّع العرعير مرارة استشهاد ثلاثة من رفاقه الكتَّاب الشباب الذين كان يُرشدهم، وهم: هدى السوسي، ورائد قدورة، ومحمد حمو.[7] إن الحرب

الاستعمارية الإبادية التي تشنُّها "إسرائيل" لا، ولن، تترك الحياة الثقافية في غزة خارج الإبادة، تماماً كما لا تستثني البنية التحتية المدنية أو الكتلة البشرية الهائلة من السكان المدنيين الذين يبادون بالقنابل أو يكرَهون على الرحيل فيما تسميه "إسرائيل"، بسخرية، "هجرة طوعية" يجبرهم عليها رعب القنابل نفسها. فالعدوان على الحياة الثقافية في غزة ليس جانباً أقل جوهرية في المشروع الاستعماري-الاستيطاني من العدوان العسكري، بل قد يكون، في واقع الأمر، أكثر أبعاده قصديةً ومنهجية.

في عشرينيات القرن الماضي، حين لم يكن الجيل المؤسِّس للصهيونية قد بدأ بعد في الادِّعاء بأن مشروعه شيء آخر غير كونه مشروع استعمار استيطاني يهدف إلى التطهير العرقي للسكان الأصليين الموجودين فعلياً في فلسطين، طوَّر [زئيف] جابوتنسكي، "عرَّاب" الجناح اليميني في السياسة "الإسرائيلية"، أطروحته حول ضرورة إقامة "جدار حديدي"، وهي الأطروحة التي حكمت عملياً، وإن لم يُعترف بذلك صراحةً، علاقة "إسرائيل" بالفلسطينيين. أقرَّ جابوتنسكي بأن "كل شعب أصلي سيقاوم المستوطنين الأغراب ما دام يرى في الأفق أي أمل للتخلُّص من خطر الاستيطان الأجنبي. هكذا سيفعل العرب وسيواصلون فعلهم ما دام لديهم بصيص أمل في الحيلولة دون أن تصبح 'فلسطين' 'أرض إسرائيل.'"[8] أما وصفته بـ"إقامة جدار حديدي من القوة العسكرية اليهودية،"[9] فقد أُعيد ترديدها مراراً وتكراراً منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، سواء للإشارة إلى السياج العسكري المحيط بغزة أو لإحياء عقيدته.[10] لقد اعترف جابوتنسكي بصراحة أن الاستيطان الصهيوني لا يمكن أن يتقدَّم إلا "بحماية قوة لا تعتمد على السكان المحليين، خلف جدار حديدي يعجزون تماماً عن اختراقه."[11] وفقط حين يواجَه الفلسطينيون بهذا العجز المطلق، سوف يرغَمون على "القبول" بالمشروع الصهيوني لاستيطان أراضيهم. فالهدف الأساسي من استخدام القوة العسكرية، بحسب جابوتنسكي، هو بثُّ اليأس، إذ "طالما احتفظ العرب ببصيص أمل في القدرة على التخلُّص منا، فلن يكون في وسع أيِّ شيء في هذا العالم أن يجعلهم يتخلُّون عن هذا الأمل، وذلك تحديداً لأنهم ليسوا رعاعاً، بل شعب حيٌّ، والشعب الحيُّ لا يمكن أن يرضخ في قضايا مصيرية كهذه إلا عندما يفقد كل أمل ممكن في التخلُّص من المستوطنين الأغراب."[12]

وعلى ذلك، يتوجَّب أن نؤكِّد أنه بالنسبة لجابوتنسكي، "الذي لم يتسلَّل الشكُّ إلى يقينه بأن القوة العسكرية اليهودية كانت العامل الحاسم في الصراع من أجل دولة،"[13] لم يكن هدف الجدار الحديدي بالدرجة الأولى هو الغزو العسكري، فالقوة العسكرية والشرطية البريطانية، في نهاية المطاف، ظلَّت تحمي الاستيطان الصهيوني المسلَّح وتتعاون معه حتى العام 1947. لقد كان المقصود من الجدار الحديدي، الذي أضيف إليه لاحقاً جدار الفصل العنصري "الإسرائيلي"، في المقام الأول تقليص "الشعب الحي" إلى حالة اليأس، وتقويض المقاومة عبر بثِّ الإحباط والشلَّل أو الجمود. ومع أنه منذ العام 1948 فصاعداً أصبحت القوة العسكرية الصهيونية مكرَّسة بشكل متزايد لغرض الغزو والاحتلال، والتطهير العرقي والمجازر، والأحكام العرفية والحصار، فإن المبرر الأوَّلي للجدار الحديدي ظلَّ فاعلاً. لقد استهدف استعمال "إسرائيل" للقوة تحويل نفسية الفلسطينيين، وتقليص إرادة المقاومة الكامنة في إحساس الفلسطيني بحياته الثقافية وهويته كشعب له حق دائم في البقاء على الأرض، الإحساس الذي يستند إليه رفضهم "الاستيطان الأجنبي" والتهجير

والمصادرة والسرقة. بالنسبة لجابوتنسكي، فالمقاومة الفلسطينية، وتحديداً لأنها ردُّ فعل طبيعي ومتوقَّع على الاستعمار الصهيوني، كان لا بدَّ، وفي المقام الأول، من إبادتها عبر الأثر النفسي لمشهد قوة لا تُقهَر.

ولذا، ينبغي علينا أن نفهم هجمات "إسرائيل" المستمرة على المؤسسات الثقافية الفلسطينية والنشطاء الثقافيين باعتبارها استراتيجية استعمارية استيطانية نموذجية تهدف إلى القضاء على روح المقاومة. إن هذه الهجمات ليست نتيجة عرضية لضربات تستهدف قوات أو منشآت عسكرية، كما دأبت "إسرائيل" على الادِّعاء عادة. يمكننا فهم مشروع "إسرائيل" الاستعماري وما يواجهه على الدوام من تناقضات داخلية كسمات متشابكة لمشروع استعماري متأخر لكنه نمطيٌّ تماماً. لقد نشأت الصهيونية في ذروة التوسُّع الاستعماري الأوروبي وبالتزامن مع تحوُّل الولايات المتحدة من قرنٍ من التوسُّع الاستيطاني القارِّي إلى قوة إمبريالية عبر البحار... دخلت الصهيونية اللعبة [الاستعمارية] متأخرة ووجدت نفسها في مأزق الوجود كدولة استيطانية بينما كانت حركات التحرر من الاستعمار في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين تنهض لتلقي ذلك النمط من الهيمنة، الذي كان يوماً مألوفاً ومقبولاً، في غيابة العار. وعلى الرغم من الجهود الحثيثة لتقديم قيام "إسرائيل" على أنه تحقيق للاستقلال عن القوة [الإمبريالية البريطانية] التي، مثل أم استعمارية صالحة، كانت قد حمت وتعاونت مع ودفعت طموحاتها الاستيطانية إلى الأمام، فإن خرافة "إسرائيل" الواهية بوصفها كياناً ما بعد استعماري لم تلبث أن انكشفت وتهاوت. واقعة في المصيدة الأيديولوجية بين مطلب تقديم نفسها كديمقراطية غربية مثالية تتمتع بسيادة سلطة وستفالية، وبين حاجتها الدائمة لتأكيد طابعها الاستثنائي كدولة إثنية تقوم على الغالبية اليهودية وكملاذٍ لشعب مضطَّهَد، أثبتت "إسرائيل" أنها غير قادرة على التنصُّل، لأكثر من بضعة عقود وجيزة، من حقيقتها الواضحة للفلسطينيين منذ البداية: أنها مستعمرة استيطانية نمطية تمارس نسختها الخاصة من أنظمة الفصل العنصري، وهي الأنظمة التي لا غنى عنها لكل كيان استيطاني يسعى إلى فرضها على السكان الأصليين الذين لا يستطيع إلا تمنِّي اختفائهم.[14] وأخذاً بعين الاعتبار هذا الوصول المتأخر إلى المشهد الاستعماري، فقد كانت "إسرائيل" ملزمة بإعادة إنتاج، وإن بصيغ قانونية زائفة ومموَّهة، ادِّعاءات الدفاع عن النفس، أو ضرورات الدولة، أي الممارسات والمبررات لتسويغ نمط طويل الأمد من الهيمنة.

وأخذا لهذا بعين الاعتبار، يجد المرء نفسه مضطراً للعودة، بانتظام غريب تقريباً، إلى الصياغات التأسيسية والجذرية الصريحة للمُنظِّرين المناهضين للاستعمار في حقبة تفكيك الاستعمار ما بعد الحرب [العالمية الثانية]، وذلك لتوضيح وفهم منطق الممارسات التي تبذل "إسرائيل" جهداً بالغاً في تمويهها بلاغياً، وعبر تشتيتها في أفعال، وقوانين، وتدابير إدارية متفرِّقة.[15] إن تلك النصوص الكلاسيكية في التحليل المناهض للاستعمار ما زالت تقدِّم دروساً بالغة الأهمية للحاضر، حيث تُعيد أنماط العنف الاستعماري القديم إنتاج نفسها بتوقُّعية مفزعة وكأنها نتيجة [تراكم] منطق طويل ودقيق، أما آثارها المدمِّرة، فلا يسرِّعها سوى التطوُّرات التكنولوجية. وهذا صحيح، بشكل خاص، حين يتعلَّق الأمر بالمنطق الكامن خلف استهداف "إسرائيل" حياة فلسطين الثقافية ومؤسساتها.

وكما أدرك الكاتب الكيني الكبير، والناشط الثقافي المناهض للاستعمار، والمنظِّر البارز لحركات تفكيك الاستعمار، نغوغي واثيونغو، فإن "الإمبريالية، بقيادة الولايات المتحدة، توجِّه للشعوب المناضلة في العالم، ولكل من يطالب بالسلام والديمقراطية والاشتراكية، إنذاراً نهائياً: إما القبول بالسرقة أو الموت، فيما يواصل المظلومون والمستغَلُّون في العالم تحدِّيهم لهذا الإنذار: الحرية من السرقة. لكن أخطر سلاح تمتلكه الإمبريالية وتطلقه فعلاً ضدَّ العصيان الجمعي [للمستعمَرين]، يومياً، هو القنبلة الثقافية. إن تأثير القنبلة الثقافية يتمثَّل في تدمير إيمان الناس بأسمائهم، ولغاتهم، وبيئتهم، وإرثهم النضالي، ووحدتهم، وقدراتهم، وفي نهاية المطاف بأنفسهم. إنها تحملهم على النظر إلى ماضيهم كأرض يباب عامرة بالفشل، وتجعلهم يرغبون في النأي بأنفسهم عن تلك الأرض اليباب... بل إنها تزرع في أنفسهم شكوكاً جدِّية حيال أخلاقية قضيتهم وعدالتها، وتجعل احتمالات النصر أو الغلبة تبدو أحلاماً بعيدة وسخيفة، لا تستحق التصديق. وأما النتائج المرجوَّة، فهي: اليأس، والقنوط، والرغبة الجماعية في الفناء."[16]

لقد سعت كلُّ قوة استعمارية إلى تدمير الحياة الثقافية للشعوب الأصلية بطريقة ما، سواء عبر نفي قيمة الثقافة ومصداقيتها، أو بالسَّعي إلى القضاء عليها عبر فرض التعليم بلغة المستعمِر وتدمير أشكال التعليم أو نقل المعرفة الثقافية الأصيلة، أو من خلال اغتيال شخصياتها الثقافية. إن هذا النمط يتكرَّر في كل موقع استعماري، من تصريح اللورد [توماس] ماكولي الشهير، الجاهل وغير المستند إلى أي معرفة الذي أدلى به في العام 1835، بأن "رفّاً واحداً من مكتبة أوروبية جيدة يعدل الأدب الأصلي كلَّه في الهند والجزيرة العربية"، إلى جهود جنوب أفريقيا [الساعية إلى] إجبار الطلبة السود على دراسة اللغة الأفريكانية في مدارس الفصل العنصري، وهو ما أدَّى إلى مظاهرات سويتو في العام 1976 والمجزرة التي أعقبت ذلك، والتي أدَّت إلى إحياء الحركة الوطنية والعالمية لمناهضة الفصل العنصري.[17] وكما جادل الباحث باتريك وولف، فإن "القضاء على السكان الأصليين" لا يأخذ فقط شكل الإبادة الجماعية، بل [يتضمن] أيضاً استخدام كافة أدوات الدمج القسري وتدمير الثقافة. وكما أكَّد وولف، فإن "الاستعمار الاستيطاني إقصائي بطبيعته" تحديداً لأنه [في جوهره] يرتبط ارتباطاً مباشراً بـ"الوصول إلى الأرض". وكما سيتفق أي صهيوني مع هذا الطرح، فإن "الارتباط بالأرض هو العنصر المحدد وغير القابل للاختزال في الاستعمار الاستيطاني."[18]

من بين آليات الإقصاء التي يجادل وولف بأنها تلي المرحلة الأولى من الإبادة الجماعية العنيفة مجموعة كاملة من التكتيكات التي تهدف إلى الدمج الثقافي، وحتى البيولوجي، للسكان الأصليين، ومحو هويتهم الثقافية.[19] لكن اللافت للنظر أن "إسرائيل"، وباستثناء تحويل ملكية الأراضي وإعادة تسمية الأرض ومعالمها، قد تجنَّبت إلى حدٍّ بعيد استخدام الأساليب الإدماجية التي عدَّدها وولف، حتى أن فرض اللغة العبرية في التعليم العالي وفي الحياة السياسية "الإسرائيلية" فشل في محو اللغة العربية كلغة يومية لأغلبية الفلسطينيين في مناطق 1948. لكن هذا لا يعني أن "إسرائيل" ليست مستعمرة استيطانية، بل على العكس من ذلك، فإن إرادتها العنصرية لاستئصال الفلسطينيين من "أرض إسرائيل" متجذِّرة للغاية وكأن لوثة مذنبة ينبغي محوها على نحو يجعل من أي محاولة لدمجهم، بيولوجياً أو ثقافياً، أمراً محرَّماً [دينياً]. وتبعاً لذلك، فقد اتخذ الإقصاء الاستعماري الاستيطاني

["الإسرائيلي"] شكلاً وصفه رشيد الخالدي بـ"السردية الإنكارية."[20] من شعار الصهاينة الذين كانوا أقل صراحة من [زئيف] جابوتنسكي، "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض"، إلى تصريح غولدا مائير الشهير بأنه لا وجود لشعب فلسطيني، والذي ردَّد صداه مؤخراً وزير مالية [بنيامين] نتنياهو الفاشي بتسلئيل سموتريتش... وجد إصرار "إسرائيل" على محو الوجود الفلسطيني [موئلاً] في تعبيرات الخطاب الذي وصفه إدوارد سعيد بـ[بفرض] "الانقراض المدني" للفلسطينيين المعبَّر عنه في "التدمير الفعَّال للآثار العربية أنَّى أمكن ذلك."[21] لقد كانت الإبادة الثقافية دائماً، ولا تزال، تسير بالتوازي مع التصفية المادية الممنهجة للفلسطينيين، سواء في حملات التطهير العرقي التي نصَّت عليها الخطة دالت الموصوفة في نكبة 1947–1948 وفيما حدث بتواتر منذئذٍ. وكما قال الشاعر والناشط المارتينيكي الكبير المناهض للاستعمار، إيمي سيزير، باختصار بالغ في كتابه **خطاب عن الاستعمار** *Discourse on Colonialism (1950)*، فإن "الاستعمار [هو] آلة نسيان."[22]

ثمة أكثر من ستين قانوناً تمييزياً داخل "إسرائيل" نفسها: من حرمان اللاجئين الفلسطينيين من حق العودة، إلى حرمانهم من حق لمِّ شمل الأسر، إلى تشريع التمييز العنصري في التجمعات، ومن شرعنة الاستثناء العنصري عبر رفض منح المواطنة إلى ضم السكان الفلسطينيين في القدس الشرقية المحتلة التي ضمَّتها "إسرائيل" فعلياً... فإن كل هذه القوانين مصمَّمة لضمان السيطرة الديموغرافية على أعداد الفلسطينيين.[23] إن النظام المصمَّم بإحكام للتمييز والذي يؤسِّس لإنكار الدولة اليهودية، كما تصف نفسها، الحقوق الإنسانية الأساسية لكل من أقليَّتها الفلسطينية [الفلسطيني 1948) ولسكانها في الأراضي الفلسطينية المحتلة، يشكِّل نظام فصل عنصري ذا معاملة تمييزية عرقية، ويجعل ادِّعاءها بأنها ديمقراطية أمراً بلا معنى. إن مسعى الصهيونية للسيطرة على التكاثر البيولوجي والديموغرافي للحياة الفلسطينية، وهو ما تجلَّى في أكثر تعبيراته عبثية في المصطلح "الإسرائيلي"، "الغائبون الحاضرون"، لوصف الفلسطينيين الذين تمكَّنوا من العودة إلى بيوتهم بعد المرحلة الأولى من النكبة في العام 1948، يسير جنباً إلى جنب مع الهجوم العنيف الأكثر سفوراً على المؤسسات والممارِسين الذين يعيدون إنتاج الثقافة الفلسطينية.[24] وكما قالت نادرة شلهوب-كيفوركيان، فإن "'إسرائيل' تراقب الفلسطينيين، وتحصيهم، وتدير شؤونهم لضمان ألا يقاوموا، أو يعبروا عن آرائهم السياسية، أو يطرحوا قضية هويتهم كفلسطينيين، أو ينجبوا الكثير من الأطفال الذين قد يغيرون التركيبة الديموغرافية للأغلبية الحاكمة... ولضمان عدم زيادة أعداد الفلسطينيين، تشرِّع 'إسرائيل' قوانين وتستحدث أنظمة إضافية للتحكُّم تحرم الأفراد غير المصرَّح لهم [بالبقاء] من لمَّ شمل عائلاتهم، أو العودة إلى منازلهم وأراضيهم بطريقة قانونية، أو الوصول إلى شبكاتهم الاجتماعية."[25]

إن الهوس بالسيطرة الديموغرافية يقابله دافع نحو إبادة ذاكرة حياة ثقافية فلسطينية مميزة. إلى جانب عقيدة الضاحية العسكرية "الإسرائيلية"،[26] التي تنتهك بوضوح القانون الدولي الإنساني واتفاقيات جنيف، والتي تقرُّ صراحةً باستخدام تدمير المدنيين والبنى التحتية المدنية كتكتيك يهدف لتصفية الدعم للمقاومة، ثمة تاريخ طويل من الاستيلاء على الأرشيفات وتدميرها: من سرقة المكتبات الفلسطينية وغيرها من المنتوجات الثقافية، بما في ذلك الوثائق القانونية والتاريخية الهامة، التي تحجز في مكتبات "إسرائيلية" تحت بند "الممتلكات المهجورة"، إلى نهب مركز الأبحاث- [التابع لـ]منظمة التحرير الفلسطينية في بيروت في العام 1982، وإلى القصف المقصود

للمدارس ومباني الجامعات والمكتبات في كل عدوان "إسرائيلي" على غزة حتى الحرب الحالية، التي تجاوزت فيها مستويات تدمير الثقافة رقماً قياسياً يفوق كل ما سبق. إن السرقة أو التدمير المتعمَّدَين للمواد الثقافية على امتداد فلسطين التاريخية، بما في ذلك المواقع التراثية والمباني، فضلاً عن القرى الفلسطينية التاريخية التي أخليت من سكانها بأعمال التطهير العرقي قبل هدمها، يمثِّل نمطاً مستمراً ومتواصلاً من محاولات محو الديمومة الثقافية للحياة الفلسطينية.[27] وباستدعاء إيمي سيزير ثانيةً، فالاستعمار يعني "مجتمعات فُرِّغت من جوهرها، وثقافات ديست تحت الأقدام، ومؤسسات قُوِّضت، وأراضٍ صُودِرَت، وأديان سُحقت، وإبداعات فنية رائعة دُمِّرت، وإمكانيات استثنائية أُزيلت."[28] وقد ظهرت نية "إسرائيل" على مدار عقود أنها تسعى إلى إبادة كل الإمكانيات التي قد يحملها مستقبل فلسطيني.

وعلى الرغم من ذلك، يواصل الفنانون والشعراء الفلسطينيون مقاومة إبادة تاريخهم، ووجودهم الإبداعي المكثَّف كثقافة، وتصوُّرهم لمستقبل متحرِّر من الهيمنة. ويبدو أن هذه المقاومة، التي تتجلَّى في الديمومة الإبداعية، تثير غضب المستعمِر. إن استهداف الثقافة المادية، بتفسير حرفي لمقولة "القنبلة الثقافية" لواثيونغو، يسير جنباً إلى جنب مع نمط ثابت من اغتيالات واعتقالات الشخصيات الثقافية على مدى عقود من الزمن. ولعلنا نذكر أسماءهم، أو على الأقل بعضاً منهم، فأسماؤهم كثيرة: غسان كنفاني، الكاتب والرسام، الذي اغتيل من قبل الموساد بسيارة مفخَّخة في بيروت في تموز/ يوليو 1972 مع ابنة أخته لميس. والشاعر كمال ناصر، الذي اغتيل في منزله في غرب بيروت على يد قوات كوماندوز "إسرائيلية" خاصة في نيسان/ أبريل 1973. ووائل زعيتر، الكاتب والمترجم الذي اغتيل على يد الموساد في روما في تشرين الأول/ أكتوبر 1972... هؤلاء كلُّهم "لم يكونوا 'إرهابيين'، بل كانوا الأصوات الأكثر شهرة للحركة الوطنية، الأصوات التي كانت 'إسرائيل' مصمِّمة على إسكاتها."[29] في الحرب "الإسرائيلية" الحالية على غزة، تستمر الاغتيالات بالمنطق ذاته: بالإضافة إلى العرعير وطلبته، استهدفت "إسرائيل" سفيان تايه، الباحث البارز في الفيزياء والرياضيات التطبيقية ورئيس الجامعة الإسلامية، الذي استشهد مع عائلته في غارة جوية "إسرائيلية" في 2 كانون الأول/ ديسمبر 2023.[30] وأحمد أبو ارتيمة، الكاتب والناشط اللاعنفي، ومؤسس مسيرة العودة الكبرى في العام 2018، الذي جُرح في غارة "إسرائيلية" قضى فيها أيضاً ابنه عبود وخمسة من أفراد أسرته، والروائية والشاعرة هبة أبو ندى، التي قضت في غارة جوية "إسرائيلية" في 20 تشرين الأول/ أكتوبر 2023.[31] كما تمَّ اعتقال عدد من الكتاب والشعراء بسبب جرأتهم: مصعب أبو توهة، الشاعر ومؤسِّس مكتبة إدوارد سعيد التي دُمِّرت حالياً في غزة،[32] والذي اعتقل وتعرَّض للضرب على يد القوات "الإسرائيلية" في تشرين الثاني/ نوفمبر 2023. والشاعرة دارين طاطور، التي اعتُقلت أو وُضعت تحت الإقامة الجبرية لسنوات عدَّة حتى إدانتها في العام 2018 بتهمة التحريض على العنف ودعم منظمات إرهابية، وذلك كلُّه بسبب نشرها قصيدة تمجِّد المقاومة الفلسطينية على وسائل التواصل الاجتماعي.[33] أما محمود درويش، الذي كان نفسه "غائباً حاضراً"، فقد سُجن بسبب إلقاء الشعر والتنقُّل بين القرى دون تصريح في ظلِّ قوانين الحكم العسكري "الإسرائيلية" التي استهدفت الفلسطينيين في ستينيات القرن العشرين، ووُضع تحت الإقامة الجبرية عندما تحوَّلت قصيدته "بطاقة هوية" إلى أغنية احتجاجية. وبعد اعتقالات متكررة على يدي السلطات "الإسرائيلية"،

ذهب درويش إلى المنفى ووجد ملجأً في بيروت، حيث شهد على سلب الأرشيفات الفلسطينية التي كان يعمل فيها أثناء العدوان "الإسرائيلي" على منظمة التحرير الفلسطينية في لبنان في العام 1982، وحيث واجه الطرد مرة أخرى.[34]

كما يكتب المؤرخ رشيد خالدي، فإن "سياسة ['إسرائيل'] طويلة الأمد في تصفية القادة الفلسطينيين، والموروثة من الحركة الصهيونية خلال فترة الانتداب المتأخرة، استهدفت القضاء على الوجود الفلسطيني ديموغرافياً وثقافياً وسياسياً. ولذا، كانت الاغتيالات عنصراً مركزياً في طموح 'إسرائيل' بتحويل البلاد بأكملها، من النهر إلى البحر، من بلد عربي إلى بلد يهودي."[35] ويمكننا أن نضيف إلى وصف الخالدي المشهد المستمر لجهود "إسرائيل" الهادفة إلى تحقيق محو الثقافة الفلسطينية، بما في ذلك اغتيال الأصوات الثقافية الفلسطينية أو اعتقالها العقابي. وكما رأينا، فقد قدَّم واثيونغو تفسيراً للهجوم المستمر للدول الاستعمارية على الحياة الثقافية للمستعمَرين. إن استهداف الثقافة ومؤسساتها، شأنه شأن مثيله العسكري-الجدار الحديدي، يهدف إلى بثِّ شعور باليأس والقنوط. ومع ذلك، وكما يظهر تاريخ كل حركة مناهضة للاستعمار، فإن هذا الجهد الباعث على اليأس والسلبية بين المستعمَرين نادراً ما يكون ناجحاً لفترة طويلة. إن تنظيم المقاومة وممارستها لا يمكن أن ينفصلا عن إحياء الحركة الثقافية الخالقة والخلَّاقة، والتي تتسم بالإبداع تحديداً بسبب الظروف الجارية باستمرار التي يجب أن تتعامل معها.

كان رفعت العرعير يعرف هذا التاريخ، وكان يعلم أنه حتى في موته لن يكون وحيداً. كان واحداً من سلالة طويلة ومكرَّمة من الكتَّاب والفنانين الذين كانت مقاومتهم الثقافية، والتي هي أيضاً ديمومة ثقافية وحياة مستمرة للفلسطينيين في كل مكان، عصية على محاولة "إسرائيل" دائماً القضاء عليها، تماماً كما حاولت إنكار وجود الفلسطينيين كشعب لهم الحق غير القابل للتنازل عنه في تقرير المصير والوجود المستمر لأجيال على الأرض التي تسعى "إسرائيل"، بتعبيرها القبيح والمرجَّع تاريخياً، إلى تهويدها بلا هوادة. ولم يقلِّل العرعير أبداً من أهمية الأدب في عمل المقاومة المناهضة للاستعمار، إذ رفض دائماً فتنة الدفاع عن الكتاب الذين وقعوا ضحايا عنف الاستعمار الاستيطاني بتقليل أهمية عملهم المركزي لتحرير فلسطين. وقد جادل ضدَّ هذا الميل خلال حديثه عن الشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان، قائلاً "نحن دائماً نقع في هذا الفخ عندما نقول: 'لقد تم اعتقالها فقط لأنها كتبت شعراً!' إننا نفعل ذلك كثيراً، حتى نحن المؤمنون بالأدب. 'لماذا تعتقل 'إسرائيل' شخصاً أو تضعه تحت الإقامة الجبرية، ألأنها كتبت قصيدة وحسب؟' ولذا، فإننا نناقض أنفسنا أحياناً. فنحن نؤمن بسلطة الأدب في تغيير الحياة كوسيلة للمقاومة، وكوسيلة للردِّ، وفي نهاية المطاف نقول: 'هي فقط كتبت قصيدة!' لا ينبغي لنا أن نقول ذلك."[36]

لقد كان العرعير واعياً إلى أن مشروع الاستعمار الاستيطاني مصمِّم على القضاء ليس على الحياة المادية للشعوب المحتلة وحسب بل وعلى حياتهم الثقافية، ومحو كل أثر لوجودهم الثقافي السابق على الأرض. [ولذا]، فإن ما يسميه واثيونغو "الثقافة العليا والأكثر إبداعاً للنضال قوي الإرادة" لا يعتبر ترفاً، بل هو شكل لا غنى عنه من أشكال المقاومة.[37] إن الإبداع الفلسطيني في المجالات كلِّها، الشعر والسينما والمسرح والفنون البصرية، وازدهاره وتجديده في وجه الجهود "الإسرائيلية" المكثَّفة لاستكمال احتلالها، يتصادى مع دروس نضالات تفكيك

الاستعمار في كل زمان ومكان. وقد قدَّم أميلكار كابرال، المناضل والمنظِّر المناهض للاستعمار من غينيا بيساو والرأس الأخضر، في العام 1970 تحليلاً يمكن نقله من مستعمرات البرتغال في غرب أفريقيا إلى فلسطين اليوم، [إذ يقول]: "التاريخ يعلِّمنا أنه في ظروف معينة، من السهل جداً على الأجنبي أن يفرض سيطرته على شعب ما. لكنه يعلِّمنا أيضاً أنه، مهما كانت الجوانب المادية لهذه السيطرة، فلا يمكن الإبقاء عليها إلا من خلال القمع الدائم والمنظَّم للحياة الثقافية للشعب المعني... وحقيقة، فإن حمل السلاح للسيطرة على شعب ما هو، قبل كل شيء، حمل السلاح لتدمير أو على الأقل، تحييد وشلِّ حياتهم الثقافية. وطالما أن جزءاً من ذلك الشعب يمكنه امتلاك حياة ثقافية، فإن السيطرة الأجنبية ستظل غير واثقة من بقائها."[38]

وبالتالي، فإن "السيطرة الأجنبية، ومن أجل أمنها الخاص، تتطلَّب القمع الثقافي ومحاولة التدمير المباشر أو غير المباشر للعناصر الأساسية لثقافة الشعوب المهيمَن عليها."[39] فالقنبلة [الفعلية] التي تزن طناً التي تُسقَط على المناطق المدنية المكتظَّة تجد نظيرها في القنبلة الثقافية التي تهدف إلى القضاء على حيوية أشكال حياة المُستعمَرين. كما كان واضحاً لكابرال، على وجه التحديد، وبقدر ما تنكر الهيمنة الاستعمارية "العملية التاريخية للشعب المُهيمن عليه، فهي بالضرورة تنكر عمليتهم الثقافية،" فإن المقاومة يجب أن تمرَّ عبر النضال الثقافي: "التحرير الوطني هو بالضرورة *فعل ثقافي*."[40] هذا صحيح لأن النضال الثقافي، كما فهم كابرال فعلياً، ومن خلال إبداعه الخاص وطاقته التحويلية، يعيد التاريخ إلى الشعب: يعيد إليهم معرفة ماضيهم بكل تناقضاته وهزائمه واستمراريات وموارده، ويعيد إليهم فاعليَّتهم التاريخية باعتبارهم صانعي إمكانياتهم، وليس كضحايا لما تصوَّره فرانز فانون كثقافة استعمارية أصبحت مشلولة أو متكلِّسة "بلا حراك."[41]

إن النضال الثقافي، كما علَّمَه رفعت العرعير ومارسه، ليس مجرَّد تقديم تمثيلات أكثر دقة للحياة الفلسطينية، مهما كانت هذه المهمة مهمة: فإذا كانت الحكاية التي هي حياته (مثل قصص العديد من الكتَّاب، الذين رغم كثرتهم، ليسوا مجرَّد أرقام)، هي حكاية تُورَّث لـ[أجيال] المستقبل، فهي أيضاً حكاية تُشكِّل المستقبل، وتفتح إمكانيات بطرق لم تتحقق بعد. في فتح خيالات المستقبل، يرفض عمل المقاومة الثقافية إعادة إنتاج التناقضات الهمجية وعقليات الفصل العنصري خاصة منطق الاستعمار الاستيطاني. وفي إصراره الدائم على الاعتراف بالإنسانية حتى لأولئك الذين سعوا إلى قتله هو وغيره من الفلسطينيين الذين أحبَّهم، كان [العرعير] يتصادى مع [محمود] درويش، الذي كتب، في خضمِّ الحصار "الإسرائيلي" على رام الله في العام 2002 خلال الانتفاضة الثانية:

"قلنا لهم: هدنةً، هدنةً لامتحانِ النوايا،

فقد يتسرَّب شيءٌ من السِّلمِ للنفس!

عندئذٍ، نتبارى على حبِّ أشيائِنا

بوسائلَ شعرية."[42]

بينما لم يكف العرعير يوماً عن إدانة وحشية الحصار "الإسرائيلي" وحروبه المتكررة على فلسطين، وأدرك السخرية البشعة لاستمرارية منطق [الصهاينة] العنصري مع الوحشية المعادية للسامية للنازية، إلا أن هذا الإدراك لم يقد إلى الردِّ على الكراهية العنيفة بالكراهية. فعلى العكس من ذلك، وكما عكست قصيدته "أنا أنت"، فإن الفلسطينيين، كما في مقولة إدوارد سعيد، عالقون في مأزق مستحيل يتمثَّل في كونهم ضحايا الضحايا، باستثناء في حالة الجندي اليهودي الذي يحمل بندقية الآن حيث "تطوَّرت الضحية، على نحو رجعي، لتصير مضحِّية [بالآخرين]" [أي إن الضحية صارت جلاداً]:

"أنا فقط أنت.

أنا ماضيكَ الذي يُطارِدُ

حاضركَ ومستقبلكْ.

أناضلُ كما فعلت أنتْ.

أقاتل كما فعلت أنتْ."[43]

إن الثقافة الفلسطينية التي تستميت "إسرائيل" لمحوها، تواصل مطاردة ["إسرائيل"]، ولكن في فعل ذلك، المتخيَّل الفلسطيني ليس شبح الماضي، بل شبح المستقبل: مستقبل غير محاصر بالتكرار الكئيب للكراهية والإبادة، بل يتخيَّل إمكانية حياة جماعية تستند على تحقيق التعايش مع الاختلاف بكل تعدُّديَّته... وه[ك]ذا، سيكون مجيء العدالة الشعرية كنهج وممارسة للتحرر من الاستعمار

الإحالات

[1] Tamara Nassar, "Refaat Alareer Was Assassinated by Israel," *Electronic Intifada*, 9 December 2023, accessed 6 September 2025.

https://electronicintifada.net/blogs/tamara-nassar/refaat-alareer-was-assassinated-israel.

وانظر كذلك:

Catherine Baker, ed., *We Are Not Numbers*, accessed 6 September 2025.

https://wearenotnumbers.org.

[2] بالنسبة لسخرية العرعير عن قلم السبورة الأبيض الذي كان سلاحه الوحيد، انظر:

Rana Al- Shorbaji, "Our Stories Matter," *Electronic Intifada,* 19 December 2023, accessed 6 September 2025.

https://electronicintifada.net/content/our-stories-matter/42941.

وعن الطرق التي من خلالها تساهم الاغتيالات المستهدِفة التي تقوم بها "إسرائيل" ("إعدامات ميدانية، تعسفية، و[بإجراءات] موجزة خارجة عن القانون، ومحرَّمة بموجب القانون") في جعل القانون والأعراف الدولية الجديدة تصبح تدريجياً "انتهاكات تصير هي القاعدة لا الاستثناء." انظر:

Noura Erakat, *Justice for Some: Law and the Question of Palestine* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2019), 178, 185.

الفصل الخامس، بعنوان: "من الاحتلال إلى الحرب"، في كتاب نورا عريقات يقدِّم سرداً لا يقدَّر بثمن عن كيفية نجاح "إسرائيل"، بالتعاون مع الولايات المتحدة، في استغلال سياق "الحرب على الإرهاب" لتبرير جرائم الحرب التي تقترفها، مُعلنةً على نحو خطير "أن ظروفها غير المسبوقة تجيز لها سنَّ قانون جديد لنفسها وللآخرين جميعاً." (183) هذا، ولم تتلكأ الولايات المتحدة في تطبيع عمليات الاغتيال المستهدِفة الخاصة بها، خاصة في ظلِّ إدارتي [باراك] أوباما و[جو] بايدن.

[3] Ramzy Baroud, " 'If I Must Die, Let It Be a Tale': On the Martyrdom of Palestinian Poet Refaat Alareer," *Common Dreams*, 15 December 2023, accessed 6 September 2025.

https://www.commondreams.org/opinion/refaat-alareer-poet-gaza.

[4] Refaat Alareer, *If I Must Die: Poetry and Prose,* ed. Yousef Aljamal (New York: OR Books, 2024), 19.

[5] إن أي رقم يُقدَّمه المرء لمستويات الدمار والضحايا في عدوان "إسرائيل" الإبادي على غزة سيكون بالضرورة متغيراً وغير مستقر، ليس بسبب عدم موثوقية المصادر كما يُزعَم أحياناً، بل بسبب كون الأعداد تتزايد يومياً على نحو مرعب بمعدل تصعب متابعته، لا سيما مع أخذ الفاصل الزمني بين كتابة النص ونشره بعين الاعتبار. لكن في 20 أيار/ مايو 2024، قدَّمت إيدم وسورنو، مديرة قسم العمليات والمناصرة في مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية، رقماً يقدَّر بنزوح 1.7 مليون شخص (الأمم المتحدة، "المتحدثون في مجلس الأمن")، وكما ذكرت مجلة *Architectural Record* أن نسبة تدمير المساكن بلغت 70٪ (شولمان، "خبراء يقيِّمون أضرار الإسكان")، بينما يُعتبر عدد القتلى المتزايد الذي أعلنته وزارة الصحة في غزة تقديراً منخفضاً بكل تأكيد، وذلك نظراً لأن العديد من القتلى ما زالوا تحت أنقاض منازلهم. هذا، وتوفر قناة **الجزيرة** متتبِّعاً حياً ومباشراً للإحصائيات من غزة والذي يعتبر إلى حدٍّ كبير موثوقاً ويتمُّ تحديثه بانتظام (*AJLabs*، "حرب إسرائيل–غزة في خرائط ورسوم بيانية.")

للمزيد انظر:

United Nations, "Speakers in Security Council Urge Israel to Stop Military Incursions into Rafah," *UN: Meetings Coverage and Press Releases*, 20 May 2024, accessed 6 September 2025.

https://press.un.org/en/2024/sc15701.doc.htm.

Pansy Schulman, "Experts Assess Housing Damage in Gaza and Make Plans for Recovery as Bombs Continue to Fall," *Architectural Record,* May 24 2024, accessed 6 September 2025.

https://www.architecturalrecord.com/articles/16918-experts-assess-housing-damage-in-gaza-and-make-plans-for-recovery-as-bombs-continue-to-fall.

AJLabs, "Israel- Gaza War in Maps and Charts: Live Tracker," *Al Jazeera,* last updated 30 June 2024, accessed 6 September 2025.

https://www.aljazeera.com/news/longform/20239/10//israel-hamas-war-in-maps-and-charts-live-tracker.

[6] لا يزال عدد الصحفيين الذين قُتلوا غير مؤكَّد، كما هو الحال مع أي حصيلة للضحايا، نظراً لحجم العدوان "الإسرائيلي"، ومن المؤكد أن الرقم أعلى بكثير في وقت وقف إطلاق النار (كانون الثاني/ يناير 2025) مما كان عليه وقت كتابة هذا النص. الرقم الذي أعلنه مكتب الإعلام الحكومي في غزة كان 100 صحفي، في 23 كانون الأول/ ديسمبر 2023 (**الجزيرة**، "مكتب إعلام غزة"). أما لجنة حماية الصحفيين، فقدَّمت رقماً أكثر تحفظاً وهو 82 في 14 كانون الثاني/ يناير 2024 (CPJ، "ضحايا الصحفيين في حرب إسرائيل-غزة")، ويرصد متتبِّع الجزيرة الحي والمباشر 100 قتيل حتى 5 نيسان/ أبريل 2024. في كلتي الحالتين، فالأرقام هي الأعلى المسجَّلة في أيِّ صراع، وقد اتَّهم الصحفيون الفلسطينيون ["إسرائيل"] على نطاق واسع أنهم مستهدفون بشكل متعمَّد. أفاد مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية (OCHA) بأنه "وفقاً لوزارة التربية والتعليم في غزة، بين 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 و2 كانون الثاني/ يناير 2024، قُتل 4,119 طالباً و221 معلماً، بينما أصيب 7,536 طالباً و703 معلماً في أنحاء قطاع غزة." (OCHA، "الأعمال العدائية في قطاع غزة و'إسرائيل'").

للمزيد انظر:

Al Jazeera, "Gaza Media Office Says One Hundred Journalists Killed since Israeli Attacks Began," 23 December 2023, accessed 6 September 2025.

https://www.aljazeera.com/news/202323/12//gaza-media-office-says-100-journalists-killed-since-israeli-attacks-began

CPJ (Committee to Protect Journalists), "Journalist Casualties in the Israel- Gaza War," Last updated 20 April 2024, accessed 6 September 2025.

https://cpj.org/202310//journalist-casualties-in-the-israel-gaza-conflict/.

OCHA (Office for the Coordination of Humanitarian Affairs), "Hostilities in the Gaza Strip and Israel: Flash Update #94," accessed 6 September 2025.

https://www.unocha.org/publications/report/occupied-palestinian-territory/hostilities-gaza-strip-and-israel-flash-update-94#.

[7] يمكن النفاذ إلى أعمال هؤلاء الكتَّاب الشباب الثلاثة عبر موقع **الانتفاضة الإلكترونية**:

هدى السوسي، شوهد في 6 أيلول 2025.

https://electronicintifada.net/people/huda-al-sousi-0.

رائد قدورة، شوهد في 6 أيلول 2025.

https://electronicintifada.net/content/why-has-gazas-sea-turned-black/35671.

محمد حمو، شوهد في 6 أيلول 2025.

https://electronicintifada.net/content/gaza-photographer-captured-and-tortured-israel/38371.

[8] مقتبس في:

Avi Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World* (New York: Norton, 2000), 13.

[9] Ibid., 13 – 14.

[10] انظر على سبيل المثال:

Jon Swaine, Joyce Sohyun Lee, Sarah Cahlan, Imogen Piper, Brian Monroe, Evan Hill, and Meg Kelly, "How Hamas Exploited Israel's Reliance on Tech to Breach Barrier on Oct. 7," *Washington Post,* 17 November 2023, accessed 6 September 2025.

https://www.washingtonpost.com/investigations/202317/11//how-hamas-breached-israel-iron-wall/.

Nave Dromi, "After October 7, Israel Must Finally Build Jabotinsky's 'Iron Wall,'" *Middle East Forum*, 2 November 2023, accessed 6 September 2025.

https://www.meforum.org/after-october-7-israel-must-finally-build-65139.

[11] مقتبس في:

Shlaim, *Iron Wall,* op. cit., 13.

[12] مقتبس في:

Ibid., 14.

وصف جابوتنسكي بأنه "عرّاب التيار السياسي الذي هيمن على 'إسرائيل' منذ العام 1977" (أي حزب الليكود وحلفائه الأكثر يمينية من حركة المستوطنين). مقتبس في الخالدي:

Rashid Khalidi, *The Hundred- Years War on Palestine: A History of Settler Colonialism and Resistance, 1917 – 2017* (New York: Metropolitan Books, 2020), 12.

[13] Shlaim, *Iron Wall,* op. cit., 16.

[14] عن تذبذب إسرائيل المتناقض بين النمطية والاستثنائية، انظر:

David Lloyd, "Settler Colonialism and the State of Exception: The Example of Palestine/Israel," *Settler Colonial Studies* Vol. 2, No. 1 (2012): 59–80.

[15] يظلُّ كتاب ساري مقدسي **فلسطين من الداخل** دراسة استقصائية للانحرافات القانونية التي تستخدمها "إسرائيل" للحفاظ على نظام فصل عنصري متقن التخفِّي، على الرغم من أن تمرير قانون القومية في العام 2018 ألغى إلى حدٍّ كبير محاولاتها لتغطية الفصل العنصري من خلال تشتيت ممارساته. يحلِّل [ليرون] مور في مقالته "عن الانقسام: شذرات عن زمن الانقسام" الطبيعة المجزَّأة للحياة الفلسطينية تحت حكم المستوطنين كشكل مميز من أشكال الهيمنة "الإسرائيلية".

Saree Makdisi, *Palestine Inside Out: An Everyday Occupation* (New York: W. W. Norton, 2008).

Liron Mor, "On Severance: Fragments on the Time of Inqisam," *Critical Inquiry In the Moment,* 5 August 2024, accessed 6 September 2025.

https://critinq.wordpress.com/202405/08//on-severance-fragments-on-the-time-of-inqisam/.

[16] Ngugi Wa Thiong'o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (Portsmouth: Heinemann, 1986), 3.

[17] يعترف [توماس] ماكولي بجهله بالأدب الذي يستهين به: "ليست لديَّ معرفة بالسنسكريتية أو العربية، لكنني بذلت ما في وسعي لتكوين تقدير صحيح لقيمتهما: قرأت ترجمات لأشهر الأعمال العربية والسنسكريتية، وتحدَّثت هنا وفي بلدي مع رجال متميزين في إتقان اللغات الشرقية، كما أنني مستعد تماماً لأخذ التعلم الشرقي وفقاً لتقييم المستشرقين أنفسهم، ولم أجد من بينهم أحداً ينكر أن رفّاً واحداً من مكتبة أوروبية جيدة يساوي كل الأدب الأصلي للهند والجزيرة العربية. إن التفوُّق الأساسي للأدب الغربي معترَف به بالكامل من قبل أعضاء اللجنة الذين يدعمون خطة التعليم الشرقي."

Thomas Babington Macaulay, "Indian Education (Minute of the 2nd of February, 1835)" in *Prose and Poetry*, ed. G. M. Young, (Cambridge: Harvard University Press, 1967), 719 – 730, 722.

ويمكن الاطلاع على سرد تفصيلي لانتفاضة سويتو وأسبابها في:

SAHO (South African History Online: A People's History), "The June 16 Soweto Youth Uprising," 21 May 2013, accessed 6 September 2025.

https://sahistory.org.za/article/june-16-soweto-youth-uprising.

[18] Patrick Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," *Journal of Genocide Research*, Vol. 8, No. 4 (2006): 387–409.

[19] Ibid., 388.

[20] Khalidi, *Hundred- Years War on Palestine,* op. cit., 106.

[21] عن خطة دالت والقضاء على الفلسطينيين الذي خطَّطت له، انظر:

Ilan Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (Oxford: Oneworld, 2006).

كما أن تصريحات جولدا مائير واردة في:

Khalidi, *Hundred- Years War on Palestine,* op. cit, 106.

وللاطلاع على تصريحات سموتريتش، انظر:

Hadas Gold, Amir Tal, and Abeer Salman, "Israeli Minister Says There's 'No Such Thing as a Palestinian People,' Inviting US Rebuke," *CNN*, 21 March 2023, accessed 6 September 2025.

https://edition.cnn.com/202321/03//middleeast/israel-smotrich-palestinians-intl.

إن استنكار الولايات المتحدة يتطابق مع الإنكار والنسيان، متناسية أن الوجه المقبول للصهيونية ملتزم بالقدر نفسه بنفي الفلسطينيين وإبادتهم كما هو الحال مع اليمين المتطرف، لكن فقط ببراعة في إخفاء الأهداف. وللمزيد عن الإبادة المدنية، انظر سعيد:

Edward Said, "Zionism from the Standpoint of Its Victims" in *The Question of Palestine* (New York: Vintage Books, 1992), 103 ,114 – 56.

[22] Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, trans. Joan Pinkham (New York: Monthly Review Press, 2000), 52.

[23] لتوثيق وفرة القوانين التمييزية في "إسرائيل"، انظر:

Adalah: The Legal Center for Arab Minority Rights in Israel, "Discriminatory Laws," accessed 6 September 2025.

https://www.adalah.org/en/tag/index/571.

[24] قدَّم سعيد وصفاً لاذعاً لهذا التصنيف للسكان الأصليين لما صار دولة "إسرائيل"، باعتباره "خيال قانوني ذو دقة كافكاوية."

Edward Said, "Zionism from the Standpoint of Its Victims," op. cit., 105.

[25] Nadera Shalhoub-Kevorkian, *Security Theology, Surveillance, and the Politics of Fear* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 56; Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine,* op. cit., 249-256.

إن اعتقال شلهوب-كيفوركيان نفسها، الأستاذة العالمية المعروفة في الجامعة العبرية في القدس، وتعريضها لتقنيات استجواب تعادل التعذيب في نيسان/ أبريل 2024 بسبب التعبير عن آرائها السياسية وتأكيدها على طابع "إسرائيل" الاستعماري الاستيطاني، يعتبر تأكيداً كبيراً على شمولية تطبيق الجهاز القانوني لنظام لفصل العنصري "الإسرائيلي" على جميع الفلسطينيين دون استثناء.

[26] للمزيد عن عقيدة الضاحية، الذي استشهد به علناً عضو مجلس الحرب الحالي اللواء غادي إيزنكوت:

Rashid Khalidi, "The Dahiya Doctrine, Proportionality, and War Crimes," *Journal of Palestine Studies,* Vol. 44, No. 1 (2014): 5–13.

[27] بشأن نهب مركز الأبحاث-منظمة التحرير الفلسطينية في بيروت في العام 1982، انظر حجازي:

Ihsan A. Hijazi, "Israeli Looted Archives of P.L.O., Officials Say," *New York Times*, 1 October 1982, accessed 6 September 2025.

https://www.nytimes.com/198201/10//world/israeli-looted-archives-of-plo-officials-say.html.

ومن بين الأمثلة الحديثة على هذا النوع من التدمير، خلال المرحلة الأخيرة من حرب "إسرائيل" على غزة، المسجد العمري، وكنيسة القديس بورفيريوس، وكلاهما قُصفَ بذريعة "ملاحقة حماس".

BBC Online, "Images Show Major Damage to Gaza's Oldest Mosque," 8 December 2023, accessed 6 September 2025.

https://www.bbc.com/news/world- middle- east- 67664853.

Chloe Veltman, "More Than One Hundred Gaza Heritage Sites Have Been Damaged or Destroyed by Israeli Attacks," *NPR Online,* 3 December 2023, accessed 6 September 2025.

https://www.npr.org/20231216200754/03/12//gaza-heritage-sites-destroyed-israel.

[28] Césaire, *Discourse on Colonialism,* op. cit., 43.

[29] Khalidi, *Hundred- Years War on Palestine*, op. cit., 128.

[30] Reuters, "Israeli Air Strike in Gaza Kills Prominent Scientist Sufyan Tayeh, Palestinian Ministry Says," 3 December 2023, accessed 6 September 2025.

https://www.reuters.com/world/middle-east/israeli-air-strike-gaza-kills-prominent-scientist-sufyan-tayeh-palestinian-2023./02-12-

[31] يمكن الاطلاع على أعمال أحمد أبو ارتيمة من خلال الرابط التالي، شوهد في 6 أيلول 2025.

https://electronicintifada.net/people/ahmed-abu-artema.

يمكن الاطلاع على أعمال هبة أبو ندى من خلال الرابط التالي، شوهد في 6 أيلول 2025.

https://mizna.org/literary/not-just-passing./

[32] Dan Sheehan, "Read Mosab Abu Toha's Statement on the Destruction of the Edward Said Library in Gaza," *Literary Hub,* 24 January 2025, accessed 6 September 2025.

https://lithub.com/read-mosab-abu-tohas-statement-on-the-destruction-of-the-edward-said-library-in-gaza/.

[33] *Al Jazeera,* "Dareen Tatour Sentenced to Five Months in Prison over Poem," 31 July 2018, accessed 6 September 2025.

https://www.aljazeera.com/news/201831/7//dareen-tatour-sentenced-to-five-months-in-prison-over-poem.

[34] للاطلاع على شهادة درويش عن هذه الأحداث الأخيرة، انظر:

Mahmoud Darwish, *Memory for Forgetfulness: August, Beirut, 1982*, trans. Ibrahim Muhawi (Berkeley: University of California Press, 1995).

إن كنتُ قد ركَّزتُ طوال الوقت على الكتَّاب المستهدَفين في الهجمات "الإسرائيلية" المختلفة على الثقافة الفلسطينية على اشتغال رفعت العرعير، فهذا لا يعني التقليل من قيمة الإبداع في النتاج الثقافي الفلسطيني بأشكاله الأخرى، من الموسيقى إلى صناعة الأفلام، ولا يعني تجاهل العقبات التي تواجهها هذه الإبداعات كلها على شكل احتلال وتهجير وتدمير ورقابة. ولكن انظر، على سبيل المثال، فيما يتعلق بالفنون البصرية:

Hanan Toukan, *The Politics of Art: Dissent and Cultural Diplomacy in Lebanon, Palestine, and Jordan* (Stanford: Stanford University Press, 2021); David Lloyd, "Redemptive Constellations: Irish- Palestinian Relays in Emily Jacir's Notes for a Cannon," *Third Text,* Vol. 34, No. 3 (2020): 2– 23.

[35] Khalidi, *Hundred- Years War,* op. cit., 127.

[36] وعن طوقان، انظر:

Muna H. Khalidi, "'This Land, My Sister, Is a Woman': Fadwa Tuqan's Legacy as a Feminist Icon," *Institute for Palestine Studies,* 30 September 2022, accessed 6 September 2025.

https://www.palestine-studies.org/en/node/1653278.

[37] Wa Thiong'o, *Decolonising the Mind,* op. cit., 3.

[38] Amilcar Cabral, "National Culture" In *Unity and Struggle: Speeches and Writings* (New York: Monthly Review Press, 1979), 138 – 54, 140.

ومن الجدير بالذكر في السياق الحالي أن مقالة كابرال كانت في الأصل خطاباً أُلقي تكريماً للدكتور إدواردو موندلاني، رئيس حركة التحرير الموزمبيقية (FRELIMO)، "الذي اغتيل بطريقة جبانة في 3 شباط/ فبراير 1969 في دار السلام على يد المستعمرين البرتغاليين وحلفائهم" (138). ويختتم كابرال بالقول إنه "إذا كان الاستعمار البرتغالي ووكلاء الإمبريالية لا يزالون قادرين على قتل رجل مثل الدكتور إدواردو موندلاني والإفلات من العقاب، فذلك لأن شيئاً فاسداً لا يزال يتعفَّن في قلب البشرية: [إنه] الهيمنة الإمبريالية. وذلك لأن رجال النوايا الحسنة، المدافعين عن ثقافة الشعوب، لم ينهوا بعد مهمتهم على هذا الكوكب." (154) إن اغتيال "إسرائيل" الدكتور رفعت العرعير، والإفلات من العقاب، يعني أن تلك المهمة لا تزال قائمة.

[39] Cabral, "National Culture," op. cit., 142.

[40] Ibid., 143.

[41] Frantz Fanon, "Concerning Violence" in *The Wretched of the Earth,* trans. Constance Farrington (New York: Grove, 1981),51 ,106 – 35 .

[42] Mahmoud Darwish, "A State of Siege" in *The Butterfly's Burden,* trans. Fady Joudah (Port Townsend: Copper Canyon, 2007), 119 – 73, 169.

[43] Alareer, *If I Must Die,* op. cit., 116.

هنا، هناك، وفي كل مكان

فريد موتين، الولايات المتحدة

I

إن تبرير مقاطعة المؤسسات الأكاديمية والثقافية "الإسرائيلية" هو أمر بسيط وواضح تماماً: فضحايا وحشية سيادية تتمثَّل في هيمنة عسكرية-عنصرية توصَّلوا إلى إجماع ساحق، في ظلِّ أنقاض مادية لدولة باتت تُجسِّد "الدولة" واستثنائيتها، بأن المقاطعة هي الشكل الأكثر إلحاحاً من أشكال الدعم الدولي الذي يحتاجونه. فأن تكون متضامناً مع الشعب الفلسطيني يعني أن تتبنَّى المقاطعة وتدعمها، لكن أهمية المقاطعة هي مسألة أكثر تعقيداً بعض الشيء. فبعض الحجج المعارِضة للمقاطعة تتجاوز رفض أي شكل من أشكال انتقاد "إسرائيل" أو المقاومة الفلسطينية (أو لعلَّها تتجاوز الافتراض المكشوف تارةً أو الضمني تارةً أخرى بخصوص استثناء "إسرائيل" أو إعفائها [من المساءلة])، لتُركِّز على أن التأثير السلبي المفترَض لعزل "إسرائيل" وسحب الدعم بالنسبة للمعارضين "الإسرائيليين" سوف يكون تركيزاً معدوم الحساسية أخلاقياً إلى حدٍّ بعيد لأنه يعيق إمكانية الاهتمام السياسي والأخلاقي الأساسي والضروري بالضحايا المباشرين للهيمنة العنصرية-العسكرية.

في الوقت نفسه، فإن أحد الإمكانات الحاسمة التي تُجسِّدها (الدعوة إلى) المقاطعة تمثِّل حجَّة [فرعية] بأن دعم داعمي الفلسطينيين، ليس في "إسرائيل" وحسب بل في جميع أنحاء العالم وبخاصة في الولايات المتحدة، هو أمر جسيم بالنسبة لـ"إسرائيل" وتمكين لصنو الشرِّ [أن ينتصر]. وهنا، فإن دعم الفلسطينيين يعني كل ما يقترن مع، بل ويتجاوز، مجرَّد انتقاد "إسرائيل". وانتقاد "إسرائيل"، على الرغم من أنه ضروري ومبرَّر، ليس المكافئ للتضامن مع فلسطين، والذي لا يمكن في الولايات المتحدة أن يكون موضع أخذ وردٍّ إلا باعترافنا بـ ومقاومتنا لمكافحة التمرُّد المستمرة التي نعيشها نحن. ولذا، فإن من الأهمية البالغة أن تسهم المقاطعة في تجديد (فكرة) البديل، على حدٍّ السواء في الولايات المتحدة وفي "إسرائيل"، حتى في خضمِّ التصعيد المستمر لردَّات الفعل. إن هذا التجديد يأخذ شكلاً أممياً مناهضاً للقومية (ومناهضاً للمؤسسات)—إنه تجديد للفكر المتمرِّد، والتخطيط المتمرِّد، والإحساس المتمرِّد باعتباره [وصفةً] حلٍّ جذريٍّ، نابع من عسر جذريٍّ، أي من [الملابسة] الاجتماعية الجذرية لدَينٍ متبادَل لا يمكن سداده من قبل الواحد للآخر، يتمُّ تداوله بين أولئك الذين يرفضون أن يتمَّ احتجازهم ضمن قوة تنظيمية

* خصَّ المؤلف **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة التي نشرت النسخة الأولى منها بوصفها الفصل الحادي عشر من كتاب **حياة مسروقة** الصادر عن دار نشر جامعة دوك في العام 2018، وبإذن خاص من المؤلف، ترجم النصَّ عن الإنجليزية عبد الرحيم الشيخ.

Fred Moten, *Stolen life* (Durham: Duke University Press, 2018), 212-226, 294.

تفرضها "حلول الدولتين" المتكلِّسة القائمة مسبقاً (الولايات المتحدة/ "إسرائيل"). إن الوقوف مع الفلسطينيين يمنحنا شيئاً نرتكز عليه لنتمكَّن من الوقوف، حصرياً، ضدَّ البقايا المرعبة والمتشابكة لسيادة الدولة واستثنائيتها في شكلها البيو-سياسي و"الديمقراطي". فنحن نتقاسم دَيناً مسبقاً متبادلاً فيما بيننا، وهو الدَّين الذي يشكِّل المورد نفسه الذي يمكننا من الفهم الضروري لـ[تلك السيادة والاستثنائية]، إذ لا وجود لحل (دولة أو دولتين).

إن فكرة وواقع الهيمنة العسكرية-العرقية، التي يبدو أن أكثر بروتوكولاتها فجاجة ووحشية قد أصبحت في نوع من الكسوف، ينبغي أن يُفهم على أنه شكل من أشكال الانتشار، لكن آثارها (أي النظام الذي تُضفي عليه وجوداً مقدساً بأثر رجعي) تبقى بمثابة الحياة الثانية للسيادة ضمن نظام السياسات الحيوية (Biopolitics). و[هذه الفكرة] حاضرة، بإصرار وبصخَب، في دولة "إسرائيل" وفي الأراضي التي تحتلها. وإن الإشارة إلى هذه الفكرة، وحاجتها المستمرة [لفهم] البنى القائمة سلفاً للسلطة، تساعدنا على فهم السبب الذي يجعل "إسرائيل" تُسمَّى بكل شيء تقريباً إلا كونها "المستعمرة الاستيطانية" التي هي تجسيدها فعلاً، في الخطاب الإعلامي الرسمي والثقافة الفكرية. هذا الاستثناء الخطابي يتبيَّن في نهاية المطاف أنه خزَّان للاستثناء السيادي، وكأن جوهر السيادة يظلُّ متاحاً ما دام يتجلى في مكان ما، باعتباره نوعاً من البقية المثالية.

ونظراً لأن الشيء السيء الذي تسعى السياسات الحيوية إلى احتوائه هو إعادة ترتيب المجتمع، فمن المهم ملاحظة أن تأكيد حق الموت [الإماتة] والسلطة على الحياة لا بدَّ أن يفرض حضوره باعتباره الشرط المسبق لإلغاء إمكانية البديل بحدِّ ذاتها. إن إحدى طرق فهم هذا كلِّه هي البدء من بديهية أن "إسرائيل" دُفعت، جزئياً بسبب تطوُّعها، للعب دور البقية المثالية للسيادة بعد أن اتخذت شكل الهيمنة العسكرية-العرقية. وهذه البقية المثالية للسيادة تكون مُلزَمة، من بين أمور أخرى، بإعلان نوع من الإعفاء الملازم لممارسة الاستثناء [وتشريعه].

إن الدولة التي تؤكِّد باستمرار حقَّها في الوجود، وتُصرُّ على أن حقَّها في الوجود يجب أن يُعتَرف به باستمرار من قبل أولئك الذين يستند عليهم هذا الحق ويُمارس ضدَّهم بوحشية، هي نفسها الدولة التي ترفع لواء حقِّ كلِّ دولة أخرى في الوجود وتتصرَّف على هذا النحو. وبما أن الولايات المتحدة هي أيضاً نظام استعماري استيطاني، تقوم ماهيتها وبروتوكولاتها على الهيمنة العسكرية-العرقية، فإنها تشترك مع "إسرائيل"، بشكل محسوس للغاية، في هذا الميل العنيف إلى الإصرار على حقِّها في الوجود، وعلى صوابية هذا الوجود مهما كانت أشكاله، ومهما تناقضت الحياة اليومية للدولة مع مبادئها المُعلنة. لكن هذا يعني أيضاً أن شكل الدولة، في أي تجسُّد من تجسيدات تطوُّرها الحيوي-السياسي المختلفة، يشترك دائماً في هذا الإصرار. ما هو على المحكِّ، تحديداً، هو ما تشترك فيه أيُّ دولة مع حقِّ "إسرائيل" في الوجود، أي في بقايا السيادة في المجال البيو-سياسي، وفي آثار السيادة التي ستظلُّ حاضرة في أي دولة، وفي أي مكان. وبالمعنى الأعم، فإن السيادة البقوية، التي تكون دوماً موجودة بالفعل، يجب أن تردَّ بعنف على ما أوجدها، أي القدرة الدائمة، المعطاة باستمرار والممارسة باستمرار، على تقديم بديل. فالبديل دائماً مهدَّد، ويجب تجديده وإعادة اكتشافه باستمرار.

أنا أتحدَّث من أجل المقاطعة، تضامناً مع الفلسطينيين، لأنني ملتزم بالبديل الثوري الذي يكمن تجدُّده في الأممية المناهضة للقومية. إن شروط هذا الالتزام ليست أيَّ شيء آخر سوى شروط التزامي بالإرث الراديكالي الأسود. في إعداد نفسي ليس فقط للحديث، ولكن أيضاً للكتابة والتعليم من خلال هذا الالتزام، صار سؤال معين، بالنسبة لي، يطرح نفسه بإلحاح: كيف يمكن لخطابات العولمة، وبشكل أكثر تحديداً، لخطابات الشتات أن تصبح أكثر من مجرَّد طريقة أخرى للتحوُّل بعيداً عن فكرة الأممية ذاتها؟ لقد كنت ولا أزال أتأمل، بطريقة قد تكون إشكالية إلى حدٍّ ما، في هذا السؤال، الذي أصبح سؤالاً مُلِّحّاً بشكل خاص الآن في دراسات السود، والذي يرتبط ارتباطاً عميقاً لا مفرَّ منه بما قد تعنيه المقاطعة، أي التضامن مع فلسطين، بالنسبة لدراسات السود.

ثمَّة نوع معين من التجربة شبه السياسية التي تنشأ من كونك موضوعاً لنمط معين من الهيمنة العسكرية-العرقية التي يمكن أن يكون أفضل وصف لها أنها إقصاء-إدماجي يجسِّده الاستعمار الاستيطاني. إنها ليست تجربة "المنبوذ الواعي"، كما يمكن أن تصفها حنَّه آرندت. إن سوء فهمها لهذه التجربة هو أصل سوء فهمها العميق للتمرُّد الأسود في الولايات المتحدة، التجربة التي لم تكن [كما ظنَّت آرندت] تجربة اجتماعية مَرضيَّة جامحة، جميلة أحياناً، وفي نهاية المطاف غير مستقرة لغير المرغوب فيهم... بل كانت ولا تزال، بالأحرى، تجربة اجتماعية جامحة، جميلة دائماً، وجميلة في قبحها أحياناً، مثيرة لعدم الاستقرار وعدم الاستقرار الذاتي [في آنٍ معاً] كمسبِّب للمرض لأولئك الذين يرغبون، بشكل خاص، في هذا المسبِّب للمرض وخصائصه التي تشكِّل الحياة وتمنح الحياة بشكل موهوس وقاتل. إن التجربة، التي هي أقل أو أكثر من كونها تجربة سياسية، لأولئك المرغوب فيهم بوحشية وعنف، هي شيء يجب على من يهتمون، بأيِّ شكل من الأشكال، بفكرة وجود طريقة أخرى للوجود في هذا العالم أن يجدِّدوا علاقتهم الأخلاقية والفكرية بشكل مستمر. هذه التجربة، بتنوُّعها اللامحدود، وبغنى مواردها الاجتماعية والجمالية والنظرية، هي هدف دراسات السود ومصدر أهميتها.

بصفتي شخصاً يتشكَّل توجُّهه الفكري من خلال دراسة تلك التجربة، فأنا مهتم بتجدُّد هذا التوجه، الأمر الذي أشعر حياله باليأس في بعض الأحيان، في لحظة كثيراً ما يُساء فهمها على أنها لحظة انتصار. أعتقد أن هذه المقاطعة، باعتبارها شكلاً من أشكال التضامن والتبادل الدوليين، يمكن أن تحقِّق ذلك التجدُّد. وأظن أن أيَّ شخص يشارك هذا التوجُّه (من أجل السلام، والعدالة، وحرية الحركة والانتماء، والتحرر من [نير] الفقر والهيمنة)، أنَّى كان موقعه وأياً كانت مسمَّياته المحلية، في فلسطين، وفي "إسرائيل"، وبالتأكيد في الولايات المتحدة... يجب أن يكون منسجماً مع ضرورة، ومع الإمكانية المحدَّدة، لهذا التجدد. إنني، وعلى نحو أناني، معنيٌّ بكيفية توفير هذه المقاطعة بعض الموارد التجريبية والنظرية لتجديد نوع معين من العاطفة الاجتماعية، العاطفة الاجتماعية خارج السياسية... تلك الأممية الجديدة للشعور الثوري.

ما أود قوله، أخيراً، إن هذه الملاحظات لم تكن سوى مقدمة طويلة لإعلان امتناني للفلسطينيين، لأن المقاطعة في نهاية المطاف، قد تفيدني أكثر مما تفيدكم، تحديداً لأنها تتيح لي أن أكون متضامناً معكم، أي أن أكون وبوعي

تام مديناً لكم، مديناً لكم وللغنى الذي تبلور على نحو مستحيل في ظلِّ الحرمان والمصادرة (أو أن تكون خاضعاً لفرضٍ عنيف لنوع من الرصيد) لم يُوعد به أبداً ولم يكن مستحقاً أصلاً. إن فرض الرصيد، وتجاوزه بواسطة دَين مُعطى سلفاً والذي هو بقدر ما هو آتٍ، هو ما يشكِّل الحياة الاجتماعية الفلسطينية، تلك التي تستحق الشكر، لأنها تمنحنا ما تبقَّى من فرصة للانضمام إلى تلك الحياة الاجتماعية، لأن نكون، إن جاز القول، منشغلين بها سلفاً. وهذا تماماً هو ما يتيحه نداء التضامن، الذي هو بحدِّ ذاته فعل من أفعال التضامن.

إن معظم الناس الذين يرفضون الاستجابة لنداء التضامن الفلسطيني لا يعترضون على الحقائق. قليلون فقط يفعلون ذلك، لكن المرء يشعر عادةً بأنه من الضروري الردُّ عليهم بالطريقة نفسها التي تردُّ بها على أيِّ شخص ينكر الاحتلال. وعندما أقول أيَّ شخص، لا أعني أيَّ دولة إمبريالية أو أيَّ كيان تجاري، بل أعني أيَّ طفل يأخذ شيئاً بسفور من طفل آخر يراه مختلفاً، أو أضعف، أو ببساطة يملك شيئاً يريده ويظن أنه يستحق أن يملكه. قد تصغي وقد لا تصغي إلى حججهم حول كيف أن احتلالهم وسرقتهم ليسا في واقع الأمر كذلك، وقد تشعر أو لا تشعر بالاشمئزاز حين لا يرون حتى ضرورة لتقديم حجة أصلاً، لكن في الحالتين، وفي النهاية، أنت فقط من تجعلهم يعيدون ما أخذوه. أما في حالة فلسطين، للأسف، فالأمر ليس بهذه السهولة. فعندما تصبح الأمور أكثر تعقيداً، وحين يتطلَّب فعل الإصلاح والتصحيح طاقة فكرية وأخلاقية كبيرة بدلاً من الإكراه المضاد، عندها لا بدَّ من التفكير قليلاً. ثمَّة تاريخ عام من الوحشية وتبريراتها المتنوِّعة ينبغي تفكيكه، ولبدء هذا العمل لا بدَّ من وقف سير الأمور كالمعتاد. إن المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات، والدعوة إليها، من خلال رفض السماح باستمرار الأمور على ما هي عليه، توفِّر الظروف والأجواء لمثل هذا التفكير، التي هي، في نهاية المطاف، لا تتعلَّق بالحقائق، بل بالشعور.

II

مؤخراً، بدأت أتعلم شيئاً عن الشعور وعن غيابه و/ أو انقسامه، مع اشتداد الحماسة الخطابية المحيطة بفكرة المقاطعة (BDS) وواقعها. هناك ذريعتان لهما أهمية خاصة في البلاغة المناهضة للمقاطعة: الأولى هي الرفض الجذري، أو عدم القدرة على التمييز بين الفرد والمؤسسة، ما يظهر باعتباره أمراً أساسياً في الدفاع عن الحرية الأكاديمية "الإسرائيلية". والثانية، هي منطق شمولي يفترض أن المقاطعة الأكاديمية والثقافية لـ"إسرائيل" لا تكون مشروعة إلا إذا، وفقط إذا، رافقها إجراء مماثل موجَّه ضدَّ كل نظام يقوم على التطبيق الانتقائي للوحشية على الشعوب الخاضعة لسيطرته، أو، بشكل أكثر تحديداً، ضدَّ كل مستعمرة استيطانية بما في ذلك، وعلى وجه الخصوص، الولايات المتحدة الأمريكية. هذه المناورات كاشفة في حدِّ ذاتها، لأنها تُظهر طبيعة النطاق الذي تعمل خلاله أوهام السيادة. فمن جهة أولى، تُفهم الحرية الأكاديمية "الإسرائيلية"، أو بالأحرى النشاط الأكاديمي "الإسرائيلي" بحدِّ ذاته، على أنه غير قابل للفصل [والانفصال] عن تلك المؤسسات التي تشارك، حُكماً وبلا نقاش، في الاحتلال وتستفيد منه، ما يمكن فهمه ببساطة أن الاحتلال، بذلك، هو شرط إمكانية المثقَّفية "الإسرائيلية".

ومن جهة أخرى، فإن الاستعمار الاستيطاني والتوحُّش العنصري هما الأساسان البنيويان للسيادة "الإسرائيلية" والأمريكية على حدٍّ سواء، بحيث نُواجَه بضرورة نقدٍ عامٍّ لمثل هذه السلطة، لئلا نُتَّهم بعدم الإنصاف إذا خَصَصْنا "إسرائيل" [وحدها] بالملاحظة والإدانة.

ماذا لو أن المراوغة الخبيثة التي ينخرط فيها المدافعون عن الحرية الأكاديمية "الإسرائيلية"، "الإسرائيلية" دون سواها، تنبِّهنا، عن غير قصد، إلى شيء حقيقي؟ ماذا لو أن تهمة الانتقائية في المحاسبة، التي تعترف على نحو صارخ بواقعية أسس الاتهام، يكون لها أثر في كشف الظروف العامة وأجهزة القمع والترهيب التي لا بدَّ أن تستند عليها دولة الاستعمار الاستيطاني؟ عندئذٍ، ربما يجدر بنا أن ننتبه إلى ما يعترف به المدافعون عن حالة الطوارئ الرهيبة التي تمتدُّ إلى ما وراء حدود "إسرائيل" دائمة التوسُّع (كشكل من أشكال الإقصاء-الإدماجي وكعدوان يسوَّق بوصفه دفاعاً عن النفس)، بما يتّسم به هذا الاعتراف من اللامبالاة المتغطرسة والانغماس في الذات الذي يميز سلوك السيادة المبتذل والفكري الكاذب. وربما يكون من الأجدى أن ننتبه للحقل المفاهيمي المحلِّي الذي يتبادل فيه العلاقة كلٌّ من: الفرد الأكاديمي الممثَّل لمؤسسة والمُجاز من الدولة، والمؤسسة الأكاديمية ذاتها بوصفها أداة للدولة، ودولة الاستعمار الاستيطاني التي تحرِّك وتدعم الاثنين. لا شكَّ أن مثل هذا البحث من شأنه أن يسمح لنا، وأن يلزمنا، بالتنصُّل من نمط التفكير المنظَّم والمُنظِّم الذي لا يفعل شيئاً سوى إعادة إنتاج الأثر المادي للا-مادية السيادة الرهيبة، وذلك لصالح طيفٍ واسعٍ من أشكال المعرفة الطليقة [المعرفة المطاردَة]. وفي نهاية المطاف، فإن ما هو على المحكِّ في الفرصة التي تتيحها اللحظة الخطابية الراهنة، هو مسألة المعرفة المستقلة أو شبه-المستقلة. كما يمكن طرح هذا السؤال بطريقة أخرى: ما هي علاقة الحرية الأكاديمية بنا نحن؟

إذا كنا نعني بالحرية الأكاديمية الممارسة والتبادل غير المقيَّدين للكلام والفكر والبحث من قبل كلِّ عضو في المجتمع الأكاديمي العالمي، بما في ذلك "الإسرائيليون" والفلسطينيون على حدٍّ السواء، فإن المصادقة على نداء مقاطعة المؤسسات الأكاديمية "الإسرائيلية" وفرض العقوبات عليها بسبب تورُّطها في إدارة الاحتلال غير القانوني للأراضي الفلسطينية يُعدُّ خطوة متقدِّمة في سبيل تأكيد تلك الحرية وحمايتها. عندها، لا تتجلَّى مسؤولية المثقفين فقط في ممارسة الحرية الأكاديمية، بل أيضاً في العمل على تحقيق الشروط التي تجعل هذه الحرية ممكنة، ومجدية، وكونية... ذلك أن الفكر، بطبيعته، اجتماعي ولا يمكن اختزاله. وعندما نقبل، بلامبالاة، استبعاد هذا العدد الكبير من الناس من الظروف التي تُنمِّي الفكر وتُتيح له أن يتجسَّد ويتجدَّد باستمرار، فإننا نُخِلُّ بالتزامنا حيال المسؤوليات المترتبة عليه. إن التاريخ العالمي للاستعمار الاستيطاني هو في جوهره تاريخ إدارة هذا النوع من الإقصاء. مَن يدرسون منا تاريخ وثقافة الولايات المتحدة الأمريكية، يعلمون أنها لعبت ولا تزال تلعب دوراً أساسياً في هذا التاريخ الوحشي المأساوي، سواء داخل حدودها أو في كل مكان تسعى فيه إلى توسيع سلطتها وترسيخها وتوظيفها.

حين نصادق على نداء المقاطعة الذي أُطلق أولاً من المجتمع المدني الفلسطيني، ولكن بات صداه يتردَّد على نحوٍ متزايد من قبل الناشطين والمثقفين "الإسرائيليين" القلقين على الاستمرارية الأخلاقية والسياسية لحياتهم

الجماعية، فإننا نعترف بأنَّ كون المرء صديقاً لدولة "إسرائيل" (وهي كيان لا يجادل أحد في كونه نتاجاً للاستعمار والعنصرية، سواء من يرفض شرعيتهما أو من يقبل بها) يختلف تماماً عن الإصرار على حق "الشعب اليهودي" في أن يعيش ويزدهر في ظل العدالة. إن الإصرار على هذا الحق (سواء نُظِر إليه في خصوصيَّته المستحيلة أو فُهِم في تشابكه الذي لا يمكن فصله، ولا سيما مع حقوق الفلسطينيين)، يتطلَّب مقاومة الدولة وفكرتها، وبخاصة حين تُفرض تلك الفكرة وما تدَّعيه من حقٍّ، ويتمُّ اعتناقهما، من قبل أولئك الذين كانوا، حتى وقت قريب، وبشكل ممنهج ووحشي، يعتَبرون مثالاً لمن لا دولة لهم.

إن التفكير [السليم] يقتضي الشكَّ في الوضع الذي يتطلَّب أن تكون "إسرائيل" فيه، على الدوام، رأس الحربة في تأكيد حق الدولة في الوجود بشكل عام، وذلك عبر إعادة تجديد حقِّها هي في الوجود كدولة، ما يؤدي إلى الانخراط في عملية لا يمكن الاستمرار بها، تحاول من خلالها ردَّ الاعتبار إلى فكرة الدولة بحدِّ ذاتها. ولا يمكن للتفكير [السليم] أن يستثني اعتبار أن تأسيس "إسرائيل" (بوصفه نتيجة واستمراراً لتاريخ ضارٍّ من الأفكار والممارسات الإقصائية) وتعلُّقها اللاحق والمستمر بالعبء الأخلاقي للدولة، وحقوقها، وادِّعائها بالحق... هو في حدِّ ذاته [من] بقايا معاداة السامية. يتوجب على التفكير [السليم] أن يشتبك مع الفكرة القائلة إن حقوق "الشعب اليهودي" وحقوق "الدولة اليهودية" يمثِّلان تناقضاً جيو-سياسياً وثيو-سياسياً، تتجلَّى آثاره الفادحة، التي بات من المستحيل احتواؤها، في المعاناة التي يرغَم الفلسطينيون الآن على تحمُّلها.

الدول هي نتاج للعنصرية والاستعمار، وليس لها حق في الوجود، و"إسرائيل" ليست استثناءً. فالدول، ليس لها حقوق [من حيث المبدأ]، ولا ينبغي أن يكون لها حقوق. ولكن، حتى لو افترضنا [جدلاً] أن لها حقوقاً، فلا بدَّ أن تكون هذه الحقوق مشروطة بقدرة الدولة على القيام بما يخبرنا المنظِّرون السياسيون الليبراليون أنها وُجدت من أجله، ألا وهو حماية حقوق جميع مواطنيها، بل وحقوق مواطني العالم أجمع. إن تأكيد هذا المبدأ الكوني البسيط، على الرغم من أنه غير قابل للاختزال، هو ما يُفترض أن يبرِّر وجود الدولة، ولكن الدول لم تكن يوماً قادرة على أو راغبة في تحقيق ذلك. الدول لا تملك حقوقاً، والزعم بأنها تملك حقوقاً ليس سوى بقية خطابية للفصل العنصري، حيث يتمُّ استخراج الخطر واستدخال الأمن عبر أفعال عدوانية وإجراءات مصمَّمة لحماية الطابع العرقي أو الديني أو القومي، وتكرار أنماط من العداء التي تُمارس بأكبر قدر من الكفاءة والخداع تحت غطاء "عملية السلام" أو "وقف إطلاق النار". إن الالتزام بالنزعة الدولانية المتأصلة في العالم المُدار، وهي نزعة فُرضت على دولة "إسرائيل" واحتضنتها، هو في جوهره التزام برفض العدالة. ما هو على المحكِّ هنا هو شكل من أشكال العالمية المضادَّة للكانطية، التي تنشد العدالة على نحوٍ معاكس لمسارات إدارتها من قِبل الدولة ومن خلالها. إن ضرورة مثل هذا التنظير، ومثل هذا الإحساس، تغدو جلية عند التأمل في ما أطلقت عليه أرئيلا أزولاي وعدي أوفير "شرط الدولة الواحدة."[1] [ولذا]، فإن علينا أن نهتم بمصير التفكير، داخل هذا الشرط وضدَّه في آنٍ معاً، حين يُختزل في ما يُسمَّى بالحرية الأكاديمية.

خذ بعين الاعتبار أن بعض الذين ينظِّمون ويحرِّكون حركة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات (BDS)، سواء من داخل جمعيات أكاديمية، مثل جمعية الدراسات الأمريكية (ASA)وجمعية اللغات

الحديثة (MLA) أو من خارجها، يُشيرون، محقِّين، إلى أن الحجج المناهضة لحركة المقاطعة باسم الحرية الأكاديمية "الإسرائيلية" لا تُبدي أيَّ اهتمام يذكر حيال العدوان الأكثر فتكاً وشمولاً الذي تمارسه "إسرائيل"، كسياسة ممنهجة منذ أكثر من ستة عقود، على الحرية الأكاديمية الفلسطينية. (حتى أولئك الذين يجادلون ضدَّ فكرة حرية التعبير بحدِّ ذاتها، يدافعون عن الحرية الأكاديمية ["الإسرائيلية"] كما لو أن التعايش مع هذا التناقض لا يتطلَّب تفكيراً ولا تعليقاً، وربما لاعترافهم بأن محاولات التوفيق بين هذه المواقف، أياً كانت، لا يمكن أن تكون مطمئِنة على الإطلاق).

يشير أنصار المقاطعة إلى لا أخلاقية هذا الموقف، حتى وهم يسعون جاهدين إلى طمأنة من يتبنَّونه بأن المقاطعة، على أيِّ حال، لا تنتهك الحرية الأكاديمية "الإسرائيلية"، على الأقل وفق التعريف الضيِّق والإقصائي لهذه الحرية. ولكن هذا يثير السؤال حول ما إذا كانت الحرية الأكاديمية "الإسرائيلية"، (أو على نحو أوسع، أيَّ حريةٍ أكاديمية ترعاها الدولة وتحميها، بل وحتى فكرة الحرية الأكاديمية بحدِّ ذاتها، طالما أن وجودها منوط برعاية الدولة وحمايتها) ينبغي أن تخضع لا لمجرَّد القيود الملازمة لأيِّ حرية محدَّدة على نحو ضيِّق وانتقائية بهذا الشكل، بل لنقد جذري تحرُّري يعيد مساءلة مفهوم الحرية ذاته كما هو مُعرَّف ومُمارَس.

إذا كانت الحرية الأكاديمية تُعرَّف، تحديداً، بأنها امتياز يمكن أن تتمتَّع به شعوب مثل "الإسرائيليين"، ولكن لا يمكن أن تتمتَّع به شعوب مثل الفلسطينيين، فلماذا ينبغي علينا الدفاع عنها أصلاً؟ ما هي هذه الحرية الأكاديمية التي يمكن لـ"الإسرائيليين" ممارستها دون الفلسطينيين، ولماذا قد يرغب الفلسطينيون، أو المتضامنون معهم، في نيلها؟ ما هو الثمن الذي يدفعه الفلسطينيون مقابل الحرية الأكاديمية "الإسرائيلية"؟ والسؤال المكمِّل، وإن كان أقلَّ أهمية تماماً، هو: ما هو الثمن الذي يُطلب من "الإسرائيليين" أنفسهم دفعه لقاء تلك الحرية الأكاديمية؟ كما تقول الأغنية الشريرة: الحرية ليست مجانية. إن إشكالية الكلفة هنا لا يمكن فصلها، بطبيعة الحال، عن مسألة الفائدة، ذلك أننا غالباً ما نفترض وجود فوائد متراكمة تنسب إلى الحرية الأكاديمية دون أن نفكر في نوع الفوائد التي قد تتأتَّى جرَّاء المثقفيَّة الطليقة [المطارَدة] (intellectual fugitivity) [أي التفكير الهارب الذي يفلت شروط الدولة وأجهزتها ومؤسساتها]، فالحرية الأكاديمية هي شأن من شؤون الدولة، ومن غير الواضح ما هي علاقتها [أو ما جدواها] بالنسبة لأولئك الذين هم بلا دولة، و/ أو الذين قد يختارون أن يكونوا بلا دولة.

ربما ينبغي لنا أن نفكِّر ونتحرَّك ضدَّ الحرية الأكاديمية المجازة من قبل الدولة والمعرَّفة [وفق منطق] الإرهاب، تلك الحرية التي تمثِّل شكلاً متناقضاً من أشكال الوجود الفكري المعياري، والتي لا تتحقَّق إلا من خلال الإقصاء، ولا يُحتَفى بها إلا عبر انتهاكها الدائم... إذ يدير المدافعون الليبراليون عن هذه الحرية هذا الانتهاك باستمرار عبر أشكال شتَّى من التنظيم التقييمي المتوحش والشرس. تأمَّل في البنى العميقة لعدم الحرية، التي يُضطَّر الطلبة في كل مكان، وفي كل المراحل العمرية، إلى العمل ضمنها. الحرية الأكاديمية هي الشرط الذي يُخضع فيه المفكر نفسه للنموذج المعياري للمستوطِن. الحرية الأكاديمية هي شكل من أشكال العنف الذي يقترفه الرؤساء الأكاديميون الذين يعملون تحت حماية الدولة العرقية الرأسمالية وفي خدمتها. علينا الاعتراف بذلك بوصفه أحد أشكال العنف، الرجعي والتفاعلي في وحشيَّته، إنه عنف يُمارَس كردٍّ فعل

على العنف الأصلي المُضاد للفكر والخيال، إنه عنف يسعى إلى ضبط الفكر وضرورته للانقلاب على النظام القائم. إن المهمة الملقاة على عاتقنا تتمثَّل في ألا نؤكِّد الحق في هذا العنف الفكري الخلَّاق والعصي على الاختزال وحسب، بل أن نؤكِّد على أن وجود هذا العنف سابق على الحقوق ذاتها، وسابق على الدولة التي تُنظِّم الحقوق وتكفلها من خلال سلسلة من طرائق الإقصاء التي لا يمكن إلا أن نرفضها.

III

من الممكن، بطبيعة الحال، أن نفهم الضرورة التكتيكية في التأكيد على أن حملة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات (BDS) لا تنتهك الحرية الأكاديمية "الإسرائيلية"، لكن هذا الفهم لا ينفي أهمية الإشارة إلى ما يمكن اعتباره الشرعية الاستراتيجية في الاعتراف بحدود الحرية الأكاديمية، وفي التفكير بما قد ينشأ عن انتهاك قدسيَّتها، ليس فقط على مستوى الكيفية التي نتعامل، أو لا نتعامل، بها مع المؤسسات الأكاديمية "الإسرائيلية"، بل، والأهم من ذلك، على مستوى الكيفية التي نتعامل بها بعضنا مع البعض الآخر في نضالنا المشترك ضدَّ الاستعمار الاستيطاني. وللتشديد على ذلك بشكل واضح: كيف يتعامل بعضنا مع البعض الآخر؟ هل نتعامل حقاً؟ وإذا لم نكن كذلك، أو إذا كانت علاقاتنا الواهنة ما هي إلا بقايا توليفة من ضرورات تكتيكية زائفة أو افتراضات أيديولوجية وميتافيزيقية لم تُخضَع للنقد، فما هو أثر ذلك على نضالاتنا وطموحاتنا؟ إن هذه ليست دعوة لتعليق العمل بالتكتيك، ولا هي إعلان عن تجاوز الأيديولوجيا أو الميتافيزيقيا، بل هي بالأحرى دعوة نحو نقاش استراتيجي يستند إلى بديل نعشيه سلفاً.

لا شكَّ أن في هذا الموقف شيئاً من المصلحة الذاتية، إذ إنني أميل أكثر إلى التفكير الاستراتيجي، وبشكل أكثر تحديداً، لأنني أجد نفسي أحياناً على خلاف مع مبادرات تُقدَّم بوصفها استجابةً لما يُعتَقَد أنه ضرورة تكتيكية: كما هو الحال مثلاً في إخجال السود الذين يرفضون الدعوة إلى المقاطعة، كأنَّ على السود التزاماً خاصاً تجاه هذه المقاطعة لا يشاركهم فيه الآخرون. وكأنَّ الراديكالية (الأمريكية) السوداء لم تكن منذ عقود طويلة حازمةً في تضامنها مع الفلسطينيين (ذلك أننا لا نتحدث عن الحاجة إلى بناء هذا التضامن وحسب، بل وعن حضوره التاريخي وأسبقيَّته). وكأنَّ، وعلى نحو أكثر جوهرية، الإخجال والتعيير وسيلة فعَّالة في التنظيم، أو طريقة أنجع لتحقيق حالة العداء العام، وهي حالة تقوم، لا على الطابع القومي أو، وهو الأخطر، القابلية، بل على القبول غير السيادي [إذ لا ينبثق من الدولة ولا تفرضه الدولة]. وهذا المثال يقودنا إلى ثالث ذريعة خطابية أرغب في تناولها على أمل أن يقودنا ذلك أيضاً إلى توضيح الفرق بين الإخجال والنقد، وبين القابلية والقبول.

على الرغم من أن ذلك غير مرجَّح إطلاقاً، فلنفترض أن جمهوري في "إيلات" سيتكوَّن بالكامل من صهاينة مضطهِدين: هل فكَّر أحد في أن أولئك الذين هم في أمسِّ الحاجة إلى سماع المحبة وهي تُترجم إلى فعل عبر الموسيقى، هم بالضبط الأشخاص الذين يرون أنه من الرائع إيذاء الآخرين؟ لماذا يجب أن يُعاقَب جميع الحاضرين في المهرجان بسبب أفعال قلَّة من الأوغاد في السلطة؟ أحياناً عليك أن تدخل إلى بطن الوحش لتحرز

تقدُّماً. إذا كنتَ تقاطع دائماً وترفض أن تستخدم فنَّك في شفاء أولئك الأكثر احتياجاً إليه، فما جدوى ذلك إذاً؟ أنا لستُ فناناً وحسب، بل أنا أيضاً دبلوماسي ثقافي، ووظيفتي هي أن أفتح قلوب الناس وعقولهم في جميع أنحاء العالم عبر قوة الفن.

تبعاً لطريقتك في التفكير، ما كنت لأعزف في أيِّ مهرجان أو نادٍ لموسيقى الجاز مرة أخرى. الجاز بحدِّ ذاته هو أحد أشكال الفصل العنصري الموسيقي، إنه تبييض للموسيقى السوداء. وقد سُرق الجاز من السود الذين لم يُنسب لهم الفضل المستحق، وحتى اليوم، لا يسيطر السود عليه. فالبيض هم الذين يجنون معظم الأموال من موسيقى الجاز، ووجود العرق الأبيض بحدِّ ذاته، والذي يمكِّن من امتياز التفوُّق الأبيض، هو أحد أشكال الفصل العنصري ضدَّ جميع ذوي البشرة الملوَّنة. ولذا، فإنني كل مرة أعزف في أيِّ مكان، أقدِّم خدمة للمستعمَرة، وكله مال ملوَّث. وإذا رفضت العزف في أماكن الجاز أو التدريس في مدارس الجاز، فسأكون بذلك أسيء إلى الأسلاف وإلى الموسيقى نفسها. ولذا، في حين أن اسم "إيلات" قد تحمل بالنسبة لك دلالة على القمع، فإن كلمة "جاز" تُحدث الأثر نفسه [بالنسبة لي].

"أنا أرفض مقاطعة "إيلات"، كما أرفض مقاطعة أماكن موسيقى الجاز للأسباب نفسها التي تذكرونها أنتم. ولذا، فإلى من يهاجمونني منكم عبر الإنترنت بسبب قراري العزف في مهرجان جاز البحر الأحمر: أنتم تضيعون وقتكم بمحاولة مساءلتي. كم منكم يعرف من أكون، على أيِّ حال؟ كم من تسجيلاتي تملكون؟ وكم من عروضي حضرتم؟ يبدو أنكم مهتمون فقط باستخدام نيكولاس بايتون في روايتكم السياسية الشخصية. أما أنا فأكتب قصصي بنفسي، لا أسمح للآخرين بأن يعرِّفونني، ولن أقبل بأن أُجبر على الشعور بالذنب لمجرد أنني أستخدم شغفي بالحياة لبثِّ مزيد من الجمال في هذا العالم."[2]

لحسن الحظ، في دفاعه (المفرط في إبراز أهمية الذات والتمحور حولها) عن قراره بالعزف في مهرجان البحر الأحمر لموسيقى الجاز في "إيلات، إسرائيل"، وبالتالي رفضه الاستجابة لدعوة حركة المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات، يمنح الموسيقي نيكولاس بايتون الفنانين والعلماء السود الذين يرغبون في التفكير والعيش في تضامن مع النضال الفلسطيني ضدَّ الاستعمار الاستيطاني فرصة لتوضيح مواقفهم الخاصة ليس بشأن المقاطعة الثقافية والفكرية لـ"إسرائيل" وحسب، بل أيضاً فيما يخصُّ مكانة الراديكالية السوداء في الشؤون العالمية، أو بالأحرى إزاحة مكانها من الشؤون العالمية. ولا يفعل ذلك برفض هذا التضامن، بل بإعلانه وكأنه أمر مفروغ منه، ما يجعل التضامن افتراضاً بدلاً من كونه فعلاً.

إن افتراض أن تضامن المرء هو أمر مسلَّم به، وأنه موجود باعتباره وظيفة لهوية يُفترض أنها تشكَّلت من معاناة الماضي بأكثر من كونه هوية يعاد تشكيلها من نضال مستمر في الحاضر... هو تبرير لاستمرار الأمور على ما هي عليه، والتي تتجسَّد في مزيج آليٍّ مكرور من الفعالية وانعدام الفعالية. يبدو أن بايتون يتخيَّل نفسه جزءاً من حركة لا وجود لها إلا بقدر ما [تظلُّ ساكنة و] لا تتحرك. ومن هذه الزاوية، يمكن القول إن "موسيقاه"

و"سياساته" تشتركان في خاصيَّة تخديرية معيَّنة تتَّسم بمزيج من سكون الأعصاب وبلادة الغضب. إن تأكيد الذات المتألم هو التعبير الأنسب لهذا التفاعل المؤسف والمنحط، وكأن بايتون لا يستطيع التوقُّف عن التفكير في الطريقة التي توقَّف بها عن التفكير في الموسيقى والسياسة، وإن الانشغال بهذه الحالة من التوقُّف هو، حرفياً، أن يُستَوطَن عقل المرء ويُستعمَر.

إن صوت هذا المرض ومضمون تعبيره هو مزيج من تضخيم الذات وتأكيدها. وإذ أعود كثيراً، وربما بشكل لافت، إلى كلمة الذات، فلأن الذات هي تحديداً ما يُترَك للمرء ليفكِّر فيه حين يتوقَّف موسيقيٌّ يُفترض أنه سياسي عن التفكير فعلياً في الموسيقى والسياسة. وبطريقة أخرى يمكن القول، إن الذات، بحريتها وتفرُّدها وسيادتها، هي، ويجب أن تكون [دائماً]، موضوع دراسة دائمة للمستوطِن وهو يتعامل مع ذلك الكائن عند نقطة التقاء الشخصية المستحيلة بالقومية المستحيلة اللتين يُجبَر على إنشائهما وتمثيلهما. وما يثير الانتباه في خطبة بايتون، حتى إلى درجة تفوق ما يثير الاشمئزاز، هو شدَّة محاولته تبرير موقفه عبر نظرية عن السيادة. وفضلاً عن ذلك، فإن موسيقاه تُسمَع (مثل) نظريته السياسية [وصدى لها]، وهي ظاهرة قد تستحق بعض التأمل في سياق آخر أو حياة أخرى.

ما يتضح أيضاً نتيجة غضبة بايتون هو أنه، وعلى العكس من أيِّ تأكيد ممكن على الحتمية التاريخية، فإن السود بشكل عام وبايتون بشكل خاص لا يملكون موهبة خاصة لمثل هذا التضامن (والذي لا ينبغي عليه خيانته) أو التزاماً خاصاً بإظهار هذا التضامن (الذي لا يحمل الآخرون عبئه)، الأمر الذي يتطلَّب منا الآن التفكير في العلاقة بين النضال الأسود والنضال الفلسطيني. في رأيي، إن التضامن مع الفلسطينيين يعني أولاً وقبل كل شيء ضرورة اتِّباع خطاهم ونموذجهم في نضالهم الخاص: إذا طلبوا منا أن نتبرأ من المؤسسات التي تدعم بشكل مباشر أو غير مباشر، أو تستفيد من، سلب أرضهم حقوقهم، فإن التضامن يقتضي منا المقاطعة. ولكن أكثر من ذلك، فإن الطريقة التي يعيشون بها، والطريقة التي يناضلون بها، والطريقة التي تتشابك بها طرق الحياة والنضال لديهم، تحمل لنا بعض الدروس حول كيفية وجوب عيش النضال في كفاحنا الخاص ضدَّ تفاعل الاستعمار الاستيطاني، والرأسمالية العرقية، ومعاداة السود، والإبادة البيئية التي تشكِّل العالم الحديث.

علاوة على ذلك، فإن التضامن مع الفلسطينيين يتطلَّب، بل ويجعل ممكناً، وجود موقف نظري، مبدئي ومتبصِّر، ضدَّ مجموعة من الأمراض القومية والشخصية التي يمكن وصفها بأفضل طريقة بأنها بنى السيادة وآثارها، طالما أن الاستعمار الاستيطاني هو، في الوقت ذاته، أبسط وأقصى أشكال السيادة الحالية، الآن في عصر دمقرطة السيادة، ما يعني فرضها الإمبريالي على من يمتلكون الموارد.. بغية تخيُّل وممارسة أنماط حياة لا تُحدِّدها الخرافات العنيفة لتقرير المصير، وهو مصطلح يتضح أنه لم يكن مفيداً للنضال المناهض للاستعمار كما يؤكد ذلك الشرط الراهن لما يسمى بـ"ما بعد الاستعماري" بشكل مأساوي. وإذا كانت هناك مناهضة قومية بلا-دولة تشكِّل الجوهر الخفي للراديكالية السوداء، فإنها تحمل دروساً للنضال الفلسطيني أيضاً.

تتضح هذه النقطة، مرة أخرى، بشكل خاص في المناسبة التي يتيحها بايتون، حيث إن الموسيقى التي يدَّعي أنه يعزفها، والتي يفترِض هو أنها تمثِّل سياسته، ليست سوى تجربة جماعية طويلة لأنماط حياة تقوم على التبادل في الدراسة. وهناك ارتباط خاص بين الحالتين (ويزداد الارتباط تفاقماً بفعل تمويل الولايات المتحدة للتجسيد العملي/ المادي لهذا التقارب الأيديولوجي) يتطلَّب ويسمح بمضاعفة التضامن ذاته الذي يدَّعي بايتون تمثيله [كدُمية صامتة] واستخدامه كمبرر لاستمرار الأمور على ما هي عليه. ولكن هذا يعني، مرة أخرى، أن هذا التضامن يجب أن يُمارس ولا يُفترض، من كل موقعٍ ممكن على الطَّيف الذي تُحدِّده صيغة إعلانه، بما في ذلك أولئك الذين ينظِّمون المقاطعة التي يرفض بايتون الانضمام إليها. إذا كان النضال ضدَّ الفصل العنصري "الإسرائيلي" لا ينضمُّ وحسب إلى، بل يساعد أيضاً في تجديد، النضال ضدَّ الفصل العنصري الأمريكي في أبعاده الداخلية والدولية، فمن الضروري أيضاً الاعتراف بهذا النضال والانضمام إليه (على مستوى متطلباته وموارده الاجتماعية والنظرية) لأولئك الذين يرغبون في ممارسة التضامن مع الفلسطينيين.

ما الذي يسمح به التاريخ وقوة الراديكالية السوداء ويتطلَّبه من أولئك الذين يستخدمونه باسم النضال الفلسطيني؟ تتجلَّى افتراضات بايتون في محاولته تعبئة التاريخين المتشابكين لقمع السود وصناعة الفن الأسود لتبرير رفضه المقاطعة كعمل تضامني مع الشعوب المضطهدة في كل مكان. إن حجة بايتون هي حجة ذات طابع وجودي زائف: أنا رجل أسود، وبحكم ما أنا عليه، يجب أن أكون دائماً متضامناً مع الفلسطينيين بقدر ما يجب أن أكون دائماً، بحكم ما أنا عليه، متضامناً مع المضطهَدين في كل مكان.

من ناحية أخرى، تجب الإشارة إلى أن التنظير المتنوِّع للراديكالية السوداء حول النضال يتطلَّب أكثر من مجرَّد إعلان هوية والانخراط السلس في الأعمال اليومية (في حالة بايتون، العزف على البوق بأسلوب رجعي وتراجعي يميِّز مسيرته الفنية). هذا يعني أن ما هو دنيء بالفعل في ردِّه، وما يتجلَّى تماماً في التواء "حجَّته" وعجرفتها، هو عمق الترامه بسيادته الزائفة على نفسه: بايتون سيفعل ما يريد، ولن يُحشر في صندوق أحد. وفضلاً عن ذلك، يبدو أنه يعتقد أن الشرط المسبق لأيِّ خلاف مع منطقه السياسي هو أن نخضع لما يثيره الاستماع إلى كل نتاجه الموسيقي المسجَّل من ملل وغثيان. ولكي نعترض على منطقه السياسي، الذي يتجلَّى بوضوح في قراره العزف في "إسرائيل"، يتوجَّب علينا أن "نعرف عنه" أو "نعرفه". ما يُفهم ضمناً من المبدأ الشخصي القطعي لبايتون هو أن معرفته تعني تلقائياً ليس فقط الموافقة على منطقه السياسي، وليس فقط الإقرار بأنه متضامن بالفعل مع الفلسطينيين من خلال رفض طلبهم للتضامن تحديداً، ولكن أيضاً الاعتراف بأنه قد أدرك ويمثل الآن الردَّ المشروع الوحيد الممكن على تناقضات الحياة الحديثة التي تضعنا في ما يسميه "بطن الوحش". في منطق بايتون، العزف على الجاز هو العيش (داخل) الفصل العنصري والقبول به، وما هو عميق في هذه الصياغة هو كيف تتبَّع بدقة الإيحاء (سيء) الصيت لرالف إليسون بأن الجاز هو موسيقى الديمقراطية الأمريكية، وهي مبدأ [دوغماتي] يُكرره خطاب ردِّ الفعل تجاه الجاز المرتبط غالباً بأعمال أشخاص مثل رالف إليسون وألبرت موراي وستانلي كراوتش وونتون مارساليس، وهي مجموعة على الرغم من مواهبها الكبيرة، إلا أنها كرَّست نفسها للأسف لأيديولوجية تقوِّضها الموسيقى باستمرار وتتنافس معها.

مرة أخرى، يمكننا أن نطرح بعض الأسئلة حول كيفية تنظيم موسيقى بايتون. كيف تُفترض السيادة فيها، وكيف تُخدم خرافة السيادة على مستوى الشكل في موسيقاه. ولكن من الأفضل أن نسأل كيف تُفترض السيادة وتُخدم بالطريقة التي ننظِّم بها أنفسنا. ربما في كلا الحالتين، هناك حاجة إلى رفض تصنيم العازف المنفرد. في حالة بايتون، يتجلَّى هذا التصنيم في شدَّة تقديره لذاته. يصرخ بايتون معلناً استقلاليته وحريته، ويطالب بأن يتمَّ الاعتراف بهما، كاشفاً بذلك العلاقة الغريبة بين إعلان إنسانية الرجل الأسود وإعلان حق "الدولة اليهودية" في الوجود، حيث إن الإنسانية، تاريخياً وباستمرار، تؤسَّس من خلال استبعادها السود، والدولة تؤسَّس من خلال تأكيد وفرض [حالة] اليهودية بلا-دولة. إن ما يزال ضرورياً هو الالتزام المستمر بضرورة الخروج من البنية الإبادية للسيادة الإنسانية التي لا تكفُّ عن استهلاك ما يُفترض أن تحميه. هذه الالتزامات هي الملجأ اللاقومي، والأممي، واللاسياسي للاجئ. إنها تُشكِّل المقاومة لكل دولة، وإنكار كل وطن، وتدمير كل جدار، ومسح كل حاجز، ورفض كل حرية أكاديمية أو فنية إقصائية.

وعلى الرغم من عدم وضوح ما إذا كان بايتون يهتم حقاً أو يقصد أن يُطرح هذا السؤال، بخلاف التعبيرات عن الدعم لنضالات هنا والتي يدلي بها أشخاص موجودون فعلاً هنا: فكيف ننظِّم أنفسنا لكي نكون فعلياً جزءاً من نضال ثوري ضدَّ الاستعمار الاستيطاني والعنصرية ضدَّ السود: هنا، وهناك، وفي كل مكان؟ ربما يكمن مبرِّري في إعطاء بايتون بعض الاهتمام في الفانتازيا التي أستمر في التمسُّك بها حول الانتقال من المقاطعة إلى الإضراب العام. لقد فكَّرت أو تخيَّلت أو تمنَّيت ذلك طالما أن قوة ما نفعله من أجلهم هناك مرتبطة مباشرة بما نفعله لأنفسنا هنا. مرة أخرى، ليس واضحاً إن كان هذا الأمر يعني بايتون لأنه يشير إليه بفظاظة مراوغة وغير صادقة. ومع ذلك، إذا طرحنا ذلك السؤال، مقتفين أثره من يديْ [بايتون]، فإننا نُعزِّز النضالات المحدَّدة في حراكها الداخلي، وكذلك النضال العام لرؤية الأرض، كما يقول إد روبرسون، قبل نهاية العالم

الإحالات

[1] Ariella Azoulay and Adi Ophir, *The One- State Condition: Occupation and Democracy in Israel/Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2012).

في هذه المقالة وغيرها، استخدمتُ مصطلح "الإقصاء الإدماجي"، وهو تعديل طفيف، لكني آمل أن تكون له دلالات نظرية غير هامشية، على مفهومهما المعروف باسم "الإقصاء الشامل" (*exclusion inclusive*).

[2] Nicholas Payton, "Why Nicholas Payton Refuses to Boycott Israel," accessed 11 August 2013,

https:// nicholaspayton.wordpress . com / 2013 / 08 / 08why - nicholas - payton - refuses - to - boycott - israel /

لقد تم حذف الاقتباس لاحقاً.

ارتجافة الظِّل: من الغموض إلى حفظ الإمكان

عبد الجواد عمر، فلسطين

في التجربة الفلسطينية، لا يعمل التخفِّي كتقنية أمنية عابرة، بل كنمط وجود يواجه مطلب الشفافية الكولونيالية بحقٍّ في الغموض، يعلِّق الحسم ليحفظ الإمكان. من هنا نفهم "المطاردة" والتخفِّي وممارسة الاستخفاء لا كطارئ أمني فحسب، بل كبنية أنطولوجية-سياسية تعيد توزيع الحضور والغياب، وتُنشئ زمناً موازياً وجماعات متوارية تُنتج فعلاً سياسياً خاطفاً. يقترح هذا النص معجماً لذلك الوجود: ذاكرة سالبة تُحفظ بالمحو، وجسد حذر يعيد برمجة حواسِّه، ومشاع تحتيّ يزاوج الاختفاء بالظهور الخاطف.

مقدمة

ثمَّة أفعال لا تلامس الحرية إلا عندما تُجيد التواري، لا كحيلة عابرة، بل كخطة أنطولوجية لمراوغة فخِّ الحضور. ذلك أنَّ الحضور، بما هو مطالبة بالوضوح، قد يتحوَّل إلى عبء، إلى ثقل يقيِّد ما يُراد له أن يبقى حرّاً، سائلاً، منفلتاً من إمكان قنصه أو اعتقاله. وهكذا، لا تنبثق ممارسة الاستخفاء، كما أطلق عليها أحد روَّادها، المناضل أحمد قطامش، من ضعف أو جبن، بل من رغبة في الانعتاق، ومن حاجة إلى إعادة صياغة الممكن خارج حيز الانكشاف.[1] فأن تكون ولا يُقبَض عليك، وأن تتحرَّك دون أن تُفهرَس هو في جوهره عمل فلسفيٌّ، وتمرين على التفكير والممارسة من داخل كثافة الغموض، ولربما أيضاً كثافة القلق من المجهول. ولا يسعنا، نحن المتورِّطين في الحضور، إلا أن نستغرب ذلك الغياب المنهجي لأيِّ مقاربات كثيفة ومتعدِّدة وممتدَّة لظاهرة المطارَد، والطَّريد، والفارِّ، والملثَّم، والمتخفِّي، والمختفي. ويمكن لنا أن نسأل: كيف لم نتناول هذه الأشكال التي تمارس الحق في الانسحاب، أو في الاختباء، أو في التبخُّر الطوعي أو القسري؟ كيف لم يُلتفَت بعدُ إلى من اختار السرِّية لا كمأوى فقط، بل كحجَّة أيضاً، إلى من جرَّب أن يكون في ارتجافة الظِّلِّ؟

ذلك الحق في عدم الانكشاف، في البقاء عصيّاً على الترجمة، غير قابل للتمثيل أو للإخضاع، وألا يُدرَج في سجلِّ الأحياء ولا يُجهَّز بين كشوفات القتلى، وأن يبقى مُعلَّقاً، مُنفلتاً، بلا إحداثيات واضحة على خريطة الوجود. فلربما، أكثر من أيِّ وقت مضى، يرتبط صراعنا وقدرتنا على شقِّ طريقٍ نحو النصر بتلك القدرة على مقاومة الشفافية، وصناعة الغموض، والاتِّكاء على ثلَّة من المطارَدين والطريدات، وعلى مجتمعات تمارس الاستخفاء وتقاتل من قلب النفق، ومن المخبأ، ومن عمارة تحتية تتعدَّد أشكالها، لكنها تفتح الآفاق لإمكانية استمرار القتال، أمام آلة تُجيد "تجميع المعطيات وتصنيفها" وتحويلها إلى سلسلة لا نهائية من الأهداف.[2] ففي هذا الصراع، ولا سيَّما في فلسطين،

تكمن جدلية حاسمة تتمثَّل في: أن يتحوَّل الإنسان، بفعل الانكشاف، إلى شيء قابل للترجمة، مُدرَج في معجم المستعمِر، يعني الوقوف على الحدِّ الفاصل بين الحياة والموت، بين استمرار الفعل المقاوم وإماطة استمراريته الزمنية أو تلاشيه. وفي المقابل، فإن القدرة على التخفِّي والتواري والاستخفاء ليست مجرَّد تكتيك مقاوِم، بل هي فعل وجودي يحفظ الإمكان، ويؤجِّل الحسم، ويُبقي للمستقبل فسحة لم تُستملَك بعد. فما نواجهه اليوم، في فلسطين ولبنان، وفي كل مكان يضرب فيه المستعمِر، هو تلك القدرة المرتبطة برأسمالية الرقابة على تحويل كل شيء إلى مرئيٍّ ومعلوم، إلى معطيات تتدفَّق في أنظمة تحمل أسماء مثل "الذكاء الاصطناعي"، وتُغذَّى بملايين البيانات التي تُسخَّر لخدمة السيطرة والابادة وإعادة إنتاجها.[3]

بدأت المكتبة الفلسطينية، بدفعٍ من مبادرات بعض المناضلين، تلتفت إلى هذه الظاهرة وتلج فضاءها، مقارِبَةً إيَّاها بمزيج من التتبُّع التاريخي، والسرد الحيِّ، والتأطير النظري. ولعلَّ من أبرز ما أُنجِزَ في هذا المضمار، حتى الآن، كتابٌ خطَّه المناضل حسن نعمان الفطافطة، ورسالة ماجستير أعدَّها المناضل زكريا الزبيدي حول تجربة المطاردة.[4] كما ينهض كتاب **مقاومة الاعتقال**، الذي صدر عن ثلَّة من المناضلين في الأسر، هم: مروان البرغوثي، وعاهد أبو غلمة، وعبد الناصر عيسى، بإشارات متكرِّرة إلى أشكال الاختباء والتخفِّي والاستخفاء، بوصفها وجوهاً أخرى للفعل المقاوم، وطرائق للبقاء خارج مرمى الاعتقال.[5] وقد كان لرواية المناضل وسام الرفيدي أيضاً نصيب في هذا الحقل، إذ وثَّقت، بلغة أدبية مصقولة من قلب التجربة، أيام اختفائه في ثمانينيات القرن العشرين، في عمل حمل عنوان **الأقانيم الثلاثة**.[6] ولربما يمكن أن نضيف إلى هذه النصوص ما كُتب في خضمِّ حالة المطاردة أو الاختفاء نفسها، أي تلك النصوص التي وُلدت من داخل الممارسة، وجاءت كامتداد مباشر لفعلها كرسائل الشهيد باسل الأعرج وهو مطارَد.[7]

وعلى الرغم مما تحمله هذه الأعمال من ثقل تاريخي وزخم أدبي وسياسي، يبقى التخفِّي والمطاردة من أكثر الممارسات إقصاءً عن حقول الثقافة والدراسة الفلسطينية، وكأنَّهما يُدفعان عمداً إلى هوامش السَّرد الوطني. غير أنَّ هذا الدفع نحو الهامش قد يكون، في وجه منه، حراسةً لسحر التخفِّي وسدانةً له من الكشف المعرفي والانكشاف الأمني في آنٍ معاً، وكأنَّ البقاء في الظلِّ شرط لدوام الفعل وقدرته على الإفلات من القنص والتقييد من تفكيك الفعل، وبالتالي نزع السحر عنه.[8] غير أنَّ الأهمية القصوى اليوم تكمن، ربما، في استعادة الاستخفاء والمطاردة والتخفِّي ووضعه في صميم التجربة الفلسطينية المقاوِمة، بما يحمله من وجوه متعدِّدة: كممارسة تكتيكية تتآكل في زمن الرقابة المستعِرَة، وكضرورة سياسية في فضاء عام يتشكَّل تحت وطأة الهزيمة وخيانة النخب، وكفلسفة يمكن أن يُبنى حولها معجم جديد لجدليَّات فلسطينية قديمة—عن الصياد والتنين، عن الحضور والغياب، عن الفعل والكمون—جدليات تعيد ترتيب العلاقة بين ما يُرى وما يُحجَب، بين ما يُلاحَق وما يظلُّ عصيّاً على التسمية. فأيُّ تاريخ يمكن أن يُكتب للمقاومة إذا أُهملت جغرافيات الخفاء وعمارته التي احتضنت فعله ووفَّرت له شروط البقاء؟ وأيُّ فلسفة للمقاومة يمكن أن تُصاغ إذا لم تُدرج في بنيتها خبرات العيش في الظلِّ، حيث يتعالق الحضور بالغياب، ويصير الغياب نفسه أداة فعل؟ وكيف يمكن أن نقرأ التجربة الفلسطينية دون أن نضع في قلبها تلك المجتمعات التي تشكَّلت في اقتصاد المطاردة والانسحاب، من قرى

الداخل الفلسطيني زمن الحكم العسكري الصهيوني إلى أحياء غزة وأنفاقها في زمن الحصار، بوصفها فضاءات أنتجت أشكالاً مغايرة للزمن، وللسيادة، وللمعرفة ذاتها؟

وعلى الرغم من ندرة الدراسات التي لامست هذه الظاهرة، فإنَّها، كما يشدِّد حسن فطافطة وكما يمهِّد لها أحمد قطامش، تتشعَّب إلى طيف من الممارسات التي تتحرَّك على تخوم الخفاء. فالاستخفاء بوصفه فعلاً مقصوداً يُقدِم عليه الفلسطيني، لا باعتباره ردَّ فعل عابر، بل كخيار إراديٍّ يبتغي الانسحاب من حقل الرؤية الاستعمارية، دون أن يكون مشروطاً دائماً بمطاردة أمنية تسبق فعل التخفِّي ذاته.[9] فهناك من ينخرط في الاستخفاء تحت وطأة الضرورة الملحَّة للانفلات من قبضة الاعتقال أو شبح الاغتيال. وهناك أيضاً من تطارده آلة الاحتلال، ومع ذلك يمارس شكلاً مغايراً من الانفلات أو مقاومة الاعتقال، إذ يظلُّ يتحرَّك في الفضاء العام، علنياً أو شبه علني، كمن يعيد ترتيب إيقاعات ظهوره وغيابه بما يربك أثر الملاحقة ذاتها. كما وثمَّة من يرتدي اللثام، لا اتقاءً لنظرة الرصد وحدها، بل باعتباره هيئةً مخصوصة من التخفِّي العلني، تُمارَس في التظاهرات وأشكال النضال التي تفترض حضوراً جسدياً في قلب الساحة. إنه حضور مزدوج، يزاوج في آنٍ واحد بين الانكشاف والحجب: جسدٌ يُعلن وجوده في العلن، لكنه يحجب هويته خلف قناع يربك أثر الملاحقة ويخلخل يقين الرؤية الاستعمارية. بهذا المعنى، لا يكون اللثام مجرد وسيلة وقائية، بل تقنية مقاومة تعيد تنظيم علاقة الظهور بالاختفاء، حيث يُصاغ الظهور ذاته من داخل شروط الحجب. وفي المحصلة، قد تكون مطارَداً لأنك متخفٍ، أو متخفياً لأنك مطارَد، فالعلاقة بين المطاردة والتخفِّي تظلُّ دائرةً مغلقة، يتبادل طرفاها الشرط والنتيجة بلا حسم. بهذا، يتكشَّف الطَّيف كلعبة معقَّدة بين الحضور والغياب: انسحابٌ إرادي أو اضطراري، وظهورٌ مربَك أو مقنَّع، حتى يغدو المرء مطارَداً لأنه متخفٍّ، أو متخفِّياً لأنه مطارَد، فيما يواصل آخرون فعلهم النضالي في العمق وهم في الظاهر أبعد ما يكونون عنه.

وبعد هذا التتبُّع لما يفتحه الطَّيف من إمكانات للحضور والغياب، ولما يكشفه من علاقة ملتبسة بين المطاردة والاختفاء، يظلُّ السؤال مفتوحاً حول طبيعة هذه الممارسة في جوهرها: هل هي محض تكتيك عابر لمواجهة الخطر؟ أم أنها بنية أنطولوجية وسياسية تميِّز التجربة الفلسطينية تحت الاستعمار الاستيطاني؟ هنا، يصبح ضرورياً أن نعيد مقاربة التخفِّي لا من زاوية الحاجة الأمنية وحدها، بل باعتباره نمط وجود وخطَّة حياة، أحياناً لا تمتلك مخططاً، تنتج معجماً خاصاً للفعل والمقاومة. ومن هذا الأفق يمكن الانتقال إلى تفصيل الأوجه المتعددة للتخفِّي والاستخفاء.

الحضور، الغياب، والذاكرة السالبة

من منظور فلسفي، يمكن فهم المطاردة لا كحالة طارئة تفرضها لحظة مواجهة أمنية، بل كبنية أنطولوجية وسياسية تميِّز التجربة الفلسطينية تحت الاستعمار الاستيطاني. وبهذا المعنى، ليست المطاردة فعلاً تقنياً للهروب، بل هي نمط وجود وخطَّة حياة. إنها فعل يقاوم اختزال الفلسطيني في صورة موضوع شفَّاف، قابل للرصد والتموضع في خرائط السيطرة، ويمتنع عن الانصياع لشرط الحضور الذي يفرضه النظام الكولونيالي. هنا تتقاطع

هذه التجربة مع ما يطلق عليه إدواردو غليسان "الحق في الغموض"، حيث يرى أن للإنسان، وللشعوب، الحق في أن يظلوا عصيِّين على الفهم الكلِّي أو الترجمة التامَّة، وأن يحتفظوا بمناطق غير مرئية من ذواتهم وعوالمهم، لا لكي يحموا أسراراً بالمعنى الضيِّق، بل لكي يحموا قدرتهم على الاختلاف والبقاء خارج أشكال التملُّك المعرفي والسياسي التي يمارسها الآخر المستعمِر.[10] وكما يكتب غليسان، فـ"إن الحق في الغموض لا يُفضي إلى التوحُّد، بل هو الأساس الحقيقي للعلاقة، في الحرية." وهذه عبارة تكتسب، في السياق الفلسطيني، طابعاً وجودياً ومقاوماً في آنٍ معاً. فالغموض هنا ليس انسحاباً أو عزلة، بل هو فعل تحرُّر يتيح للذات أن تظل عصيَّة على التملُّك، وأن تمارس حريَّتها في الاختلاف بوصفها شرطاً للعلاقة العادلة مع الآخرين.

أما فريد موتين وستيفانو هارني، فيعيدان صياغة هذا الحق في إطار إمكانية الانسحاب من الظهور، حيث لا يكون الامتناع عن الانكشاف فعلاً سلبياً، بل فنّاً للبقاء واستراتيجية للوجود في الظلِّ تسمح بتوليد فضاءات للمناورة والإبداع والانتظار والتفكُّر والتأمل، بل وبأكثر من ذلك فضاءات قائمة على أشكال من العلاقات المنفتحة التي تميل بدورها إلى النبوءة أو ما يسميه موتين وهارني "التنظيم النبوي". ولربما في مفهوم موتين وهارني ما يمكن البناء عليه أو الدخول في حوار معه، خاصة وأن "التنظيم النبوي" يتخذ شكلين في مقاربتهما الفلسفية والشعرية؛ يتمثَّل الشكل الأول في النبوءة التي تتنبأ بتنظيمها الخاص، أي تلك التي لا تكتفي بالخيال أو بتصوُّر المستقبل، بل تحمل أيضاً برنامجاً عملياً وخطة تحدِّد الشكل الذي ستتخذه والبنية التي ستحقِّق النبوءة.[11] أما الشكل الآخر، فهو النبوءة التي تفيض عن رسم المستقبل، إذ إنها تتجاوز تنظيمها الخاص، وبالتالي لا يمكن اختزالها في مؤسسة أو شكل محدَّد، بل تُبقي المستقبل مفتوحاً وهارباً.[12] وبناءً على عملية التمييز هذه، يمكن ألا نطرح ما ينتج عن هذين الشكلين في سياقنا الفلسطيني كحالات منفصلة بعضها عن البعض الآخر، بل كحالات تلتقي أحياناً في رسم الممارسة السياسية فردية كانت أو جماعية. وهو تلاقٍ محفوف بكثير من التوتُّر والتناقض، بين مقاومة تفيض عن رسم المستقبل وشكل سياسي قابل للقبض والتأطير، بين نزعة فردية أو جماعية تتجاوز الواقع إلى ما تحته أو ما بعده.. وبين بنى سياسية تسعى إلى تثبيت هذا الواقع وإدارته.

هنا يتبدَّى السؤال: كيف نحافظ على ذلك الفائض النبوي، الفائض عن كل تنظيم، دون أن نخسره في مؤسسات تسعى بالضرورة إلى القبض عليه؟ وفي المقابل، كيف لا نتركه يتبدَّد بلا أثر في فضاء الطوباويَّات غير المتحقِّقة؟ أليس هذا بالضبط هو صراع التحوُّل: حين تنزلق المقاومة من فعلٍ فائض عن كل حساب، إلى مؤسسةِ حُكمٍ، أو حتى إلى ما يسبق هذا التحوُّل من لحظة توتُّر بين دفعها إلى الأمام وعيشها كإجابة يومية، حميمية، تقيم على مقربة من الحاجة إلى الفائض؟ أليس الاختفاء من العالم الاجتماعي، ورفض إيقاع الحياة العادية، هو نفسه شكلاً من الفيض؟ في هذا الاختفاء ما يشبه موت العلاقة مع الرمزي والاجتماعي حيث يتكاثف التخلي عن العادات، وعن الصداقات، وعن المهنة، وعن طمأنينة الأمكنة، وعن شبكة اليومي التي تمنحنا وهْمَ الثبات. ذلك الفيض هو عين الانسحاب، هو أن تكون حيث لا يمكن القبض عليك، وأن تنجو لا بالتصعيد وحده، بل أيضاً بالانسلال، بالتخفِّي الذي يترك وراءه الكثير من الحب والارتباطات والالتزامات والعلاقات، ويحوِّل الوجود إلى فائض لا يُختزل في وظيفة أو مؤسسة. لهذا، يكمن في لبِّ ممارسة الاستخفاء هذا الهروب من رسم المستقبل الجاهز، إلى

الحفاظ على إمكانية أن يكون المستقبل مغايراً. أي أنها ممارسة نبوية تراهن على ما يفيض عمَّا هو "شفَّاف"، أي تلك اللغة التي تستدعي الخطط والاستراتيجيات، والخيال الذي يسعى إلى الاستقرار في شكل ما، حتى وإن اندرجت تلك الممارسات ضمن ممارسات سياسية حزبية تملك إجاباتها الخاصة عن ذاك المستقبل المنشود. فالمطارَد/ المتخفِّي، بهذا المعنى، لا يكتفي بالهرب من قبضة العدو، بل يخلق عوالم جانبية، وأصواتاً جانبية، وعلاقات وحركات جانبية لا يمكن إدراجها في إحداثيات السيطرة. إن السرِّية ورفض الشفافية هنا ليست مجرد أداة تكتيكية، بل شرطاً من شروط الحرية، والضبابية ليست غياباً للرؤية، بل حجباً مقصوداً يمكِّن الذات من صياغة زمنها الخاص ومسارها الخاص، بعيداً عن زمن المستعمِر وخريطته.[13]

يمكن القول أيضاً إن التخفِّي والاستخفاء أو التَّواري أو المجهولية، جميعها تشكِّل جزءاً من الحدِّ الذي تتوقف عنده النظرة الاستعمارية، وتتهيَّب تجاوزه، إذ تخشى ما قد يختبئ وراءه. في الطبقة الأولى من الفهم لممارسة التخفِّي، يمكن النظر إليها كتمظهر لذلك "الشيء" غير القابل للتملُّك أو للإخضاع. يتقاطع هذا المعنى مع ما يبيِّنه أحمد سعدي في كتابه **الرقابة الشاملة: نشأة السياسات الإسرائيلية في إدارة السكان ومراقبتهم والسيطرة السياسية تجاه الفلسطينيين**، حيث يوضح إنَّ الدولة "الإسرائيلية"، بعد مرور عقد واحد فقط على تأسيسها، سعت إلى وضع خطة شاملة لإدارة الفلسطينيين داخل حدودها والسيطرة عليهم. وقد تجسَّد ذلك في تشكيل لجنة في العام 1958 ضمَّت كبار قادة الأجهزة الأمنية والسياسية، كان هدفها صياغة استراتيجية موحَّدة تجعل من القرية الفلسطينية موضوعاً دائماً للرصد والاحتواء.[14] فالقرية، في التصوُّر الأمني الكولونيالي، لم تكن مجرَّد تجمع سكاني، بل كانت فضاءً محفوفاً بالتهديد، ومستودعاً محتملاً للمقاومة، ومجالاً عصيّاً على الإخضاع الكامل، الأمر الذي استدعى اختراقه وتفكيك بنيته الاجتماعية وإخضاعه لشبكة مراقبة تحول الحياة اليومية فيها إلى مجال مُدار أمنياً. هنا يبرز الظلام بوصفه أحد أكثر مظاهر هذا الفضاء إثارة لقلق المستعمِر، إذ الظلام في المخيال الأمني الاستعماري، مرادف للمجهول، ولذا استدعى جملة من السياسات المادية والرمزية (من الإضاءة الأمنية إلى مشاريع كهرباء القرى) بغرض طرد الليل وإلغاء إمكان الاحتماء به، وتحويله من غطاء للمقاومة إلى مسرح مكشوف أمام عين الدولة. على هذا المستوى الأنطولوجي، يصبح الظلام، ومعه الاختفاء والهروب، أكثر من مجرد غياب للرؤية، إنه حدٌّ إبستمولوجي يقف عنده مشروع المعرفة الاستعمارية عاجزاً، إذ يفشل في جعل الفلسطيني معروفاً بالكامل، قابلاً للإدراج في خرائطه ومفاهيمه.[15]

إن هذا العجز لا يقتصر على المجال المادي أو المعماري-الاجتماعي، حيث تبقى القرية أو الحيّ أو النسيج المكاني محتفظاً بجيوب عصيَّة على المعرفة، بل يمتدَّ إلى البعد الجوَّاني للذات الفلسطينية، التي تحمل ما لا يمكن ترجمته أو مفهمته وفق معجم المستعمِر. في هذا الأفق، يتحوَّل المجهول إلى مصدر دائم للريبة والارتياب، فتتغذَّى النظرة الكولونيالية على تصوُّر أن ثمَّة "شيئاً" مخبوء، فائض عن التفسير، ويصعب ترويضه. ومن هنا، تنبثق إحدى أشدِّ مفارقات المنطق الاستعماري قسوة: حين يعجز المستعمِر عن إخضاع المستعمَر، يرى في الإبادة حلّاً أنجع من محاولة الترويض، وفي القتل خياراً أوضح من مكابدة استدامة الفشل في السيطرة أو في الترجمة التي تخون موضوعها. وبذا، يصبح المحو الجسدي رديفاً للمحو المعرفي، ويغدو القضاء على الكينونة أسهل من تحمُّل عبء

غموضها واستعصاء جعلها مرئية على نحو كامل. من هنا، فإن مجرَّد ممارسة الاستخفاء، أي الغياب عن مجال الحضور كجسد، تؤسِّس لعلاقة أوليَّة بين المختفي/المجهول والمستعمِر، علاقة يتوسَّطها شبح الإمكان، وتقوم على قصور المعرفة الاستعمارية عن الإحاطة بما يظلُّ خارج متناولها. بمعنى آخر، يصير الاختفاء بحدِّ ذاته ممارسة سياسية، حتى وإن لم يرافقه فعل آخر، لأن مجرَّد التواري يزرع في ذهن المستعمِر قلقاً وخوفاً من الإمكان.

إن منطق الإبادة في الاستعمار الاستيطاني يكشف عن تلك العلاقة الحميمة والمفارِقة بين الاختفاء كأداة قمع والاختفاء كفعل مقاومة. فالمستعمِر يريدنا أن نتبخَّر بكبسة زر، أن نُختزل إلى معطيات قابلة للتصفية والإلغاء، بحيث يغدو الغياب مجرَّد محو جسديٍّ يضمن له طمأنينة السيطرة وسكينة الانتصار المطلق. لكنه، في الوقت نفسه، يظلُّ عالقاً في دوره كمستوطن، أسير إدمانه على لعبة المطاردة، لعبة "العرب والجيش" التي لا تنتهي. في المقابل، يمارس الفلسطيني فعل التخفِّي لا كإذعان للزوال، بل كتمرين على إبقاء الإمكان مفتوحاً: أن يتوارى ليحفظ الفعل، أن يتلاشى ليؤجِّل الحسم، أن ينسحب ليصون المستقبل من أن يُختزَل في يد الغاصب. وهكذا يغدو التلاشي ذاته ساحة صراع: بين محوٍ استعماري يريد إغلاق التاريخ إلى الأبد، وبين تخفٍّ مقاوِم يُبقي التاريخ معلَّقاً على احتمالاته، ويحوِّل الغياب إلى قوة وجودية، إلى فائض حياة يتجدَّد في مواجهة انغلاق الأزمنة، أي إنه يحفظ لنا، كما يؤسس المفكِّر الفلسطيني ناصر أبو رحمة، حالة مستمرة من "المأزق" أو الـ *Impasse*، بحيث لا تستطيع دولة الاحتلال أن تعلن نصرها الرجعي، ولا أن تحقِّق شرعيتها الكاملة، وليس فقط وجودها الفعلي، بل التعاطي معها كحالة كانت وما زالت طبيعية.[16]

أما الوجه الآخر لعلاقة الاختفاء، فهو ما يربطه بمجال الحضور، أي بالحيِّز الاجتماعي الفلسطيني الذي يكوِّن بيئة الاختفاء ويحمله في طيَّاته. فهذا الحيِّز، من جهة، يضطلع بدور الحارس الأمين لسرِّ المختفي: ينسج حوله شبكة من الصمت، ويعيد تشكيل سلوكيَّاته اليومية بحيث تصبح العادية ذات وظيفة استثنائية، تتمثَّل في حماية الغائب من الانكشاف. ومن جهة أخرى، ينشأ في هذا الحيِّز ميل إلى محو أثره من الذاكرة المباشرة، كآليَّة دفاعية تحمي الجماعة من خطر العقاب الجماعي أو الاختراق الأمني، فيصبح النسيان المتعمَّد جزءاً من عملية الحفظ ذاتها. على المستوى الفلسفي، نحن أمام مفارقة أنطولوجية: الحضور الذي يحفظ الغياب، والغياب الذي يشترط الحضور. فالمتخفي، وإن كان خارج مرأى السلطة، يظلُّ حاضراً في البنية الشعورية للجماعة حضوراً غير مُصرَّح به، يتجلَّى في الإيماءات، وفي المحاذير، وفي القصص المبتورة التي تُروى على نحو يلمح أكثر مما يصرِّح. لكن هذا الحضور، لكي يظلُّ آمناً، يحتاج إلى أن يُمحى من السجلِّ الظاهر، وأن يُحوَّل إلى معرفة ضمنية، موزَّعة على أجساد وأصوات وأمكنة تعرف ولا تقول. هكذا، يغدو الحيِّز الاجتماعي نفسه حقلاً مزدوجاً؛ فضاءً للحفظ والرعاية، وفضاءً للمحو والكتمان. إنَّه يمارس ما يمكن تسميته بـ"الذاكرة السالبة"، بوصفها ذاكرة لا تستحضر الماضي لتثبته، بل لتبقيه في منطقة غير قابلة للاعتقال والقتل، حيث يتحوَّل النسيان من فقدان إلى أداة مقاومة. وبهذا المعنى، يصبح المجتمع، بقدر ما يحتضن المختفي، جزءاً من استراتيجيته في الانسحاب، مُعيداً تعريف العلاقة بين السرِّ والعلن، بين ما يُرى وما يتوارى خلف ستار من الصمت الجماعي. لكن هنا يطلُّ سؤال فلسفي حادٌّ: هل يستطيع الإنسان أن يتذكَّر واجبه في النسيان؟ وهل ينطوي هذا التذكُّر نفسه على استحضار موضوعه بما يهدِّد شرط

النسيان الذي يُفترض به أن يحميه؟ أليس استدعاء النسيان في الوعي فعلاً مزدوجاً، يُبقي الغائب حاضراً بوصفه ما يجب إخفاؤه؟ وهل يمكن، إذاً، أن يكون النسيان، في سياق المقاومة، مجرَّد محو، أم أنَّه شكل آخر من الحفظ، حفظ لا يُعترف به، لكنَّه يظلُّ يعمل في عمق الذاكرة الحميمة لمحبِّيه والجماعة الأوسع مثل تيَّار خفيٍّ، يضمن استمرار ما لا ينبغي أن يُرى؟

ولعلَّ الأهم من ذلك، أنَّ هذه العلاقة مع الحيِّز الاجتماعي، بعيداً عن جدلية النسيان واستحالته، تكشف، من خلال فعل التخفِّي ذاته، حدود السلطة الاستعمارية: حدود معرفتها، وحدود قدرتها على الاختراق، وحدود فعلها في إعادة تشكيل الفضاء الذي تزعم إحكام السيطرة عليه. فالمتخفِّي لا يكتفي بالانسحاب من مجال الرؤية الاستعمارية، بل يدفعها إلى مواجهة أفق مسدود، حيث تتهاوى فعاليَّة أدواتها المراقِبة، وتعجز عن الإحاطة الكاملة بالموضوع الذي تسعى إلى اصطياده. وفي كل لحظة يفلت فيها المتخفِّي من إمكانية القبض عليه أو رصده، فإنه يعرِّي هشاشة خطاب السيطرة أو الرقابة الشاملة، ويؤكِّد أن مشروعها المعرفي والاستخباري، القائم على الرصد والتصنيف والتجريد، محكوم دوماً بوجود مناطق ظلٍّ عصيَّة على الاختراق، يستحيل تمثُّلها أو احتواؤها في خرائطه وخطابه الأمني. على هذا النحو، لا يصبح التخفِّي مجرَّد فعل نجاة، بل يتحوَّل إلى ممارسة لإنتاج الإمكان في صورته النقية: الإمكان الذي لا ينغلق على نتيجة، ولا ينحصر في غاية محدَّدة سلفاً، بل يظلُّ مفتوحاً على احتمالات غير محسومة. فالمتخفِّي الناجح يؤسِّس، بمجرَّد بقائه خارج قبضة العدو، فضاءً زمنياً وفكرياً تتعطَّل فيه حتميَّات السيطرة، وتظلُّ فيه النهاية مؤجَّلة إلى أجل غير مسمَّى. إنَّه يخلق منطقة وسطى، لا هي حياة مكتملة ولا هي موت مُنجَز، بل حالة تعايش بين الحضور والغياب، بين المعلوم والمجهول، حيث تنبثق السياسة من القدرة على تأجيل الحسم وحراسة الاحتمال والإمكان.[17] في هذا الأفق، يصبح كل يوم يعيشه المتخفِّي خارج مرمى القبض عليه ليس مجرَّد انتصار فردي، بل فعلاً يؤكِّد أن التاريخ لم يُغلق بعد، وأن المستقبل لا يزال يملك إمكانية المفاجأة.

إن ما يستحقُّ التوقُّف عنده كذلك، من قلب جدليَّات الحضور والغياب، هو زمن التخفِّي ذاته. فالمتخفِّي لا ينسحب فقط من مجال الرؤية، بل ينسحب من جداول الزمن التي يمليها المستعمِر، من تقويماته التي تضبط الإيقاع وتفرض مواعيد الحسم. إنَّه زمن مُرتاب، زمن بلا ساعة، يشتغل على الانقطاع أكثر مما يشتغل على الامتداد، ويشتغل على التأجيل أكثر مما يشتغل على الإنجاز. وزمن التخفِّي، وإن كان يشكِّل تاريخاً موازياً يتكوَّن في هوامش الحضور، إلا أنَّه، في جوهره، زمن قاطع، يفصل الجسد عن الإيقاع الاجتماعي ويعطِّل زمن الجماعة كما يُعاش في العلن. فالمطارَد يعيش في طبقة زمنية أخرى، تتسارع حين يلوح الخطر، وتتباطأ حدَّ السكون حين يستحيل أيُّ فعل علني. في هذه الطبقة، لا تغدو الأيام والأسابيع وحدات متَّصلة داخل تقويم جماعي، بل تصير جُزراً معزولة من الوقت، مجرَّدة من انتظام المناسبات، ومنفصلة عن طقوس الاجتماع، وعن الرتابة التي تصوغ حياة الآخرين. بهذا المعنى، فالتخفِّي ليس انسحاباً من مجال الرؤية وحسب، بل هو أيضاً انسحاب من زمن القرية أو الحيِّ أو المدينة، من سوقها الأسبوعي، وأعراسها، وبيوت عزائها، ومواسمها. إنَّه زمن يعلِّق المشاركة في الحاضر الاجتماعي، ويعيد ترتيبها وفق منطق البقاء، حيث تكون كلُّ حركة محسوبة، وكلُّ ظهور موقوتاً، وكلُّ غياب مصمَّماً ليحمي الإمكان. ومن هنا، فإن قطيعة زمن التخفِّي ليست عزلة مطلقة،

بل هي انخراط في زمن آخر، زمن يتغذَّى على هوامش الزمن المجتمع، لكنَّه يعيد، في لحظة الظهور، خرق زمنه المستقر وإعادة ترتيبه على نحو لا يمكن التنبؤ به.

في هذا النمط من التواري، يُعاد تشكيل الحواس والإدراك وفق منطق النجاة، ويتحوَّل الجدار، أو الغرفة الضيقة، أو النفق، إلى بوصلة زمنية خاصة، لا تتحرَّك إلا على إيقاع الخطر أو الظهور النادر. هنا، تنقطع الروابط اليومية مع الجماعة، ويصبح الحضور الاجتماعي مؤجَّلاً إلى أجل غير مسمى، بينما يُعاد نسج الصلة بها عبر قنوات خَفيَّة، وإيماءات بعيدة، وأخبار تتسرَّب كما لو كانت قادمة من زمن آخر. في الغياب/التواري، ولا سيَّما في ذلك النمط الذي يفرض عزلة شديدة وقصوى، ينقطع الخيط الواصل مع الزمن الاجتماعي، ويُفتَح ممرٌّ نحو زمن آخر، زمن موازٍ، مُنعزل، لكنَّه، في الوقت ذاته، يقطع الزمن الاجتماعي. يمكن لنا هنا التفكير بالطريقة التي تتَّخذ فيها أشكال الانقطاع الاجتماعي من خلال حالة الاختفاء ممارسات كتابية ورسائل تصل بعد حين، وكأنها في لبِّها تحاول أن تؤجج، وأن تذكر، وأحياناً أن تُعرّي الزمن الاجتماعي بحيث يواجه حقيقته.[18] ويمكن أن نفكِّر هنا في الكيفية التي تتجسَّد بها أشكال الانقطاع الاجتماعي من خلال حالة الاختفاء، حيث تبرز الممارسات الكتابية والرسائل المؤجَّلة كأثرٍ زمني متوتِّر. فالرسالة في بُعدها الفلسفي ليست مجرد وسيط للتواصل، بل هي تركيب زمني ومعرفي يحمل في ذاته مفارقة: فهي تصل في غياب مرسِلها، تؤجَّل وتنتظر، تُفتح بعد حين، وتخلق بذلك فضاءً من الحضور/الغياب. على هذا المستوى، تصبح الرسالة فعل تأجيج وتذكير، وربما فعل تعرية للزمن الاجتماعي ذاته، إذ تكشف انكساراته وتضعه وجهاً لوجه أمام حقيقته المؤجَّلة. الرسالة، إذاً، ليست فقط خطاباً يمرُّ عبر الزمن، بل هي شكل من أشكال الاختفاء التي تُبقي الغياب حاضراً، وتحوِّل الانقطاع الاجتماعي إلى لحظة مواجهة مع ما يستعصي على التلاشي.[19]

وبعيداً عن قدرة الرسالة على التأجيج، فليس كل مَن يمارس الاستخفاء يختبر العزلة، غير أنَّ مَن يدخلها يجد نفسه في تماسٍّ مباشر مع ذاته، في حوار داخلي لا ينقطع بين الأنا والأنا، حوار تتناوب فيه الرغبة والشكُّ والهشاشة على احتلال مسرح النفس. كما في حوارات كنعان مع نفسه في **الأقانيم الثلاثة**، تتحوَّل هذه العزلة إلى مختبر داخلي تُستدعى فيه الرغبة، لا كقوة انفجار نحو الخارج، بل كصورة محتملة، مؤجَّلة، تبقى حيَّة رغم انقطاعها عن مجرى الفعل الاجتماعي.[20] الشكُّ يتسلَّل هنا بوصفه رفيقاً دائماً: شكٌّ في الخارج، وفي الأهداف، وفي الذات نفسها: هل تقدر على الصمود؟ هل تظلُّ وفيَّة لما انطلقت منه وهي محجوبة عن علامات الزمن الذي كان يؤطِّر وجودها؟ وفي قلب هذه الدوَّامة، تنكشف الهشاشة، لا كضعف فحسب، بل كحساسية حادَّة تلتقط أدقَّ الإشارات الداخلية، وتحوِّل الانكشاف أمام الذات إلى شكل من أشكال القوة. هذا الحوار الداخلي، وإن كان يبدو منغلقاً على الذات، يظلُّ في جوهره فعلاً يؤكد على إنسانية المقاوم: إنَّه يخلق زمنه الخاص، زمناً متوتراً بين القطيعة والوصل، مقطوعاً عن إيقاعات الجماعة، لكنَّه مشدود إليهما بخيوط غير مرئية: خيوط الذكرى، والانتماء، والانتظار. في هذا الزمن، تصبح كلُّ لحظة امتداداً للإمكان، وكل يوم يمضيه المتواري خارج قبضة العدو يصير تأكيداً على أنَّ التاريخ لم يُغلق بعد، وأنَّ الحسم، مثل الظهور، يمكن أن يظلَّ مؤجلاً إلى ما لا نهاية. [21]

وبينما يحاور كنعان نفسه، مستحضراً ثالوثه المتوتِّر بين الحب والثورة والحياة، يجد نفسه في قلب نزاع داخلي لا يهدأ، حتى لو بدا للآخرين ثابتاً على موقفه. فهو يقرأ ذاته في مرايا متقابلة: رغبة في الآخر تستدعي الحميمية والاتصال، في مقابل عزلة ثقيلة يفرضها الاستخفاء بوصفه التزاماً حزبياً وثورياً.[22] هنا، لا يُختبر الحب إلا كذكرى أو توق مؤجَّل، والثورة لا تُعاش إلا كواجب يومي لا يسمح بانكسار الجدار الداخلي، والحياة تتأرجح بين المعنى الذي يمنحه الفعل النضالي والمعنى الذي يتسرَّب من لحظات الغياب الطويل. هذا التنازع ليس انقساماً بسيطاً بين ثلاثة أقطاب، بل هو شبكة من التوتُّرات: الحب يطالب بمساحة زمنية مفتوحة، بينما الثورة تحاصرها بالمهمات والسرِّية، والحياة تحاول أن تجد توازناً بينهما، لكنَّها تجد نفسها دائماً مهددة بالانجراف نحو أحدهما على حساب الآخر. في زمن التخفِّي، يتكثَّف هذا الصراع، لأنَّ كل لحظة انفراد مع النفس تصبح ساحة تفاوض بين هذه الأقانيم الثلاثة، ولأنَّ أيَّ ترجيح لكفَّة على حساب الأخرى يعيد رسم ملامح الذات، وربما يعيد تعريف معنى البقاء نفسه.

لكنَّ التخفِّي، وإن كان زمناً متقطعاً ومفتوحاً على الإمكان، فهو في الوقت ذاته امتحان طويل للجسد. الجسد الذي كان، في العلن، يمارس الحركة كفعل حرية، يتحوَّل، في الخفاء، إلى جسد مُدار بالاقتصاد الصارم للحركة: كل خطوة محسوبة، وكل التفاتة مشروطة بميزان الخطر. ومع طول العزلة، يتسلَّل الملل، ذلك الصمت الثقيل الذي يهبط على العضلات والمفاصل، فيحوِّل الجسد إلى سجن داخلي. كنعان، في لحظات الانقطاع الطويل، يشعر أن جسده لم يعد يخصُّه بالكامل: أحياناً يراه كعبء يطالبه بالصبر، وأحياناً أخرى يراه كرفيق متمرِّد يطالبه بالخروج، وبالركض، وبالاختلاط.[23] الملل هنا ليس مجرَّد غياب للفعل، بل هو **زمن ممدود بلا حدث**، يفرض على الجسد أن يعيش بين إمساك وانفجار. كل خلية، وكل نبضة، تصبح واعية بفائض الطاقة المكبوتة. ولأنَّ الفعل الخارجي مؤجَّل، يتَّجه هذا الفائض إلى الداخل: إلى الحوار الطويل مع الذات، وإلى تفكيك التفاصيل الصغيرة في الجسد نفسه: انحناءة الظهر، ورفَّة الجفن، وثقل الأصابع على الرُّكبة. وفي هذا الانكفاء الحسِّي، يبدأ الجسد في إعادة تعريف نفسه، لا كأداة للثورة وحسب، بل كمساحة قسرية للتأمل في حدود القدرة والاحتمال. بهذا المعنى، فإن الملل الذي ينهش كنعان ليس سلباً للفعل فحسب، لكنَّه، أيضاً، مختبر للذات الجسدية، واختبار لقدرة الجسد على أن يكون مسرحاً لمقاومة لا تُرى، مقاومة تبقيه حاضراً رغم انسحابه، حيّاً على الرغم من كونه خارج الزمن الاجتماعي.[24]

في تجربة كنعان، كما تصوِّرها الأقانيم الثلاثة، لا تظهر الحواس بوصفها قنوات منفصلة للمعرفة، بل كنسيج متشابك، جسدانيٍّ، ينفتح وينغلق على العالم وفق إيقاع التخفِّي ذاته. فالعين، التي كانت، في العلن، تلتقط المشاهد في انسيابها، تصبح، في الخفاء، أداة يقظة قصوى، لا تبحث عن الجمال، بل عن العلامة، فظلُّ حركة خلف النافذة، وتمايل غصن في غير وقته، ووميضة ضوء في الليل قد تعني اقتراب الخطر. في لغة موريس ميرلو-بونتي، العين هنا ليست "عدسة" تنقل صورة، بل هي جسدٌ ينظر، فالنظر فعل انخراط، وفعل ارتعاش بين الذات وما تراه، حيث المشهد لا يُمنح إلا بقدر ما تسمح به شروط النجاة.[25] أما السمع، فيتحوَّل إلى أفق للعيش في التخفِّي. فالأذن لا تستقبل الأصوات كخلفية، بل كخرائط زمنية-مَجالية للفضاء المحيط. خشخشة كيس بلاستيكي في الشارع، أو نبرة حديث على مقربة، أو تكرار نباح كلب... كلُّها تتحوَّل إلى مؤشِّرات ترسم صورة مكانية للعالم الخارجي دون

أن يراه. في هذه العزلة، يُعاد تعريف السمع بوصفه شكلاً من أشكال اللمس عن بُعد، حيث الموجات الصوتية تمسُّ الجسد قبل أن تُفَكَّك في الذهن. وحتى اللمس، الذي يبدو محصوراً بسطح الجسد، يكتسب في تجربة كنعان بُعداً أوسع. فهو يختبر خشونة الجدار الذي يسنده، وبرودة الأرض تحت جسده، وثقل الغطاء في الليالي الطويلة. هذه الملامسات اليومية، التي قد تبدو تافهة، تصبح أدوات لتثبيت الذات في مكانها، وربما لتهدئتها. فاللمس لا يُدرَك هنا كإحساس محايد، بل كصلة وصل مع عالم تقلَّص إلى حدود الجسد وما يلامسه. أما الشمُّ والذوق، فهما الحاستان اللتان تكشفان المفارقة في زمن التخفِّي. فرائحة القهوة التي يعدُّها كنعان في الصباح ليست مجرَّد متعة حسِّية، بل هي طقس يومي يعيد له الشعور بالاستمرارية وسط انقطاع الزمن. طعم الخبز اليابس، أو جرعة الماء البارد، يتجاوزان وظيفتهما البيولوجية ليصبحا شهادات على بقاء الجسد حيّاً، وعلى أن الفعل الإنساني، مهما تقلَّص، لا ينفصل عن حسِّيته. بهذا المعنى، فالحواس عند كنعان ليست أدوات استقبال خارجية، بل هي الحضور الجسدي نفسه وقد أعاد التخفِّي تشكيلَه. إنَّ الجسد، كما يصفه ميرلو-بونتي، ليس في العالم مثل شيء بين الأشياء، بل هو الانفتاح الذي يتيح للعالم أن يكون حاضراً.[26] وفي عزلة المطاردة، يصبح هذا الانفتاح مشروطاً بالخوف والرغبة معاً، فينشأ إدراك مغاير: إدراك يتغذَّى على الحذر، ويعيد صوغ العلاقة بين الذات والعالم بحيث لا يمرُّ أيّ إحساس دون أن يُصفَّى عبر جسد متوتِّر بين الرغبة في الحياة والخوف من الاعتقال والقتل.

لقد رسمت هذه القراءة، حتى الآن، مساراً مفاهيمياً يتحرَّك من تثبيت "حقِّ الغموض"، كاستراتيجية وجودية في وجه مطلب الشفافية الكولونيالية، إلى فهم الاستخفاء، لا كحيلة أمنية، بل كنمط وجود يُعيد توزيع الحضور والغياب. لقد كشفنا حدود المعرفة الاستعمارية أمام "اللامسمَّى" وما يخلِّفه من قلق الإمكان، وتتبَّعنا كيف يصير المجتمع حارساً للغائب عبر "ذاكرة سالبة" تحفظه بالنسيان المقصود. ومن ثم انتقلنا إلى معمار الزمن والجسد: زمن يُنسق الحركة على مقياس الخطر، ويقصُّ الحضور الاجتماعي، وجسد يُعاد ضبط حواسِّه، نظراً وسمعاً ولمساً وذوقاً وشمّاً، بوصفها أدوات نجاة تصوغ إدراكاً حذراً للعالم. بهذا تتبدّى المطاردة كبنية أنطولوجية/سياسية تُنتج إمكاناً مفتوحاً وتؤجِّل الحسم، لا مجرَّد تقنية هروب.

الجماعات المتوارية

وعلى الرغم من أهمية القراءة السابقة، لا يمكن أيضاً الحديث عن التخفِّي والمطاردة دون التوقُّف عند تحوُّلها من حالات فردية، على غرار وسام الرفيدي وباسل الأعرج، إلى تكوينات جماعية متوارية، أو جماعات مقاومة متخفية، تعيش في الظل ضمن شبكة من العلاقات المتشعبة، وتؤسس لمشاعٍ تحتيٍّ. والمقصود هنا بالمشاع التحتيّ، ليس تماماً كما يورده موتين وهارني، وإن كان يتقاطع معهما في رؤيته كفضاء غير مرئي يتشكَّل من الحركات الصامتة، ومن التواطؤات الصغيرة الرافضة لمطلب المؤسسة والاعتراف، والقائمة على اقتصاد خفيٍّ للثقة والحماية.[27] غير أنَّ خصوصية هذا المشاع، في سياق المطاردة الفلسطينية، تكمن في أنَّه لا يكتفي بأن يكون تحت/خارج أنظمة السيطرة، بل يشتبك مباشرة مع بنية الحضور نفسها، إذ تمارس الجماعات المتخفِّية فعلها المقاوم من داخل الظلِّ، لكنَّها تعلن وجودها، بين حين وآخر، من خلال فعل مباشر يقطع رتابة المشهد، ويعيد

ترتيب معادلة السيطرة. بهذا المعنى، لا يصبح المشاع التحتيُّ شبكة من العلاقات للتشارك الخفيِّ وحسب، بل مساحة إنتاجية للفعل السياسي، حيث يتجاور الاختفاء مع لحظات الظهور الخاطف، ويصبح التواري نفسه أداة لتكثيف أثر المقاومة وإرباك منطق المراقبة.

وعندما نتحدَّث عن مجتمعات التخفِّي، فإننا لا نعني دائماً تكوينات مشتَّتة أو لا-مركزية فحسب، فقد تكون هذه المجتمعات متجانسة إلى حدٍّ ما، وتنتمي إلى حزب سياسي بعينه، بل وتشكِّل البنية الأساسية لهذا الحزب طليعته المقاتلة التي تحفر أنفاقها تحت الأرض، وتضمُّ قياداته ودوائر قراره. في هذه الحالة، لا يغدو التخفي مجرَّد شرط أمني، بل يصير مكوِّناً بنيوياً للحزب نفسه، يعيد تعريف العلاقة بين القيادة والقاعدة، بين العمل العلني والعمل السرِّي.[28] وفي المقابل، قد تتَّخذ مجتمعات التخفِّي هيئة تكوينات متحركة ولا-مركزية، بلا قيادة ثابتة، تعيد تشكيل نفسها تبعاً لمتطلبات الحماية أو الفعل السياسي. وفي الحالتين، سواء أكانت طليعة حزبية مقاتلة أو شبكة مراوغة لا-مركزية، فإن هذه المجتمعات تشتغل ضمن ما يشبه "المشاع التحتيِّ".

إذا كان التخفِّي الفردي يظلُّ، في الغالب، مرتبطاً بسرديَّات البطولة أو الشهادة، فإنَّ التخفِّي الجماعي يفتح على أفق مغاير، حيث يتحوَّل الانسحاب من مرأى السلطة إلى نمط مستدام من العيش المشترك. هنا، لا تكون الجماعات المتوارية مجرد مجاميع بشرية تخضع لظرف أمني واحد، بل أشكال حياة (*forms-of-life*) بالمعنى الذي يقصده جورجيو أغامبين: أي حياة لا تُختزل في "الحياة العارية" المعرَّضة للقتل، بل حياة ترفض الانفصال بين العيش والسياسة، بين اليومي والوجودي، وتُعاش كأسلوب لا يمكن فصله عن ذاته.[29] في هذا الأفق يغدو التخفِّي الجماعي شكلاً من أشكال المقاومة التي لا تعلن نفسها كحركة أو برنامج، بل كأسلوب حياة متشابك يُنتج اقتصاداً خفياً للتضامن والحماية والمعرفة، ويعيد صياغة معنى أن نعيش معاً خارج خرائط الرؤية والسيطرة، حيث تُبنى أشكال بديلة للثقة والسرِّية، وتنشأ إيقاعات وجودية مختلفة تصون الإمكان المفتوح وتحوّل المطاردة إلى مختبر أنطولوجي للحياة المشتركة.

وفي هذا الأفق أيضاً، يصبح فعل المطاردة، أو بالأحرى القدرة على الإفلات منها، محوراً لإعادة تعريف السياسة ذاتها، إذ تغدو الحياة اليومية مسرحاً لممارسات المقاومة: من إدارة الموارد، إلى تهريب المعرفة، إلى تطوير لغات وإشارات لا تمرُّ عبر وسائط المستعمِر. هذه المجتمعات المتخفِّية، بحكم وجودها في حالة دائمة من التهديد، تطوِّر حساسية فائقة تجاه الزمان، والمكان، والجسد. فهي تعيش في زمن غير متزامن مع زمن السلطة، وفي فضاء تُعاد هندسته بما يضمن مسارات الهروب والتخفِّي، وفي أجساد تُعاد برمجتها حسياً لتقرأ الخطر قبل أن يعلن نفسه. وهكذا، فإن التخفِّي الجماعي ليس فقط بنية دفاعية، بل هو معمل سياسي/اجتماعي يُنتج إمكانيات جديدة للتَّشارُك والعيش المشترك خارج إملاءات النظام القائم، وفي الوقت نفسه يطوِّر قدرة هجومية خاطفة تربك بنية السيطرة. هنا، يمكننا أن نسائل شكل الصداقات التي تتكوَّن في قلب المطاردة، والالتزامات الأيديولوجية التي تنشأ معها. هذه الصداقات ليست علاقات اختيارية أو ترفاً وجدانياً، بل هي وحدات بقاء، تُبنى على ثقة مكتسَبة عبر التجربة المشتركة، لا عبر التعريفات الرسمية أو الانتماءات المعلَنة. إنها صداقات مشروطة

بالسرِّية، تتوسَّع وتتقلَّص كدوائر متداخلة، حيث يظلُّ المركز مجهولاً حتى لأقرب الحلفاء، وحيث لا يقاس الولاء بالتصريحات، بل بالقدرة على حماية الآخر، وعلى حراسة الصداقات للغياب كما تحرس الحضور. في هذا السياق، يغدو الالتزام الأيديولوجي امتداداً لهذه الروابط الحسِّية والسياسية، بحيث لا يكون الإيمان بالمشروع السياسي منفصلاً عن شبكات الحماية والرعاية المتبادلة. فالمجتمعات المتخفية تبني ما يشبه **سياسة الصداقة** بالمعنى الذي يقترحه جان-لوك نانسي: لا كإجماع على هوية أو عقيدة، بل كافتتاح دائم لإمكانية المشاركة في مصير مشترك، حتى وإن بقيت ملامحه غير مكتملة أو غير مُصرَّح بها.[30] وبهذا، تصبح الصداقة هنا، بكل ما تحمله من خطر وخيانة محتمَلة، جزءاً من هندسة البقاء ذاتها، وجزءاً من الاقتصاد الخفي للمشاع التحتيِّ الذي يربط بين الأفراد من خلال حركة لا تكتمل أبداً، وتظل دائماً على عتبة الانكشاف.

ولذا، يتشكَّل اقتصاد نجاة يقوم، في أحد أركانه، على المعمار التحتي بالمعنى المادي للكلمة: شبكة المخابئ، والأنفاق، والممرات الخفية، وتحوير الفضاءات القائمة لتصبح صالحة للإيواء أو للهروب، أو في بعض الحالات الاستقرار على شكل من الحركة الدائمة. وإلى جانبه، تُدار بعناية العلاقة مع الزمن الاجتماعي، بما يتيح استجلاب الموارد، حتى أبسطها كالسجائر، ويُبقي على استمرارية التخفِّي والمطاردة، ما من شأنه المحافظة على قابلية المقاومة ومتانة بنيتها. غير أن لهذا الاقتصاد وجهاً آخر، لا يقل عمقاً، يتمثَّل في اقتصاد عاطفي يدور في فلك أنماط العلاقات التي تتشارك السرَّ، وتتوارى وتظهر، وتفتح وتغلق أبوابها تبعاً لشَرْطيَّة النجاة ومتطلَّبات العمل السياسي المشترَك. في هذا الأفق، تصبح الصداقة أكثر من علاقة وجدانية، إنها ممرٌّ وجسر للاختبار والعبور نحو قوة مشتركة لا تولَد إلا عبر القدرة على التورُّط المتزامن والمخاطرة المشتركة. فالثقة هنا ليست مجاملة، بل عقد ضمني يتأسَّس في لحظات الفعل والخطر، حيث يُعاد تعريف معنى الالتزام. وبهذا المعنى، فالصداقة في مجتمعات التخفِّي أشبه بنسيج عصبي يربط الأفراد في جسد واحد، بحيث تتحرَّك الأطراف استجابةً لنبض واحد، وتستشعر الأخطار قبل أن تُعلِن عن نفسها.

إنَّها علاقة تُنسج تحت ضغط الزمن المهدِّد، لكنَّها تكتسب صلابتها من القدرة على التجدُّد وسط هذا الضغط، ومن كونها تتغذَّى على الصمت بقدر ما تتغذَّى على الفعل. فلا يمكن قراءة سردية مطارَد أو ممن يمارسون الاستخفاء دون أن تحضر الصداقات التي تفتح الأبواب، أو تلك التي تتقاسم عملية الهروب المستمر، أو تلك التي تشتبك مع المحتل عند ضرورة الاشتباك. في سردية المناضل زكريا الزبيدي على سبيل المثال، تتبدَّى الصداقة كأحد أكثر أشكال البنية التحتية للمطاردة خفاءً وعمقاً، لا باعتبارها رباطاً وجدانياً عابراً، بل بوصفها ممارسة سياسية تعيد تعريف شروط العيش في ظلِّ المطاردة. فهذه الصداقات، بما تحمله من قدرة على المخاطرة المشتركة، تتحوَّل إلى شبكات غير مرئية من "المعابر الحيَّة" التي تُوصل المطارد بالملاذات والموارد والمعلومات، وتُبقِي خيوط الحركة متصلة وسط فضاء مهدَّد بالانقطاع.[31] إنها ليست مجرد حبال نجاة، بل هي جسور متحركة، تُبنى تحت الضغط، وتُهدم وتُعاد صياغتها وفق إيقاع الخطر. في هذا الأفق، يصبح الصمت شرطاً من شروط بقائها، مثلما يصبح الكتمان ممارسة يومية لا تقل مركزية عن أي فعل مقاوم مباشر. غير أنَّ ما يميِّز هذه الصداقات، في تجربة الزبيدي، هو أنها تتجاوز منطق الحماية إلى منطق التورُّط الكلِّي، إذ يتحوَّل الصديق إلى "عضو" في جسد

المطاردة، يستشعر الخطر كما لو كان يستشعره في جسده، ويتحرَّك بدافع النبض الجماعي ذاته.[32] هذه الروابط، التي تنشأ تحت وطأة التهديد الدائم، تكتسب قوتها من قابليتها للتجدد وسط الخطر، ومن قدرتها على إعادة ترتيب العلاقة بين الفرد والجماعة: حيث يصبح البقاء فعلاً جماعياً لا يقاس بسلامة الجسد الفردي، بل بسلامة النسيج الذي يربط الأجساد جميعاً. هنا، تتحوَّل الصداقة إلى معمار تحتيٍّ للحياة ذاتها، وإلى حقل إنتاج سياسي يتغذَّى على الفعل كما يتغذَّى على القدرة على الانسحاب.

ما يهمُّنا هنا أنَّ الاقتصاد المعماري للمطاردة والتواري وممارسة الاستخفاء يولِّد أشكالاً من التورُّط والصلة العاطفية، كما أنَّه يضع تلك الروابط تحت اختبارات كبرى. وما يهمُّنا هنا، كذلك، هو أنَّ الاقتصاد المعماري للمطاردة وممارسة الاستخفاء لا ينتج فضاءات مادية للحماية فحسب، بل يفرز أيضاً أشكالاً دقيقة من التورُّط والصلة العاطفية، تلك التي تتغذَّى على الخطر بقدر ما تتغذَّى على الثقة. غير أنَّ هذه الروابط، مهما بلغت متانتها، تُوضَع، على نحوٍ دائم، تحت اختبارات كبرى، حيث يصبح كل فعل عبور أو إيواء أو تواطؤ مشترَك امتحاناً لمعنى الالتزام، وللقدرة على تحمُّل كلفة الصمت والخفاء. في هذا السياق، لا تعود الصلة العاطفية مجرَّد رابط وجداني، بل تتحوَّل إلى معمار موازٍ، معمار شعوري، يُبنى ويُرمَّم في الظلِّ، ويستمدُّ صلابته من قابليته للصمود أمام الانكشاف، ومن استعداده الدائم للمخاطرة باسم الجماعة.

خاتمة

كما كان السجن، في التجربة الفلسطينية، فضاءً لاحتجاز الجسد وإخضاعه، إلا أنه في الوقت ذاته مختبر لإنتاج زمنٍ موازٍ، على نحو ما صاغه الأسير الشهيد وليد دَقَّة، زمن يختبر أشكال النجاة، ويبتكر طرائق للتواصل مع الزمن الاجتماعي، من التذكير والتعرية، إلى الحب، فالنُّطف، وصولاً إلى الميلاد نفسه.[33] وكما أنَّ الشهداء، في قراءة فيصل درَّاج، "يذهبون ليعودوا": لا يعودون بأجسادهم، بل كأطياف تُقيم في الوعي الجمعي، تعيد تشكيله، وتعرِّي الزمن الحاضر، وتستدعي الانتفاض،[34] فإنَّ فلسطين أيضاً تحتضن مجتمعات المتوارين والمطارَدين: تكوينات ظلٍّ تتشكَّل عند تخوم الحضور والغياب، وتعيد تعريف السياسة كفنٍّ للبقاء والمراوغة. في هذه المجتمعات، لا يصبح الغياب امِّحاءً، بل شكلاً متقدِّماً للوجود، كما يغدو السجن أو الشهادة أو الاستخفاء محطات في دورة واحدة من المقاومة، حيث الزمن الموازي، والطَّيف، والشبكات السرِّية، ليست سوى وجوه متعدِّدة لبنية نضالية واحدة لم تُستنفد. في هذا الأفق، يمكن تمييز ثلاث طلائع سياسية في التجربة الفلسطينية: الأولى، في "اللا-مكان" الذي قرأه درَّاج في سياق الشهداء. والثانية، في "الزمن الموازي" الذي تعيشه النخب والقيادات الأسيرة وهي تتمرَّن على إبقاء خيوطها متصلة بالزمن الاجتماعي. والثالثة، في "جماعات التواري والاستخفاء" التي تحترف المراوغة، وتعيد ابتكار شروط حضورها من خارج مرأى السلطة.[35]

في ضوء هذا التحليل، يمكن النظر إلى مجتمعات التخفِّي كأفق فلسفي/سياسي يجمع بين الانسحاب والمبادرة، بين الظهور الخاطف والاستتار الطويل، بوصفها مختبراً لإنتاج إمكان سياسي غير خاضع لجدول السلطة وغير قابل

للترجمة، تسعى قبل كل شي للحفاظ على الحقِّ في المجهولية، وفي رفض الشَّفافية. كما أنها ليست مجرَّد ملاذات أو جيوب مقاومة، بل أشكال متقدمة من الحياة المشتركة التي تتغذَّى على السرِّية كما تتغذَّى على الفعل، وتتغذَّى على الصمت كما تتغذَّى على المواجهة، وتمتلك من هشاشة ما تمتلكه جميع أنماط المقاومة وذواتها. في هذا الأفق، يصبح الغياب فعل حضور يُعاد إنتاجه خارج مقاييس السيطرة، ويتحوَّل الزمن الموازي، والطَّيف، والمشاع التحتيُّ السرِّي إلى وجوه متعدِّدة لبنية مقاومة واحدة، لا تكتمل إلا بتعدد أشكالها. يمكن تكثيف هذا المفهوم في عبارة: السياسة كفنٌّ للعيش في الفجوة، أي فجوة بين الحضور والغياب، بين القبض والإفلات، بين ما يُرى وما يتوارى، بين الموازي الاجتماعي، وبين ذهاب الشهداء وعودتهم كآليَّة تكشف حقيقة رداءة الحاضر السياسي. هذه الفجوة ليست نقصاً، بل شرط إمكان لإعادة اختراع السياسة، والمجتمع، والحياة نفسها

الإحالات

[1] حسن الفطافطة، **تجربة الاختفاء الفلسطينية تحت الاحتلال الإسرائيلي: 1967-2022** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2023).

[2] يقدِّم ميشيل فوكو تحليلاً للانضباط والمراقبة عبر بنية "البانوبتيكون" حيث تُنتَج الطاعة من خلال شمولية الرؤية المستمرة، فيما يطوِّر جيل دولوز هذا الإطار ليصف تحوُّلنا إلى "مجتمعات التحكُّم" حيث المراقبة لم تعد محصورة في المؤسسات، بل أصبحت شبكة لا-نهائية من التدفُّقات. انطلاقاً من هذه الخلفية، يوضح بيونغ-تشول هان كيف تحوَّلت الشفافية نفسها إلى معيار قسري يُنتج أشكالاً جديدة من السيطرة الذاتية. ويقترح إدوار غليسان بديلاً أخلاقياً–سياسياً، يتمثَّل في "الحقِّ في الغموض"، رافضاً شرط الانكشاف الكامل كشرط للانخراط في العالم. أما على مستوى الممارسة اليومية، فيقترح فين برونتون ونيسنباوم استراتيجيات "التضليل" وإنتاج الضوضاء كتكتيكات لتقويض أنظمة التتبُّع. وعلى صعيد الاقتصاد السياسي، تُظهر شوشانا زوبوف كيف أن التجارب الإنسانية باتت تُستخرج كموارد خام في "رأسمالية المراقبة". وأخيراً، تكشف سيمون براون عن الطابع العرقي البنيوي للمراقبة الحديثة، حيث يُعاد إنتاج السواد كموضوع فرط-مرئي للسلطة. للمزيد انظر:

Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995 (1975); Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control," *October*, Vol. 59 (1992): 3–7; Byung-Chul Han, *The Transparency Society* (Stanford: Stanford University Press, 2015); Édouard Glissant, *Poetics of Relation* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997); Finn Brunton and Helen Nissenbaum, *Obfuscation: A User's Guide for Privacy and Protest* (Cambridge, MA: MIT Press, 2015); Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism* (New York: PublicAffairs, 2019); Simone Browne, *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness* (Durham: Duke University Press, 2015).

[3] تقدِّم مقالات يوفال أبراهام في **مجلة 972 +** تحقيقات معمَّقة تكشف عن التحوُّل البنيوي في كيفية توظيف الجيش "الإسرائيلي" الذكاء الاصطناعي ضمن سياساته العسكرية والأمنية. في مقال "Lavender" (3 نيسان 2024) يوضِّح كيف تُدار قوائم الاغتيال عبر نظام ذكاء اصطناعي يحدِّد عشرات الآلاف من الغزِّيين كأهداف مع إشراف بشري محدود وسياسة متساهلة تجاه "الأضرار الجانبية". وفي مقال "A Mass Assassination Factory" (30 تشرين الثاني 2023) يتمُّ تحليل كيفية اعتماد جيش الاحتلال على استهداف واسع النطاق لمبانٍ وأحياء مدنية، مدعوماً بأدوات حسابية تسرِّع قرارات القصف. أما في تحقيق "Israel Developing ChatGPT-Like Tool" (6 آذار 2025)، فيكشف عن بناء نموذج لغوي شبيه بـ"تشات جي بي تي"، يتم تدريبه على ملايين المحادثات التي تم اعتراضها من الفلسطينيين، بما يحوِّله إلى أداة لإنتاج أدلة تلقائية تسهِّل الاعتقال والتجريم. هذه المقالات مجتمعةً ترسم صورة لنقلة نوعية في المراقبة والقتل تعتمد على أتمتة الخوارزميات، وتُبرز في الوقت نفسه الأخطار الأخلاقية والسياسية المترتبة على عسكرة الذكاء الاصطناعي. للمزيد انظر:

Yuval Abraham, "'Lavender': The AI Machine Directing Israel's Bombing Spree in Gaza," *+972 Magazine*, 3 April 2024, accessed 9 September 2025.

https://www.972mag.com/lavender-ai-israeli-army-gaza/;

Yuval Abraham, "Israel Developing ChatGPT-Like Tool That Weaponizes Surveillance of Palestinians," *+972 Magazine,* 6 March 2025, accessed 9 September 2025.

https://www.972mag.com/israeli-intelligence-chatgpt-8200-surveillance-ai/; Yuval Abraham, "'A Mass Assassination Factory': Inside Israel's Calculated Bombing of Gaza," *+972 Magazine,* 30 November 2023, accessed 9 September 2025.

https://www.972mag.com/mass-assassination-factory-israel-calculated-bombing-gaza/.

[4] زكريا الزبيدي، **الصياد والتنين** (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2022)، رسالة ماجستير؛ حسن الفطافطة، **تجربة الاختفاء الفلسطينية تحت الاحتلال الإسرائيلي: 1967-2022** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2023).

[5] مروان البرغوثي، وعبد الناصر عيسى، وعاهد أبو غلمة، **مقاومة الاعتقال** (رام الله: مؤسسة الأيام، 2010).

[6] وسام الرفيدي، **الأقانيم الثلاثة** (القدس: مركز الزهراء للدراسات والأبحاث، 1998).

[7] باسل الأعرج، **وجدت أجوبتي** (القدس: دار رئبال، 2018)، خاصة وصيتّه ونصّه المعنون بـ"لماذا نذهب للحرب؟".

[8] في سياق التفكير في السحر والخيال، يمكن النظر إلى السرديّات بوصفها فضاءً يتجاوز التفسير العقلاني الخالص نحو إنتاج إمكانات تخييلية تُعيد ترتيب علاقتنا بالعالم. فكما يشير بيونغ-تشول هان في *Narration of Crisis The*، فإن أزمة السرد في الحداثة ليست مجرَّد فقدان للحكاية، بل انحسار للخيال نفسه كممارسة وجودية. إن هيمنة السرديات الأداتية والخطابات التفسيرية المتخشِّبة تقصي إمكانية الحكاية بوصفها فعلاً سحرياً يُبقي المعنى مفتوحاً، ويتيح للذات أن تقيم علاقة وجدانية بالزمن والعالم. من هذا المنظور، لا يغدو استدعاء السحر عودةً إلى ما قبل العقلانية، بل مقاومة لهيمنة أنماط سردية أحادية، وإعادة تأكيد على أن الخيال نفسه يشكِّل بُعداً أنطولوجياً لا يقل ضرورة عن العقل. السرديّات، إذاً، ليست مجرد نقل للوقائع، بل طقس رمزي يولِّد إمكانًا آخر للفهم والتجربة، حيث يلتقي الواقعي بالمتخيَّل في أفق يظلُّ مفتوحاً على الاحتمالات. ولربما لنا بعض السلوان في مقولات باسل الأعرج في نصوصه الأخيرة، والتي كتبها وهو مطارد في خضمّ عمليات الاستخفاء دفاعاً عن ضرورة السرديّات بما فيه سرديّات البطولة في الحالة الفلسطينية.

باسل الأعرج، مصدر سبق ذكره. وللمزيد انظر:

Byung-Chul Han, *The Crisis of Narration*, trans. Daniel Steuer (Cambridge: Polity Press, 2024).

[9] الفطافطة، مصدر سبق ذكره.

[10] Glissant, *op.cit.,* 94-189.

[11] Fred Moten and Stefano Harney, *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study* (Brooklyn, NY: Minor Compositions/ Autonomedia, 2013), 42-43, 130-131.

[12] Ibid.

[13] في **تحت الخرسانة: فلسطين بين المخيم والمستعمرة**، يقدِّم ناصر أبو رحمة تصوراً للسياسة بوصفها حركة، حيث يتحوَّل فعل الحركة أو الهروب إلى ممارسة سياسية تُقاوم مساعي الاستعمار في التثبيت والإغلاق. فبينما يفرض المخيم المؤقت ثباتاً قسرياً، تظلُّ الحركة إمكاناً للانفلات من المكان والزمان الاستعماريين معاً، بحيث يُعاد تعريف السياسة انطلاقاً من الجسد الفلسطيني ذاته كقدرة على الإفلات من قبضة الزمن المفروض. وما أودُّ الإشارة إليه هنا تحديداً هو أنَّ الاستخفاء والتخفِّي هما أيضاً حركة، قد تستقرُّ بمعنى أنها لا تستلزم حركة دائمة، لكنَّها

حركة تحمل معها الفرار المغلَّف بالغموض، وبالتالي تنطوي كذلك على قدرة لفتح العلاقة مع الزمن، بحيث لا يُؤبَّد الزمن الاستعماري. للمزيد انظر:

Nasser Abourahme, *The Time beneath the Concrete: Palestine between Camp and Colony* (Durham, NC: Duke University Press, 2025), 94.

[14] Ahmad H. Sa'di, *Thorough Surveillance: The Genesis of Israeli Policies of Population Management, Surveillance and Political Control towards the Palestinian Minority* (Manchester: Manchester University Press, 2014), 36.

[15] Ibid.,38.

[16] Abourahme, *op.cit.,* 8.

[17] عند أرسطو، الإمكان (*dunamis*) هو القدرة الكامنة التي قد تتحقَّق بالفعل، أما الاحتمال فهو ما يُتوقَّع أو يُرجَّح حدوثه بحسب العقل أو العادة. بينما عند أغامبين، الإمكان ليس مجرد استعداد للتحقق، بل تجربة لـ"الممكن بوصفه كذلك"، أي ما يبقى مفتوحاً على اللاتحقق. الاحتمال عند أغامبين يشير إلى الفجوة التي تتيح انبثاق الواقع من غير المؤكَّد. وقد يكون في الممارسة التي نحاول وصفها هنا، أي تلك التي أطلق عليها أحمد قطامش "الاستخفاء" ما يظهر بالتحديد تلك الحركة التي تظهر الممكن بوصفه كذلك. انظر:

Giorgio Agamben, "On Potentiality," In *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 177–184.

[18] يقصد دريدا بـ"الرسالة" ليس المظروف البريدي فحسب، بل الأثر الكتابي عموماً بما هو قابل للتكرار والانقسام (التكرارية/*iterability*) لذلك فإن إمكانية ألا تصل الرسالة إلى مقصدها ليست حادثاً عرضياً، بل جزءاً من بنيتها، ومن ثمَّ، فإنَّ وصولها لا يُلغي احتمال عدم الوصول، بل يظلُّ "يقلقه" من الداخل. يُسمِّي دريدا هذا الانجراف البنيوي *destinerrance* ، وبهذا ينتقد مقولة لاكان: "الرسالة تصل دائماً إلى وجهتها"، مؤكِّدًا أن للرسالة قابلية الانقسام والتحويل والالتباس في كل محطة من مسارها. ما يهمُّنا، بعيداً عن هشاشة الرسالة التي يمكن أن تصل أو لا تصل، هو أنَّ الرسالة تعبِّر بشكل مكثَّف عن التداخل بين غياب المرسِل وقابلية المتلقِّي للتلقِّي. وهذا ما يعيدنا إلى الكتابات في السجن أو حالات الاستخفاء والمطاردة، فهي أيضاً في بنيتها تعاني من هشاشة، إذ إنها لا تصل دوماً إلى عنوانها، وقد لا تمتلك عنواناً أصلاً. للمزيد انظر:

Jacques Derrida, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond,* trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 482–83.

[19] الرفيدي، مصدر سبق ذكره.

[20] المصدر نفسه.

[21] المصدر نفسه.

[22] المصدر نفسه.

[23] المصدر نفسه.

[24] المصدر نفسه.

[25] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception,* trans. Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1962).

[26] Ibid.

[27] Moten and Harney, op.cit.

[28] للمزيد انظر: أحمد قطامش، **في التنظيم الثوري السري: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في الوطن المحتل نموذجاً-حزيران 1967-أوسلو 1993** (د.م.: د.ن، 2011)؛ بلال شلش، "تحولات المقاومة المسلحة لحركة حماس في الضفة الغربية أثناء انتفاضة الأقصى: من المركزية إلى الشظايا المتفجرة،" في **قضية فلسطين ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني: الجزء الأول في الهوية والمقاومة والقانون الدولي** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2015)، 417-464.

[29] Giorgio Agamben, *Means Without End: Notes on Politics*, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 3–13, 4.

[30] Jean Luc Nancy, *The Inoperative Community*, Peter Connor, ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

[31] الزبيدي، مصدر سبق ذكره.

[32] المصدر نفسه.

[33] للمزيد انظر: عبد الرحيم الشيخ، "المكان الموازي: رسم الزمن في فكر وليد دقّة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 135 (2023): 187-219؛ عبد الرحيم الشيخ، "الشهداء يعودون إلى رام الله،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 133 (2023): 95-116؛ لمى غوشة، **"جلبوع" 2021: الأسر، والحرية، والمعرفة في الحالة الفلسطينية** (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2025)، رسالة ماجستير؛ وليد دَقَّة، "رسالة الأسير وليد دقة في اليوم الأول من عامه العشرين في الأسر!" **عرب 48**، 31 تشرين الأول 2010، شوهد في 9 أيلول 2025.

https://shorturl.at/y5hsM.

[34] فيصل دراج، **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية** (بيروت: دار الآداب، 1996)، 7-11.

[35] المصدر نفسه.

تحدِّي الأشلاء والاقتدار باللَّمِ واللَّملمة

نادرة شلهوب-كيفوركيان، فلسطين

تعتمد هذه الورقة على مَحورة مقاومة أهلنا في غزة عند لملمة أشلاء أحبتهم، وهو ما أطلق عليه "الاقتدار باللملمة"، والتعلُّم من قوة رفضهم للإماتة اللامتناهية بغية تحليل تحديات العمل الاجتماعي في فلسطين. تطرح الورقة قراءةً وكتابةً من الأشلاء لتناقش الصعوبات في طرح مسارات تدخُّل اجتماعية حيث التوحش والوحشية في عنف الدولة، وعملها في الإبادة الفعلية، حيث القتل والتنكيل هو القاعدة وليس الاستثناء. ولذا أبدأ بطرح مفهوم الأشلاء والتوحُّش، والتنظير حول الأشلاء كمفهوم يسلِّط الضوء على التشابك بين اللحم/ الأشلاء، ودم الجسد في الجغرافيا السياسية الفلسطينية والعالمية للعرق والحرب والإمبراطوريات. ثم أركِّز على قراءة إصرار أهل غزة على التحدث عن الأشلاء لتساعدني نقدياً في فهم كيفية تأثير (العمل السياسي-المعرفي) لمشاهد التقطيع العنيف للأجساد على الحياة (أو اللا-حياة)، وتكثيف الإماتة في حرب الإبادة، لتشهد الأشلاء وأصوات ململيها على إرهاب الدولة. ومن ثم أنتقل إلى تفكيك تأثيرات ذلك النفسية-الاجتماعية، للتأكيد على أن كشف الحقيقة والاشتباك مع الواقع، بإنسانية ووضوح فكري، إنما هو مقاومة لشتى أساليب الإماتة، وتأكيد على السيادة على الفكر والإحساس والذات والكيان الجمعي-العائلي والأرض والجسد الفلسطيني. وأختتم الورقة بالتأكيد على أن سرديات أهلنا في مقاومة التشليء اللا-متناهي، والتي من خلالها تتمُّ حماية حياتية المستقبل الفلسطيني، إنما تطرح دروساً أخلاقية تفرض على العاملين في مجال الخدمة الاجتماعية تصويب طاقاتهم لإبراز مكامن القوة الفردية والاجتماعية، ليعيدوا مَركَزة ما أسميه بـ "أخلاقيات الحياة" في صون الكرامة والدفاع عن إنسانيتنا وفتح المجال لبناء مستقبل كريم يساهم في تطوير دفيئة في لملمة الأشلاء، وإضعاف التوحش الاستعماري الاستيطاني.

في تحدِّي الأشلاء

ما نراه اليوم في واقعنا الفلسطيني السياسي - الاجتماعي والجسدي - النفسي هو عمل محكم للمنظومة الاستيطانية - الاستعمارية في تقطيع الأواصر الجسدية-الجغرافية، من تشليء لا متناهٍ (fragmentation, uprooting, and

*نص المحاضرة الافتتاحية لـ"مؤتمر الخدمة الاجتماعية النقدية في فلسطين"، جامعة بيت لحم، فلسطين، 25 نيسان 2025

dismemberment). هنا تبرز حاجتنا للقراءة من خلال الأشلاء الجغرافية-الجسدية، وخاصة في سياقنا الفلسطيني عندما تحوِّل الدولة الاستعمارية الاستيطانية تشظِّيات الجسد، وشرذمة العائلة، والمكان، والحيِّز، والمخيم، والسجن، والمقبرة، والمدرسة، والبيت، والطريق، والمشرحة، والجنازة، والشاهد، والمستشفى، والجامعة، وحتى سماتنا وملامحنا كمجتمع (في هندستهم للعقول والمجتمع) إلى أحياز إماتة ومقابر جماعية حية، تُستجمع فيها الأشلاء المتناثرة. وهنا أتساءل: كيف لنا أن نجترح تفكيراً أو انخراطاً أو انضماماً مقاوماً للمحو ورافضاً له؟

فكيف لي أن أفهم، أو أن استوعب، أو أتعامل شخصياً ومهنياً، أو أن أكتب كباحثة وأخصائية في الصحة النفسية-المجتمعية عن مشهد أُم بقيت لأيام تلملم أشلاء أبنائها خوفاً من أن تأكلها القطط، قائلة: "رُحت أجيبلكوا أكل يَمَّا... رجعت ألملم أشلاءكم..." أو كيف أصف مشهد أب لملم أشلاء أولاده صارخاً: "يا ناس هذول ولادي" حاملاً إيَّاهم في أكياس بلاستيكية، أشلاءً، ليؤكد أنهم أولاده؟ كيف لنا، كمجتمع أخصائيين، أن نستوعب أشلاء أحبائنا بعد حرقهم أمام أعيننا، أو تطاير أجسادهم بسبب توحش المستعمر الصهيوني؟

كيف أتعامل مع تشليئ الجسد الفلسطيني ومحاولات تشليئ الكل الفلسطيني، للجسد المقطَّع والمشظَّى، كجغرافيتنا الفلسطينية المشلَّأة حيث نسمع أصوات الفلسطينيين في الأشلاء المتبعثرة والمستعمَرة والمجزأة والمدماة وهي تنزف يتماً إنسانياً عالمياً؟ كيف عليَّ ربط الأشلاء بسياسات الحيز الممزَّق في المنظومة الاستعمارية، حيث الخرائب (ruins)، والهدم، وقلب البيوت والبُنى والشوارع إلى ركام، والأجساد إلى أشلاء كرأس مال سياسي بيد المستعمر؟ كيف أقرأ الأشلاء لتشكِّل لي نماذج تحليلية (براديغمات) تربط بين الجسدي/ المشلأ الزماني والمكاني والنفسي-الاجتماعي في فلسطين من ناحية، وكيف لي أن أُأسس للمشاهد المبعثرة لأشلاء الجسد ولملمته، حيث يُبدع اقتدار الفلسطيني في لملمتها واحترام قدسيَّتها، للمِّ شمله، وبالتالي لملمة شملنا النفسي، والاجتماعي، والجيو-سياسي من الناحية الأخرى.

وفي المقابل، كيف نتدخل ونؤثِّر، نحن الأخصائيين الاجتماعيين والعاملين في مجال الصحة النفسية، في لمِّ الشمل المجتمعي-النفسي-الجسدي لتفكيك الاقتلاع اللا-متناهي في واقع إبادة مستمرة حيث تتكثّف تحيزات الإبستمولوجيا والأنتولوجيا الكولونيالية التي تؤطر التشليء من خلال المنظومة الفكرية التي يفرضها السياق الحداثي الغربي، كما يعلمنا والتر مينيولو Walter Mignolo، فيأتي د. ياسر أبو جامع، أخصائي الخدمة الاجتماعية/ النفسية، من غزة ليذكِّرنا أن استمرار التشلي والتشظِّي هو وباء نفسي-اجتماعي (من صناعة "البشر") صامت سيؤثر علينا لأجيال؟

فبين الجسد المشلّأ والمُدمى، والجغرافيا المليئة بالبنى المُفجَّرَة، وبالخرائب والفراغات، تُنتَج معانٍ وتستهلك أخرى، كيف لنا أن نحميَ مجتمعنا من الهندسة الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والنفسية العاملة على تحويل كياننا إلى أشلاء وخرائب وفراغات، وتعمل على محو عائلات بأكملها، وبتر المجتمع وتشويهه؟ تعمل هندسة وفيزياء منظومات الإبادة المتعددة وتكنولوجيات مثل (Where's Daddy & Straw Widow, Lavender and

the Gospel, and Dumb) على إنتاج إرباك وفوضى حواس، وتخلق ميلانكوليا دمار في الإبادة؟ كيف لنا فهم سياسات الاقتلاع حتى من الجسد ومحاولات الإخضاع للمنظومة الاستيطانية العنصرية؟

إن هذه الأشلاء النازفة وركام الخراب والتشظّي الجغرافي، والتغيير الممنهج في هندسة الإماتة، والتقطيع الاجتماعي المرئي والصامت، تشغل حيزاً مركزياً ومحورياً في إنتاجي المعرفي، منسوجة في تراكمية التفاصيل والسرديات والحكايات لأجساد وتاريخ وجغرافيا فلسطين واليوم-يوم الفلسطيني. إن كل ما ذكرته يشكّل أساساً في التحليل المتأصِّل حتى لو هُمِّش وشُوِّه وأُخرِجَ من النظام العالمي والعلمي، كما برز في خطابات رئيس وزراء الاحتلال نتنياهو ورعاياه المستوطنين، وفي الأصوات المتواطئة لأساتذة الخدمة الاجتماعية، والطب، وعلم الإجرام، والقانون، وعلم النفس، والعلوم الاجتماعية والإنسانية، المؤيدين للعنف ودعم الإبادة.

وفي هذا السياق، يتماهى تنظيري حول الأشلاء كمفهوم، مع مصطلح الجيو-كوربوجرافيا (عند جوزيف بوغلييزي Joseph Pugliese) ليسلِّط الضوء على التشابك العنيف بين لحم/أشلاء ودم الجسد في الجغرافيا الفلسطينية الممزَّقة والاقتصاد-السياسي العالمي للعرق والحرب والإمبراطوريات.[1] كما وأن تركيزي على قراءة إصرار أهل غزة على التحدث عن الأشلاء يساعدني نقدياً على فهم العمل السياسي-المعرفي لمشاهد التقطيع العنيف للأجساد على الحياة أو اللا-حياة، وتكثيف الإماتة overkilling. فمن خلال تنظيري لماكنة الإبادة في الأشلاء، والتي تُستخدم عند الغازي للتأكيد على "حيونة" الفلسطيني ولا-أنسنته، وحق الصهيوني في "الدفاع عن نفسه"، أرى قوة المقاومة، الرفض وثقله عند الفلسطيني/ الغزّي، وتحرك أهلنا في غزة لفعل اللَّملمة، وأرى احترامهم وتأكيدهم على كونهم: أماً، وأباً، وإنساناً، والتأكيد على الحق في الكرامة، والحق في الموت حتى ولو كان مشلّاً، لكنه يستحق الدفن الكريم. إن فعل اللَّملمة والدفن للأشلاء هو عملية تحرر من القمع، ورفض للتوحش، نعم، فرفض أهلنا في غزة لوحشية الإبادة، هو مركز تحليلي في هذا السياق. إن اللَّملمة الغزيَّة لبقايا الجسد تعتبر بمثابة قوة داخل-وجدانية، تعيد خلق توازن نفسي، وتستعيد الذات الفلسطينية الفردية والجمعية، لا لأن الفلسطيني ضحية، بل كفعل مقاوم ورافض للمحو.

يأتي تحليل كثافة الإماتة overkilling للتعبير عن كثافة التحرر، أرضاً ومجتمعاً، من خلال اللَّملمة، يمكِّن الفلسطيني من انتزاع السيطرة على شؤون حياته وموته، وإعلان سيادته على الجسد والأرض، وبالتالي تفكيك البنية العسكرية والمؤسساتية للمستعمِر، وتغيير المزاج الشعبي للحفاظ على قدرة المقاومة والتعبير عن الذات الفاقدة والمتألمة والحاضنة لشهدائها، وأسراها، وأطفالها. هنا، أَصل إلى موضوع مداخلتي اليوم، لأطرح ثلاثة تساؤلات تحليلية مرتبطة بالتشليء، وهي: الأول، كيف يمكن فهم هذا التوحش ضدَّ من هو حيٌّ، ومن هو مشلّاً؟ والثاني، ما هو دور مركَزة الأشلاء والتوحش في التحليل المعرفي؟ والثالث، ما هو دور العاملين في الصحة النفسية انطلاقاً من مَركزة ولملمة الأشلاء لبناء الاقتدار المجتمعي في ظل الإبادة؟

فهم التوحش ضدَّ من هو حي ومن هو مشلأ

من أجل فهم التوحش ضدّ من هو حي ومن هو مشلّأ لا بدَّ من طرح المزيد من الأسئلة: ما هو دورنا الإبستيمولوجي في إنتاج معرفة مسؤولة واضحة تقرأ وحشية الدولة وتتعمق في قراءة رفض أهل غزة للتوحش؟ وكيف تكون بوصلتنا الأخلاقية مجذَّرة وموجَّهة نحو تحرير الخوالج من الغثيان والألم عند اللَّملمة، بأصوات الأم والأب وأفعالهما؟ وكيف نكون مرتبطين بأهلنا في غزة وطولكرم، وجنين، والخليل، ونابلس، والقدس المحتلة... وغيرها، وباحثين متسائلين عن إجابات لأجيالنا الصامدة، ومستقبلنا، في ظلِّ سياسات الإماتة والوحشية اللامتناهية؟ وكيف نفهم فلسطين ونكبتها المستمرة حين نقرأ هذه الوحشية وفظائعها حيث تبدأ نقطة انطلاقنا الزمنية مع بدء المشروع الاستعماري الاستيطاني وجرائمه اللامتناهية؟ كيف نقرأ التوحش في التفخيخ البشع للإنسان، والبيوت، والمدارس، والمستشفيات، والجامعات، والمخابز، والمكتبات؟ وكيف نقرأ تعذيب الأسرى في سجون الاحتلال الوحشية، وقتل الأطفال وتقطيعهم وترهيبهم؟ كيف نقرأ النساء الحوامل والنساء الوالدات في مخيمات اللجوء؟ كيف نفهم ونحتوي طاقاتنا المنهَكة واللا مستوعبة لكمِّ الألم؟

وحتى لا نفقد اللغة، وقدرتنا، المنهَكة بالفقدان واليتم اللا متناهي، قررت اليوم مشاركتكم في مشروعي الفكري لفهم "التوحش في الأشلاء، والاقتدار باللَّملمة". ترتكز القراءة من الأشلاء لتوطين المعرفة على فرانز فانون Frantz Fanon في نقاشه العنف الكولونيالي، وتفكيك دقة ديناميكيات العنف التي أرساها الاستعمار لإخضاع الشعوب، فيكتب في **معذبو الأرض** (1961): "ليس الاستعمار آلةً مفكِّرة، ولا جسداً يتمتع بملكات المنطق. إنه العنف في حالته الطبيعية."[2] بالنسبة لفانون، العالم الاستعماري ينزع الإنسانية عن الأصليين، ويحوِّلهم إلى حيوانات. الاستعمار الاستيطاني وقراءته من خلال الأشلاء يفضح كيفية تأطير المستعمِر للفلسطيني، والإنكار المنهجي لصفاته الإنسانية. فالقراءة من الأشلاء هي قراءة توحُّش شامل ومنتشر ودائم وكلي، محلي وعالمي، يتماهى مع تحليل فانون. فكما أشار حسين عبد الله بولحن في **فرانز فانون وسيكولوجيا المضطَّهدين** (1985)،[3] فإن هذه القراءة تؤكد حقيقة أن الاستعمار، شأنه شأن من يديره ويحرِّك آلته العنيفة، لا يتأثر بالمنطق، ويرفض بعناد الاعتراف بإنسانية الآخر، مولِّداً بالتالي أعمال عنف لا توصف. ما أقوله هو أن قراءتي النفسية-الاجتماعية من الأشلاء تبرز حالة الاستلاب الدائم في الوطن والجسد والأرض، الاستلاب الذي يهدف إلى تجريد الإنسان الفلسطيني من ذاته (depersonalization) كما أشار فانون.

هنا، أتوجه فكرياً لباحثاتنا الفلسطينيات وباحثينا في المنطق الاستعماري الصهيوني مثل: ريتا جقمان في تنظيرها حول "الجرح الداخلي The wounds inside" لترشد تنظيري،[4] وكتابات ريما حمامي عن "قلق الاستباحة المفرط Hyper-precarity"،[5] وعبد الرحيم الشيخ حول مواجهة المعاناة في قراءة السجن والمخيم والمقبرة،[6] وتنظير صهر الوعي لوليد دقة،[7] وحديث سامرة اسمير عن "جعل الاستعمار ممكناً On making colonization possible"،[8] وقراءتها للمحكمة الصهيونية في فهم مجزرة الطنطورة،[9] وتحليل ناصر أبو رحمة لـ "نهاية اللعبة" الصهيونية،[10] بالإضافة للأعمال حول قوة الرفض الفلسطيني في كتابات رنا بركات،[11] وتنظير باسل الأعرج للمثقف المشتبك.[12]

وهكذا، فإن أهمية القراءة هي قراءة من الجرح، من موطن الجرح، من التشليئ نفسه ليس فقط لتفكيك وحشية المستعمِر وإنما أيضاً لفهم رفض الفلسطيني من أجل الاشتباك مع مواطن القوة.

ولهذا، عند التمعن في تحليل المفكر البيروفي آنيبال كيخانو Aníbal Quijano، ندرك بأن القمع وقع أول ما وقع على آليات المعرفة وإنتاجها، وآليات إنتاج المعاني، وآليات التعبير الرسمية "الموضوعية"، أعقبها فرض استخدام أنماط تحليل وتعبير خاصة بالطغاة، لتخدم معتقداتهم، وتصوراتهم التي يتم استخدامها فقط لمنع الإنتاج الثقافي الحقيقي من قبل المستضعَفين، وكوسائل في غاية الكفاءة للسيطرة الاجتماعية والثقافية. يقول كيخانو إن المستعمِرين فرضوا صوراً مضللة وأنماط إنتاج معرفي وإنتاج معانيَ خاصة بهم لتخدم مصالحهم، ولتعمل بطرق انتقائية مختلفة، وذلك، كما يكتب فانون، حتى يضموا أحياناً بعض المستضعفين، من خلال تدريبهم على إنتاج معرفي مستعمَر، إلى سلطة الطغاة.[13]

إن تنظيري من الأشلاء يرى في الجسد/الأرض المقطعة الفلسطينية بوصلة إدراكية، لأن مركزة الأشلاء تحليلياً تؤكد بأن قراءتي توطِّن اللَّملمة الفكرية-الجسدية-النفسية-الاجتماعية-الجغرافية، وتمركزها في أصوات الفلسطينيين الرافضين للاستعمار الإبادي العامل منذ اللحظات الأولى لنكبتنا على تشويه الفلسطيني على طريق إلغائه. ففي كتابها **الحق في التشويه** (2017) تفكك جاسبير بوار Jasbir Puar أهداف تشويه الأجساد في غزة، وبتر الأطراف، والعنف في مسيرات العودة والحروب، لتكشف لنا استراتيجية تعذيب وتجريح جديدة للجسد الفلسطيني.[14] يمثل تعمق تحليل بوار بالجرح أهمية التحرر بأساليب المعرفة وسيلة لتبيان معانٍ جديدة في معاناة المجروح، وتبوح لنا بأن الهدف من اللا قتل للغزِّيين هو "ألَّا ندعهم يموتوا." فاللافت في طرح بوار هو كشفها للطابع المنتج لسياسة التشويه كشكلٍ من أشكال السيطرة السياسية الحيوية ضمن اقتصاد "إنساني" مُرخَّص علمياً. فبينما يبدو حجب الموت الكامل عن بعض الغزيين، للوهلة الأولى، متعارضاً مع بنية المحو والإبادة كأهداف مركزية في أيِّ مشروع استعماري استيطاني، إلا أنه في الحقيقة يخدم الأهداف التكتيكية للمشروع، ويبدو أكثر ربحيَّة على المستوى الأيديولوجي والاقتصادي من التصفية الفورية.

وبالعودة للنظر إلى الأشلاء فإن تفكيكها يكشف وحشية المستعمِر. وبحسب ما يعرِّفنا أشيل مبيمبي Achille Mbembe، فإن مفهوم الوحشية يدلل على "طريقة لإدارة القوة، وفي ظلها يتوقف القتل عن أن يكون استثناء."[15] ويشرح مبيمبي الوحشية باعتبارها فترة استولى عليها شغف الهدم والإنتاج. وهذا أيضاً ما نراه في كتابات باتريك وولف Patrick Wolfe والذي يطلق عليه "التدمير للاستبدال Destroy to replace".[16] ولهذا، فإن قراءتي من الأشلاء هي تعرية وفضح للغرائز الصهيو-غربية والتي كانت في الماضي، كما أدعوها، "محل مراقبة وسيطرة" من قبل المنظومات والقوانين والمعايير الدولية، إلى أن أصبح التجرُّد من الإنسانية ممارسة عادية، وأصبح التحرك نحو بناء سياسات كالحاجة لتسطيح وتسوية غزة flattening Gaza وتسمية أهلنا في غزة "العماليق" والهجومات والتصريحات العنيفة، ممارسةً شرعية، وصار تشجيع الإبادة مقبولاً، وهيمن البحث عن المختلف/ الآخر اللا-إنساني، وبدأ التحكم وتنظيم من يمكن التخلص منه أو المستباح والمستفاض precarious disposable other

(كما تطلق عليه ريما حمامي وشيرين رزاق)،[17] وذلك مثل حادثة قصف مركز البسمة، وهو أكبر وأقدم عيادة للتلقيح الصناعي في غزة وفُقد 4000 جنين و 1000 أنبوبة نطف، و حادثة ترك الخدَّج للموت في مستشفى النصر للأطفال،[18] وقتل 174 طفلاً ليلة 18 آذار، 2025،[19] بالإضافة إلى الإجهاز على الجرحى وقتل الأسرى... إلى آخر هذه الممارسات حيث تتصرف الوحشية أيضاً على قاعدة تبدُّد وقائع، وتتمثل عملية التبدُّد في إخفاء بشاعة العنف، وخاصة الموت الجماعي مثلاً في مجازر الطحين، وحتى الموت الجزئي، والإهالة اللامتناهية.

قد تساهم القراءة من الأشلاء في إعادة توازن نسبي نفسي-مهني معرفي لنا كإخصائيين اجتماعين يمكننا من فهم ارتباك ردود الفعل مع كمّ الألم والفقدان، وحجم الكارثة الإنسانية. فكيف لنا استيعاب ترك أطفال خدَّج ليستشهدوا في الحاضنة بالمستشفى، أو لملمة أشلاء أطفال طارت على الشجر؟ فالكمّ الهائل من الفقدان وتكثيف القتل والتشليء الفلسطيني أجبر الفلسطينيين، وهم في صدمة الفقدان، على البحث عن طرق وأساليب ليستعيدوا أنفسهم، وأحباءهم، ومجتمعاتهم، وبيوتهم، وحاراتهم... استعادة ما هُدم، وشُظِّي، وشُلِّئ. وهذا ما حدث معي عندما سمعت عبد الله أبو سلطان، الفتى الفلسطيني اللاجئ في رفح، يتحدث عن أشلاء أستاذه، ليعيد لملمة ذاته الفاقدة لأستاذه الغالي، ليكتب كتاباً أسماه "أشلاء".

تطور القراءة من الأشلاء الفهمَ والاستيعابَ والقدرةَ على طرح أساليب تعمل ضدَّ الحرب النفسية-السياسية لتكشف تفاوت ردود الفعل لمن هو في غيبوبة ليحمي نفسه من شعور وقبول ورؤية التشليئ، ومن في وعيه يصبح إدماءً داخلياً وفعلياً، ومن هو في حالة غثيان، ومن هو في حراك لا نهائي لينقذ ما يمكن إنقاذه في داخله وفي مجتمعه وبيته، ومن هو في حالات ضياع، وغضب، وهروب، وحزن، وخبل، وجمود، وتجمد، وشلل... إلى آخره من طرق للقراءة من الأشلاء. ما علَّمني إيّاه عبد الله هو لملمة الطاقات وبناء اقتدار في ظروف إبادية لا إنسانية. وعلى ذلك، فإنني عند طرح مفهوم الاقتدار باللَّم واللملمة أقصد التأكيد على أشكال إعادة السيادة (على الوعي، والنفس، والجسد، والكيان/ الكل/ الحضن الاجتماعي) من خلال بناء عيش/ استمرارية حياتية ضد القوة الإبادية. ينعكس هذا في بناء مساحات عاطفية وسياسية-اجتماعية وفردية لمناهضة الموت والتي تتجسد من خلال تمكين وإنتاج مسارات جديدة لمناهضة القوة والألم والفقدان، كما يفعل عبد الله. تمثل اللَّملمة طاقات استمرار واستمرارية، ليعود الفرد وجماعته إلى الحياة، والتنفس، حتى في ظل الأشلاء والموت المكثَّف. تفتح اللملمة آفاقاً نقدية للحياة في خضِّم الإبادة، وتحمل تقنيات، وسرديات، وملاجئ من الحب، والحفاظ على الكرامة كما قالت ميس، وهي أم غزاوية فقدت اثنين من أبنائها وزوجها، واستمرت في إرضاع مولودتها واحتضان ابنها بالرغم من قسوة الفقدان، وقالت: "حتى ألملم حالي... وما أنجنّ."

إن اللَّم واللَّملمة، كما أراها، هي مسارات وأعمال وخطوات نحو إمكانيات تجذير أو إعادة تجذير فلسطينية في عوالم جديدة، وأجساد جديد، وأشكال جديدة. اللَّم واللَّملمة هي أفعال وديناميكيات مرنة للحياة والتنفس والتحرك ضدّ الإبادة والإفراط في المحو والاستباحة المطلقة. فقد روى عماد، فرد من الطواقم الطبية، إصراره على تقطيع الأشلاء المعلَّقة على جدران المباني والبيوت بسكّينه وبيديه، لجمعها ودفنها لاحتواء تضحيات شعبه

وتكريمهم "لأنه، لا عيوني، ولا قلبي، ولا جسمي، ولا كلنا هون بطواقم الإنقاذ قادرين نتقبل هذا المنظر." فمشهدية التعليق للأشلاء خلقت إرباكاً خوالجياً-نفسياً عميقاً تطلَّب رفضه بكل الطرق المتاحة، حتى من خلال تقطيعها بسكّينه من أجل لمّها عن الحيطان. كما أن لملمة ميس طاقاتها، وإسكاتها حزنها منحاها اقتداراً عندما أرضعت صغيرة أخرى فقدت عائلتها بأكملها، وصنعت حياة مُلَملِمة ومُلَملَمة وسط الأشلاء، لتنتج نفسها كمرضعة ليس فقط لطفلتها المصابة، بل لطفلة يتَّمها المحتل، حيث شدَّدت: "وهيك يَمَّا صار عندك أخت." كما وأكَّدت حنين، وهي طبيبة غزاوية فقدت إخوتها ووالدها، أن إيجاد كفن لأحبائها، ووضعهم في توابيت صنعتها بيديها من الردم المشظَّى، جاء حتى تلملم نفسها من وقع الصدمة والإرباك والتشظّي والفقدان نتيجة الإبادة. الاقتدار باللَّملمة، بالرغم من الإيلام الذي يسببه فعل اللَّملمة نفسه، يتم من خلال تجميع القوة الداخلية (الفردية والجماعية)، أو ما تيَّسر منها، والبحث عن موارد موجودة وتفعيلها لشحن وتعبئة الطاقة للإصرار على الحياة، أو ما تبقى منها، ما يمكّن من العمل ضدّ كثافة الجراح والموت، ووسط الدمار والحرمان والقمع.

لا شكَّ أن مركزة الأشلاء والتعلُّم من شعبنا الصامد، وكشف الاقتدار باللَّملمة يعني بناء طرق رافضة ومناهضة للاستعمار، ليرفض الموت ويروي قصة الأحياء، حيث أصبحت اللَّملمة بمثابة تدخلات حياتية إحيائية تنجب طاقات حب للحياة وآمالاً عاطفية-نفسية وفعلية، اجتماعياً واقتصادياً. إن الاقتدار باللَّملمة ينتج أفعالاً مناهضة لليتم والتمزيق والتشليئ للتأكيد على الكل الفلسطيني المقاوم وليس المتخاذل، والصامت، والمتفرج، والمتعاون. إنه حراك، وترابط، وفتح إمكانيات جديدة لخلق معانٍ جديدة للأحياء وللحياة والتأكيد على الوحدة للكل الفلسطيني، لبناء حياة كريمة ضدّ الجثث، والتشليئ، والجغرافيات المدمَّرة والمشوَّهة. فنرى الفلسطيني يرفض اقتلاعه من أرضه رغم الخراب ويتوجه ليبدع ويبني أدوات لمساعدته على البقاء، مثل تطوير آليات للتزود بالطاقة الشمسية. كما وأن هناك محاولات جمعية، وليس فقط فردية، للمّ شمل المجتمع، مثل إقامة مدارس متنقلة للأطفال من قبل معلمي ومعلمات غزة الرافضين لليتم التعليمي لأطفال مجتمعهم. وهنا ينعكس الاقتدار باللملمة والذي ولد من الفقدان واللا-شيئ، على تذكير الناجين والناجيات بأن مشهد الموت والتشليئ له سياق، فهو نتاج لسلب في الماضي والحاضر، فضح وطفا على السطح في هذه اللحظة من الإبادة الجماعية. يمثِّل الاقتدار باللَّملمة ركيزة لبناء مستقبل ومستقبلية للكل الفلسطيني. فاللَّم واللَّملمة هو جهد سياسي نفسي، فردي أو جمعي، لإعادة بناء مساحات جديدة من الرفض، والمقاومة، والحب، والبقاء المشترك، والعدالة في النضال من أجل حياة كريمة.

دور مركزة الأشلاء والتوحش: مسار التحليل في الأشلاء النابضة

يؤكِّد فانون في تحليله للعنصرية على حاجة المستعمِر "للحفر في جسد المستعمَر".[20] واستخدمُ تحليل فانون النفسي-السياسي للعنصرية في تعقب نتاج الوحشية، وهذا موضوع شائك وهام لبناء إنتاجنا المعرفي. أي أنه ليس فقط التوحش والحفر في الجسد الفلسطيني ما يعنيني هنا، بل أيضاً التمحور حول الأشلاء والاقتدار باللَّملمة الذي يرسم لنا خمسة مبادئ أساسية في البحث والكتابة والعمل، وهي:

أولاً: إنتاج إبستمولوجيا فلسطينية لفهم توحش الغازي في الإبادة ولغته مثل: المحو L'mchok، والتطهير L'tahir، والمناداة بـ "نكبة ثانية"، والمقصود المحو الكلي للفلسطيني. فالتمحيص بالجسد هو بمثابة معالجة تاريخ الجسد المشلَّأ وسياقه، كركيزة بيولوجية خالصة للوجود والتي كانت محور كتابات منظِّرين مثل ميشيل فوكو Michel Foucault وتنظيره حول السياسات الحيوية biopolitics،[21] وهورتنيز سبيلر Hortense Spiller،[22] وسهاد ظاهر-ناشف،[23] وغيرهم. ومن هنا، أقول إنّ الأشلاء ممتلئة بالحقول والمعاني السياسية، إذ تعكس علاقات السلطة والسيادة وتطبَّقها، وبشكل مباشر من خلال توظيفها في أجساد المستعمَرين، وتعذيبها، وحرقها، وضبطها، كحيّزٍ للاستثمار السياسي ووفقاً لعلاقات القوة والسيطرة. فللأشلاء دور هادف إلى تقطيع الكل السياسي، والكيان الاجتماعي-ثقافي، والأرض، والبيت، والجسد والنفس الفلسطينية، ما يجعل تحليلي المقاوم لكل سياسات التقطيع، فعلاً من أفعال اللَّملمة، ومسلك تكريم، وحب وترابط وتجذير في لملمة الأشلاء، وبناء للبيت الفلسطيني وجسده، ورفض الإبادة.

ثانياً: رفض سيادة الغازي من خلال التمحيص في الجسد المشلَّأ الذي يشكل مجمعاً تحليلياً، ومساراً فكرياً نقدياً يمكِّننا من فهم فلسطين، ويرشدنا كيف نفهمها؟ نبدأ بأهلها: الأم، والأب، والأشلاء... بمعنى أن دراسة الجسد الفلسطيني وأنماط التشليئ في الموت والحياة، والأجساد المحتجزة أو المجمدة، ودفنها في مقابر الأرقام، وتعليق أو تجميد موت الفلسطيني وتحركاته في فضاءات المجتمع وأرضه أو حيزه الجغرافي، لا يعيد فقط صياغة علاقات السيادة بين المستعمِر والفلسطينيين الأحياء والأموات، وإنما يؤكد على دورنا، كمنظِّرين وأخصائيين وتربويين، في تعزيز السيادة على المشاعر وإعادة كتابة الماضي والحاضر لبناء المستقبل للأجيال القادمة.

ثالثاً: إظهار مواقع مقاومة الفلسطيني لهذه السيادة من الأشلاء. أي بكلمات أخرى وببساطة أنه عندما ننظر إلى مشاهد الأشلاء، فإننا نراها في مشهد أكبر وهو لملمتها من قبل الأم والأب والجيران وعاملي الإنقاذ. واللَّملمة هي الفعل الفلسطيني الذي عمل وأكَّد تاريخياً وفي وقتنا الحاضر على لمِّ الشمل والعمل سويَّةً، كما شاعت ترويدة تردّدها عجوز فلسطينية في تسجيل مصوَّر: "شِدُّوا بعضكم يا أهل فلسطين، شدّوا بعضكم"، عندما يكون التشليء هو فعل المستعمِر. واليوم خلال الإبادة، فقد أصبح الوعي والفعل المقاوم وبناء لغة الرفض الفلسطينية ومقاومة المستعمِر ثابتاً مركزياً لا يتزعزع للوصول إلى حياتية بعكس الإبادة.

رابعاً: تفكيك مظاهر الاستعمار عبر الأشلاء، والخرائب، والفراغات، وإعادة الحياة إليها. إن النظر إلى الأشلاء وكثافة الموت، يهدف إلى تمزيق وشرذمة التصور للكل الفلسطيني، حيث، وكما أشار عبد الله البياري (2023) تُعدُّ الخرائب والفراغات سمة مميزة للاستعمار الصهيوني لفلسطين، إذ تحوَّلت مئات القرى والبلدات الفلسطينية بعد سنة 1948 إلى خرائب وفراغات...[24] ولهذا، يجتهد الفلسطينيون لتفكيك مظاهر الاستعمار عن تلك الخرائب والفراغات، وإعادة الحياة إليها. يعتبر هذا انطلاقاً من مبدأ توطين المعرفة، وهو أيضاً أسلوبي في تحدّي منظومة السيطرة الصهيونية على شؤوننا في الحياة والموت، وإنتاج المعرفة، لتكون ذواتنا وتدخلاتنا منتجة للمعاني تعمل على تشكيلنا كجماعة فلسطينية واعية وفاعلة قائمة على حتمية تفكيك الاستعمار والعمل للتحرر.

خامساً: رفض الخضوع للإماتة في الأشلاء ورفض الموت الكلّي. بالاعتماد على هذا، تكشف لملمة الأشلاء لدى الفلسطيني سبيلاً جديداً لإكرام الجسد المشلّأ في الموت. وعند القيام بفعل اللملمة، فإن الفلسطيني الحي الشاهد على الأشلاء والتشليء يحظى باحترام وإكرام أحبائه للمحافظة على كيان كلٍّ نفسي-وجداني للفرد والجماعة. إن لملمة الأشلاء على يد الأحياء في الموت والأمل تمتد إلى آفاق تُخلق عبر الفقدان ليجري توظيفها على نحو يعانق الاستمرارية والحياة بالرغم من التشليئ ويرتبط بالأخلاقيات والمرساة الإنسانية للفلسطيني التي ترفض الخضوع للإماتة في الأشلاء. فالترتيبات الاجتماعية المقاومة عند الإماتة، تعمل نفسياً على التحمل، ورفض موت الكل الجمعي، وعلى إحياء الأحياء.

وكما أشار إسماعيل ناشف، في **صور موت الفلسطيني (2015)**،[25] وسهاد ناشف-ضاهر في "Suspended Death: on Freezing Corpses and Muting Death of Palestinian Women Martyrs" (2018)،[26] وأبحاثي حول احتجاز الجثامين "Necropenology: conquering new bodies, psychics, and territories of death in East Jerusalem" (2015)،[27]... فإن موت الإنسان مرهون بشكل النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه الجسد. فطريقة الإماتة والموت،[28] مثل المرض والقتل والموت الطبيعي، هي نسق سلوكي مثل أي ممارسة اجتماعية أخرى تُشتق من النظام الاجتماعي-السياسي العام. ووضعنا في فلسطين، منذ النكبة إلى يومنا هذا في الإبادة، يشير إلى أن الحياة في فلسطين هي حياة كليَّة، والموت يكشف طرقاً ومعانيَ تحرر مختلفة. ومن هنا، فإن الأشلاء في موتها وتشرذمها، تنبثق من سياق وحبكة لها لُحمة جسدية، ومكانية، واجتماعية-خوالجية، بالرغم من عمل المنظومة الاستعمارية الاستيطانية في إبقاء حتمية موت الجماعة الفلسطينية. يدرك الكل الفلسطيني همجية المستعمِر الصهيوني، ويطوِّر مقاوماته التحررية، عند اللَّملمة، ليغير جذرياً وشمولياً أهداف التوحش، ويتجاوزه كما أشار فانون، وكما أكَّدت الأم التي عادت إلى منطقة في رفح، جنوب قطاع غزة، باحثة عن جسد ابنها، مقبِّلة جمجمته ومُلملِمة عظام ابنها واحدة واحدة، لتقول: "هلقيت رجعت يمَّا ألملمك....لِمّولي عظمه، لِمّولي كل حاجة فيه."[29]

إن الغاية من البحث والعودة إلى الأشلاء هي جوهرية جداً، لأنها تنتج استمرارية في البقاء، ومعانيَ تعمل مجتمعة، وتشكِّل مجتمعة، كما أشارت عبير عثمان في "Fathers in and Against Pain: Father's Interruptions of Settler-Colonial Technologies of Loss" (2022)،[30] إلى الكل والكيان والحب الفلسطيني. عند النظر في الأشلاء نكشف فعل لملمتها بالحب، كما أشارت سارة لحمود "On love, the Palestinian way: Kinship, care and abolition in Palestinian feminist praxis" (2023)[31] وديفين عطا لله "Beyond grief: Decolonial love for Palestinian life", (2023).[32] واللَّملمة تمثِّل أولاً تأكيداً على الوجود الحيّ النابض، وتمثّل ثانياً، العودة إلى كلية الجسد والإنسان والأرض لإعادة إنتاج الفلسطيني ذاتَه الجماعية، كما يقول إسماعيل ناشف في **صور موت الفلسطيني** (2015)،[33] وخالد عودة الله في "معهد أبو كبير كجهاز استعماري" (2015)،[34] وتدعو ثالثاً، للعمل على تحرير الذات من التشليء، وبالتالي تحريرها من قبضة الاحتكار الصهيوني لجسدها وجغرافيتها ونفسها ومشاعرها كما في تنظيرات اسطفان ولارا شيحا،[35] أي انتزاع السيطرة على موت الفلسطيني، والاستثمار في اقتصاد سياسي ونفسي ووجداني للحياة، للتحرر الوطني.

عند لملمة أشلاء أحبائك يعني أنك تنتزع من النظام سيطرته على إدارة شؤون الموت الجمعي الفلسطيني، ليؤكد الفلسطيني أو الفلسطينية حبه وإنسانيته بلملمته موتاه أو شهداءه، ورفضه لسياسات محو عدوه له. وهذه اللَّملمة تشكل آلية تنبيه وجرس إنذار وتفزيع للقلق الوجودي في المشروع الصهيوني الذي قلب فلسطين بأشلائها، وأجساد شهدائها، وبيوتهم، وأرضهم إلى سجن كبير وآلية للتطويع والإخضاع ضدّ الشعب الفلسطيني. فاللَّملمة هي إعادة تشكيل الإنسانية الخوالجية الفلسطينية الكلَّ الفلسطيني وهيبته في عيون أهله كولادة واستحداث للوعي النفسي الفلسطيني وربطه بالذات الجمعية الفلسطينية. إن قراءتي من الأشلاء هي أيضاً معاداة للحصرية والتفرُّد exclusivity and obsessivity الناتجة عن استخدام متطرف للثيولوجيا الأمنية والمقدسة sacralized and securitized التي يتبناها كيان الاستعمار الاستيطاني في "إسرائيل" ومناصروه في العالم، لأعتمد على باحثات ومنظِّرات من الجنوب.

تلغي القراءة من الأشلاء الارتباك الحاصل بين وحشية الحقيقة المجرمة ومشهدية الإبادة المشلَّأة من ناحية، وبين الكابوس النفسي-الخوالجي، أي بين الواقع وما فوقه، من ناحية أخرى. وتتداخل الدماء والألم، والأجساد المتناثرة، بالصور والأصوات الصارخة المستغيثة، والأزمنة والأمكنة المهدَّمة والمقطَّعة، وتغدو الأشلاء المتألمة متراصفة ومتجاورة ومتباعدة على حد سواء. ففي الأشلاء، يضطرب المعنى ويفقد معناه من شدة الفقدان والألم. ولعلَّ التوحش اللانهائي والتاريخي والمستمر للصدمة والاقتلاع القاصد زعزعة المستقر والثبوتي في عالمنا الفلسطيني الجنوبي، يفقدنا المعاني، ويطال الذات المنتجة للكل الرافض للتشليء، لترفض انعدام، أو بالأحرى إعدام، المعنى بهدف تدشينه من جديد من خلال إعادة تشكيل علاقات السلطة في الزمان والمكان وقد تشلّأت حدودهما.

فبالرغم من العبء النفسي-الجسدي في النظر إلى الأشلاء وقراءة الموت والإماتة اللا متناهية، فإن الاشتغال بالتشليئ بصفته سؤالاً نظرياً ذا طابع أخلاقي يركز النظر على الاقتدار باللَّملمة في مواجهة الموت خلال الإبادة. ذلك أن قدرتنا في لملمة الأشلاء لإعادة حياكتها، ورفض مجهولية موتانا وذاكرتهم، وأسمائهم، وأعمارهم، وجنسهم، وأسباب قتلهم، وأماكن دفنهم المشتت، ويقينية وجود أشلائهم الجليلة ليس كرفات، كحشد موتى لا مرئي، فاقد للأثر، وإنما ككيان متكامل للكل الفلسطيني... تعيد إنتاج الشأن العام الإنساني والأخلاقي للقضية، ويرفض المجهولية، ومشهدية الإماتة، وكتابات وسياسات المحو والإبادة.

دور العاملين في الصحة النفسية في ظل الإبادة

تواجه الخدمة الاجتماعية اليوم تحديات جمّة في خضمِّ حرب نفسية-اجتماعية-اقتصادية-سياسية، وفي ظل عجز قاسٍ حيال معايير ومهنية المهنيين في العالم الغربي والعربي والفلسطيني، وضمن سياق اللا-حراك المَرضي-التواطئي، وفي خضمّ اللا-حراك المجتمعي حتى هنا في الوطن-فلسطين. فقد بتنا نرى المجتمع المفصول، والمربّط، والملخوم، والمتخاذل، واللامبالي، والكسلان، والخائف، وفاقد القدرة على الاختيار والأمل والإيمان إلى آخره...

وهنا، علينا النظر من خلال مفاهيم علم النفس التحرري ومساهمة الإرث النفسي-الاجتماعي في مساندة وبناء نزعة مجتمعية sociality محررة، تعمل من خلال الإرث الاجتماعي-السياسي-النفسي في تكوين النسيج الاجتماعي القديم-الجديد المتواصل. ما نراه اليوم هو مجتمع منفصل عن الواقع disassociate/detach يلزمه أن يعود ويرتبطassociate/link بنفسه ومع أشلائه، حيث إن سماته المجتمعية وخطوطه الجمعية البارزة (في معظم الأحيان) تهاجم من خلال حرب نفسية منظَّمة لإحداث شلل وتشويه اجتماعي وعجز.

وللخروج من دائرة العجز، والوصول إلى الاقتدار، نحتاج إلى مرساة، إلى معلوم، والمعلوم يتفاوت من منطقة إلى منطقة، ومن ظرف إلى ظرف، خاصة في خضمّ العقوبات الاستعمارية. والمعلوم، مثل الأكل، والعمل، والحياة... مُهدد. والتاريخ الجسدي-النفسي-العصبي لفقدان الأرض، والبيت، والأحباب حاضر وبقوة ويُحدث إسقاطات نفسية للتجارب الآنية، ليكون الجهاز العصبي متأهباً كل الوقت، والجهوزية الجسدية أو الخلوية مبتورة مجتمعياً. وللتغاضي عن الحرمان وتقطيع الأوصال، يستمر الفرد والجماعة بممارسة الحياة وكأن الأمور عادية، ويعجز عن مواجهة التشليء والفقدان والتوحش.

عندها يطرح السؤال: ماذا يحدث بالخلايا الخوالجية الحامية للإنسان والمجتمع؟ ماذا يحدث للجسد، وللنفس، وللبيت، وللعائلة، وللمهنة، وللمهنية؟ ماذا يحدث للمركبات النفسية عندما يكون الواقع هو واقع إماتة لمنظومة تعمل على إبقاء الفلسطيني في حيّز إماتة (لنموت أكثر، ليفجروا، ليشلِّئوا، ليقتلوا أشلاءنا)؟ ويعود السؤال: كيف نلملم طاقاتنا في واقع إماتة؟ إن البحث عن مرساة اجتماعية-أخلاقية، وبالمرساة أعني ثابتاً يخلق ويبدع حيّز تحرر مقاوم للإماتة، ويعمل علي توليد وعي معمق، وعمل جمعي، وحتى عملية اللجوء للبعض (في مخيمات ولا مخيمات، وسجون، وبيوت، وحارات، ومهن)... لمقاومة الحرب النفسية-الفعلية الدائمة على الوجود والكل الفلسطيني ولبناء اقتدار محدث. هنا، أريد أن أمركز "الكل الفلسطيني" ضدَّ التشليئ، وهو جزء من الذات الباحثة عن مرساة، العمل سوية. ما أود أقوله إن القضية ليست مرساة يمكن أن نحوزها، إنما مرساة يطورها المجتمع بالمعنى الكلي collective ضدّ العجز والتشريد والإقصاء المستمر، وعبر التحرر من خلال بناء تجارب جمعية، ومراكمة لتجارب اللُحمة المجتمعية والمقاومة والصمود كما عشناها في الانتفاضتين الأولى والثانية، ومسيرات العودة، وإحياء ذكرى النكبة، ومعركة الكرامة، ونكبتنا وإبادتنا الحالية. فالمجتمع بتاريخه، وبفقدانه، وبتجاربه، وبحرمانه، وبإسكاته، وبإقصائه، وبمكتسباته، هو مرساة العمل الاجتماعي.

حرب الإبادة والمجتمعية الفلسطينية

بالعودة إلى سؤال: المجتمع شو ماله؟ مفصول؟ مربَّط؟ لا مبالي؟ كسلان؟ فاقد القدرة على الاختيار؟ فاقد الأمل والإيمان؟ إلى آخره... من المهم والضروري الأخذ بعين الاعتبار الصدمات النفسية، والتاريخية (الجمعية)، والاستعمارية المتتالية والمتزامنة. هنا لا بدَّ من التركيز على دور الأخصائي الاجتماعي. ولذا،

أرغب بالعودة إلى فعل اللَّملمة في لملمة الأشلاء، ودورنا كعاملين في الصحة النفسية في التمركز حول الجسد/الأشلاء، والترابط، والثبات الاجتماعي وتشخيص الطاقات وبناء اقتدار في هذه الظروف الإبادية.

إن طرح دورنا في سياق تعزيز الاقتدار باللمِّ واللَّملمة هو تأكيد على أشكال سيادتنا على أشلائنا (على الوعي والنفس والجسد الفردي والجمعي) من خلال بناء استمرارية حياتية ضدّ القوة الإبادية. فدورنا يكون ببناء مساحات ترابط، وعمل مشترك، وانطلاق جمعي وعاطفي وسياسي-اجتماعي وفردي لمناهضة الإماتة والتيتيم والإثكال والتي تتجسد من خلال تمكين وإنتاج مسارات جديدة لمناهضة القوة والألم والفقدان. يمثل تعزيز الاقتدار واللَّملمة جمعاً لطاقات الاستمرار والاستمرارية، ليعود الفرد وجماعته إلى الحياة (ضدّ التجويع، والإيلام، والتفخيخ، والقتل، والهندسة الاجتماعية الماحية للوجود)، والصلاة والروحانيات والتنفس ليعمل في مقاومة الموت المكثف. تفتح اللَّملمة آفاقاً نقدية للحياة في خضمّ الإبادة، وتحمل تقنيات، وسرديات، وملاجئ من الحب، والحفاظ على الكرامة.

فاللَّم واللَّملمة هي مسارات وأعمال وخطوات وحراكات نحو إمكانيات تجذير وإعادة تجذير فلسطينية في عوالم جديدة، وجسد جديد، وأشكال جديدة. فكيف نتخلص من ملامح الضائع، المشلّأ اليتيم الخائف والعاجز، بالرغم من الصدمات الكولونيالية، المستمرة والمقيمة في زمن النكبة، حيث تشلئ الأجساد، وانفصام الأزمنة والأمكنة والجغرافيات ينهك السرد والسرديات؟ هنا أؤكد على أهمية العمل سوياً على إبداع مسارات للعودة إلى الذات المجذرة بالماضي، الواعية لمكنونات الحاضر، والموجهة للمستقبل. وسؤالي المركزي اليوم، هو كيف نشبك الأخصائيين الاجتماعيين بشغف المقاومة واللاطاعة، وعشق أشلاء أحبائنا، وأصواتهم، وخطاهم، ولملمتها، لنولّد مرساة تثبت خطانا في تعزيز مجتمعنا للحياة المستقبلية؟

وفيما يتعلق بالمرساة، لا يمكن مقاومة الإجرام الصهيوني في إنتاج الأشلاء الجسدية-الجغرافية-الاجتماعية ومحاربة تقطيع الأوصال الفلسطينية دون تثبيت مرساتنا. ومرساة عملنا المقاوم تعتمد على توثيق التحالف بين الحياتية الموطَّنة بهويتنا والحراك المستقبلي البنَّاء، الرافض لكيّ الوعي، والإماتة، والمؤكِّد على بناء فضاءات للتحرر الذاتي والجمعي فكرياً، وثقافياً، وسياسياً، ونسوياً.. ولتثبيت مرساتنا هناك حاجة لانتفاضة إبداعية إصرارية، مقاومة للتشليئ، منتجة للحياة في مساحات اليتم والإماتة والثكل كما تعلمنا من اللملمة عند أطفال غزة وناسها، حيث اخترق فيها الغزّيون دائرة الإماتة التي تعمل على إعادة إنتاجهم أمواتاً، باستخدام جسدهم في مسيرات العودة كجسد يحمل حياتية، وسيادة، مفعم بالطاقة الإبداعية المضادة للسياسة المشلِّئة. هناك حاجة للإبداع في خلق حياتية، للمضي قدماً، مثل ما تعلمناه من العاملين في المجال الصحي، والدفاع المدني، وعمل الصحفيين، والمصورين، والشعراء، والفنانين، والمعلمين، والآباء والأمهات في عملهم نحو الإبداع، لبناء ذوات مُلملِمة للشمل، جامعة، تعمل فيها التدخلات الجماعية والفردية معاً لبناء المستقبل. هذه الانتفاضة الحياتية الفكرية، تدخُّلية، إبداعية تجسِّد نوعاً من التحالف بين الحياتية والحراك البنَّاء، ضدّ الإماتة، لبناء فضاءات للتحرر الذاتي والجمعي، للتدخل ضدّ حالة الترويض والإسكات، والشلل واليتم والتشليء.

هنا، أستحضر ردود فعل أهلنا في غزة بأعمالهم الإبداعية المنتجة للحياة والحيوية بالرغم من الإماتة، مع فكر فرانز فانون الديناميكي-الثوري، والمجذَّر بحتمية الإبداع والحركة والصيرورة، لأشدد على أهمية التزامنا أخلاقياً بمقاومة الاحتلال والإذلال والعبودية، ونزع الاستلاب للانعتاق من جميع أشكال الاضطهاد. فـ"التقدم ولو خطوة إلى الأمام"، كما أشار فانون، والانفصال ورفض عالم الاستعمار الاستيطاني يبنى على تطوير مثقفين وأخصائيين اجتماعيين مشتبكين، يتشبثون بالتفكير والعمل والحراك الجمعي لإنضاج وعي مناهض للاستعمار يقارع النقاشات حول الأشلاء والجسد والأرض، ويعزز دور المثقف، والمناضل، والمفكر، والمنظر، والفاعل، والممارس، والمحرك السياسي-الاجتماعي، والذي يرفض الفصل بين التحليل الفردي والحركات الجمعية (بين الحياة النفسية، والنضال الجسدي، والكولونيالية ومسائل النيوكولونيالية).

خاتمة

جاءت هذه الورقة لتتساءل كيف يمكن فهم التوحش الصهيوني الإبادي ضدّ من هو حيّ، ومن هو مشلّأ؟ كيف يمكننا إنتاج معرفة مسؤولة واضحة تقرأ وحشية الدولة وتتعمق في رفض أهل غزة للتوحش، لتؤكد أن بوصلتنا الأخلاقية مجذَّرة بأصوات أهلنا الباحثين والمتسائلين عن إجابات لأجيالنا الصامدة، ومستقبلنا، في ظل سياسات الإماتة والوحشية اللامتناهية والتوحش؟ ومن هنا أتت مركَزة هذه الورقة مفهوم الأشلاء والتوحش بهدف زعزعة التصوُّر الكلي للموت والإماتة والمحو للفلسطيني كما خططه الصهيوني المستعمِر، وذلك حتى أجعل من مسلكيات الحميمية، والحب في لملمة الأشلاء، ورفض التوحش، مجمَّعاً ومساراً فكرياً يمكِّننا من فهم فلسطين، أي أن نفهمها من خلال أهلها.

تشير الورقة إلى دور العاملين والعاملات في مجال الصحة النفسية والعمل الاجتماعي لتؤكد على أن الفقر الفكري، وفقدان اللغة والوعي الموطَّن، والغربة عن الذات والكل والزمان والمكان، يشلّئ ويساهم في تعزيز مسارات التوحش على أنواعه المختلفة، ويزيد من أشلائنا. ونحن كأخصائيات، وباحثات ومنظّرات ومتدخلات نرجع دائماً إلى ما علمنا إياه أهلنا، وهو العودة إلى الألم الفلسطيني، العودة إلى الأشلاء لبناء الطاقات، ولحماية الكل الفلسطيني، والعمل المقاوم حتى نتجرأ على إحياء واقع أفضل يرفض الإماتة اللامتناهية والمكثفة بالإبادة، ويخلق مستقبلاً فلسطينياً مجذراً، وململماً، وحراً. وإلا فكيف يحتمل الأخصائي الفلسطيني فهم وبناء دوره ونفسه في مرآة الزمان والسياق الفلسطيني؟

إن مشروعنا الجماعي، ومشروعي الفردي أنا محدِّثتكم، ومرساتنا في نهاية المطاف هو التحرر من الإماتة الإبادية، والبحث عن الحياة، وتفكيك الاستلاب (disalienation) ومقاومته بكل أشكاله: الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والنفسية. ما أود قوله هو إن دورنا يتطلَّب الجمع بين الالتزام بالتحرر الاجتماعي والالتزام بالتحرر النفسي للأفراد والمجتمع، والتفكير بالأشلاء واللَّملمة، كتفكير في الحرية وبناء هياكلها ومساراتها المتعددة

باعتبارها رفضاً ونزعاً للاستلاب.... إنما يجري ضمن سيرورة تاريخية ونفسية-اجتماعية، وسياسية بالضرورة. لا يمكن طرح عمل اجتماعي-نفسي موطَّن دون النظر إلى وترسيخ الخسائر والآلام الجسدية، والاضطرابات النفسية-الاجتماعية الناجمة عن الإبادة والنكبة المستمرة، من هنا يأتي محور أساسي في عملنا، ألا وهو دمج الإجراءات الثلاثة التالية:

أولاً: التدخل العلاجي الموطَّن ورفض الاختزالية العلمية البيضاء النيوليبرالية واقتصادياتها، من خلال النأي عن علاجات مؤسساتية تُفقد المجتمع وأفراده الحرية، وبناء طرق تدخُّلية من داخل البيئة الثقافية-الاجتماعية-التاريخية، حتى نمتنع عن بتر، أو عقاب، أو استبعاد، أو عزل المجتمع والفرد عن بيئتهم، بإعادة السيادة على الحياة والتحكم بها.

ثانياً: بناء إبستمولوجيا مجذّرة في التاريخ الحاضر والمستقبل مبنية على البحث العلمي والممارسة الاجتماعية المبتَكرَة، والنقد العلمي الراديكالي الرافض للهيمنة.

ثالثاً: النضال الشعبي للتحرر، وهنا يتوجب الالتزام بالتحرر الاجتماعي-السياسي الذي يستلزم تحرراً نفسياً كما يبرز اليوم وبقوة في قضايا الأسرى، والأطفال، والإبادة الإنجابية (reproductive genocide)، وذلك حتى نعيد للحياة، والموت، والقيم الإنسانية حرمتها، وحتى نعطي الأولوية القصوى لتحقيق التحرر الجماعي والتركيز على كيفية الارتقاء بالوعي الجماعي والعمل الجمعي المنظَّم، لمقاومة ومعالجة حالة الاتكالية وانعدام الحيلة واللا-حول.

إن إعطاء الأولوية القصوى لتمكين المضطهَدين، عبر العمل الجمعي المنظَّم والواعي، يهدف إلى استرداد التاريخ الفردي والجمعي الذي تمَّ حذفه وإعاقته بواسطة الاضطهاد والاستعمار والتشليئ اللامتناهي. فالتمحور في أسباب التشليئ، والعمل على إنهاء الاستعمار ليس بأمر سياسي فحسب، بل هو تحوُّل نفسي-اجتماعي عميق من اللاحول للإبداع - ووسيلة لمداواة جراح القهر. ما أقوله إنه لا يمكن للأخصائي أن يختبئ في "مساحات أمان" وصمت، وإذعان، وإلا أصبحت شرعنة تمزيق الذات أسلوباً لـ"حفظ الذات"، وأصبحت مطحنة الاستيطان الاستعماري وإجرامه مساراً "آمناً" للانتحار والإبادة الذاتية والجمعية الفكرية والفعلية للهوية. أن نحب أطفالنا وأهلنا وجرحانا وأسرانا وواقعنا، وأن ننظر بتمعُّن إلى الأشلاء، لا بمازوخية، إنما هو تحرر للبحث عن الحياة، وكشف الواقع، والحقيقة بإنسانية، ووضوح فكري، ومقاومة، وبناء دوائر مقاومة فكرية، وحراك في الحقل، واشتباكات تحليلية، والعمل على توسيعها مع مرور الزمن. إنها مقاومة لا تستهدف إعادة الإنتاج الفكري الغربي الكاذب، بل تسعى إلى خلق شبكات حراكية تحليلية خلّاقة، لأن هناك إشكاليات معرفية وسياسية فضحتها الإبادة. وحتى نوقف الوحش عن توحشه، يجب العمل سوياً، على بناء ململَم، وإنتاج معرفي يقوّض عمل الوحوش ومنابرها الإبادية ويبني الحياة، مؤكدين على أخلاقياتنا الفلسطينية المبنية على أخلاقيات الحياة، واللملمة، ومقاومة منظومات الإماتة

الإحالات

[1] Joseph Pugliese, "Geocorpographies of Torture," *ACRAWSA*, Vol. 3, No. 1 (2007): 1-18.

https://research-management.mq.edu.au/ws/portalfiles/portal/16909023/mq-5544-Publisher+version+%28open+access%29.pdf

[2] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1961).

[3] Hussein Abdilahi Bulhan, *Frantz Fanon and The Psychology of Oppression* (New York : Plenum Press, 1985).

[4] Rita Giacaman, "Reframing Public Health in Wartime: From the Biomedical Model to The 'Wounds Inside,'" *Journal of Palestine Studies,* Vol. 47, No. 2 (2018): 27–9 .

Rita Giacaman, "Social Suffering, The Painful Wounds Inside," *American Journal of Public Health,* Vol. 107, No. 3 (2017): 357 .

[5] Rema Hammami, "Precarious Politics: The Activism of 'Bodies That Count' (Aligning with Those That Don't) in Palestine's Colonial Frontier," In J. Butler, Z. Gambetti, & L. Sabsay (Eds.), *Vulnerability in Resistance* (Durham, NC: Duke University Press, 2016): 167-190.

[6] عبد الرحيم الشيخ، "الزمن الموقوت: نكبة فلسطين ومسارات التحرير،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 118 (2019): 16-26؛ عبد الرحيم الشيخ، "المكان الموازي: رسم الزمن في فكر وليد دقة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 135 (2023): 187-220؛ عبد الرحيم الشيخ، "'الجغرافيا السابعة' الاستشهاديون، والشهداء، والكابو، في برزخ وليد دقة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 139 (2024): 11-45؛ عبد الرحيم الشيخ، "الشهداء يعودون إلى رام الله،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 133 (2023): 128-155؛ عبد الرحيم الشيخ، "المقبرة الفلسطينية الحية: التاريخ المفاهيمي،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 134 (2023): 85-120.

[7] وليد دقة، **صهر الوعي أو في إعادة تعريف التعذيب** (بيروت: الدار العربية للعلوم–ناشرون، 2011)؛ وليد دقة، "ما بعد صهر الوعي: ملهى الإغراء والإغواء،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 139 (2024): 89-111.

[8] Samera Esmeir, *Juridical Humanity: A Colonial History* (Stanford: Stanford University Press, 2012).

[9] Samera Esmeir, "1948: Law, History, Memory," *Social Text,* Vol. 21, No. 2 (2004): 25-48.

[10] Nasser Abourahme, *The Time Beneath the Concrete: Palestine between Camp and Colony* (Durham: Duke University Press, 2025); Hashem Abushama, "Zionism's Impending Defeat: Israel's Foundational Impasse and The Perpetually Incomplete Conquest," *Antipode Online,* 20 June 2025, accessed 25 July 2025.

https://antipodeonline.org/202520/06//zionisms-impending-defeat/

[11] Rana Barakat, "Writing/Righting Palestine Studies: Settler Colonialism, Indigenous Sovereignty, and Resisting the Ghost(s) of History," *Settler Colonial Studies,* Vol. 8 No. 3 (2018): 349-363.

[12] باسل الأعرج، **وجدت أجوبتي: هكذا تكلم الشهيد باسل الأعرج** (بيروت: بيسان للدراسات والنشر، 2018).

[13] Aníbal Quijano, "Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America," *International Sociology,* Vol. 15, No. 2 (2000): 215-232.

[14] Jasbir K. Puar, *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability* (Durham, Duke University Press, 2017).

[15] Achille Mbembe, *Necropolitics* (Durham: Duke University Press, 2019).

[16] Patrick Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," *Journal of Genocide Research,* Vol. 8, No. 4 (2006): 387-409.

[17] Rema Hammami, Ibid.

[18] Miriam Berger, Evan Hill and Hazem Balousha, "Israel's assault forced a nurse to leave babies behind. They were found decomposing," *The Washington Post,* 3 December 2023, accessed 14 June 2025.

https://www.washingtonpost.com/world/202303/12//gaza-premature-babies-dead-nasr/

[19] "Int'l committee must be formed to investigate Israeli army's abandonment of five infants, now dead, alone in Gaza hospital," *ReliefWeb: A Common Service for Humanitarians,* 29 November 2023, accessed 14 June 2025.

https://reliefweb.int/report/occupied-palestinian-territory/intl-committee-must-be-formed-investigate-israeli-armys-abandonment-five-infants-now-dead-alone-gaza-hospital-enar?utm;

"174 Palestinian children in Gaza killed by relentless Israeli attacks overnight," *Defense for Children International – Palestine,* 18 March 2025, accessed 14 June 2025.

https://www.dci-palestine.org/174_palestinian_children_in_gaza_killed_by_relentless_israeli_attacks_overnight

[20] Frantz Fanon, "The Fact of Blackness," in *Black Skin, White Masks,* C. L. Markmann, trans, (109–140) (New York: Grove Press, 2008), 110.

[21] Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979,* G. Burchell, trans. (London: Palgrave Macmillan, 2008).

[22] Hortense Spillers, "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book," *Diacritics*, Vol. 17, No. 2 (1987): 65-81.

[23] Suhad Daher-Nashif, "Colonial Management of Death: To Be or Not to Be Dead in Palestine," *Current Sociology,* Vol. 69, No. 5 (2012): 709-727.

[24] عبد الله البياري، "عن الخرائب والفراغ: محاولة أُخرى لفهم الحالة الكولونيالية في فلسطين،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 134 (2023): 145-158، 134.

[25] إسماعيل ناشف، **صور موت الفلسطيني** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

[26] Suhad Daher-Nashif, "Suspended Death: On Freezing Corpses and Muting Death of Palestinian Women Martyrs," *Third World Thematics: A TWQ Journal,* Vol. 3, No. 2 (2018): 179-195.

[27] Nadera Shalhoub-Kevorkian, "Necropenology: Conquering New bodies, Psychics, and Territories of Death in East Jerusalem," *Identities,* Vol. 27, No 3 (2020): 285-301.

[28] Nadera Shalhoub-Kevorkian, "Criminality in Spaces of Death: The Palestinian Sase Study," *British Journal of Criminology,* Vol. 54, No. 1 (2014): 38-52.

[29] "أم فلسطينية تعثر على عظام ابنها الوحيد الذي استشهد بقصف إسرائيلي،" **الجزيرة نت**، 21 كانون الثاني 2025، شوهد في 15 تموز 2025.

https://www.facebook.com/watch/?v=934665832132571

[30] Abeer Othman, "Fathers in and Against Pain: Father's Interruptions of Settler-Colonial Technologies of Loss," *Af-filia*, Vol. 38, No. 2 (2022): 244-262.

[31] Sarah Ihmoud, "On Love, the Palestinian Way: Kinship, Care and Abolition in Palestinian Feminist Praxis," *State Crime Journal,* Vol. 12, No. 2 (2024):206-224 .

[32] Devin Atallah, "Beyond Grief: Decolonial Love for Palestinian Life," *Journal of Palestine Studies,* Vol. 52, No. 4 (2023): 70-75.

[33] ناشف، **صور موت الفلسطيني**، مصدر سبق ذكره.

[34] خالد عودة الله، "معهد أبو كبير كجهاز استعماري: جثامين الشهداء كأداة للعقاب والضبط الاستعماري في فلسطين،" 9 تشرين الثاني 2015، شوهد في 20 تموز 2025.

https://www.youtube.com/watch?v=1qnrnVo_5nc

[35] Lara Sheehi and Stephen Sheehi, *Psychoanalysis under Occupation: Practicing Resistance in Palestine* (London: Routledge, 2022).

بين إبادتين ووهج حرية لا يزول
خيوط الربط بين التاميل وفلسطين

لينة ميعاري، فلسطين

إن الواقع السياسي للعالم الاستعماري الإمبريالي الرأسمالي المتوحش الذي نعيشه يشكل ظروفاً وجودية موجعة تقوم على تجريد المستعمَرين والمضطهَدين والمستغَلين من الإنسانية. وما يواجهه الفلسطينيون اليوم ما هو إلا الوجه العاري لمنظومة التوحُّش السائدة في هذا العالم. في مواجهة منظومة التوحُّش، يتعدَّى العنف الثوري كونه أداة للتحرر، ليشكِّل ذواتاً متمردة رافضة لواقع العنف ومتحرِّرة منه ومن موقعها فيه. ومن وحي لقاء جمع فلسطينيين وتاميليين، ومن أوجاعهم وتطلعاتهم التي لا تخبو نحو التحرر، يشكِّل هذا النص محاولة أولية لتتبُّع خيوط الربط بين تاميل إيلام (التاميل) وفلسطين. إن هذه الخيوط لا تختزل بأدوات وتكتيكات محوهم وإبادتهم بل تحيل كذلك إلى تضامنهم ونضالهم من أجل الحياة الحرة والتي تشكل وهجاً غير قابل للانطفاء. فخلال اللقاء الذي عقد منتصف العام 2025 لتناول النضالات التحررية والتضامن بين الشعوب، تكشفت روابط ظاهرة وخفية بين التاميل وفلسطين، كان اللقاء مشبعاً بآثار عنف الإبادة في نفوس الحاضرين. فالمشاهد والشهادات الصادرة من فلسطين عموماً، ومن غزة تحديداً، للتدمير الشامل والقتل والأسر والتعذيب والأشلاء المتناثرة والأجساد المجوَّعة والنزوح المتكرر... استثار في وجدان التاميليين أوجاع الإبادة التي تعرَّضوا لها في العام 2009 حين شنَّت قوَّات الحكومة السيريلانكية حرب إبادة للقضاء على حركة نمور التاميل التي قادت نضال التاميل لعقود ساعيةً لاستئصالها ومعها شعب التاميل وتطلُّعاته السياسية نحو التحرر والاستقلال.

الحياة الوجدانية للعنف

على هامش اللقاء، اجتمعت فلسطينيتان ومقاتلتان سابقتان في نمور التاميل ومترجم حول طاولة للحديث عن سنوات القتال التي خاضها التاميل ما بين الأعوام 1983 و2009. روت إحدى المقاتلات، بابتسامة خجولة وإيماءات تشي بحنين للذات المقاتلة التي سكنتها ذات يوم، شذرات عن بدايات التحاقها بمعسكرات التدريب التي دشَّنت انخراطها في القتال في صفوف الحركة. بدا انضمامها لنمور التاميل طبيعياً بالنسبة لفتاة عايشت العنف القمعي والاضطهاد الذي عاناه شعبها. ورويداً رويداً، تحرَّرت إيماءات جسدها، وانبثقت من أعماقها قوة سحرية أثناء حديثها عن إصرارها حينها على الانخراط في أشكال أكثر اشتباكاً وخطراً في مواجهة العدو. خلال

حديثها، سألت الفلسطينيتين: هل كنتنَّ مقاتلات؟ وكأنها بسؤالها تحاول استكشاف إن كانت الفلسطينيتان قد اختبرتا معنى القتال للدفاع عن شعبهن. أجابت الفلسطينيتان، بارتباك: كلا نحن كاتبات. وفي لحظات انتظار ترجمة الكلمات التي ردَّت بها المقاتلة باللغة التاميلية، تداعت إلى مسامعهن مقولة من وحي غسان كنفاني تفيد بأن "الكلمات هي تعويض صفيق وتافه لغياب السلاح وأنها تنحدر أمام شروق النساء الحقيقيات." لكنَّ ردَّ المقاتلة، كما ورد في الترجمة، أشار إلى أنه خلال انخراطهن في القتال شكَّلت أسماء مقاتلات فلسطينيات بارزات مصدر إلهام بالنسبة لهن.

لم تكن روايات مقاتلات نمور التاميل حول انخراطهن في القتال غريبة على كثير من النساء اللواتي اخترن أن يكنَّ مقاتلات في حركات تحرر شعوبهن. فعلى الرغم من إدراك العقل الليبرالي للمقاتلة الأنثى كـ"حالة شاذة"، فإن النساء يشكلن حوالي 30٪ من الحركات المسلَّحة حول العالم. هؤلاء المقاتلات، اللواتي تركن تفاصيل حياتهن العادية واخترن خوض حياة تتمحور حول تحرير شعوبهن، لم يشغل بالهنَّ سؤال "لماذا تختار النساء العنف سبيلاً للمقاومة؟" فالخيار، على الرغم من تحدياته، يبدو بديهياً بالنسبة لمن شكَّل العنف القمعي ظروف وجودهن ونسيج حياتهن. في كتابها **جعلها راديكالية: لماذا تختار النساء العنف** والذي يتتبَّع النساء المقاتلات في صفوف حركات ثورية في سيريلانكا وإريتريا وكولومبيا، تقول الكاتبة التاميلية نيمي جورياناثان إن العنف، بالنسبة لها وللنساء اللواتي تتبعت تاريخهن، هو ببساطة واقع سياسي.[1]

من تاميل إيلام إلى فلسطين: إبادتان وسط جدل حول عقيدة مكافحة التمرُّد

يدرك أبناء الجنوب العالمي أن حياتهم وتطلعاتهم لا تشكِّل بالنسبة لمنظومة التوحُّش والمنخرطين فيها أبعد من أدوات ودلائل للجدل حول منظومات السيطرة والقمع والمحو الناجعة. ينعكس ذلك في الجدل حول الدروس المستفادة من حالة التاميل في الحالة الفلسطينية، وتحديداً تكتيكات القضاء على نمور التاميل وتطبيقاتها في غزة.

حركة نمور تحرير تاميل إيلام المعروفة بـ"نمور التاميل"، التي انخرطت فيها المقاتلتان أعلاه، نشأت في سبعينيات القرن الماضي وشكَّلت إحدى أبرز التنظيمات التاميلية المسلَّحة الساعية إلى تحرير الجزء الشمالي الشرقي من جزيرة سيريلانكا الذي تقطنه غالبية تاميلية في مواجهة الاضطهاد والقمع الذي واجهوه من قبل الدولة ذات الغالبية السينهالية. يعود وجود التاميل في سيريلانكا إلى القرن الثامن عشر حين استجلب المستعمرون البريطانيون التاميل الهندوس من جنوب الهند كعمال في المزارع الاستعمارية، ومع مرور الوقت تضاعف عدد التاميل ليشكلوا ما يقارب 13٪ من سكان سريلانكا.

كما في أماكن أخرى في عالم الجنوب، أدَّت السياسات الاستعمارية إلى عداوات بين المجموعات العرقية. وعقب الاستقلال عن البريطانيين في العام 1948، عمل السياسيون السنهاليون، الذين يشكِّلون الغالبية، على تأسيس تفوق السنهالية البوذية في تكوين دولة سريلانكا (التي كانت تسمى بين الأعوام 1948-1972 بـ"سيلان") والتي

تضمُّ ثلاثة مكونات أساسية، وهي: السينهاليون والتاميل والمسلمون الذين يتحدَّثون اللغة التاميلية. وقد تجلَّى تفوُّق السنهالية البوذية في السياسات التمييزية على أساس العرق واللغة في كتابة الدساتير، ما جعل المجتمعات غير السنهالية مهمَّشة ومسحوقة. دأبت الحكومات السيريلانكية المتعاقبة على اضطهاد التطلعات السياسية والثقافية للتاميل وقمعها باستخدام العنف المباشر والمقونَن. وفي المقابل، بدأ الحراك السياسي للتاميل بالمطالبة بالحقوق ثم بإدارة ذاتية تطوَّر تدريجياً إلى مطالب الانفصال وإقامة كيان تاميل إيلام المستقل.

كردٍّ فعل على استخدام العنف في مواجهة مطالبهم السياسية، تبنَّت التنظيمات التاميلية المتعددة الكفاح المسلَّح في وجه الموجات المتتالية من القتل وتدمير الممتلكات وتهجير التاميل عن أراضيهم من قبل سنهاليين مدعومين بقوات الأمن الحكومية وتحديداً بعد مذابح تموز/ يوليو الأسود في العام 1983 التي راح ضحيتها 3000 تاميلي إضافة إلى نهب وحرق ممتلكاتهم في جنوب البلاد ذي الغالبية السنهالية، ما أدَّى إلى نزوح عشرات الآلاف من التاميل.[2]

تعود بدايات تشكُّل حركة نمور التاميل إلى بداية السبعينيات، وقد اتَّخذت مسمَّاها الرسمي في العام 1976. لم تكن حركة نمور التاميل التنظيم المسلح الوحيد، فقد عملت إلى جانب تنظيمات تاميلية مسلحة عديدة، لكنها تحوَّلت في بداية الثمانينيات إلى التنظيم الأبرز في حركة التحرير التاميلية كممثل شرعي للوطنية التاميلية الساعية للتحرر.[3] بنت الحركة جناحاً عسكرياً مهيكلاً ومعقداً ترافق مع جناح سياسي وشبكة عالمية. ضمَّ الجناح العسكري قوات برية وجناح الاستخبارات وجناح البحرية ووحدة الكوماندوز الانتحارية "النمور السود" وقوات جوية ووحدة الحراسة وغيرها. كما ضمَّ التنظيم العسكري نساءً في الأجنحة كافة. ومع مرور الوقت، قسَّمت حركة نمور التاميل وحداتها العسكرية تدريجياً حسب الجنس، وأصبحت الوحدات النسائية المنفصلة ضمن قيادة نسائية كتلك المسؤولة عن ألوية المشاة النسائية ووحدة الاستخبارات النسائية. وقد جاء الفصل بين كوادر نمور التاميل من الذكور والإناث تماشياً مع الثقافة التاميلية القائمة على الفصل بين الجنسين في الحياة المدنية التاميلية.[4]

في العام 1983، صعَّدت حركة نمور التاميل، بقيادة فيلوبيلاي برابهاكاران، من حرب الغوار والهجمات المسلَّحة، بما فيها تكتيك عمليات تفجير المقاتلين أنفسهم في معاقل العدو. وقد استفادت الحركة من مصادر التسليح والمصادر المالية المتدفِّقة من جاليات التاميل المتواجدة في الهند وفي الغرب. تمكَّنت حركة نمور التاميل من السيطرة على مناطق واسعة تتضمَّن السيطرة على حدود مناطق تاميل إيلام وإقامة نظام محاكم وقوات شرطة وإدارة مدنية فاعلة فيما يشبه دولة تقدِّم كافة الخدمات المدنية.

تخلَّلت سنوات القتال الطويلة للحركة ضدَّ القوات الحكومية السيريلانكية بين الأعوام 1983 و2009 تدخُّلات من قوى إقليمية وعالمية. كما شهدت تلك الفترة اتفاقاً لوقف إطلاق النار المؤقَّت الذي توسَّطت فيه الهند، وأدَّى إلى نشر قوَّات حفظ السلام الهندية في الجزيرة بين الأعوام 1987-1990. كما أسفرت مفاوضات جرت بين نمور التاميل والحكومة السيريلانكية، بوساطة نرويجية، إلى وقف إطلاق النار بين الأعوام 2001 و2006.

في أواخر العام 2006، وبالتزامن مع قرار الحكومة السيريلانكية التي جاءت في نهاية العام 2005 برئاسة ماهيندا راجاباكسا بشنِّ حرب لا هوادة فيها للقضاء على الحركة، شنَّت القوَّات الحكومية هجمات عسكرية ألحقت هزائم بنمور التاميل وأفقدتها السيطرة على مواقعها. وفي العام 2009، تمَّ اغتيال قائد النمور برابهاكاران وعديد من القادة والمقاتلين، وحشر نمور التاميل في منطقة ضيقة، واستُخدمت تكتيكات مميتة ضدَّ شعب التاميل أدَّت إلى قتل وسجن وتعذيب وتهجير عشرات الآلاف. في السنوات الأخيرة من حربها الإبادية ضدَّ نمور التاميل، أمطرت الحكومة السريلانكية الأراضي التي يسيطر عليها نمور التاميل بالقذائف، وسيطرت الحكومة على جميع الأراضي باستثناء شريط صغير من الأرض يسكنه حوالي 300 ألف تاميلي، والذي أعلنته مرة أخرى منطقة حظر إطلاق نار. ومن ثم، وتحت أنظار العالم أجمع، أقدمت الحكومة السريلانكية على قتل التاميل عشوائياً في مناطق حظر إطلاق النار نفسها التي زعمت أنها آمنة. ومنعت وصول المساعدات الإنسانية، وقصفت خطوط توزيع الغذاء والمستشفيات، بما في ذلك تلك التي يديرها الصليب الأحمر.

تشير الأمم المتحدة إلى أنه وخلال المراحل الأخيرة من الحرب، قتلت الحكومة السريلانكية بين 40-70 ألف مدني تاميلي، وهي أعداد لا تزال الحكومة السريلانكية تنكرها، في حين أن عدد الضحايا أعلى بكثير، وتصل بحسب ناشطي التاميل إلى 140 ألفاً. وبعيداً عن جدل أعداد الضحايا، فإن ما يهمُّ هو نيَّات وإمكانات استخدام العنف المميت والإبادة التي ارتكبتها الحكومة السيريلانكية ضدَّ التاميل بهدف استئصال حركة مقاومة التاميل بتواطؤ دولي بعد وسم الحركة بـ"الإرهابية"، وإبادة الشعب بطريقة ممنهجة تهدف إلى إحداث صدمة تتغلغل في وعيه ليتنازل كلياً عن الإيمان بفكرة المقاومة والتحرير.

تناول بعض الباحثين والقانونيين الإبادة المنهجية التي ارتكبتها الحكومة السيريلانكية بحق التاميل، وأبرزهم فرانسيس بويل، وهو أول شخص يحصل على حكم من محكمة العدل الدولية في لاهاي استناداً إلى اتفاقية الإبادة الجماعية، وذلك في قضية الإبادة الجماعية التي حدثت على يد الصرب في البوسنة والهرسك. كتب بويل أنه منذ العام 1983، قامت دولة سريلانكا/ سيلان السنهالية بإبادة ما يقرب من 150 ألف تاميليّ، وأن التاميل في جزيرة سريلانكا هم ضحايا إبادة جماعية وفقاً لاتفاقية العام 1948 حول منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها. وكون التاميل الذين يعيشون في سريلانكا ضحايا إبادة جماعية، فهذا يعزز ويدعم حقهم في تقرير المصير بموجب القانون الدولي، بما في ذلك إقامة دولة تاميل إيلام المستقلة الخاصة بهم. وفي هذا السياق، انتقد بويل الأمم المتحدة والدول والجهات الفاعلة في المجتمع الدولي التي فشلت في منع ذلك، والذي اعتبره بويل تواطؤاً في الإبادة الجماعية.[5]

وإضافة إلى الجدل القانوني حول الإبادة التي لم يجرِ منعها، حازت هزيمة حركة نمور التاميل على اهتمام الاستراتيجيين العسكريين للقوى الإمبريالية، حيث أثارت الاستراتيجية الاستئصالية المميتة المستخدمة للقضاء على نمور التاميل جدلاً واسعاً في أوساط الباحثين فيما يسمَّى "حروب مكافحة التمرُّد Counter-insurgency"، علماً بأن مكافحة التمرُّد، والتي تشكل عماد الحروب الاستعمارية والقمع، تعرَّف بوصفها حرباً غير متناظرة تخوضها

قوة عسكرية ضدّ محاربين غير نظاميين مدعومين من السكان المدنيين. وفي غمرة الجدل حول مكافحة التمرُّد، اعتبر البعض أن استراتيجية "مكافحة التمرُّد" السيريلانكية، المرتبطة بحكومة راجاباكسا، قدَّمت نموذجاً مختلفاً عن عقيدة "مكافحة التمرُّد" الأمريكية كما طُبِّقت في العراق وأفغانستان. في هذه الحالة، تمَّ تعريف العقيدة السيريلانكية بأنها اعتمدت عناصر محددة تشمل وجود إرادة سياسية مزمعة على القضاء على حركة التمرُّد، وتجاهل النقد المحلي والدولي المتعلِّق بالضحايا المدنيين، وإحكام السيطرة على الإعلام، ورفض المفاوضات وأي وقف لإطلاق النار، والتركيز على استهداف القادة الميدانيين. وقد دعا البعض أمريكا لتبنّي هذا النهج.[6]

قورنت عقيدة مكافحة التمرُّد السيريلانكية ("المرتكزة على العدو" والقائمة على مفهوم الأرض المحروقة والعنف المميت الذي يهدف إلى هزيمة العدو بأسرع وقت من خلال استئصال المقاتلين والمدنيين على حدّ سواء) بمكافحة التمرُّد في العقيدة العسكرية الأمريكية ("المرتكزة على السكان"، والقائمة على الفصل بين المقاتلين والمدنيين واتِّباع نهجٍ يسعى إلى التأثير على السكان وكسب عقولهم وقلوبهم وإقناعهم بالانحياز طوعاً إلى جانب قوَّات مكافحة التمرُّد). يكمن جوهر هذه الفلسفة في مفهوم "حماية المدنيين" من نفوذ المتمرِّدين وتلافي "الأضرار الجانبية" غير الضرورية. في هذا النهج يتمُّ التركيز على السكان باعتبارهم "البحر" الذي "يسبح" فيه المتمرِّدون، ويفترض أنه إذا تمَّت السيطرة بشكل كافٍ على السكان وبيئتهم، فسوف يُحرم المتمرِّدون من الدعم الذي يحتاجون إليه، وسوف يذبلون أو يتعرضون للخطر أو لمزيج من كليهما، ما يؤدي في نهاية المطاف إلى إنهاء التمرُّد. وكجزء من هذه العقيدة، يدرَك الامتثال لقوانين الحرب كوسيلة تمكِّن الجيوش بشكل أفضل من القتال بفعالية، وخاصة في مكافحة التمرُّد.

من وجهة نظر الشعوب المستعمَرة التي تناضل من أجل تحررها، من المهم التنبُّه إلى أن النهجين يسعيان إلى نفس النتيجة ويعتبران أبناء الشعوب المستعمَرة، مقاتلين ومدنيين، أشياء أو أدوات لسحق الشعوب وتطلُّعاتها نحو التحرر. هذا الهدف كان وما زال مركزياً بالنسبة للقوى الإمبريالية كما يظهر في مقال لباحثين في معهد راند الأمريكي المدعوم من قبل وكالات الحكومة الأمريكية. في هذا المقال يشير كريستوفر بول وآخرون إلى أن التمرُّد كان شكلاً شائعاً من أشكال الصراع عبر التاريخ، ومن المرجَّح أن يظل كذلك في المستقبل.[7] وبالتالي فإن مكافحة التمرُّد أو دعم جهود مكافحة التمرُّد التي يبذلها شركاء أمريكا وحلفاؤها تظلُّ مهمة أساسية. كما يشير الكتاب إلى تطوُّر التمرُّد في كثير من الحالات إلى ما هو أبعد من مجرَّد مقاتلي حرب العصابات المستوحاة من الماركسية، ليصبح ظاهرة أكثر تعقيداً، إذ تحتفظ قوَّات التمرُّد المعاصرة بقدرات تقليدية وغير تقليدية، وتستغلُّ القوة التخريبية للتكنولوجيا ووسائل التواصل الاجتماعي، وتدرك أهمية بيئة المعلومات على عكس متمرِّدي الأمس. وعليه، يستنتج الباحثون أنه عند تخطيط عمليات مكافحة التمرُّد وتقييمها وتنفيذها ودعمها ضدَّ خصوم القرن الحادي والعشرين، فإن ذلك يحتاج إلى فهم أكثر دقَّة من التقسيم التقليدي لمكافحة التمرُّد بين النهج المرتكز على العدو قبالة النهج المرتكز على السكان.[8]

إن تتبُّعنا للجدل حول مكافحة التمرُّد ليس إلا وسيلة لفهم منطق العقل الاستعماري وتكتيكاته التي طُوِّرت للاستخدام في مواجهة تطلُّعات دول الجنوب نحو التحرر والاستقلال، بما فيه حالة المقاومة الفلسطينية. وفي

خضمّ الاحتفاء من قبل البعض بالنموذج السيريلانكي ودعوة الولايات المتحدة إلى تبنّيه، قام آخرون بالادّعاء أن الأمر أكثر تعقيداً من ثنائية العقيدة المرتكزة على العدو وتلك المرتكزة على السكان هنا، جاء الادّعاء أن نهج الحكومة السيريلانكية وتبنّيها العنف المميت لم يكن ليحظى بالظفر دون الظروف السياقية الأخرى التي تراكمت في السنوات التي سبقت العام 2009، ومنها انشقاقات داخلية في قيادة الحركة، وحصارها مالياً مع إعلان القوى الإمبريالية كالولايات المتحدة وكندا والاتحاد الأوروبي النمورَ "منظمةً إرهابية" والسعي لإحباط شبكة التمويل والدعم لها في الغرب، وتصاعد الدعم العسكري والاستخباراتي والمالي للحكومة السيريلانكية، والدعم الدبلوماسي الذي حازته ومكَّنها من الاستمرار في حربها القاتلة رغم انتقادات منظمات حقوقية. هذا بالإضافة إلى الآثار المدمرة للتسونامي الذي ضرب الجزيرة في العام 2004، وطالت أضراره مناطق التاميل، ومنع الحكومة السيريلانكية وصول المساعدات لتلك المناطق، ورضوخ الأمم المتحدة ووكالات التنمية الأخرى لمطالب الحكومة، ما فاقم الأحوال المعيشية والدمار الذي لحق بالمناطق التاميلية وأثَّر على الإرادة الشعبية لمواصلة النضال ودعم نمور التاميل.[9]

وفي الاتّجاه ذاته الذي دعا إلى تجنب الرؤية الثنائية لنهج مكافحة التمرُّد المتمركز على العدو قبالة النهج المتمركز على السكان، طوَّر كريستوفر بول وآخرون بالاعتماد على تحليل 71 تمرداً حول العالم، بين الأعوام 1944 و2010، رؤية تشير إلى أن النهجين لا يتعارضان، وأنه للفهم والتخطيط لحروب مكافحة التمرُّد التي تخوضها أو تدعمها الولايات المتحدة ينبغي أن تركِّز حروب مكافحة التمرُّد على بعدين: الأفعال (أي استخدام القوة المادية مقابل الإجراءات السياسية أو الأخلاقية) والأهداف (أي المتمرِّدين النشطين مقابل البيئة الداعمة للمتمرِّدين). يُقسِّم هذا المنظور مجال جهود مكافحة التمرُّد الممكنة إلى أربعة أرباع، ما يوحي بأن حملات مكافحة التمرُّد الفعَّالة تحقق توازناً في الجهود المبذولة في الأرباع الأربعة بما يتناسب مع السياقات المختلفة. وتقوم هذه الأرباع على التكتيكات التالية: فبالنسبة لشبكات دعم المتمرِّدين، يوصى باستخدام القوة العنفية من جهة (أي الجهود التي تركِّز على السيطرة على الحدود لعرقلة تدفُّق الإمدادات للمتمرِّدين والسيطرة على السكان وغيرها من الجهود لعزل المتمرِّدين جسدياً عن مصادر دعمهم)، ومن جهة أخرى يجب استخدام الجهود السياسية أو الأخلاقية الموجَّهة لإضعاف دعم المتمرِّدين (أي الجهود التي تركِّز على الحدِّ من الدافع لتقديم الدعم، من خلال زيادة شرعية الحكومة، وتعزيز التنمية، أو تقديم أشكال أخرى من الإصلاح أو التعويض). أما بالنسبة للمقاتلين، فيوصى، من جهة، باستخدام القوة العنفية ضدَّ المتمرِّدين النشطين (أي النموذج التقليدي الذي يركِّز على العدو، والسعي إلى قتل المتمرِّدين أو أسرهم)، ومن جهة أخرى، يتوجب استخدام الجهود الأخلاقية والسياسية التي تستهدف المتمرِّدين النشطين (بما في ذلك تشجيعهم على نبذ العنف، وعروض العفو، وعروض تقاسم السلطة والمشاركة في العملية السياسية أو التمثيل للأحزاب المتمرِّدة، ومعالجة المظالم التي أدَّت إلى التمرُّد في المقام الأول بشكل واضح). هذا النموذج الذي ينصح الباحثون بتبنّيه من قبل الولايات المتحدة في حروبها لمكافحة التمرُّد أو في حروب حلفائها وشركائها، يقوم على أن النظرة التقليدية (التي تقول إن التعامل مع المتمرِّدين النشطين يتمُّ من خلال استخدام القوة، وأن دعم المتمرِّدين يتضاءل من خلال مناشدة قلوب وعقول المؤيدين) يتوجب أن تفسح المجال للاعتراف بأن المتمرِّدين ودعمهم يمكن وينبغي أن يتأثر بالجهود المادية والسياسية والمعنوية.[10]

من الأكيد أنه في محاولة فهم التكتيكات المستخدمة في الحرب الإبادية على الفلسطينيين عموماً وفي غزة تحديداً يتجلَّى الجدل حول عقيدة مكافحة التمرُّد كما يدركها العقل الاستعماري والتي تمَّ تناولها بإيجاز أعلاه. وقد تعود بعض الاختلافات حول التكتيكات بين النظام القائم في الولايات المتحدة الأمريكية والغرب عموماً والنظام القائم في الكيان الصهيوني (منذ بدايات الحرب الإبادية) إلى الاختلافات في إدراك العقيدة القادرة على الوصول إلى الهدف نفسه وهو سحق المقاومة، وفي الوقت ذاته سحق تطلُّعات الشعب نحو التحرر. وما الاختلاف حول "إدخال المساعدات" والتباكي على الضحايا المدنيين إلا انعكاس لجدل هذا التكتيك.

لا تتيح تعقيدات الحالة الفلسطينية (كحالة استعمار استيطاني يقوم على المحو الكامل، والأيديولوجية الصهيونية القائمة على نفي الفلسطيني) للمنظومة الصهيونية، القائمة اليوم، تقبُّل أيّ تكتيك لا يقوم على السحق (أو خطاب "النصر الحاسم")، وبالتالي تبنِّي النموذج السيريلانكي وتجنُّب الخوض في أي نقاش يرى بالسكان المدنيين ولو أدوات للظفر. ومن جهة أخرى، فإن مواقف بعض الدول الأوروبية التي تَعِدُ بالاعتراف بدولة فلسطينية (بعيداً عن إمكانات تحقُّقها المادية على الأرض) يمكن أن تُقرأ كجزء من مكافحة التمرُّد السياسية والأخلاقية التي تَعِدُ الفلسطيني ببديل مهما كان غير جدِّي أو قابل للتحقق.

ليس هدف هذا الجزء من النص التعمُّق في تجلِّي تكتيكات مكافحة التمرُّد في الحرب الإبادية على غزة وفهم الاختلافات التكتيكية بين منظومات الحكم الإمبريالية حول أفضل الطرق للوصول إلى سحق المقاومة الفلسطينية وتطلُّعات الفلسطينيين نحو التحرر والعدالة، بل يُعنى هذا الجزء بتتبُّع الروابط التي ينسجها العقل الاستعماري بين الحالة التاميلية والفلسطينية.

في العديد من المقالات المنشورة في الصحف والمجلات التي تتناول الاستراتيجية العسكرية في الحرب الإبادية ضدَّ الفلسطينيين، يتمُّ استحضار النموذج السيريلانكي. في كثير من الأحيان، يستشهد أنصار التيار القائل بأن هدف الحرب المعلن هو القضاء على حركة حماس بالكامل في غزة، بالمسار الذي سلكته الحكومة السيريلانكية في القضاء على حركة نمور التاميل. ومثال ذلك عناوين مقالات على شاكلة "لهزيمة حماس، علينا محاكاة تدمير نمور التاميل،"[11] و "سُحِقَ نمور التاميل تماماً، هل حماس هي التالية؟"[12] و"القضاء على حماس: دروس من هزيمة سريلانكا لنمور التاميل."[13] هذا العنوان الأخير، والذي نشر في **جيروزاليم بوست**، يعرض تفاصيل مقابلة أجرتها صحيفة **معاريف** مع العقيد (احتياط) موشيه إلعاد وعرفته كـ"خبير في شؤون الشرق الأوسط ومنسق الأمن السابق لمنطقتي صور وبنت جبيل في المنطقة الأمنية في جنوب لبنان." في المقابلة يستحضر إلعاد تكتيكات الحكومة السيريلانكية الناجحة لإثبات أن "النصر المطلق" ممكن. ومن التكتيكات السيريلانكية التي يذكرها: زيادة المصادر المالية التي رصدت للقطاع العسكري لتطوير وشراء الأسلحة وزيادة أعداد المجنَّدين، واستخدام العمليات النفسية والتضليل الإعلامي لزرع الفتنة بين قيادة نمور التاميل والسكان التاميليين، وتجنيد المنشقِّين كجواسيس ومخبرين. ومع ذلك، لم تكن هذه الجهود، وفقاً لإلعاد، العامل الحاسم في هزيمة نمور التاميل. فالعامل الحاسم كان قتل عشرات الآلاف من المدنيين التاميل خلال الأشهر الأخيرة من الحرب، وكان كثيرون منهم في مناطق آمنة مُعلنة تعرَّضت لقصف عنيف. إضافة إلى استهداف المستشفيات، واستخدام المدنيين

كدروع بشرية، وإخفاء المعتقلين، ومنع منظمات إنسانية من الوصول إلى مناطق القتال، ومنع الصحفيين من دخولها، وإسكات الشهود أو نفيهم، وإتلاف كافة الأدلة. ويشدِّد إلعاد على أن كل ذلك تم "بدون وجود محكمة عليا أو منظمة بتسيلم، على الطريقة السريلانكية."

هذه الدروس المستفادة، بحسب العقل الاستعماري، والتي طبِّقت بدقة في غزة، تقوم على العنف المميت ليس إلَّا، وهي تكشف أنه لم يتبقَ من هذا الكيان سوى جوهره الكامن-المتجلِّي بالعنف المطلق العاري. وعلى الرغم من ذلك، فإن التاريخ ليس مجرَّد خطٍّ تطور التوحش الاستعماري وعنفه المطلق، بل يتخلَّله ويعرقل سريانه نضالات ومقاومة الشعوب. وعليه فإن الروابط بين التاميل وفلسطين لا تقتصر على خيوط الربط التي ينسجها منطق العقل الاستعماري، بل هناك روابط تاريخية وحاضرة تنسجها الشعوب المستعمَرة. هذه الروابط تستوجب التتبُّع على الرغم من العقبات الناجمة عن تغييب هذا التاريخ وتجريم حركات المقاومة ومصادرها، وهذا ما سنتناوله في الجزء التالي.

حاضر-تاريخ الروابط بين حركات تحرير التاميل والثورة الفلسطينية

بالعودة إلى اللقاء الذي ضمَّ تاميل وفلسطينيين، وتحديداً بالعودة إلى إحدى الجلسات حين قام ثلاثة تاميل بأداء أغنية استهلّوها بالقول إنها ترجمة للغة التاميلية لأغنية ثورية فلسطينية كان يرددها التاميل وتدفع فيهم روح القتال. خلال أداء الأغنية تفجَّرت مشاعر الوجع المجبول بالعزَّة والكرامة والأمل التي تردَّدت في نبرات صوتهم. وخلال البحث، تبيَّن أن هذه الأغنية لم تكن حالة معزولة، وأن الفن عموماً والشعر خصوصاً، شكَّل خيطاً يربط بين حاضر وماضي تضامن غيَّبته المصادر وتحوُّلات الثورة الفلسطينية عما كانت عليه في سبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن الماضي.

يجسد الشاعر والناقد الأدبي والمترجم M. A. Nuhman إحدى تجلِّيات الروابط بين تضامن الحاضر والماضي المغيب. في 1 تشرين الثاني 2023 كتب نوهمان شعراً باللغة التاميلية بعنوان "صوت من فلسطين"[14] ردّاً على وصف قادة الكيان الإبادي للفلسطينيين بـ"الحيوانات البشرية" وأن "هذه الحرب هي حرب بين الحضارة والبربرية." هذا الصوت هو تواصل لإنتاج نوهمان الممتد لعقود والذي بدأ في سنوات دراسته في الجامعة حين أوصله فضوله والتزامه السياسي للتعرف على شعراء المقاومة الفلسطينيين الذين يقول عنهم: "لقد وجدت صوتهم ومقاومتهم للقمع الصادرة من أعماقهم، قوية جداً." ترجم نوهمان للغة التاميلية قصائد لشعراء، مثل: محمود درويش وسميح القاسم وفدوى طوقان، وقد نشرت في الصحف والمجلات السريلانكية في سبعينيات القرن الماضي، ثم نشرت كإصدارات متتالية. يقول نوهمان: "كانت مجموعة **فلسطين إلى الأبد**، وهي مجموعة قصائد المقاومة الفلسطينية، التي أصدرها ب. س. شارما، من مكتب منظمة التحرير الفلسطينية في الهند، في سبعينيات القرن الماضي، مصدراً بالغ الأهمية بالنسبة لي."[15]

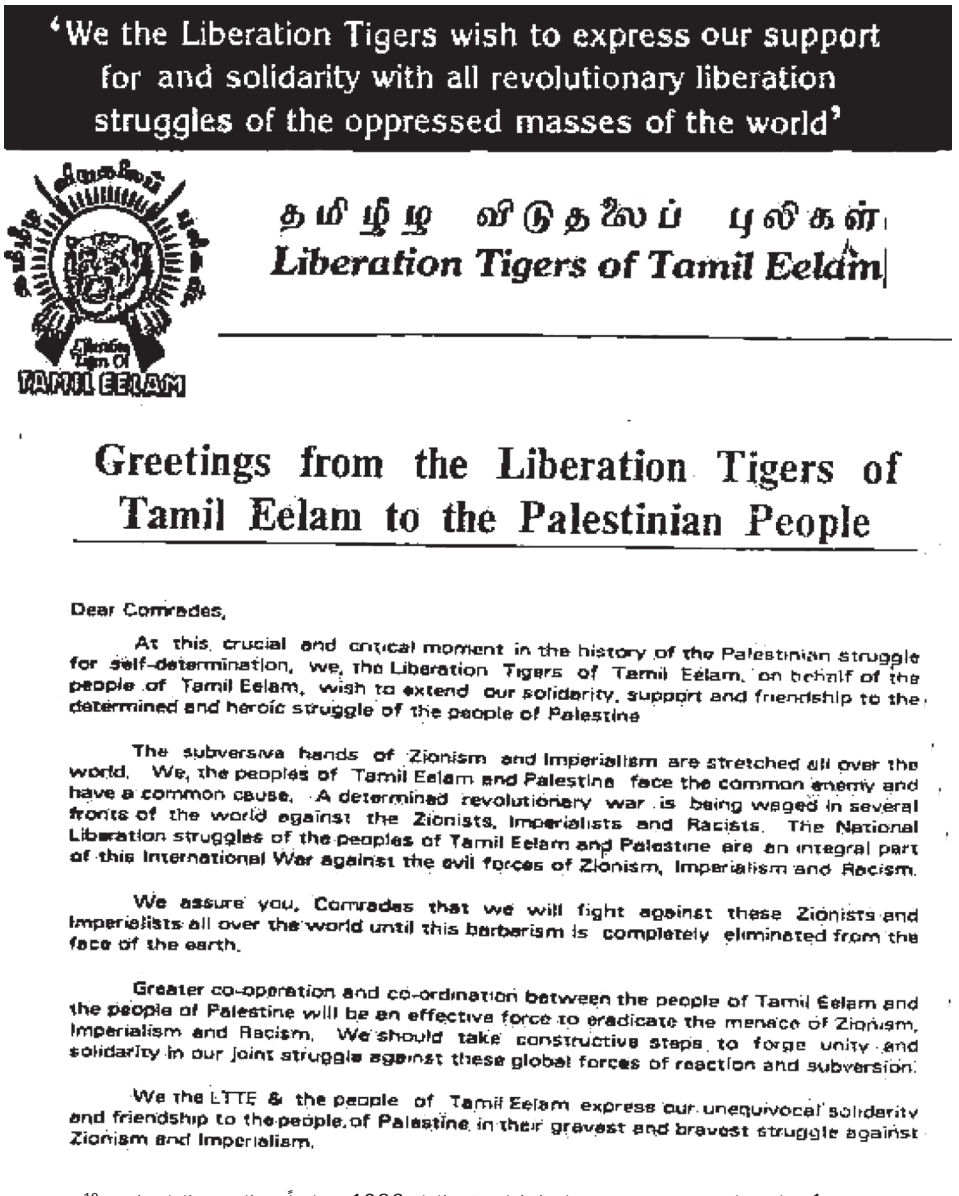
خلال تلك السنوات، لاقت ترجمات نوهمان للغة التاميلية، رواجاً كبيراً بين التاميل في سريلانكا، وفتحت آفاقاً واسعة، مقدمةً لغةً جديدةً للتحرُّر للقراء التاميل. هذا، وبحسب نوهمان، لم يكن هو الوحيد الذي ترجم شعر المقاومة الفلسطينية للغة التاميلية.[16]

لم تقتصر الروابط بين نضالات التاميل والفلسطينيين على الأدب والشعر، ففي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي كانت هناك علاقات تضامن سياسي ظهرت في بيانات وملصقات سياسية (انظر المرئية 1 و2) صدرت عن حركات مقاومة تاميلية مختلفة. كما تشير المصادر إلى علاقات بين الاتحاد العام لطلبة فلسطين والاتحاد العام لشباب وطلبة التاميل-الفرع الطلابي لحركة منظمة طلاب إيلام الثورية التاميلية، حيث شارك ممثلون عن الاتحاد العام لطلبة فلسطين في مؤتمرات الحركة.

في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، عندما بدأ الكفاح المسلح للشعب التاميلي يكتسب زخماً، تلقَّت حركات تاميلية مسلحة تدريبات عسكرية في معسكرات التدريب الفلسطينية. إحدى هذه الحركات كانت "منظمة طلاب إيلام الثورية" التي أقيمت في المملكة المتحدة في العام 1975 على يد طلبة نشطاء من التاميل مستوحين من مبادئ الماركسية واللينينية حق تقرير المصير. كانت هذه أول مجموعة تاميلية تحاول إقامة علاقة عمل وثيقة مع مسلمي شرق سريلانكا، الذين يشكِّلون ثاني أكبر مجموعة عرقية في المقاطعة الشرقية بعد التاميل. أنشأت قيادة هذه المنظمة في لندن علاقة مع سعيد حمامي، ممثل منظمة التحرير الفلسطينية في المملكة المتحدة، الذي رتَّب لاحقاً تدريباً عسكرياً لكوادرها، وكذلك لكوادر نمور التاميل، في لبنان. وسرعان ما أقامت المنظمة علاقات مع حركة فتح، حيث سافر بعض أعضاء المنظمة، ومنهم شانكار راجي، إلى لبنان في سبعينيات القرن الماضي وتلقوا تدريباً على يد منظمة التحرير الفلسطينية. أشرف على التدريب خليل الوزير "أبو جهاد"، المؤسس المشارك لحركة فتح والقائد العسكري لها. بعيد خروج منظمة التحرير من لبنان، أقامت منظمات تاميلية مسلحة روابط مع الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، والتي كانت تعمل من قاعدة في سوريا آنذاك. بعد العام 1983 أقامت جماعتان مسلحتان من التاميل اتصالات مع الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وهما "جبهة تحرير شعب إيلام الثورية" (EPRLF)، و"منظمة جبهة تحرير شعب تاميل إيلام" (PLOTE). تلقَّى مقاتلون من هذه التنظيمات تدريبات عسكرية في معسكرات الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في سوريا. بعد تلقِّي التدريب، قاتل بعض المقاتلين التاميليين مع الجبهة الشعبية على الحدود اللبنانية.[17] أُطلق على المقاتلين التاميليين الذين تلقوا تدريباً من فصائل منظمة التحرير الفلسطينية اسم "متمردو منظمة التحرير الفلسطينية في الوطن." كانت الثورة الفلسطينية حليفاً للشعب التاميلي خلال المراحل الأولى من الكفاح المسلح، وفي الوقت نفسه، قدمت "إسرائيل" معدَّات عسكرية للحكومة السريلانكية.[18]

تشير وثيقة معنونة بعبارة "تحيات من نمور تحرير تاميل إيلام إلى الشعب الفلسطيني" إلى أسس تضامن نمور التاميل مع الشعب الفلسطيني. كما يشير جزء من البيان كما قمت بترجمته للعربية: "في هذه اللحظة الحاسمة من تاريخ النضال الفلسطيني من أجل تقرير المصير، نحن في نمور تحرير تاميل إيلام وباسم شعب تاميل إيلام،

نبرق تضامننا ودعمنا وصداقتنا للنضال الثابت والبطولي للشعب الفلسطيني. إن الأذرع التخريبية للصهيونية والإمبريالية تمتد حول العالم. نحن شعوب تاميل إيلام وفلسطين نواجه العدو المشترك ولدينا قضية مشتركة. الحرب الثورية تخاض على جبهات متعددة في العالم ضدَّ الصهاينة والإمبرياليين والعنصريين. إن النضالات الوطنية التحررية لشعوب تاميل إيلام وفلسطين هي جزء عضوي من هذه الحرب الأممية ضدَّ قوى الشرّ الصهيونية والإمبريالية والعنصرية."



'We the Liberation Tigers wish to express our support for and solidarity with all revolutionary liberation struggles of the oppressed masses of the world'

தமிழீழ விடுதலைப் புலிகள்
Liberation Tigers of Tamil Eelam

TAMIL EELAM

Greetings from the Liberation Tigers of Tamil Eelam to the Palestinian People

Dear Comrades,

At this crucial and critical moment in the history of the Palestinian struggle for self-determination, we, the Liberation Tigers of Tamil Eelam, on behalf of the people of Tamil Eelam, wish to extend our solidarity, support and friendship to the determined and heroic struggle of the people of Palestine

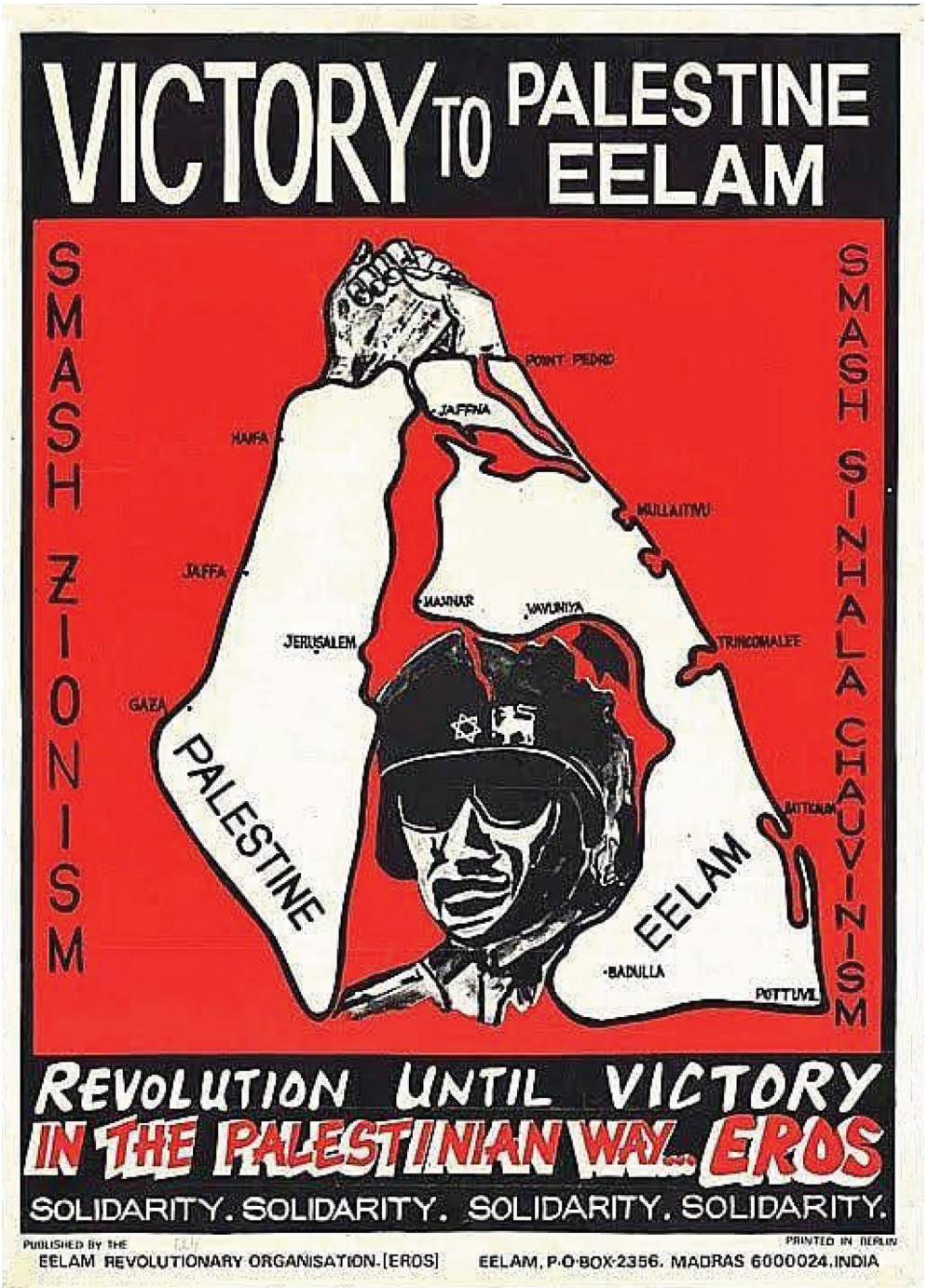
The subversive hands of Zionism and Imperialism are stretched all over the world. We, the peoples of Tamil Eelam and Palestine face the common enemy and have a common cause. A determined revolutionary war is being waged in several fronts of the world against the Zionists, Imperialists and Racists. The National Liberation struggles of the peoples of Tamil Eelam and Palestine are an integral part of this International War against the evil forces of Zionism, Imperialism and Racism.

We assure you, Comrades that we will fight against these Zionists and Imperialists all over the world until this barberism is completely eliminated from the face of the earth.

Greater co-operation and co-ordination between the people of Tamil Eelam and the people of Palestine will be an effective force to eradicate the menace of Zionism, Imperialism and Racism. We should take constructive steps to forge unity and solidarity in our joint struggle against these global forces of reaction and subversion.

We the LTTE & the people of Tamil Eelam express our unequivocal solidarity and friendship to the people of Palestine in their gravest and bravest struggle against Zionism and Imperialism.

مرئية 1: بيان صادر عن نمور تحرير تاميل إيلام في العام 1986 تضامناً مع الشعب الفلسطيني.[19]



مرئية 2: ملصق نشرته منظمة طلاب إيلام الثورية (EROS) حوالي العام 1985.[20]

من نافل القول إن الكثير من المياه جرت منذ تلك الفترة التي تقاطع فيها نضال التاميل مع النضال الفلسطيني، وأن تحوُّلات جذرية طالت منظمة التحرير الفلسطينية التي تحوَّلت إلى هيكل بلا روح ثورية. ويكفي أن نشير إلى أن ماهيندا راجاباكسا، رئيس حكومة سيريلانكا الذي قاد المذبحة ضدَّ التاميل في العام 2009، زار الأراضي الخاضعة لسيطرة السلطة الفلسطينية في العام 2014، واستقبله بحفاوة رئيس السلطة محمود عباس، حيث مُنح وسام "نجمة فلسطين"، وأطلق على أحد شوارع رام الله (في بيتونيا) اسم ماهيندا راجاباسكا، في خيانة لذاكرة الذات. ومع ذلك، تبقى مهمَّة البحث في العلاقات التاريخية لحركات التحرر مهمة لفهم وتخيُّل شكل التضامن الممكن بين حركات تحرر الشعوب، وتذكُّر أن واقعاً مختلفاً كان قائماً، وبالتالي فإن مستقبلاً آخرَ ممكن. ولعل الأهم من ذلك هو أن تتبَّع هذا التاريخ يعلِّمنا أن روح المقاومة ليست جوهراً ثابتاً في بنية محددة، بل قوة وطاقة لا تفنى مع موت حاملها بل تنتقل لحوامل أخرى.

البصمات النفسية للعنف الثوري

لم يتمكن التاميل من منع إبادتهم، وواجهوا توحُّشها وآثار عنفها وحيدين، وامتلأت نفوسهم بوجع مكبوت قاتل إذ حرموا لسنوات من الحداد على شهدائهم الذين دُمِّرت قبورهم ومُحيت كافة آثارها، وحُرموا كذلك من التعبير العلني عن شوقهم للحياة الساعية إلى التحرر. ومع ذلك بقيت تطلُّعاتهم نحو التحرر وفخرهم بحركات التحرر وقادتها وتضحياتها كامنة في خلجات نفوس الحاضرين في اللقاء، المذكور أول هذا النص، وفي ذاكرة ووعي غالبية التاميل.[21] أما الفلسطينيون الذين يعيشون توحُّش الإبادة لما يقارب العامين، والغارقون في وجعهم وغضبهم وعجزهم الشخصي والجمعي أمام استمرار القتل اليومي بصوره السادية التي لا تنتهي، فيحظون على الأقل بتضامن واسع من أحرار العالم.

خلال إحدى الجلسات ساد التوتُّر القاعة حين تحدَّثت إحدى الضيفات عن أن الأخلاق بالنسبة لها تُحدَّد من خلال الموقف من فلسطين في تجاهل لوجع إبادة التاميل الحاضرين. وبعد حين، تمكَّن المشاركون في اللقاء من تجاوز التوتُّر عند تحول الوجع القاتل إلى أحد أسس التضامن لكن ليس كلَّه. فالأساس الآخر للتضامن ارتكز على الأمل والإيمان بأن نضالات التحرر تستمر، وأن مقاومة الشعوب لا تفنى وإن تلقت ضربات قاسية. شكَّلت المقاومة والعنف الثوري الحاضرة على امتداد تاريخ الشعبين ناظماً للوعي والنفس، وإعادة خلق الذات بطريقة لا أفضل من فرانز فانون لتحليل ديناميكيَّاتها النفسية. ويشير فانون إلى أن التحرُّر من الاستعمار يهدف إلى تدمير البنى القامعة وتحرير الوعي المغترب. ففي العالم الاستعماري المهين واللاإنساني الذي تتغلغل فيه النرجسية والاستعلاء في وعي المستوطنين (الذين يرون أن حياتهم هي المجال الوحيد للبشرية وأن من لا ينتمي إلى هذا المجال، لا يشكِّل جنساً بشرياً متحضراً)، يدعو فانون إلى الثورة العنيفة في سياق النضال ضدَّ الاستعمار. ويؤكِّد أن الضرورة المطلقة للثورة العنيفة تنبع من الطبيعة العنيفة للعالم الاستعماري. فالاستعمار هو عنف في حالته الطبيعية، ولن يستسلم إلا عند مواجهة عنف أكبر. لكن العنف ليس ضرورة سياسية فحسب، بل سبيل للتعافي من الوعي المغترب. يرى فانون أن الإنسان لا يخلق ذاته الحرَّة إلا بالعنف. فالعنف يُعيد للإنسان المُستعمَر

إنسانيته التي تآكلت بفعل العنف الاستعماري. ويؤكد أيضاً أن العنف الجامح ليس صوتاً ولا غضباً، ولا بعثاً للغرائز الوحشية، ولا حتى نتيجةً للاستياء: إنه الإنسان يُعيد خلق نفسه، فلا لطف يُمحي آثار العنف، بل العنف وحده يُدمرها. يشفي المستعمَر نفسه من عُصاب الاستعمار بطرد المستوطن بقوة السلاح. عندما يثور هذا الغضب، يُعيد اكتشاف براءته المفقودة، ويُدرك ذاته من خلال خلقه لذاته. فالمقاومة الثورية تُحقق، بإرادتها، ببطء ولكن بثبات، تحرر المتمرِّد، إذ تُبدد شيئاً فشيئاً فيه ومن حوله كآبة الاستعمار.[22] ويرشدنا فانون إلى أن فهم البصمات النفسية للحياة في عالم استعماري متوحِّش تتطلَّب فهم الملامح المادية العنيفة لهذا العالم، وما واقع حياة التاميل والفلسطينيين، رغم اختلافاتها، إلّا أحد الأمثلة الحيّة على عنف منظومات التوحُّش الاستعمارية الإمبريالية الرأسمالية العنصرية، لكن الأهم أنه يرشدنا لفهم معمَّق للذوات المتشكلة داخل العنف والتي تتعافى منه بالعنف المضاد. هذا وحده يدفعنا لإدراك لماذا وكيف مسَّت القفزة العالية للشهيد عاهد أبو ستة وصرخته "ولَّعت" أرواح الكثيرين منا. فهذه القفزة والصرخة جسَّدت معنى التعالي على حياة الذل والاغتراب، والتعافي من آثار العنف القاتل لكل معاني الحياة والإنسانية التي واجهها الفلسطيني ولا يزال

الإحالات

[1] Nimmi Cowrinathan, *Radicalizing Her: Why Women Choose Violence* (Boston: Beacon Press, 2021).

[2] Georg Frerks, "'Life After Death'" Remembering the "Tamil Tigers" in North-East Sri Lanka," *Civil Wars*, 1-24 (2023). https://doi.org/10.1080/13698249.2023.2167041

[3] حول المنافسة بين التنظيمات التاميلية المسلحة وأسباب تحول نمور التاميل إلى التنظيم الأبرز كالممثل الشرعي لكفاح التاميل، انظر:

Kate Cronin-Furman and Mario Arulthas, "How the Tigers Got Their Stripes: A Case Study of the LTTE's Rise to Power," *Studies in Conflict and Terrorism,* Vol. 47, No. 9 (2021): 1006–1025.

https://doi.org/10.10801057610/X.2021.2013753.

[4] Joanne Richards, *An Institutional History of the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE)* (Geneva: Graduate Institute of International and Development Studies-CCDP, 2014).

[5] Francis Boyle, *Tamil Genocide by Sri Lanka: The Global Failure to Protect Tamil Rights Under International Law* (Atlanta: Clarity press, 2009); Francis Boyle, "The Tamil Genocide by Sri Lanka," *Social Science Research Network Electronic Journal* (2013).

https://doi.org/10.2139/SSRN.2327264.

[6] Niel A. Smith, "Understanding Sri Lanka's Defeat of the Tamil Tigers," *Joint Force Quarterly*, Vol. 59, No. 4 (2010): 40-44.

[7] Christopher Paul, Colin P. Clarke, Beth Grill, and Molly Dunigan, "Moving Beyond Population-Centric vs. Enemy-Centric Counterinsurgency," *Small Wars and Insurgencies,* Vol. 27, No. 6 (2016): 1019–42.

[8] Ibid, 1035.

[9] Smith, op. cit., 42-43.

[10] Paul et al., op. cit., 1020.

[11] A.J. Caschetta, "To Defeat Hamas, Emulate the Destruction of the Tamil Tigers," *Middle Est Forum,* 10 November 2023, accessed 10 August 2025.
https://www.meforum.org/to-defeat-hamas-emulate-the-destruction-of.

[12] Ajai Sahni, "The Tamil Tigers Were Completely Crushed. Is Hamas Next?" *Foreign Policy,* 30 October 2024, accessed 10 August 2025.
https://foreignpolicy.com/2024/10/30/tamil-tigers-hamas-gaza-sinwar-survive/.

[13] Peled Arbeli, "Eliminating Hamas: Insights from Sri Lanka's defeat of the Tamil Tigers," *The Jerusalem Post,* 21 May 2025, accessed 10 August 2025.
https://www.jpost.com/international/article-854833.

[14] Macbool Alimmohamed Nuhman, "A Voice from Palestine," *Polity,* Vol. 11 No. 2 (2013): 6-8.

[15] *Meera Srinivasan",* A Voice for Palestine: How M.A. Nuhman's translations of poems on the Palestinian cause have resonated with Sri Lankan Tamils Fighting State Oppression," *dbsjeyaraj.com,* 8 December 2023, accessed 9 August 2025.
https://dbsjeyaraj.com/dbsj/?p=83257.

[16] Himal South Asian, "The truth about the LTTE and the Palestinian struggle," *South Asia Journal,* 14 October 2024, accessed 9 August 2025.

https://southasiajournal.net/the-truth-about-the-ltte-and-the-palestinian-struggle/.

[17] Ibid.

[18] A. Nillanthan, "Palestine Israel War: Whose Side are the Tamils On?" *Ilankai Tamil Sangam,* 21 October 2023, accessed 9 August 2025.
https://sangam.org/palestine-israel-war-whose-side-are-the-tamils-on/

[19] "A statement by the Liberation Tigers of Tamil Eelam in 1986 in solidarity with the people of Palestine Published in SOLT's magazine," accessed 10 August 2025.

https://www.reddit.com/r/Palestine/comments/1ksri4d/a_statement_by_the_liberation_tigers_of_tamil/.

[20] "A poster published by the Eelam Revolutionary Organization of Students (EROS) circa 1985," accessed 10 August 2025.

https://x.com/Thusi_Kumar/status/1392471339068497922.

[21] Frerks, op. cit.

[22] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963).

في غزة: نحو الاحتجاج بالحركة والجوهر على مقولات الهيمنة الاستعمارية المكانية الجغرافية

عبد الله بياري، فلسطين

تنظر هذه المداخلة إلى الأرض Land والإقليم Territory باعتبارهما أداتين شكَّلتا آليات بدائية للتقنيات اللاحقة للانضباط الذاتي، وترويض الحركة، لكنهما تداخلتا في السياق الاستعماري الاستيطاني، لاحقاً، وفي حالتنا هنا "الإسرائيلي"، بغرض الهيمنة على حركة الجسد الأصلاني. إن الحركة هي مادة استعمارية مهيمَن عليها، وغير قابلة للتداول في الآلة الاستعمارية الصهيونية إلا ضمن شروط إنتاجها لها حصراً. وعليه، فإن الأرض والإقليم، في حالة غزة، هما أدوات حصار إبادي يقوم في آليَّته على تفتيت الحركة الأصلانية، بما هي جسدنة (أي خوضها عن طريق الجسد– الإبادة الجماعية)، وأرضنة (ممارستها أرضياً بالمعنى الجغرافي-التهجير) في آنٍ معاً. وإذ زوِّدت كل من الأرض والإقليم الحركة بوزن واستقرار، إلا أن ذلك مكنَّهما، في سياق مناهض للاستعمار، من إنتاج مجال مضادٍّ، وأتاح لهما تشكيل مفهوم للتحرر. ولذا، تسعى هذه الإضاءة إلى التركيز على الذات القادرة على الحركة، في سياق حربي يقوم على إفناء الحركة، لذوات يُوصَفون بأن حركتهم مفرطة (لحظة 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023)، ويُتصور أنهم غير أحرار سلفاً، ويتوجب حصارهم وترويض حركتهم. وعلى ذلك، فإنه من دون نموذج محدد للأرض والإقليم المستقرَّين، (عبر حصار وحرب) تكون الحركة، أي حركة، هي "الحركة المهدِدة"، بل وتتحوَّل إلى توحُّش منفلت لدى العين الاستعمارية. ومن هنا، يتولد السؤال المركزي في هذه المداخلة، ومفاده: كيف تشتغل الحركة كمجال للعنف الاستعماري ومجال في الوقت ذاته لإنتاج معرفة مضادة وذاتية مناهضة للاستعمار، خاصة في ضوء الفلسفة العربية-الإسلامية حول الجوهر والحركة؟ أما التحليل فيعتمد على مناهج بينية من الفلسفة والجغرافيا النقدية ودراسات المدينة والتحليل الاستعماري المقارن، كاشفاً تفرُّد غزة وأهميتها لفهم معارف وحركيات الاستعمار عالمياً، وإنتاج معارف عصيانية مناهضة للاستعمار، تستعيد الحق في الأرض والإقليم.

مدخل: الدولة الحديثة وتدجين الحركة

يخبرنا جيمس سكوت أن "الدولة بدت دائماً عدواً لأولئك الذين يتحركون،"[1] لكن المتتبِّع لتاريخ الدولة الحديثة، بما هي استعارة حداثية مركزية، يرى على هامشها، وفي بعض المواضع منها، على الدوام احتفاءً (ما)

بالحركة، بتعدُّد معانيها وارتباطها بمختلف الأغراض، مُتداولةً بين المجازي والمادي المحسوس، باعتبارها تجلياً للحرية: قيمةً وممارسةً، بحيث يصب ذلك في ترميزات الدولة الحديثة. لعل النموذج الأبرز هنا هو جوازات السفر والتصاريح وتأشيرات الدخول (Visa)، بما هي مشهد مرتبط بالحركة والتنقُّل من ناحية، وقوة الدولة من ناحية أخرى. في القرن السابع عشر، مع البدايات الحديثة للفكر السياسي حول فكرة أن الدولة يمكن أن تكون حرة أو راعيةً للحرية، نشب صراع بين هذين التمثُّلين المتقابلين للحركة. صحيح أن توماس هوبز وجون لوك شكَّلا مفاتيح لفهم الكيفية التي جرى بها التفاوض بين هذه التوتُّرات، إلا أنهما انطلقا من موقع القول بأن الدولة هي ضابط الحركة، وليس العكس، ولو على مستوى النقد.[2] ولعل هذا ما يدفعنا إلى تتبُّع تاريخ الأفكار التي صاغت الرغبة في تنظيم الحركة وكبحها،[3] واستقصاء جذورها الاستعمارية التي تدفع أجسادنا الآن، في هذا الموقع من العالم، أثماناً باهظة لذلك.

يقول إدوارد سعيد: "من بين التمايزات القانونية المفترضة بين الشعوب 'المتحضِّرة' و'غير المتحضِّرة' كان هناك موقف تجاه الأرض، يكاد يكون أشبه بجنسٍ من التسبيح للأرض، وهو ما زُعم أن الشعوب غير المتحضِّرة تفتقده. فقد كان الاعتقاد أن الإنسان المتحضِّر يستطيع أن يفلح الأرض لأن لها معنى عنده، فعليها يبتكر الفنون والصنائع النافعة، ويخلق ويُنجز ويشيِّد. أما بالنسبة للشعوب غير المتحضِّرة، فإن الأرض إما تُفلَح بشكل سيء (أي بصورة غير فعَّالة وفقاً للمعايير الغربية) أو تُترك للبوار. ومن هذا النسق الفكري، الذي بموجبه جرى إنكار حق مجتمعات كاملة من السكان الأصليين الذين عاشوا على أراضي الأمريكيتين وأفريقيا وآسيا لمئات السنين في الاستمرار بالعيش عليها، وُلدت الحركات الكبرى لنزع الملكية التي شكَّلت جوهر الاستعمار الأوروبي الحديث... لقد وُجدت الأرض في آسيا وأفريقيا والأمريكيتين للاستغلال الأوروبي، لأن أوروبا، بحسب زعمها، كانت تدرك قيمة الأرض على نحو يستحيل على السكان الأصليين إدراكه."[4]

يكشف البحث في سياسات وتاريخ الحركة في التاريخ الاستعماري والرأسمالي، بما هما أطوار حداثية، عن تاريخ تنظيم الحركة وضبطها ذاتياً لكي تظهر باعتبارها مبدأً وجوهراً للحرية، المحتواة ضمن الدولة الحديثة. إلا أن ذلك ما هو إلا معرفة غربية استعمارية ذات مخيال ومجازات تقوم في أساسها على العنف، وأرضنته، استدعى بالضرورة ترويض الحركة أو "تدجينها"[5] وفق تعبير ويليام والترز، قبل أن تتجسَّد مادةً للسياسة الليبرالية: شكلاً ورمزاً وتجسيداً للحرية الفردية أو نظاماً معولماً لتداول "الموارد، سواء كانت استثمارات أو سلعاً أو خدمات أو ... (أشخاصاً من النوع المناسب)."[6] يقول والترز إن نظام الهجرة الأوروبي الحالي، مثلاً، لا يسعى إلى "إيقاف الحركة، بل إلى ترويضها، ليس إلى بناء الجدران، بل إلى إقامة أنظمة قادرة على الاستفادة من حركات التنقُّل." ويصف والترز سياسة الحركة هذه بأنها "سياسة الدومو Domopolitic"—أي سياسة مُنظَّمة على أساس المبدأ المزدوج "دوموس Domus/ دومير Domare". "دوموس" أي البيت أو المنزل[7]، وهو مرتبط اشتقاقياً بالفعل اللاتيني "دومير " الذي يعني الترويض، ولكنه أيضاً يعني الاحتلال أو الإخضاع. وبالتالي، فإن سياسات الحركة لدى الدولة الحديثة، في الغرب، كلها متداخلة مع قوة، أو فعل هيمنة. وتُعتبر

هذه الأخيرة ضرورية من أجل ترويض (وبالتالي السماح ب) لما يُنظر إليه كتهديد "لقداسة المنزل" ونقائه كما يجادل والترز، و/ أو للنظام الخاص (الأمان)، ولجماعة متخيَّلة أو حالة تجانس افتراضي وعابر للتاريخ.

تنظر هذه المداخلة إلى الأرض Land والإقليم Territory بما هما آليات ترويض للحركة، في السياق الاستعماري الاستيطاني، وفي حالتنا هنا "الإسرائيلي". ففي حرب الإبادة الجارية الآن في فلسطين التاريخية، وغزة تحديداً، يقوم النظام الاستعماري على تفتيت الأرض والإقليم، وبالتالي المجال أو الجغرافيا الفلسطينية الأصلانية، بطرائق مختلفة، يندرج جلُّها تحت مظلة الإبادة المدينية Urbicide، وإبادة المنزل Domicide والإبادة المكانية Spaciocide. وبالتالي، فإن الحركة هنا هي مادة استعمارية مهيمَن عليها، وغير قابلة للتداول في الآلة الاستعمارية الصهيونية إلا ضمن شروط إنتاجها هي حصراً. وحيث إن أي حركة جسدية أصلانية باتت، "حركة مهدِّدة"، وجب إخضاعها لحسابات الهيمنة والترويض والتدجين، بداية من احتساب السعرات الحرارية للجسد، وصولاً إلى إبادته الجسدية بشكلٍ كامل، ومصادرة أراضيه ومنازله ومزارعه وحيواناته وإفنائهم كإمكانيات!

فمنذ أفلاطون، الذي كانت "مدينته - اليوتوبيا" مرعبة لأن الحيوانات فيها تجوب الشوارع حرَّة والمواطنون يتحرَّكون باضطراب مفرط أثناء التشريع، كانت الحركة غير المقيَّدة تنطوي على خطر الإفراط والانزلاق إلى الحيوانية، كما أن وسمها بالمفرطة جعلها تُشكل تهديداً،[8] وأسست لاستعارة حيوانية تكررت في منظومات الإبادة والهيمنة. إن ما يكشفه هذا الفصل الواضح بين الحركة المنظَّمة والمضبوطة لأجساد أوروبية قادرة وذكورية (وهو نوع حركة جرى تهيئته على أنه حرية) وحركات أخرى، "حيوانية" أو أقل من معرفية، أقل تحضُّراً، تهدِّد نقاء البيت-الجسد، والمدينة-البيت، والاستعارة الحداثية: الدولة، هو ما يدفعنا إلى مفهمة مغايرة وعصيانية للحركة.

وإذ يُعدُّ هذا الانشطار جزءاً من ترسيخ وتبرير نمط من الحكم المنقسم داخل إطار ليبرالي يفترض في نفسه أنه كوني المصدر، وعابر للتاريخ، فإن فيه تتحقق خطوط متعدِّدة ومتغيِّرة (الأكثر شيوعاً بينها: العِرقية، والجغرافية، والإثنية، والطبقية، والجندرية)، تتكثَّف كلُّها في النظام الاستعماري "الإسرائيلي"، في طبقاته الإبادية، وعلى حركة الأجساد الأصلانية. لقد شكَّلت صور الحركة الغربية التنويرية الجذر، قانوناً كونياً أوجب إخضاع اللغة والفكر والمخيال والمجاز والمكان لها، وما يعنيه ذلك من الأجهزة المادية التي جعلت أشكالاً محددة من الحركة، شبكة مشتركة ملفتة من المبرِّرات التي ارتكزت عليها أنماط عدة من الإقصاء والتراتبية: الاستعمار بوصفه مشروعاً جماعياً للاستيلاء على الأرض والإقليم. وهنا كانت الحركة أفقاً للمواجهة المعرفية والسياسية للتحرر.

في تاريخية الصراع على الحركة: الضفة المقابلة للحركة، والأرض والإقليم

في سياق الذات الأوروبية الحداثية وتاريخ الحركة لديها، جرى النظر إلى الحركة لا كقوة وجودية، بل كشيء يحتاج باستمرار إلى العقلنة والضبط والترويض بدوره. هنا تصبح الحركة مشروطة بفعل انضباطي يواجه الرغبات والأهواء والميول، وكأنّها طاقة ينبغي إخضاعها لنظام معقلن يضمن عدم انفلاتها، ويميزها عن حيوانيتها (وهو العنصر الذي يستخدم أدائياً وخطابياً في سياق التصنيف الاستعماري للإبادة، والترويض). في فلسفة إيمانويل كانط يتجلى

هذا بوصفه هيمنةً للعقل،[9] ولدى ديفيد هيوم[10] وآدم سميث[11] وإدموند بيرك[12] يظهر كفعل تهذيب للمشاعر واعتدالها. في جميع الحالات، الحركة لا تُفهم إلا عبر مرجعية أنطولوجية محددة (تكاد تكون حصرية) للذات تُعطي الأولوية لعنصر داخلي، العقل أو الإرادة أو الضمير، متَّفَق عليه ضمنياً لدى مجموعة محددة ذات نطاق جغرافي مركزي، لتصبح الأنا نقطة ثابتة تراقب ما يتحرك حولها، بما في ذلك حركتها هي ذاتها بما هي فعل وإمكان ومعنى.

وهكذا يكون لتلك "الأنا" أو "الذات" مشاعر ورغبات وميول، وحتى جسد، لكن هذه "الأنا" لها وجود يسبق الحركة في ترتيب الأهمية بشكل ما. ولعلَّ مشهد أوديسيوس في الأوديسا، كما يرويه جيرالد دوركين، يكثف هذا التصوُّر: إذ يطلب أوديسيوس من بحَّارته أن يربطوا جسده بالسفينة حتى لا ينجذب إلى أصوات الحوريات. يصبح الجسد والسفينة جسداً واحداً، ويغدو التقييد ذاته (تحديد الحركة وتصفيرها بما هي ثبات من ناحية وربطها حصراً بحركة السفينة بما هي تجسيد الحركة الجماعية المتفق عليها) فعلاً يؤسِّس للحرية على حساب الحركة، من خلال شكل محدَّد، جماعياً ولغوياً، من الحركة.[13] نرى هنا أن الحرية لا تزال تُتَصوَّر عبر نموذج الحركة، حتى لو كان حقيقة الفعل نفسه فعل تقييد لها. تُظهر الحركة، وفقاً لدوركين، أن الحرية يجب أن تُهمَّش ويحلَّ محلَّها نظرية الاستقلالية الذاتية (autonomy). فهذا الفعل، في نهاية الأمر، يُظهر أن أوديسيوس "لديه تفضيل فيما يخص خياراته، ورغبة بعدم امتلاك أو ممارسة رغبات معيّنة. إنه يرى رغبته في توجيه سفينته نحو الحوريات كشيء ليس جزءاً منه."[14] إن الرغبة التي "ليست جزءاً منه" تعني ضمناً وجود "هو" يتجاوز ذاته في هذه اللحظة (ربما أعمق؟ أو أسمى؟) ولا تُشكلُّه مجموعة التفضيلات والرغبات والقرارات، أو الأفعال الجسدية للشخص. وهذا الكيان بالتحديد هو ما يمكن تمييزه عبر ترتيب التفضيلات إلى مستويات عليا ودنيا، ليصبح هو الذات المستقلة (autonomous subject). وبقدر ما ينطوي المشهد وتركيزاته في المخيال الغربي والأوروبي على قوة، إلا أنها قوة ترويض للحركة باعتبارها أمراً وجبت عقلنته، وإلا باتت مهدداً للوجود. ما نود الإشارة إليه بعد هذا أن هذه الاستقلالية الذاتية تتكثَّف من خلال سياسات ضبط الحركة، وعليه فإن ضبط حركة الجسد الأصلاني هي أيضاً رافد للاستقلالية الذاتية. ولعل هذا ما يفسر الوجه الآخر لخطاب الهيمنة على الحركة. فلو نظرنا، مثلاً، إلى الإبادة المدينية في غزة باعتبارها آلة محو للحركة الفلسطينية فهي في الوقت ذاته خطاب يوجَّه إلى من يوقع تلك الإبادة لغايات ترميم ذاته وترسيم حدودها.[15]

عند المشّائين،[16] ولا سيما في تقليد أرسطو وابن سينا، تُفهم الحركة باعتبارها "كمالاً أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة."[17] وهذا يعني أنها ليست مجرد طاقة ينبغي ضبطها، بل حالة وسيطة من الصيرورة، تجعل الموجود ينتقل من الإمكان إلى الفعل، من كونه قادراً على أن يكون شيئاً ما إلى أن يصير ذلك بالفعل. فالجسم الذي له إمكان الوجود في مكان آخر لا يتحقق وجوده هناك إلا عبر المرور بمرحلة الحركة، أي بالتوجُّه (الاتجاه) قبل الحصول (الوصول). ومن ثم، فإن الحركة تُعدُّ صورة مخصوصة من تحقق الموجود، وليست عائقاً أمامه، وإن كانت عند المشّائين تنتمي في الأساس إلى الأعراض لا إلى الجوهر. هذا التصوُّر للحركة بما هي انتقال من القوة إلى الفعل، يجد صدى في نظرية النَّظم عند عبد القاهر الجرجاني، وإن بمدلول لغوي–بلاغي. فالمعنى عند الجرجاني لا يُعدُّ وجوداً فعلياً ما دام في حال الكمون أو القوة، وإنما يتحقق بالفعل من خلال ترتيبه في سياق مخصوص، أي

في "النَّظم" الذي يخرجه من الإمكان إلى الفعل.[18] بهذا المعنى، يمكن النظر إلى نظرية النَّظم باعتبارها استثماراً بلاغياً لإشكالية فلسفية أعمق حول الصيرورة والحركة، حيث يصير انتقال المعنى وتفعيله عبر الترتيب ضرباً من الحركة الوجودية التي تُنتج المعنى في حقيقته.

ومن هنا يمكن مدُّ الجسر إلى غزة اليوم: إذا كانت الذات الأوروبية قد سعت إلى عقلنة الحركة وترويضها، وإذا كان الجرجاني قد رأى فيها قوة أنطولوجية تُثبت وجود الكلام والمعنى، فإن ما يجري في غزة يكشف بجلاء كيف تصبح الحركة ذاتها موضوعاً للصراع. فالقدرة على التنقُّل، وعلى الحركة بين البيوت والمدن، وعلى الحفاظ على البيت من الدمار (domicide) والمدينة من الإبادة (urbicide) ليست مجرد تفاصيل حياتية، بل هي صراع على الوجود ذاته، أي صراع على ما إذا كان الفلسطيني يُسمح له بالانتقال من القوة إلى الفعل، من الصمت في اللغة والمعنى والمكان إلى المصرح به، من الإمكان إلى التحقق، أو يُترك محبوساً في حالة انقطاع دائم.

في قلب العلاقة بين الحركة والمعنى، تتضح قدرة الحركة ليس فقط كذاتٍ (قوة وجودية كما عند الجرجاني)، بل أيضاً كمادة أو موضوع للصراع ذاته. فاللغة التي تصف ما يحدث في غزة اليوم ليست كلماتٍ مجرَّدة، بل هي امتداد جسدي ومديني ومكاني يتَّخذ معناه بحركة الغزِّيين والغزيَّات: فالمدينة لا تُخاض دون أجساد، والأجساد لا تدرك الحداثة الحقيقية إلا ضمن سياق مديني، والحركة هي ممارسة زمنية تاريخية، فالجسد يتحرك بين نقطتين في الزمن، وبالتالي تتحوَّل الحركة إلى مادة تاريخية. الحركة هنا تتجسَّد في بقاء الناس في البيت، وفي الشارع، وفي المدرسة، وفي السوق، وفي القدرة المستمرة على التنقُّل على الرغم من الدمار، وهو ما ينتج معنى ولغة ومكان، وتاريخ. لذا نجد في تباطؤ ورفض اللغة الغربية الأكاديمية - عندما تصف ما يحدث بأنه مجرد "حرب" أو "نزاع" أو حتى "نزوح"- اختزالاً للحركة إلى أرقام أو رموز قانونية، تكتفي بوصف الدمار كحدث وليس كحالة وجودية مستمرة، تمتد من الجسد إلى المكان، من الحركة إلى الجوهر. هذا التواطؤ، ينبع من تخلٍّ عن البعد المادي والجسدي والحركي للمعنى، وكأنَّ المدينة تحوَّلت إلى خطاب بلا جسد، والحرب إلى مفهوم بلا حضور، وهو ما يمكن القول إنه طبقة من طبقات الإبادة المركَّبة في السياق الاستعماري.

إن إبادة المدن (urbicide) لا تعني مجرَّد تحويل المدينة إلى أنقاض وخرائب، بل فرض زمن التدمير بصفته المجال الوحيد لإنتاج المعنى والحركة في غزة. حينها يصبح الدمار "مؤثراً في حياة السكان بطريقة لا يمكن معها لأيّ شخص تجاهل الحرب كمفهوم وشكل من الحياة اليومية."[19] ويتضح من ذلك أن الحركة ليست مجرد فعل انتقال أو نقلة مكانية، في سياق الإبادة، بل تعريف للوجود ذاته: وجود يتحرك ضمن زمن الأنقاض، يتشبَّث بالمدينة، ويقاوم الاختزال الغربي إلى مساحة بلا جسد، ومعنى بلا حضور، مع الاعتراف بالأثمان الفادحة المدفوعة في هذه الحركة. ومن ثم، يتبدَّى الخداع الأكاديمي الغربي: فإما التوصيف التكنوقراطي للدمار، أو الانسحاب نحو مبحث حقوقي خالٍ من البعد الجسدي والرمزي والمجالي للأرض والإقليم الأصلانيين. وهذا لا يُفسر الإمكانية اللغوية فقط، بل يكشف عمق الصراع على الكلام بما هو حركة.

تأويلات الحركة والسكون في السياق الاستعماري الاستيطاني الإبادي

ثمَّة تاريخ عضوي طويل بين الاحتلال والإبادة الجماعية بأشكالها المختلفة والمتعاضدة كما يؤكد مايكل هس، إذ "لأكثر من قرن، انطوت الغزوات الاستعمارية وعمليات نزع الملكية الاستيطانية على مزيج من التطهير العرقي، والإبادة الجماعية، وإبادة المدن، والإبادة البيئية."[20] واستناداً إلى ذلك، يفرض السياق الاستيطاني وآلته الإبادية الممتدة في المكان والجغرافيا الفلسطينية الأصلانية مركزية للحركة والسكون تدور حولها ديناميات العنف الاستيطاني الاستعماري والمقاومة في آنٍ معاً. وبينما ركَّزت أغلب الأدبيات على قضايا الإقليمية والحدود، برز تيار فكري يدعو إلى مقاربة السياسة عبر رصد ديناميات الحركة والسكون بوصفها فضاءات تتشكَّل فيها السلطة والذاتية حيث تُنافَس وتُعاد صياغتها. وبالتركيز على البنية المعرفية في القدرة وعدم القدرة على الحركة، عبوراً إلى المكان، أو باستخدام البنية التحتية أو في الحياة اليومية في فلسطين، وفي غزة تحديداً، يتكشَّف لنا سلاح للهيمنة الاستعمارية ومجال للمقاومة المعرفية والمادية في آنٍ معاً، وهو ما يتكثَّف في الأنفاق، بما هي تركيبات حركية تحت أرضيةSubterranean تقوم على استعادة الأرض وإنتاج الإقليم.

هنا، تتبدَّى المفارقة بوضوح: ففي حين تتخيَّل الحداثة الغربية الحدود كأدوات للإقصاء والمراقبة، تطرح الفلسفة العربية-الإسلامية مفهومي الحدِّ والحركة بما هي مقولات تأسيسية للوجود والتغير والمعرفة، وبشكل يناقض جوهرانياً مقولات الحداثة والعقل الغربي بشأن الأفكار نفسها. فالحركة في الفكر الإسلامي ليست مجرَّد انتقال جغرافي بل مبدأ وجودي، ومجال للوساطة والتوازن في الكون. وعليه، تستعرض هذه الإضاءة كيف يستخدم الاستيطان "الإسرائيلي" الحركة كسلاح، لا للسيطرة على الأرض فقط بل لتنظيم إيقاع الحياة والموت الفلسطيني، وفي الوقت ذاته، تبتكر المقاومة الفلسطينية في غزة أنطولوجيات جديدة لـ"الحركة تحت الحصار": من الأنفاق، إلى عبور الأداء الجماعي، إلى التحايلات اليومية على السكون المفروض من الاحتلال، والتحكُّم في الدفق والحركة لصالح إنتاج جماعية تركيبية فلسطينية مقاومة، لا تستوعبها أدوات العلوم السياسية والاستراتيجيا الحربية.

ولفهم أهمية الحركة في السياق الاستعماري، لا بدَّ لنا أن نشير إلى المقاربة المتبصرة للباحث الفلسطيني إسماعيل ناشف، بشأن "عمل الحدِّ"، والتي يرى فيها أن الحركة الصهيونية ظاهرة اجتماعية ذات بنية أيديولوجية متماسكة تقوم على ثلاثة محاور رئيسية، هي: المادة (الدم)، والفضاء (الغيتو المتخيل)، والزمن (الزمن المقدس). وبناءً عليه، فإن الحركة بتقاطعها مع تلك الثلاثية: الجسد–الدم، والأرض–الفضاء والحركة–الزمن، ليست مجرد انتقال جغرافي بين نقطتين، أو استيطان في موقع محدد، بل مبدأ وجودي ومنطق تنظيمي يعمل على إنتاج الجماعة الصهيونية المتخيلة وكيانها السياسي والاجتماعي.[21] فالحركة كممارسة خطية (من-إلى) ومركَّبة (لماذا، وكيف، وأين، ومتى) تترسَّخ في زمن/تاريخ ومكان/جغرافيا محدَّدين، حيث يتم إنتاج "واحدية الدم، والغيتو المتخيل، والأصل المقدس" كوحدات للبناء الاجتماعي والسياسي بمعايير عمودية مطلقة وأفقية معدومة القيمة،[22] تتراكم على الجسد المتحرِّك. وكما يوضح ناشف، فإن هذه الوظائف لا تقتصر على حدود جغرافية، بل تمثِّل ظاهرة حدودية ذات بنى نفسية واجتماعية موازية، تقوم على تقسيم العالم إلى ثنائيتي "تفضيل/عقاب"، فضلاً عن خلق

حقول رؤية داخلية تتحكَّم في تشكيل الذات الجمعية، والتي تتخذ شكل "القلعة" التي تضبط الأبعاد الداخلية والخارجية للجماعة. وفي هذا السياق، يتنبَّه الباحث "الإسرائيلي" إيال وايزمان إلى تركيبات مكانية صهيونية مماثلة.[23] إن هذا الفهم ينسجم مع توجه نقدي للحداثة والرأسمالية التي تعيد تشكيل الزمن والفضاء والمادة ضمن إطار تنظيمي شكلي،[24] يؤكد على أن الحركة الصهيونية ليست استثناء حداثياً بل "تحوير عضوي" لنظم معرفية وسياسية رأسمالية استعمارية.[25] من هنا، فإن سياسات الحركة تمارس "عمل الحدِّ" كمنطق تنظيمي مركَّب يستثمر الاستعمار والحداثة لصياغة كيان قومي تاريخي في أفق زمني خطي، يعيد إنتاج ذاته عبر محاور وجودية متداخلة ومتزامنة، وهو الأمر الذي يجعل أيَّ حركة مضادة أو مغايرة لتيار الحركة في ثلاثية المادة الفضاء والزمن، تهديداً جوهرياً له.

الإطار المفاهيمي: الحركة، والاستعمار، والمعرفة العصيانية

لتدشين إطار مفاهيمي للحركة، والاستعمار، والمعرفة العصيانية المضادة لا بدَّ من استحضار تصورات الفلسفة العربية-الإسلامية حيال الحركة والجوهر، كمقدمة لإجراء مقارنة تاريخية حيال المحو، ورسم الحدود، والمقاومة المجالية في غزة ويافا وفي المركز الاستعماري-"تل أبيب".

أولاً: تصورات الفلسفة العربية-الإسلامية: الحركة والجوهر

في الفكر العربي-الإسلامي، تعدُّ الحركة والجوهر مقولات مركزية لفهم العالم والذات، وهذا ما يفكِّك، في طبقته الأولى، مفهوم "الحدود" في شكله ومحمولاته ومواريثه الغربية بوصفها خطوطاً فاصلة ثابتة إقصائية، قامت مع دولة ويستفاليا. يطرح هذا التراث من الأفكار مفهوم "الحدِّ" كعتبة تفضي إلى فضاء للوساطة والتحوُّل والعلاقاتية البينيَّة التي تسمح بالتكوُّن، والتوازن، والتعريف المتبادَل، والتفاوض.

في مساهمة مبكِّرة قدَّم ملَّا صدر الشيرازي، الذي عاش في أواخر القرن السادس عشر الميلادي، في ما بات يعرف بإيران اليوم، من خلال نظرية الحركة الجوهرية، ثورة في الأنطولوجيا الإسلامية، مُصِرّاً على أن الجواهر والأشياء ذاتها مُعرَّفة بالحركة والتحوُّل الدائمَين: "الحركة هي ذات الجسم، والزمان هو الذي يعيِّن امتدادها ولا ينفكُّ عنها."[26] وبذلك، لا يعود الحدُّ، بما هو أساس ترسيم الأرض-الإقليم في الدولة الحديثة أداة ثبات نهائية، بل مجالاً للإمكانات المستجدَّة، ما يقوِّض هوس الاستعمار بالتثبيت والمراقبة، ويفتح المجال لرؤية الحركة الفلسطينية، من العبور الفيزيائي إلى الإنتاج الأنطولوجي، كمصدر مقاومة وبقاء.

أما المعتزلة، فقد طرحوا في مدرستهم الذريَّة (وما عالجته من مسائل القِدم والعِلم والإرادة) مقاربة تعيد النظر بشأن خلق كل حالة من السكون والحركة في كل لحظة بفعل إلهي، رافضين حتمية أو ديمومة أيِّ حدٍّ، منفتحين على تعدُّدية تراكبية بشأن مفهومي الحركة والسكون. ولعلَّ مقولات أبو إسحق النظَّام، الذي كان من أبرز فلاسفة

المتكلِّمين وأقربهم إلى فهم الطبيعة فهماً مادياً، تشير إلى أن الأجسام كلَّها متحركة، وأن الحركة على ضربين: حركة اعتماد وحركة نقلة.[27] والاعتماد في اللغة هو القصد وهو ميل في الجسم يدفع به ما يمنعه من التحرُّك. وبالتالي، فهو في علاقة قوى ومقاومة يستقي منها وجوده ولا ينفصل عنها، وهي علاقة تفرض على الجسم تخلُّقاً مستمراً في جوهره. وما قصده النظَّام بذلك هو أن حصول الشيء أو خلقه ووجوده لا يكون مسبوقاً بالسكون والثبات (وهو ما يفترضه أو يحققه الحدُّ في الدولة الحديثة)، بل إن ما يظهر وكأنه سكون هو الاعتماد في نظر النظَّام. وفي موضع آخر يتساءل النظَّام: "لا أدري ما هو السكون إلا أن يكون الشيء في وقتين أي أنه تحرك فيه وقتين أو مرتين."[28] ويُفهم من ذلك أن السكون هو حصول الشيء في المكان أكثر من آنٍ واحد. ولذا، تفضي آراء النظَّام إلى الإقرار بالتداخل بين الحركة والسكون.[29] وهذا ما يميل إلى تأييده محمد بن التهانوي، الذي عاش في القرن الثامن عشر، إذ يشير إلى أن الحركة والسكون لا يتمايزان على مستوى الذات والجوهر، إنما هما أعراض.[30] وفي مقاربة أخرى، يعرِّف على بن محمد الجرجاني الحركة بأنها "انتقال من حالة لأخرى"، والجوهر لديه "محمل الحالات"، و"الحدُّ ما يميز الشيء بذاته."[31] فللحدِّ تعريف وفتح متجدد: إذ هو شرط للمعرفة وليس غاية في نفسها. ومن ثم يأتينا هادي العلوي بقراءة الجوهر من منظور مادي جدلي عن الحركة، معتبراً الجوهر حقلاً ديناميكياً لا يُختَزَل في "المادة" الغربية الساكنة التي ورثناها من العلوم المادية الطبيعية، بل هي كينونة مفتوحة دوماً للتحول والصراع التاريخي والاجتماعي. وذلك جوهر القراءة الجغرافية النقدية لمفهوم الحركة والسكون، وإنتاج المجال، فيما يؤكِّد الفكر العربي-الإسلامي أن الحركة ليست نقيض الجوهر، بل هي كيفية وجوده—وهو منظور ذو أثر عميق لو كتب لنا تتبعه على سياسات الحركة والمقاومة في فلسطين، بما هي مقاومة معرفية، لها وجه مادي جغرافي.

ثانياً: المقارنة التاريخية: غزة، ويافا، و"تل أبيب"—المحو، ورسم الحدود، والمقاومة المجالية

لفهم مآلات الحرب والإبادة المدينية وتشكيل المكان وترتيبه في غزة، باعتبارها جهازاً استعمارياً، ينبغي تأريخ ذلك بجانب استراتيجيات إعادة تشكيل المكان التي مورست في يافا و"تل أبيب" في بداية القرن العشرين، ولربما قبل ذلك منذ العام 1888. يفيد مارك ليفين أن التخطيط المديني الصهيوني، من حيث "طمس الحدود وفرض جغرافيات جديدة"، ليس بتغيير الفضاءات المادية وحسب، بل بإنتاج متواصل للأسطورة، والإقصاء القانوني، والتحوُّل البنيوي. ولذا، ترتبط التصنيفات والمعازل الراهنة في غزة مباشرة بمخرجات هذا المشروع الاستعماري المتراكمة. ويظل منطق الإقصاء والإغلاق حاضراً، لكنَّ أشكال المقاومة الهجينة، كالأنفاق، والعبور المضاد، وسلوكيات الحياة اليومية، تظلُّ حاضرة كذاكرة مضادَّة ووسيلة للبقاء، في تكرار لتجارب فلسطينية أسبق للفقد والمقاومة المكانية والجغرافية.[32]

ومن هذا المنطلق، تطرح دراسات الحركة النقدية إعادة تموضع لمفهوم الحركة بعيداً عن كونها مجرَّد انتقال مادي أو فعل عبور، لتكشف عن كونها ساحة معقدة يتقاطع فيها التركيب الاجتماعي والسياسي، وتتكثَّف من خلالها عمليات التمييز والفرز والمقاومة. فالحركة ليست محايدة أبداً، بل تتراكب فيها آليات الفرز والتصنيف التراتبي بين الذوات والأشياء المتحرِّكة بحيث تصبح القدرة على التنقل من جهة، أو تعطيل تلك القدرة عبر

تقييد الحركة من جهة أخرى، من تمظهرات السلطة، فَ"الحدود [...] أدوات نشطة لتجزئة العمل وتعزيز التراتبية وشرعنة اللامساواة تحت شعارات شمولية."[33] هنا تغدو السلطة على الحركة، سواء من خلال إمكانية الاعتقال أو الإرجاء أو المنع أو الإبطاء-التسارع، حقلاً لممارسة القوى وإعادة إنتاج التفاوت.

ومع تراكم الخبرات الحداثية والاستعمارية، لم تعد الحدود بما هي سياسات حركة، خطوطاً سياسية جامدة بل تحوَّلت إلى عمليات يومية متشابكة تُعيد تشكيل جوهر الوجود والهوية في السياق الاستعماري.[34] فكل آلة ثبات أو سكون تتحوَّل إلى هندسة زمنية تُبطئ الحياة تارة وتوقفها تارة أخرى، وتحوِّل الأماكن إلى فسيفساء من المناطق المقيدة وأخرى مُستباحة، لتفرض على الذوات تواريخ ونُظُم أمل مجزَّأة.

وفي هذا الإطار برزت جدلية الزمن والتسريع كعنصرين جوهريين من عناصر السيطرة. وبحسب بول فيريليو وهارتموند روزا، فإن الحداثة النيوليبرالية المعاصرة تبدو واعدةً بتسريع الانتقال والانفتاح الدائم، غير أن المناطق الهامشية، وغزة أبرزها، تتعرَّض لسياسات معاكسة من "التثبيط، والتأجيل، والتبطئة" عن قصد، ما يجعل كل حركة فعل مقاومة وجودية ضدَّ السيادة.[35] هنا، يشرح روزا في أطروحته عن تسريع المجتمع كيف تنشطر الجغرافيا إلى "مناطق مسرعة" للنخبة و"مناطق سكون" للمهمَّشين، لتتحوَّل غزة بذلك إلى آلة إنتاج المجموعة المهيمنة والمتحركة وهي المجموعة الإثنية "الإسرائيلية"–اليهودية، من خلال سياسات تعطيل الحركة والإغلاق في غزة، وعبر أشكال وتطبيقات متعلِّقة بالحركة من خلال أشكال هندسية للهيمنة والزمن المجزأ حيث تغدو حتى الخطوات اليومية نحو الحركة تعبيراً عن إرادة البقاء والمقاومة في وجه المحو.

وفي قلب هذه الجغرافيا المقسَّمة، لا تقف الحركة عند حدِّ كونها مساحة ضبط وسيطرة، بل تتحوَّل أفعال العبور بين أجزاء القطاع، كما حدث في المنطقة الشمالية بعد إعلانها منطقة "إسرائيلية" عسكرية فارغة من السكان. ففي الخامس من تشرين الأول/ أكتوبر 2024، أعلنت قوات الاحتلال "الإسرائيلية" شمال قطاع غزة: (بيت حانون، جباليا، بيت لاهيا)، بما في ذلك المخيمات والمناطق الحضرية، "منطقة قتالية" (combat zone)، ومنعت إقامة المدنيين فيها نهائياً، مطلقة أوامر إخلاء شاملة للأهالي توسعت في أيلول/ سبتمبر 2025 لتشمل مدينة غزة بأسرها. وقد جاء ذلك ضمن ما وُصف بـ"خطة الجنرالات" (Generals' Plan)، وهي استراتيجية تهدف إلى إخراج المدنيين من الشمال بالقوة، ومنع وصول المساعدات الإنسانية، وإحكام الحصار والإبادة. إلا أن الاحتلال "الإسرائيلي" واجه صعوبة بالغة في إخلاء الشمال، حيث بقيت المقاومة نشطة خصوصاً في مخيم جباليا وبيت لاهيا. ووصولاً إلى أيلول/ ديسمبر 2024، احتدمت المعارك في أحياء جباليا ومحيطها، فتكبَّدت القوات "الإسرائيلية" خسائر كبيرة، ما منح مساحة لسكان القطاع للتسلل إلى شماله.

هنا، كانت طرائق الاستدلال الفلسطينية في العودة إلى الشمال قادرة على تجاوز "محور نتساريم" الذي صمَّمه الاحتلال لغايات السيطرة على حركة الغزِّيين والغزيَّات. وقد شكَّلت تلك الطرائق معارف أرضية وإقليمية مناهضة لآلة الاحتلال العسكرية وترتيباتها للأرض والإقليم وزمنية/تاريخ الحركة، وحتى سياسات تدبير الفضاءات الحياتية اليومية بالاعتماد على الصوت بما هو مادة مكانية، مثلما هو الحال مع أصوات المسيرات وغيرها. راكم هذا على

الحركة في السياق الاستعماري الإبادي مادة لإبداع اجتماعي وسياسي، حيث تُخلق "المساحات البينية" التي تُعيد تعريف الواقع وتفتح إمكانيات النقد والتخيُّل، متجاوزة تثبيتات السلطة الكولونيالية.[36] فكلما زادت قبضة الآلة الاستعمارية المجالية والأرضية وأحكمت قبضة تطبيقاتها، القانون والبنية التحتية والتقنية، على السكان، ظهرت جغرافيات مقاومة متحوِّلة ومسارات جديدة للانفلات والانفتاح، متجاوزة أدائيات اللغة السياسية. وفي هذه الحالة، تحوَّلت خريطة غزة إلى سجلٍّ حي للحفر الاجتماعي والمكاني يجمع بين بصمات العنف الاستعماري وأثر مقاومات السكان اليومية.[37]

بين التجميع والجسد بلا أعضاء

على المستوى النظري والمكاني، تضيء نظرية التجميع (Assemblage Theory) على أن المكان لا يُفهم كإطار ثابت بل هو نتاج تراكب دائم لعناصر متمايزة، تتشكل من: العمران، والممارسات، والعواطف، والأساطير، والمكوِّنات المدينية والتركيبات الحضرية. وعليه، فإن "حدود المشهد ليست خطوطاً ثابتة لكنها تشكُّلٌ علاقاتي متكرر ومتعدد."[38] ولذا، يَبرز المشهد المديني، خصوصاً في غزة، بوصفه كياناً مؤقتاً يخضع باستمرار لإعادة التفاوض وإعادة التشكيل بفعل السلطة والمجتمع والمخيلة في آنٍ معاً. في هذا التركيب المجزَّأ، تتقاطع السلطة مع الحركة ومعنى الفضاء في إنتاج مستمر للفرز والمقاومة والتحديات والآمال. لقد أظهرت يوميات المواجهة في غزة أن الواقع أنتج ديناميكيات مغايرة، إذ ظلَّت المقاومة ناشطة، وأنماط التجارب المكانية والجغرافية مرنة ومتغيرة. في هذا السياق، تتحوَّل الحركة، بما تحمله من معنى في الجغرافيا الاستعمارية، إلى مادة إبداع اجتماعي وسياسي، حيث تُعاد صياغة المكان ويُفتح أفق لتوليد جغرافيات بديلة تقاوم الإبادة وتؤكد على استمرارية الحياة.

وباستعارة مقاربة جيل دولوز وفليكس غوتاري لمنطق التنظيم الاستعماري للمكان، نرى أن القمع والهيمنة لا يتمثَّلان فقط في القوانين والإجراءات الصارمة أو في الحواجز المادية والإبادة المكانية، بل يظهران أساساً في بناء ما يسمِّيانه "الجسد المنظَّم Organized Body" أي الأجساد والفضاءات التي جرى إخضاعها وإخراجها في نسق واحد ثابت ومُنضبط يخدم مصالح السلطة وسرديَّاتها، ويتفق مع ترتيبها للأرض والإقليم. فالمجتمع الواقع تحت الاستعمار أو السلطة البيروقراطية، يُحوَّل إلى تجمُّعات ذات وظائف محددة وحدود واضحة، حيث تعمل الآليات التشريحية للسلطة (السياسات، والقوانين، ومؤسسات الأمن، والخطابات الثقافية، والبنية التحتية، وصولاً إلى الحالة المتطرفة من النظام الاستعماري الاستيطاني، وهي الإبادة) على إنتاج أجساد وأمكنة منضبطة، محرومة من كل أشكال ودرجات القدرة: ابتداءً من الخيال وانتهاءً بالحركة. واستناداً إلى ذلك، ينادي دولوز وغوتاري بضرورة "تفكيك الجسد المنظَّم" كشرط للمقاومة الحقيقية، أي زعزعة البنى التي تسلب الناس والأشياء ذواتهم وديناميكيتهم وقدرتهم على استحداث إمكانات جديدة للوجود. إن فكرة "الجسد بلا أعضاء" Body without Organs هي استعارة قوية لعالم تنحلُّ فيه حدود الأدوار القسرية والسلوكيات المفروضة، حيث يُصار إلى خلق تشكيلات وعلاقات غير متوقَّعة، تتشكَّل ثم تتبدَّد، تسمح فيها الحياة بأن تتمدَّد خارج قوالب القوة والتنميط الرسمية.[39]

في واقع المناطق المعرَّضة للإبادة، مثل غزة، تخضع سياسات الحركة لما هو أكثر من مجرَّد "حدود جغرافية"، إذ تتحوَّل إلى آليات تعيد إنتاج الجسد الاجتماعي المنتِج للسلطة، وتعيد ترتيب سلوكيات الناس اليومية، وخياراتهم، وحتى إيقاع حركتهم. ومن هنا أتت فرادة التركيب التحت–أرضي، أي النفق. ففي مقابل كل التكنولوجيا الحربية الإبادية "الإسرائيلية" التي تعمل على السيطرة على الجغرافيا الغزِّية من خلال منظومة ضبط ورصد عمودية، عبر تكنولوجيا "القبَّة الحديدية" والمراقبة والأقمار الصناعية والمسيَّرات والطيران وغيرها، ما يُعيد إنتاج ما يسميه إيال وايزمان بـ "الاستشراق الرأسي،"[40] يظهر النفق الغزي، بما هو بنية تحت أرضية Subterranean، تقلب معادلة المرئية Visibility بما هي تركيب استعماري يجعل الفلسطيني المستعمَر مادة (عدم) الرؤية (In) Visibility وتحقُّقها، بشكل يقلب معادلة الرؤية، والسلطة، والتضاريس، ويُنتج في عمق الأرض أفقاً جديداً للجسدنة لا للمحو، وللنجاة لا للطمس.

وتأسيساً على ذلك، فإن "النفق ليس مجرَّد مساحة للهرب، بل هو بنية للمكوِّن السياسي. وهو ما يسميه إيال وايزمان "التحايل الفراغي" spatial subversion، أي إعادة استخدام التضاريس والجغرافيا لأهداف تقوِّض بنية السيطرة نفسها. ففيما ترتبط الحداثة المعمارية بالقدرة على مراقبة الأفراد في النسيج المديني وتتبع حركتهم، فإن النفق يرفض هذه النفاذية بوصفها شرطاً للمرئية والخضوع. وبدلاً من ذلك، يبني [النفق] عتامة واعية بمجالها وأجسادها وجغرافياتها، تُمكِّن الجسد الفلسطيني من الخروج من مجال الاستهداف المرئي–الخوارزمي- المادي-الجسدي والرمزي."[41] وعلى ذلك، يُنظر إلى الهيمنة الجغرافية المضادَّة للحركة هنا بما هي جهاز عمل يومي يفرض نفسه في كل لحظة: يُحدِّد من يمرُّ، ومن يمنع، ومن يراقَب، ومن يُمسَك به. مع ذلك، يجد نقد دولوز وغوتاري قوة إضافية في إصرارهما على أن هذه البُنية ليست راسخة بالضرورة، بل تظل عرضة للتخريب والاختراق اليومي.

تتيح نظرية التجميع كما صاغها دولوز وغوتاري، والتي أعاد مانويل ديلاندا تطويرها في *Assemblage Theory* 2016، مقاربة للمكان باعتباره تركيباً ديناميكياً تتشابك فيه عناصر مادية وغير مادية من: عمران، وممارسات، وعواطف، وذاكرة، وتقنيات ضبط وممرات عبور، ومسارات مخفية.[42] في السياق الاستعماري الإبادي، تصبح الحركة إحدى أهم أدوات السلطة وأهدافها، إذ يُعاد تنظيم الجسد والمكان ضمن منطق "الجسد المنظَّم" حيث تُضبط الأجساد وتُقنن المسارات وتُحوّل الحياة اليومية إلى أنماط قابلة للمراقبة والإخضاع. لكن في غزة، تكشف الأنفاق عن وجه آخر للتجميع والحركة بالعلاقة مع الأرض والإقليم: فهي ليست مجرد بنى تحتية حربية أو ممرات للهروب، بل فضاءات اجتماعية بديلة ومضادّة للحركة، تنقض منطق السيطرة العمودية الذي تجسده القبة الحديدية ومنظومات الرصد "الإسرائيلية". حينها تصبح تراكبية النسيج الحضري والمكاني الغزّي نسيجاً "تجميعياً" يعيد إنتاج نفسه عبر التفاعل بين عنف الاحتلال ومقاومات السكان اليومية، وحتى خسائرهم. فالأنفاق تعمل كنقيض معماري للقبة الحديدية التي تقوم على ترميز الأرض والإقليم من خلال التكنولوجيا، لتقلب الأنفاق معادلة المرئية/اللامرئية، وتحوِّل العتمة إلى مجال للوجود الأرضي والإقليمي.

بهذا المعنى، تصبح الحركة تحت الأرض أكثر من تقنية نجاة، إنها تركيب تجميعي مقاوم يُعيد تعريف علاقة الجسد بالأرض والإقليم، بل وحتى أنماط الاستدلال التي تعجز كل التكنولوجيا الاستعماري والغربية على اكتشافها، ما يولِّد إمكانات سياسية واجتماعية تتجاوز البنية الإبادية التي تسعى إلى ضبط الحركة وإلغائها. فالأنفاق لا تنقل الأجساد فحسب، بل تفتح أمامها أفقاً جديداً لتخيُّل المكان والنجاة من محوٍ معلن.

وإذ تحمل تحمل نظرية "جسد بلا أعضاء" دلالة تحليلية مهمة في نقد الرؤية التقليدية المثالية للمقاومة التي تركِّز على المواجهة المباشرة فقط، فهي تحتفي بهذا الاقتصاد الدقيق للأفعال اليومية الصغرى، وتعدُّ كل انحراف عن النظام القائم بذرةً لإمكانات لم تطبِّعها السلطة الاحتلالية بالإبادة بعد. فكل انتكاسة في جدارات التنظيم المكاني، وكل تسلُّل عبر حاجز أو عبور بين تقسيمات الاحتلال لغزة، يعيد رسم المديني والاجتماعي القائم بما هو تركيب تجميعي. وهذه هي المفارقة التي يكشفها دولوز وغوتاري: من ذات الجهاز الذي يسعى لحرمان الجسد من الممكن والمتحوِّل تنبثق دوماً مساحات متمرِّدة ومسارات للتجريب والابتكار، والأهم أنها تستند على تراث معرفي وفلسفي ذي مركزية هوياتية.

وبالإشارة إلى مفهوم فرانز فانون حول "عالم مقسوم" تحرسه أطر العنف بما تتضمَّنه من سياسات التنظيم الحاد للحركة، فإن العنف هنا ليس افتراضياً أو رمزياً، بل يُحدث قطيعة في كيان المستعمَر نفسه.[43] وأنواع الحواجز والجدران والطائرات تحقق هدفاً مزدوجاً: إغلاق الفضاء الخارجي ومفاقمة المعاناة الداخلية، ما يجعل الحياة ذاتها عرضة للإزالة، وكل عبور أو تحايل أو خرق صغير للحدود يكون فعلاً وجودياً جديداً ويقوِّض "وهم السيطرة السيادية،"[44] ليكشف عن إمكان لذاتية جمعية جديدة حتى وسط الإبادة، دون أن تتجاهل محمولات الألم فيها.

وإذ تحاجج كاثرين مكيتريك في كتابها **الأراضي الشيطانية** بأن جغرافيات السود والمهمَّشين تتعرَّض للإمّحاء والتقييد بشكل مستمر، لكنها تُنتج أيضاً، بفضل الإبداع والتخفِّي والصمود، أماكن بديلة ومسارات مقاومة تتخطَّى الرقابة والهيمنة والضبط، بل وحتى المحو. في غزة، تتحوَّل الأنفاق، والحركات الارتجالية في المجتمع، وأفعال الصمود اليومي إلى جغرافيات مقاومة هادئة وعنيدة، تخبرنا أننا لسنا الوحيدين في هذا العالم، وأن معارفنا وابتكارنا لحركتنا وأجسادنا وجغرافياتنا الأصلانية ومعارفنا العصيانية ليست استثناءً، بل هي امتداد لتقليد عالمي وأصيل في اختراع العالم من حواف وأطراف المنظومات المهيمنة. فكل فعل رفض للاختفاء أو للجمود، مهما كان صغيراً وهامشياً، يلد إمكانات أخرى للعدالة والتحرُّر.

خاتمة: غزة المقاومة وتحرير الحركة

تلدنا غزة أحراراً ومقيدين في آنٍ معاً، في حصارها وصمودها ومقاومتها اليومية، باعتبارها مختبراً حيّاً لفهم جوهر العلاقة بين الحركة والسكون، ليس كمقولات فيزيائية فقط، مقيَّدة بعلوم قاصرة في جوهرها كالعلوم السياسية والتخطيط الحضري والعمارة والاستراتيجيا وغيرها... بل كبنى للمعرفة والسياسة والوجود. وفي مواجهة آلة الحرب

"الإسرائيلية" (التي تحوِّل الجغرافيا والبنى التحتية إلى أدوات ضبط وإبادة، وتستخدم تكنولوجيات الرَّصد والإغلاق لتثبيت الفلسطينيين في "سكون معسكر-إبادي")، يظهر مدى الحاجة إلى وعي معرفي أصلاني، ينطلق من التقاليد والأنساق الفكرية العربية الإسلامية، لا سيما تلك التي ترى الحركة والسكون أشكالاً وجودية جوهرانية تتأسَّس على الحق في المعنى والخيال، لا كأقطاب صلبة في معمار ثنائي، كما في الفلسفة الغربية الحديثة.

لقد بيَّن تراثنا الفلسفي أن الحركة والسكون ليسا مجرَّد عبور أو انتقال خارجي أو حالات برَّانية، بل تحوُّل دائم في جوهر الموجودات، من أصغر الكيانات إلى الكينونة نفسها. وفي هذا الإطار، تصبح المواجهة مع نظام استعماري يقوم على ترسيخ الثنائيَّة (حركة/ سكون، صخب/ جمود، حياة/ موت)، محاولة لتكسير هذا المنطق الاستعماري من الداخل عبر معرفة عصيانية أصلية تتحدَّى ثنائيَّات الحداثة بإنتاج داخلي متجدِّد للفعل والمعنى. فالحياة في غزة لم تُختزل قط لحلم النجاة فقط، بل صارت ورشة دائمة لاجتراح معنى عصياني، وانتزاع الحركة من كمَّاشة الثبات والسكون القسري الإبادي، وتأسيس أشكال الحضور خارج منطق الترويض والرقابة.

هكذا، يُعاد إنتاج المعرفة المقاوِمة من صلب الهامش، ومن قلب التجربة الفلسطينية اليومية: معرفة تضرب بجذورها في خبرات الحركة والسكون، حيث يتبدَّد الثابت ويتحوَّل القيد إلى إمكان، وتتولَّد من أضعف إيماءات الحياة المدفونة تحت الركام إمكانات أخرى للأمل والعدالة والمعرفة

الإحالات

[1] James Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), 1.

[2] للمزيد انظر:

Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: 1651), chaps. 14 and 21.;

John Locke, *Two Treatises of Government* (London: 1689), Second Treatise, 4, 22, 87.

[3] John C. Torpey, *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 7.

[4] Edward W. Said, "Zionism from the Standpoint of Its Victims," *Social Text,* No. 1 (1979): 7–58.

[5] نميل إلى استخدام كلمتيْ"التدجين" و"الترويض" باعتبارهما ترجمات مقترحة من طرفنا لمصطلح "Domestication" بما يتناسب مع الدراسات الاستعمارية، مع وجوب الإشارة إلى بعض الترجمات المختلفة والأنسب لسياقات مشابهة. من تلك الترجمات: الاستئناس، والتي وإن كانت تحمل إشارات لحيوانية مفترضة في الذات الخاضعة، إلا أنها لا تكشف عن العنف الحاصل في العملية الاستعمارية، وكذلك التطويع، التي تعكس جانب الإخضاع والسيطرة، لكنها قد تفقد البعد البنيوي الطويل المدى، في العملية الاستعمارية، وتميل لأن تكون وصفاً أكاديمياً معقماً. ويأتي اختيار هذين المصطلحيْن معاً كترجمات مقترحة في هذا السياق بعينه، لقدرة افتراضية في الاثنتين معاً على التغطية على قصور المعنى في حركته الأولى من اللغة الأجنبية بسياقها ومحمولاتها وتواريخها، إلى اللغة العربية، وحركته الثانية من السياق البحثي الأكاديمي إلى سياق الكتابة المناهضة للاستعمار.

فالترجمة بكلمة "التدجين" أيضاً، هي ترجمة لها مواطن ضعف خاصة بها، فهي وإن كانت أقرب ترجمة لغوية، وتُستخدم بالفعل في الأدبيات، لكنها قد توحي بالبعد الحيواني أكثر من البعد السياسي-الاجتماعي، بينما كلمة "الترويض" تفضح مواقع القوى والغايات منها.

[6] William Walters, "Secure Borders, Safe Haven, Domopolitics," *Citizenship Studies,* Vol. 8, No. 3 (2004):,237-260 244.

[7] الدوموس Domus أو البيت في اللاتينية، ومنها اشتقت كلمة Dometicity، وتعني الحالة أو الوضعية المنزلية أو البيتية، نسبة إلى البيت بما يتجاوز الجدران إلى مفهوم البيت ومحمولاته. ومنها اشتق مصطلح Domocide للدلالة على "قتل البيت" أو "إبادة المساكن،" وهو مفهوم قدَّمه الباحثان دوغلاس بورتيوس وساندرا سميث في دراستهما الكلاسيكية

J. Douglas Porteous, Sandra E. Smith, *Domicide: The Global Destruction of Home* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001).

ويقصد به التدمير المتعمَّد للبيوت بما يتجاوز الهدم المادي للجدران إلى القضاء على معنى "البيت" ذاته كفضاء للانتماء والذاكرة والهوية. في هذا الإطار، لا يُختزل البيت إلى مأوى مادي فحسب، بل يُنظر إليه كركيزة للوجود الاجتماعي، ما يجعل استهدافه في الحروب أو السياسات الاستعمارية شكلاً من أشكال العنف البنيوي والإبادة الرمزية. يندرج هذا المفهوم ضمن حقل أوسع من الدراسات التي تشمل "قتل المدينة" (Urbicide) بوصفها استهدافاً للبنية الحضرية ككل، بينما يركِّز Domocide على وحدة البيت باعتبارها المجال الأكثر حميمية وتأثيراً في الحياة اليومية.

للمزيد انظر:

Douglas Porteous and Sandra E. Smith, *Domicide: The Global Destruction of Home* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001); Martin Coward, *Urbicide: The Politics of Urban Destruction* (London: Routledge, 2009).

[8] Plato, *Republic* (Indianapolis: Hackett, 1992), 558a, 561d.

[9] للمزيد انظر: إيمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، ترجمة محمد عبد السلام هارون (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996)، الفصل 3.

[10] للمزيد انظر:

David Hume, *A Treatise of Human Nature* (London: 1739–40), book 2, part 3, sec. 3, 415.

[11] للمزيد انظر:

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London: 1759), part 6, sec. 3, "Of Self-command," 262.

[12] للمزيد انظر:

Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757), Part I–II; Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), esp. sections on moral sentiments and political passions.

[13] Gerald Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 15.

[14] Ibid.

[15] عبد الله بياري، "من أين تبدأ الإبادة،" **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**، العدد 65 (2024): 141- 170، 157.

[16] المشَّاؤون (Peripatetics): هم أتباع مدرسة أرسطو الفلسفية الذين درسوا وناقشوا المنطق، والميتافيزيقا، والأخلاق، والسياسة، وسُمُّوا بهذا الاسم لأن أرسطو كان يدرِّس تلاميذه وهو يتمشَّى في أروقة اللوكيون بأثينا.

[17] أرسطو، **الطبيعيات**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984)، 110.

[18] وجب هنا التوضيح أن الاقتباس المشار إليه أعلاه في المتن: "كمالاً أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة" هو الصياغة العربية الشهيرة لتعريف أرسطو لـ الحرك (kinesis) . فالأصل لدى الأخير يرد في **الطبيعيات**، الكتاب الثالث، حيث يعرّف الحركة بما هي "الكمال (أو الفعل) لما هو بالقوة، من حيث هو بالقوة." وقد درج هذا التعريف على يد حركة الترجمة، فنرى عند ابن سينا في **الشفاء: الطبيعيات**، المقالة الثالثة، إشارة إلى هذا التعريف بالنص، بنفس العبارة تقريباً: "الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة." وهو ما يعده بعض المحققين إثبات النسب إلى أرسطو. عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1952)، 47-50.

[19] عبد الله بياري، "في منطق الهدم وإبادة المدن،" **عرب 48**، 26 تشرين الثاني 2023، شوهد في 16 أيلول 2025.

https://sorts.one/xZM

[20] Michal Huss and Sleman Altehe, "On spaciocide and resistance: Between Biʾr as-Sabʿa and Gaza," *Political Geography* 114 (2024): Article 103186, Accessed 16 September 2025.

https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0962629824001355

[21] إسماعيل ناشف، "عمل الحدِّ: قراءة مختلفة للصهيونية،" **تبين**، العدد 34 (2020): 45-79.

[22] المصدر نفسه، 67 – 69.

[23] للمزيد انظر:

Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation* (London: Verso, 2007).

[24] لهذه الإحداثيات الثلاثة أهمية خاصة في سيرورة وتطور المشروع الحداثي/الاستعماري، وقد تناول العديد من المنظرين تلك المركزية بعين بحثية، لعل أبرزهم، وأكثرهم علاقة بسياق النص هو: ديفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي**، ترجمة وتحقيق محمد شيّا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005).

[25] ناشف، مصدر سبق ذكره، 48.

[26] صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981)، 70، 91.

[27] أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1950)، 216–217. وللمزيد انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1 (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 47؛ عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين** (بيروت: دار العلم للملايين، 1969)؛ فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، ج1 (ليدن: بريل، 1967).

[28] للمزيد انظر: هادي العلوي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي** (بيروت: دار الطليعة، 1983)، 13.

[29] للمزيد انظر: الملّا صدر الدين الشيرازي، مصدر سبق ذكره.

[30] محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج1، تحقيق علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان- ناشرون، (1996، مادة "السكون" (المجلد الأول، ص 964)، حيث ينقل قولاً مفاده أن السكون يُعرَّف كـ"عدم الحركة الأينية مطلقاً،" ويُقال إن التمايز بينه وبين الحركة هو

في الاعتبار، لا في الذات.

[31] علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1985)، 84–86 (مادة: الحد). ووردت في موقع آخر في نسخة أخرى: علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 101–103.

[32] Mark LeVine, *Overthrowing Geography: Jaffa, Tel Aviv, and the Struggle for Palestine, 1880-1948* (Berkeley: University of California Press, 2005), 5.

[33] Etienne Balibar, "*What is a Border?" in Politics and the Other Scene* (London: Verso, 2002),77.

[34] Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity* (California: Stanford University Press, 2006), 72.

[35] للمزيد انظر:

Paul Virilio, *Speed and Politics* (Paris: Semiotext(e) Foreign Agents Series, 1986); Hartmut Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* (New York: Columbia University Press, 2013).

[36] Tim Cresswell, *On the Move: Mobility in the Modern Western World* (London: Routledge, 2006); Manuel Castells, *The Power of Identity* (Oxford: Blackwell, 1997).

[37] Mimi Sheller and John Urry, "The New Mobilities Paradigm," *Environment and Planning A: Economy and Space*, Vol. 38, No. 2 (2006): 207-226.

[38] Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia,* trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

[39] Ibid., 149–150.

[40] للمزيد انظر: عبد الله بياري، "النظر من أعلى: محاولة معمارية لتفكيك مباني الهيمنة الحربية الإسرائيلية،"**مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 137 (2024): 199–211.

[41] عبد الله بياري، بين القبة والنفق.. مقاربة غزيّة مناهضة للكولونيالية لمفهوم الأرض،" **خط 30**، 9 تموز 2025، شوهد في 16 أيلول 2025.

https://khatt30.com/%d8%a8%d9%8a%d9%86-%d8%a7%d9%84%d9%82%d8%a8%d8%a9-%d9%88%d8%a7%d9%84%d9%86%d9%81%d9%82-%d9%85%d9%82%d8%a7%d8%b1%d8%a8%d8%a9-%d8%ba%d8%b2%d9%8-a%d9%8e%d9%91%d8%a9-%d9%85%d9%86%d8%a7%d9%87%d8%b6%d8%a9/

[42] Manuel DeLanda, *Assemblage Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

[43] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963), 36–38.

[44] Arthur Bradley, *Originary Technicity: The Theory of Technology from Marx to Derrida* (London: Palgrave Macmillan, 2013), 51–53

حال أدبي جديد:
عودة الكتَّاب الفلسطينيين إلى رام الله

صبيح صبيح، فلسطين

في ظلِّ حرب الإبادة الشاملة التي يتعرَّض لها الشعب الفلسطيني، تأتي ترجمة هذه المساهمة من الفرنسية كمحاولة لاستخلاص بعض سمات الحقل الأدبي الفلسطيني، وتحريره من الأصوات التي تعمل على إخراج الثقافة، باسم الذائقة الأدبية، من دورها في عمليات التحرر. لا تكتفي الدراسة بالنقد الأدبي الباطني للنص، ولا بالقراءة الخارجية التي تختصر تحليله على السياق السياسي والاجتماعي، وإنما تعتمد على مقاربة سوسيولوجية مزدوجة تجمع بين بنية العمل الفني، أي النص وسياقه من جهة، وبين بنية الحقل الثقافي، أي المبدع وموقعه الاجتماعي، من جهة أخرى، وذلك من أجل تبيُّن التطور التاريخي في مهمة الحقل الثقافي والمبدع على حدٍّ السواء. على الرغم من تركيز الدراسة على تحليل سرديَّات العودة المشوَّهة الى رام الله وبعض الروايات المكرسة لهذه الموضوعة، إلا أن الثقل الرمزي لهذه المدينة قد يسمح بتعميم مثل هذه التحوُّلات على مجمل النتاج الأدبي. بالتأكيد تحتاج فرضية كهذه إلى دراسات عديدة من أجل تبنِّيها وتجنُّب كل تعميم مفرط بهذا الصدد.

مقدمة

منذ عودة الكتَّاب الفلسطينيين من المنفى إلى رام الله، إثر اتفاقيات أوسلو التي وُقِّعت في واشنطن في العام 1933 بين منظمة التحرير الفلسطينية و"إسرائيل"، ظهر ما يمكن تسميته بروائيين "جُدد": جُدد من حيث مساهمتهم في زيادة حجم الإنتاج الروائي، وتوسعة نطاق الموضوعات التي يعالجها إنتاجهم. تهدف هذه المساهمة[1] إلى دراسة حركيَّات (ديناميكيات) تلك الأعمال الأدبية وخصائصها، وذلك من خلال تحليل "الحال الأدبي"[2] الذي نشأ منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين في مدينة رام الله، إحدى مدن الضفة الغربية، في ظلِّ ما يسمَّى "مشروع بناء الدولة" المدعوم من المانحين الدوليين.

لا بُدَّ من التذكير، بداية، كيف عمَّقت اتفاقيات أوسلو الشرخ السياسي الجاثم على مؤسسات منظمة التحرير الفلسطينية ومنها الاتحاد العام للكتَّاب والصحافيين الفلسطينيين. ازدادت بدايةً حدَّة الخلافات هذه مع خروج منظمة التحرير الفلسطينية من بيروت في العام 1982، وما لحق ذلك من صراع حول "شرعية عرفات

السياسية،"[3] خصوصاً فيما يتعلَّق بنيته التفاوض مع "إسرائيل". أما مؤسسات المنظمة، فقد أنهكتها حرب بيروت والانشقاقات والصدامات العسكرية الداخلية قبل أن تعصف بها أزمة مالية خانقة اندلعت مع حرب الخليج الأولى في العام 1991. بهذا، جاء توقيع اتفاقيات "السلام" بمثابة إشعال فتيل الخلافات من جديد، ولكن على عكس العادة، جاءت السهام هذه المرة من داخل فناء القصر، أي من قبل مثقفين مقرَّبين من الرئيس ياسر عرفات نفسه، وعلى رأسهم الكاتب والشاعر محمود درويش. باستقالته من منصبه في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية،[4] أعلن "شاعر المقاومة" اعتراضه على الأهداف السياسية لـ "اتفاق إعلان مبادئ بلا مبادئ،"[5] وكأنه يعلن تنصُّله من مهمته التي مارسها خلال سنوات طويلة في الدفاع عن نيَّات القائد الفلسطيني في التفاوض.[6] أمام هذا الرفض، لم يكن في وسع صُنَّاع الاتفاق دمغ موقف درويش بلاصق "المزايدات الحزبية" ولا بمقولة اللاعقلانية كما جرت العادة في تحييد نقد المعارضين المعتادين والرافضين "للحل السلمي"، والذين كانوا خارج دائرة الهيمنة والنفوذ في المؤسسة الفلسطينية.

هكذا، أخذت المنظمة تحتضر عندما دخل قادتها في طريقٍ مسدود يحمل في ثنيَّاته فكرة وأدها لما تحمله من تناقض مع سبب وجودها ونشأتها، وهو: تحرير فلسطين. حينها، راح القادة يبحثون عن أيِّ شرعية يمنحهم إياها كل مثقف وكاتب. بهذا، اقترح عرفات مجدداً على درويش في العام 1994 تولِّي زمام وزارة الثقافة في السلطة الفلسطينية قبيل قيامها على جزء من الضفة الغربية وقطاع غزة. وليقنعه بالأمر، راح يخاطب الحِسَّ الكوني الذي أخذ يداعب وجدان الشاعر ومهجته، قائلاً: "ما ضرَّ مالرو أن يكون وزيراً في حكومة ديغول؟" فكان لسان حال الشاعر تذكير الرئيس بثلاثة "فروق صغيرة": "يا سيادة الرئيس، هنالك ثلاثة فروق على الأقل: أولاً، فرنسا ليست الضفة الغربية وقطاع غزة؛ ثانياً، مكانة ياسر عرفات ليست مكانة ديغول؛ ثالثاً، محمود درويش ليس أندريه مالرو..." يكشف هذا الرد عن رأس مال درويش الرمزي الذي سمح له برفض عرض يحلم به الكثير من الأدباء، ويعكس مدى رغبة الشاعر في التأكيد على رسم صورة جديدة له تنبثق من جدلية المثقف النقدي بالسلطة.[7]

غير أن هذه المعارضة وهذا التصور للشاعر عن نفسه لم يمنعاه من العودة من منفاه، كان آنذاك يتنقَّل بين باريس وتونس، قبل الاستقرار في رام الله. كذلك، لم يفسد موقفه هذا للودِّ قضية مع ياسر عرفات، رئيس منظمة التحرير والسلطة الفلسطينية. على غرار درويش، انتهى المطاف بكتاب آخرين إلى نفس الحالة، حيث انتقدوا بشدة اتفاقيات أوسلو، ولكنَّهم وبحكم السياق الجديد، صاروا جزءاً من "العائدين"، أي أولئك الذين عادوا إلى البلاد ضمن إطار اتفاقيات أوسلو، وغالباً دون تمكُّنهم من العودة إلى قراهم ومدنهم الأصلية التي اقتُلعوا منها في الداخل الفلسطيني المحتل في العام 1948، بل إلى الضفة الغربية، وبشكل خاص إلى رام الله.

شكَّلت تلك العودة بداية ظهور حال أدبي جديد في رام الله، سواء بالنسبة للكتَّاب الذين كانوا يعتمدون مالياً على مؤسسات المنظمة في المنفى والشتات، أو بالنسبة لأولئك القاطنين في رام الله أو الآخذين في الاستقرار فيها. من جهة أخرى، شكَّلت هذه العودة قطيعة من نوعٍ ما مع مركزانية المنفى، لا سيَّما بيروت، سواء كان ذلك على صعيد الإنتاج الأدبي الفلسطيني، أو على صعيد استقباله ونقده وتقييمه. وبهذا، استلمت مدينة رام الله

بشكل رسمي الدفَّة، وراحت تستقبل مؤسسات السلطة كوزارة الثقافة والمؤسسات الثقافية الجديدة، ومنها المؤسسات والمنظمات الثقافية غير الحكومية بالإضافة إلى المطابع.

علاوة على ذلك، أظهرت تلك العودة للعيان كتَّاباً لم يكونوا معروفين عموماً، ما عدا بعض الشخصيات الاستثنائية، من قبل الـ"مركز في المنفى."[8] إنهم "كتَّاب الداخل،"[9] كتَّاب المناطق التي طالها "الاحتلال الأول" مع نكبة العام 1948، والكتَّاب الذين طالهم "الاحتلال الثاني" في العام 1967. منذ تلك اللحظة أمسى كتَّاب الداخل، غير المعروفين عموماً، في مقابلة وجهاً لوجه مع الكتَّاب العائدين (والذين يتمتع بعضهم بشهرة عالمية مثل محمود درويش، أو بتقدير على الصعيد العربي مثل الروائي يحيى يخلف)، فيلتقون بهم في مقاهي المكان "القديم الجديد": رام الله، إنه تقابل ومواجهة في السياق السياسي الجديد المسمى بـ"بناء الدولة" في إطار اتفاقيات أوسلو.

أخذ الإنتاج الروائي في الضفة الغربية وقطاع غزة يكتسب مذَّاك زخماً قوياً، فعلاوة على الروائيين المعروفين والمشهود لهم، التحقت فئات جديدة بركب إنتاج العمل الروائي: شعراء وروائيون فلسطينيون مثل الراحلين عزَّت الغزاوي وأحمد حرب، وأساتذة في العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل عزمي بشارة وخالد عودة الله وإسماعيل ناشف، وطلبة جامعات مثل عبَّاد يحيى ومحمد جبعيتي، ونقَّاد أدبيون مثل عادل الأسطة ووليد أبو بكر وفاروق وادي، وصحافيون مثل أسامة العيَسة وأكرم مسلم.[10] أحصى وليد أبو بكر قرابة مئة رواية صدرت بين 1990 و2008،[11] نُشر أكثر من نصفها خلال النصف الثاني من انتفاضة الأقصى التي اندلعت في العام 2000 وفق علي الخواجة.[12] أنتج نصف تلك الأعمال كتَّاب صاعدون، ويمكننا أن نقدِّر ما نشر بحوالي خمسين رواية على الأقل في الفترة بين عامي 2008 و2019 (تاريخ كتابة هذا المقال باللغة الفرنسية).

صنَّف وليد أبو بكر ذلك الإنتاج الروائي (السردي) في ثلاث فئات: روايات الداخل، وروايات المنفى القريب (ومركزه بيروت)، وروايات المنفى والمهجر البعيد (بلدان الخليج على سبيل المثال). وفي معرض حديثه عن روايات الداخل الجديدة، تطرَّق لبروز أشكال جديدة، لاسيَّما مع اندلاع انتفاضة الأقصى في العام 2000، وأصوات جديدة، وموضوعات جديدة مستوحاة من واقع الكتَّاب المُعاش وحياتهم اليومية. ويرى أبو بكر أن كتَّاب الداخل يصفون واقعهم المُعاش شأنهم في ذلك شأن كتاب المنفى البعيد، خلافاً لكتَّاب المركز في المنفى الذين عادة ما يفرِّون من الحاضر بحثاً عن الماضي في إطار تأسيسهم سرديات قائمة على الحنين، وعلى صورة لبلد متخيَّل لا علم لهم بالكثير من تفاصيله، منهم "أدباء المحاصصة" المستفيدون من الحصص المقسَّمة على أساس حزبي، والذين يدورون في فلك المنظمة في المركز في المنفى، ويحتلُّون المناصب في السلطة.[13]

من الصعب حصر مجمل النتاجات الأدبية في المرحلة الحالية من البحث (انظر تالياً قسم "رام الله: تربة للتنقيب" في هذه الدراسة)، إلا أن تحليل ما جمعته من نصوص بين عامي 2017 و2019 يُظهر أن العودة إلى رام الله قد أدَّت إلى بروز موضوعة جديدة تدور حول هذه المدينة التي احتُلَّت في العام 1967، وكأنها أخذت المكانة الروائية التي حظيت بها حيفا سابقاً بعد احتلالها في العام 1948، كما تظهره أعمال غسان كنفاني وإيميل حبيبي.

تهدف هذه الدراسة، التي تستند إلى سرديات العودة إلى رام الله تلك، وإلى زهاء عشرين رواية مكرَّسة لتلك الموضوعة، إلى استخلاص بعض سمات الإنتاج الأدبي الجديد بعد اتفاقيات أوسلو. من المؤكد أن مادة البحث والتحليل هذه لا يمكنها أن تكون وافية وشاملة، غير أنها، ونظراً لتعدد المكانات الاجتماعية لأولئك الكتَّاب ومواقفهم وتموضعهم في الحقل الثقافي، تسمح بتكوين نظرة عامة على المشهد إلى حدٍّ ما، وربما بسدِّ بعض الثغرات التي تعاني منها الدراسات المتعلقة بالأدب الفلسطيني. إن تلك الدراسات على أهميتها،[14] باعتمادها تحليلاً داخلياً لباطن النص، صورة الآخر، والمحاكاة، والرمز، أو بتركيزها الخارجي على سِيَر الشخصيات الكبرى، باستخدامها في أغلب الأحيان التحليل الماركسي للمواقف الاجتماعية لكبار الكتَّاب ولأثر أيديولوجياتهم على كتاباتهم... لا تقدم صورة شاملة عن الحقل الأدبي بما يسمح التعرُّف على موقع كل عمل بالنسبة للأعمال الأخرى على نحوٍ دقيق.

اعتمدتُ، مستلهماً أعمال بيار بورديو، مقاربة تحليل مزدوجٍ تشمل كلاً من "المبدع" وإنتاجه الرمزي، أي الترابط بين "بنية الحقل الثقافي" من حيث كونها حقلاً للقوة والصراع بين فواعل تتخذ مواقع من بعضها البعض، و"بنية الأعمال الفنية" من حيث المواجهة بين الأنواع والأشكال والأساليب والمظاهر الاجتماعية والسياسية.[15] وفق هذا المنظور، لا بُدَّ من العودة في مستهل هذه الدراسة إلى وظيفة الأدب كما عمل "المركز في المنفى" على تعريفها عبر خاصيته كمكان منتج للأدب ومُحدد لظروف استقباله، وذلك حتى نتمكَّن، لاحقاً، من إبراز القطيعة التي تمثلها العودة إلى رام الله، عودة تشوَّهت بفعل المشروع السياسي الجديد والحال الأدبي الجديد الذي انبثق عنهما. لقد أنشأت هذه العودة في بداية تسعينيات القرن العشرين علاقة جديدة بين المنفى المتشظِّي والوطن الذي لم يعد موجوداً، مُولِّدةً بذلك تراتبية اجتماعية جديدة بين الأدباء أنفسهم، ومنتجة ما يمكن وصفه بخيبة رجاء حين التقى الكتَّاب "العائدون" مع كتَّاب الداخل ضمن هذا الحال الأدبي الجديد، بحيث بدت آثارها واضحة في النتاجات الروائية الجديدة ومنها تلك التي تناولت رام الله كموضوعة لها.

رام الله: تربة للتنقيب

يصعُب رسم صورة لحالة الإنتاج الروائي نظراً لشحِّ الدراسات ذات النظرة المحيطة بالحقل الروائي الفلسطيني برمَّته، ولندرة دور النشر الفلسطينية وعدم استمراريتها. لذلك شرعت في أواخر العام 2017 بجمع النتاجات الأدبية المتوفرة والأعمال النقدية المنشورة مستعيناً بأصدقاء كتَّاب وأمناء مكتبات، فحصلت على مائتي رواية على الأقل، يضاف إليها حوالي عشرين مقابلة مع أدباء ووسطاء في الحقل الفني في الضفة الغربية وقطاع غزة، أتبعتها بحوالي عشر أُخريات عبر "سكايب". وبالإضافة إلى ذلك لا بدَّ لي من التنويه بالمساعدة التي نلتها من آخرين أسهموا في جعل دراستي ممكنة.[16]

يؤدِّي تواجد دور الطباعة، دون اقترانه بالالتزام الفعلي بحقوق الكاتب، إلى قيام بعض الكتَّاب ودور النشر بطباعة كتبٍ سبق أن نُشرت في مكان آخر، في المنفى على سبيل المثال، دون إشارة أو ذكر للطبعات الأولى، فبعض

الروايات الصادرة في التسعينيات وخلال العقد الأول من الألفية الثانية ليست في الواقع سوى إعادة طباعة على مستوى محلي. كما أن بعض النتاجات الروائية المحلية ظلَّت خارج نطاق التوزيع الجيد أو حتى التناول والاستقبال النقدي. في هذا السياق، استطعت الحصول على خمسين نصاً على الأقل، سواء أكانت بصيغة ملفَّات "وورد" أرسلها الكتَّاب أنفسهم، أم بصيغة "بي دي أف" من طرف مكتب للتصوير والمسح الضوئي في رام الله.

بفضل وسائل التواصل الاجتماعي التي لا يمكن تجاهل دورها، إذ شهد "فيسبوك" عدة سجالات بين وزراء وأدباء كبار، تكرَّم بعض الأشخاص الذين لا أعرفهم شخصياً بإرسال روايات إليَّ، بما في ذلك من خلال البريد، معتبرين أن ما يقومون به دون مقابل مساهمة في توثيق الأدب الفلسطيني وحفظه من الضياع.

وخلال دراستي الميدانية -خلال شهري تموز وآب من العام 2018، وبعد أن اقتنيت حوالي مائتي رواية، رفض صاحب مكتبة في رام الله أن يبيعني بعض الروايات وذلك رأفة بحالي من مستواها المتدني. علمت أن الكتَّاب يضعون لديه عشرات النسخ من أجل البيع.

كانت بعض المنظمات غير الحكومية تقوم بوظيفة دور النشر في فلسطين لكنها اختفت، كما يحدث في الغالب مع دور الطباعة. فعلى سبيل المثال، أوقفت وزارة الثقافة واتحاد الكتاب النرويجيَّين تمويل مركز أوغاريت الثقافي غير الحكومي الذي أُسس في رام الله في العام 2001 وأغلق أبوابه بين العامين 2014-2015 إثر قرار من البلد المموِّل. وقد نشرت تلك المنظمة غير الحكومية مائتي عمل تقريباً، بينها روايات لكتَّاب صاعدين حينها مثل مايا أبو الحيَّات، وأسامة العيسة، وأكرم مسلم.[17]

ساهمت وزارة الثقافة في عملية النشر، عبر دوريتها **دفاتر الأيام** التي كانت تصدر منذ العام 1997 وحتى توقفها في العام 1999، وكان يديرها الروائي محمود شقير. أما الأعمال التي طبعتها الوزارة، فيتعذر أحياناً العثور عليها رغم حداثة تاريخ صدورها.

تطلب بعض دور النشر العربية، لا سيما الأردنية، وديعةَ ضمان من الكاتب، تتراوح قيمتها بين خمس مائة دولار وألف دولار، خاصة عندما يكون المؤلف مبتدئاً، كما تحدِّد أعداد الطبعة بثلاثمائة نسخة. وغالباً ما يتكفَّل المؤلف بالتوزيع، وفي أحيان كثيرة تنفد نسخ الكتاب بمجرد صدوره. أما بعض الروايات، فلا يُعمِّر أكثر من بضعة أشهر. ويفيد الأشخاص الذين تمَّت مقابلتهم بأن تلك الدور تعاني من قلة المهنية. فقد أكد لي أحد الكتَّاب في مقابلة أجريتها معه في 18 تموز 2018 في رام الله بأنه لم يتلقَّ أيَّ عائد من أيِّ عمل منشور له، وأنه عند قراءة مجموعته القصصية بعد النشر تبيَّن له وجود الكثير من الأخطاء المطبعية واللغوية، وعندما راجع الناشر، طلب منه هذا الأخير المخطوطة المدقَّقة حتى يتسنى له طبع خمس نسخ مصححة ليرسلها إلى لجان تحكيم الجوائز التي كثرت في بلدان الخليج.

المركز في المنفى وهيمنة القضية قبل أوسلو

إذا كان الفلسطينيون قد فقدوا وطنهم في العام 1948، فقد جسَّد ميلاد الكفاح المسلَّح مبعث أمل لهم لاستعادة أراضيهم، كما تُبيِّن ذلك أعمال غسان كنفاني الروائية، حيث بدأ كنفاني بسرد موت اللاجئ الفلسطيني في الصحراء في خمسينيات القرن العشرين بلا كرامة في خضم بحثه عن الخلاص الفردي، وذلك حتى يسلِّط الضوء بعدها على وعيه بالقضية في الستينيات، وصولاً إلى انخراطه في العمل الثوري الذي أصبح جسر العودة إلى البلاد، والانعتاق، والتحرير.[18] بهذا، تم تسليط الضوء، في الأدب الصادر من المنفى، على الفلسطيني كلاجئ غايته العودة إلى بلاده. "الإنسان قضية"، خلاصة رواية غسان كنفاني **عائد إلى حيفا** (1969)، والفن ليس إلَّا الالتزام بالقضية في سياق فقدان الوطن.[19]

لم يكن كنفاني روائياً وقاصّاً فحسب، بل كان كذلك ناقداً أدبياً وباحثاً، إذ نشر بين عامي 1966 و1968 عملين عما أسماه "أدب المقاومة" الذي ينتجه كتُّاب وأدباء الداخل، كما مرَّ آنفاً. مستلهماً مقاربة تحليل ماركسية، عمل كنفاني بدايةً على وصف سياق إنتاج هذه الأعمال الأدبية وتحدَّث عن حالة "الحصار الثقافي" الذي يعيشه أولئك الكتَّاب. وعلى الرغم من وضوح مضمونه، لا يصف مفهوم "الحصار" فجاجة الواقع في الداخل وفقاً لكنفاني. يتضمن هذا الحصار: احتلال واستعمار المدن الفلسطينية التي كانت سابقاً أمكنة الإنتاج الأدبي، وعزل أولئك الكتَّاب عما يُنتج باللغة العربية بالإضافة إلى الحدِّ من حصولهم على ما ينتجه الأدب العالمي، والقمع العسكري "الإسرائيلي" بحقهم (فرض الإقامة الجبرية، والسجن، والنفي)، والغياب شبه التام لدور النشر والمطابع، والتوزيع الضعيف لنتاجاتهم.[20] في ظروف كهذه، ازدهر الشعر خلافاً للإنتاج السردي والرواية، فسهولة حفظه وانتقاله من "لسان إلى لسان" دون الحاجة إلى طباعة، جعلته ينتشر ويهيمن كنوع أدبي، بما في ذلك الشعر الشعبي، ما جعله المادة البحثية الأساس التي اعتمد عليها كنفاني في دراسته.

في دراسته الأولى عن **أدب المقاومة في فلسطين المحتلة 1948-1966**، يشير غسان كنفاني إلى خمس روايات نُشرت بين عامي 1948 و1966 بعد حصولها على تصريح من الرقابة العسكرية،[21] غير أنه عبَّر، في دراسته الثانية عن **الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال 1948-1968**، عن أسفه لعدم تمكُّنه من الإحاطة بمجمل النتاجات السردية والروائية وذلك بسبب تعذُّر الوصول إلى النصوص، كما حصل مع رواية توفيق فياض **المشوَّهون** (1963) التي سمع عنها دون مقدرته الحصول عليها.[22] ومع ذلك، لفت كنفاني الأنظار في أحد هوامش دراسته إلى **سداسية الأيام الستة**، الموقعة آنذاك باسم كاتب غير معروف، هو :"أبو سلام"، والتي كانت تنشر، بشكل متسلسل، في مجلة **الجديد** التابعة للحزب الشيوعي "الإسرائيلي". لم يكن "أبو سلام" هذا في حقيقة الأمر غير إيميل حبيبي، الذي شكَّل، لاحقاً، مع غسان كنفاني وجبرا إبراهيم جبرا ثالوث التميُّز للرواية الفلسطينية، أو علاماتها الثلاث على حدِّ تعبير فاروق وادي.[23]

في خضم دراسته لصورة الفلسطيني العربي في الأدب "الإسرائيلي"، وكان قد نشر أيضاً دراسة عن الأدب الصهيوني،[24] اعتبر كنفاني أن وظيفة "الأدب في الداخل" تكمن في المقاومة ومواجهة الأدب "الإسرائيلي"، خصوصاً فيما يتعلَّق بالتعبير عن الحقيقة وتمثيلها وإنتاج صورة عن الذات. يمكن فهم هذه الوظيفة للأدب عبر اتصالها بالقضية،[25] ففلسطين هنا مثال مصغَّر للكون، وبهذا يمثِّل الفلسطينيُ الإنسانَ بشكل عام والذي يعاني من المشاكل نفسها التي نجدها في أي مكان آخر في هذا العالم، فـ"الأدب يعكس الواقع، ويستخدم الماضي ليجابه الحاضر."[26] بكلمات أخرى، ليس لدى كنفاني أيُّ فارق بين ما هو كوني وخاص فلسطيني إلَّا في درجة وضوح المشاكل الكونية وكثافتها في الخاص (والمحدد) الفلسطيني.

على الرغم من هذا، لا يعني ارتباط الأدب بالقضية العربية الفلسطينية والقضايا التحررية والتقدمية لدى كنفاني التضحية بالبعد الجمالي والأدبي لصالح البعد السياسي (كما حاول الترويج لذلك تيار "الفن من أجل الفن")، بل العكس تماماً هو ما يظهر في نقده اللاذع والساخر للأعمال الأدبية الرديئة والمتواضعة التي صدرت في المنفى، إذ رأى فيها تسلقاً على ظهر القضية. بأسلوب ساخر ومتهكم، يفضح على رؤوس الأشهاد وبالأسماء "الكتابة التافهة" والفن الرديء ويؤكِّد أن "الزعيق الثورجي" في بعض الكتابات ليس فقط معادياً للفن وإنما للثورة و"نضال الثوريين" والتقدُّم في الفن والمجتمع على حدٍّ السواء. بهذه الكلمات، لخَّص محمد دكروب موقف كنفاني النقدي في تقديمه لمجموعة المقالات الناقدة والساخرة التي كتبها كنفاني باسمه المستعار "فارس فارس".[27] وعلى الرغم من قسوة النقد هذه، فقد جعل "الحصار الثقافي" المفروض على كتَّاب الداخل كنفاني أكثر تسامحاً من الناحية النقدية فيما يخصُّ بعض الثغرات الجمالية التي اعترت قسماً من نتاجاتهم.[28] يمكن تفسير هذا التسامح فيما أسماه كنفاني السياق "الزمني والمكاني" للعمل الفني،[29] حيث إن كنفاني كان قد قرأ تلك الأعمال ليس فقط بافتتان اكتشافه لهذا النتاج الأدبي باللغة العربية في الأرض المحتلة،[30] والتي تعاني الحصار الثقافي، وإنما في سياق وقع هزيمة جديدة وفقدان آخر عاشه كغيره من الفلسطينيين والعرب إثر نكسة حرب حزيران 1967.

بفعل الاستقبال المشرِّف الذي خصَّه كنفاني في بيروت لكتَّاب الداخل الفلسطيني، ومنهم محمود درويش وتوفيق زياد وراشد حسين وسميح القاسم، برز ظهورهم في العالم العربي وباتوا، منذ ذلك الوقت، يسمّون بـ"شعراء المقاومة." يصف درويش عملية النبش هذه بالقول: "وبقينا مجهولين... إلى أن قام غسان كنفاني بعمليته الفدائية الشهيرة: الإعلان عن وجود شعر في الأرض المحتلة، فانقلبت العلاقة داخل الأرض المحتلة وخارجها. ومشى التطرُّف إلى نقيضه المتطرِّف: لا شعر إلا في الأرض المحتلة!"[31]

وقد أتى نبأ اغتيال غسان كنفاني الشاب في عمر السادسة والثلاثين، ليعزِّز مكانته وسمعته كباحث وروائي وثائر ورجل سياسة. كان لرأس المال الرمزي والاجتماعي الثقيل هذا الأثر جلَّه في فرض رؤية كنفاني وتحليله دون غيره. هكذا صارت الوظيفة التي صاغها للأدب من منفاه وظيفة الحقل الثقافي الفلسطيني برمَّته، فراجت فكرة "شعراء المقاومة"، وساد رأيه بعد استشهاده على غيره من الآراء، وبخاصة تلك التحليلات التي ساقها بعض الأدباء العرب والفلسطينيين على غرار الناقد الأدبي غالي شكري في حديثه عن "شعراء معارضة"، أو الشاعر والناقد الأدبي علي

أحمد سعيد (أدونيس) في حديثه عن "شعراء احتجاج."[32] على هذه الخطى، بنى فاروق وادي تحليله للإنتاج السردي والأدبي من الأرضية نفسها، وجعل من استجابة الأدب لحرارة الواقع معياراً، وبالتالي حلَّل النتاج الأدبي وصنَّفه بناءً على مدى "أصالته" وارتباطه بالحقيقة والواقع ومدى انعكاسهما فيه أو على مدى "اغترابه" عنهما.[33] هنا، غدا كنفاني نفسه ضحية لهذا القانون والمنطق في خدمة القضية، وقد انبثقت منهما قواعد ترسيم حدود الحقل الأدبي الفلسطيني. بهذا، نستطيع فهم سبب استثناء اللجنة المكلَّفة بتكريم غسان كنفاني ونشر أعماله الروائية بعد استشهاده، رواية كنفاني **من قتل ليلى الحايك؟** (أو **الشيء الآخر**) من المجموعة الكاملة لأعماله التي صدرت في بيروت في العام 1973. وهي رواية بوليسية وفلسفية تناولت مسألة الخيانة الزوجية ولم تُشِر بتاتاً إلى القضية الفلسطينية، ما جعل فاروق وادي يعتبرها "سقطة" ويستثنيها حتى من المواد التي قام بتحليلها في دراسته المذكورة، ويكتفي بالإشارة إليها لغايات بحثية، أي من أجل توثيقها من قبل الدارسين.[34] كذلك فعلت رضوى عاشور حين تجاوزت الرواية ذاتها في دراستها المخصَّصة لإنتاج الشهيد الروائي، في دراسة لها سبق ذكرها.

لعب المنفى إذن دوراً مركزياً في الإنتاج الروائي واستقباله، لا سيَّما في تعريف وظيفة الأدب وحدوده. وعبر بنيتها وهيئاتها ومؤسساتها البحثية ومجلاتها ودورياتها، نشرت منظمة التحرير الفلسطينية أعمال الكتَّاب الذين اكتشفهم كنفاني، حيث انتشرت بذلك في العالم العربي مثلماً حدث مع محمود درويش وإيميل حبيبي. تبدو مركزانية المنفى في بيروت حاسمة في هذا الشأن، إذ ظلَّ في الظلِّ كلُّ من كتَّاب الداخل الذين لم يكتشفهم المركز في المنفى، مع بعض الاستثناءات كما كان الحال مع سحر خليفة، أو أولئك في المنفى البعيد (أي في دول الخليج). أما بخصوص من عانوا النفي القسري على يد الحاكم العسكري في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، مثل محمود شقير وأكرم هنية، فقد تمكَّنوا من الانخراط في مؤسسات المنظمة في المنفى، وحصلوا بالتالي على الحق بالاعتراف بهم من قبل المركز في المنفى خلافاً لحال من ظلُّوا في الداخل. فهؤلاء كانوا ينشرون في الدوريات المحلية، مثل شهرية **الكاتب** 1979-1995، التي كان يديرها الحزب الشيوعي الفلسطيني قبل إغلاقها بسبب توقف تمويل المنظمة لها مع تأسيس السلطة.[35]

العودة المسخ إلى رام الله: عودة لا عودة فيها

على الرغم من أن خروج منظمة التحرير الفلسطينية من بيروت يعود إلى العام 1982، إلا أن النهاية الرسمية لدور المركز في المنفى تجسدت بعودة الكتَّاب، الذين كانوا يدورون في فلك المنظمة، مع تأسيس السلطة الفلسطينية في التسعينيات إلى رام الله. بدورها، أخذت الضفة الغربية وقطاع غزة، ورام الله بشكل خاص، مكان المنفى في إطار اتفاقيات أوسلو، والتي اعتبرها عبد الستار القاسم "الطريق إلى الهزيمة."[36] لا يختلف كثيراً عالِم الإناسة إسماعيل ناشف في توصيفه هذه المرحلة في حديثه عن العبور من "مرحلة الفقدان" (فقدان الوطن)، إلى "مرحلة فقدان الفقدان."[37] فإذا كان محور القضية، خلال فترة هيمنة المركز في المنفى، يدور حول الطريق الذي كان الفلسطينيون يرجون من خلاله استرداد وطنهم والعودة إليه، فإنهم، ومع اتفاقيات أوسلو، قد فقدوا، على ما يبدو، هذه القضية التي كانت تمكِّنهم حتى من فهم وإدراك معنى الوطن والمنفى على حدٍّ السواء. انعكس هذا

بدوره على الأدب، إذ انتقل "أدب المقاومة" من مرحلة ساد فيها الأمل إلى مرحلة جديدة هيمنت فيها "خيبة النهايات"، كما يبين الناقد الأدبي عادل الأسطة.[38]

ضمن هذا السياق، استخدم الكاتب والناقد الأدبي عزَّت الغزاوي مقولة "مرحلة الصدمة روائياً."[39] ظهرت آثار هذه الصدمة بشكل خاص في نتاجات الكتَّاب "العائدين" المعروفين، وبشكل خاص الذين كانوا على اتصال بمؤسسات المنظمة وشغل جزء منهم مناصب مهمة في السلطة الفلسطينية. وعلى الرغم من عدم تجانس واختلاف هذه الفئة من الكتَّاب على المستوى التحليلي، إلا أننا نلاحظ بروز موضوعة العودة المسخ في كتاباتهم، سواء أكانت نثراً أم شعراً أم رواية. بهذا، اقتحمت "العودة المشوَّهة" روايات يحيى يخلف الجديدة،[40] والذي تولَّى عبر مساره العديد من المناصب الرسمية: كرئيس سابق لاتحاد الكتاب والصحافيين الفلسطينيين (1980)، ورئيس الدائرة الثقافية في منظمة التحرير الفلسطينية في المنفى (1987)، ورئيساً للمجلس الأعلى للثقافة، ورئيساً للجنة الوطنية الفلسطينية للتربية والثقافة والعلوم، وأخيراً وكيل وزارة الثقافة ومن ثم وزير الثقافة في السلطة الفلسطينية في رام الله في الأعوام 1997 و2003 على التوالي.

من جهة أخرى، ظهرت هذه العودة كغرض للسرد في عدَّة أعمال روائية ونثرية سردية: **رائحة الصيف** (1993) و**منازل القلب** (1997) لفاروق وادي؛ و**رأيت رام الله** (1997) و**ولدتُ هناك، ولدتُ هنا** (2009) لمريد البرغوثي؛ و**الحنين، حكاية عودة: شهادة** لفيصل حوراني (2005).[41] فإذا كان فاروق وادي، الباحث الآنف ذكره، والذي فرَّ بنفسه من حرب 1967، قد نشر في العام 1993 رواية **رائحة الصيف** من وحي ذاكرة طفولته في رام الله، فإنه كتب **منازل القلب** بعد زيارة المدينة مرتين بعد قيام السلطة الفلسطينية خلال العامين 1995 و1996. يقوم وادي من خلال هذا العمل الجديد بتنقيح ذاكرته في العمل الأول (الرواية) مستخدماً مشاهداته في زياراته اللاحقة، كما لو أنه يفصل الخيال عن الواقع عبر نصوصه المتتالية. وكذلك فإنه، وبنصه الثاني، يحاور روايته الأولى في جدلية قلَّ نظيرها، وكأنه يقابل حقيقة اليوم بذاكرة الأمس.[42] "كنت تتساءل إذا كان المكان سيشبه نصَّه [في الرواية] أم أنه سيفترق عنه."[43]

في روايته، تعقَّب وادي تاريخ المدينة من خلال الأماكن التي كان يتردَّد عليها أيام الطفولة. أما في سرده الثاني للعام 1997، فقد أبرز التحوُّلات التي شاهدها بعد زيارات عودته إلى المدينة. كانت هذه التحوُّلات جلية حتى أصبحت غرضاً للنقاش مع محمود درويش وفكرة لمقال للنشر عن "ذاكرة المكان، ومكان الذاكرة" في مجلة **الكرمل**.[44]

في طريقه إلى رام الله، لم يعد وادي يرَ الطريق الرئيسي الذي كان يربط مدينته بالقدس، وهي طريق رسم معالمها في روايته متتبعاً خطى أقدام والدته التي رافقها طفلاً. يستفسر وادي عن التغيير ويسأل سائق مركبة الأجرة التي تقلُّه خلال زيارته: "منذ متى أصبحنا نصل إلى (قلنديا) دون المرور من القدس؟ فيجيبك بسخرية ودون تحديد للتواريخ: منذ أن شقُّوا هذا الطريق! ثم يضيف بلكنة موشَّاة بحزن وانكسار: نحن نسير على الطريق التي رسموها لنا على الخرائط من زمن طويل!"[45]

في سرده لطفولته، نجد أن وادي يكتب عن سياق رام الله السياسي في ستينيات القرن العشرين، وتاريخ المدينة الأدبي، وما اختفى من جرائد ومجلات. كما يذكر المعلمين الذين شجَّعوه على الكتابة، ومنهم القاص والروائي محمود شقير الذي نفته "إسرائيل" في العام 1975 بسبب التزامه ونشاطه السياسي، والذي عاد بدوره أيضاً إلى رام الله.[46] من نافذة مكتب شقير في وزارة الثقافة في العام 1996، يطلُّ وادي على شوارع رام الله التي غيَّر الزمن أسماءها القديمة. يتعجَّل خطواته ليسدَّ ديناً قديماً في عنقه لصالح مكتبة البلدية: كتاب استعاره قبيل احتلال المدينة في العام 1967 من مكتبة البلدية كان قد حافظ عليه بعناية فائقة طوال ثلاثين عاماً من الحروب والمنافي، جلُّها في بيروت.[47] صدمته تلك العودة، ولم يعد الروائي قادراً على التعرُّف على مدينته. أما الضابط الفلسطيني الذي فحص جوازه على "الحدود" أثناء العودة، فلم يكن سوى واجهة تعمل تحت إمرة ضابط "إسرائيلي" يقف خلف الزجاج المعمَّى خلفه. بعودته المشوهة هذه، صار انتظاره في المنافي المتعددة غياباً أبدياً ودائماً عن الوطن.[48]

تبرز موضوعة العودة أيضاً في أول نص نثري للشاعر مريد البرغوثي، **رأيت رام الله** (1996)، والذي حصل على جائزة نجيب محفوظ من الجامعة الأمريكية في القاهرة ونشرته دار الشروق المصرية بعد أن صنفته كـ"رواية". يصف هذا العمل السردي، والذي تُرجم إلى عدَّة لغات ومنها الفرنسية وقدَّم له إدوارد سعيد، عودة الكاتب بعد أن اكتوى بنار المنفى الدائم. فقد ذهب إلى مصر لمتابعة دراسته قُبيل الاحتلال، ليصبح منفياً فيها بفعل وقوع رام الله تحت الاحتلال "الإسرائيلي". تزوج في منفاه الأستاذة والروائية رضوى عاشور قبل أن يُنفى من جديد إلى أوروبا الشرقية، إلى بودابست بالتحديد، حيث أصبح مفوَّضاً لمنظمة التحرير الفلسطينية. من اقتلاع إلى آخر، منافٍ متعددة وحالة انتظار لا نهاية لها شكَّلت مسار حياته. بعودته في ظل اتفاقيات أوسلو، لم يعد الشاب الذي اقتُلع من رام الله إلا عجوزاً، أما البلاد التي عرفها قديماً، فلم تعد موجودة بفعل المستوطنات والاحتلال. لم تكن العودة نهاية للمنفى، ولم تضع حداً له، وصار ابن فلسطين غريباً عنها في بلده. [49]

لا يتوقَّف الشاعر في سرده المتعدد عما يمكن تفسيره تبريراً لعودته المنقوصة. ليس فقط لأنه عاد في إطار اتفاقيات ينتقدها، بل وبالتحديد لأنه استطاع العودة دون غيره بفضل مكانته وامتيازاته كعضو في المجلس الوطني الفلسطيني، خلافاً لآخرين من أبناء عائلته ولملايين الفلسطينيين الذين لا زال اللجوء يحدِّد مصائرهم. حاول البرغوثي حلَّ هذا التناقض مستشهداً بنقاش مع أحد المسؤولين في السلطة، "أبو نائل" قبل عودته من تونس، بأن رام الله ستجمع بين "الموافقين" على اتفاقيات أوسلو وعلى معارضيها، دون نسيان شريحة المنافقين.[50] فالعودة، إذن، لا تعني قبول أوسلو على الرغم من أنها تمَّت تحت إطاره، كما أنها لا تعني "المبايعة"[51] والولاء. يستطرد البرغوثي في سرده الثاني **ولدتُ هناك، ولدتُ هنا** (2009)، في وصفه تجربة العودة من جديد. يشرح كيف استطاع بسهولة أن يحصل على "جمع شمل" له ولابنه تميم، الشاعر أيضاً، لتصبح لديهما بطاقات هوية مكَّنتهما من العيش في الضفة الغربية. هكذا، صار بإمكانه العيش في مدينته "بشكل قانوني". وعلى الرغم من أن عودته الثانية كانت ضمن إطار عمل كمستشار في مشروع ثقافي لإحدى المؤسسات الفلسطينية، إلا أنه استقال سريعاً وغادر البلاد بسبب الفساد كما ورد في نصه.[52]

في سرد مشابه لعودة أخرى إلى رام الله، مروراً بغزة هذه المرة، يسلِّط فيصل حوراني في نصه **الحنين، حكاية عودة: شهادة** (2005) الضوء على الهوَّة بين الطفل المنفي والكهل "العائد،"[53] والإذلال الذي يتعرَّض له عبر الحدود بعد تفتيشه على أيدي الجنود "الإسرائيليين"، شأنه في ذلك شأن مريد البرغوثي وفاروق وادي. مع ذلك، تبين رواية حوراني إحدى خصائص الحال الأدبي للكتَّاب "العائدين"، فمع بدء المفاوضات السرِّية بين قيادة منظمة التحرير الفلسطينية وممثلي "إسرائيل"، جمدت المنظمة رواتب موظَّفيها بذريعة عجز في الميزانية تسببت به حرب الخليج 1991. ولكن، وخلافاً لوضع زملائه الذين سارعوا إلى العودة إلى البلاد بُعيد اتفاق أوسلو، وأخذوا يستلَّمون رواتبهم، ظلَّ حوراني بلا مصدر دخل لمدة عامين ونصف، إذ عوقب على انتقاده للاتفاقيات ولقيادة ياسر عرفات ورفضه العودة إلى البلاد في إطار الاتفاقيات. دفعته وطأة الديون إلى طلب مقابلة ياسر عرفات، وفي نهاية المطاف اضطُر للقبول بالعودة ليلتقي به في غزة، فسوَّى له الزعيم الفلسطيني وضعه المالي و"جمع الشمل" وعيَّنه مستشاراً ثقافياً له، وهي وظيفة بلا عمل، مذكِّراً إياه بأن المناصب المهمة في السلطة قد شغلها أول الواصلين (أول "العائدين").[54] يبدو أن استراتيجية ياسر عرفات كانت تضمن إجبار معارضيه، لا سيما الأدباء المعروفين منهم، على العودة والانضمام إلى السلطة، لرسم صورة سياسية تعددية عن المؤسسة من جهة، ولإحلال آلية "الهيمنة عبر الامتنان" (استعارة لمصطلح عالم الاجتماع روبرت مايكل) على معارضيه من جهة أخرى. فبدا اتفاق أوسلو وما نجم عنه من عودة أمراً لا مندوحة عنه بالنسبة لمن كانوا يعتمدون مالياً على المنظمة.

وعليه، لم تكن العودة المشوَّهة عودةً لكافة الفلسطينيين إلى بلداتهم الأصلية، بل عودة بضع آلاف من "أصحاب الحظوة" إلى "وطن لم يعد موجوداً،" إلى وطن لا يزال تحت الاحتلال، مقطَّع الأوصال بينما لا يزال أكثر من نصف الشعب الفلسطيني يعيش في مخيمات اللجوء. إنها كما وصفها البرغوثي: عودة دون عودة ("إنني لم "أعد" بالضبط"). وهكذا، تحوَّلت فلسطين إلى فكرة،[55] ما جعل من هذه العودة تخلق ميلاداً لعلاقة جديدة بين الوطن والمنفى. لذا، لم يقصد محمود درويش شيئاً آخر حينما كتب: "هنا لا يعارض المنفى الوطن، ولا يكون الوطن عكس المنفى. لم أعد بعد، والطريق لم تنتهِ بعد كي أعلن عن بداية الرحلة..."[56] لم تضع العودة المسخ نهاية للمنفى، ولكنها أعطته شكلاً جديداً، وكانت وراء بروز أدبِ صدمةٍ سبَّبها الواقع الجديد: واقع ضياع القضية. هو المنفى المتجدد والذي فرض نفسه حين كانت العودة إلى وطنٍ لم يعد موجوداً. بهذا، تحوَّل الانتظار في المنفى إلى غياب دائم للوطن وفي الوطن.

موضوعة أدبية جديدة: التراتبية الاجتماعية

بعد العودة، ارتسمت تراتبية اجتماعية جديدة بين الكتَّاب أنفسهم من جهة، وبين الكتَّاب والنقاد الأدبيين من جهة أخرى. لم تكن هذه التراتبية بمعزل عن أثر المناصب التي شغلها الأدباء في السلطة ولا عن مواقفهم من اتفاقيات أوسلو ومن القيادة السياسية الفلسطينية. يرى مريد البرغوثي أن أغلب المثقفين الفلسطينيين كان قد "تماهى مع السلطة،"[57] بحيث ألقت هذه العلاقة ومواقع الأدباء بظلالها على الإنتاج الأدبي نفسه. يشير فيصل دراج إلى هذه المسألة في دراسته الرائدة **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية** (1996) والتي لم يكتفِ فيها

بالنقد الشديد للروائي يحيى يخلف، وإنما أيضاً لمحمود درويش. تكمن جذور المشكلة لديه فيما يسميه "المثقف الموظَّف." من الأمثلة التي يسوقها درَّاج كيفية بناء الواقع في أدب يحيى يخلف من منظور السلطة نفسها، بحيث جسَّدت الشخصيات الرئيسية في رواياته أنموذج الفرد البطل، المتميِّز والمعزول عن شعبه وسياقه.[58]

لم يعش مجمل الكتَّاب "العائدين" ظروف العودة بالطريقة نفسها، فقد بات "جمع الشمل" موضوعاً للابتزاز مارسه بعض المسؤولين في السلطة على "العائدين" الآخرين لأسباب سياسية وشخصية كما تظهره لنا حالة الناقد والأديب وليد أبو بكر.[59] بعد عام من السجن بسبب نشاطه السياسي، قامت السلطات الأردنية، حينما كانت الضفة الغربية تحت إدارتها، بنفيه من رام الله في العام 1961. عاش أبو بكر لاحقاً في الكويت، وعمل في الصحافة المكتوبة قبل أن يتزوج من الروائية الكويتية المعروفة ليلى العثمان. في العام 1997، عاد إلى رام الله إثر دعوة تلقَّاها من مؤسسة "يبوس" غير الحكومية للمشاركة في نشاط مسرحي، فأبو بكر كاتب مسرحي أيضاً وله دراسات نقدية في هذا المجال. قرر أبو بكر البقاء في رام الله بحيث مكث فيها بدايةً مدة عامين بصورة "غير قانونية" على الرغم من توقيع رئيس السلطة الفلسطينية ياسر عرفات على كتاب "لَمِّ الشمل" الخاص لتسوية وضع أبو بكر، إلا أن وزيراً فلسطينياً قام بوقف إجراءات تحويل الطلب إلى السلطات "الإسرائيلية" وعرقلتها.[60] العيش بصورة "غير قانونية" ودون بطاقة هوية لا يعني فقط عدم التمكُّن من مغادرة رام الله، وإنما خطر الإبعاد والترحيل في أي لحظة خصوصاً مع تزايد حالات التفتيش المفاجئة على الحواجز "الإسرائيلية" التي انتشرت كالسرطان بعد أوسلو. بلا مصدر دخل حينها، قاوم أبو بكر خلال تلك الفترة "محاولات إخضاع" عدَّة من قبل بعض الكتَّاب المسؤولين في السلطة، فـ"كلُّ 'معلِّم' يسعى لإحاطة نفسه بنفرٍ من التوابع، وتلك هي الثقافة السائدة هنا عند المثقفين"، مثلما أخبرني أبو بكر في لقاء في رام الله.[61] في النهاية، حصل أبو بكر على لمِّ شمل بعد أن توجَّه إلى "المصدر مباشرة" عبر علاقات قريب له ساعده في تسوية أوضاعه. كذلك، غدا "مستشاراً ثقافياً" بفضل "وساطة" بعض الأصدقاء، كما وصفها، ما وفر له راتباً متواضعاً "أقل بكثير مما يتقاضاه المثقفون الآخرون." في العام 2004، تولَّى أبو بكر إدارة مركز أوغاريت الثقافي غير الحكومي،[62] وهو مركز لعب دوراً مهماً في المشهد الثقافي في رام الله، بحيث ساهم في التعريف بمجموعة من الكتَّاب عبر نشر إنتاجهم الأدبي قبل أن يغلق المركز أبوابه بسبب بعض "الوشايات" و"الحروب" التي شنَّها بعض الكتَّاب على المركز ومديره، كما أوضح أبو بكر، حتى شملت إرسال الرسائل إلى المموِّل الرئيسي والذي قرر إيقاف التمويل في النهاية.

يكابد الأدباء صنوفاً شتى من الابتزاز عندما ينتقدون الروائيين الذين يشغلون مناصب مهمة في السلطة. تقدم رواية **مقامات العشاق والتجار**[63] لأحمد رفيق عوض وصفاً دقيقاً لهذه التراتبية الاجتماعية الجديدة التي نشأت في رام الله في السياق الجديد للهزيمة. فمن خلال سرد للقاء جمع في رام الله مسارات متعددة من "العائدين"، و"مناضلين سابقين من الداخل"، و"أستاذاً في جامعة بيرزيت"، و"عميلاً للاحتلال"، و"كاتباً"، و"مناضلةً حزبيةً يساريةً سابقةً"... يضع الروائي بين أيدينا تحليلاً اجتماعياً عميقاً للنظام القائم في رام الله بعد اتفاقيات أوسلو. دون إطلاق أي أحكام، تقدِّم الشخصيات نفسها وتأخذ حتى دور الراوي لتقصَّ على القارئ حيواتها إلى حدٍّ تناقض فيه صوت الراوي نفسه، بل وتدخل في جدل معه بحيث يظهر الراوي كشخصية مستقلة بحدِّ ذاتها في

هذه الرواية. تتقفَّى الرواية مسارات الشخصيات آنفة الذكر، وكيفية تطوُّر المواقع الاجتماعية لكل من أصحابها بالنسبة إلى الآخرين مع إحالات إلى البلدان المختلفة التي عاشوا فيها. فيصبح المناضل الذي كان يطارد العميل خلال الانتفاضة الأولى، عاملاً في ورشة في رام الله يملكها العميل. ينسج هذا الأخير علاقات متميزة مع المسؤولين في السلطة ومع قياديين يساريين سابقين انفصلوا عن قيمهم النضالية في هرولتهم نحو المساعدات الدولية عبر إنشاء المنظمات غير الحكومية.

لا بُدَّ من وضع ذلك اللقاء في سياق مسار الكاتب نفسه أيضاً، فهو في الأصل من قرية "يعبد" القريبة من جنين، حيث التجأ في العام 1992 إلى رام الله في ظروف خاصة، فبعد أن بات "مطلوباً" لكبرى عائلات قريته التي اتهمته بالتشهير بشرفها جرَّاء نشره لرواية **العذراء والقرية** (1992).[64] فرَّ عوض من القتل بسبب هذه الرواية التي تحلِّل علاقات النفوذ بين العائلات الكبرى في القرية والسلطات الأردنية و"الإسرائيلية" خلال الفترة الممتدة بين الاحتلالين من العام 1948 إلى العام 1967. وصل عوض إلى رام الله في ظروف بائسة دون مصدر رزق، قبل أن تلتحق به زوجته وأطفاله. بفضل بعض الأدباء في رام الله، وبسبب بعض المقابلات الصحفية مع مراسلين أجانب،[65] سُلِّط الضوء على عوض وانتشرت روايته محلياً قبل أن تُعاد طباعتها عدَّة مرات في عواصم عربية. احتفى النقاد بالرواية وحظيت باستقبال مشرِّف، ولاحقاً خُصِّصت لها ولمجمل أعماله العديد من الدراسات. في رام الله، عمل لفترة في الصحافة المكتوبة قبل أن يلتحق بإحدى الجامعات الفلسطينية. خلال إقامته في رام الله، والتي بدأت قُبيل نهاية الانتفاضة الأولى، لاحظ عوض النشأة التدريجية للتراتبية الاجتماعية في رام الله مع قدوم السلطة بحيث صارت الموضوعة المركزية في روايته متعددة الأصوات **مقامات العشاق والتجار**. يكشف البعد التحليلي الاجتماعي في هذه الرواية عن بروز الرواية النقدية عند كتَّاب الداخل إزاء النظام الاجتماعي الذي قام بعد اتفاقيات أوسلو وعن التراتبية الاجتماعية المنبثقة عنه.

خيبة رجاء وإقصاء للسياسة باسم "كونية الأدب"

إذا كانت صورة الفلسطيني في المركز في المنفى قبل عودة منظمة التحرير الفلسطينية صورة المقاوم و"البطل الضحية" الذي يستحق التعاطف والتكريم، فإن صورته، بعد العودة، غدت، بحسب مريد البرغوثي، صورة صاحب النفوذ الذي يقمع بني وطنه خدمةً للأعداء. يضاف إلى ذلك إثراء كبار مسؤولي السلطة من التمويل الدولي، فبيوتهم وسياراتهم الفارهة من العناصر التي ساهمت في تشكيل تلك الصورة ودفعت بعض فلسطيني الداخل إلى التساؤل حتى عن القضية التي يزعم بعض "العائدين" حملها. وقد تزامن تحوُّل هذه الصورة وظهور "محدَثي النعمة" وطبقة "الأغنياء الجدد" مع تسارع وتيرة الاستيطان، بينما لم يتوقف "المجتمع الدولي" ولا القيادة السياسية الفلسطينية عن الحديث عن السلام وبناء الدولة. لهذا، استخدمتُ في أعمالي السابقة مصطلح "فلسطين الدول المانحة"[66] لوصف هذا التشكُّل الجديد الذي يؤكِّد فيه الخطاب المهيمن على التنمية من أجل السلام وعلى دور "المجتمع المدني" في بناء الدولة متجاهلاً الواقع الاستعماري في البلاد والتراتبية الاجتماعية المنبثقة عنه.

نتج عن العودة إلى "فلسطين الدول المانحة" نزع القدسية والهالة المحيطة بين الكتَّاب أنفسهم، والذين لم يكونوا يعرفون بعضهم البعض الآخر حتى تلك اللحظة إلا من خلال ما يقرأونه من نصوص. عندما قابلته في رام الله في 22 تموز 2018، حدَّثني زياد خداش،[67] الكاتب القصصي والأستاذ الموظَّف في السلطة والمقيم بين مخيم الجلزون للاجئين ومدينة رام الله، عن عملية انفكاك السحر هذه: "بعد أوسلو، وجدنا أنفسنا وجهاً لوجه مع [...] يحيى يخلف [وزير الثقافة السابق] وليانا بدر [روائية وزوجة ياسر عبد ربه وزير الثقافة السابق] وزكريا محمد [شاعر وأديب]. لم أصدِّق نفسي بادئ الأمر، كنتُ جالساً إلى نفس الطاولة معهم [...] لكنَّ رؤية الشخص ليست كقراءته [...]، فما أن تقابله حتى يصبح 'عادياً' وكذلك نصُّه، ثم تزول وطأته الأسطورية." [68]

مع مجموعة من الأصدقاء في رام الله، أراد خداش التخلُّص من "لغة الشعارات الوطنية" وصورة "الفلسطيني البطل" الخالي والمنزَّه عن العيوب، صورة تهيمن، حسب رأيه، على نتاجات الكتَّاب المعروفين والمشهود لهم، إذ أراد أن يصف الحياة كما هي: "خلال الانتفاضة الثانية، عندما كانت الدبابات الإسرائيلية تجوب المدينة، ولم نكن قادرين على مواراة جثامين الشهداء الملقاة في الشوارع الثرى [...]، كتبتُ نصاً عن مسؤول كبير، أديب، والذي كان يستغلُّ فترة منع التجول ليلتقي بمديرة مكتبه في مكتبه الحكومي كي يطارحها الغرام هناك. كان خياله الجنسي يدفعه لترك منيه على المكتب [...] فجر هذا النص فضيحة." [69]

في ظل عملية انفكاك السحر هذه أمام "الواقع"، برز اتجاه نحو "الكونية" لدى بعض كتاب "فلسطين الدول المانحة"، بتأثيرٍ خاصٍ من الأوساط والشبكات الدولية المرتبطة بالمنظمات غير الحكومية. يبين الباحث كفير كوهن[70] أن السياسي، الذي يعتمد معناه على الظروف التاريخية، كان مشتبكاً ومتداخلاً مع ما هو أدبي قبل أوسلو في فترة كان فيها العنصر الجمالي منخرطاً في خدمة المشروع الوطني الفلسطيني. غير أن تدخل الجهات المانحة وترويجها لقيام مجتمعٍ مدني، أدى الى تعاظم دور المنظمات الثقافية غير الحكومية وتأثير جوائزها الأدبية.

ضمن هذا المنظور، قام كوهن بتحليل أعمال الروائية الشابة عدنية شبلي، والتي تُرجمت إلى عدَّة لغات بعد أن حصلت على جائزة مؤسسة عبد المحسن القطان، وهي مؤسسة وقفية غير حكومية في رام الله، مرتين. ففي هذا السياق الجديد، بدأ جزء من النتاج الأدبي الفلسطيني الاستقلال جمالياً عن السياسة، في طريقه إلى البعد "الكوني"، على عكس كتابات كنفاني التي كانت موجهة إلى القرَّاء العرب وليست بالضرورة إلى "جمهور 'كوني'" عالمي.[71] ينوِّه كوهن إلى أن ذلك الانتقال إلى الاستقلالية الجمالية لم يكن بهذه الحدَّة بشكل عام، ولكنه شديد الوضوح لا سيَّما في حالة الأدب المتصل مع ما أسماه "شبكات التداول العالمي. [72]

تظهر هذه النزعة الكونية بوضوحٍ لدى محمود درويش الذي ترك أثراً مهولاً على غيره من الكتَّاب.[73] فدرويش الذي تُرجمت أعماله إلى عدَّة لغات، كان قد حظي بمنزلة عالمية قلَّ نظيرها على المستوى الفلسطيني والعربي، فصار يتطلَّع إلى مكانه في "جمهورية الأدب العالمية"، إذا ما استخدمت مفهوم عالمة الاجتماع باسكال كازانوفا.[74] منذ رجوعه إلى فلسطين المحتلة في العام 1967، راح درويش يعبِّر عن سخطه من لقب "شاعر المقاومة"، إذ

رأى أن في هذا التصنيف ما يختزل وظيفة شعره في بعد واحد، ما يمنع إظهار التعبير عن مواضيعه الثلاثة الأقرب إلى قلبه: الحب والموت ومساءلة المجهول. كما رأى أنه يولِّد تناقضاً مع ما اعتبره كونية الشعر الذي يجب أن يكون صالحاً لكل زمان ومكان.[75] من هنا نفهم عبارات درويش: "سيقال، كما قيل ويقال، إنني تخلَّيت عن شعر المقاومة. وسأعترف أمام القضاة المتجهِّمين بأنني تخلَّيت عن كتابة الشعر السياسي المباشر محدود الدلالات، دون أن أتخلي عن مفهوم المقاومة الجمالية بالمعنى الواسع للكلمة... لا لأن الظروف تغيَّرت، ولأننا انتقلنا من المقاومة إلى المساومة، كما يزعم فقهاء الحماسة، بل لأن على الأسلوبية الشعرية أن تتغيَّر باستمرار، وعلى الشاعر أن لا يتوقف عن تطوير أدواته الشعرية، وعن توسيع أفقه الإنساني."[76]

ومع ذلك، وبعد أن تمكَّن من كتابة "عشرين سطراً عن الحب" في التسعينيات كما يحلِّل عادل الأسطة، عاد الحصار الذي شهدته الانتفاضة الثانية ليفرض نفسه على شعره من جديد. ففي قصيدته "حالة حصار"، عاد درويش إلى الحديث عن "الخلل البنيوي الذي سيصيب القصيدة" والذي تفرضه وطأة الاحتلال على الأدب كما الحياة.[77]

بفعل الثقل الرمزي لمحمود درويش وتأثيره، اتهمه أحمد حسين، الشاعر وأخ الشاعر رشيد حسين، باتباع خطى "معلِّمه"، إيميل حبيبي، وإقحام "مهنة التفاوض" إلى الأدب والشعر كي يتناسب ذلك مع برنامج القيادة السياسية الفلسطينية الجديد. كذلك، لامَ عليه حسين "الانشغال بأحزان الذاكرة، متجاوزاً حضور المذبحة" واللجوء إلى الفضاء الكوني متخطِّياً الحيِّز الوطني وكاسراً بذلك "حدود الإنتماء."[78] أما بالنسبة للأدباء الذين ينتجون أدباً منزوع السياسة، فاتخذوا من رام الله مكاناً لإقامة احتفالاتهم الدائمة في مؤسساتها "العصرية"، ما جعل الناقد الأدبي فيصل دراج يسمهم بـ"مجتمعٍ من السعداء."[79]

الرواية النقدية في "فلسطين الدول المانحة"

في هذا السياق، الذي تم نزع السياسة فيه عن المحتوى الأدبي تحت شعار الاستقلالية الجمالية والكونية، أمست رام الله مَطِيَّة التعاسة التي ولَّدها فشل المشروع السياسي الجديد لاتفاقيات أوسلو. صارت المدينة مُثقلَةً بالدلالات الضمنية الذميمة، خاصةً ما بعد الانقسام بين حركتي فتح وحماس في العامين 2006 و2007 والذي اتخذ شكل المقابلة السطحية النمطية التالية: رام الله النيوليبرالية المنفتحة على العالم، مقابل غزة المقاومة المحاصرة والمنعزلة عنه.

لقد حُمِّلت المدينة القديمة، التي سحرت الكتَّاب قبل نفيهم القسري على يد الحاكم العسكري "الإسرائيلي"، بأثقال شتى أنواع التناقضات التي تمثِّلها "فلسطين الدول المانحة." فظهرت فئة جديدة من الكتَّاب تنتج أدباً ينتقد النظام الاجتماعي القائم. وعلى الرغم من عدم تجانس هذه الشريحة، فإن خصوصية كتابها "الجدد" تكمن في استقلالهم، عن مؤسسات السلطة، وهو ما خطَّأ، نوعاً ما، محمود بكر البوجي الذي كان يخشى، بعيد

إنشاء السلطة، استحالة الإنتاج الأدبي الناقد لاتفاقيات أوسلو بسبب اعتماد أغلب الروائيين البنيوي على السلطة الفلسطينية ومؤسساتها.[80]

من هذا الأدب النقدي، يمكن الإشارة الى روايات إيناس عبد الله **لا ملائكة في رام الله** (2010) وعباد يحيى **رام الله الشقراء** (2017)، و**جريمة في رام الله** (2013)، ومحمد جبعيتي **المهزلة: وجوه رام الله الغريبة** (2016)، و**غاسل صحون يقرأ شوبنهاور** (2018).[81] في روايته **رام الله الشقراء**، ينتقد عباد يحيى الاستخدام المبتذل لشعر محمود درويش "على هذه الأرض ما يستحق الحياة" في حانات المدينة، إذ يصف الراوي ذلك البيت بشعار وملصق لمشاريع السلطة.[82] وعندما نشر نصُّه هذا في العام 2013، عبر دار طباعة محلية، كان عباد حينها بلا عمل، خريجاً جديداً في علم الاجتماع بعد أن درس النظريات النقدية للتنمية. فجاءت روايته لاذعة النقد لمشاريع التنمية، والمساعدات الدولية، والمؤسسات الدولية، والمنظمات غير الحكومية، والسلطة.[83] أثارت الرواية حينها جدلاً كبيراً،[84] فبموازاة المديح الذي استقبله بها عادل الأسطة،[85] اعتبرها وليد أبو بكر بـ"لا رواية."[86] غير أن الجدال حول جودتها الجمالية والفنية (غياب الحبكة، والأسلوب المباشر، وحضور الصوت الواحد المنفرد للراوي والذي لا حدود لمعرفته بالواقع) لم يحل دون حصول الكاتب على الدعم السياسي، لا سيما من الأوساط المعارضة لاتفاق أوسلو والتي كان جزءاً منها.

أما بالنسبة لروايته **جريمة في رام الله** (2017)، فلم تلقَ نفس الاستقبال على الرغم من اللغط الذي أثارته حين صدورها. فهذه المرة، مُنعت الرواية من النشر بقرار من المدعي العام لـ "إخلالها بالآداب العامة."[87] فعلى الرغم من استمرار حالة النقد للنص من ناحية جمالية وفنية (غياب أو ضعف الحبكة، وضعف الحوار، ومشكلات البناء الروائي) إلا أن الدعم الذي حصل عليه الكاتب هذه المرة كان "نخبوياً" ومحصوراً بفئة بعينها، حيث طالب مائة من "المبدعين والمثقفين" الفلسطينيين عبر عريضة وقَّعوا عليها بـ"حرية التعبير". في الفترة بين النصين، كان عبَّاد يحيى قد أصبح باحثاً مرتبطاً بالمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة ومسؤولاً عن المجلة الإلكترونية **ألترا صوت** والتي تموِّلها قطر، ومن المعرفة السائدة أنها تحت مسؤولية المثقف الفلسطيني عزمي بشارة. روايته هذه نُشرت في دار نشر عربية في إيطاليا، على عكس الرواية الأولى التي طبعت محلياً. من جهته، تلقَّى عادل الأسطة الرواية،[88] هذه المرة، بحماس أقل، إذ وجد في الحضور الطاغي للجنس فيها رغبة في الحصول على جوائز أدبية غربية. على الصعيد الشعبي، انتُقد الروائي الشاب بجلب العار لعائلته المحافظة.

على الرغم من أن روايات محمد جبعيتي وإيناس عبد الله فيها من النقد ما تضمنته روايات عباد يحيى، إلا أنها لم تُثر أي لغط أو ردود فعل على مستوى الاستقبال حين نشرها. فرواية **لا ملائكة في رام الله** لإيناس عبد الله لا تمثِّل أيَّ مضمون للصراع مع الكتَّاب، كون رام الله لم تكن إلا محطة زيارة للكاتبة التي تعيش بشكل أساسي في الولايات المتحدة الأمريكية. أما محمد جبعيتي، فكان، حين نشر روايته في العام 2016، لا يزال طالباً للماجستير في الأدب العربي في جامعة بيرزيت. لقد عانت روايته الأولى **المهزلة: وجوه رام الله الغريبة** في العام 2016 من ضعف في التوزيع، واستغرق الأمر معه ثلاث سنوات للعثور على دار نشر "مرموقة"، دار الآداب في بيروت، لتنشر

روايته **غاسل صحون يقرأ شوبنهاور** في العام 2018، والتي لم تكن قد وزِّعت في فلسطين أثناء كتابة هذا المقال. في خضم بحثه عن التقدير من خلال النشر من دار مرموقة خارج فلسطين، تعرض جبعيتي لعملية سرقة لأحد نصوصه من لجنة مزيفة على أحد مواقع الاحتيال على الإنترنت.[89]

خاتمة

للصراع بين الكتَّاب وفقاً لمواقعهم في "فلسطين الدول المانحة" والطريقة التي يتموضع فيها كل منهم بالنسبة للآخرين أثر مهم على الإنتاج الروائي الفلسطيني وطرق تداوله. هكذا تتشابك الصراعات التي تظهر في حقل السلطة وحقل الأدب. يعكس الصراع الأول علاقة المثقف بالسلطة،[90] بحيث يتجلَّى هذا الصراع بطريقة "إنتاج التصوُّرات وما يمثل العالَم الاجتماعي،"[91] وبالتالي يستهدف منظومة القيم، والتصنيفات الاجتماعية، وفي هذا شرعنة أو نزع الشرعية عن النظام الاجتماعي والسياسي من خلال الثقافة. أما وقد تحوَّل حقل السلطة بعد اتفاقيات أوسلو في 1993، فإنه لم يعد محدوداً بمسألة تحرير فلسطين بالكفاح المسلَّح، وإنما استدخل بعداً جديداً مرتبطاً بالمشروع السياسي الجديد لبناء الدولة وسلطة الجهات المانحة الدولية.

أما بالنسبة لحقل الأدب، فقد تشكَّل الصراع عبر شكل مزدوج ومتناقض التوجهات. فمن جهة، ثمة رواية نقدية تقدِّم البعد السياسي لتنتقد النظام الاجتماعي القائم في "فلسطين الدول المانحة"، رواية تخاطب الفلسطينيين في المقام الأول. ومن جهة أخرى، ثمة أدب يسمى بـ "الكوني وغير المُسَيَّس"، أدب يخاطب بشكل أساسي جمهوراً عالمياً تحت شعار ما يسمى بـ "الجمالية المستقلة" عن السياسي النضالي. يمثل التيار الثاني، في الواقع، قطيعة مع الوظيفة الأدبية للمركز في المنفى التي كان فيها البعد الكوني ملتحماً مع الخصوصية الفلسطينية. وبالتالي، يحيل كلا الشكلين إلى تصوُّرين للعلاقة مع السياسي: بينما يعتمد الأول على إرث الحقل الأدبي الفلسطيني، يقوم الثاني بقطع علاقته مع هذا الإرث عبر رضوخه لقيود "جمهورية الأدب العالمية." وفي حال اعترت كلا التيارين نواقص جمالية، نحو: بناء الحبكة، وغياب الحوار...إلى آخره، فإن عدَّة النقد الجمالي غالباً ما توجَّه ضدَّ الروايات النقدية بحيث تسلِّط الضوء على الآثار السلبية لالتزام الكاتب وانتمائه على نتاجه. أما الإنتاج المستلهم مما يسمى بالكونية، فغالباً ما يستحضر نقداً يسلِّط الضوء فيه بالمقابل على عدم انتماء الكاتب وغياب التزامه النضالي واستعداده الدائم للتطرُّق لموضوعات مفروضة من الخارج.

لم ينتج ميلاد الكتَّاب المستقلِّين عن السلطة الفلسطينية وعن مؤسسات منظمة التحرير الفلسطينية عملية استقلالهم المطلقة، فهدف اندماجهم في الشبكات العالمية أو العربية لم يكن خالياً من القيود، إذ إن الكونية ليست سوى نتاج عن علاقات القوة التي تعرِّف حدودها ومعناها. لقد أعطى الحال الأدبي الجديد، والذي نتج عن العودة المشوَّهة وما تلاها من إعادة تعريف وتصوير المنفى والوطن، معنى جديداً للسياسة. يختلف هذا المعنى، بلا أدنى شك، عن المعنى الذي سيطر في ظل هيمنة المنظمة في المنفى باسم القضية. إن الصراعات الدائرة في قلب الحقل الأدبي تتشابه إلى حدٍّ بعيد مع الصراعات التي تشهدها حقول أخرى (كعملية "المهننة" أو "التحوُّل

نحو المهنية" في الحقل الجمعيَّاتي) أو في مناطق أخرى من الحقل الثقافي والفكري الفلسطيني مثل: الجامعات، والفنون المرئية من سينما ومسرح. وخلاصة القول، إنه يبدو أن الصراع المتولِّد داخل كل حقل من هذه الحقول كان نتيجة للصراعات والتناقضات التي تتجلَّى في حقل السلطة نفسه

الإحالات

[1] أُنجِزَ هذا البحث ضمن مختبر الامتياز المسمى: "العلوم الإنسانية والاجتماعية محوراً للعمل المتعدد التخصصات من أجل المتوسط" LabexMed، وهو مشروع رمزه المرجعي LABX-0090-10 نفَّذته مؤسسة A*Midex التابعة لجامعة إيكس-مرسيليا Aix-Marseille Université بتمويل من برنامج "استثمار للمستقبل" الحكومي الفرنسي. وكُتِبَت هذه المشاركة باللغة الفرنسية في بداية العام 2019 ونُشرت بالفرنسية في العام 2022، بوصفها الفصل الثامن في كتاب مشترك من تحرير دومينيك ماركتي وعبد الفتاح بن شنا.

Abdelfettah Benchenna et Dominique Marchetti (dir.), *La culture et ses dépendances. Les productions culturelles et leurs circulations au Maghreb et au Moyent-Orient* (Beyrouth-Rabat : Presses de l'Ifpo-Centre Jacques-Berque, 2022).

ترجم هذا النص إلى العربية مصعب بشير، وقام الكاتب بمراجعته وأدخل عليه بعض التعديلات ليتماشى مع روح اللغة العربية وجمهورها. وقد أضيفت بعد التحديثات خلال تحكيم هذه الدراسة وتحريرها للنشر في **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**.

[2] استخدمتُ المصطلح حال condition(يمكن ترجمته أيضاً بـ: حالة، وضع، ظرف، شرط) الذي وضعه برنار لاهير في كتابه:

Bernard Lahire, *La condition littéraire: la double vie des écrivains* (Paris: la Découverte, 2006). لتسليط الضوء على "الحياة المزدوجة" التي يعيشها الكتَّاب الذين غالباً ما يمتهنون "مهنة ثانية"، وأيضاً للدلالة على التعقيد والتنافر وعدم التجانس الذي يتَّصف به عالمهم الاجتماعي الخاضع للمنطق المهيمن في حقلي السياسة والاقتصاد.

[3] محمود درويش، "لغة حوار أم لغة اغتيال؟"، **الكرمل**، العدد 12 (1984): 4-8.

[4] ترأس محمود درويش اتحاد الكتَّاب منذ العام 1984 ممثلاً لـ"التحالف الوطني"، وترأس تحرير مجلة **الكرمل** التي أُسِّسَت في العام 1981، كما كان عضواً في اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية منذ العام 1987. انظر: محمود درويش، "قبل كتاب الاستقالة،" ترجمها إلياس صنبر مع نصوص أخرى في كتاب:

[5] Mahmoud Darwich, *L'exil recommencé*, trad. d'Elias Sanbar (Paris : Actes Sud/Sindbad, 2013).

عبد الرحيم الشيخ، "أسئلة الثقافة الفلسطينية: عندما تزول الفروق يا سيدي الرئيس،" **الأيام**، 8 آذار 2011، شوهد في 7 شباط 2018. وقد أعيد نشر المقال في موقع **عرب 48**:

https://www.arab48.com/مقالات-وآراء/مقالات-وآراء/13/03/2011/أسئلة-الثقافة-الفلسطينية-عندما-تزول-الفروق،-يا-سيادة-الرئيس

تناول الكاتب، وهو شاعر وناقد وباحث في الشؤون الثقافية الفلسطينية، بإسهاب موضوعات البطولة ومفاهيم النصر والهزيمة في العديد من دراساته في الثقافة الفلسطينية. نُشر جزء منها بعد إعداد هذه الدراسة، ومنها: عبد الرحيم الشيخ، "تحوُّلات البطولة في الخطاب الثقافي الفلسطيني 1،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 96 (2013): 73-95؛ عبد الرحيم الشيخ، "تحوُّلات البطولة في الخطاب الثقافي الفلسطيني 2،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 97 (2014): 100-118؛ عبد الرحيم الشيخ، "متلازمة درويش 1: النصر، الهزيمة، المنفى،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 122 (2020): 159-186؛ عبد الرحيم الشيخ، "متلازمة درويش 2: الفكرة، الثورة، الدولة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 125 (2021): 147-188.

[6] صاغ محمود درويش في العام 1988 "وثيقة الاستقلال" التي ألقى نصَّها الرئيس ياسر عرفات في مؤتمر المجلس الوطني الفلسطيني معلناً عن اعتراف غير رسمي بدولة "إسرائيل" وعن نيَّاته السياسية الرامية إلى إجراء مفاوضات على أساس حل الدولتين. لم يكن درويش من المثقفين الذين رفضوا كل أشكال التفاوض مع "إسرائيل" وطالبوا بتحرير فلسطين كاملةً مثل الفنان ناجي العلي، المعروف بانتقاده لقادة منظمة التحرير الفلسطينية بمن فيهم ياسر عرفات نفسه، ورسوماته الكاريكاتيرية الساخرة التي تستهزئ بموقف محمود درويش المؤيد للحوار –"التفاوض مع المستحيل"، و"بناء الجسور" مع اليسار "الإسرائيلي". وقد أُغتيل ناجي العلي في لندن في العام 1987 مثل غيره من الكتَّاب الفلسطينيين: غسان كنفاني، وكمال ناصر، وماجد أبو شرار، وحنا مقبل.

[7] الشيخ، "عندما تزول الفروق،" مصدر سبق ذكره.

[8] استخدمُ هنا تعبير "المركز في المنفى" لإبراز ثقل بيروت بشكل خاص وثقل المنفى بشكل عام في الحالة الفلسطينية على غرار: وليد أبو بكر، "بعض التحوُّلات الخاصة في الرواية الفلسطينية الجديدة،" **تبيّن**، العدد 2 (2012): 135-150.

[9] كان غسان كنفاني أول من تناول بالتحليل النتاج الأدبي لـ "كتَّاب الداخل" وذلك في دراسته: غسان كنفاني، **أدب المقاومة في فلسطين المحتلة 1966-1948** (بيروت: الرمال، 2015 [1966])؛ غسان كنفاني، **الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال 1968-1948** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1968). في السياق نفسه، في دراسة يكاد يتعذَّر الحصول عليها ونادراً ما يُستشهد بها، يحلِّل: وليد أبو بكر ، **الواقع والتحدي في رواية الأرض المحتلة** (د. م: دائرة الاعلام والثقافة-منظمة التحرير الفلسطينية، 1988)، الإنتاج الروائي لأولئك الكتَّاب مُبيِّناً تداخل الاجتماعي بالسياسي في أعمال "روائيي الاحتلال الأول: إيميل حبيبي وسليمان ناطور وسميح القاسم" وكذلك لدى "روائيي الاحتلال الثاني: سحر خليفة، وعلي الخليلي وغريب عسقلاني،" المصدر نفسه، 8.

[10] لقد ساهم أيضاً في ذلك الإنتاج الأدبي، لا سيما في مجال السرد، بعض المنتسبين إلى الأجهزة الأمنية مثل عدنان الضميري، وقياديون سياسيون مثل عبد المجيد حمدان "أبو وديدة" ونعيم الأشهب، وشعراء مثل المتوكل طه وحسين البرغوثي. يعكس ازدياد الإنتاج في مجال السير الذاتية حقيقة أنه كان يُنظر إلى تلك المرحلة الجديدة كنهاية عصر، بحيث يجد البعض أنه من الضروري توثيق الشهادات على الزمن المنصرم حتى ولو لم يكن الكاتب قد تجاوز سن الخمسين.

[11] أبو بكر، "بعض التحولات الخاصة...،" مصدر سبق ذكره، 135.

[12] حصر علي الخواجة، **في استنطاق الرواية الفلسطينية المعاصرة: انتفاضة الأقصى نموذجاً** (رام الله: مركز أوغاريت الثقافي، 2009)، تحليله على 34 رواية، وذلك بعد أن أحصى 46 منها، نُشرت من طرف كتَّاب من الضفة الغربية وقطاع غزة بين عامي 2000 و2008 (المصدر نفسه، 12-14).

[13] أبو بكر، "الواقع والتحدي...،" مصدر سبق ذكره، 136-137.

[14] بالإضافة للدراسات التي يعود إليها النص مباشرة: فاروق وادي، **ثلاث علامات في الرواية الفلسطينية: غسان كنفاني، ايميل حبيبي، جبرا إبراهيم جبرا** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر/دائرة الاعلام والثقافة، منظمة التحرير الفلسطينية، 1981)؛ عادل الأسطة، **أدب المقاومة: من تفاؤل البدايات إلى خيبة النهايات** (دمشق: مؤسسة فلسطين للثقافة، 2008)؛ فيصل درَّاج، **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية** (بيروت: دار الآداب، 1996)، أود الإشارة لبعض الدراسات المرجعية التي لم يتسنَ لي العودة إليها في دراستي هذه بسبب محدوديتها: وسام رفيدي، **المرأة الفلسطينية والرواية بين زمنين، المقاومة وأوسلو: دراسة في سوسيولوجيا الرواية** (بيروت: دار الفارابي، 2017)؛ فيصل درَّاج، **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني** (بيروت: دار الآداب، 2002)؛ حسين البرغوثي، **أزمة الشعر المحلي** (القدس: منشورات صلاح الدين، 1979)؛ باسم الزبيدي، **الثقافة السياسية الفلسطينية** (رام الله: مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2003)؛ زكريا محمد، **في قضايا الثقافة السياسية الفلسطينية** (رام الله: مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2002)؛ عبد الرحيم الشيخ، "مدائح نثرية في هجاء الملك: الشعراء الشباب ومعركة الوصاية،" **أقواس**، العدد 1 (2001): 6-31.

Bashir Abu-Manneh, *The Palestinian Novel: from 1948 to the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016);

Khaled Fourani, *When Poets Go to Sleep: An Anthropological Inquiry into Modernizing Arabic Poetic Forms* (New York: New York University, 2004), Ph.D. Dissertation; Nathalie Khankan, *Breathing Sun-Drenched Horizons: The Possibility of Poetry in Post-Oslo Palestine* (Berkeley: University of California, Berkeley, 2009), Ph.D. Dissertation.

[15] Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (Paris : Seuil, 1994), 68-71.

[16] أودُّ أن أتقدم بجزيل الشكر والعرفان لجميع الأصدقاء والصديقات والكتَّاب الذين ساعدوني في الحصول على هذا المخزون الكبير من الإنتاج الأدبي والدراسات الأدبية، جزء منهم تبرَّع لي بنصوص من مكتباتهم الخاصة. كما أودُّ شكر مكتب حنين للتصوير ومكتبة دار الفكر وجميع الزملاء في مؤسسة عبد المحسن القطان على مساعدتهم وتعاونهم والحب الذي كانوا يرسلونه مع النصوص. شكر خاص للصديق يوسف كراجة القابع الآن في سجون الاحتلال والذي أعطاني الحق في استخدام بعض الصور التي أخذها لمناسبات ثقافية مختلفة في رام الله، نُشرت في المقال الأصلي باللغة الفرنسية. أرجو ان يكون هذا العمل بحجم تطلُّعاتهم.

[17] وليد أبو بكر، مقابلة أجراها صبيح صبيح، 16 تموز 2018، رام الله. وأبو بكر هو مدير المركز بين عامي 2004 و2015 بعد وفاة المؤسس عزت الغزاوي في العام 2003. اختفى موقع المركز من الشبكة العنكبوتية، ويمكن زيارة بعض أقسام الموقع بالاستعانة بأرشيف الإنترنت المرتَجع.

[18] للمزيد حول مسار أدب كنفاني الروائي، انظر: وادي، مصدر سبق ذكره، بالإضافة إلى فدوى عاشور، **الطريق الى الخيمة: دراسة في عمل غسان كنفاني** (بيروت: دار الآداب، 1977).

[19] بخصوص مفهوم "الفقدان"، انظر: إسماعيل ناشف، **معمارية الفقدان: سؤال الثقافة الفلسطينية المعاصرة** (بيروت: دار الفارابي، 2012).

[20] كنفاني، "أدب المقاومة في فلسطين...،" مصدر سبق ذكره، 14-16.

[21] المصدر نفسه، 27.

[22] كنفاني، "الأدب الفلسطيني المقاوم...،" مصدر سبق ذكره، 54.

[23] وادي، مصدر سبق ذكره.

[24] غسان كنفاني، **في الأدب الصهيوني** (بيروت: الرمال، 2015).

[25] قاد هذا التصور الذي يشير إلى ضرورة خدمة الأدب للقضية بغسان كنفاني إلى الالتزام والانخراط السياسي، وليس العكس. فهو القائل: "يمكنني أن أقول بشكل قاطع إنني أصبحت ملتزماً سياسياً لأنني روائي، وليس العكس" . Abu-Manneh, op. cit., 72 ويبدو أن غسان كنفاني قد سار على خطى ماركس وإنجلز، اللذين قال فيهما إنهما جاءا "إلى الثورة عبر الشعر." غسان كنفاني، **مقالات فارس فارس: كتابات ساخرة** (بيروت: دار الآداب/مؤسسة غسان كنفاني الثقافية، 1996)، 16-17.

[26] وادي، مصدر سبق ذكره، 43-46.

[27] كنفاني، "مقالات فارس الفارس...،" مصدر سبق ذكره، 16-17.

[28] "إذا اعتمدنا المقاييس التكنيكية المعتمدة الآن في العواصم العربية، فإن ما أنتج من الشعر العربي في الأرض المحتلة هو إنتاج مختلف، من حيث الشكل على الأقل... ولكن الأحكام النقدية تضحى بلا معنى إذا جُرِّدت من الظروف الموضوعية المحيطة بعملية الإنتاج الأدبي... قد يكون لدينا الكثير من الاعتراضات الفنية، إذا شئنا أن نلجأ لبرود الناقد، كي ننال من هذه الحكاية... ومن الذي سيهتم بالمقاييس الباردة والنظرية، في وقت تدخل فيه الحكاية، كقطعة من لحم، المعركة الراهنة؟" كنفاني، "أدب المقاومة في فلسطين...،" مصدر سبق ذكره، 16، 54.

[29] كنفاني، "مقالات فارس الفارس..."، مصدر سبق ذكره، 60-61

[30] محمود درويش، "غزال يبشر بزلزال،" **مجلة شؤون فلسطينية**، العدد 56 (1976): 73-79، 76. نص ترجمه إلياس صنبر إلى الفرنسية، Darwich, op. cit., 122

[31] المصدر نفسه، 121.

[32] الأسطة، مصدر سبق ذكره، 35-42.

[33] وادي، مصدر سبق ذكره، 31-33.

[34] المصدر نفسه، 51.

[35] وسيم الكردي، مقابلة أجراها صبيح صبيح، 24 تموز 2018، رام الله. والكردي هو شاعر ورئيس تحرير مجلة **الكاتب** بين عامي 1993 و1995. وقد أسس أسعد الأسعد تلك المجلة، وأصبح في العام 2006 سفيراً في أوزبكستان، وهو ناقد أدبي نشر محلياً في العام 2003 روايته **عُري الذاكرة** (القدس: دار الكاتب، 2003) التي تدور حول حياة سجين سياسي متعقباً التحولات التي شهدتها مدينة رام الله.

[36] عبد الستار القاسم، **الطريق الى الهزيمة** (نابلس: د.ن.، 1998)

[37] ناشف، "معمارية الفقدان..."، مصدر سبق ذكره.

[38] تناولت دراسة عادل الأسطة، مصدر سبق ذكره، أعمال الروائيين والشعراء المعروفين، مثل: إيميل حبيبي ويحيى يخلف وسحر خليفة في الرواية، ومحمود درويش وأحمد دحبور وسميح القاسم ومريد البرغوثي في الشعر.

[39] وليد الشرفا، "أسلوبية التحوُّل والاغتراب في ثلاث روايات فلسطينية،" في **تأملات نقدية في نماذج من الأدب الفلسطيني المعاصر**، جمع وإعداد عزت الغزاوي (رام الله: رام الله مركز أوغاريت الثقافي، 2001)، 25-46 ، 26.

[40] المصدر نفسه، 38.

[41] فاروق وادي، **رائحة الصيف** (بيروت/عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر/دار الفارس، 1993)؛ فاروق وادي، **منازل القلب: كتاب رام الله** (د.م.: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997)؛ مريد البرغوثي، **ولدتُ هناك، ولدتُ هنا** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2001 [2009])؛ مريد البرغوثي، **رأيت رام الله** (القاهرة: دار الشروق، 2016 [1997])؛ فيصل حوراني، **الحنين، حكاية عودة: شهادة** (رام الله/ القدس: شمل- مركز اللاجئين والشتات الفلسطيني/مؤسسة الدراسات المقدسية، 2005).

[42] إبراهيم نصر الله، "منازل القلب لفاروق وادي، بعيدا عن بطولات الرواة وبلاغة انتصاراتهم"، **جريدة الجزيرة**، 22 آب 1999، شوهد في 1 آب 2025.

http://www.al-jazirah.com/1999/19990822/cu18.htm

[43] وادي، "منازل القلب..."، مصدر سبق ذكره، 26.

[44] آلاء قَرَمان، **سرديات رام الله في الأدب الفلسطيني، فاروق وادي ومريد البرغوثي نموذجاً** (نابلس: جامعة النجاح، 2015)، رسالة ماجستير، 4-9.

[45] وادي، "منازل القلب..."، مصدر سبق ذكره، 9-11.

[46] من جهته كتب محمود شقير عدة نصوص عن المدينة، منها: **رام الله التي هناك** (1996).

[47] وادي، "منازل القلب...،" مصدر سبق ذكره، 114، 118.

[48] المصدر نفسه، 10، 131.

[49] البرغوثي، "رأيت رام الله،" مصدر سبق ذكره، 47-48، 94-95، 133-189.

[50] المصدر نفسه.

[51] المصدر نفسه، 68.

[52] البرغوثي، "ولدت هناك...،" مصدر سبق ذكره، 141-153، 182.

[53] بفقده النظر في إحدى عينيه خلال الحرب التي جعلت منه لاجئاً، والسمع في إحدى أذنيه في حربٍ أخرى، نجا منها في المنفى، أصبح حوراني رجلاً لا يرى مُحدِّثه إن كان على يمينه، ولا يسمعه إن كان على يساره "إن كان مُحدِّثي على يميني لا أراه وإن كان على يساري لا أستطيع سماعه"، على حدِّ وصفه. حوراني، مصدر سبق ذكره، 57.

[54] المصدر نفسه، 15-16، 19، 69-94.

[55] البرغوثي، "رأيت رام الله،" مصدر سبق ذكره، 68، 94-95.

[56] درويش، نصوص مترجمة من قبل إلياس صنبر، Darwich, op. cit., 42. النص بالعربية يحمل عنوان: **حيرة العائد**.

[57] البرغوثي، "رأيت رام الله،" مصدر سبق ذكره، 180.

[58] دراج، "بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية،" مصدر سبق ذكره، 15، 16.

[59] وليد أبو بكر، مقابلة أجراها صبيح صبيح، 16 تموز 2018 ، رام الله.

[60] نشر وليد أبو بكر روايته **الوجوه** (رام الله: وزارة الثقافة، 1997) التي تقع أحداثها بين عامي 1966 و1970 في مدينة رام الله. وقع أبو بكر أسيراً لسحر المدينة التي احتضنته في العام 1956 حين قدم للعمل فيها كمدرس من بلدته يعبد. الشخصية الرئيسة للرواية هي عميل فلسطيني لصالح السلطات الأردنية قبل العام 1967 ثم لصالح الاحتلال "الإسرائيلي" بعد ذلك. استوحى أبو بكر قسماً من أحداث الرواية من أحداث وشخصيات حقيقية عرفها أثناء إقامته في رام الله قبل أن يُطرد منها، وتُبرِز الرواية دور الحركة الوطنية في إعادة بناء الهوية الوطنية التي قامت بتشتيتها وبالتدريج السلطات التي تعاقبت على حكم فلسطين. انتهى أبو بكر من المخطوطة في العام 1991، لكنه لم يتمكَّن من نشرها لعدة أسباب (انظر الصفحات 1-6). وبعد أن ضاعت المخطوطة خلال حرب الخليج، حيث كان يقيم حينها في الكويت، عُثر عليها في العام 1997، وقامت وزارة الثقافة الفلسطينية بنشرها. ضاع للكاتب العديد من الدراسات التي نشرها في السبعينات والثمانينات.

[61] لا يتعدَّى دور السلطة إرسال ملفات طلبات جمع الشمل إلى السلطات الإسرائيلية التي تمثل فعلياً السلطة الوحيدة في الضفة الغربية وقطاع غزة.

[62] علاوةً على مقابلة أجريتها مع وليد أبو بكر، 16 تموز 2022، رام الله، تبادلت وإيّاه عشرات الرسائل بين تشرين الثاني 2017 و شباط 2019. على صفحته على فيسبوك. يقدِّم وليد أبو بكر معلومات أخرى عن ظروف عودته وتقاعده، مثلما منشوره في 28 شباط 2016 الذي تناقلته الصحافة المحلية.

[63] أحمد رفيق عوض، **مقامات العشاق والتجار** (نابلس: دار الفاروق للثقافة والنشر، 1997).

[64] أحمد رفيق عوض، **العذراء والقرية** (القدس: اتحاد الكتاب الفلسطينيين في الضفة والقدس، 1992).

[65] أحمد رفيق عوض، "الانسان يصبح مدينته،" 15-29 في **رام الله الحلم، رام الله المكان**، تحرير زياد خداش ومريد البرغوثي (رام الله: بلدية رام الله، 2002). انظر، على وجه الخصوص الصفحات: 15-16.

[66] صبيح صبيح، **مقاتلو التنمية: بين خرافة التطبيق وعقائدية الخطاب** (رام الله: مركز بيسان للبحوث والإنماء، 2011) ولاحقاً أطروحة الدكتوراه بالفرنسية في العام 2014 حول مَهْنَنَة المنظمات غير الحكومية في فلسطين.

Sbeih Sbeih, *La professionnalisation des ONG en Palestine : entre pression des bailleurs de fonds et logique d'engagement* (Versailles : Université de Versailles Saint-Quentin-en-Yvelines, 2014), thèse de doctorat.

[67] نشر زياد خداش مع وداد البرغوثي رواية **نوماً هادئاً يا رام الله** (القدس: المركز الفلسطيني للدراسات والنشر، 1993).

[68] زياد خداش، مقابلة أجراها صبيح صبيح، 22 تموز 2018، رام الله.

[69] المصدر نفسه.

[70] انظر، على وجه الخصوص الصفحات 31-63 من أطروحة الدكتوراه لكفير كوهين:

Kfir Cohen, *Subjects of the Global: An Aesthetic and Historical Inquiry into Neoliberal Change in Palestine, Israel and France 1945-2010* (Berkeley: University of California, 2014), Ph.D. Dissertation.

[71] المصدر نفسه، 44.

[72] المصدر نفسه، 62، المصطلح المستخدم بالإنجليزية: networks of global circulation

[73] أكَّد لي زياد خداش، مثلما فعل قسم كبير من الكتَّاب الذين قابلتهم، تأثير لغة محمود درويش على كتاباتهم.

[74] لم يسمح إبراز درويش للقيم الكونية بأن يتمَّ استقبال شعره بطريقة كونية في فرنسا، على سبيل المثال، كما يظهر عمل ليونارد سانتيني (2006). الكوني هو أيضاً نتاج علاقات القوى، وبعض القضايا المهيمَن عليها والمهمَّشة لا يمكن لها أن تظهر إلَّا كـ "كوني غير مسيَّس" في أفضل الأحوال. تمَّ استقبال نتاج محمود درويش كنتاج شخصية استثنائية من ثقافة خاصة ومحدَّدة تخضع لهيمنة ثقافات مهيمِنة يتمَّ تسميتها بالثقافات الكونية. لمعرفة الفرق بين مفهوم "الاستقبال الكوني" و"الاستقبال الخاص والمحدَّد" ومفهوم "الكوني غير المسيَّس،" انظر جيزل سابيرو (2008) :

Gisèle Sapiro, "Les collections de littérature étrangère", in *Translatio,* direction Gisèle Sapiro (Paris : CNRS Éditions, 2008), 175-209, 204-209.

Pascale Casanova Pascale, *La République mondiale des lettres* (Paris : Seuil, 2008).

Maud Leonhardt-Santini, *Paris, librairie arabe* (Marseille : Parenthèses/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2006), 306308-.

[75] فيصل دراج ، "ثلاثة مداخل لقراءة محمود درويش،" **الكرمل**، العدد 90 (2009): 54-74. انظر، تحديداً، الصفحات: 54-55.

[76] درويش من نصوص ترجمها إلياس صنبر، Darwich, op. cit., 64-65، ظهر النص بالعربية: محمود درويش، "افتتاحية،" **الكرمل**، العدد 85 (2005): 3.

[77] الأسطة، مصدر سبق ذكره، 13-18.

[78] أحمد حسين، "أنت كما تبدو الآن: إلى محمود درويش،" **كنعان**، نيسان (2018)، شوهد في 1 آب 2025.

https://www.kanaanonline.org/عدد-خاص-ماذا-قال-الراحل-أحمد-حسين-في-مج/2018/01/14/

[79] عبد الرحيم الشيخ، "رأس رام الله: وصفات بديلة للانتحار،" **الحدث**، 23 كانون الثاني 2019، شوهد في 1 آب 2025.

https://www.alhadath.ps/article/92201/رأس-رام-الله-وصفات-بديلة-للانتحار--عبد-الرحيم-الشيخ

[80] محمد بكر البوجي، "الآفاق المستقبلية للرواية الفلسطينية في ربع القرن القادم،" في **تأملات نقدية في نماذج من الأدب الفلسطيني المعاصر**، تحرير عزت الغزاوي (رام الله: مركز أوغاريت، 2001)، 47-54 ، 52.

[81] إيناس عبد الله، **لا ملائكة في رام الله** (عمان: فضاءات، 2010)؛ عباد يحيى، **رام الله الشقراء** (القدس: دار الفيل، 2013)؛ عباد يحيى، **جريمة في رام الله** (ميلان: المتوسط، 2017)؛ محمد جبعيتي، **المهزلة: وجوه رام الله الغريبة** (نابلس: المكتبة الشعبية، وناشرون، 2016)؛ محمد جبعيتي، **غاسل صحون يقرأ شوبنهاور** (بيروت: دار الآداب، 2018).

[82] يحيى، "رام الله الشقراء،" مصدر سبق ذكره، 40-43.

[83] المصدر نفسه، 54، 103-104.

[84] انظر، على سبيل المثال:

Mariangela Gasparotto, "Ramallah la blonde, récit d'une ville sous tension",

in Véronique Bontemps, Franck Mermier, Stéphanie Schwerter (dir.), *Les villes divisées: récits littéraires et cinématographiques* (Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2018), 49-63.

[85] عادل الأسطة، "رام الشقراء: النص في سياقه التاريخي،" **الأيام**، 20 كانون الثاني 2013.

[86] وليد أبو بكر، مقابلة سبق ذكرها.

[87] تستخدم الرقابة فكرة الربط اللفظي بين الأدب كجزء من الثقافة littératureامع الأدب بالمعنى الأخلاقي لنزع الغطاء والشرعية عن النتاج الرمزي واحالته الى "قلة الأدب" والانحلال. انظر:

Richard Jacquemond, *Entre scribes et écrivains : Le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine* (Arles : Actes Sud, 2003), 42.

[88] عادل الأسطة، "زوبعة في رام الله،" **تنوير**، 17 شباط 2017.

[89] محمد جبعيتي، مقابلة أجراها صبيح صبيح، 21 كانون الثاني 2019، عبر سكايب. أتقدَّم بالشكر للكاتب على إرساله روايته لي بالبريد.

[90] بُعيد اغتيال الجيش "الإسرائيلي" للباحث باسل الأعرج في رام الله في 6 آذار 2017، نُشرت عدة مقالات تتحدث عن عودة المثقف المقاتل و"المثقف المشتبك" .انظر، على سبيل المثال: عادل سمارة، **المثقف المشتبك والعمليات الفدائية: روافع لتجاوز الأزمة** (رام الله: مركز المشرق، العامل للدراسات الثقافية والتنموية، 2016) بحيث تنتقد المثقف غير المنتمي والخاضع للسلطة السياسية.

[91] تناول بيار بورديو هذه الفكرة عن المثقفين أيضاً. انظر:

Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie* (Paris : Minuit, 2002 [1984]), 62.

السجن في الحيِّز الاستعماري
متغيِّرات الحركة الفلسطينية الأسيرة 2000–2020

وائل الجاغوب، منذر فلاح، محمد مَّلح، فلسطين

تتناول هذه الدراسة التطوُّرات الحاصلة على الحركة الفلسطينية الأسيرة في الفترة الممتدة 2000-2020، وتقدِّم سرداً وتفسيراً لهذه المتغيِّرات والتغيُّرات الخطرة ليس على بنية الحركة الفلسطينية الأسيرة وحسب، بل وعلى نخبها ووعي مناضليها، الوعي الذي كان أساساً في عملية الاستهداف. وقد استُلَّت هذه الدراسة من مخطوطة كتاب تم الانتهاء منه قبل بدء حرب الإبادة على غزة وعموم فلسطين والجوار العربي في العام 2023، وهو بعنوان **السجن في الحيز الاستعماري الصهيوني ومتغيِّرات الحركة الأسيرة**، وقدَّمه الأسير المناضل مروان البرغوثي. كُرِّست هذه الدراسة، وهي خلاصة مكثَّفة للفصلين الثالث والرابع في الكتاب، للإضاءة على عمل مؤلِّفيه الأسرى: وائل الجاغوب ومنذر مفلح ومحمد مَّلح، الهادف إلى تقديم قراءة نقدية لواقع الحركة الأسيرة وما مرَّت به على امتداد عقدين من الزمن، وما سبقهما من عقود متوالية أثَّرت بشكل أو بآخر على مكانة الحركة الفلسطينية الأسيرة ودورها التاريخي ارتباطاً بالتحوُّلات السياسية التي شهدتها الحركة الوطنية الفلسطينية منذ ما يزيد على ثلاثين عاماً تقريباً.

مقدمة: إطلالة تاريخية على المجريات والأحداث

إن الحركة الفلسطينية الأسيرة، كبنية نضالية وكامتداد طبيعي لنضال الشعب الفلسطيني التحرري، كانت دائماً مثار حافز على البحث للمهتمين بهذه التجربة الهامة وخصوصيتها في ظل الظروف التي يعيشها الأسرى في السجن بوصفه حيزاً استعمارياً صهيونياً. وقد نشأ بالتالي الاهتمام بمحددات نضالهم خلف أسوار السجن، وبرصد عمليات الاستهداف اليومي والمباشر من قبل سلطات السجون التي تعتبر أحد الأذرع القمعية للمنظومة الاستعمارية الصهيونية ووسائل تحقيق أهدافها المتمثِّلة في محاولات فرض الإخضاع والسيطرة والاستلاب على هذه الفئة المناضلة التي تشكِّل طليعة نضالية لكفاح الشعب الفلسطيني.

وقد مرَّت بنية الحركة الفلسطينية الأسيرة، منذ بدء تبلورها في آخر ستينيات وأول سبعينيات القرن العشرين، بعدة مراحل وتحولات كان أخطرها التطوُّرات التي حدثت في العقدين الأولين من الألفية الثالثة (2000-2020). ولا شكَّ أن ذلك يشمل جملة من التغيُّرات التي طرأت على نخبها ومنظومتها القيمية من جهة، وعلى

السجن والسجان ومفهوم الأمن والضبط والرقابة من جهة أخرى. هذا بالإضافة إلى التغيُّرات الثقافية والقضائية والقانونية، والسياسات الطبية التي تمَّ توظيفها كأدوات عقاب وتعذيب للأسرى داخل السجن.

عاشت الحركة الفلسطينية الأسيرة خلال العشرين عاماً الأخيرة محطَّات ومفاصل تاريخية ساهمت في إحداث تغيِّرات وتعميق أخرى بحيث أصبح شكلها ومضمونها مختلفين عما مضى. وفي هذا السياق، يمكن إجمال مسار هذه التغيُّرات بخمس مراحل متمايزة.

امتازت المرحلة الأولى (2000-2004) بسِمات مختلفة عما سبقها سواء كان ذلك بدخول ما لا يقل عن (10,000) أسير جديد إلى السجون بسِمات مختلفة ومشارب واتجاهات مغايرة لما عهدته الحركة الفلسطينية الأسيرة ما قبل اندلاع انتفاضة الأقصى في العام 2000، أو بافتتاح سجون جديدة، مثل: النقب، وبئر السبع، و"جلبوع"، واستحداث أقسام جديدة في سجون أخرى قائمة كسجن نفحة. لم تنتهِ هذه المرحلة إلى هذا الحد، بل وسَّعت مصلحة السجون دائرة استهداف الأسرى، حيث انقضَّت على منجزاتهم بمرحلة سُمِّيت "اجتياح السجون" تيمناً بفكرة اجتياح المدن، وقاد هذه المرحلة الشرسة من الهجوم والعنف مأمور مصلحة السجون آنذاك يعقوب غانوت. وقد تمثَّل عنف تلك المرحلة بالمداهمات الليلية للأقسام والغرف، وتشكيل وحدة "متسادا" القمعية، والاعتداء الجسدي على الأسرى، وفرض سياسة التفتيش العاري. وقد أدَّت كل هذه الإجراءات إلى إنضاج خطوة الإضراب المفتوح عن الطعام في العام 2004. وقد لاحظ الأسير وليد دقة التغيُّرات في نوعية المناضلين الذين زُجُّوا في السجون منذ نهاية الانتفاضة الأولى وحتى الانتفاضة الثانية، ما كان له دور في طبيعة المتغيرات التي طرأت على الحركة الفلسطينية الأسيرة. كما أن تغيير طبيعة الكفاح تمثل بالتحوُّل من كفاح نخبوي منظَّم لصالح نضال جماهيري، إلى كفاح يقوده شباب ويمثِّل عناصر اجتماعية غير منظَّمة ولا مدرَّبة حزبياً وفصائلياً ودون الالتزام الصارم بتقاليد التنظيم وقيم السجناء السياسيين.[1] وقد عكس هذا الواقع نفسه بشكل سلبي على بنية الحركة الوطنية الأسيرة، من حيث: تشتُّت جهدها، وعدم قدرتها على الاستيعاب أو بالأحرى عدم وجود برنامج للإعداد، إضافة إلى الاصطدام بطبيعة الأسرى وقيمهم بين جديد وقديم، ما أسهم في بدء الصراع الداخلي مع اشتداد الهجمة الشرسة من مصلحة السجون. وفي هذا السياق، يضيف دقة قائلاً: إن معركة 2004 هي الحدُّ الفاصل بين النواة الصلبة للأسرى ومصلحة السجون وانتهت لصالح الأخيرة وأسست لتحولات في الحركة الأسيرة.[2]

أما المرحلة الثانية (2004-2007)، فقد اصطبغت بنتائج معركة 2004 التي أدَّت إلى حدوث خلاف داخلي عميق حيال تحميل المسؤولية عن نتائج المعركة وعن إطلاقها دون إعداد وقراءة واضحة ومسبقة لسيناريوهات مآلاتها. ففي هذه المرحلة، سيطر العامل الجغرافي الضيق وما يمثِّله من سيادة قيم مختلفة مدعومة بسياسات مصلحة السجون لاستثمار نتائج معركة 2004، وتغيُّر دور المؤسسة الجامعة، أي قيادة الحركة الأسيرة، وتشتُّتها، وهو ما عبر عنه غانوت موجزاً السياسة التي ينوي اتباعها لاستكمال هجومه على الأسرى بعد فشل الإضراب عن الطعام، بالقول: سنجعلهم يرفعون العلم "الإسرائيلي" وينشددون "هاتكفا."[3] تولَّد عن هذه المرحلة تقسيم

السجون "السكني" طبقاً للانتماءات السياسية والجغرافية والمحافظات وتشجيع العصبيات الجهوية والقبلية ضدَّ الانتماء الحزبي،[4] ما أدَّى إلى بروز قيادات فئوية مطالبة بتمثيل مصالحها في السجون والأقسام على حساب المصالح العامة.[5] كما شهدت هذه المرحلة تناقضات علنية بين أسرى حركة فتح وأسرى حركة حماس بشكل خاص، إلا أن هذا السياق التفتيتي، الذي لم يقد تماماً إلى التجزئة، شكَّل مراجعة وعي جماعي حاول الدفاع عن الحركة الأسيرة، أو بشكل أكثر دقة عن الذات الجماعية والبحث عن وجودها كسياق توحيدي، حيث بدأ ذلك بصياغة أطر قيادية للفصائل، كتشكيل الهيئة العليا لأسرى حركة حماس.[6] وعلى صعيد آخر، شهدت هذه المرحلة تراجع الدور اليومي المقاوم، المخطَّط له والممَنهج من قبل الأسرى. وعلى الرغم من ذلك، فقد كان من أبرز سمات هذه المرحلة رؤية النخبة الوطنية في الحركة الفلسطينية الأسيرة الأزمةَ الوطنية العامة التي انعكست على الأسرى، ما دفع قيادة الحركة الأسيرة إلى الخروج بوثيقة الأسرى المعروفة بـ **وثيقة الوفاق الوطني**.[7]

وأما المرحلة الثالثة (2007-2011)، فيمكن أن نطلق عليها "مرحلة الانقسام" وتجلياته وآثاره الخطيرة على صعيد نضالات الحركة الأسيرة، حيث عززت إدارة السجون حالة الانقسام والفرز بين الجغرافي والسياسي، وعمَّقت سياسات الاستهداف، وأبرزها العزل الانفرادي للنخب المؤثرة حيث عزل الأمين العام للجبهة الشعبية أحمد سعدات وعدد آخر من قيادات الحركة الفلسطينية الأسيرة. ومع ذلك، فقد برزت محاولات لمقاومة الاستهداف تمثَّلت في محاولات بناء أشكال مقاومة تأسيسية سبقت إليها حركة حماس، كما تمَّ تشكيل الهيئات القيادية العامة للجهاد الإسلامي والجبهة الديمقراطية والجبهة الشعبية على مستوى السجون، وحاولت الأخيرة إعطاء مضمون لخطوتها من خلال برنامج نضالي عبَّر عن مجموعه من الخطوات الاجتماعية لأكثر من عامين ضدَّ سياسة العزل، والاستهداف وصولاً إلى خطوة الإضراب المفتوح عن الطعام، كأول إضراب بعد العام 2004، وكان هدفه إنهاء عزل الأمين العام وإعادة الاعتبار إلى خيار المواجهة مع السجان.

وفي المرحلة الرابعة (2011-2014)، والتي أعقبت صفقة "وفاء الأحرار" لتبادل الأسرى، فقد خلقت حالة من الأمل والإحباط في آنٍ معاً بين من أُفرج عنهم ومن بقي في الأسر. لكن الحركة الفلسطينية الأسيرة، وفي مواجهة استمرار سياسة العزل والاستهداف تحت شعار "عقوبات شاليط"، شكَّلت أطراً تنسيقية بين الفصائل، ما مهَّد إلى "إضراب الكرامة" في العام 2012 الذي استمر 28 يوماً، وشاركت فيه كافة الفصائل دون استثناء، وحقَّق الإضراب أهدافه الرئيسية، وهي: إخراج المعزولين من أقسام العزل إلى الأقسام العادية، واستعادة زيارات أهالي غزة، وإعادة الاعتبار إلى أدوات النضال الجماعي... كما مثَّل الإضراب نموذجاً للوحدة الوطنية والشعبية، وإعادة الثقة بإمكانية تحقيق مكاسب تحت وطأة الضغط الجماعي.

وأخيراً، فقد شهدت المرحلة الخامسة (2014-2020) تراجع التنسيق الجماعي وبروز النضال الفردي، وبخاصة بعد العدوان على غزة في العام 2014. فقد عادت إدارة السجون إلى سياسة العقوبات الجماعية مستغلَّة الانقسام السياسي الداخلي، حيث فرضت عقوبات على أقسام بعينها وتحديداً تلك التابعة لحركة حماس وحركة الجهاد الإسلامي، وسحبت مكاسب سابقة مثل الكنتينة والزيارات المتعددة. ولذا، فقد برز في هذه المرحلة نمطان

نضاليان: الأول جماعي، تمثَّل في إضراب الأسرى الإداريين في العام 2014 وإضراب الحرية والكرامة في العام 2017 والذي قاده المناضل مروان البرغوثي وشارك فيه أكثر من ألف أسير. والنمط الثاني فردي، تمثَّل في أعمال عفوية كالإضرابات الفردية، وحرق الأقسام كما حدث في سجن "ريمون" في العام 2019. إلا أن السمة الغالبة في هذه المرحلة كانت تراجع التنسيق المركزي وعودة النزعات الفردية والفئوية، ما عكس أزمة بنيوية في الحركة الفلسطينية الأسيرة جرَّاء استمرار الانقسام السياسي الفلسطيني وتصاعد السياسات القمعية الصهيونية. أما وقد تمَّ تقديم إطلالة تاريخية موجزة على المجريات والأحداث، فسنعرض فيما يلي المتغيِّرات الثمانية الأساسية التي اكتنفت مسيرة الحركة الفلسطينية الأسيرة في الفترة الممتدة 1420-2020.

أولاً: النخبة والمنظومة القيمية

إن محاولة قراءة سياق توليد النخب في إطار مجتمع الأسرى يتطلَّب تجديد طبيعة تجربة الحركة الأسيرة، التي تمتدُّ بنضالاتها منذ مرحلة الاستعمار الانتدابي البريطاني إلى الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، كما تمَّ تحديدها في مراحلها منذ ما قبل هزيمة العام 1967. ولعل ما ميَّز هذه التجربة هو ضعف الحضور التنظيمي إلى ما بعد العام 1967، مروراً بنضال الأسرى عبر محطات كاملة وصولاً إلى العام 1993، وما أنتجته تلك التجربة من قيم. وعلى نحو عام، فقد حُدِّدت هذه القيم في دراسة المجتمعات بأنها "تشكِّل مصدراً للمقاييس والمعايير والوسائل والغايات والأهداف وأشكال التعرف المفضَّلة، وتُعنى بتنظيم العلاقات الاجتماعية، وتدعو للامتثال المناقبي، وتُسَوِّغُ الواقع أو تحرِّض على تغييره، وتتنوع بسبب تعدد مصادرها وتوجهاتها ومراجعها فقد تتكامل فيما بينها أو تتناقض، وتتغير بتغير الأحوال والعلاقات."[8]

فالقيم ومنظومتها تتغيَّر، إذن، وفي إطار المنظومة القيمية التي حكمت السلوك والعلاقات داخل بنية مجتمع الأسرى، حكَم البعد الثوري هذه المنظومة بجماعيَّتها وتضامنها واستعداديَّتها وتضحيتها، مقدِّماً الشأن العام على الخاص، كقيم ضابطة موجِّهة للسلوك، متناسقة مع الهوية الجمعية التي "تتشكَّل من المزج بين مركبات دينية وثقافية وتاريخية تحوي الرموز والأساطير والقيم والعادات والمعتقدات العامة التي توليها الجماعة مكانة خاصة وتتمثَّلها بوصفها انعكاساً لها ولروحها الجمعية."[9] فالهوية الوطنية تحت التهديد تختلف، كما في الحالة الفلسطينية، أمام محاولات الإلغاء وعبر استراتيجية الفعل المقاوم الذي ينهي اللبس في الهوية الواضحة، المشكَّلة من مركَّبات يحملها المستعمَر في مواجهة المستعمِر.

وقد حدَّدنا المتغير المتعلِّق بالنخبة والمنظومة القيمية ما بعد العام 1993 مفاهيمياً أخذاً بعين الاعتبار ما تسببت به عملية التسوية السياسية من انقسام سياسي عمودي وأفقي. فقد اجتزأ الانقسام تجربة النخبة من السياق العام، مترجماً ثقافياً وهوياتياً ومولداً لبساً في الهوية الوطنية ارتباطاً بتحديد العلاقة مع الآخر/ المستعمِر. فكما يشير جمال الهور "أوسلو هي المحطة التي خلقت تحوُّلاً حقيقياً في العلاقة بين الأسير والسجَّان، فالتحوُّل كان ظاهرياً لصالح الأسير على اعتبار أن أوسلو ستنهي محنة الأسير... وأصبح تحولاً في العلاقة مع السجَّان، وأصبح

الأسير ينظر إلى وجوده بأنه مؤقَّت في السجن."[10] وفي السياق ذاته يؤكِّد ثابت المرداوي أن العلاقة "كانت في الصلب منها طبيعة النظرة إلى العدو، وهنا لم يعد العدو عدوّاً بالمطلق وإنما عدو بالتجزئة، عدو 'نسبي'، نظراً لإدخال أوسلو مفاهيم جديدة منها التصالح والتفاهم والانسجام والتعايش مع هذا العدو."[11]

إن المتغيِّر المؤثِّر على الهوية والمنظومة القيمية يجد تعبيراته في الحالة النخبوية التي طالتها تغيُّرات عديدة نتيجة اللبس في تعريف الأنا. وقد حدَّدنا [آنفاً] طبيعة النخب ما قبل العام 1967 وما بعده، حيث إن التنظيم وممارسة الأشكال التأسيسية للنضال هو ما ولَّد هذه النخب التي أُنتجت عبر الحالة التنظيمية والاعتقالية في سياق مواجهة. كما أشرنا إلى أن جزءاً من النخب اعتقل بخلفية تنظيمية متنوعة، وبدأ التغيُّر في تركيبتها في العام 1993، متحدداً بشكل أكثر وضوحاً خلال الانتفاضة الثانية التي اندلعت في العام 2000 وما بعدها.

تتحدَّد النخبة بأنها "جماعة من النابهين القادرين على حكم المجتمع،"[12] أو بأنها "تقوم بأداء وظيفة تحقق التكامل والاندماج بين الآراء السياسية والاتجاهات لمعظم القوى داخل المجتمع."[13] والحركة الأسيرة تعبِّر عن النخبة بحسب تعريف عميد الأسرى كريم يونس، ذلك "أنها تنظيم الأسرى جميعاً وعلى اختلاف انتماءاتهم ومشاربهم الفكرية تحت مظلَّة واحدة لها أطرها وقوانينها وضوابطها ومواقفها، وتأثيرها ليس على الأسرى وحسب بل وعلى الخارج أيضاً."[14] فالحركة الأسيرة هي إطار نخبوي نضالي وطني، يولِّد الحالة النخبوية التي تقوده متأثراً بطبيعة النخب الواردة إليه، ومؤثراً في الواقع الوطني بالنخب المغادرة، ذلك أن "فرصة تكوين النخب [تحدَّدت] بالأوضاع الاجتماعية المواتية ومنها توفُّر إمكانية الريادة والقيادة تحت ظرف معين.[15]

إن تحديد مفهوم النخبة مرتبط بالتفاعل والتأثير والقيادة، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية واقع الأسر، من حيث: حيِّزه الجغرافي المحدَّد، وطبيعة الأسرى وتنوُّعهم، ودورهم كنخبة وطنية، وتوليد النخب داخل إطار نخبوي، وتراكم التجربة زمنياً، والترابط مع حركة التحرر الفلسطيني، والتمايز بين مركِّباتها السياسية، وتصنيفها عبر آليات انتخابية داخل التنظيمات. وبالتالي، فثمة ارتباط بين المفاهيم الثلاثة، وهي: الهوية الوطنية، والمنظومة القيمية، والنخب، قائم وفاعل. وعليه، فإننا سنقرأ آليات توليد النخب عبر أربع مراحل.

المرحلة الأولى (ما قبل 1967)، وقد تميَّزت بضعف التنظيم، إذ كانت النخب مشكَّلة من نخب عسكرية وعشائرية وتقليدية، مرتبطة بانتماءات أولية، ومعتمدة على الدولة الناشئة، وغير نظامية. والمرحلة الثانية (1967-1993)، وقد امتازت بتشكيل التنظيم، وتوليد نخب نضالية فدائية وسياسية، وبلورة هوية وطنية واضحة، ومنظومة قيمية ثورية. وفي هذا الصدد يقول علي جرادات: "لقد صاغ الأوائل المعادلة الأولى للصراع... فاضطرت "مصلحة إدارة السجون" للتراجع عن غطرسة أنتم أفراد... وأقرَّت بوجود التنظيم الحزبي."[16] ويصف النخب بالقول إنهم "مناضلون ينحدرون من أسر فقيرة... صنعت منهم الممارسات النضالية مبدعين.[17] والمرحلة الثالثة (1993-2000)، وهي مرحلة التأسيس للانقسام التي يميِّزها لبس في الهوية، وتراجع الحضور التنظيمي، وضعف الحاضنة، وانزياح في النخب: "من انتماءات مختلفة اجتماعياً وسياسياً وعديمي الخبرة التنظيمية.[18] والمرحلة الرابعة

(ما بعد 2000)، وعنوانها اندلاع انتفاضة الأقصى، وعملية تحرير الجنوب اللبناني، وعودة عناوين الانتفاضة والتحرر عبر المقاومة. لكن نتائجها أحدثت تغيُّراً جوهرياً بعد اجتياح 2002، والذي تضمَّن حملات اعتقالات واسعة. وهنا يمكن إجمال متغيرين، هما: صعوبة الاستيعاب في ظل ضعف الحاضنة، وبروز مفاهيم جديدة. وقد كانت المرحلة الثالثة (1993-2000) قدَّمت ممكنات التحرر عبر التسوية، لكنها أضعفت البنى مولِّدة تشويهاً في مفهوم العدو. وفي هذا السياق، يشير كريم يونس إلى أنه في هذه المرحلة "توافدت أعداد كبيرة... [ما] أدَّى لصعوبات في الاستيعاب،"[19] وانعكس ذلك على موازين القوى بين الأسرى القدامى والجدد.[20]

أما من حيث الخلفيات، فالأسرى القدامى يحملون بعداً سياسياً تنظيمياً، مقابل الأسرى الجدد الذين تشكَّل وعيهم في أوسلو، حاملين ثقافة السلطة الفلسطينية والأجهزة الأمنية. ويشير يونس إلى أن "أبناء الأجهزة الأمنية... غير مؤطرين تنظيمياً،"[21] وإلى سيادة "ثقافة خاصة جديدة [هي] ثقافة البلديات والشلليات."[22] كما يؤكِّد مروان البرغوثي أن "أغلبية القادمين لم يكونوا قد عرفوا طريقاً تنظيمياً،"[23] وأن "الجزء الأكبر [منهم] لم يأتِ من الأطر التنظيمية، وحمل معه الانتماءات الأولية وكرَّسها."[24] وبذا، فإن المتغيرين الأساسيين، بنية الحركة الأسيرة المترهلة والأسير الجديد القادم إلى السجن حاملاً ثقافة السوق والسلطوية، أعادا صياغة النخبة نسبياً لكل تنظيم.

وبقراءة معمَّقة في تسجيل النخب في الفترة 2000-2020، يتبين أن الأسير الجديد سيطر بثقافته على المؤسسة، وفُتح أمامه المجال بعد صفقة وفاء الأحرار 2011 على مصراعيه. فالنخب الجديدة تتميز بخلفيات مغايرة، ويسود عليها: ثقافة سلطوية مقابل تأسيسية، وغياب برنامج توعوي موحد، ونشوء هوية ملتبسة مستندة إلى متغيرات أوسلو وما تبعها من انقسام في العام 2007. وعلى ذلك نشتقُّ مفهوم "النخبة المقيَّدة/ المعطَّلة"، مستندين إلى سيد حسين العطاس عن "العقل الأسير"، بما هو "عقل مقلِّد غير نقدي يحكمه مصدر خارجي للمعلومة ولا يصدر التفكير فيه عن منظومة مستقلة."[25] وهي، بذلك، نخبة مقيَّدة بمفاهيم مصلحية، مشروخة، قادرة على التغيير لكنها معطَّلة.

واستناداً إلى هذا الاشتقاق المفاهيمي، يبرز لدينا سمتان لهذه النخب: أولى مسيطرة-مباشرة (وهم ممثلو الأسرى، المنتخبون داخلياً، ويستمدون مشروعيتهم من الانتخاب، لكن هذه النخب مقيَّدة بكتل جغرافية، وتأثير السجَّان، والعامل الشخصي)، وثانية مؤثرة-غير مباشرة (وهم أصحاب الخبرة الطويلة، والشخصيات الوطنية، والحصيلة المعرفية، لكن تأثير هذه النخبة غير مباشر بسبب غياب المؤسسة، وتقييدات السجَّان). وبذا، تتبين سمات النخبة المقيَّدة، من حيث: الخلفيات المشكَّلة من ثقافة سلطوية متعارضة مع القيم التنظيمية، والفردانية التي عززتها حالة اللبرلة والخصخصة التي شهدتها الحركة الأسيرة، حيث أصبح الفرد يأخذ مساره على حساب الجماعة، والمساومة اللاجذرية من حيث تفضيل الآني على الاستراتيجي والميل لحوار دون مواجهة، والاستهلاكية كنمط شامل في الثقافة والسلوك الذي يرضى بالتحسين المادي على حساب المنجز النضالي والمولِّد للاضطهاد الاقتصادي.

وقد أسهمت هذه السمات في تعزيز النضال الفردي، ومن أمثلته: الإضرابات الفردية، والبرامج الفردية، وتحوُّل الثقافة السياسية إلى نخبوية أكاديمية، مع وعي يدافع عن الحركة. وخلاصة القول في هذا السياق، إن النخبة

الراهنة مختلفة عن النخبة السابقة، وهي: مرتبطة بالتحوُّلات الخارجية، وتحكمها تبعية رأسية للنخب الرسمية، وسيطرة التنظيم الأول، وتغييب المؤسسي لصالح الفردي... وذلك لأنها أُنتجت على أرضية التباس هوياتي، ونموذج مستعمَري يُكرِّس الانزياح من القيم الثورية إلى القيم انضباطية. بمعنى أن قراءة مسار هذه النخبة توضح بروز الظواهر الفردية كاحتجاج داخلي على الفردية من ناحية، وعلى المؤسسة من ناحية أخرى.

ثانياً: السجَّان والأمن وتطور مفهوم الضبط والرقابة

امتاز الاستعمار الصهيوني في أدواته بالمعالجة الأمنية كمدخل وحيد تقريباً لضبط السكان والجماعات الفلسطينية، متعاملاً مع الفلسطيني وفق منطق الخطر الأمني، ومشاركاً في عملية أمننة (securitization) الجيش وأجهزة الأمن والشرطة إلى جانب الشركات والمعاهد والجامعات ومراكز البحث.[26] ويصاحب ذلك ممارسة العنف البنيوي المترافق مع الضبط والإخضاع، مترسِّخاً في المنظومة الاستعمارية منذ ما قبل إقامة الكيان، مرتبطاً بظروف نشأته التسلُّلية، وتصنيف السكان لتسهيل السيطرة. فقد شكَّل الاستعمار شبكة نيلي التجسُّسية (NILI) لاختراق المجتمع الفلسطيني والعربي، وجمع المعلومات، وتقديم خدمات أمنية للمستعمر البريطاني، خدمةً لرؤيته في استعمار فلسطين. وبهذا، تطوَّر المفهوم الأمني مع توسع المشروع، مشكِّلاً أدواته عبر الزمن، ومستفيداً من منظومة أمنية متكاملة أقامت دولة الكيان من خلال العنف المبني على التجسس والتهجير والتصفية الجسدية، أو إعادة ضبط السكان جغرافياً وسكانياً عبر التطهير العرقي أو التجميع في معسكرات اعتقال كمدخل لمعالجة أمنية متراكمة، معتبراً دولة الكيان ذات باع طويل كما أورد أحمد سعدي في **الرقابة الشاملة**.[27]

لقد سقنا هذا المدخل السريع للتأكيد على القراءة الأمنية في تعاطي المستعمِر مع المستعمَر الفلسطيني على طريق معالجة مفاهيم الأمن في حيِّز السجن الاستعماري، حيث تستند إجراءاته العميقة إلى الضبط والرقابة والإخضاع، مستخدماً السجن لاستيعاب الأسير بعد تفتيته. وقد بنى السجَّان هيكله على سياسة العزل والقهر والمعاقبة، متطوراً نحو سياسات استيعاب تقوم على التجزئة والتفتيت والاستمالة والاستقطاب والتبعية، ما يعني تغيُّراً في هيكلية السجن لمواءمة التطور، وتفريغ الأسرى من مضمونهم الثوري والوطني، وتضمينهم في معالجات أمنية، أو استخدام السجن كإطار لمهام أمنية أو اختبار معالجات، كتجربة اليهود الشرقيين الذين زُجُّوا في السجون لاختبار الاختراق ثم أُبعدوا للتجسس في الدول العربية، ممتداً إلى الفلسطينيين. استمرت المنظومة الاستعمارية متكاملة، وقوامها: الجيش، والمحاكم، والمخابرات، والسجون، محوِّلة المعطيات الأمنية إلى خطط للإخضاع عبر الاختراق والتجنيد، مستفيدة من التطوُّر التكنولوجي. وقد أشار عزمي بشارة إلى "الأمن الجاري" كمواجهة عسكرية وقائية تجاه المقاومة، مبنية على العنف كبنى سلطة، ومفهوم السلام عبر القوة، مؤكِّداً أن كلَّ ما يتعلَّق بالفلسطينيين أمني مبني على العنف.[28]

على مستوى الأمن في حيِّز السجن، تقوم سيطرة السجَّان على منظومة أمنية صارمة ضدَّ الأسير جسداً وعقلاً وحيِّزاً زمانياً مكانياً، حيث الاعتقال عملية إحباط تهديدات، كما في "حرب الأشباح" عند لبيد الذي يؤكِّد أهمية المعلومات والتجنيد عبر الاعتقالات. وفي هذا السياق، فالتحقيق لدى العدو له معنيان عبرياً: الاستجواب لأبعاد الحادث، والتحقيق الأوَّلي لاستخلاص معلومات وجهاً لوجه، مستخدماً ضباطاً متعدِّدين ومرحلة "العصافير". أما مضمون الاعتقال، فيشمل الثأر والابتزاز والحماية الوقائية، ممتداً طيلة فترة السجن عبر التحقيق والمساومة على الحاجات، مستخدماً منظومة السجن من ضباط وأطباء من خلفيَّات أمنية ومدرَّبين. كما أشار كل من لبيد وسعدي إلى الرقابة الشديدة، وكما أشار سكوت إلى نشر المخبرين وأيديولوجيا المعالجة بربط الاحتياجات الفردية بتحركات الأسرى.[29]

ومن حيث التطور الإلكتروني، لجأت دولة الاحتلال إلى تكنولوجيا رقابية إلكترونية إلى جانب العملاء لمراقبة السجن، مستخدمة كاميرات علنية ومخفية، مجسَّات وسمَّاعات لاستقصاء معلومات وكتقنيات إخضاع ذاتي كنظرية بنثام للسجن المشتمل، مع مراقبة دورية للسجانين.[30] أما مصادر جمع المعلومات، فهي أربعة: بشرية يومية (عملاء وتحقيق مع أسرى)، ودورية (أقمار صناعية، وطائرات، وأجهزة رصد)، ومتابعة اتصالات (هواتف مع معارك العام 2019 حول التشويش)، وعامة (صحف، ورسائل مهربة). كما دخلت عناصر جديدة في وقت لاحق تتضمن جلسات دورية مع "الشاباك" كتحقيق من نوع آخر، والوحدة 8200 للرصد الإلكتروني، كما ومحيط الأسير خاضع لمراقبة دائمة.[31]

وفي هذا السياق، يمر الأسير بخمس مراحل أمنية كدائرة: مرحلة ما قبل الأسر، وتتضمن مراقبة بشرية وإلكترونية، وتنصتاً على الهواتف، وتتبع تطبيقات كتطبيق "المنسق"، واستدعاءات لصياغة بروفايل أمني. ومرحلة الاستجواب، وتُستخدم فيها العزلة، وتعطيل الحواس، وتفكيك المعتقدات، وإعادة البرمجة عبر ضبط الطعام والنوم والمعلومات، والعملاء، والتعذيب الجسدي-النفسي لكسر الصمود. ومرحلة العصافير، وهي عبارة عن زنازين مع عملاء مموَّهين كأسرى، يشكِّلون تنظيماً مزيفاً لاستخلاص معلومات من الأسرى قيد التحقيق، وبث الفرقة، واستغلال الضعف النفسي. ومرحلة السجن، وتسودها المراقبة المستمرة، والابتزاز، والتجنيد، والعزل والإخضاع. ومرحلة بعد التحرر، وفيها استمرار للرقابة، واستخدام عملاء محتملين، واستمرار دائرية المعالجة الأمنية.[32] هذا وتتراوح أهداف المراقبة الأمنية بين: ضبط السلوك، واستقصاء المعلومات السياسية والتنظيمية، واستهداف الاتصالات والنخب، وبث الفرقة، وإحباط التمرد، ومعالجة كم كبير من المعلومات عبر الاعتقال الإداري والعزل، وإحباط المقاومة، والضغط الاقتصادي، وإنتاج المجتمع الانضباطي الذي وصفه ميشيل فوكو، والعزلة كشرط للخضوع التي وصفها جيمس سكوت.[33] وقبالة هذه المنظومة الأمنية الاستعمارية، أنتج الأسرى مقاومة أمنية ثورية مضادة لسياسات السجان، من أبرز ملامحها: كشف العملاء، وتشكيل لجان أمنية، على الرغم من الإخفاقات التي أدَّت إلى حالات من الهوس الأمني، وإيقاف الأشكال بضغط خارجي من السلطة الفلسطينية... لكن النظرة إلى الأمن الثوري ظلت تعتبره حيوياً لحماية المجتمع والدفاع عن الهوية الوطنية، وتعتبر السجون خندقاً متقدماً.

وأما على مستوى السجن والسجَّان، فهو شكل قديم-جديد، لم يتطوَّر في أدواره أو سياساته كأداة استعمارية، ولا السجن في بنيته المعمارية المتخلفة من قبل الكيان، كما ذكرت صحيفة **هآرتس** في 27 تموز 2021. ولكن الاختلاف الذي طرأ على السجَّان إنما هو في التباس تعريفه من قبل السجين، مع تطوُّر في مهاراته الإدارية والتفاوضية، وتغيُّر في الأساليب من العزل والقهر إلى التجزئة لتعزيز الفوارق والمصالح الخاصة، وضرب الجماعية القائمة على المساواة، وتقليص التضامن لتحقيق التبعية، وتقسيم الجماعات على خلفيات جغرافية ثقافية لتأمين سياسات قديمة متجددة ساعدت على تحقيقها تغييرات هيكلية واضحة بعد العام 2004.[34]

ثالثاً: العزل حيز التعذيب والانتقام

تمارس مصلحة السجون الصهيونية العزل، من ناحية، بوصفه "شكل السجن الأكثر وضوحاً،" وكحالة عامة ضدَّ الأسرى ومكوِّناتهم، حيث إن هدف الاعتقال أساساً هو عزل المناضلين والأسرى عن مجتمعهم، وعزل نشاطهم وممارسة تأثيرهم على مجتمعهم وضدَّ المستعمِر. وتمارس عزل الأسرى بعضهم عن البعض الآخر، من ناحية أخرى، على أسس مختلفة لضمان ضرب الحالة الجماعية وتشتيتهم لضمان عدم قيام تمرُّد فعال، ولبلورة هويَّات فرعية وانتماءات أوَّلية تناقض الهوية والانتماء الجمعي لضمان عدم تبلور هوية جمعية. كما أن سياسة العزل للفرد بمسمَّى "العزل الانفرادي" تتخذ بعداً عقابياً وآخر ضبطياً، كما أوردت سحر فرنسيس، مديرة مؤسسة الضمير لرعاية الأسير وحقوق الإنسان، في مقدمة كتاب **صدى القيد** للأسير المناضل أحمد سعدات، ذلك أن مصلحة السجون طوَّرت سياسات لكسر إرادة وروح الأسرى الفلسطينيين وتطويعهم مع ما رافق هذه السياسات من إجراءات عقابية كالعزل، حيث إن الهدف منه داخل السجون هو "إعادة تشكيل وعي الأفراد والجماعات لتعزيز الفردانية."[35] فيما أشار عيسى قراقع، الرئيس السابق لهيئة شؤون الأسرى والمحررين، إلى العزل بأنه حيِّز لتحويل الأسير إلى كائن ميكانيكي جامد مجرد من الحياة أو كائن بيولوجي.[36] كما أشار سعدات للعزل بتعريفه: "وضع الأسير في حيز مكاني يتميز بالضيق الفيزيائي خالٍ من أي مظاهر الحياة وجعلها في حدودها الدنيا، وخاصة مظاهر الحياة الاجتماعية والإنسانية.. كي يصبح هذا الحصار والعزل عن المجموع نمط حياة قسري مفروض على الجسد والحواس للوصول لحصار القدرات الذهنية."[37]

وتعتبر سياسة العزل أحد مكونات سياسة المعاقبة والإقصاء والاستثناء والتجزئة والقهر، وتمثِّل تعبيراً مكثَّفاً بأدق صورة عن هذه السياسات المطبَّقة في حيِّز السجن. فهي محاولة تقييد وتحكُّم بالحيِّزين المكاني والزماني تمتدُّ للجسد والذهن أيضاً، وفيها استهداف ملموس ومحدَّد للأسير المعزول كنموذج مصغَّر للسجن بشكل عام باعتبار السجن قابلية رؤية ومراقبة مركزية للأسير تأخذ بعداً فردياً وتتمثَّل في تكثيف الرقابة اليومية الدائمة بما تشمله من رمزيات ودلالات محددة من نظام يومي مشدد: زنزانة مغلقة، وحقوق بالحدِّ الأدنى تهدف إلى تنميط الجسد وإخضاعه عبر العزل المشدد.[38] ولا شكَّ أن هذا يخدم هدفاً مركباً يتضح من خلال ما أطلقت عليه نعومي كلاين "إحداث الصدمة بالشروط القائمة وتوظيفها لهزيمة حالة المقاومة، فهي الطريقة التي تهزم فيها مصادر المقاومة وتكمن في التسبب بانسلاخات عنيفة بينها وبين قدرتها على إدراك العالم

المحيط بها."[39] ويكون هذا بمعنى الإقصاء عن المحيط المتمثِّل أولاً بالعالم الخارجي، ثم مجتمع السجن، في هذه الحالة، إذ بحسب فوكو في **المراقبة والعقاب** "يشكِّل المحكومون.. شعباً آخر داخل ذات الشعب له عاداته وغرائزه وآدابه على حدة،"[40] وذلك باعتبار العزل فضاء مغلقاً مقطوعاً عن العالم، مراقباً من كل جوانبه حيث يُحشر الأفراد في مكان ثابت وتراقب كل حركة وتسجَّل الأحداث وتمارس السلطة بدون مشاركة وفقاً لهيكلية تراتبية، والأفراد موزعون.[41] ولكن ممارسة العزل هذا عن المجتمع الخارجي ليست بشروط عزل الاستجواب في التحقيق الذي أشرنا له، بل بدرجة أقل ولكن أطول زمنياً، بحيث تتوفَّر العزلة التامة: "المجالسة وجهاً لوجه بين الموقوف والسلطة الممارسة عليه،"[42] بحيث يوفِّر السجان الأجواء ويهيئ الأوضاع المشددة التي يمكن أن تقود الأسير لمراجعة الذات والندم، فالندم يأتي في العزلة ليجتاحها.[43]

فالعزل الانفرادي وشروطه يمثِّلان أحد أشكال التعذيب الأكثر إحكاماً ومنهجية ومباشرة، ويهدف العزل إلى التعذيب باعتباره "مجموعة تقنيات مصممة لإدخال السجناء في حالة من الضياع والصدمة العميقين بهدف إجبارهم على تقديم تنازلات رغم إرادتهم."[44] وقد أُوجد العزل كسياسة في العام 1844، وطُبِّقت منذئذٍ بأشكال متعددة، ولكن هدفيَّتها بقيت ثابتة في إطار تجربة السجن أو تعميم الحالة الانضباطية داخل المجتمعات للحدِّ من تأثيرها وفاعليَّتها. وقد ورثت بنية الاستعمار الصهيوني هذه السياسة وطوَّرتها ولاءمتها لسياساتها وفق احتياجاتها ووفقاً لرؤيتها الفلسطيني، أو الآخر المستعمَر.

مورست سياسة العزل في السياق الاستعماري الصهيوني بشكل عام باعتبارها تجزئة للشعب الفلسطيني، وكسياسة تفتيت لهويته الوطنية من خلال إجراءات العزل والحصار والجدران... إلى آخره من السياسات الاستعمارية. وقد انسحبت سياسة العزل ضدَّ الأسرى والأفراد منذ بداية الاحتلال والسيطرة الاستعمارية على فلسطين في العام 1948، ومن ثمَّ تطوَّرت وارتبطت ممارستها واتساع نطاقها بمستوى مواجهة المستعمِر ومواجهة سياسة العزل ذاتها. إن نضالات الحركة الفلسطينية الأسيرة كافة، كبنية مضادَّة للسجان، شكَّلت بنية مواجهة أنتجت أشكال مقاومتها التأسيسية في حيِّز السجن الصهيوني، واشتملت على مواجهة سياسة العزل الجماعي والانفرادي. وقد بقيت مطالب إنهاء سياسة العزل على الدوام من أبرز مطالب الإضرابات الجماعية المتعدِّدة بمختلف مراحلها، وذلك على قاعدة مواجهة السياسة الاستهدافية والتصدِّي لها. ولعل هذا ما جعل سياسة السجَّان للعزل متذبذبة من حيث اتساع نطاق ممارستها، ولكنها لم تتوقف باعتبارها سياسة ثابتة من سياسات الإلغاء والقهر والعقاب وصولاً إلى التجزئة... حيث اعتبرها الأسير المناضل أحمد سعدات أحد أشدّ أساليب التعذيب قسوة.[45]

استندت ممارسة هذه السياسة أساساً إلى قوانين الطوارئ البريطانية، واشتُقَّت منها "ممارسة العزل داخل أقسام الشرطة داخل الخط الأخضر أو أقسام المخابرات" بعد العام 1967، وإثر اتساع نطاق المقاومة، وازدياد أعداد المعتقلين، لجأت سلطات الاحتلال الصهيونية إلى استخدام "السجون السرية" كمعتقلات في: صرفند، وعتليت، والنبي صالح، إذ كان عزل المعتقلين يتمُّ في ظروف في غاية الصعوبة.[46] وبقيت سياسة العزل الجماعي والانفرادي من ضمن سياسات التعذيب حتى العام 1978، حيث شرَّعت دولة الكيان وقوانينها العزل الانفرادي كإجراء وقائي انتقامي منذ ذلك الحين، ومورس ضدَّ عدد من الأسرى كالمناضل الأممي كوزو أوكوماتو، الذي عُزل في

سجن الرملة لمدة عشر سنوات، والشهيد إبراهيم الراعي، إضافة إلى عزل الأسير مهدي بسيسو، والأسير علي شاهين بعد إضراب عسقلان في العام 1976، والأسير الشهيد عمر القاسم، وعدد آخر من الأسرى... في حين أنها وسَّعت نطاق عزلها للأسرى بعد العام 1978 بعزل 80 أسيراً من كوادر السجون بعد قمعهم من سجن بئر السبع حيث أمضى عدد منهم أربع سنوات في العزل في سجن طولكرم.

وفي العام 1979-1980، أقامت مديرية السجون الصهيونية سجن نفحة كسجن عزل لما أطلقت عليه "النواة الصلبة لقيادات الحركة الأسيرة"، واحتجزت فيه 80 أسيراً منهم.[47] كما مارست إدارة مصلحة السجون سياسة العزل على أعضاء من المنظومة الاستعمارية الذين كشفوا جرائم الكيان أو حاولوا ذلك: كعالم الذرة مردخاي فعنونو، وكذلك قضية الأسير (X) ضابط الموساد الذي وجد مقتولاً في أحد أقسام العزل السرية. وقد أقيمت العديد من أقسام العزل بشروط صعبة للغاية كأقسام سجن الرملة، ولاحقاً تمَّت إضافة قسم عزل لكل سجن من السجون في حين أنشئ سجن "هداريم" كأحد أقسام العزل الجماعية وخاصة قسم 3.[48]

يرى السجَّان في إجراءات العزل المتَّبعة ضدَّ الأسير حيِّزاً ضيقاً مسيطَراً عليه زمانياً ومكانياً وخاضعاً للرقابة الدائمة، وموقعاً لتعطيل جسد الأسير وفاعليته، وهو لا يقدَّم كإجراء عقابي بل كإجراء وقائي احترازي تماماً كمفهوم "الاعتقال الإداري". وفعلياً، يجيد السجان العزل كوسيلة وأداة ردع يتمُّ تفعيلها واستخدامها ضدَّ الأسير باعتباره أحد أوجه السجن وأهدافه الأكثر وضوحاً، إذ إن الشروط التي يخضع لها الأسير في العزل تحمل دلالات ومعاني تحدِّد الأسيرَ وتمفصله من حيث تقييد الحيِّز وتحديده بزنزانة ضيِّقة، وضبط وقت الخروج من الزنزانة لمدة ساعة واحدة فقط إلى باحة السجن المغلقة والضيِّقة هي الأخرى، وذلك لضمان بقاء الأسير داخل الزنزانة منفرداً لمدة ثلاث وعشرين ساعة يومياً ولسنوات طويلة قد تصل إحدى عشرة سنة كحالة الأسيرين حسن سلامة ومحمود عيسى. ويصاحب ذلك فرض تقييد اليدين قبل فتح الزنزانة، ومنع الزيارة العائلية، واقتحام الزنزانة مرَّات عديدة يومياً، وفرض شروط مشدَّدة تمنع الأسير من أي تواصل مع العالم الخارجي، والحرص على ضمان الانفصال نهائياً عن مجتمع الأسرى... بمعنى أن العزل هو السجن مجرَّداً من أي حقوق أو مكتسبات حيث يكون السجين خاضعاً تماماً لإرادة السجَّان في تعامله المباشر معه، ووضعه في إطار مختلط مع الأسرى السياسيين "الأمنيين" والجنائيين، وحصاره بشكل شامل، وقطعه عن الحياة الاجتماعية، حيث تتراكم هذه الإجراءات كلُّها إضافة إلى أن "استهداف حياة الأسير المعزول وسلامته هي: عملية إعدام بطيء مع سبق الإصرار."[49] وقد رافقت سياسة العزل استهداف الأسرى داخل السجن بحيث تم عزل العشرات بل والمئات منهم لمدد زمنية طويلة، وبحسب توصيف المحامي إلياس صالح، فإن سياسة العزل وحياة العزل التي تحكمها شروط حياة صعبة وقاسية ومريرة وغير إنسانية استهدفت الكوادر الفاعلة والقيادات داخل السجون.[50]

مورست سياسة العزل على نطاق عالمي حيث يقبع في زنازين العزل ما يقارب خمسة وعشرين ألف أسير حول العالم بحسب صحيفة **نيويورك تايمز**،[51] فيما تعرَّض المئات من الأسرى الفلسطينيين لهذا الشكل من التعذيب والعقاب والذي يمثِّل انتهاكاً للقانون الدولي بحسب المحامي إلياس صالح، وهو ما أكد عليه المناضل الأسير أحمد سعدات في كتابه **صدى القيد** (2017).[52] ويُتَّخذ قرار العزل الانفرادي من قبل مصلحة السجون بشكل عام

وربط هذا كإجراء بتشريع (قانون صهيوني) يحدِّد مدة العزل لمدة ثلاثة شهور تُجدَّد تلقائياً، ويتمُّ تجديدها من قبل لجنة أمنية تضم ضباطاً من المخابرات والسجن. ويمكن تجديد العزل لسنوات طويلة دون رقابة قضائية حقيقية، حيث يُعتبر العزل أداة انتقامية وعقابية تستهدف قيادات الحركة الأسيرة وكوادرها، كما في حالات المناضلين الأسرى مروان البرغوثي وأحمد سعدات ورائد صلاح الذين عُزلوا لسنوات، وغيرهم الكثير.

ويتميز العزل من حيث هدفيَّته بطبقات مركَّبة، ترمي إلى: التعذيب النفسي والجسدي لكسر الإرادة، حيث "الرقابة الدائمة تخلق حالة من الضياع؛[53] والانتقام من الأسرى الذين يقودون النضالات داخل السجن، كإضرابات الجوع؛ والتجزئة والتفتيت للهوية الجمعية لتعزيز الفردانية؛ والإخضاع والاستيعاب لمحاولة إعادة برمجة الوعي. وقد أدَّى ذلك إلى تأثيرات نفسية مدمِّرة من: اضطرابات، واكتئاب، وهلوسات، كما ورد في شهادة مروان البرغوثي، إذ "العزل يهدف إلى تدمير الروح."[54]

وعلى الرغم من وحشية سياسة العزل، إلا أن الحركة الفلسطينية الأسيرة واجهتها بإضرابات جماعية، كإضراب العام 2011 والذي أنهى عزل بعض القيادات، وإضراب العام 2017 الذي طالب بإنهاء العزل. كما شَكلَّت الحركة الأسيرة لجاناً للدفاع عن المعزولين، وأنتجت أدباً وكتابات تعكس التجربة، ككتاب **صدى القيد**. وهذا لا ينفي أن سياسة العزل قد استمرت، وبخاصة بعد اندلاع انتفاضة الأقصى في 2000، حيث عزل مئات من الأسرى، وأصبح العزل أداة للضغط الأمني.

رابعاً: من الثقافة السياسية العامة إلى الثقافة الأكاديمية الخاصة

يُعَدُّ تاريخ الصراع السياسي تاريخ محاولات السيطرة على المواقع الهامة للتجمُّع وعلى الفسحات التي يسود فيها الخطاب، حيث تُستثمر هذه الفسحات والحلقات الاجتماعية في إيجاد ثقافة تحتية مقاومة، ثقافة مقاومة لم تنوجد بحدِّ ذاتها، بل أماكن خلقها لأنفسهم أناس حاربوا طويلاً في سبيل خلقها.[55] ولذا، انطلق تعريفنا للمقاومة التأسيسية كثالوث يقوم على التنظيم والبرنامج والوعي، ويمتد هذا الوعي نحو الثقافة السياسية القائمة على المشاركة في النضال وتقرير المصير، بل والمشاركة في وضع الرؤى حول المصير. ولا شكَّ أن المتغيرات التي طرأت على الحركة الفلسطينية الأسيرة خلال الأعوام 2000-2020 هي نتيجة لاستهداف المفهوم الثقافي وحيِّزاته الاجتماعية (التنظيم داخل السجن)، واستهداف النخب ووعيها وأمنها، بعد أن رسَّخ الوعي ثقافة مشاركة أنتجت حالة مقاومة تأسيسية متماسكة وقادرة على الفعل في الحيزين: الزمان-المكان، وهي حالة أسندت الوعي وصلَّبته في مواجهة الآخر/ السَّجان عبر عملية مقاومة سيطرته وهيمنته والعمل على ترسيخ الذات وبلورة الهوية. وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الثقافة الذي نتبناه هنا، مستندين إلى إدوارد سعيد، هو مقاومة تقوم على ترسيخ الذات والهوية المستندة إلى الذاكرة كشكل من أشكال المقاومة ضدَّ النسيان، حيث الصراع مع السلطة/ السجَّان هو صراع الذاكرة مع النسيان، الذاكرة بوصفها "أداة جمعية بالغة القوة لحفظ الهوية."[56] علماً بأن الهوية تحمل ليس فقط عبر الثقافة والأدب والروايات والكتب، بل من خلال الذاكرة كحصن رئيس ضد الامِّحاء التاريخي، مع

التأكيد على الثقافة كأداة للمقاومة،[57] وعلى كونها صيرورة عبر الزمان والمكان ككائن حي ينمو ويتبدَّل، وصوت نظرية مكثفة لمسار يعيشه شعب أو أمة ما.[58]

الثقافة حامل ومحمول للهوية كما أكد إدوارد سعيد، والثقافة العامة هي أداة مقاومة فعلية وركن هوياتي راسخ. وأما أحمد قطامش، فكثف الفهم النظري للثقافة التي حمل لواءها الأسرى عبر ممارسة عملية جعلت الثقافة بنية تنظيمية بالغة الأهمية، مستنداً لأدوات التثقيف السياسي: كالجلسة، والمؤتمر، والكرَّاس، والبيان، والنشرة والمجلة. فهذه الوسائل أسهمت في تعزيز الثقافة وتصليب بنيتها لبناء هوية ذاتٍ مقاوِمة في مواجهة السجَّان، وذلك ضمن فهم عميق لبناء هوية مرتبط بالهوية الفلسطينية النضالية في جوهرها والتي تبلورت كمقاومة مستمرة لإثبات الوجود والدفاع عنه.[59] وقد أشار علي جرادات إلى ثقافة السجن الخاصة المسكونة بالحرية المترافقة مع آلام التضحيات، هي ثقافة معارف وخبرات متراكمة، ورواية نضالية وطنية للتحرر كحكاية مضادة لبناء رواية الضحية مقابل الجلاد الذي يهمِّش الهوية كإرهاب.[60] وبذا، فالثقافة السياسية، كثقافة مشاركة، هي جزء أساسي من مكوِّنات الشخصية لا أداة استعمال وقت الحاجة، إذ تستند إلى التجربة والقراءة ليس لنيل شهادة بل لحلِّ أسئلة كبرى تخلقها حياة المعتقل وأوضاع العمل الوطني. إنها تحمل هدف تخريج الكادر الوطني والمناضلين الذين يؤدُّون واجبهم داخل السجن وخارجه، إلى جانب مفاهيم النضال والمشاركة السياسية، وتدشِّن أسس إنتاج كادر واعٍ متمكِّن يسهم في كافة الميادين من الاشتباك الميداني إلى البناء المؤسساتي والديمقراطي، ورفد المجتمع الفلسطيني وترسيخ بنيته وهويته كحد فاصل بين الأنا والآخر.[61] وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى أن اتفاق أوسلو 1993 أسس التباساً ثقافياً/ هوياتياً بنسيان الحدِّ الفاصل بين السجين والسجَّان، واختزل دور الحركة الأسيرة إلى مشاركة نخب سياسية ضيِّقة، وحوَّل قضية الأسرى إلى احتفالية سنوية أو رمزية، مع تسليع الأسرى وتعطيل حالة الحرية، ما أدَّى إلى اغتراب الأسير عن مجتمعه ودوره السياسي الاجتماعي.[62] وقد أسس ذلك مفهوماً ثقافياً جديداً استهلاكياً فردانياً يقوم على تطوير الذات اجتماعياً والتثقيف الشخصي لتحسين الظروف أو الرتبة أو الامتيازات.

وفيما يتعلَّق بالثقافة الأكاديمية، فقد حدد غرامشي الوعي الانتقادي تاريخياً وسياسياً بخلق نخبة من المثقفين، إذ إن الجماهير لا تميِّز نفسها دون تنظيم، ولا تنظيم دون مثقفين كمنظمين وقادة.[63] لم تكن النخبة في الحركة الفلسطينية الأسيرة منعزلة عن النضال، بل كانت محرِّكاً ومحرِّضاً، قرأتْ سياق الاستهداف والتجهيل من السجَّان بمنع التثقيف والتوعية ومحاربة رفع الوعي بالظرف الذاتي والموضوعي بهدف خلق المطاوعة والتبعية وقتل روح المبادرة... فعملت النخبة على اجتراح آليات مواجهة لسياسات التصفية النفسية والفكرية، ووضع تصورات هوياتية مضادَّة تضمن مواجهة ثقافية وطنية للسجَّان ومنظومته. وفي هذا السياق، أشار وليد دقة إلى استهداف المنظومة الاستعمارية للأسير كروح وعقل، عبر استهداف البنية التحتية للمقاومة: استبدال قيم وطنية بقيم أقل وطنية يسهل التعامل معها.[64]وقد شكَّل ذلك تحدياً للأسير الذي رفض الإجراءات العقابية، وبرز دور المثقف الثوري في سياسة مقاومة كرَّست نضالات تأسيسية مرتكزة على الثقافة والوعي، مع التوعية والتثقيف التربوي كعماد أساسي، فـ"التربية والثقافة متلازمتان لا يستغني أحدهما عن الآخر، فالأولى تستمد أهدافها من الثانية، والثانية تشكل أداة للأولى لتحقيق أهدافها، فالتربية مسؤولة عن تنشئة الأجيال ونقل

التراث القومي، وتسعى لتشكيل الشخصية الوطنية وفق معتقدات متفق عليها من قبل المجتمع الذي تعمل فيه."[65] أنتج المنظِّمون الأوائل مفاهيم قيمية غدت أعرافاً، ساعدت في تجاوز أزمة التكيُّف عبر الاندماج والمشاركة في مقاومة استندت للثقافة والوعي والترفيه كروافع تأسيسية وذلك عبر الجلسات الثقافية والكرَّاس والقراءة الذاتية وإحياء المناسبات، وملء حيز السجن زمانياً ومكانياً، والانتصار على إجراءات السجان بإدخال الكتب والإعلام، وزيادة الحصيلة المعرفية على الرغم من محاولات قمعها لإفراغ المناضل من محتواه الوطني وتحويله إلى دمية طيِّعة كما حلم قادة العدو.[66] لقد سقطت سياسات السجَّان أمام المنظومة الوطنية التي كسرت رهان إعادة صياغة وعي الأسير، وسلَّحته بأدوات التحليل للمقاومة عبر ثقافة احتجاج وطنية قومية تدافع عن ثقافة شعب ضدَّ الغزو، وتشكِّل سنداً للمقاومة المسلحة ومرجعيتها الفكرية لبناء عقل سياسي-اجتماعي مقاوم.[67] وبذا، فقد حوَّل الأسرى السجن من حيِّز إقصاء إلى بؤرة مقاومة، ومن حالة استثناء إلى تعبئة ثورية عامة، وصولاً إلى التعليم الأكاديمي وانتزاعه كحق.

أما الدراسة الأكاديمية في السجن، فقد ولدت بين تعزيز الحق الفردي في التعلُّم وتغييب الثقافة الوطنية وبنيتها الجمعية، إذ اعتمدت ثقافة السجون على أن البشر يتعلمون من تجاربهم ولا معرفة خارج التجربة، حيث عززت السجون الثقافة السياسية صهراً للشخصية والوعي، تستمد مناهجها من التجارب الثورية العالمية وتجارب الأسرى، وتستند للنقاش والحوار، ليصبح السجن صرحاً أكاديمياً في تعميق الوعي الفكري والسياسي والاجتماعي.[68] اعتبرت الأكاديميا جزءاً من عملية التثقيف لا تنفصل ولا تنوب عنها، إذ هي جزء مهم في تكوين الشخصية والهوية، ولم تنقطع مطالبات الأسرى بالتعليم الأكاديمي كأحد التحديات في حيِّز السجن، إذ يقطع السجن عن التعليم، ولذا لم يُسقط هذا المطلب من برامجه النضالية. يذكر مروان البرغوثي أنه منذ أواخر السبعينات 1979-1980، قدَّم طلبات للالتحاق بجامعة بيرزيت من سجن طولكرم، حظيت بقبول لكن رفضها الحكم الاستعماري.[69] وقد كان رفض المنظومة الاستعمارية تجسيداً لسياسة التجهيل والتهميش كمعاقبة، وجزءاً من إعادة صياغة الوعي بإقناع المناضل بكلفة النضال شخصياً، وتحويلاً للسجن إلى عبء على الرغم من ادعاء الحداثة في اعتبار السجن مؤسسة تأهيل، فكان محاولة تحويل الأسير من ذات فاعلة إلى سلبية استهلاكية مفرغة لإعادة صياغتها.[70] لم تتوقَّف إجراءات السجان، لكن نجاحها اعتمد على جهود الأسرى في سدِّها، حيث انتزعوا الحق في التعليم منذ العام 1992، وحوَّلوا أرقام السجن إلى مقاعد جامعية. انتظمت الدراسة في الجامعة العبرية بالعبرية، لكنها تحوَّلت من تركيب معرفي سياسي وطني إلى معرفة متخصصة صهيونية، ارتكزت على من يتقن العبرية كمدخل إجباري، أضافت عبئاً مالياً على الأسرى والمجتمع، وخضعت لرغبات السجَّان في السماح أو المنع كأداة ضبط. هنا، تحوَّلت الثقافة نحو الأكاديميا كخيار فردي إلى منحى يعزز الخيارات الفردانية بعيداً عن الثقافة المقاومة التشاركية، وأصبحت أداة سيطرة للاستمالة والعقاب إلى أن مُنعت كردٍّ على أسر جلعاد شاليط ضمن إجراءات عقابية أخرى. واجه الأسرى ذلك ببديل فلسطيني عبر جامعة الأقصى وتحديداً في تخصص التاريخ، ثم جامعة القدس ببرامج العلوم السياسية والماجستير والدراسات الإقليمية.[71] وفي هذا السياق، يؤكِّد مروان البرغوثي أن الإجراءات دفعت للمبادرة مع الجامعات الفلسطينية لتأمين التعليم وفق قواعد واضحة، ولعب دوراً هاماً سري نسيبة وعماد أبو كشك

فيها.[72] وانطلاقاً من هذه النقطة المفصلية، صار التعليم ثورة حقيقية في السجون، خاصة في سجن "هداريم"، مع حرص على جودته يضاهي البرامج الأكاديمية خارج السجن، حيث استهدف تعويض الأسرى عن فرص فائتة بسبب النضال الذي أودى بهم في المحصلة إلى الأسر. لكن الدراسة الأكاديمية، على الرغم من ذلك، اعتبرت تعويضاً لحالة قطع، لا صيرورة ثقافية مقاومة تراكم معرفة في إطار الكفاح كما عند أحمد قطامش. كانت مسيرة التعليم الجامعي إنجازاً حقيقياً للحركة الفلسطينية الأسيرة ضدَّ السيطرة على الوعي والإقصاء، لكنه يثير أسئلة عديدة، نحو: كيف يؤثِّر شكلها ومضمونها على المنظومة الوطنية؟ هل تعزِّز الثقافة الجمعية أم الفردانية على حساب الجسم العام، وبناء شخصية أكاديمية على حساب الوطنية السياسية؟ وهنا، لا بدَّ من التذكير أن التحوُّلات بعد أوسلو جعلت التعبئة غير ذات مغزى، وخاصة لدى أسرى فتح، فأدبياتها غير مرتبطة بالواقع، مع اختلاف مستوى الأسرى الجدد نضالياً ومعرفياً. وقد شكَّل، ما بعد انتفاضة الأقصى، مرحلة خطرة هدَّدت الكيان الجمعي بوهم الخلاص الفردي، وخلقت انقسامات وثقافات جديدة. لكن البرغوثي، على الرغم من كل ذلك، قدَّم التعليم لسدِّ فراغ التعبئة، وتقديم خدمة تعليمية مع ربط خلاق بالمضمون الوطني.

وفي المحصلة فالتعليم الأكاديمي هو عنصر حاسم ينبغي أخذه بعين الاعتبار عند الحديث عن المتغير الثقافي، ذلك أن التعليم الأكاديمي هو خطوة ثورية كحق فردي للأسرى المغيَّبين قسراً عن التعليم على الرغم من أنه يعبِّر، بشكل أو بآخر، عن تغلغل الفردانية في مفاهيم الحركة، ويحلُّ محلَّ انهيار البرنامج التثقيفي، ويسهم في التحوُّل من جماعية التثقيف إلى فردية التعليم ضمن تحوُّلات من الجماعية إلى الفردانية الذاتية بحثاً عن الذات والمكانة الاجتماعية. فالنخب الثورية الأولى بنت شخصية وطنية جمعية عبر برامج ثقافية حدَّدت علاقات الأسير-الجماعة والأسير-السجَّان كمشتبك متناقض، وخلقت ثقافة اشتباك دائم، وعمَّقت المواجهة ضد الإلغاء. وذلك لإيمان راسخ بأن المثقف الحق، كما وصفه إدوارد سعيد، يتفاعل مع الجهود الواسعة ويستمد قوته منها، وهنا يمكن الفرق بين العضوي الملتزم نتاج حالة جمعية، والأكاديمي التقليدي مغلق أقرب للسلطة. وعلى ذلك، فإن المعرفة الحقة إنما تستمدُّ من التجربة والمشاركة في البناء، لا الأكاديمية التي تعيد إنتاج السيطرة كآلة أيديولوجية. لكن الثقافة الأكاديمية في مرحلة ما صارت تتحول من مشروع سياسي وطني مشارك ينتج كادراً مندمجاً إلى فردي ينتج مثقفاً أكاديمياً، امتداداً لنضالات فردية في المرحلة الراهنة. لكن ربط البرغوثي التحصيل الأكاديمي بالدراسات الإسرائيلية، في المقابل، كان حافزاً للانخراط، يخرِّج نخبة أكثر وعياً وانتماءً، تمتلك أدوات التفكير والتحليل لمعرفة نقاط قوة وضعف المشروع الصهيوني... وذلك على الرغم من كون الالتحاق بالتعليم يكتنفه بعد فردي بامتياز، ويسهم في إنتاج نخبة مغلقة ضعيفة التأثير، لا تعيد صياغة البنى التأسيسية، مقيَّدة-معطَّلة عن التأثير، بعيدة عن الإجابة على تحديات حياة المعتقل، ولا تنقل الأسرى إلى مفهوم التنظيم الحداثي. وهي، في العموم، ثقافة انسحابية احتجاجية فردية في مواجهة النخب المسيطرة، وحصر للاهتمام بالدرجة العلمية دون توظيف في الشأن العام. وللأسف، فقد غيبت هذه الأجواء النخب المتمكِّنة عن تصليب الذات الجماعية كذات مواجهة للعدو النقيض. وعلى الرغم من ذلك كله، فأطوار التاريخ لا تتوقَّف، وقد تشكَّل العملية الأكاديمية خطاً لإعادة الانطلاق في تجديد البنى التنظيمية والثقافية، كثقافة تحتية مضادَّة، مع تخريج مئات الأسرى من برامج البكالوريوس والماجستير كأنتلجنسيا تنشر مقاومة.

خامساً: المتغير القضائي والقانوني

يتحدث فالتر بنيامين عن أن العنف هو أصل القانون وله وظيفتان: "العنف المؤسس على الحق، والعنف المحافظ عليه."[73] وبهذا، فإن قانون المستعمر هو العنف بحدِّ ذاته من حيث محاولاته تأسيس الحق بالشرعية عبر جهاز قضائي ومحاكم عسكرية، فالقانون في "إسرائيل" هو أداة تشريع للواقع الكولونيالي.[74] وبذا، تسعى "إسرائيل" عبر عنف القانون إلى الحفاظ على واقعها الاستعماري، في حين أن ما يدور هنا قد عرَّفه فرانز فانون باللعنة: "المستعمَر في هذا العالم الذي رتَّبه الاستعماري مذنب دائماً، وهذا الذنب ليس ذنباً مقترَفاً، وإنما هو نوع من اللعنة."[75] فالقانون الاستعماري هو عنفيٌّ بطابعه ولا يقوم على الحق، بل يقوم على العنف الذي أسس للحق بحسب تعبير بنيامين، ويحافظ عليه أيضاً، وهو ما يظهر في قانون المحاكم التي يعرض عليها الفلسطيني من خلال الأوامر العسكرية التي تبلغ أكثر بين 1700-1800 أمراً، علماً بأن الاستناد يكون إلى قوانين الطوارئ الأردنية والبريطانية منذ العام 1945،[76] وبهذا وبعد العام 1967 نشأت المحاكم الصهيونية واستمدَّت شرعيتها من العنف، وأسَّست له.

أما عن نشأة المحاكم الصهيونية ودورها، فلم تخرج المحاكم عن إطار تعريف الشرعية الكولونيالية للدولة الصهيونية، ولم يكن دورها المبني على العنف بهدف شرعنة الاحتلال من جهة، وإقصاء الحق الفلسطيني من جهة أخرى. فهي تعكس مضمون المستعمِر وموقفه وسلطته التنفيذية بمختلف أذرعها بوصفها أداة تظهر للاستعمار على أساس من الشرعية التي يسعى لها دائماً. وقد أشارت عميرة هاس، الصحافية والكاتبة في صحيفة **هآرتس**، خلال تكريم فيلم عن حياة المحامية ليئه تسيمل إلى أنه، وخلال 52 عاماً، تراكم ما يكفي من المعلومات والفهم لإظهار أن ما يجري في المحاكم العسكرية هو عرض كبير للشرعية والإجراءات السليمة والمنطقية! وحقيقة ما يجري يتمُّ تحت أقنعة نظام أبرتهايد يطبِّق قانوناً عسكرياً على مجموعة واحدة من السكان منزوعة الحقوق، وقانوناً مدنياً للشعب السيد.[77]

ورغم تحفُّظنا على مفهوم الأبرتهايد ودلالاته في الحالة الفلسطينية (والتي تعبِّر عنهم باعتبارهم أقلِّية سكانية أو مجموعة سكانية في إطار حيز دولاني "شرعي"، ما قد يضفي الشرعية على الأكثرية ويتَّهمها فقط بممارسة الأبرتهايد والفصل العنصري، وهو ما ليس من اختصاص هذه الدراسة. فالأدق هو استخدام مصطلحات ممارسات وسياسات استعمارية ضدَّ الشعب العربي الفلسطيني المستعمَر صاحب الحق، والذي يمثِّل في حيِّز فلسطين التاريخية نسبة سكانية تساوي عدد اليهود بحسب الإحصاء المركزي الفلسطيني)... فإن ما نطرحه في هذه الدراسة هو مجموعة تساؤلات عن موافقة المستعمَر في المشاركة في لعبة المستعمِر بحسب تعابير فرانز فانون، وهي لعبة تعزز صورة الاستعمار كأمر شرعي، وتخفي مضمونه العنيف في إطار المحاكم والقوانين الاستعمارية. لقد قدمت الصحافية تساؤلاتها حول موافقة المستعمر في شرعنة المستعمر مؤكِّدة أن المحاكم العسكرية فرضت على الفلسطينيين تماماً، كما فرضت المستوطنات والإجراءات العسكرية الاحتلالية الشاملة، ولماذا يقبلون بتمثيلهم بها عبر محامٍ؟ فلمَ لا يلجأون إلى تعطيل الإجراءات وترتيبات النظام من خلال عدم الاعتراف؟[78] فقد

لجأ الاحتلال إلى استخدام المحاكم لتعزيز سلطته وسيطرته وهيبته وشرعيته في المحافل الدولية بحجة أن سلطة القضاء تمارس الدور الرقابي والقضائي وباعتراف المستعمر!

لقد انتهجت المنظومة الاستعمارية هذا الأسلوب واستمرت حتى مرحلة معينة بتعريف الأسرى الفلسطينيين كأسرى حرب، بل واعترفت حتى المرحلة ذاتها بانطباق اتفاقية جنيف الرابعة عليهم حتى العام 1967 وذلك تمهيداً لتهجيرهم، في حين قدَّمت البعض منهم إلى المحاكم الجنائية في إطار القانون الجنائي وإدانتهم حتى العام 1967. ومن الجدير ذكره أن الحكومة الصهيونية التزمت بنصوص ميثاق جنيف الرابع لمدة أربعة شهور بعد العام 1967، ثم تخلَّت عن ذلك بحلول تشرين الأول من العام نفسه، وحذفت الإشارة إلى نص ميثاق جنيف المنشور العسكري رقم 3.[79] اشتقت "إسرائيل" آنذاك مفاهيم القانون العسكري عبر مجموعة أوامر عسكرية وبلاغات مستندة إلى نصوص الطوارئ البريطانية والقوانين الأردنية أو المصرية العاملة في الأراضي الفلسطينية قبل احتلالها ما تبقى من فلسطين 1947، أو تم إنشاء المحاكم العسكرية وهيئات النيابة العسكرية لفرض سلطة الحكم العسكري وتنفيذ أوامره.[80]

وقد نصَّ البلاغ العسكري رقم 2، الصادر عن سلطات الاحتلال بشأن أنظمة السلطة والقضاء، على أن القوانين التي كانت قائمة في الضفة تظل نافذة المفعول بالقدر الذي لا يتعارض فيه مع المنشور ذاته أو أي منشور آخر.[81] وبهذا المعنى، فإن المبنى القانوني الصهيوني يقوم على منظومة الأوامر العسكرية، وهو ما ذكره المدَّعي العام العسكري [تسفي عنبر] الذي كان حاكماً في الأرض المحتلة في تاريخه لتجربته تلك في كتابه **الموازين والسيف** في إشارة ودلالة واضحة لمفهوم الحكم والقضاء لدى المنظومة الاستعمارية.[82] وقد قدمنا في معرض الدراسة النص القانوني المشتقَّ من قانون الطوارئ البريطاني، ونصَّ على تحديد ماهية المنظَّمات الفلسطينية المقاومة باعتبارها إرهابية، ومن هو الإرهابي، وما هي الأعمال التي تعتبر إرهابية وما هي عقوبتها؟ واعتمد البريطانيون فيها نصوصاً غير قانونية مخالفة للقوانين الدولية، بل وتتضمَّن نصوصاً عقابية ما قبل حداثية مثل مصادرة الأموال والمنزل والممتلكات والاستيلاء عليها بما هي ممارسة عنف ممنهج ومقنن، فالعنف باعتباره أحد أركان الاستعمار يحتاج لتكريس شرعيته عبر القانون، وهو ما يظهر في استخدام الاعتقال الإداري كأداة للقمع دون محاكمة.[83]

مع اندلاع انتفاضة الأقصى 2000، زادت حملات الاعتقال، وأصبح القضاء أداة لتصفية المقاومة، مع إصدار قوانين جديدة كقانون "الإرهاب 2016"، الذي يوسِّع تعريف الإرهاب ليشمل أي فعل مقاوم، كما زاد الاعتقال الإداري، حيث يُعتقل آلاف دون تهم، بناءً على "معلومات سرية"، وأصبحت المحاكم جزءاً سافراً من المنظومة الأمنية، مع دور المخابرات في التأثير على الأحكام. لكن الأسرى واجهوا المحاكم بالمقاطعة، كما في حالات قادة الانتفاضة مثل المناضل مروان البرغوثي، الذي رفض الاعتراف بشرعية المحكمة، معتبراً إياها أداة استعمارية،[84] وقد أدَّى ذلك إلى إضرابات ومطالب بإنهاء الاعتقال الإداري، كإضراب العام 2012. وفي المحصِّلة، فإن المتغير القضائي يعكس تصعيداً في استخدام القانون كأحد أنماط العنف للحفاظ على الاستعمار، مع زيادة الاعتقالات والقوانين القامعة، لكن المقاومة المضادة من قبل الحركة الفلسطينية الأسيرة عزَّزت رفض الشرعية الاستعمارية من خلال القانون.

سادساً: الصحي والطبي من الإخفاء والإنكار إلى مَعرضة المعذب والتعذيب

في إطار حيِّز السجن في المنظومة الاستعمارية الصهيونية، لم يكن يوماً هناك أيُّ اعتبار طبي خارج مفهوم التعذيب والعقاب والقهر وهدم القدرة الجسدية كما عبَّر عنها يفال غريفيل، نائب قائد معسكر إجليل، في العام 1948، حيث قال "إن المعاملة القاسية وقتلهم مبنية كسياسة ترهيب لدواعٍ أمنية، ولكسر معنويات الأسرى ومنع إمكانية تنظيمهم، وكانت الغاية من التجويع هي الإذلال والإخضاع والتطويع أولاً، وهدم القوة الجسدية ثانياً، لمنع قيام تمرُّد فعَّال."[85] استمرت هذه السياسة حتى اليوم، واستمر العقاب في حيِّز السجن وآثار التعذيب المؤدِّي إلى الموت بمعنى الإعدام البطيء، وتحوَّل ذلك إلى سياسة ردع وإرهاب من أجل الابتزاز والمساومة لاحقاً. وقد أشار عيسى قراقع، الرئيس السابق لهيئة شؤون الأسرى والمحررين، إلى ذلك بالقول: "منذ العام 209 استُقبل 12 شهيداً من الأسرى كنت أعرفهم وأتابع موتهم البطيء ساعة بساعة ويوماً بيوم، وأتلقَّى نداءاتهم ورسائلهم وكأنها شهقات رجاء في اللحظات الأخيرة... حكومة اسرائيل حولتني لوزير للجنازات أرى زحمة الموت في السجون الإسرائيلية؛ لأن الإهمال الطبي والاستهتار بصحة الأسرى أصبح سياسة ثابتة وروتيناً، وأطباء عيادات السجون لا يتلقون تعليماتهم من أخلاقهم المهنية وإنما من أجهزة الأمن وتعليماتها التي تقول: إما أن يموت الأسير الفلسطيني فوراً ، وإما أن يموت تدريجيّاً."[86]

وما بين هذه التواريخ، وحتى اللحظة، استشهد عشرات الأسرى الفلسطينيين، ويعاني المئات منهم من أمراض مزمنة وخطيرة نتجت جرَّاء بيئة السجن وتحت أوامر أطبائه وتجاربهم اللاأخلاقية من وجهة نظر القانون الدولي. ويتلخَّص هنا معنى السجن في المنظومة الصهيونية باعتباره مكاناً معدّاً للقتل والإعدام ومَعرضة التعذيب ومَشهدته لترسيخ مفهوم الإرهاب الذي تحاول شرعنته، بمعنى اتخاذ السجن كمسرح معدٍّ لعرض فنون الترويع والإرهاب وإفناء الجسد، وهو ما يفضح عار ما يسمَّى العنف الشرعي الذي يمارسه الجلاد.[87]

عملت القوانين الحديثة على إخفاء العقاب وآثاره ضمن العملية الجزائية الإجرائية بحيث لا يعود ضمن مجال الرؤيا والمشاهدة اليومية ليصبح داخلاً أكثر في مجال الوعي، وأصبحت فعاليته تعزى إلى حتميته لا إلى شدته المرئية، وأصبح التأكد من حتمية العقوبة لا المسرح الكريه لعرض الجسد المعذب هو الذي يجب أن يردع.[88] ولكن في السياق الاستعماري تظهر العدالة على حقيقتها العارية باعتبار العنف جزءاً من ذاتها، فالعنف لا زال يمثل حالة العرض على جسد الأسير الفلسطيني ويمارس عليه بشقَّة الملجوم أو المتضمَّن في إطار المساومة والتجزئة ما بين الحالة الطبيعية وإمكانية التحوُّل للحالة الطبية المعذبة بإرهابه من خلال مَعرضة العنف والتعبير عنه كجزء منها في إطار ما يسمى بـ"مشفى سجن الرملة"، باعتباره مسرحاً مُعَدّاً جيداً ليس لإخفاء آثار العنف بقدر ما هو مسرح كريه معدٌّ لمَعرضة الجسد المعنَّف والمعذب، لتظهر طاقتها الإرهابية العنيفة في نكوص واضح على الحداثة التي جاءت بها القوانين والمعاهدات الدولية ويعود بها لممارسات وطقوس القرون الوسطى. أشار فان مينين وهو يفتتح المؤتمر الثاني للعقوبات في بروكسل 1847 قائلاً: "لقد شاهدت هياكل عظيمة ممددة ببشاعة

فوق دواليب،"[89] في إشارة لعهد غابر. ولا يمكن بعد ما يقارب قرنين في زمن الاستعمار الصهيوني إلا اعتماد ذات التوصيف منقولاً على لسان المحامية الجماهيرية المنتدبَة في تقرير عن مؤسسة محامين عامة، ومجَّانية بعد زيارتها مشفى سجن الرملة، أنها وجدت أسرى كثر وضعهم سيء وحالتهم صعبة بل وتقشعرُّ لها الأبدان، في حين رصدت مؤسسة المحامين أوضاعاً فظيعة بعد سماعهم شكوى الأسرى المرضى عن عدم كفاية الخدمات الطبية، والبرد القارس، وعدم السماح بلقاء الأطباء، حيث يضطر المرضى الأسرى للإضراب عن الطعام حتى يستطيعوا مقابلة الطبيب الخاص، وقد ورد ذلك في مقال نشرته صحيفة يديعوت أحرونوت وترجمته مؤسسة حريات.[90]

وبهذا المعنى المتطابق، ستشاهد هياكل عظيمة ممدَّدة ببشاعة ليس فوق دواليب بل في ممرات ومعابر مقيدة بسلاسل وتُجَرُّ بعربات شبيهة بتلك العربات المخصصة لنقل المجرمين في العصور الوسطى، وهو ما جعل الأسرى يتَّخذون خطوات برفض الانتقال من خلالها مؤخراً. وبهذه الوقائع الموثَّقة لا يمكن مناقشة السجن وتطوُّراته بعيداً عن الملف الطبي وبعيداً عن اعتبارات العنف المكوِّن لبنية السجان الذي يستهدف إرهاب الأسير وإعادة تشكيله، واعتبارات العرض الملازم لحالة العنف واعتبارات تظهير الجسد المعذب. يأتي سياق السجن في الحيِّز الاستعماري باعتبارات العنف المدمِّر لغرض تدمير الشخصية والهوية والذهن للأسير: تحطيم وتدمير الشخصية القضائية والأخلاقية والقيمية والفرد بذاته. ولم ينتقل مفهوم السجن إلى اعتباره تقييداً بسيطاً للحرية والحرمان وإخضاع الجسد لرزمة إجراءات تتضمن حتمية العنف والتقييد والإلزام باعتباره عنفاً ملجوماً أو متضمناً.

على هذا الأساس، يتمُّ استخدام العلاج والطبابة كأداة تعذيب وعقاب إلى جانب الابتزاز والمساومة الأمنية بهدف الاختراق والتجنيد كذلك حالة عقاب معروض بشكل مسرحي باعتباره يمثل(العصا) لتقسيم وعي الأسير بين الخضوع والانضباط ضمن (الجزرة)، وبين العقاب والتعذيب (العصا). تمتد هذه الممارسات لخلق تجزئة بين المعذَّب والمعاقَب وبين غير المعذَّب والمعاقَب لإحداث حالة من التمايز تحطِّم الجماعة وقيمها التضامنية والاتحادية التي تؤسس لهوية الجماعة لتحطيمها، وجعلها تابعة ومشتتة وهشَّة وصولاً لاستخدام العلاج كمساومة لاستمالة واستقطاب الخاضعين، عبر محاولات الحفاظ على الذات والسلامة الشخصية والتخلي عن الجزء الآخر المعذَّب المنَكل به، وصولاً لتبعية الأسرى كمانح العلاج الذي يمكنه رفع العذاب أو إيقاعه على الجسد عبر مفهوم السلامة الشخصية. يأتي هذا كله على عكس أو في مواجهة منطق النخوة الذي أبداه الأسرى سابقاً عبر استعدادهم للموت من أجل أصغر القضايا الجماعية، ومارس الأسرى من خلال التجربة العملية التضامن والوحدة والنضال الجماعي ضمن مفهوم الفرسان، كما أطلق عليه كريم يونس: "الواحد للكل والكل من أجل الواحد،" دفاعاً عن الجماعة وأفرادها في ترسيم عملي للعلاقة بين الفرد والجماعة، ودور الجماعة في رفع مستوى الأفراد والدفاع عنهم.

استمر الملف الطبي جزءاً مطلبياً ونضالياً على امتداد المحطات والإضرابات كافة، إلا أن هذه المأساة تحوَّلت كما غيرها إلى مأساة فردية تخصُّ المعذَّب، ما يعتبر تحوُّلاً لصالح تقنية أيديولوجيا المعالجة التي تقوم على ربط السجَّان تحركات الأسرى بالاحتياجات الفردية لكل أسير.[91] وقد أشار وليد دقة، على امتداد كتابه **صهر الوعي** (2010)، الى أن السجان يستغلُّ مطالب حقوق الإنسان وغيرها ويستخدمها في سياق سياسته ويحولها أدوات

للاحتواء وأدوات لتشكيل الوعي، وقد أوضح أنَّ السجناء يسوون أمورهم بحيث يحققون مصالحهم على حساب وضدِّ مصالح فريق الإدارة وفريق المعالجة. لكن الأسرى في هذه المرحلة، وضمن المتغيرات الحاصلة، تحوَّلوا من النضال الجماعي إلى حالة النضالات الفردية، ما كان له أثر واضح على الملف الطبي الذي صار حالة متواصلة من العذاب: فارتفع عدد الشهداء جرَّاء الإهمال الطبي، وشعر الأسرى بالعجز أمام الأسلوب العشوائي والمتعسف الذي يحكم عملية توزيع "العقوبات والمكافآت" من قبل فريق الإدارة، وخُلقت حالة من الهدم للحالة التضامنية التي شكَّلت عاملاً أساساً للنضال الجماعي، وتكرست هذه الحالة كمتغير في مفاهيم الأسرى وقيمهم الجماعية.

وفيما يتعلَّق بالإهمال الطبي كسياسة تعذيب ممنهجة، لا بدَّ من العودة إلى تعريف التعذيب بما هو "عقاب جسدي مؤلم يتفاقم حدَّ الفظاعة [... وهو] ظاهرة لا تقبل التفسير جعل منها اتساع خيال الناس بربرية ووحشية."[92] وفي هذا السياق، أشار فوكو إلى التعذيب باعتباره تقنية يجب ألا تشبه بأقصى الحالات السعار الغضبي دون قانون، وقد صدر لذلك عدد من المعايير: أن يحدث التعذيب حالة من الوجع يمكن قياسها وتقديرها ومقارنتها وترتيبها، على أن الموت يمكن أن يكون تعذيباً بمقدار ما لا يكون حرماناً من حق الحياة، ولكنه يمكن أن يكون نهاية لتدرُّج محسوب من الأوجاع. هنا، يتمُّ تعريف الموت التعذيبي باعتباره: فن إمساك الحياة في الوجع، وذلك بتقسيمه إلى (ألف موتة)، ذلك أن الموت هو إنتاج منظَّم يرتكز على التعذيب باعتباره فنّاً في مقدار الوجع مرتبطاً بمطلبين: أن يكون واسعاً عن طريق أثر الجرح الحاصل فوق الجسد، أو عن طريق البريق "الضجيج" المرافق له، بحيث يحدث إشارات على الجسد لا يمكن أن تمحى وتحتفظ به ذاكرة الناس تذكر بحالة العرض.[93]

وهنا، لا بدَّ من طرح السؤال: هل يمكن وصف ما تقدَّم إلا باعتباره إهمالاً طبيّاً ومماطلة العلاج حتى الموت إلا سياسة تعذيب ممنهجة تلجأ إليها دولة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني؟ لا شكَّ أن هذه السياسة تنظِّم عمل منظومة السجن إلى جانب إجراءات أخرى لم تَحِد عبرها عمَّا حدده نائب مدير سجن إجليل منذ العام 1949 وراح ضحيتها أكثر من 230 شهيداً معظمهم نتيجة سياسة الإهمال [حتى العام 2020]، إضافة إلى القتل المباشر والإعدام أثناء الاعتقال والضرب... على أيدي السجان وقوات القمع. والنية من وراء كل الإجراءات، كما أصبح جلياً، هو الإرهاب والعقاب والانتقام، وصولاً إلى الإعدام، وذلك لخلق الحالة الرادعة ضدَّ الأسير الفلسطيني الذي أخذ على عاتقه بشكل فردي أو جماعي مواجهة المنظومة الاستعمارية التي تشدد الخناق على أعناق الشعب الفلسطيني. لقد زجَّت "إسرائيل" بكافة وحدات القمع ضدَّ الأسير، إضافة لوحدات من لواء "غفعاتي" أو "غولاني" التابعة لجيش الاحتلال في مرَّات عدَّة.

إن ما يسود المعاملة الطبية هو ذاته المعاملة المنسوجة من مجموعة من الإجراءات التي تنتهجها إدارة السجون والمنظومة الاستعمارية برمَّتها، حيث تحدِّد هذه المنظومة قانون الاعتقال، وحقوق المعتقلين بما فيها الطبابة والمعالجة، بل وتستخدمها كجزء من الإجراءات العقابية بناء على سلوك الأسير الأمني والوطني، وربما تمتدُّ مفاعيل هذه السياسة إلى مَعرضة الجسد المعذَّب إلى خارج السجن. ولعل توظيف كل الإمكانات المتاحة في حوزة المستعمِر، بما فيها الحاجة الطبية، هو أمر واضح للعيان بآثار التعذيب، والأجساد المعذَّبة،

وعدد الشهداء-ضحايا السياسة الطبية الصهيونية. ويقوم على هذه الإجراءات طواقم طبية، أطباء وممرضون، لكنهم لا يخضعون للقانون المعمول به في وزارة الصحة في الكيان الصهيوني، وتصرُّ مصلحة السجون على بقائهم خارج التصنيف، وإلحاقهم برتب وظيفية، نحو: طبيب عسكري أو سجان ممرض، سجان... وهذا تأكيد لدورهم كأدوات عقاب وتعذيب وليس العكس، في حين يرفض الأطباء المهنيون والتخصُّصيون العمل ضمن منظومة السجان. ولذا فإن معنى تحوُّل الطبيب إلى سجَّان يعني تحوُّله إلى أداة أمنية وأداة قمع وابتزاز ومساومة، حيث يحوِّل العيادة والمستشفى وحيزّات المعالجة إلى أماكن تعذيب وبؤر أمنية تستغلها المخابرات.

وفي هذا الصدد، يؤكِّد مانغريد نوفاك، المقرِّر الخاص والمعني بالتعذيب في الأمم المتحدة، على وجود عدَّة معايير لتعريف التعذيب تنطبق جميعها على الأطباء والعيادات في السجون الصهيونية، حيث يشير إلى أن التعذيب يعني: "التسبب بألم أو عذاب شديد كشرط للتعذيب جسدياً كان أم نفسياً،" مضيفاً أن "التعذيب له شرط وهو قيام مسؤول رسمي بممارسته أي أن يكون الفاعل الرئيس في التعذيب هو الدولة عبر أداة بغض النظر إذا ما كان مسؤولاً مكلفاً بتنفيذ القانون أو نتيجة لإذعانه وقبوله بهذا التصرف."[94] إن هذا ينطبق على شكل تعاطي السجَّان ومنظومته وممارساته تجاه الأسرى وحاجاتهم الطبية، حيث استشهد الكثير من الأسرى أثناء المعالجة وفي العيادات والمشافي والمعابر أثناء نقلهم للعلاج، وفي العيادات أثناء الإضرابات، وحيث يتمُّ اللجوء إلى التغذية القسرية غير القانونية بتعريف "نقابة الأطباء في إسرائيل" كما في معظم الإضرابات التي وُثِّق فيها ارتقاء شهداء 1970، 1980، 1984... ومن هذه الإجراءات القمعية، التجارب الطبية.

وفي إطار التجارب الطبية على الأسرى في السجون، لا بدَّ من العودة إلى تنظيرات فوكو المعروفة بأن السجن ولد في ظروف حقوقية اتسمت بالدعوة لسلطة عقابية يتساوى أمامها الجميع من أفراد المجتمع لتلغي التعذيب وترتكز على الشكل البسيط للحرمان من الحرية. لكن هذه الإشارة التي أوردها فوكو تحتاج إلى تفكيك في الحيز الاستعماري الصهيوني، حيث إن السجن في الظرف الاستعماري لا تنطبق معاييره القانونية على المستعمَر لأنه لا يشكِّل جزءاً من مجتمع المستعمِر، بل إن المستعمِر يرفض دمج المستعمِر بالمستعمَر. قد يذهب البعض إلى إطلاق مفهوم الأبارتهايد على النظام الصهيوني والذي يمكن أن نستعيره في حالة فلسطيني الداخل 1948 إذا ما توافقنا مع قرار التقسيم باعتبار من تبقَّى من فلسطينيين بعد النكبة جزءاً من مجتمع المستعمَر الأصلانيين الذين يمارس ضدَّهم الأبارتهايد. وهذا ربما لا ينطبق كمفهوم على جزء كبير من الفلسطينيين الآخرين، ولا يمكن معالجته في إطار مفهوم الأبارتهايد، بل إن المفهوم الدقيق هو الاحتلال العسكري وممارساته الاستعمارية. الأبارتهايد يمارس في إطار "دولة طبيعية" من حيث تركيب السكان والمجتمع والحدود الطبيعية، إضافة إلى أنه لا يمكن سياسياً المطالبة بالانفصال عن دولة استعمارية، ونتهمها في الوقت نفسه بممارسة الأبارتهايد ضدَّ مجتمع آخر تحتله بالقوة العسكرية.

وفي هذا السياق، لا بدَّ من التأكيد على أن التأسيس لخطاب المساواة الحقوقي يأخذنا إلى منزلق سياسي تترتَّب عليه دعوة سياسية مغايرة من قبيل الاعتراف بحيز الدولة الاستعمارية كدولة طبيعية ليتم المطالبة بالمساواة

داخلها، وهو ما يؤدِّي إلى إعادة ترتيب الأولويات السياسية والنضالية. في سياق التجارب الطبية، يشير تقرير مؤسسة الضمير إلى أن إدارة السجون تمنع الأسرى من تلقِّي العلاج الطبي المناسب، وتماطل في تقديم الرعاية الصحية، وتستخدم التجارب الطبية كوسيلة للتعذيب، مع أمثلة على تجارب دوائية غير قانونية. وقد شكَّلت جائحة كورونا تجربة طبية واسعة النطاق، حيث رفضت إدارة السجون تطعيم الأسرى أو تقديم الرعاية، ما أدى إلى انتشار الوباء كأداة تعذيب جماعي، مع إغلاق الأبواب ومنع الزيارات كعقاب إضافي.[95]

يحتاج هذا المتغير الصحي-الطبي إعادة تأكيد على اعتباره يقع في صلب عملية الاستهداف كمحور لإعادة إنجاز مشروع الحركة الفلسطينية الأسيرة باعتباره مشروعاً تحررياً أولاً، ودفاعياً عن الجماعة وأفرادها ثانياً، ويؤمِّن تطوير الواقع الاعتقالي ثالثاً. ولا بدَّ من هذا الترتيب والأولوية في ظل فوضى الشعارات والمهمات وتبدُّل الأولويات الذي بدأ فيه الحديث عن تحسين شروط حياة الأسرى كأولوية تطرح في الخطابات السياسية على شرط تحريرهم، أي تحسين شروط حياتهم، وخطابات القرش الأخير والأَسطرة والعملقة تصدر عن مستويات سياسية ووطنية من الفئة الأولى بدلاً من العمل على خيارات التحرير.

سابعاً: الوعي والإيديولوجيا والخطاب الإعلامي

يُعدُّ متغيِّر الوعي والإيديولوجيا والخطاب الإعلامي من أعمق المتغيِّرات التي طرأت على الحركة الفلسطينية الأسيرة خلال الأعوام الماضية من حيث فقدان الشكل التنظيمي المقاوم الأساسي، والذي يُعبِّر عن تمثيل وطني سياسي واجتماعي وثقافي لمجموع الأسرى، ويُنتج وعياً وخطاباً يبلور أيديولوجيا مقاومة لسياسة السجن. هذا الشكل الذي يبني برنامجاً موحداً يهدف إلى إعادة إنتاج الأفراد وتحويلهم إلى مناضلين، يقابل أيديولوجيا السجان التي تسعى لتحطيم المقاومة عبر إنتاج بدائل إعلامية، كالصحف الموجَّهة للأسرى.[96]

تاريخياً، يعمل السجن كمؤسسة عقابية إكراهية، موزَّعة في الحيِّزات الاجتماعية كمسرح وخطاب، تعيد تقنية الأفكار غير المنظورة في ألياف الدماغ، محاطاً بالسلطة الكاملة لإصلاح السلوك عبر استخدام الوقت واكتساب العادات. يُضاف إلى ذلك الأثير مع التثميرات (المصالح والخسائر)، مستحوذاً على الجسد مقابل تمثيلات أخرى، ومدعوماً بخطابات تعيد تأهيل الفرد، وأبرز وسائلها السياسات الإعلامية: اللهو، والكرنفال، لفرض أيديولوجيا السجان، مع التركيز على الإعلام العبري كمصدر، مقابل تقييد الآخرين، حسب ألتوسير الذي يرى الإعلام أداة أيديولوجية للسلطة.[97]

مقابل ذلك، أوجد الأسرى حيِّزاتهم المستقلة، بما فيها التنظيم، لإنتاج خطاب إعلامي بديل مقاوم، وهو خطاب تحتي يواجه الخطاب العلني الذي يسيطر عليه السجان لتغيير العادات. ولكسر أيديولوجيا السجان، أنتج الأسرى خطاباً موحداً عبر الإنتاج المعرفي، الذي يتمثَّل في: النشرة، والبيان، والتعميم، الجلسة، والكرَّاس... بهدف توحيد الأيديولوجيا المقاومة، في مواجهة أيديولوجيا السجان، واستقبال الأخبار مع تحليل سياسي

فلسطيني لبناء الوعي الذي يمتدُّ تأثيره خارج الأسوار، مواجهاً خطاب السجان الذي يبني مجتمعاً انضباطياً عبر تقنيات الرقابة غير المنظورة.

يُرى السجن كفضاء مسيطِر يغيِّر الأفراد عبر تصنيفهم كمواضيع، مقاوماً بالسيطرة على الحيز الخاص والعام، وقد أدرك الأسرى ضرورة بناء حيِّزهم كمجال تخاطُب منتجين وسائل إعلامية ثورية لتشكيل الرأي العام، كما أشار هابرماس لدور الصحافة في إدارة الحيز العام، محذراً من سيطرة جهة واحدة تفرض وجهة نظر قمعية. صهر الأسرى المواقع المتعددة لبناء المناضل مع دور للحركات الاجتماعية في بلورة خطاب متحيز، كما في تفرعات السلطة عند سكوت، وعلاقة السلطة والمعرفة عند فوكو الذي يرى السجن إجراءً لتفريق الأفراد واستخراج قوتهم.[98] أما في متغيِّر المتلقي السلبي مقابل الإيجابي، فقد حُدِّدت عناصر الإعلام بـ: المرسل، والمتلقي، والرسالة، والوسيلة، والتأثير، والتشويش، والتغذية العكسية. أدرك الأسرى هذه العناصر، منتجين أشكالاً إعلامية، منها: التعميم، والبيان، والمجلة، والجلسة، والمؤتمر، والمهرجان، والرسائل، ومجلات الحائط، وجلسات الحوار، والمبادرات... جاعلين المتلقي إيجابياً مؤثراً. لكن غياب المؤسسة الجامعة حوَّلهم إلى متلقِّين سلبيين استهلاكيين، ما عزَّز خطاب السجَّان العبري، وغياب الرؤى الموحدة بعد الانقسام، وبروز اجتهادات فصائلية، وهوياتية أولية، فردية، وبروز ولع المغلوب بالغالب.

وفيما يتعلق بمظاهر مقاومة رواية السجان، فقد برز منها بقاء أشكال إعلامية فصائلية، ودور النخب، واجتهادات فردية، وكتل مقاومة في إضرابات 2011-2017، وبرنامج التعليم الأكاديمي بجهود المناضل مروان البرغوثي، والمطالبة بإعلام فلسطيني، ومبادرات الثقافية، وتوسيع المكتبات. إلا أن المتغيِّرات التي طالت الإعلام، تضمنت: تحوُّل الثقافة إلى استهلاك نخبوي، وغياب برنامج مقاوم، وتشتت المشهد، وغياب التواصل، وعدم وجود فهم موحَّد للسجان، وتحوُّل الثقافة إلى شأن خاص، والتركيز على العبرية كلغة متفوقة... مع غياب أيديولوجيا موحَّدة، وصعود دور ضباط الاستخبارات كقادة للمرحلة. حاول السجَّان السيطرة على الأثير بكونه خطاب سلطوياً، وفقد الأسرى الثقة بوسائلهم التقليدية، ما أدى إلى ضعف الذات الجمعية وضمور الهوية الوطنية، مع أن المطلوب هو تحديد علاقة تناقضية مع السجَّان، وتعريف الذات وتنميتها، وتعريف السجَّان كعدو كاستعماري، والإعلاء من الرواية الفلسطينية، واعتماد وسائل إعلامية مضادة، وترميم التنظيم، وإيجاد قواسم مشتركة، وطرح نموذج عملي، وتكثيف الدراسة الإعلامية والجلسات عامة، وتعزيز التواصل. ولعل هذا ينبغي أن يوضع كأولوية أخذاً بعين الاعتبار أن الإعلام الصهيوني يدير حملة شرسة ضد الأسرى، تطال منجزاتهم، وحياتهم، وتكريس هويتهم كـ"إرهابيين"، في غياب تصدٍّ فلسطيني موحَّد لذلك، باستثناء وثيقة الأسرى 2006.

ثامناً: النموذج النظري والنموذج العملي والانقسام

"المقاوم الفلسطيني ليس جزءاً من الكينونة السياسية الصهيونية لأنه ليس مواطناً، كما أنه ليس جزءاً من كينونة سياسية مستقلة منفصلة وبالتالي ليس محارباً له حقوق أسرى الحرب،"[99] فمن أي كينونة هو الأسير الفلسطيني؟

وأي إطار قانوني يحدِّد وجوده وحقوقه ونضالاته سياسياً؟ رفضت دولة الاستعمار الاعتراف بالأسير الفلسطيني ضمن أي هوية إلا الإرهابية، ساحبةً أي حقوق منه حتى الحق في الحياة، ومنتجةً سلطة إرهابية ضدّه ترفض الاعتراف السياسي به كأسير سياسي أو حرب. وقد كان أحد أهم المتغيِّرات التي أسست للحركة الأسيرة هو تشكيل جسم ممثل للأسرى، يقود نضالاتهم ويعبر عنهم، ويخلق صلة بالعالم الخارجي، محدِّداً حياتهم وبرامجهم وبانياً ذواتهم في هوية تحررية مضادَّة للسجان كجزء من هوية الشعب الفلسطيني المستعمَر. اعتبرت الحركة الأسيرة امتداداً للنموذج النظري والعملي بعد العام 1967، متوائماً مع تشكيل منظمة التحرير الفلسطينية، التي بنت الحركة على هديِها هوية سياسية تحررية، مجيبةً عن التحديات، وبانيةً هوية شاملة شكلت نموذج التماسك والصراع في تعريف الأنا/الآخر، مؤسسةً لعامل الوحدة.

ولأن التحرك الفاعل يحتاج نموذجاً، فقد تجلَّى ذلك في تكوين جسم نضالي وطني يعبر عن إرادات الأسرى كما فعلت منظمة التحرير الفلسطينية كهوية جديدة تزيح القديم غير القادر على المهام. فبعد العام 1967 تبلورت الفكرة الوطنية الفلسطينية المستقلة كرد على الهزائم، مطالبةً بدعم لتحرير فلسطين، وممارسةً الكفاح المسلح كحرب غوار مناسبة لمواجهة "إسرائيل" المتفوقة. وقد استلهمت الحركة الأسيرة ذلك، بتنظيم الشباب وتكريس النموذج كإطار لنضالات ضدّ السجان. وفي هذا الصدد يتحدث علي جرادات عن تبلور قانون الجماعة كأساس للحركة الوطنية الأسيرة كفرع للحركة المعاصرة، قفزة نوعية في تجربة الأسير منذ عشرينيات القرن الماضي.[100]

انبثقت الحركة الفلسطينية الأسيرة كفرع من أصل هو منظمة التحرير الفلسطينية، مؤسِّسَةً هوية نضالية طبعت العلاقة مع السجَّان. وقد شكَّلت منظمة التحرير الفلسطينية البراديغم الجديد الذي استهلمه الأسرى بدلاً من النموذج العربي غير القادر على تفسير قيام الكيان، متخلِّين عن النضال الفردي لصالح النضال لجماعي، وبانين الحركة الأسيرة كنموذج أفضل يفسر الحقائق عبر القراءة والتثقيف، كضرورة للتفكير والعمل. وقد استمر النموذج فاعلاً حتى 1993-2000، ثم ظهر الانقسام وتشظي الهوية، وتغيُّر القيم، وتخلف الأدوات إثر فك حالة الاختلاف، فصارت الحركة الأسيرة غير قادرة على مواجهة وقائع جديدة، ما أوقع في اجتهادات أدَّت لفقدان القدرة على تفسير الواقع والعجز. تراكمت حقائق جديدة احتاجت قراءة جديدة وأدوات جديدة. وهذا ما أشار إليه وليد دقة، في **صهر الوعي**، من حيث تخلف الأدوات الفلسطينية في التحرر، إذ غدت أدوات قمع، فارغةً من مضمونها الثوري، وملغيةً اللجان الوطنية، ومحوِّلةً الأطر إلى أدوات سيطرة. وقد انتهج الاستعمار تعزيز العشائرية للسيطرة، محطِّماً هوية سياسية عامة، ومستخدماً الوحدات المفرغة لإعادة الضبط بعد تنميط النخب وتحويلها لفردية استهلاكية تابعة. وكما تمَّ تبيانه آنفاً، أعاد السجَّان الأسرى لـ"أنتم أفراد لا جماعة"، بعد بناء الحركة على قانون الجماعة بالنضال والدم، كمدرسة في الثقافة والتنظيم، صاهرةً النخب في قيم وطنية، منتقلةً من العشائرية للعضوية الحزبية كمقولة حداثية. وفي ظل الانقسام، تجاوزت الحقائق النخب المسيطرة، نحو هويات أولية، مفككةً التنظيم الوطني والحركي، متطلبةً نموذجاً جديداً.

ولتقديم نموذج جديد، عبر التجربة العملية التي تصطدم دائماً بترهل منظمة التحرير الفلسطينية، وانهيار الحركة الوطنية، وبروز حقائق وقائع جديدة ذات علاقة بالحركات الإسلامية والانقسام، وشرعنة للتجزئة، وما رافق ذلك

من نضالات فردية كتعبير عن الحالة العامة، والنكوص عن الفعل الجماعي... قدَّم الأسرى **وثيقة الوفاق الوطني** (2006-2007) كرد على هذا الترهل، وكنموذج نظري وعملي لمجابهة الانقسام والشرذمة. كما قدموا نضالات عملية كإضراب العام 2012 على وقع ثورة السكاكين وتغول السجون، وبمشاركةِ كتلةٍ مقاومةٍ بوعي مقاوم من الفصائل كافة. وقد شمل ذلك خمس مهمات للنموذج الجديد، هي: ضرورة التنظيم والتعميم حول الحقيقة إذ أدرك الأسرى التنظيم كحقيقة منذ 1967 معممين أنهم جزء من شعب يناضل بقيادة منظمة التحرير الفلسطينية ومحددين الصراع بين السجين والسجَّان؛ ضرورة فهم العلاقات السببية بين الظواهر إذ غاب بعد 1993 تفسير الوقائع ونشأ تفاهم مع السجان في ظلِّ غياب مؤسسة الأسرى وسيادة الاجتهاد وعدم القدرة على الربط السببي؛ ضرورة التنبؤ بالتطورات إذ حاول الأسرى التهيؤ للمستقبل عبر إعداد كوادر وطرح وثيقة كاستشراف مشتقِّين مقاومتهم من الاستهداف على الرغم من غياب الإرادة الجماعية وفساد العقل الأسير النمطي ؛ ضرورة تمييز الهام عن غير الهام حيث اختلطت الأولويات ونمت الصراعات الثانوية واختلطت المفاهيم وسقطت في فوضى تعريف الهويات؛ ضرورة توضيح الطريق إلى الأهداف من حيث القراءة الواضحة التي تؤدِّي إلى نتائج مثمرة.

وبهذا المعنى، قدَّم الأسرى نموذج الكتلة في إضراب العام 2012 كتطبيق لوثيقة الأسرى الذي جاء مجيباً على مطلب الوحدة والمقاومة وبمشاركة 1500-2000 أسيراً من الفصائل كلِّها تحت قيادة موحَّدة، محققاً إنجازات كإنهاء العزل وزيارات غزة، ومحاولاً التطوير حتى العام 2014، متأثراً بإضراب الأسرى الإداريين ومعركة العام 2014 لوقف نهج امتيازات السجَّان. وقد أسهم ذلك في تواصل الحوار كقيادة نقيضة لهيمنة السجان وكنموذج نخب مؤثِّرة غير مسيطرة تستعيد دور الإنتلجنسيا المنبوذة في نشر ثقافة مقاومة، وذلك على الرغم من محاولات السجَّان في استقطاب بعض النخب وكسر حالة الاتحاد. أدرك الأسرى الحالة، وفرضوا احتقاراً للخارجين عن الاتحاد، عمَّق في جانب منه الكراهية تجاه بعضهم بدل السجَّان، ونمت أفعال شائنة ليس هنا محلّ ذكرها. لد أدرك الأسرى سرَّ قوة المحكومين التي تقوم على التوافق الذي يتعين إيقاظه عبر ديمومة مقاومة.

خلاصة: إطلالة على استعادة النضال الجمعي

قامت الدراسة على فرضية أن المتغيِّرات التي طرأت على الحركة الأسيرة في الأعوام قيد الدراسة 2000-2020 امتدت تاريخياً حتى مرحلة أوسلو الأولى 1993-2000. كانت هذه المحطة هي التي أسَّست لقراءة المتغيِّرات ضمن التطوُّر السياسي لأوسلو وما رافقه وتلاه من تفكُّك في منظومات انبنت عليها الأسس التي هيأت الظروف لنشوء وتطور الحركة الفلسطينية الأسيرة ونضالاتها كحالة فريدة ومتميزة من المقاومة للسجان-المستعمِر لم تشهد لها التجارب العالمية مثيلاً. وقد كان ذلك تكريساً لمعنى القدرة والاستطاعة على امتلاك حيِّزَي السجن وتحويلهما لبوتقة صهر للشخصية والهوية الوطنية الفلسطينية، وتأكيداً على رسوخ الهوية الفلسطينية وبنية الشعب الفلسطيني باعتبارها هوية وبنية نضالية رسمت ذاتها في إطار النضال ضدَّ المستعمِر. وبطبيعة الحال، شمل ذلك السجَّان من باب الإصرار على نفي الرواية الصهيونية على مستويين: الأول، نقض مقولة عدم وجود

الشعب الفلسطيني (في المنطلقات والشعارات الأيديولوجية الصهيونية) وذلك من خلال الإصرار منقطع النظير على إثبات الهوية، وتوثيق عُرى وأواصر الشعب الفلسطيني وتكامل ساحاته النضالية بخاصة بعد العام 1967، واعتبار السجن ساحة نضال متقدِّم ضَمَّت بين جدرانها أولئك الذين تنظَّموا لأداء هذه المهمات بممارساتهم النضالية خارج الأسوار وداخلها. والثاني، في بناء حوامل الثورة وتجسيد شعاراتها كخطاب أيديولوجي نقيض لأيديولوجيا المستعمِر. وقد انعكس ذلك كلُّه على رؤية المستعمَر لذاته باعتباره وجوداً تاريخيّاً عكس نفسه بذاته وسلوكه الإنساني والسياسي والثوري والوطني كتعبير حداثي لمقولة شعب له بنيته الخاصة وتمثيله السياسي وقيادته ونضاله الثوري في مواجهة المستعمِر عبر ممثله السياسي والوطني في منظمة التحرير الفلسطينية.

ومن هذا الفهم النظري، ومن التجربة العملية، جرَّد الفلسطيني نفسه كبنية داخل السجن، وحدَّد أهدافه ومهامه وشعاراته وخطابه عبر قيادة نخبوية استحقَّت لقبها وموقعها الريادي بالتضحية والنضال الصلب، وواءمت نفسها مع هذه الأهداف والمهمات، وناضلت وضحَّت من أجلها. لقد أدرك الأسرى معنى الحرية في السجن من خلال أدائهم وسلوكهم وتعريفهم لذواتهم ضمن مفهوم الذات الحرة الفاعلة في تناقض تناحري بين الواقع المجاني الذي يحكمه السجَّان وإصرارهم الذاتي على الفاعلية والتأثير في الزمان والمكان. ولعل هذا هو ما نظَّم فعلهم وعملهم وأداءهم الإبداعي ليضطرَّ معه السجَّان المستعمِر الاعتراف بهذا الوجود كنقيض سياسي له هوية وطنية ذات بعد ثوري وبنية تمثيلية موحَّدة. وفي هذا الميدان، تراصَّت كل القوى السياسية الفلسطينية التي عرَّفت نفسها داخل السجن من أجل تعزيز هذا التمثيل الموحد وحضوره لتقديم ذواتهم الجماعية في مواجهة السجَّان والدفاع عنها، بل وصناعتها من خلال صياغة الفرد المناضل الواعي للمساهمة في إنتاج عوامل الثورة وضمان استمرارها في مواجهة المستعمِر-السجان. كان ذلك جزءاً من الردِّ على استهداف المستعمِر المستعمَر وزمانه ومكانه باعتباره سجناً للأرض والإنسان، وامتدَّ إلى ذاكرة الإنسان وطاقاته وإمكانياته من حيث احتلالها واحتجازها ضمن أنماط محدَّدة مستسلمة وثقافات مهزومة في إطار جغرافي مسيطَر عليه وخاضع لفعل القوة وتنميطاتها وتقييداتها للحيز الاستعماري داخل السجن وخارجه بما يجعله سجاناً مباشراً في الزمان والمكان والذهن أيضاً بما يشمل الذاكرة.

أدرك الأسرى ذلك ورأوا أنفسهم نقيضاً له على كافة الصعد لينتجوا ضمن إدراكهم هذا المقاومة المناسبة على كل الصعد. فالاستعمار بذاته قوة عنيفة يسعى إلى تكريس وشرعنة سلطته العنيفة القهرية لتجريد ذاته كحقيقة في الزمان والمكان والوعي الفلسطيني بل والوعي العالمي على أنقاض الهوية والشعب والذات الفلسطينية وأرضها وإنسانها. لكن هذا هو ما أنتج نقيضه، إذ قاومه الفلسطينيون بالعنف الثوري المضاد في ذات الزمان والمكان كما في الخطاب والثقافة والأدب والشعار كوعي مقاوم أيضاً، وهو ما ساد على واقع الحركة الفلسطينية الأسيرة على شكل مقاومة تأسيسية (تنظيم-برنامج-وعي) منذ انطلاق الثورة في عقد الستينيات كفعل مقاوم وكتطوير للذات المقاومة بناء على فهمهم لنواقص العمل والأداء الذي ساد الأسرى ما قبل ذلك التاريخ. أدرك الأسرى كما أدرك الشعب هزائمهم، وبنوا على أنقاضها وعي ثورة وانتصار من خلال التصريح العلني عن الذات الحرَّة والإيمان بها والعمل على إنتاجها في مواجهة الآخر. ولعل أولى أدواتهم المقاومة تمثَّلت في وعي الذات والدور في التاريخ ومعرفة الآخر، ما عزَّز خطابهم الهُوَوي في مواجهة هذا الآخر-المستعمِر من حيث تعزيز وتأكيد الهوية والحضور الفاعل

ضمن بنية وبرنامج مضاد، ثم التعبير عنه في خطابهم وشعاراتهم وطرائق عملهم كعناوين للمهمات المطروحة في إطار مقاومتهم، وفي إطار خطاب حرية تبنّوه مقابل خطاب العبودية والسجن والسجان.

انطلقت الحركة الفلسطينية الأسيرة بهذا الفهم باعتبار الثورة عنوانهم الرئيسي، والحرية والتحرر شعارهم، والنضال أسلوبهم، وعبَّروا عن ذلك عبر الالتصاق بمهمة إنجاز حسم هذه التناقضات مع المستعمِر-السجَّان بالقضاء عليه وتفكيكه ومحاربة مفاعيله في الحيِّزين الزماني والمكاني، وفي الذهن أيضاً. استنبط الأسرى ذلك وآمنوا به وجسَّدوه من خلال تكتيكات عملهم التي اشتقت عبر استلهام شعارات الثورة وعناوينها حركة التحرر الوطني الفلسطيني، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وغيرها من الاشتقاقات، واعتبروها تعبيرات حزبية وفكرية، وعناوين ثورية، وشعارات تحمل مفهوم التحرير، وخطاب هُوَوي يؤكِّد على فلسطينهم وفلسطينيتهم في مواجهة محاولات المحو والإلغاء والطمس. وقد حمل ذلك في طيَّاته مهمات التحرير والتحرر مما حضَّنهم ومَحورهم في سلوكياتهم الجماعية حول هذه العناوين، وانسحب ذلك أيضاً على وحدتهم وتضامنهم وعرفوا فلسطين كحيِّزهم التاريخي ووطنهم وليسوا فقط كمتلقين للشعار والخطاب ومستهلكين للمهمات، بل منتجين لها ومشاركين بها وفاعلين فيها... فارتبطوا بهذه المهمات الوطنية التحررية كجنود يسودهم الانضباط والالتزام، وحملوا عبء تحقيق هذه الشعارات والمهمات باعتبارها في طور الإنجاز والتحقق.

ومنذ ذلك التاريخ لانطلاقة الثورة الفلسطينية وتشكُّل الحركة الفلسطينية الأسيرة وحتى لحظة إعداد هذه الدراسة تراكمت مجموعة عوامل كمراحل تاريخية طوَّرت الفهم السياسي للأسرى، فاستوعبوا هذه التطورات وتعقيدات الوقائع السياسية. وابتداءً من العام 1974 الذي رُفعت فيه شعارات ومهمات سياسية كبديل عن خطاب التحرير الوطني، أدرك الأسرى أن مهمة التحرر وخاصة فيما يتعلق بقضية حريتهم استمرت كأحد الثوابت المطروحة، وتمثَّلت في الجهد المبذول لإنجاز حريتهم عبر الإسناد الراديكالي والالتزام الجذري بذلك. صحيح أنَّ الشعارات والمهمات بدأت تنطلق من تبريرات سياسية القوة وموازينها، إلا أن الالتفاف الشعبي والإسناد الوطني استمر بدعمهم، فتواءموا مع المتغيِّرات ومع شعارات الثوابت الفلسطينية التي طرحت في إطار المرحلية السياسية، إلا أن موقفهم بقي موحَّداً حول هذه التطوُّرات حتى مرحلة تجلِّي الواقعية السياسية بفعل عملي تمثل باتفاق أوسلو، وهو ما خلق ردَّات واهتزازات عميقة فصلت بين الوقائع على الأرض وواقع الأسرى، أو الفارق بين زمن السجن والزمن السياسي-الاجتماعي.

لقد اعتبرت لحظة أوسلو، ولدى قطاع واسع من الشعب الفلسطيني، تكريساً لهزيمة وتخلياً عن الثوابت، وخاصة فيما يتعلَّق بالأسرى وحريتهم، وفكّ ميثاق الشرف غير المكتوب بينهم وبين الثورة بالالتزام بحريتهم. ظهر ذلك بتقسيمات ومسمَّيات وفئات... حتى لم يعودوا جسداً واحداً. كما أسهم الاجتهاد السياسي بخلقِ انقسام تراكم حتى أصبح حقيقة سياسية طال الأهداف والرؤى والأدوار والأدوات والسلوك والفعل والأدوات التنظيمية، فأدَّى ذلك إلى فقدان الثقة بالشعارات وجدوى المهمات وتعبيراتها العملية والتنظيم الوطني بما حمله من مشروع وبرنامج وثقافة ووعي لينسحب العام على الخاص والموضوعي على الذاتي وبالعكس... لينشئ ذلك خطابات

ومفاهيم عكسية إلى جانب خطاب سياسي مُخْتَلِفٍ وَمُخْتَلَفٍ عليه وحوله، ليشقَّ الجبهة الواحدة في مقابل السجَّان أولاً، وفي مقابل الذات. وقد أدَّى ذلك إلى تطوُّرين: ترهُّل التنظيم الوطني وبروز ملمح انتصار لسياسة السجَّان، وبروز التيار السياسي الإسلامي وصعوده، ما أدَّى في المحصلة إلى: فقدان الثقة بالذات وبالتنظيم الوطني كأداة وهوية، وكتعبير عن الخطاب والشعار لذا ترهَّل وتشظَّى وانقسم؛ وفقدان الثقة بالأيدولوجية الوطنية التي هزمت طبقاً لتفسير الشعارات المرفوعة ومستوى الإنجاز المتحقق على الأرض "السلطة". بل وعمَّق ذلك سلوكها السلطوي سياسياً واجتماعياً وأمنياً. وبذلك، لم يعد برنامج الوعي مطابقاً للواقع، ولم تعد قراءاته مناسبة، فاستدار البعض نحو برنامج وعي مختلف، برنامج "إسلاموي"، وكثيرون تخلَّوا عن هذا الوعي.

ويضاف إلى ذلك كلِّه الفهم المتسرع للتطوُّر السياسي باعتباره نهاية الصراع بما عناه ذلك من فضِّ الاشتباك مع المستعمِر، والذي معه لم تعد الهوية النضالية ومفاهيمها وسلوكياتها والتعبير عنها أولوية. ولذا، فقد انقسمت الهوية وتشظَّت ولم يعد معها بمقدور الأسرى أن يمتلكوا أدوات قادرة على قراءة الواقع والإجابة عن أسئلته الجديدة وتحدياته المستمرة، فعبرت عن عجز في إدراك الحقائق بشكلها السليم، وغاب تحديد العدو لتغيب معه الذات وتعريفها، أو لتتشوَّه على أقل تقدير لتسقط في التيه. كما تبدَّل شكل العلاقات الداخلية بين الأسرى أنفسهم ولاحقاً بينهم هم والعدو، لتتراجع القيم وتغيب المفاهيم وتترهَّل الأدوات وطرائق العمل، بل ولتصبح مع التصوُّرات الجارية متخلفة عن مجاراة الواقع. وفي هذا السياق، نشأت قيم ومفاهيم وطرائق عمل مغايرة عبَّرت عن الارتباط بممثل وطني ونموذج جديد رأسه السلطة وما يتبع أي سلطة من قيم اجتماعية-سياسية-اقتصادية، أسست لقيم السوق والاستهلاكية والفردانية. وطبعت هذه التغيُّرات النخب بسماتها باعتبارها ماهية سلطوية انقسم الأسرى حولها وحول تعبيراتها الجديدة مضامينياً، وتعمَّق هذا الانقسام نحو العشائرية والجبهوية والشللية والبلدية بشكل عبَّر أساساً عن ضعف الإرادة والاستعدادات، ما جعل الحركة الأسيرة بشكلها الحالي متلقية لا فاعلة، ومتأثراة لا مؤثرة، ومنفعلة لا فاعلة. عند هذه اللحظة، بدا وكأن الإطار العام الجامع أخذ يتحطَّم، بل وأخذت تتحطم معه الأطر الفصائلية الحزبية في كثير من الأحيان، وخاصة مع توسُّع البنية العددية للأسرى مع انتفاضة الأقصى 2000، واستقبال آلاف الأسرى من توجهات مختلفة متباينة متناقضة يحملون قيماً وانتماءات مترهِّلة. سادت هذه القيم والتوجُّهات والانتماءات دون وجود عوامل مقاومة أو حاضنة فاعلة تعيد تأطيرهم وتركز هويتهم الجامعة تحت تأثير الإسقاطات السلطوية وقيمها وطرائق عملها وأدوارها، وبما لا يغيب السجَّان الذي بقي على حالة المستعمِر، وبذات الأدوات والسياسات والتوجهات متابعاً للتطوُّرات المعاكسة ومحرضاً عليها ومهيِّئاً البيئة والمناخ لذلك من أجل إنجاز مشروعه ضمن أساليبه واستهدافاته التي لم يعد ثمة مقاومة موحَّدة وناشطة فاعلة ضدَّها ليصبح الفاعل، ولينجح في كثير من مخططاته لتكريس حالة وترسيخها في إطار المتغيِّرات السلبية التي اجتاحت الحركة الأسيرة.

لم تنعدم الإيجابيات في واقع الحركة الأسيرة، إلا أنها تأتي في إطار التراجع والارتكاس عن الواقع الموحَّد والنضال الجماعي المثمر، وعن حالة المقاومة التأسيسية والجسم التمثيلي الجامع الذي راكم الإنجازات عبر مسيرة الحركة الأسيرة. ففي خضم ذلك كلِّه برزت الذات الفصائلية على حساب الهوية الجمعية، برزت بأكثر من ذلك

الذات الفردية والجبهوية وغيرها من التعريفات الهامشية تحت مبررات الدفاع عن الذات وتأمين المصالح وحمايتها وعزلها عن الواقع. وقد أسهم ذلك في التأسيس لتطور آخر يتعلَّق بالنخب وسماتها ومميزاتها، النخب التي تقع على عاتقها مهمة البناء والدفاع والحفاظ والتطوير والإنجاز تحت عنوان القيادة، لتفرز الحالة الجديدة نخباً وقيادات جبهوية مصلحية نتيجة للواقع ونتيجة لمهاجمتها عبر وعيها. ونتيجة لذلك، تبدَّلت السمات والمميِّزات والشروط ومتطلبات القيادة، وما تبقى من النُّخَبِ ذات السمات الوطنية الجامعة تمَّت محاصرته وعزله والحدُّ من تأثيره بطرق شتى: من قبل السجان أحياناً، ومن قبل النخب المصلحية أحياناً أخرى في إطار من التنافس الداخلي. كان من شأن ذلك أن عمَّق الفردانية والمصالح ومفهوم حماية الذات الفردية وتحصينها والدفاع عنها أمام الاستهداف، مقابل جرائم حقيقية من قبل السجَّان لكيِّ وعي الأسرى فرداً فرداً الذين أصبحوا جماعات وأفراداً بدلاً من الجماعة الواحدة. كما تمَّ التعبير عن الجرائم بملفات التنكيل والقمع والنقل والعزل والتعذيب والقتل كمسمَّى حقيقي لما اصطلح عليه "الملف الطبي" بما يشمل مسمَّيات الإهمال الطبي والأخطاء الطبية وغيرها. وبرزت أيضاً تعبيرات النضال الفردي والتي كانت في مجملها عملية احتجاج ضدَّ الواقع الداخلي مترافقة مع نضال مطلبي ضدَّ السجَّان بعد أن لم تعد الهموم جماعية والحقوق جماعية.

لقد غاب الوعي الثوري على ما يمثِّله هذا الغياب من خطورة حقيقية على الأفراد بمعنى إمكانية انزلاقهم من النقيض إلى النقيض، لأنه ما من حدود واضحة فاصلة قاطعة بين الأنا والآخر كتعريف هوياتي، وبما يشمل خطورته على المشروع الوطني برمته، وهذه هي إحدى الفرضيات الأساسية لهذه الدراسة باتجاهين: الأول، هو التساوق مع مشروع المستعمِر وسياساته والاستسلام له في مهمته المتمثَّلة في تجزئة المستعمَر والاستفراد به واستيعابه في إطار الاستمالة والاستقطاب، وذلك لاستخدامه في تطوير مشروعه الاستعماري الذي يتحوَّل من مشروع استيطاني إحلالي إلى مشروع استيطاني استغلالي يقوم على الاستغلال، وما يتطلَّبه ذلك من استيعاب للمستعمَر ضمن سياسات الإخضاع وتذويب الهوية الوطنية، والقضاء على مفهوم الشعب والتنظيم الذاتي عبر الفصل والعزل لإحياء الهويات التابعة المشتتة في الجغرافيا والخاضعة لإجراءاته العسكرية وخاصة في السجون. والثاني، هو استبطان انتصار المستعمِر ونجاح مشروعه بتوقُّف مشروع مقاومته بما يعنيه ذلك من استبطان للهزيمة ونجاح العدو في ترسيخ روايته على حساب الرواية الفلسطينية فيما يخصُّ روافع المشروع الوطني، وما يمثِّله الأسرى باعتبارهم رمزية نضالية لهذا المشروع.

في فلسطين، انطلق مشروع الثورة والمقاومة كباقي الثورات والمقاومات في العالم من أجل مقاومة مشروع الاستعمار والاستعباد وكسر أغلال الشعوب والبشر، والثورة على الظلم والاستبداد والاستغلال، ورفع راية الحرية والاستقلال... وهو ما حدَّد خط سير الشعب الفلسطيني بما في ذلك الأسرى داخل السجون. وقد عملت الثورة في أوجها ضمن هذا التوجُّه بما فيها الأسرى أيضاً بما يعني ذلك تحرير العقول والوعي أولاً باعتبارهما الرافعة الأساسية لأيِّ مقاومة. عملت الثورة على ترسيخ المفاهيم والشعارات الملائمة لأهدافها باعتبار أن هذه الأهداف في طريقها نحو التحقق تمرُّ بمراحل. ونحن اليوم أمام مرحلة خطيرة قد تشكِّل قطعَ سياقِ التطوُّر الثوري أو المقاومة في ظلِّ هذا الترهل والانقسام، وفي ظلِّ هذه التحوُّلات التي تطال الخارج

والداخل، وفي ظلِّ تحوُّل الثورة من التحرير إلى البحث عن مقاربات وتسويات أخرى أضَّلت لسلوكيات "الحوار" و"التعايش" و"التفاهم" و"إدارة الصراع" و"التسوية" و"التفاهمات" و"الصفقات"... فانعكس هذا السلوك على السجون، ما أوجد ما يمكن أن يصل حدَّ التنسيق والتعاون بين الجلاد والضحية (مثل لقاءات عدد من قيادات الفصائل وقادة السجون مع "الشاباك"). وقد أوجد هذا الواقع خطاباته ومبرراته ضدَّ استخدام رمزية الأسير في ذهنية الفلسطيني بما تحمله من أبعاد باتجاه معاكس نحو تطويعه، ما عكس حالة نفسية وذهنية استبطنت السجن وفهمت دورها في كثير من الأحيان كسجين عبد مطيع أو مأمور على أبعد تقدير في تراجع واضح عن مفهوم الذات الحرة الفاعلة وهو ما يعني توطين السجن وحالة السجين/ السجان في الذهن والجغرافيا لتتحول علاقة سجين وسجان علاقة طبيعية إلى حدٍّ كبير عند الغالبية من النخب المؤثرة المسيطرة وتمرد خطاباتها. وقد عنى ذلك أيضاً تحوُّل "التنظيم" بشكله الجديد المفرغ من مضمونه الثوري إلى جسر نحو الآخر/ العدو بدلاً من مهمة إلغاء ونفي السجَّان وحيِّزه وعلاقاته السلطوية ومحاربتها باعتباره تمثيلاً وتجسيداً للمستعمِر. وبدلاً من تحرير الإنسان والمناضل وذهنه، عمل كل هذا التحوُّل على تفريغ مفهوم المقاومة وقيمها ومدلولاتها حتى على المستوى النفسي، ونزع ثقافة المقاومة ووعي الثورة نحو القيم السلطوية وتفرعات بُناها المختلفة في ظلِّ وتحت سلطة المستعمِر.

إن ما يسود هذه المرحلة المعقدة والصعبة التي يظهر فيها ما يقارب الانهيار لمعظم مراحل الثورة الرئيسة والهجوم على ما تبقَّى من مخزونها في ظلِّ الانقسام وغياب الاستراتيجيات وضعف النخب القيادية، وترهُّل القوى السياسية، وغياب الممثل الشرعي كممثل هوياتي، والهجمة التي تطال الوعي المقاوم وتعبث بالعقول والأذهان... يعبِّر عنه المستعمِر بسياساته بمسَّمى "كيِّ الوعي"، وتجريد الفلسطيني من عوامل صموده ومقاومته، وحرف الرموز ورمزيَّاته نحو المصالح والامتيازات الفردية والقيم السلطوية وقيم السوق والاستهلاكية. إننا نجد تعبيرات هذه المرحلة في كل مكان تقريباً، وهو ما انعكس على الواقع عمودياً وأفقياً على خارج السجون وداخلها، وهو ما أدَّى إلى تكامل عاملين أسهما في المتغيَّرات التي طرأت على الحركة الفلسطينية الأسيرة، وهما: الثقافة الواردة إليه من خارج الأسوار، والحاضنة المهيأة لاستقبال هذه الثقافة والتفاعل معها وتعزيزها بدلاً من مقاومتها. وعلى ذلك، فإنه يمكن قراءة واقعين، أو كما أطلقنا عليها زمنين في هذا السياق: الواقع العام أو الزمن الاجتماعي والسياسي، والواقع الخاص أو زمن الأسرى.

على مستوى الواقع العام، يعتبر الخطاب والشعار بعدان أساسيان مركبان مركزيان في الذاكرة والذهن يسهمان في بلورة السلوك، وقد أسَّسا سابقاً لمشروع الثورة ولاحقاً للإيمان بإمكانية إنجاز مهماتها، وقدَّما الشرعية الثورية لحواملها. إلا أن قوى الثورة فقدت ثقتها بنفسها وبقدرتها على إنجاز مشروعها لصالح البحث عن مقاربات وتسويات أخرى تمثَّلت بمشروع أوسلو والسلطة الفلسطينية. تأسس هذا الجسم وصار ينسِّق خطواته ويوائم أداءه مع الاحتلال والاستعمار، ما حوَّل قوى الثورة من فاعل في حيز الفعل الثوري المفترض وحيز التحرير للأرض والإنسان، إلى جزء من "حالة السجن" التي فرضها الاستعمار. وقد تمثَّل ذلك بوجود السلطة الفلسطينية تحت سلطة الاستعمار وفي ظلِّ استمرار احتلاله بأشكاله المتعددة كحالة ظاهرة وراسخة في الذهن والوعي، ما خلق حالة

انفصام ذهني وسلوكي جعل الفلسطيني، في الغالب، يستبطن حالة السجن، وأبقته أسيراً لإجراءات الاحتلال. كان من شأن ذلك، أيضاً، أن جعل نظرة الفلسطيني للسلطة (بما هي إفراز لمشروع الثورة ومنظمة التحرير الفلسطينية) باعتبارها سجاناً فرعيّاً، ما أضعف الانتماء للهوية كتعبير عن شعب لانتماء شكلي لسلطة شكلية لها شكل مقاومة شكلية وتعبير سياسي شكلي، وهي أقرب إلى مقاومة العبد منها إلى مقاومة الثائر الذي يرفض أشكال الاستعمار وتبعاته كلِّها بقطع ذاته نهائياً عنه ويواجه قوته وعنفه. وفي هذا السياق، كان من الممكن أن تتراجع وحدانية الشعب وهويته، ويعبَّر عنها بالانقسام، وتتحوَّل تعبيراته السياسية إلى مجرَّد تعبيرات بيروقراطية لإدارة السكان في كل موقع جغرافي. هنا، بهتت القواسم المشتركة والمهمات الواحدة تبعاً لضعف القواسم ومهمات وظروف كل موقع جغرافي وتبعاً لشكل السلطة القائمة في كل موقع جغرافي بما فيها السجن، ما عمَّق الأزمة الوطنية والانقسامات السياسية والجبهوية والجغرافية والفصائلية والسلطوية والوطنية أيضاً بعد ضعف عناصر التمثيل السياسي وجعلها متناقضة. ولعل هذا بشكل أساسي هو ما عزَّز اللجوء إلى تعبيرات أقل من سياسية (كالجبهة والعشيرة والبلد...)، وعزز الهويات الأوَّلية على ما لهذه التعبيرات من خطورة وطنية وسياسية واجتماعية استغلها الاحتلال/ المستعمِر لتكريس سياسة التجزئة والتفتيت والتغول في مشروعه، ما دفع القوى السياسية نحو مربع الدفاع عن الذات والمواقع والإنجازات بالفعل والسلوك والخطاب والشعارات.

وأما على مستوى الواقع الخاص، فقد انعكس الواقع العام بشكل شمولي على واقع الأسرى ولم يَحِدْ واقعهم الجديد عن التطوُّرات في الخارج بل تماثل معها، وأصبحت الحركة الوطنية الأسيرة بشكلها الحالي كتعبير إداري يدير العلاقة مع السجان، ويعبِّر عن المصالح الفردية أو الهويات الفرعية المجزأة والمشتتة. وقد تعمَّقت هذه الأزمة بعد توقُّف مشروع تحرير الإنسان وتحوُّله إلى مشروع مساومة وضغط وابتزاز ومقايضة ومقاربات مختلفة، ما جعل المستويات السياسية تبحث عن تعويض مادي في الشعار بـ"دعم الأسرى لتحسين شروط حياتهم"، وفي الواقع العملي تحويلهم إلى موظَّفين برواتب وامتيازات ورتب ومصالح، وهو ما عزز قيم المصالح، وخطابات البطولة والأسطرة في إطار خطاب شرعنة الذات لدى القوى والفصائل السياسية بديلاً للتحرير، وليتحول السجن لجغرافية الأساطير. كانت الحرية شعاراً وممارسةً وسلوكاً هي الهدف الذي يبحث عنه الأسرى، فتعاملوا سابقاً مع السجن كساحة مواجهة لإنجاز مشروع التحرير والمشاركة الفاعلة فيه، وحاولوا من خلاله التأكيد على انتمائهم وارتباطهم وهويتهم بانفصالهم عن المستعمِر عبر بنية تبنت قيم الحرية لترفع من شأنهم كجماعة وأفراد، وربطوا ذواتهم بخطاب وممارسة الحرية والتحرر والكفاح الوطني حتى ذات اللحظة في العام 1993 حين تمَّ تحويلهم إلى جزء من ملفَّات المساومة والتفاوض، أو في أحسن الأحوال إلى المبادرة وليس الالتزام الفعلي بحريتهم مهما كان الثمن.

أدرك الأسرى هذا التمايز بين الواقعين عبر عدد من الإشارات، وأهمها: التفاوض وإدارة "عملية السلام" وإنجاز مشروع سياسي دون بحث مسألة حريتهم بالجدية المطلوبة، وخضوع مسألة حريتهم للاستغلال والمزايدة الإعلامية وغيرها، وتهميشهم من المشاركة السياسية الفاعلة، وقبول التعاطي مع وجود أسرى في السجن منذ 30-40 عاماً بشكل طبيعي بل واعتبار هذه السنوات مناسبة للاحتفاليات السنوية، وتعزيز خطاب الأسطرة والبطولة لشرعنة القوى السياسية والدفاع عن ذاتها بدلاً من المهمة الأساس وهي تحريرهم، والتعامل مع السجن

باعتباره جغرافية أخرى طبيعية إلى الحد الذي وصل لرفع الشعار والعنوان الحركة الوطنية الأسيرة-الجغرافيا الحادثة لمؤتمر تحت تنظيم قوى المقاومة، وإدراكهم لانتهاء محكوميات أسرى مؤبدات وأحكام عالية 35 40 عاماً.. والاحتفال بذلك كانتصارات. لقد تقوَّض مشروع الحركة الأسيرة بما هي بنية مقاومة ومشروع بناء وتحرر وبرنامج وعي لصالح بروز مظاهر التفكير العشوائي والاجتهاد الخاطئ والخطاب المتناقض لتبرز تمايزات أسَّست لهويات فرعية في إطار من الامتيازات والتمايزات والمصالح الفردانية. وفي أعقاب ذلك، جعلت الخطورة تمتد إلى ما وراء الأسوار ما بعد السجن من حيث تهيئة أفراد ونخب معينة بسماتها الجديدة وصفاتها لمشروع أكبر من السجن الذي تحوَّل من قمع ومعاقبة وعزل وقهر إلى استمالة واستقطاب وتبعية، وصولاً إلى حالة اختبارية مسرح لتجريب استراتيجيات وسياسات تُعَدُّ من أجل إدامة الاستعمار وتكريس احتلاله وإطالة أمده.

يدرك الأسرى في كتاباتهم أنها جزء من التشخيص والمعاينة ومحاولة الاستنهاض الوطني العام، والذي ينبغي لقضيتهم أن تكون في مركزه، ولا يكتبون كجزء من الترف الفكري، ولا ينبغي فهم توصياتهم وتوجيهاتهم إلا في هذا الإطار العام للاستنهاض الوطني. ولمجابهة هذه المتغيِّرات وآثارها ونتائجها المستقبلية، فإن من الضرورة الملحَّة قراءة واقع السجن قراءة نقدية حقيقية تبحث في الحركة الأسيرة وواقعها ومهماتها من أجل إدراك طبيعة المرحلة التي تمرُّ بها. ولوضع تصوُّرات لمستقبلها ومستقبل الرؤية لمهمَّاتها ضمن قراءة واقعية يمكن التأكيد على التوجهات التالية:

1. منهجة الشعارات وتحديد الخطابات بما يشمل التركيز على تحرير الأسرى كأولوية وطنية ضمن برنامج ذي مضمون حقيقي وجداول زمنية، واعتبار حرية الأسرى مهمة وطنية ملحة وتعزيز خطاب الحرية.

2. تشكيل هيئة وطنية جامعة تضم الكل الوطني (أحزاباً وفصائل ومؤسسات وجمعيات وشخصيات وطنية وأسرى سابقين) تشرف على واقع السجن، وتدير العلاقة معه، وتعتبر مرجعية وطنية له، ويمكن مخاطبتها بشأن السجن وظروفه ووقائعه، ولها الحق في متابعة المهام وتحديداً الأولويات ومراجعة التواصل مع الأحزاب والأفراد بعد التنسيق مع فصيله بأي شأن ذي علاقة. ويمكنها كذلك أن تكون باعتبارها موجهاً/ حكماً/ قاضياً/ مشرِّعاً... تكون قراراته نافذة إذا حصل على الأغلبية، أو يمكن أن تكون مرجعيته منظمة التحرير الفلسطينية بالإضافة إلى القوى الإسلامية. ويكون لهذه الهيئة الحق في إدارة برنامج الإسناد الجماهيري بحيث يتفرَّع عنها أطر جماهيرية لتنسيق المهمَّات الإسنادية بالتواصل مع السجون.

3. تعزيز الثقافة والوعي المجتمعي بتنمية الأسرى والحركة الفلسطينية الأسيرة وسياسات السجَّان، وطبيعة السجن وأهدافه وتجاربه وفرضها كدراسة في المدارس والجامعات، أو اعتبارها جزءاً من منهج أكاديمي رديف، ورعاية الدراسات والأدبيات الأسيرة لتركيم مادة أكاديمية تكون أساساً أو جزءاً من أكاديميا مقاومة.

4. تفعيل الدور الحزبي والفصائلي ليمتدَّ إلى داخل أسوار السجن، ورفع الغطاء التنظيمي عن أي حالات أو خطابات أو سلوكات لا تتوافق والأعراف والتقاليد الاعتقالية والوطنية، والاتفاق على ترسيم قواسم مشتركة كحدٍّ أدنى لا يجوز تجاوزها عبر ميثاق شرف أو ميثاق وطني يجمع عليه الكل الفلسطيني.

5. إعادة الاعتبار والتركيز على مهمة البناء تحت مفاهيم تنظيم-برنامج-وعي بما يسهم في إعادة إنتاج كادر ريادي قيادي نخبوي ونضالي وثقافي فكري، وإعادة تعريف ساحة الأسر كحيِّز للإعداد والمقاومة من كافة الفصائل.

6. طرح مشروع وطني متكامل الملامح لمقاطعة المحاكم ورفع الشرعية عنها وعمَّن يتعامل معها، مقترناً بدليل عملي للمساندة والتحرير.

7. موازاة المشروع القائم في حيِّز السجن ضمن مشروع وطنيٍّ، باعتبار أن مهمة الأسرى هي مهمة نضالية كجزء من مشروع تحرري، وطرح مشروع تحرير النخبة الأسيرة ضمن اعتبارات ومحددات تصنعها القوى الوطنية للتأثير بسمات ومميزات النخبة وإعطاء الهامش للأسرى مقيدي التأثير داخل حدود السجن. علماً أن تحرير النخبة لا يعني بأي شكل من الأشكال تمييزهم بعملية تحريرها منه وإنما تحرير جهودهم وعقولهم وذواتهم... فالتحرير عملية شاملة يجب أن تشمل الجميع. وهذا يتضمن رفض أي نخبة فردية أو إعطاء الشرعية لأي نخبة جبهوية بلدية... أو ما شابه.

8. عقد مؤتمر وطني جامع للأسرى والأسرى المحررين في الوطن والخارج يتمخض عن سياسات واستراتيجيات وطنية تقدمها للجهات ذات العلاقة. ويشمل هذا المؤتمر: المؤسسات والجمعيات والشخصيات والأحزاب المهتمة بشؤون الأسرى.

9. إنتاج حاضنة ثقافية فكرية أدبية أكاديمية تتبنى دراسات الحركة الأسيرة، وإدراج النخب في هذا الإطار داخل السجن وبعد تحررهم.

10. ضمان إشراك الأسرى في المشهد السياسي الفلسطيني بما يشمل التأثير والفاعلية.

11. طرح الملف الطبي باعتبار وتحت مسمى الإعدام والقتل والتعذيب الممنهج.

12. تطوير مناهج وآليات عمل وبناء الأطر الجماهيرية وتصويب مفهوم التضامن مع الأسرى باعتباره مهمة نضالية.

13. العمل على بناء إطار نخبوي داخل السجن ممثلاً لكافة الفصائل، ويكون مرجعية متفقاً عليها، ومرجعية التواصل مع الخارج وشرعنة العمل داخل السجون.

14. المتابعة الأمنية الشاملة لحيِّز السجن والأسرى داخل السجن وبعد تحررهم بما يشمل اكتشاف أي حالات أمنية ومتابعتها، ودراسة حيِّز السجن أمنياً باعتباره مصنعاً لإنتاج عوامل أمنية من قبل المستعمِر.

وختاماً، فإن مهمة إعادة البناء أو التصويب في دراسة تختصُّ بواقع الأسر هي مهمة صعبة كونها تعتبر جزءاً أصيلاً من الأزمة الوطنية العامة التي تعتبر أحد أهم الانعكاسات على واقع السجن، وليس من اليسر تحويلها إلى برامج عمل في إطار الأزمة التي تطال الواقع الوطني، ولكن أن تُشعل شمعةً دوماً خير من أن تلعن الظلام، وهذه التوصيات هي نوع من تفاؤل الإرادة رغم تشاؤم العقل ◆

الإحالات

[1] وليد دقة، **صهر الوعي أو إعادة تعريف التعذيب** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2010)، 87.

[2] المصدر نفسه، 44.

[3] المصدر نفسه، 85.

[4] المصدر نفسه، 65.

[5] المصدر نفسه، 55-59.

[6] جمال الهور، شهادة، 2020.

[7] مروان البرغوثي، مقابلة خاصة، 2020. وانظر كذلك: محمد شويكة، **وثيقة الأسرى-وثيقة الوفاق الوطني: الرواية الكاملة من داخل الأسر** (رام الله: الحملة الشعبية لإطلاق سراح القائد المناضل مروان البرغوثي وكافة الأسرى، 2009).

[8] حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، 637.

[9] حسن جبارين، **في معنى الدولة اليهودية** (رام الله: مدار- المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2011)، 14.

[10] الهور، مصدر سبق ذكره.

[11] ثابت المرداوي، شهادة، 2020.

[12] صباح ياسين، "النخب العراقية في مواجهة الاستحقاق،" **المستقبل العربي**، العدد 395 (2010): 132.

[13] مراد بن سعيد وصالح زياني، "النخب والسلطة والايدولوجيا في الجزائر،" **المستقبل العربي**، العدد 430 (2014): 83.

[14] كريم يونس، شهادة، 2020.

[15] ياسين، مصدر سبق ذكره، 132.

[16] علي جرادات، **لست وحدك، ذاكرة حرية تتدفق** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2010)، 111.

[17] المصدر نفسه، 112.

[18] دقة، مصدر سبق ذكره، 40.

[19] يونس، مصدر سبق ذكره.

[20] المصدر نفسه.

[21] المصدر نفسه.

[22] المصدر نفسه.

[23] البرغوثي، مصدر سبق ذكره.

[24] المصدر نفسه.

[25] أحمد سعدي، **الرقابة الشاملة: نشأة السياسات الإسرائيلية في إدارة السكان ومراقبتهم والسيطرة السياسية تجاه الفلسطينيين**، ترجمة الحارث محمد نبهان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، 32.

[26] أحمد عز الدين أسعد ومنير فخر الدين، "السيطرة الإسرائيلية على الأراضي الفلسطينية والسورية المحتلة 1967،" في **دليل إسرائيل العام 2020**، تحرير منير فخر الدين (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2020)، 887-967.

[27] سعدي، مصدر سبق ذكره، 32.

[28] عزمي بشارة، **من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية** (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2005)، 75-116.

[29] أفرايم لبيد، **محاربو الظل: المخابرات الإسرائيلية-نظرة من الداخل** (تل أبيب: ميسكال، يديعوت أحرنوت للنشر،2017). (بالعبرية)، 264؛ سعدي، مصدر سبق ذكره؛ جيمس سكوت، **المقاومة بالحيلة: كيف يمارس الضعفاء مقاومتهم اليومية**، ترجمة أحمد خريس (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، 160.

[30] المصدر نفسه، 2025.

[31] يونس، مصدر سبق ذكره.

[32] لبيد، مصدر سبق ذكره، 252. وانظر كذلك: مروان البرغوثي وعبد الناصر عيسى وعاهد أبو غلمة، **مقاومة الاعتقال** (رام الله: د. ن، 2011).

[33] للمزيد انظر: ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الاتحاد القومي، 1990)؛ سكوت، مصدر سبق ذكره.

[34] ملحق "The Maker" في صحيفة **هآرتس** في 27 تموز 2021؛ أحمد سعدات، **صدى القيد** (بيروت: دار الفارابي، 2017)، 12.

[35] سحر فرنسيس، "يولد الفرح من عمق الألم،" في **صدى القيد**، مصدر سبق ذكره، 11-13.

[36] عيسى قراقع، "[تقديم]"، في **صدى القيد**، مصدر سبق ذكره، 17.

[37] سعدات، مصدر سبق ذكره، 47.

[38] فوكو، مصدر سبق ذكره، 36.

[39] نعومي كلاين، **عقيدة الصدمة: صعود رأسمالية الكوارث**، ترجمة نادين خوري (بيروت: شركة المطبوعات، 2017)، 29.

[40] فوكو، مصدر سبق ذكره، 251.

[41] المصدر نفسه، 208.

[42] **المصدر نفسه، 240.**

[43] **المصدر نفسه، 240.**

[44] كلاين، مصدر سبق ذكره، 29.

[45] سعدات، مصدر سبق ذكره، 22.

[46] المصدر نفسه، 27.

[47] المصدر نفسه، 31.

[48] المصدر نفسه، 33.

[49] المصدر نفسه.

[50] المحامي إلياس صالح، شهادة، 2020.

[51] البرغوثي، مقابلة خاصة، مصدر سبق ذكره.

[52] سعدات، مصدر سبق ذكره، 56-57.

[53] للمزيد انظر: فوكو، مصدر سبق ذكره، 162، 240؛ سكوت، مصدر سبق ذكره، 283.

[54] البرغوثي، مقابلة خاصة، مصدر سبق ذكره.

[55] للمزيد انظر: سكوت، مصدر سبق ذكره، 152-157.

[56] إدوارد سعيد، **الثقافة والمقاومة**، ترجمة علاء أبو زينة (بيروت: دار الآداب، 2006)، 143.

[57] المصدر نفسه، 143.

[58] المصدر نفسه، 161.

[59] أحمد قطامش، "سؤال الثقافة: هل ثمة ثقافة فلسطينية؟ الثقافة حامل ومحمول للهوية،" **القدس**، العدد 18703، 11 أيلول 2021.

[60] جرادات، مصدر سبق ذكره، 1.

[61] المصدر نفسه، 112.

[62] المصدر نفسه، 4.

[63] مازن الحسيني، **قراءة في فكر غرامشي** (القدس: المركز الفلسطيني لقضايا السلام والديمقراطية، 2001)، 81.

[64] دقة، مصدر سبق ذكره، 42.

[65] عبد المجيد العيلة، **الدور التربوي للمحركات السياسية في تنمية ثقافة المقاومة في المجتمع الفلسطيني** (بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية، 2016)، 51.

[66] يونس، مصدر سبق ذكره.

[67] العيلة، مصدر سبق ذكره، 67.

[68] جرادات، مصدر سبق ذكره، 38.

[69] البرغوثي، مقابلة خاصة، مصدر سبق ذكره.

[70] دقة، مصدر سبق ذكره، 62.

[71] للمزيد عن التعليم الجامعي في السجن، انظر: قسَم الحاج، "جامعة السجن في "هداريم": استئلاف الموحش وفقه البقاء،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 135 (2023): .130 107-

[72] البرغوثي، مقابلة خاصة، مصدر سبق ذكره.

[73] فيروز سالم، "من أروقة المحاكم الاستعمارية إلى الأرض: الصراع اليومي على الزمان والمكان في الأغوار الفلسطينية،" **مفهمة فلسطين الحديثة 1: نماذج من المعرفة التحررية**، تحرير عبد الرحيم الشيخ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2021)، 19.

[74] المصدر نفسه، 32.

[75] المصدر نفسه، 28.

[76] للمزيد انظر: قسَم الحاج، "حظر التجول والإغلاقات العسكرية: اعتقال الزمكان الفلسطيني وتحريره،" في **مفهمة فلسطين الحديثة 1: نماذج من المعرفة التحررية**، تحرير عبد الرحيم الشيخ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2021)، 119-151. وانظر كذلك: خالد عنبتاوي، **تحوُّلات الحكم العسكري للضفة الغربية** (رام الله: مدار- المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2018).

[77] عبد الرزاق فراج، **الاعتقال الإداري كجزء من المنظومة الاستعمارية، الجهاز القضائي في خدمة الأمن العام** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2020)، 72.

[78] المصدر نفسه، 73.

[79] عنبتاوي، مصدر سبق ذكره، 21.

[80] المصدر نفسه، 19.

[81] أحمد عز الدين أسعد ومنير فخر الدين، مصدر سبق ذكره، 922.

[82] تسفي عنبر، **الموازين والسيف** (تل أبيب: منشورات وزارة الدفاع الإسرائيلية، 2005). (بالعبرية).

[83] أريئيلا أزولاي وعدي أوفير، **نظام العنف: سلطة الاقصاء الشاملة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، 128-129.

[84] البرغوثي، مقابلة خاصة، مصدر سبق ذكره.

[85] "أسرى يموتون بالخفاء،" **يديعوت أحرنوت**، ترجمة مركز حرِّيات ضمن تقرير من مجلة **الأسرى المرضى شهداء قيد التنفيذ** (رام الله: مركز حريات والحقوق المدنية، 2013).

[86] عيسى قراقع، **التضحية عندما يكون لها معنى: الأسير إنسان** (القدس: مركز أبو جهاد لشؤون الحركة الأسيرة، 2019)، 32.

[87] فوكو، مصدر سبق ذكره، 51-52.

[88] المصدر نفسه، 53.

[89] الصدر نفسه، 53.

[90] "أسرى يموتون بالخفاء،" مصدر سبق ذكره.

[91] سكوت، مصدر سبق ذكره، 122.

[92] فوكو، مصد سبق ذكره، 71-72.

[93] المصدر نفسه، 71-72.

[94] مؤسسة الضمير، **تقرير انتهاكات حقوق الأسيرات والأسرى المرضى في سجون الاحتلال** (رام الله: مؤسسة الضمير لرعاية الأسير وحقوق الإنسان، 2015)، 17.

[95] المصدر نفسه. وانظر كذلك: حلمي الأعرج، **سلطات الاحتلال تنتهك المعايير الدولية في معاملة الأسرى المرضى: الأسرى المرضى وجرحهم المفتوح** (رام الله: مركز حريات، 2019)، 8.

[96] البرغوثي، مقابلة خاصة، مصدر سبق ذكره. وانظر كذلك: مصطفى كبها ووديع العواودة، **أسرى بلا حراب: المعتقلون الفلسطينيون والمعتقلات الإسرائيلية الأولى: 1948-1949** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2013).

[97] للمزيد انظر: فوكو، مصدر سبق ذكره، 178-187.

[98] للمزيد انظر: جميل هلال، **الطبقة الوسطى الفلسطينية: بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة** (رام الله: مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2006)، 42؛ فوكو، مصدر سبق ذكره، 235.

[99] أزولاي وأوفير، مصدر سبق ذكره، 19.

[100] جرادات، مصدر سبق ذكره، 21.

التأسيس الثقافي ضدّ الاستعمار: البحث في هوامش سير أدب المقاومة

محمد قعدان، فلسطين

في هذا المقال، أقدِّم قراءة نقدية للتأسيس الثقافي الفلسطيني في الداخل الفلسطيني المحتل بعد النكبة، مركِّزاً على تجارب الكتَّاب الذين عاشوا تحت نظام الحكم العسكري بين عامي 1948 و1966. أجادل بأن هذه التجربة الثقافية كانت متمايزة عن مثيلاتها في الضفة الغربية، وقطاع غزة، والشتات، إذ نشأت في ظلِّ احتكاك يوميّ ومباشر مع الحاكم العسكري "الإسرائيلي" ضمن بنية استعمار استيطاني تسعى إلى محو الوجود الفلسطيني وإعادة تشكيله. أنتج هذا الاحتكاك العنيف وعياً ثقافياً مضادّاً للاستعمار، تطور من داخل القيد والرقابة، ووجد صداه، لاحقاً، خارج الحدود الجغرافية لفلسطين التاريخية. فقد لعب عدد من هؤلاء المثقفين أدواراً محورية في تأسيس الوعي الثقافي الوطني، وانتقل بعضهم إلى المنفى الشتاتي حيث انخرطوا في مؤسسات منظمة التحرير الفلسطينية ليصبحوا جزءاً من الحقل الثقافي والسياسي في الشتات. من هنا، لا يمكن قراءة هذه التجربة بوصفها محلية أو محصورة، بل كتجربة ثقافية تشكَّلت داخل النظام الكولونيالي، ونجحت في تجاوز حدوده. أنطلق، في هذه الدراسة من هوامش السير الثقافية التي قدَّمها غسان كنفاني، بوصفه كاتباً وناقداً أدبياً في الشتات ساهم في كسر الحصار على الإنتاج الأدبي الفلسطيني في الأراضي المحتلة في العام 1948 من منظور ضدِّ استعماري. من هناك، أتابع القصص والمسارات التي أسست لثقافة فلسطينية مناهضة للاستعمار في سياق تصاعد حركات التحرر الوطني في آسيا، وأفريقيا، والعالم العربي. تركِّز الدراسة على شخصيات محورية، مثل: محمود درويش، وسميح القاسم، وراشد حسين في محاولة لفهم عوالمهم الفكرية، وصلاتهم الاجتماعية، وتأثير وجودهم داخل بنية الحكم الاستعماري الاستيطاني في إنتاج وعي ثقافي تجاوز حدود الجغرافيا والسياسة المعهودة، وأسَّس لمخيال ثقافي فلسطيني جديد. لا تتناول الدراسة شخصيات مهمة أخرى، مثل: توفيق زياد، حنا أبو حنا، وجمال قعوار... وغيرهم من المثقفين الفلسطينيين في الداخل الفلسطيني، على الرغم من أهميتهم، إذ إن الشخصيات المختارة هنا تُقدَّم كنماذج تحليلية لتأثير التجربة على تشكيل الوعي الثقافي وأساليبه وتحوُّلاته. إن هذه الدراسة تمثِّل محاولة لكتابة نقد تاريخي ينشغل بتتبُّع الأثر الثقافي للفرد وتجربته أكثر من تحليل مضمون إنتاجه النصِّي فنيّاً وحسب.

مقدمة

في أوائل سبعينيات القرن الماضي، التقى غسان كنفاني بجيمس زغبي، الذي وصل من الولايات المتحدة الأمريكية إلى بيروت في إطار عمله الميداني لنيل درجة الدكتوراه، وكان حينها من الأصوات النادرة في أمريكا التي تتبنَّى موقفاً مؤيِّداً للفلسطينيين، والذي أصبح لاحقاً مؤسس "حملة حقوق الإنسان الفلسطينية". ركَّزت أبحاث زغبي على مخيمات اللاجئين والهوية والحركات الثورية، وهي مواضيع مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعمل كنفاني الفكري والسياسي. أكَّد كنفاني، الذي كان دائماً دقيقاً ومتعمداً في كلماته أنه إذا أراد التماس الشعر والفكر التقدميّ عليهِ التوجّه إلى الفلسطينيين في "إسرائيل"، لم تكن هذه مجرد نصيحة، بل كانت توجيهاً يحمل ثقل تحليل كنفاني المناهض للاستعمار والرؤية التي عبَّر عنها في كتاباته. وأوضح قائلاً: "في شعرهم وسياساتهم، ستجد المستقبل الفلسطيني. إن رؤيتهم هي التي ستقودنا."[1] ولتعزيز وجهة نظره، سلَّم كنفاني زغبي دواوين شعرية لتوفيق زياد، ومحمود درويش، وسميح القاسم، وآخرين. وقد أطلق منظوراً جديداً مناهضاً للاستعمار من خلال النظر إلى الإنتاج الثقافي تحت الحكم العسكري كمساحة للمقاومة والفكر الثوري.[2]

تناولت دراسات عدَّة الإنتاج الثقافي الفلسطيني بعد النكبة بوصفه شكلاً من أشكال المقاومة، وعلى رأسها كتاب باربرا هارلو **أدب المقاومة** (1987)، الذي شكَّل مساهمة تأسيسية في فهم الأدب بوصفه أداة سياسية تنبع من سياق النضال التحرري.[3] قرأت هارلو نصوص كتَّاب فلسطينيين، وعلى رأسهم كنفاني، ضمن تقليد أدبي عالمي معادٍ للاستعمار، يتجاوز القراءة الجمالية المحضة نحو فهم الأدب كفعل سياسي. لاحقاً، طوَّرت مها نصار هذا الطرح في كتابها **فراق الإخوة: المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل والعالم العربي** (2017)، حيث درست علاقات الكتَّاب الفلسطينيين داخل فلسطين المحتلة في العام 1948 مع العالم العربي، مركِّزة على دور الأدب في مواجهة العزلة التي فرضها الحكم العسكري، وفي إعادة تشكيل الانتماء الثقافي العربي على الرغم من الرقابة والحصار.[4] أضف إلى ذلك، عملاً مهماً، من الباحث الأكاديمي جوزيف فرَّاج **السياسة والأدب الفلسطيني في المنفى: الجندر، الجماليات، والمقاومة في القصة القصيرة** (2016). وتأتي أهمية الكتاب في بناء العلاقة بين أدب الالتزام لدى جان بول سارتر والآداب العربية ما بعد النكبة، ومنهم الأديبان: سميرة عزام، وغسان كنفاني... حيث شكَّل جزءاً من بداية النقاش حول دور الأدب في مسار التحرر الوطني. وبدورهِ شيَّد كنفاني مفهوم "أدب المقاومة" ضمن هذا النسق من الخطاب-الثقافي.[5]

على أهمية هذه الإسهامات، كونها تركِّز على النصّ والخطاب الأدبي في سياقات عالمية، فإن مساهمتي هنا تتَّبع الشروط المادية والمعيشية التي أنتجت هذه الثقافة من خلال قصص وحكايات منسية. هنا، تأتي دراستي للربط بين الأدب بظروف الحياة اليومية تحت الحكم العسكري "الإسرائيلي" بين عامي 1948 و1966، بوصفها سياقاً بنيوياً للكتابة، لا مجرَّد خلفية سياقية. أعتمد في دراستي على مفهوم "أدب المقاومة" كما طوَّره كنفاني، لا باعتباره مجرَّد خطاب، بل كنتاج لعلاقة جدلية بين التجربة الاجتماعية، من مصادرة الأرض، والحواجز، والتعبير الثقافي. توفِّر رؤى كنفاني أساساً حاسماً لنهج ضدَّ الاستعمار Anti-Colonialism في قراءة الفعل

الفلسطيني وتحليله تحت الحكم العسكري في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. في هذه الدراسة، أنظر، تبعاً لمقولة كنفاني، إلى الثقافة كساحة نضال وصراع يومي. وأسعى إلى الربط بين الجهود الفكرية والثقافية والتربوية في تشكيل فكر ثقافي مناهض للاستعمار، حيث إن الفلسطينيين الباقين في الداخل المحتل تحوَّلوا إلى قوة ثقافية وسياسية حيوية تشكِّل تصوُّرات للمقاومة. لم تكن شخصيات، مثل: محمود درويش وسميح القاسم وراشد حسين وتوفيق زياد... وآخرين يكتبون الشعر فحسب، بل كانوا يحوِّلون اللغة إلى فعل تحدٍّ. ساهم كنفاني بدورٍ حاسم من خلال تعريف العالم العربي الأوسع بهذه الأصوات المكبوتة والمُستعمَرة، مُؤطِّراً أعمالها كجزء لا يتجزأ من النضال الفلسطيني. وفي رثاء درويش لكنفاني، بعنوان: "غزال يبشِّر بزلزال،" يذكِّرنا بأهمية كنفاني التاريخية، قائلاً: "صديقي غسان! كم من صديق ودَّعت، ولكن لم أودِّع مرحلة من حياتي إلا في وداعك الأخير. كان آخر ما أنتظر من كوابيس هو أن أقم لإعلانك السابق عن وجودي منذ عشر سنين. لقد ولدت قبل ذلك، ولكنَّك أنت الذي أعلن ميلادي. لم أقل لك: شكراً، فقد كنت أحسب العمر أطول."[6] في هذه الكلمات يؤكِّد درويش أن نشاط كنفاني ارتبط بشكل عضوي بالتأسيس الثقافي الفلسطيني في الداخل المحتل، من حيث اكتشافها، وتبيانها، وإعلان ميلادها.[7]

وبالتالي، فإن هذه الأحداث المتفرِّقة هي بداية أولية لفهم التأثيرات والتشكيلات الثقافية-السياسية الفلسطينية العابرة للتقسيم الاستعماري، حيث إن الشيوعيين ساهموا في التحرُّر الوطني في دول العالم الثالث، ما جعل هذه الخطابات والمصطلحات أكثر انتشاراً، شأنها شأن صعود النضال الوطني الفلسطيني والعمل الفدائي. وتبعاً لذلك، فإن هدف هذه الدراسة هو تسليط الضوء على تبلور مصطلحات ونشاطات واحتكاكات وشخصيات ساهمت في تشكيل الثقافة الفلسطينية باعتبارها جزءاً فاعلاً في المقاومة ضدَّ الاستعمار.

مشروع كنفاني: فكُّ الحصار عن الداخل المحتل

تلقَّى كنفاني عن أبيه المحامي ثقافة وطنية نضالية، إذ نشط والده في مدينة يافا من أجل حقوق الشعب الفلسطيني وهو قريب من الحياة الريفية، وجعل من تعليمه وثقافته أداة لخدمة شعبه، ما ساهم في تشكيل وعي كنفاني اليساري الماركسي. توجَّهت عائلة كنفاني إلى سورية، وتابع دراسته هناك، وسرعان ما تأقلم فيها وجعل من النكبة حافزاً ثورياً عملياً، وفعلاً ونشاطاً لا ينكفئ. وقد تلا ذلك عمله مدرساً في مخيم اليرموك الفلسطيني في دمشق وهو ما زال يافعاً لم يبلغ العشرين عاماً. في مطلع مسيرته الأدبية، كتب كنفاني قصة "شيء لا يذهب"، التي تشكِّل بدايات ارتباطه المتواصل مع حيفا باعتبارها المدينة التي تعبِّر عن تكوين كنفاني الثقافي والسياسي، إذ إن حيفا اعتبرت عاصمة الفعل السياسي، والثقافي، والاقتصادي قبل النكبة، وقد اعتبر سقوطها الإعلان غير الرسمي لنشوء الدولة "إسرائيل".

بعد أن انتقل كنفاني إلى الكويت في العام 1956 ملتحقاً بأخته، أكمل مسيرته في الكتابة والتحرير والنشر، وأخذت تجربته بعداً أكثر وضوحاً، ثورياً وتربوياً. ولذا، نستطيع اعتبار تلك المرحلة، التي شكَّلت شخصيته المعرفية،

مساهمة في بروز الأديب، المفكر الثوري كما نعرفه اليوم، إذ كان، كما كان يصفه أصدقاؤه، "يسرق اللحظات ليكتب. كان يعلم أنه لن يعيش طويلاً. لذلك جعل من أعوامه القصيرة تاريخاً مليئاً بالعمل المبدع."[8] ثم انتقل إلى بيروت في العام 1960 من أجل وظيفة تحرير مع جريدة **الحرية**، ثم أصبح رئيس تحرير مجلة **المحرِّر** في العام 1963 واستمر فيها حتى العام 1967، بما يشمل إعداد ملحق "فلسطين"، ومراجعة الأعداد التي حرَّرها وساهم فيها بشكل كبير، إذ ينعكس فيها ارتباطه بفلسطين المحتلة، وفلسطيني الداخل. وقد ذكر القيادي في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، أبو علي مصطفى، أن أعداد مجلة **المحرِّر** كانت تصل إلى قريته عرابة جنين بالتهريب، وأكَّد أنها ساهمت في تشكيل وعي وطني ونواة سياسية بالرغم من كونها "متواضعة الإصدار، لكنها مليئة بالدلالات والمعاني" وهي بمثابة "قرع طبول الذاكرة الفلسطينية." كما ووصف كنفاني بأنه "جَلود... مواظب... لا يتعب من العمل. كان يكفيه في الأسبوع يوم واحد يمضيه مع أسرته." وقد التقى مصطفى بكنفاني أول مرة في أغوار الأردن بين معسكرات التدريب والمقاومة المسلحة.[9]

أشرف كنفاني على نشر الملحق في العدد الثالث (كانون الأول 1964)، وفيه تقرير بعنوان "شعراء عرب الأرض المحتلة"، عرَّف فيه القرَّاء على ثلاثة كتَّاب، وهم: جمال قعوار من الناصرة، وحبيب توفيق الشويري من كفر ياسيف، وراشد حسين من مصمص. وهكذا افتتح التقرير "لا بدَّ للحياة أن تستمر بكل أبعادها في صفوف عرب الأرض المحتلة، رغم كل محاولات اليهود لسحقِ شخصيتهم."[10] اهتم التقرير بتسليط الضوء على العرب الفلسطينيين الباقين تحت الحكم العسكري "الإسرائيلي" منذ العام 1948، مع العلم بأن هذا التقرير نادر في الصحافة العربية والفلسطينية عموماً. وقد أدرك كنفاني خطورة تجاهل الفلسطينيين الباقين ونسيانهم، وبادر لاستعادة العلاقات وبناء مسارات التواصل. يوضح التقرير، بشكل أساسي، بأنه "قد لا يكون في هذه القصائد الكثير من الفن"[11] ولكن أهميتها تتعدَّى ذلك وفقاً لكنفاني، حيث إنها مسألة صمود وتحدٍّ لمواجهة التذويب (Assimilation) في "إسرائيل". تبعاً لذلك، نشر كنفاني بعد عامين كتابه **أدب المقاومة في فلسطين المحتلة 1948-1966**، وهو يتأسس على فكرة التقرير ذاتها ومفادها أن الشعر في الأرض المحتلة هو سبيل للبقاء، وكان من المهم التأكيد على هذه الحقيقة، مع العلم بأن تقدير كنفاني سيتعدَّى سياقات الشعر نحو الإعجاب في إمكانيات هذا الشعر الإبداعية الثورية والفنية.[12]

نشرت مجلة **الآداب** المسودة الأولى للفصل الأول من كتاب **أدب المقاومة**، وكان ذلك مؤشراً على العلاقة الوثيقة بين تأسيس المجلات الثقافية التي ساهمت في نشر الإنتاج الثقافي الفلسطيني وتعميمه. ولعلَّ من المهم التذكير بأن اهتمام كنفاني تجاوز الشعر التقليدي المنشور إلى استخدام فنون الشعر الشعبي والشفوي كجزء من حالة المقاومة لدى الفلسطينيين الباقين، بالقول "إن الشعر الشعبي في الأرض المحتلة، لم يكفّ أبداً عن القيام بدوره في المقاومة، مستعملاً كافة الوسائل التي يستطيع الذكاء الشعبي تجنيدها ليجعل منها سلاحاً وقت الحاجة. وكثير من عرب الأرض المحتلة يعتقدون أن مصرع الشاعر الشعبي المعروف باسم حميد في أم الفحم في أواسط الخمسينيات، وهو على رأس تجمُّع، كان محاولة للوقوف في وجه آلاف المواويل والعتابا والميجانا التي كان يزرعها في طول الجليل وعرضه ضدَّ الاغتصاب وحكم الاغتصاب."[13] وهذا دليل على انخراط كنفاني الشامل

في حالة المقاومة في الداخل، متابعةً واستقصاءً وتنقيباً، وقد ساهم في إعادة ترميم الحدود، ووضع حجر الأساس لثقافة فلسطينية من خلال مقاربة ضدَّ الاستعمار Anti-Colonial. وبالتالي، بدأنا نرى خيوطاً جديدة لهذه المرحلة، من حيث: العلاقات، والشبكات، والنشاطات، والمجلات، والمنشورات. وفي المقابل، فإن فيصل دراج لم يدرك منهجية كنفاني ضدَّ الاستعمار التي تعبر إلى الأرض المحتلة بما يتجاوز مقولات الهزيمة والفرار والمنفى إلى مقولات المقاومة والكفاح والعودة، حيث إن دراج احتجز كنفاني في سجنِ المهزوم الذي بقي حائراً بين اليأس والثأر، "ولن تكون كتابات غسان إلا معركة، من المعارك، بعد أن نسي أن إطلاق الرصاص يقوم بهِ البشر، لا الكلمات النجيبة."[14] ذلك أن دراج يرى أن كنفاني ركَّز كثيراً على أهمية الكلمة باعتبار أنه يعيد إنتاج المقولات الصهيونية حول أهمية الأدب والسلاح، ويرى أن هذا النمط يتجلَّى في كتابات كنفاني الذي يحاكي المنتصر، حيث يلاحظ أن الهزيمة أفرزت عنده فكراً مرتبكاً وحائراً، "وواقع الأمر، أن غسان، الذي يرى الكتابة معركة مركَّبة، صارع الصهيونية على أرضها مستنداً إلى عالم القيم."[15] وفي المقابل، علينا مفهمة طروحات كنفاني، بما يشمل الأدب، والنقد الأدبي، إضافةً إلى مساهماته الفكرية الماركسية، بشكل شمولي، لأنها جميعاً تؤسِّس لمناظير ضدِّ استعمارية فلسطينية دفعت بثقافة مقاومة تتجاوز الحدود الاستعمارية.[16]

إلى جانب ذلك، ساهم الملحق المذكور في تغطية صحافية سياسية لمعاناة عرب الأراضي المحتلة، وتحديداً في العدد التاسع، حيث أصدر الملحق تقريراً تحت إشراف كنفاني، رئيس التحرير في حينه، بعنوان: "مؤامرات العدو لسلب أراضي النقب." يتميَّز هذا النص بقراءة معمَّقة لأحوال النقب والقمع المكثَّف تحت الحكم العسكري الذي شمل الإزاحة، والتهجير، ومصادرات الأراضي، وإرغام البدو على ترك الزراعة دون بدائل حقيقية. كما أن من المهم الإشارة إلى أن هذه السياسات طالت جميع العرب الفلسطينيين الباقين.[17]

بالنسبة لكنفاني، فإن ما حدث في الأراضي المحتلة مختلف كلياً من ناحية التطور الأدبي، إذ "إن المعطيات هنا تختلف جذرياً" كما وصفها موضحاً أن غالبية المثقفين الفلسطينيين قبل النكبة غادروا فلسطين، وبالتالي تم اقتلاع جميع الأنوية لنمو تيارات ثقافية، ولم يبقَ إلا مجتمع قروي فلاحي قوامه أكثر من 80٪ من الفلسطينيين الباقين. وتأسيساً على ذلك، وصف كنفاني هذه الحالة بالحصار الثقافي، وقصد بذلك ست نقاط، هي: (1) افتقار الفلسطينيين الباقين، بحكم الحالة الاجتماعية، إلى المستوى الثقافي (2) استعمار المدن الفلسطينية وتهويدها (3) فرض الحكم العسكري، والسيطرة على منابع الإنتاج الثقافي الأدبي (4) تشييد الحدود مع الوطن العربي والتطورات الثقافية (5) محدودية وسائل النشر، واختراق الأحزاب الصهيونية العرب من خلال الجرائد وافتتاح منصات والهيمنة على القطاع الثقافي؛ (6)ضعف مستوى إتقان اللغات الأجنبية، ما أدَّى إلى انقطاع مع الأدب العالمي.[18]

وصف الأديب فتحي فوراني الناصرة بأنها كانت أساس النواة الثقافية على إثر قدوم الطلبة لدراسة الثانوية من مختلف البلدات والقرى العربية، وتأسيس صالون ثقافي بجانب "الكازنوفا" من قبل الشاعر محمد علي طه شاعر من صفورية (ولد عام 1931)، إذ "كان صالون المثقف الموسوعة... طه محمد علي الصفوري أبو نزار "جامعة صغيرة" خرجت من معطفها العصافير في أول حنجلاتها... فاكتست ريشاً وأجنحة، ثم شبَّت على

الطوق، وانطلقت إلى فضاءات ثقافية عربية وعالمية حدودها السماء."[19] أصبح الصالون مساهماً في تكوين جيل شعراء المقاومة ضدَّ الحصار الثقافي، وتعرَّف الكتَّاب من خلاله على الشعر والفكر العربي. وقد ذكر فوراني أسماء من ارتادوا الصالون، مثل: محمود درويش، وسميح القاسم، وسالم جبران، وتوفيق فياض، وعصام عباسي، وحنا أبو حنا، وجمال قعوار، ورستم بستاني، وصالح برانسي، وميشيل حداد... وغيرهم الكثير ممن شكَّلوا المشهد الثقافي والسياسي الفلسطيني.[20]

نمت تدريجياً حالة من الهيام بالحركة الأدبية الثقافية في الأراضي المحتلة بسبب وجودهم تحت الحكم العسكري المباشر، ما أعطى تقديراً خاصاً لشعرهم وفنهم الذي ينتجونه، وفي أحيان كثيرة اختلطت التقييمات بين السياسي والفني. وقد كتب محمود درويش مقالة في هذا الصدد، نستطيع اعتبارها ملاحظة على هامش تصاعد أهمية "شعر المقاومة" بعد صدور دراسة كنفاني، عنوانها: "أنقذونا من هذا الحب القاسي" نشرتها **الجديد** (في حزيران 1969)، وأعادت نشرها مجلة **الآداب** اللبنانية التي أكَّدت على وصف درويش بـ"شاعر المقاومة"، وامتدحت أسلوبه الذي يتمتَّع بـ"حسٍّ نقدي مرهف" ووعي بتاريخ الحركة الأدبية العربية. اهتم درويش بداية بشكر "مظاهر كل هذا الحب" للشعر الصادر عن الأراضي المحتلة، ولكنَّه اعترض في آنٍ واحد على مظاهر تقديس الشعراء، ومحاولة موضعة الحركة الأدبية في الداخل المحتل فوق حركة التاريخ، أي نزعها عن سياقها العربي الواسع.[21]

تأسيساً على ذلك، قدَّم درويش مساهمته الفكرية بأن الشعراء العرب في الأراضي المحتلة هم نتاج واقعهم تحت الحكم العسكري، وقد ساهم ذلك في تشكل هويتهم الشعرية، مؤكِّداً "إن المواجهة الحادة اليومية كانت أعنف من أن تتيح لنا فرصة الوقوف طويلاً أمام أبواب المدارس الفكرية المختلفة."[22] وبذا، فقد كان شعر المقاومة جزءاً من التراكم الحاصل على الشعر العربي عموماً. يقول درويش: "لقد تربَّينا على أيدي الشعراء العرب القدامى والمعاصرين، وحاولنا اللحاق بأسلوب الشعر الحديث بعدما تعرَّفنا على روَّاد هذا الشعر في العراق، ومصر، ولبنان، وسوريا. ونحن لا يمكن إلا أن نعتبر أنفسنا تلامذة لأولئك الشعراء."[23] وقبل ثلاثة أشهر فقط من نشر هذا النص، خصَّص كنفاني مقالة حول شعر درويش (في آذار 1969)، خلص فيها إلى أن "قصة محمود درويش في السنوات العشر الماضية، هي القصة الغريبة والمدهشة لامتزاج ذينك الشيئين المتعاكسين: الماركسية والصوفية."[24] وقد كانت المقالة برمَّتها مساهمة من أجل تبيان التطور النوعي الحاصل في كتابة درويش تحديداً بين عامي 1961 و1963، وهي فترة السجن والانضمام إلى الحزب الشيوعي "الإسرائيلي"، لأن التغيير يحتاج أن يتسلَّح بنظرية ثورية ذات محتوى اجتماعي، وهو ما يفتقده شعر المقاومة وفقاً لأسلوب درويش الشعري.[25] وبدوره برز كنفاني في نهاية ستينيات القرن الماضي، ليس فقط كأديب، بل باعتباره ناحِت الثقافة الفلسطينية المستجدَّة بعد النكبة، وقد ساهم في اكتشاف المواهب الشابَّة داخل الأراضي المحتلة، وربط بين طموحات الفلسطينيين بعد التقسيم. في تلك الفترة، لم ينقطع كنفاني عن الحياة الحزبية، بل ساهم بشكل متواصل في نقد وإثراء وإصلاح النشاط التنظيمي للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وجعل مجلة **الهدف** منصة نموذجية مزجت بين النص الحزبي والصحافي والمعرفي، وهذا ما أطلق عليه مروان عبد العال "الكنفانية"، كتيار يساري فلسطيني.[26]

درويش: صعود أدب المقاومة

طُرد محمود درويش في السابعة من عمره من قريته البروة، من "عالمه الخاص" من زقاق القرية، من الحارة التي هدمتها القوات "الإسرائيلية" ولم يتبقَ منها إلا الشوك. هكذا يتذكَّر قريته التي انتقل منها إلى لبنان، ثم عاد "متسللاً" إلى دير الأسد، وأصبح "لاجئاً" في وطنه. أصبحت مفردات مثل النفي، والترحال، واللاجئ كلمات مفتاحية لفهم شخصية محمود درويش.[27] قال درويش إن هموم الحياة قضت على والده باكراً، حيث أصبح عاملاً أجيراً بعدما كان ملَّاكاً وتحمَّل مسؤولية عائلة كبيرة، واعتبر أمه الأكثر عنفاً ولم يعلم حقاً أنها تحبه حتى جاء يوم اعتقاله، موضحاً أن عدم التعبير عن الحب والعواطف هو من عادات القرويين.[28] نسي درويش طفولته، ولم يعد لها مكان بين أحاديث الكبار عن اللجوء، والعودة، والحرب، والتهجير، فقال "ورثت عن أهلي عادة التأفف والركون إلى الصمت والتأمل. وأستطيع الآن أن أحدد، من بعيد، أن الموهبة الأولى التي قادتني إلى الشعر كانت موهبة التأمل، بمعنى أنها أوصلتني إلى الارتباط المرهق بهموم الكلمات الجديدة، وسط جو كثيف من الغربة، فعمقت إحساسي بالشكوى والسبب."[29] أعطى انغماس درويش الطفل في شؤون فلسطين والوطن الأدوات الأولية للكتابة الشعرية والإنتاج الفني، فشارك، وهو في الثامنة من عمره، في مهرجان قرية دير الأسد، وقرأ قصيدة كانت بمثابة صرخة من طفل عربي إلى طفل يهودي "يا صديقي بوسعك أن تلعب تحت الشمس كما تشاء. بوسعك أن تصنع ألعاباً. ولكني لا أستطيع. أنا لا أملك ما تملكه. لك بيت. وليس لي بيت، فأنا لاجئ. لك أعياد وأفراح، وأنا بلا عيد وفرح. ولماذا لا نلعب معاً."[30] عقَّب مختار القرية بأن "هذا اللاجئ" سيوقع القرية في المشاكل، واستدعاه الحاكم العسكري وهو مجرَّد طفل من أجل توبيخه، وهدَّده بأنه في حال استمر في الكتابة سيقيل والده من العمل في المحجر. وقد أدَّت هذه الظروف القهرية تحت الحكم العسكري إلى تكوين شخصية درويش.[31]

بدأت سيرة درويش في حيفا، في مطلع ستينيات القرن الماضي، حينما أنهى دراسته الثانوية هناك، ولم يلتحق بالجامعة لانعدام القدرة المالية عند والده بسبب الكلفة العالية للجامعات "الإسرائيلية"، وكان عليه أن يعلِّم نفسه بنفسه من خلال القراءة. في أواخر خمسينيات القرن الماضي، بدأ فعلياً مسيرته بالإنتاج الثقافي-الفكري من خلال المنشورات العربية التابعة لحزب "مابام"، وهو حزب "العمال الموحد" الذي تبنى أفكاراً يسارية اشتراكية وقريبة من توجُّهات الاتحاد السوفيتي، إلى أن انفجرت الخلافات الداخلية والأزمات الأخرى المتعلقة بسياسة الحرب الباردة. وقد ساهمت منشورات مثل جريدة **المرصاد** ومجلة **الفجر** في تكوين أساس النقاشات الثقافية الفكرية ونهوض شعر المقاومة تحت الحكم العسكري. عمل درويش في الجريدة ونشر قصائد عدَّة مثل "ماتت" (في 3 نيسان 1958) ثم قصيدة "ما وراء الظلام" (في 23 نيسان 1958) قال فيها "تعال تأمَّل بأفق بعيد، إلى ما وراء غبار الوجود... وراء الظلام الكثيف الثقيل، وراء الضباب وخلف الحدود."[32] أما في العدد التالي، فقد نشر درويش قصيدة "يقظة" التي أرسلها من دير الأسد، وجاء فيها: "لم يزل يعصر أحلامي، وآمالي العذاب... وتضجُّ الآه في صدري، ولم تسمع جواب."[33] شكَّلت **المرصاد** المحطة الأولى في تطور الوعي الفني السياسي لدرويش. وقد روى الشاعر حنا إبراهيم أنه في أواخر الخمسينيات، حلَّ الشاعران الشابان محمود درويش وسميح القاسم ضيفين

لإلقاء قصائدهما في مهرجان أقامه "نادي الإخوة" في عكا. وقد قيل في رثاء إبراهيم حينما توفي في سن يناهز 93 عاماً في العام 2020، إن قصيدة درويش الشهيرة "بطاقة هوية" استلهمت من قصة حياة حنا إبراهيم نفسه، باعتباره عاملاً في المحجر، وأباً لثمانية أطفال، ومناضلاً شيوعياً منذ عهد الانتداب.[34]

تلا ذلك انضمام درويش إلى صفوف الحزب الشيوعي في العام 1961، وعند انضمامه جرى حوار بينه وبين إميل توما، جاء فيه: "عملتُ معه عشر سنين في جريدة **الاتحاد**. ومنذ البداية، قال لي: هل أنت متأكد من أنك ستمضي على هذه الطريق؟ قلت وأنا في العشرين: معك، ومع إميل حبيبي وتوفيق طوبي سأمضي في هذا الطريق إلى النهاية."[35] سكن درويش في بيت زكي البحري، وهو من مؤسسي "حركة الأرض" واسمه مسجل على "مذكرة إلى الأمم المتحدة" إلى جانب المحامي إلياس كوسا، وصبري جريس، وبولس فرح، وراشد حسين وغيرهم الكثيرون.[36] أصبح البيت مقرّاً غير رسمي لنشطاء المعارضة اليسارية والقومية في الأراضي المحتلة، وتعرَّض، بالتالي إلى الاستهدافات الدائمة، واعتُقل درويش مرَّات عديدة. في تلك الفترة، تولّى المحامي صبري جريس المرافعة والدفاع عن شعراء المقاومة أثناء عمله في مكتب المحامي حنا نقارة، والملقَّب بـ"محامي الشعب"، حيث تحمَّل مسؤولية الدفاع عن حرية التعبير والرأي أمام الحكم العسكري. كان هؤلاء الأصحاب يجتمعون بشكل يومي في مقاهي حيفا، في شارع يافا، مع شخصيات أخرى، مثل: سميح القاسم ومحمد ميعاري، ويتحدَّثون عادةً في مواضيع النضال ضدَّ الحكم العسكري، وسياسة سلب الأراضي، والاضطهاد والقمع ضدَّ الفلسطينيين الباقين. "معظم أحاديثهم كانت تدور حول السياسة والثقافة. كانوا يشعرون بالانتماء إلى أمتهم العربية الأوسع ويتابعون تطوراتها بشغف، لكن التعتيم الإعلامي الذي فرضته 'إسرائيل' أبقاهم معزولين تماماً. تسرَّبت معلومات قليلة جداً عنهم، وكانت الوسيلة الوحيدة هي عبر الراديو، أو إرسال الصحف العربية المحلية بالبريد عبر دولة ثالثة، وهو ما كان يستغرق أسابيع. مرَّة أو مرَّتين في السنة، كان صبري وأصدقاؤه يسمعون أن صحيفة ما في العالم العربي نشرت خبراً عن تظاهرة في حيفا أو عكا."[37] ولعل في هذا ما يشير إلى حجم التجاهل أو عدم الوعي بقضية الفلسطينيين الباقين في وطنهم، تحت الحكم العسكري "الإسرائيلي".

تعرَّض درويش لملاحقة السلطات واستدعاءات المحكمة بتهمة التحريض في أحد منشوراته بين عامي 1966 و1967، ولم يحدِّد جريس أيَّ عام بدقة، ولكن كما يبدو من العنوان والقصة فإن القضية هي حول ديوان **عاشق من فلسطين** (1966) إذ إن التهمة تتعلَّق بأن القصائد هي كتابات تحريض ضدَّ الدولة وأمن مواطنيها. وبالفعل تمَّ إنكار التهمة أساساً، وقال درويش لجريس: "هذول خافوا منَّك!" استطاع جريس أن يقوم بعمل قانوني محكم ضدَّ جميع الملاحقات، واستلم بشكل دائم ملفات الدفاع عن رفاقه، مع العلم أن المحامين اعتبروا ندرة في تلك الفترة، إذ كانت جميع قضايا منطقة الجليل الأعلى والتي تخصُّ عشرات آلاف المواطنين، بيد جريس، وهكذا تم توزيع المناطق والقضايا على المحامين العرب.[38] وفي هذه السنوات بدأ صدى درويش يعلو في الأفق العربي بعدما نشر لأول مرة في العام 1960 ديوانه **عصافير بلا أجنحة**، وألحقه في العام 1964 بديوان **أوراق الزيتون**، وتلا ذلك ديوان **عاشق من فلسطين** في العام 1966، وديوان **آخر الليل** في العام 1967... ما يفصح عن تصاعد وخطى متقدمة في النشاط الأدبي ونشره.

ساهم درويش في الحياة الثقافية، فقدم المحاضرات والمداخلات متنقلاً بين المدن الفلسطينية المستعمَرة مثل حيفا ويافا، وقد نشرت مجلة **الجديد** محاضرة ألقاها درويش في صيف العام 1962، وهي من أهم المجلات الثقافية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين على مستوى العالم العربي التي كان يرأس تحريرها حنا نقَّارة. وقد يتساءل البعض: ماذا يفعل محامٍ في تحرير مجلة ثقافية؟ وهو تساؤل مهم تفصح لنا إجابته عن ديناميكيات الحياة الثقافية السياسية في حيفا، وتشابك العمل السياسي والقانوني والثقافي. في المحاضرة آنفة الذكر، وهي بالغة الأهمية، ناقش درويش مسألة "موت الشعر" من وجهة نظر فكرية-تاريخية، كما وجَّه الأسئلة وأحال النقاش للوطن العربي بأكمله، وقدَّم بذلك أطروحات مهمة، من بينها أن العالم الرأسمالي، في إعلائه قيم الآلة والربح والمنافسة، يحطِّم القيم الإنسانية، وبالتالي الشعر كونه التعبير الأمثل عن هذه القيم. كما قارن بين الدول الاشتراكية والدول الرأسمالية من حيث القراءة والاهتمام بالشعر. وتبعاً لذلك، فقد ناقش درويش علاقة العرب والشعر، واستعرض توجهات شعرية عربية، وسلَّط الضوء على الجوانب "الرجعية" و"التقدمية"، ثم حدَّد مفهوم الشعر الحديث.[39] المحاضرة بمجملها عبارة عن نصٍّ توثيقي بأن الفلسطينيين تحت الحكم العسكري استطاعوا تحدي "الحصار الثقافي" المفروض، وحققت المقاومة عملياً إنجازات عدَّة. ومن ناحية أخرى، كان درويش جزءاً من الحياة الثقافية الفكرية العربية والعالمية، فرثى ناظم حكمت حين وفاته في حزيران عام 1963،[40] وكان مطلّاً على المشهد الشعري والثقافي العربي كما يظهر في مقالته عن "الشعر والمجتمع ونازك الملائكة" التي تدلُّ على تواصله مع الأسماء اللامعة في الشعر العربي شأنها شأن مقالة أخرى عن بدر شاكر السياب.[41]

اهتم درويش بشؤون الحركة الأدبية الصاعدة في الأراضي المحتلة، إضافة إلى علاقاته الوطيدة مع الشعراء والأدباء مثل سميح القاسم وتوفيق فياض وإميل توما وغيرهم، من خلال عمله في مكاتب **الاتحاد** و**الجديد**، كما أنه كان جزءاً من النقاش حول الموقف من المؤسسات "الإسرائيلية" والتعاون معها. ففي مقالته "الضغط والانفجار: جوائز إيش؟"، طرح درويش مسألة التحريض على الحركة الصاعدة في الشعر والأدب، وكيف يتم إقصاء خطابات المقاومة والاحتجاج داخل الحركة الأدبية، وتسليط الضوء على الشعر الأكثر تماثلاً مع أجندات السلطة. وانتقد في هذا الصدد أقوال للشاعر جمال قعوار التي تمتدح منصات "إسرائيلية" مثل، **دار الإذاعة** وجريدة **اليوم**، وأعرب درويش عن استغرابه من هذه الأقوال والتعبيرات حيث إنه يؤكد احترامه للأخير، وهذا يشير إلى الصراع الداخلي للحركة الأدبية. كما كتب درويش مقالات نقدية حول الشعر العربي داخل الأراضي المحتلة، وصف فيه شعراء مثل جمال قعوار وراشد حسين بوصفهم "شعراء متفرِّجين"، معتبراً إيّاهم أسرى دوائر صهيونية. ودعا درويش إلى أدب ثوري يعكس واقع الجماهير المضطهَدة، واستند في نقده إلى سجالات أدبية عالمية بين الواقعية والرومانسية، وغير ذلك.[42] هذا، وقد نمت الخلافات بين شعراء الداخل المحتل في سياق النضال السياسي ضدَّ الحكومة والدولة وأدواتها مثل الحكم العسكري وأحزابها وأعوانها، وأخذ درويش على عاتقهِ مسؤولية التعريف بدور الشعر والكتابة وكيفية توظيفهما ليس بهدف تعزيز الانقسامات، بل من أجل تصويب العمل السياسي، وفي الوقت نفسه الإنتاج الأدبي.[43]

نستنتج بأن أثر الحكم العسكري والسيطرة الاستعمارية شكَّلت شخصية درويش، ورسمت حدود علاقاته مع الفلسطينيين الباقين، ولكن قراره في المقاومة وإعادة التفكير في طموحات مغايرة وضدٍّ استعمارية تجاوزَ فلسطين الجغرافيا إلى القضية العالمية. وبالمقارنة مع درويش، برز سميح القاسم وهو أحد أعمدة المنتوج الأدبي ضدَّ الاستعماري مستمدّاً تجربته تحت الحكم العسكري واستمرار نضاله داخل الجغرافيا الاستعمارية، واختلف بذلك عن رفيقه درويش.

البقاء، والصمود، وسؤال الوطن

سميح القاسم وهو أحد أصدقاء درويش المقربين، التقى به لأول مرَّة في العام 1955، ومنذ ذلك اليوم، قال درويش: "يكاد يكون لقاؤنا يومياً، نقرأ سوية، ونشهد ميلاد قصائدنا سوية، ونكاد لا نختلف في رأي. ومن هنا يواجهني السؤال المحيِّر: عمن أكتب عني أم عن سميح؟"[44] وفي هذا السياق، كتب درويش مقالاً في مديح ديوان صديقه الأول، جاء فيه: "رغم أن خيطاً واحداً يكاد يربط قصائد ديوان **أغاني الدروب** (1969)، وهو مأساة العربي الذي بقي في وطنه أو الذي نزح عن وطنه. وما يلاقيه هنا من عسف وحرمان واضطهاد وما يعطيه من صمود وتحدٍّ. وما يلاقيه هناك من غربة وضياع، وما يعطيه من حنين، وثقة، وتحفُّز، وانتظار."[45] هذه الكلمات تبين لنا كيف أن الحركة الأدبية الصاعدة اهتمت بالتعبير عن الفلسطينيين جميعاً ومعاناتهم، بالرغم من عزلهم وحصارهم الجغرافي المادي.[46]

انتقل القاسم إلى جريدة **الاتحاد** بعد أن ترك عمله في تحرير جريدة يسارية "**هعولام هزيه**" [هذا العالم]، مع رئيس التحرير أوري أفنيري، في العام 1966، وعلى هذا ودَّع مكاتبها في "تل أبيب". وقد عرض عليه توفيق طوبي مباشرة العمل مع جريدة **الاتحاد** بعد لقاء صدفة. وهذا ما حصل بالفعل، إذ رحب به إميل توما والتقى بأصدقائه: محمود درويش، وصليبا خميس، وعلي عاشور، وعصام العباسي وغيرهم.[47] لم يكن راتب المحترف الحزبي في جريدة **الاتحاد** كافياً لسداد النفقات الشهرية، وقد ذكر القاسم في مذكراته أنه حينما شكا لدرويش الجيوب الخاوية، بادله درويش بتعقيب مشابه، واقترح درويش أن يستدينا من محمد خاصّ، وهو زميل لهما في العمل، فأعطاهما عشر ليرات فقط. ومن يوميات حيفا، أيضاً "ابتزاز" حنا نقَّارة كي يعزمهم على الغداء.[48]

ولعل من المهم أن نذكر بأن شعر المقاومة، قد تشكَّل في ظلال الأحداث السياسية في خمسينيات القرن الماضي، مثل: مجزرة كفر قاسم، والعدوان الثلاثي على مصر، وثورة الجزائر التي ألهمت شعوباً ومجتمعات وثورات كثيرة في العالم الثالث. كان كتَّاب الداخل الفلسطيني حينها جزءاً من تكوين الخطاب العام الثوري في تلك الفترة وبخاصة مع تأسيس "رابطة الأدباء والمثقفين العرب" التي جمعت مختلف التيارات والتوجهات الأدبية والسياسية في الأراضي المحتلة منذ أواخر خمسينيات القرن الماضي، وفقاً للمؤرخة مها نصار.[49]

ذكر القاسم في مذكراته **إنها مجرَّد منفضة** عن المشاركة في المهرجانات الشعبية، قائلاً "لم تكن حزبياً، بل كنتَ قومياً تقدمياً يوم لبَّيت دعوة الحزب الشيوعي، للمشاركة في مهرجاناته الشعبية الكثيرة"[50] مثل مهرجان الأول من أيار، ويوم المرأة العالمي، وعيد الانتصار على النازية. في مطلع ستينيات القرن الماضي شارك القاسم في مهرجان ذكرى مجزرة كفر قاسم، ويصف تلك المشاركة بالقول: "توجَّهت مع توفيق طوبي في سيارته إلى كفر قاسم. في مدخل القرية انتظركما حاجز عسكري، قال توفيق طوبي: أنا عضو كنيست ومن حقِّي دخول القرية. ردَّ الضابط بغضب: أما هو، فلا يسمح له بالدخول. أصرَّ طوبي، هو شاعر الشعب ورفيقي في الزيارة، وسيدخل معي. أجرى الضابط 'الإسرائيلي'، مكالمة من تلفون عسكري قريب وعاد مغيظاً: حسناً تحرَّكا."[51] لم يجرِ المهرجان كما خطط له المنظمون، وقامت القوات "الإسرائيلية" بإغلاق المقهى، وهدَّد الحاكم العسكري صاحبه، وحذَّر أهل البلد من المشاركة. ولكن هذا لم يمنع طوبي من إلقاء كلمة حول سياسة التشريد، والتهويد، والاضطهاد القومي، وضرورة إلغاء الحكم العسكري. كما ارتجل سميح القاسم إلقاء قصيدته التي جاء فيها:

"رغم ليل الخنى ونير المظالمْ،
حلَّ وفد الكفاح يا كفر قاسمْ.
رغم عسف الطاغوت يزبد سماً،
رغم سدِّ الأسلاك في الدرب جاثمْ.
رغم حقد الرشاش يشهره البغي،
أتينا فليلعق النعل حاكم
نحن من شعبك المقيم
على عهد الضحايا وذكريات المآتمْ"

شكَّلت المهرجانات الشعبية منصة مهمة لنشوء ثقافة فنية شعرية في الأرض المحتلة، لكنها بالتأكيد لم تكن الوحيدة. فقد ساهمت منصات مختلفة من الصحف والمجلات العربية المنشورة في تحفيز الخلافات بين الشعراء والأدباء في الداخل أيضاً. وفي هذا السياق، نجد نقاشات ومشاحنات عديدة حول مواضيع شعرية، فنية وسياسية، مثل المقالة التي كتبها سميح القاسم بعنوان "أدبنا وطق الحنك" ينتقد فيها كتَّاباً مثل جمال قعوار وميشيل حداد وآخرين على كثرة الكلام والكتابة غير المفيدة كونها لا تناقش حقاً الواقع اليومي أو هموم الناس. يختتم القاسم مقالته بالقول "إن ما غاب عن أذهان الإخوة المتناقشين والمناقشين هو أن البلبلة الفكرية والخور والضحالة والتكامن أمام الضغط الرسمي اقتصادياً وسياسياً وأدبياً... هذه الأمور هي العقبة الحقيقية أمام أدبنا، ولكنها أوهى من أن تجعلنا نيأس."[52] ولعل هذا يشير إلى أنه لم يكن هناك شحٌّ في الكتابة والنشر، بل على العكس فائض غير مفيد على الأقل وفقاً لمعاييرهم. كما تضمن العدد ذاته من الجريدة، تغطية لندوة في بيروت بعنوان "الرواية العربية المعاصرة" شارك فيها كل من سميرة عزام، وحسين مروة، وغسان كنفاني، وسهيل إدريس وشهدت نقاشاً

مماثلاً حول كتابة الرواية وتطورها مقارنةً بالشعر العربي. وقد وجَّه كنفاني نقداً حاداً لكل من يكتبون "رواية واحدة فاشلة" على إثر قصة حب أو تجربة، وطرح بالتالي قيمة الاستمرارية والبحث وإثراء التجربة التي تنعكس في الرواية، وهذه عملية أصعب من كتابة القصيدة التي تمسك جيداً تجربتك ومشاعرك وأحاسيسك في لحظةٍ معينة، وهذا مؤشر عملي إلى تجاوز الحدود وإعادة صياغة وتعريف المراكز الثقافية الفلسطينية.[53]

علاوةً على ذلك، استمرت الندوات والاحتفالات الأدبية، حيث نظَّم نادي الحزب الشيوعي في مدينة الرملة ندوةً أدبية، قدَّم فيها صليبا خميس مداخلةً حول دور الأدب التقدُّمي في العمل الثوري ووعي الشعوب. وقرأ فيها سميح القاسم قصيدة "خطاب من سوق البطالة". أما توفيق زيّاد فقد شارك بقراءة قصيدته الشهيرة "كأننا عشرون مستحيل"، ومنها: "كأننا عشرون مستحيل في اللد والرملة والجليل... هنا على صدوركم باقون كالجدار... وفي حلوقكم كقطعة الزجاج، كالصبار وفي عيونكم زوبعة من نار... هنا على صدوركم باقون كالجدار."[54] هذه الخيوط من بيروت إلى حيفا حتى الرملة تتشابك في بناء وإنتاج ورسم خرائط الثقافة الفلسطينية والعربية. وبخصوص ثيمة "التجربة"، أو "الخبرة"، تكررت في نقاش حادّ بين محمود درويش وجورج نجيب خليل حول كتابة الشعر وشؤون سياسية أخرى، وتميز النقاش بالسخرية وانعدام التجربة في شعر خليل، والسخرية من مظاهرات الأول من أيار عام 1958.[55] وبناء على ذلك، من المهم التأكيد على أهمية عملية النقد والنقاشات وبدايات تفرع تيارات شعرية وتأثيرها على الحركة الأدبية الصاعدة. وفي هذا السياق، ساهم حزب "مبام" في تشكيل مساحة فكرية ثقافية من خلال جريدة **المرصاد** ومجلة **الفجر**، اللتين حرَّرهما كل من رستم بستاني وراشد حسين، وأصبحتا موقعاً ثقافياً لأدب المقاومة في أواخر خمسينيات القرن الماضي.

في بدايةِ السبعينيات، وتحديداً في شباط / فبراير 1971، توجَّه درويش إلى القاهرة مغادراً الأهل والرفاق والحزب، واعتبرت هذه الخطوة فارقة في حياة درويش وفي التاريخ الأدبي الفلسطيني، ووصفها بأنها خطوة من أجل استكمال العمل والنشاط والكتابة من أجل القضية في أبعاد وإمكانيات ومساحات جديدة، باعتبار أن فلسطين هي قضية سياسية، منظمات وحركات وقوى. وقد جاء في رسالة القاسم الأولى إلى درويش التي نشرت في مجلة **الجديد**، ثم مجلة **الآداب**: "قلتَ إن وطننا لم يعد جبلاً وسهلاً، بل قضية... ولا أستطيع إلا أن أختلف معك في هذا، فالوطن الميتافيزيقي، الوطن الفكرة، أو القضية، الوطن الذي ليس سهلاً ولا جبلاً هو وطن الحركة الصهيونية! وطننا نحن، سهل وجبل وقضية في الوقت نفسه... وطننا فلاحون يُعتدي عليهم في أرضهم، تجار يعتدى عليهم في متاجرهم، بشر يتكلمون ويأكلون ويفرحون ويحزنون وينزفون دماً في مدنهم وقراهم... في غزة وحيفا والخليل والرامة والجديدة حتى في البروة التي لم يبقَ منها سوى أطلال كنيستها وأهلها."[56] يكشف هذا الاقتباس عن الخلافات حول مفهوم الوطن بين شعراء المقاومة بعدما غادر درويش وكسر الحصار الثقافي وتحوَّل إلى فاعل وجزء في المشهد الثقافي العربي تحديداً عند التحاقه بمنظمة التحرير الفلسطينية ومركز الأبحاث في بيروت. وبالتالي، فقد أصبح القاسم الشاعر الأكثر تأثيراً بين جماهير الفلسطينيين الباقين.

راشد حسين: شعر المقاومة النازف

راشد حسين "كان ساحراً، ليس في شعرهِ فقط، بل بكل ما كتب،" هكذا وصفه إلياس خوري. وبعد أن توفي داخل شقته في نيويورك، في 2 شباط/ فبراير 1977، صدر عدد مجلة **الآداب** في 1 آذار/ مارس 1977، كتب فيه خوري رثاءً شديد التأثير، حمل طابعاً نقدياً ومقدمة أدبية عن المنفى وشعر المقاومة. لم يكن حسين شاعراً تحريضياً أو صوتاً لمؤسسة أو شاعر الأمة، لم يسعَ لذلك، بل كان فلاحاً متواضعاً، لم يطمح إلى ترك أثر على أحد. حاول خوري في رثائه رسم خريطة معرفية لفهم تراث حسين الأدبي داخل تاريخ فلسطين، فقال: "هل هذا هو الذي يجعل الموت الفلسطيني في نيويورك موتاً جانبياً، أم أننا لا نزال نعيش انتقالاً آخر؟ لا نكتشف أرضاً ثابتة وسط بحار الدماء التي يفرض علينا خوضها كل يوم. أما وعينا لهذا الانتقال فهو أكثر حدة. ففي الخارج العربي لا يوجد انتقال فلسطيني خاص لذلك، وعلى فوهة البندقية يرسم الفقراء في أزمنة الترجرج الانتقالية محاولاتهم للخروج إلى البداية، وداخل الانتقال الدموي تكتشف الكلمة أنها ليست صدى، وتكتشف الثورة أنها لا يمكن أن تكون صدى. بين الانتقالين مسافة. وراشد حسين، وبدايات الكلمة العربية في الأرض المحتلة هو الذي رسم هذه المسافة بكلمات كتبها مع آخرين. لذلك يتحوَّل موته من حدث إلى رمز، ومن لحظة أدبية إلى لحظة سياسية."[57] وبذا فقد عبّر حسين عن المرحلة الانتقالية بين لحظة الألم والغضب، ولحظة الثورة وحمل البندقية، كما جسد أزمنة البقاء واللجوء، بين الصمود والمقاومة.

وبالعودة إلى بداياته، فقد ولد حسين في قرية مصمص في العام 1936، وذهب إلى مدرسة أم الفحم الابتدائية، متوجهاً كل صباح سيراً على الأقدام، وبعد العودة يقضي أوقات فراغه في دكان أبيه في القرية. توجَّه إلى الناصرة بهدف إكمال دراسته الثانوية، وشارك في العديد من المناسبات السياسية، إذ إن الناصرة كانت أهم مركز للنشاط السياسي الثقافي في الداخل كونها المدينة العربية التي نجت من مصير التطهير العرقي. بدأ حسين مسيرته الشعرية مبكراً، واستطاع أن يحفر مساره بإبداع استثنائي في خمسينيات القرن الماضي، وهو عقد غزير الأحداث والتحوُّلات الكبرى فلسطينياً وعربياً وعالمياً. بعد نشر ديوانه الأول **مع الفجر** (1957)، ثم ديوان **صواريخ** (1958) عن مطبعة الحكيم في الناصرة، أراد الحاكم العسكري أن يخضع هذا الشاعر العربي الواعد. فطلب منه كتابة الشعر في احتفال "استقلال إسرائيل" العاشر عام 1958، فرفض حسين ذلك بشكلٍ حاسم، قائلاً: "إنني ضدّ الحكم العسكري وضدّ كل ما يقوم به. إن الحكومة سرقت أرضنا، وهي تمنعني من السفر في البلاد دون تصريح سفر. إن وجود الحكم العسكري ذاته يمثِّل اضطهاد الأقلية العربية في 'إسرائيل'. وهل تريدني أن أنظم الشعر في مديح الحكم العسكري؟ هل تظنني عاهراً؟"[58] وجرَّاء ذلك، هدَّده الحاكم العسكري بمصير عائلته بهدف الضغط عليه، وكان عليه أن يختار بين عائلته من جهة وقيمه وانتمائه الوطني من جهة أخرى. وعلى هذا، فقد اضطر إلى نظم أبيات قدَّمها للحاكم العسكري... وفي هذا اليوم مات راشد حسين لأول مرة. سيرة حياة بمجملها، تراجيدية هي الأصدق تعبيراً عن تجربة الفلسطيني بين الانكسار والنفي والإذلال اليومي، ولكن في الوقت نفسه أحب حسين الحياة وكان يقضي أوقاته بين المقاهي والندوات.[59] وفي إشارة ذات علاقة،

يخبر زميله محمود الحسين كبها قصة لحفيدته، إذ كان جالساً مع حسين في أحد مقاهي مستوطنة "الخضيرة"، فمرَّ عليه رجل من بلده مصمص، وقال له: "يا راشد، الذي يود يساعد بلده، من مقهى الخضيرة، الذي يريد تحرير فلسطين، يحرِّرها من مقهى في الخضيرة." هذه الكلمات أوجعته جداً ولم يعد يجلس في مقاهي الخضيرة أبداً بعد هذا اليوم، وفقاً لما أخبرتني به حفيدته ديما كبها.[60]

اهتمَّ حسين بتطوير التربية والتعليم لدى الفلسطينيين الباقين، كونه مدرساً، ولكن كان دون وظيفة، في غالب الأمر عقاباً على إنتاجه ودوره الصحافي والأدبيّ إذ إن الحاكم العسكري انخرط بشكل عميق في منظومات التربية والتعليم بهدف فرض سياسة المحسوبية وفرض الولاء، وكان قد امتلك القرار النهائي بالتوظيف. هنا، تجدر الإشارة إلى مقال لحسين بعنوان "الفاشلون" وجدته في ملفٍّ أرشيفيٍّ تابع لرئيس "إسرائيلي" سابق، هو يتسحاق بن تسفي. نشر المقال في 15 كانون الأول/ديسمبر 1960 في جريدة **المرصاد**، تحدَّث فيه عن الفاشلين باعتبار أن الفشل الدراسي والتحصيلي كان مردُّه النظام التربوي العربي المتأثر بالسياسات العنصرية "الإسرائيلية" ضدّ تطوير المنظومة التربوية، إلا أن هذا النصّ مثل العديد من نصوص حسين المنشورة في المجلات والجرائد امتاز بالطابع الأدبي الساخر والمتهكم، دونما تحليل وتفاصيل.[61]

في مقابلة مع الجد المعلِّم رسمي أبو مخ، وهو من جيل المعلمين الأوائل الذين انخرطوا في سلك التعليم العربي، أفاد بأنه وبمعيَّة بعضِ الزملاء المدرسين، التقوا حسين وهو في حيفا، في بداية ستينيات القرن الماضي، بهدف الحديث معه عن بعض الأزمات في دار المعلمين. كان حسين مداوماً على الكتابة في جريدة **المرصاد** آنذاك، وهي الجريدة ذاتها التي عمل فيها درويش قبل انتقاله إلى جريدة **الاتحاد** على إثر مقالة لم تعجب الحكومة.[62] وقد كانت الأزمة التي ذكرها متعلقة بالمدير، إلياهو كوهين، الذي كان "مخوِّف الجميع"، حيث اعتبرت دار المعلمين المؤسسة التربوية الأهم لدى الفلسطينيين، كونها تقوم على تأهيل مدرسين عرب، وبالتالي كانت مركزاً للنقاش الفكري والتربوي.[63]

خلال تبادل رسائل بين درويش والقاسم في ثمانينيات القرن الماضي، حضرت موضوعات عدة بالمراسلات ومن بينها فقدان شخصيات مؤسِّسة للثقافة الفلسطينية: "هل كانت لنا يد في مصرع راشد حسين؟ ألم يكن في مستطاعنا إطالة حياة غسان كنفاني قليلاً؟"[64] هذا ما كتبه سميح القاسم في رسالة "الصمت الجهوري". وأجابه درويش في رسالة بعنوان "بيت من هواء": "أنا أيضاً يعضُّني ضميري. وأنا أيضاً أحد الذين يحمِّلون أنفسهم المسؤولية عن العزلة التي غرق فيها راشد. نعم يا عزيزي نحن مسؤولون، بما يعنيه الشعر في جدل الأخضر والخنجر، عن موت الشعراء والأنبياء، نحن مسؤولون عن طلوع القمر على قصور القتلة. نحن مسؤولون عن مصرع فيديريكو غارسيا لوركا وراشد حسين. كان علينا أن نفعل شيئا لإنقاذ رأس الحلاج. ولكن، ماذا سيصيب سؤالنا لو أدركنا أننا عاجزون عن اللقاء في حيفا لمنع راشد حسين من الرحيل إلى نيويورك ومنعي من السفر إلى المجهول." [65] كما وأضاف درويش عن دور حسين مع مواقع الصهيونية الليبرالية، وقصد بذلك منابر مثل جريدة **المرصاد**، بالقول: "لقد انكسر راشد، كما ينكسر السرو العالي، في المعركة إياها التي كرست فيها الصهيونية

الليبرالية بعض منابرها مواقع للدفاع عن القومية العربية! وحين انتبه راشد حسين، القومي البريء إلى التناقض بين الموقع والموقف كانوا قد سحبوا منه المنبر وعلقوه على الهواء."[66] وتبعاً لذلك، نجد أن حسين كتب وعمل في تلك المنصَّات والمنابر من قلَّة الحيلة، كونه لم يقتنع بالشيوعية ولم يكن يهوى الاتحاد السوفيتي.

لم يكن راشد حسين بعيداً عن الأزمة السياسية الكبرى في الحركة التحررية العربية بين الرئيس جمال عبد الناصر، صاحب التوجهات القومية الاشتراكية من جهة، والرئيس عبد الكريم قاسم الذي تحالف مع الحزب الشيوعي العراقي وهو من أهم الأحزاب على مستوى العالم الثالث. فقد تعرَّض حسين لهذه التجاذبات والمشاحنات في منابر تابعة لحزب "مابام" مثل مجلة **الفجر** ودار النشر العربية في "تل أبيب" لدعم جمال عبد الناصر في وجه الشيوعيين حين اشتدت المعركة بينه وبين الشاعر حنا أبو حنا، عضو الحزب الشيوعي والكاتب بارز في مجلة **الجديد**، حيث تبادل القوميون والشيوعيون الاتهامات.[67] وقد عبَّر كل من نمر مرقس في مذكراته وتوفيق زيّاد في أشعاره عن الغصَّة والخذلان الذي شعر به الشيوعيون من قبل التيار القومي وجمال عبد الناصر بسبب دعمهم ونضالهم من أجل حقوق مصر والتحرر الوطني رغم أنهم تعرضوا للاعتقالات والسجن بسبب مواقفهم السياسية. ومن هنا تصاعد الصراع مع راشد حسين، الذي اعتُبر أحد أبواق الصهيونية تحت غطاء القومية العربية.[68] في المقابل، عاقبت الجماهير العربية الحزب الشيوعي "الإسرائيلي" على موقفه المناهض لعبد الناصر في انتخابات العام 1959، حيث خسر الحزب ثلاثة مقاعد، وهو ما يدل على تراجع دعم الجماهير العربية.[69]

عمل راشد حسين مع فوزي الأسمر وعبد العزيز زعبي ورستم بستاني في مكاتب شركة دار النشر العربية المدعومة من حزب "مابام" والتي حققت نجاحات مهمة منذ العام 1958. حينها، بدأ حسين مساره في التحرير والصحافة مع مجلة **الفجر**،[70] وسكن كل من الأسمر وحسين في بيت يقع على "شارع بن جبيرول" في "تل أبيب"، وقد وصفه بالقول: "كان راشد إنساناً شديد الحساسية. كان لطيفاً بقدر ما كان بديهياً، سريع البديهة، يتمتع بحس فكاهة ساخر."[71] كان حسين يتمتع بقدرة عالية على الكتابة السياسية الساخرة. كما وسرد الأسمر قصة جمعتهم مع درويش حينما توجَّه كلاهما إلى حيفا بالحافلة، حيث كان حسين طوال الطريق يحدثه عن حماسته للعشاء مع فتاة جميلة على قمة جبل الكرمل إلى حيفا، وقبل افتراقهما طلب منه حسين أن يحضر معه إلى لقاء درويش من أجل تسليم قصيدة لمجلة **الجديد** كان قد وعده بها. توجهوا إلى مكتب دار نشر الاتحاد في حيفا، وحين تسلم درويش المسودة، نظر إليها وقال: "ولكنها غير مكتملة"، وفعلاً حاول حسين كتابة الأبيات الناقصة، ولكنه لم يفلح. ثم ذهب إلى موعده وطلب من درويش أن يكملها عنه![72]

في العام 1965، غادر راشد حسين وطنه متجهاً إلى منفاه الأول في باريس، ثم انتقل بعد عامين إلى نيويورك. يتحدث درويش عن تلك المرحلة، حين تراخى الأصدقاء عن مراسلة حسين، ويعترف بأنها كانت تصرفات "صبيانية" غافلة عما كان يعيشه حسين من وحدة وعزلة وألم متراكم. دعا درويش صديقه إلى زيارته في القاهرة، فاستجاب حسين للدعوة، لكن السلطات أوقفته لأربع ساعات في مطار القاهرة، كما روى درويش. وبعد لحظة الترحيب والمعانقة، أنشد حسين بيتاً من الشعر قال فيه: "واقفٌ كلي مذلة في مطار القاهرة، ليتني كنتُ طليقاً في سجون

الناصرة."[73] وقد كتب درويش في رسالة لاحقة: "في القاهرة استعاد راشد حسين عافيته المعنوية تدريجياً."[74] وقد ساهم الناقد رجاء النقاش، صديق درويش، في تنظيم أمسية شعرية له، فاهتزت القاهرة بصوته وأسلوبه وكلماته.[75]

في كتاب **عالم راشد حسين** (1969)، كتب إقبال أحمد رثاءً مهماً سرد فيه قصصاً على هامش سيرة الشاعر الذي كان المنفى مريراً جداً عليه، وصعباً، إذ ارتبط طموحه السياسي دائماً بالعودة. وأحمد هو مفكر وشاعر وأديب باكستاني، التقى بحسين أول مرة في العام 1968، حيث بدأت صداقتهما خلال مؤتمر الطلبة العرب السنوي.[76] وقد وصف إقبال أحمد راشد حسين بأنه مثقف أصيل، ونقدي وغير تقليدي، إذ كان يمتلك رؤية منفتحة للحركة الوطنية. في المؤتمر، قدم إقبال مداخلة نقدية حول الحركة الوطنية، إزاء المقاومة المسلحة ونجاعتها معتبراً أنها ليست الطريق السليم في السياق الفلسطيني، لأنها قد تصبح خطراً على الدول المضيفة، كما ستصبح عرضةً للتهديد والاختراق على يد الأصدقاء (العرب) قبل الأعداء.[77] هذا كان فقط جزءاً من حديثه النقدي الذي لم يلقَ اهتمام أو إعجاب أحد، نظراً لأن معركة الكرامة في آذار/ مارس 1968 لم يكن قد مر عليها وقت طويل حينها، وكان صيت فتح ومنظمة التحرير في تصاعد. ثم جاء إليه حسين في بعض النقاط والملاحظات حول أطروحاته، واصفاً إياه بأنه لديه أفكار حول ثنائية القومية، وانخراط الشعب الفلسطيني في النضال من خلال العودة. ونشأت صداقة بينهما، تعلم فيها إقبال الكثير حول "إسرائيل"، والدولة، والقوانين، والسياسات العنصرية والاستعمار. وقد أشار أحمد لما تعلمه بقوله: "ومن بين العرب الذين أعرفهم، كان راشد يتمتع بأشد التصورات حدة، وأعمق الفهم للدولة والمجتمع الإسرائيلي."[78] ووصفه أحمد بأنه كان كريم الطباع، جعل من نيويورك مثل الحارة الفلسطينية، يقيم علاقات مع جيرانه، فيسأل عن أحوالهم، ويشاركهم أحزانهم وأفراحهم.[79] إضافةً إلى ذلك، استمرّ حسين في نشاطهِ الأدبي من خلال ربط الثورة الفلسطينية بالنضالات المحلية هناك، ونسج علاقات مع شعراء تقدميين مثل بيت سيغر (Pete Seeger). كما ترجم بعض أشعاره بالتعاون مع بوب ديلان (Bob Dylan)، معتبراً هذا العمل امتداداً لمشروعه الشعري. ما يميز حسين وشعراء المقاومة عموماً هو نشاطهم الدائم من أجل بناء علاقات ثورية أدبية عابرة للحدود.[80]

مع بداية السبعينيات، حاول حسين أن يجعل من دمشق مقراً له، وتواصل في الوقت نفسه مع بيروت ومنظمة التحرير الفلسطينية. في بيروت، التقى بالشهيد جورج عسل، الذي خاض المعارك ضد الميليشيات الفاشية في لبنان، وهو شقيق المفكر منير شفيق، وكان قد التحق بحركة فتح منذ العام 1968، ليصبح لاحقاً من أبرز الناشطين في مجال العلاقات الخارجية والتعبئة العالمية للثورة الفلسطينية. كان عسل هو من اصطحبه إلى لقاء الشاعر أحمد دحبور، أحد الأصوات البارزة في أدب الثورة الفلسطينية في المنفى، وهو من سرد تفاصيل ذلك اللقاء العفويّ، يصفه دحبور قائلاً: "إن مسحة من الحزن التاريخي تعرف كيف تحتل قسمات وجه راشد حسين."[81] حين سُئل عن الحزن في شعره، ولماذا لا يظهر الغضب كما في كتابات شعراء الأرض المحتلة، أجاب ببساطة جارحة: "أنا رجل حزين، ولكني لست جنائزياً، ومن يستطيع تمييز تخوم الحزن من الغضب لدى الفلسطيني؟"[82] في هذا الجواب تكمن خلاصته الشعرية، مزج متوتر بين الغضب والحزن، دون فواصل واضحة.[83] ومن ناحية أخرى، وصف درويش حسين بأنه "يصوغ لغته البسيطة من نسيج حياتنا البسيطة"، وأضاف بأنه "الفارس الأسمر ذو

الصوت الفاتح والقامة المديدة، الذي فتن جيلاً كاملاً بأغاني الفلاحين، واللاجئين في بلادهم."[84] في تلك الجلسة مع عسل ودحبور أكثر راشد من الشرب، وهي عادة لازمته منذ أواخر الخمسينيات حين تعرَّف في الناصرة على صديقه عبد العزيز زعبي ورفاق حزب "مبام". ووفقاً لرواية الصحافي عطا الله منصور، فإن هذه العادة ربما كانت من العوامل التي أعاقت تقدُّم مسيرته.[85] عاد حسين لاحقاً إلى نيويورك، حيث عمل مراسلاً لوكالة "وفا" وممثلاً إعلامياً لمنظمة التحرير الفلسطينية. لم يطل به المقام هناك، إذ شبَّ حريق غامض في شقَّته أودى بحياته في العام 1977. وبسبب الملابسات غير الواضحة، يلمِّح رجاء النقاش إلى احتمال تورُّط أجهزة الأمن "الإسرائيلية" في اغتياله، بالنظر إلى مكانته السياسية والثقافية المميزة داخل منظمة التحرير الفلسطينية، وإسهامه في بلورة مشروع ثقافي فلسطيني ثوري، منفتح على العالم ومرتبط بحركات التحرر ومناهضة الاضطهاد في إطار الأمم المتحدة.[86]

عن الاستعمار، والمنفى وأدب المقاومة

بدأ التأسيس الثقافي الفلسطيني بعد النكبة، أو للدقة في مواجهة النكبة، من خلال العلاقة التي نشأت بين غسان كنفاني وشعراء الأرض المحتلة. فقد كان من أبرز منجزات كنفاني سلّك، وتعريف، وتعميم مفهوم "أدب المقاومة"، وذلك من خلال قراءته المكثَّفة للإنتاج الأدبي للفلسطينيين الذين بقوا تحت الحكم العسكري منذ العام 1948. وقد كان هو نفسه وتداً أساسياً في هذا الأدب، الذي يبدأ من النهاية، كما رسم بدوره طرقاً متعددة نحو فلسطين. في إحدى محاضراته عن كنفاني، أشار خالد عودة الله إلى أن "الأدب العالمي" هو ذلك الذي ينشغل بعقدة الشعب، بتلك المعضلة التي تتفرع منها كل مشكلات الفلسطينيين، وهو ما أنجزه كنفاني بالفعل، ليس فقط في إنتاجه، بل بما يتجاوز ذلك من خلال "أدب المقاومة" الذي التقط ذلك الشعر الذي كتبه شباب في الداخل الفلسطيني.[87] وأجد في دراسة كنفاني مساهمة جوهرية في إرساء أسس ثقافة فلسطينية محورها المقاومة. فتميّز طبقة المثقفين، بحسب تعريف أنطونيو غرامشي، يتجلّى في قدرتهم على ابتكار نسق مفاهيمي جديد، وصياغة رؤية متكاملة للعالم والحياة. وانطلاقاً من هذا الفهم، يمكن النظر إلى الأدب الفلسطيني بوصفه أحد الأعمدة الأساسية للثقافة الفلسطينية، حيث اضطلع المثقفون الفلسطينيون بدور مركزي في تشكيل لغة جديدة وأدب متمايز، يمثل تصنيفاً أدبياً مختلفاً، أملته الحاجة إلى مواجهة شروط الواقع الاستثنائية وتحدياته. ومن ناحية أخرى، ناقش فيصل دراج تلاحم الكلمة والأدب والفعل من خلال سيرة الشاعر عبد الرحيم محمود وهو الذي جسد الشعر بالشهادة، وذلك من خلال الاهتمام بالقيم والأخلاق التي يلتزم بها المثقف والأديب والشاعر. يبين دراج كيف تتحول الثقافة إلى محاصصة وولاء إلى زعيم وتصبح الثقافة بدورها فارغة مهما كان مضمونها، فهي تنفي ذاتها بذاتها، وتعتبر الثقافة في هذا الصدد إعادة إنتاج أفراد يمدحون السلطة والزعيم، وغير قادرة على توفير شروط فعل المقاومة.[88] تتجلى أهمية شعراء الأرض المحتلة في تجربتهم تحت الحكم العسكري التي جعلت إنتاجهم انعكاساً لواقعٍ يومي من سلب الأراضي، ونظام التصاريح، وهدم القرى، وتدمير الفلاحة، وقمع متواصل ضدَّ وجودهم الاجتماعي والسياسي ما حفز لديهم إمكانيات أدبية. وقد شدد محمود درويش في مقابلة في العام 1969 على أن "شعر المقاومة [...] تعبير عن رفض الأمر الواقع معبأ بإحساس ووعي عميقين بلا معقولية استمرار

هذا وبضرورة تغييره والإيمان بإمكانية التغيير. قد يبدأ هذا الشعر، غالباً، بالتعبير عن الألم والظلم ثم الاحتجاج والغضب والرفض. ولكن لكي يفعل هذا الشعر مفعوله عليهِ أن يكون عملية للتغيير، فيتسلح بنظرية ثورية ذات محتوى اجتماعي، وهكذا يجد نفسه شعراً جماهيرياً."[89] وبناءً على ذلك، أصبح الإنتاج الثقافي مرتبط بالنضال، والمقاومة والصراع ضدَّ الاستعمار.

في هذا السياق، قدَّم غسان كنفاني مفهوم "اللغة العمياء" كمفتاح لتحليل الهزيمة الكبرى في العام 1967، مشيراً إلى أن الهزيمة لم تكن فقط عسكرية، بل بدأت من اللغة ذاتها. وكتب قائلاً: "الاختباء وراء غموض الكلمات هو سلاح أساسي لمن يشعر بالعجز عن تحقيق هدفه، أو لمن لا يملك هدفاً واضحاً أصلاً." [90] اعتبر كنفاني أن هذه اللغة الغامضة تستخدم كأداة لتغييب الوعي وترسيخ مناخ الهزيمة والاستبداد داخل بنية التنظيم، والحزب، والدولة. وذهب أبعد من ذلك في تشخيص مظاهر الهزيمة، فربطها بعجزنا عن احتضان الشباب وإشراكهم الفعلي في العمل والنشاط السياسي والثقافي، وتبرز هذه القيمة بوضوح في علاقته بشعراء الأرض المحتلة، الذين رأى فيهم النبض الجديد في الأدب العربي، والتجسيد الحيّ للطاقة الشبابية المقاومة.[91] وبالتالي، فقد أسس غسان كنفاني لمفاهيم فكرية للعمل والعلاقات والإنتاج، كما أبرز أن التجربة اليومية تحت الحكم العسكري حفزت الكتابة الأدبية. ومن وجهة نظر إدوارد سعيد، فقد شكَّل المنفى شخصية كنفاني، واهتماماته والتفكير في طرق جديدة من أجل العودة والتحرير، وكيفية تجاوز الهزيمة. المنفى باعتبارهِ التجربة اليومية لنفي الذات عن موطنها، عن وجودها، هي أسلوب آخر من نفي الوجود الفلسطيني من خلال القضاء على ذاكرة المكان.[92] ومن ناحية أخرى، رأى إلياس خوري أن من أبرز روايات غسان كنفاني **رجال في الشمس** و**ما تبقى لكم**، إذ تحملان قصصاً عن المنفى والمكان والصحراء، وتفتحان أفقاً للتأمل في أشكال الموت الفلسطيني على حدود الوطن.[93] ولم يكن هذا المنفى حكراً على تجربة كنفاني وحده، بل أشار عبد الرحيم الشيخ إلى أن المنفى كان أيضاً من السمات الجوهرية التي أسهمت في تشكيل كونية محمود درويش.[94]

لقد شكلت النكبة والمنفى وعي غسان كنفاني ومصيره. ولعل تنقله بين دمشق، والكويت، وعمان، وبيروت لا يعكس سوى حقيقة واحدة، وهي أن انتماءه الأصيل والوحيد هو لفلسطين. في رثائه لكنفاني، كتب محمود درويش متسائلاً بمرارة: "فلماذا وُلدتَ في عكا؟ لماذا ارتكبتَ هذا الإثم؟!... جرب يا غسان واخرج من اسمها. ستخدعك الحياة من جديد. وتموت. تضيق بها ذرعاً، ومن فرط العشق والغيرة تكرهها. ولكن، ماذا تكون من دونها؟"[95] هذا النص يكشف أثر المنفى العميق على كنفاني، وعلى ألمهِ الخاصّ تجاه فراق عكا، الذي ظلَّ يتردَّد في كتاباته ورؤاه. والمنفى، كما يراه إدوارد سعيد، ليس مجرد اغتراب، بل شرط ضروري لفهم الذات وإعادة بنائها. ومن هذا المنظور، نطرح سؤال المنفى كعدسة لتحليل تطور كنفاني، ليس فقط ككاتب، بل كمفكر أنتج أدوات جديدة لإعادة النظر في الأدب العربي. وهذه هي غايتي من هذه الدراسة: أن نعيد تأمل شعر المقاومة، لا من خلال شعاراتها الكبرى وحسب، بل عبر تتبع هوامش السير والتجارب التي أسست هذا الأدب، من خلال أعمال محمود درويش، وسميح القاسم، وراشد حسين، وغسان كنفاني وغيرهم ممن شكَّلوا هذا التيار. والأهمية التي يحظون بها هنا لا تنبع من نصوصهم فحسب، بل من علاقاتهم، وصلاتهم، وحياتهم اليومية.

خاتمة

تناولت هذه الدراسة تطور الشخصيات الثقافية الفلسطينية التي تبنَّت توجُّهات ضدَّ استعمارية في خطاباتها، وعلاقاتها، وتشكيلاتها الفكرية، مع تركيز خاص على تجربة فلسطينيي الداخل تحت الحكم العسكري، وصلاتهم المتداخلة مع الشتات. رصدت الدراسة سيراً ثقافية متعددة لتحليل الإنتاج الأدبي المناهض للاستعمار، كما تتبَّعت امتداد هذا الإنتاج من خلال سير أدباء المقاومة. وقد كان الاستنتاج الأساسي الذي خرجت به هذه الدراسة هو أن النشاط الأدبي في الداخل الفلسطيني المحتل في العام 1948 لم يكن معزولاً، بل ارتبط بصورة عضوية مع اللاجئين والشتات الفلسطيني. كما أن تشكُّل الثقافة الفلسطينية، في صورتها المناهضة للاستعمار في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، جاء نتيجة علاقات وارتباطات ثقافية نسجها كتَّاب ومثقفون، وعلى رأسهم غسان كنفاني، ثم توسَّعت لاحقاً عبر مؤسسات ومجلات ربطت بين الداخل والشتات. وقد أسهمت شخصيات محورية مثل محمود درويش، وسميح القاسم، وراشد حسين بفاعلية في بناء هذه الروابط، حيث استمروا في إنتاجهم الثقافي تحت واقع الحكم العسكري، ونجحوا في وصل تجربتهم المحلية مع نضالات حركات التحرر في العالم الثالث، ما رسَّخ موقعهم في قلب المشروع الثقافي الفلسطيني

الإحالات

[1] James J. Zogby, "I Knew Ghassan Kanafani," *Zogby*, August 2022, accessed August 7, 2025.

https://jameszogby.com/washingtonwatch2022s/i-knew-ghassan-kanafani.

[2] Ibid.

[3] Barbara Harlow, *Resistance Literature* (New York: Methuen, 1987).

[4] Maha Nassar, *Brothers Apart: Palestinian Citizens of Israel and the Arab World* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2017).

[5] Joseph R. Farag, *Politics and Palestinian Literature in Exile: Gender, Aesthetics and Resistance in the Short Story* (London: I. B. Tauris, 2016)

[6] محمود درويش، "غزال يبشر بزلزال" في غسان كنفاني، **الآثار الكاملة، المسرحيات**، المجلد الرابع (بيروت: دار الطليعة للدراسات والنشر، 1998)، 11-24. للمزيد انظر: إسماعيل ناشف، "أطفال غسان كنفاني: بين الفعل وشروطه التاريخية،" **مجلة إضافات**، العدد 59–60 (2023): 125-154. هذه المقالة تشكل مرجعاً أساسياً لفهم كيف ساهم كنفاني في تفكيك البنية الاستعمارية والعنف من خلال تمثيل الطفل في أعماله السردية. يبين ناشف أن الطفل لدى كنفاني ليس مجرد شخصية سردية، بل هو فاعل تاريخي يشكل محوراً مركزياً في مشروعه الأدبي والسياسي. يوضح ناشف كيف أن منهجية كنفاني ضد الاستعمار شمولية، تتخلل جميع أعماله، وتضع الطفولة في موقع المقاومة والصراع مع شروط الهيمنة الاستعمارية.

[7] محمود درويش، "غزال يبشر بزلزال،" مصدر سبق ذكره.

[8] إلياس خوري، "غسان وفلسطين" في **غسان كنفاني إنساناً وأديباً ومناضلاً** (د.م.: منشورات الاتحاد العام للكتّاب والصحفيين الفلسطينيين، 1974).

[9] أبو علي مصطفى، "غسان كنفاني- موهبة وصمود،" **الهدف فلسطين**، العدد 1 (2001): 55. نشر النص قبل شهرين من موعد استشهادِه.

[10] "ملحق فلسطين: شعراء عرب الأرض المحتلة"، **مجلة المحرر**، العدد3 (1964): 10. التقرير تم إعداده من قبل فريق التحرير تبعاً لذلك نستنتج أن التقرير كتبه أو ساهم فيه بشكل كبير غسان كنفاني.

[11] المصدر نفسه.

[12] المصدر نفسه.

[13] غسان كنفاني، "أدب المقاومة في فلسطين المحتلة،" **مجلة الآداب**، العدد 7 (1966): 1-3. للتصفح عبر موقع أرشيف الشارخ: https://archive.alsharekh.org/ وانظر إلى: مروان درويش، "الزجالة الفلسطينيون: الاحتفال في ظل الحكم العسكري الإسرائيلي، 1948-1966،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 135 (2023): 60–76.

[14] فيصل دراج، **ذاكرة المغلوبين الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني** (رام الله: وزارة الثقافة الفلسطينية، 2017)، 95.

[15] المصدر نفسه، 97.

[16] المصدر نفسه، 87-121.

[17] "ملحق فلسطين: مؤامرات العدو سلب أراضي النقب،" **مجلة المحرر**، العدد 9 (1965): 6-7.

[18] غسان كنفاني، **أدب المقاومة في فلسطين المحتلة 1948- 1966** (بيروت: دار الآداب، 1970)، 11-23 . نشرت الدراسة كاملة لأول مرة عام 1966.

[19] فتحي فوراني، **بين مدينتين: سيرة ذاتية** (حيفا: دار الراية، ط1، 2014)، 124.

[20] المصدر نفسه، 118-132.

[21] محمود درويش، "محاولة لوضع حركتنا الشعرية في مكانها الصحيح: أنقذونا من هذا الحب القاسي،"**مجلة الجديد**، العدد6 (1969)، ورد في كتاب: محمد خليل (جمع وتقييم)، **محمود درويش: مقالات وحوارات 1961-1970** (كفر قرع: دار الهدى للطباعة والنشر، 2001)، 194-199. للمزيد انظر: عبد الرحيم الشيخ، "متلازمة درويش (2): الفكرة، الثورة، الدولة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 125 (2021): 147-188. أكد الشيخ أن درويش كان مهتماً بشكل دائم في موازنة جماليات الشعر، والنشاط السياسي بحيث لا يصبح معلقاً أو مراسلاً ولا يفقد البوصلة السياسية الأخلاقية.

[22] درويش، "محاولة لوضع حركتنا الشعرية في مكانها الصحيح،" مصدر سبق ذكره.

[23] المصدر نفسه.

[24] غسان كنفاني، "محمود درويش قفزتين في عشر سنوات،" **مجلة الآداب**، العدد 3 (1969): 27- 28. للتصفح عبر موقع أرشيف الشارخ: شوهد في 1 أيلول . 2025 https://archive.alsharekh.org

[25] المصدر نفسه.

[26] مروان عبد العال، "الكنفانية والجبهة الشعبية،" **مدونة مؤسسة الدراسات الفلسطينية**، 6 تموز 2022، شوهد في 28 آب، 2025.

https://www.palestine-studies.org/ar/node/1652929

[27] الشيخ، مصدر سبق ذكره.

[28] سامر أبو هواش(حوار)، "محمود درويش: أتمنى أن أفشل شعرياً لأتجه إلى النثر،" **جريدة فصل المقال**، العدد 253 (2001): 21-22.

[29] المصدر نفسه.

[30] "حديث صحافي مع محمود درويش،" **مجلة الجديد**، العدد 11 (1969)، ورد في: خليل، "محمود درويش: مقالات وحوارات،" مصدر سبق ذكره، 244-257.

[31] "محمود درويش: أتمنى أن أفشل شعرياً لأتجه إلى النثر"، مصدر سبق ذكره.

[32] محمود درويش، "ماتت،" **جريدة المرصاد**، العدد 286 (1958)؛ محمود درويش، "ما وراء الظلام،" **جريدة المرصاد**، العدد 289 (1958).

[33] انظر: محمود درويش "قصيدة يقظة". في **جريدة المرصاد**. السنة السابعة/ العدد 293. 22 أيار، 1958.

[34] حنا إبراهيم، **شجرة المعرفة: ذكريات شاب لم يتغرب (سيرة ذاتية في جزأين)** (شفا عمرو: المؤلف، 1996)، 397.

اطلعت على المسودة الأصلية للكتاب حيث وصلتني من قبل عائلة المؤلف.

[35] ذكر درويش في رسالة "لا توبّخ حنيني" إلى سميح القاسم عن محمود درويش وسميح القاسم. محمود درويش وسميح القاسم، **الرسائل** (بيروت: دار العودة، 1990)، 53-57.

[36] للمزيد انظر إلى وثيقة: مذكرة إلى الأمم المتحدة: مذكرة من مجموعة من العرب في فلسطين، 1961، الرقم المرجعي: 0290.02.0258، مجموعة إلياس كوسا، أرشيف المتحف الفلسطيني الرقمي. https://palarchive.org/index.php/Detail/objects/207509

[37] Fadwa Jiryis, *Stranger in My Own Land: Palestine, Israel and One Family's Story of Home* (London: Hurst, 2022), pages 209-211 (see chapter 4 "every patch closed" kindle edition)

[38] صبري جريس، مقابلة أجراها محمد قعدان، 18 نيسان 2025 عبر منصة زوم.

[39] محمود درويش، "في الشعر،" **مجلة الجديد**، العدد8)1962)، ورد في: خليل، "محمود درويش: مقالات وحوارات 1961-1970،" مصدر سبق ذكره، 83-91. محاضرة ألقاها في بيت الصداقة - يافا ثم في ندوة شباب عقدت في حيفا، ضمن سلسلة.

[40] محمود درويش، "ناظم حكمت.. النشيد الخالد،" **مجلة الجديد**، العدد 6 (1963)، ورد في: خليل، "محمود درويش: مقالات وحوارات 1961-1970،" مصدر سبق ذكره، 102-113

[41] انظر إلى: محمود درويش، "الشعر والمجتمع ونازك الملائكة،" **مجلة الجديد**، العدد 5 (1964)، ورد في: خليل، "محمود درويش: مقالات وحوارات 1961-1970،" مصدر سبق ذكره، 127-131؛ محمود درويش، "حبر على ورق بدر شاكر السياب،" **مجلة الجديد**، العدد 1 (1965)، ورد في: خليل، "محمود درويش: مقالات وحوارات 1961-1970،" مصدر سبق ذكره، 131- 143.

[42] محمود درويش، "الضغط والانفجار جوائز إيش؟" **مجلة الجديد**، العدد 3 (1965) ورد في: خليل، "محمود درويش: مقالات وحوارات 1961-1970،" مصدر سبق ذكره، 149-158؛ محمود درويش، "رأي في شعرنا – الجزء الثاني،" **مجلة الجديد**، عدد 9 (1961)، ورد في: خليل، "محمود درويش: مقالات وحوارات 1961-1970،" مصدر سبق ذكره، 25-31.

[43] انظر: فيصل دراج، **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية** (بيروت: دار الآداب، 1996). في الفصل الأول، "السياسة الثقافية في سياسة بلا ثقافة"، يناقش دراج مفهوم محمود درويش حول الفن الرديء بوصفه منتجاً لسلاح رديء، وهي رؤية تتقاطع مع طرح غسان كنفاني حول التمييز بين أدب الهزيمة وأدب المقاومة. يهدف دراج من خلال هذا الفصل إلى كشف كيف تحولت الثقافة إلى أداة في يد السلطة، تعمل على إقصاء التعددية وتعطيل التجديد، في وقت يفترض أن تكون فيه الثورة فضاءً للإبداع والتفكير النقدي وصياغة البدائل.

[44] محمود درويش، "على هامش أغاني الدروب،" **مجلة الجديد**، العدد 5 (1965)، ورد في: خليل، "محمود درويش: مقالات وحوارات 1961-1970،" مصدر سبق ذكره، 165-171.

[45] المصدر نفسه.

[46] هنيدة غانم، "الحزب الشيوعي في إسرائيل بين القومية والدولة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 112 (2017): 102-117.

[47] سميح القاسم، **إنها مجرد منفضة سيرة الجزء قبل الأخير** (حيفا: دار الراية، 2011)، 79-80.

[48] المصدر نفسه، 262.

[49] انظر:

Nassar, *Brothers apart*..., op.cit.

[50] القاسم، "إنها مجرّد منفضة...،" مصدر سبق ذكره، 223-225.

[51] المصدر نفسه.

[52] سميح القاسم، "أدبنا.. وطك الحنك،" **جريدة الاتحاد**، عدد 43 (1966): 4.

[53] "الرواية العربية المعاصرة،" **جريدة الاتحاد**، عدد 43 (1966): 4.

[54] " ندوة أدبية في الرملة،" **جريدة الاتحاد**، عدد 43 (1966): 4.

[55] جورج نجيب خليل، "هذه أجوبتي يا سيد محمود،" جريدة الاتحاد، العدد31/ السنة 23 (1966): 4؛ جورج نجيب خليل، "تعقيب من محمود درويش،" **جريدة الاتحاد**، (1966): 4.

[56] سميح القاسم، "رسالة إلى محمود درويش،" **مجلة الآداب**، العدد 4 (1971): 3. للتصفح عبر موقع أرشيف الشارخ:

https:/archive.alsharekh.org/

[57] إلياس خوري، "الموت الجانبي – قراءة راشد حسين،" **مجلة الآداب**، العدد 3-4 (1977): 32-36. للتصفح عبر موقع أرشيف الشارخ:

https://archive.alsharekh.org/

[58] رؤوف عدنان، "المنسيون (1) راشد حسين،" **مجلة الناقد**، العدد 46 (1992): 34-37. للتصفح عبر موقع أرشيف الشارخ:

https://archive.alsharekh.org/

[59] المصدر نفسه.

[60] ديما كبها، مقابلة أجراها محمد قعدان، 6 نيسان 2025.

[61] مقالة راشد حسين "الفاشلون" 1960، ملف PRES 1/54، التاريخ 12//15 1960، مجموعة يتسحاق بن تسفي- وزارة التربية والثقافة، "أرشيف الدولة" الصهيوني.

[62] انظر: الشيخ، "متلازمة درويش 2...،" مصدر سبق ذكره.

[63] رسمي أبو مخ، مقابلة أجراها محمد قعدان، 31 آذار 2024. وهو من جيل المدرسين الأوائل الذين انتزعوا رخصة التدريس من الحكم العسكري والحكومة بعد النكبة عام 1948. وأطلعني على الصعوبات والعوائق التي وقفت أمام هذا الجيل من أجل التعليم ورخصة التدريس، في ظل شح الإمكانيات والمدارس في القرى العربية، والاضطهاد القومي المفروض على النظام التربوي التدريسي العربي.

[64] محمود درويش وسميح القاسم، "الرسائل،" مصدر سبق ذكره، 76.

[65] المصدر نفسه، 80.

[66] المصدر نفسه، 81.

[67] Nassar, op.cit., 9698-.

[68] نمر مرقس، **أقوى من النسيان: مذكرات غير عادية لإنسان عادي** (حيفا: دار راية للنشر، 2013)، 331-336؛ تمير سوريك، **المتفائل: سيرة حياة توفيق زياد الاجتماعية**، ترجمة باسيليوس حنا بواردي (رام الله: مدار- المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، (2022)، 85-88.

[69] Dunia Nahas, *The Israeli Communist Party* (London: Croom Helm, 1976).

[70] Fouzi el-Asmar, *To Be an Arab in Israel* (Beirut: Institute for Palestine Studies, 2nd ed., 1978), 6371-.

[71] Fouzi el- Asmar, *In The World of Rashid Hussein- A Palestinian Poet in Exile,* ed., Kamal Boullata and Mirene Ghossein (Detroit: Association of Arab-American University Graduates, 1979), 76.

[72] Ibid., 76-82.

[73] درويش والقاسم، مصدر سبق ذكره، 81.

[74] المصدر نفسه. صفحة 81

[75] رجاء النقاش، "من الذي قتل الشاعر الفلسطيني في نيويورك؟" **مجلة الدوحة**، العدد4 (1977). تم إعادة نشر النص إلكترونياً عبر موقع **فسحة ثقافية فلسطينية**، 8 أيلول 2023، شوهد في 16 أبريل 2025.

https://www.arab48.com7%-في-نيويورك-الفلسطيني-الشاعر-قتل-الذي-من/06/09/2023/عَمار/فُسَح/فسحة C/أرشيف-

[76] قد يكون العام المذكور خطأ وجب التنويه، والعام الصحيح هو عام 1969.

Eqbal Ahamd, In *The World of Rashid Hussein,* op.cit**.,** 58-63.

[77] Ibid., 58-63.

[78] Ibid., 61.

[79] Ibid., 59.

[80] راشد حسين، "بيت سيجر: صوت المضطهدين،" **مجلة بيان الكويتية**، العدد 48 (1970): 20-24

[81] أحمد دحبور، "الشاعر 'راشد حسين' شاهداً وشهيداً،" **مجلة المعرفة**، العدد 181، 1(1977): 157-160

[82] المصدر نفسه.

[83] المصدر نفسه.

[84] أوس داود يعقوب، "في الذكرى السادسة والثلاثين لرحيله: راشد حسين شاعر الوطن والمنافي،" **الموقف الأدبي**، العدد 503 (2013): 103-114 للتصفح عبر موقع أرشيف الشارخ: https://archive.alsharekh.org/

[85] عطا الله منصور، "أي رسالة بعثها محمود درويش لراشد حسين في خمسينيات بواسطة عطا الله منصور؟" **راديو الناس**، 2 كانون الثاني 2023، شوهد في 28 آب 2025. https://www.facebook.com/watch/?v=6094862093869019

[86] للمزيد انظر: النقاش، "من الذي قتل الشاعر الفلسطيني في نيويورك؟" مصدر سبق ذكره.

[87] بمناسبة الذكرى الـ52 لاستشهاد كنفاني: خالد عودة الله، "ما بعد الطوفان: شظايا الزمن الفلسطيني في أدب غسان كنفاني،" 8 تموز 2024، شوهد في 27 آب 2025. https://www.youtube.com/watch?v=4xAnU86pw1A

[88] للمزيد انظر: دراج، "بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية"، مصدر سبق ذكره، 32-37. وفصل "نفي الثقافة في ممارسة الثقافة" خصصه دراج لمناقشة كيف تصبح الثقافة وسيلة بيد السلطة وابتعادها عن نموذج المثقف المقاوم الذي جسده الشاعر الشهيد عبد الرحيم محمود، وأيضاً الشهيد باسل الأعرج وهو الكاتب ورائد التجوال المعرفي الذي ساهم في تحويل فعل التجوال والسير بين طبيعة وجبال وتلال البلاد إلى فعل مقاومة وعصيان معرفي للسلطات الاستعمارية.

[89] "حوار مع محمود درويش: حياتي وقضيتي وشعري،" **مجلة الجديد**، العدد 3 (1969)، ورد في: خليل، "محمود درويش: مقالات وحوارات،" مصدر سبق ذكره.

[90] محاضرة أرشيفية: "من فكر غسان كنفاني، أفكار عن التغيير و'اللغة العمياء'،" **وثائق الجبهة الشعبية**، شوهد في 28 آب 2025.

https://pflp-documents.org/documents/GhassanKanafani-Thoughts_on_Renewal-1971.pdf.

نُشرت هذه المداخلة لأول مرة كمساهمة في "ندوة بيروت" في آذار 1968، وأُعيد نشرها في الذكرى العشرين لاستشهاد كنفاني (تموز 1988 مجلة **الهدف**).

[91] المصدر نفسه.

[92] إدوارد سعيد، "تأملات في المنفى،" **مجلة الكرمل**، العدد 12 (1984): 9-27.

[93] Elias Khoury,"Remembering Ghassan Kanafani, or how a nation was born of storytelling," *Journal of Palestine Studies*, vol.42, no. 3 (2013): 85-91.

[94] عبد الرحيم الشيخ، "متلازمة درويش (1): النصر، الهزيمة، المنفى،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 122 (2020): 159–185.

[95] محمود درويش، "آه.. من يرثي بركاناً؟"، **مجلة الآداب**، العدد 8 (1972): 6.

إعادة النظر في نهاية العالم
إيتيل عدنان والأفق

رنا بركات، فلسطين

ترجمة: عبد الرحيم الشيخ

تتدلَّى الشمس فوق رؤوسنا، نؤرِّخ الأيام بوجودها، والليالي بغيابها. إنها صانعة الأساطير، لكن ماذا أصبحت الشمس في زمن القيامة؟ كيف نهتدي [إلى الطريق] حين تنفجر الشمس وتترك شظاياها في السماء وأرضاً محروقة على الأرض؟ هل انقلبت هذه الشمس الأسطورية الجميلة علينا؟ هل هي، والسماء التي تتَّخذها بيتاً، عازمتان على إفنائنا؟ كيف بوسعنا أن نفكِّر حين يخوننا كلُّ ما فكَّرنا به؟ وإذا كان التفكير هو عالم المثقفيَّة، فإن عزاءنا الوحيد، وسط هذا الجنون المدبَّر، هو أن نفكِّر مع الشعراء.

متجاوزةً مفارقة الترميم وسط الأنقاض، فإن شمس إيتيل عدنان ليست محض استعارة. ففي ذروتها، تبدو الخطط التي وُضعت منذ قرن من الزمن للقضاء على الوجود الفلسطيني، كما كانت في أوَّلها: عديمة الشفقة وغير قابلة للتخيُّل في عنفيَّتها. لكنها حقيقية، والوحوش حقيقية. وبينما تستمر المحاولة الحثيثة لإبادة غزة وفلسطين بلا هوادة، تسكننا هذه الأسئلة. إن هذه الأفكار، ومساءلتنا لإنسانية عالمٍ ليس لنا، ليست جديدة على فلسطين. فقد حملنا هذه الأسئلة في أجسادنا، وحفرناها على قبورنا... جيلاً فجيل.

لقد منحت إيتيل عدنان العالم مقولة شعرية لم تكن يوماً أكثر ملاءمة مما هي عليه الآن. لا نبوءةً ولا تاريخاً، كتبت عمَّا نحن فيه الآن، وعمَّا كنا فيه منذ عقود وقرون خلت: كتبت قراءة قيامية لنهاية عوالمنا وحيواتنا التي فيها. في القيامة العربية، تمنحنا إيتيل عدنان بصيرة لرؤية جنون عنف لا يتوقَّف، أو لعلَّها تمنحنا وسيلة للتفكير فيما يتجاوز وحشية العنف.[1] إنها تروي لنا حكايات عن نهاية هذا العالم الهمجي، وترسم لنا خطاطة لرحلة نحو عالم آخر. وفي هذا، كما في غيره، فإن فلسطين هي خلق العالم.

مكتوبة ومتخيَّلة قبل جيل مضى، في حرب أخرى/ هي الحرب ذاتها، وفي زمنٍ آخر/ هو الزمن ذاته لسماء تتفجَّر... القيامة العربية هي ممارسة للرُّعب والأمل. أعود إلى إيتيل عدنان اليوم لا بحثاً عن السلوان، ولا إنقاذاً للإحساس بالتأكيد، بل بحثاً عن مخرج، روحيٍّ ونفسيٍّ، لاجتراح طريق نحو عالمٍ آخر... ممكن. فعبر شعرية الصور والكلمات، تلتقط إيتيل عدنان هذا الزمن أو تَشْرحه. وفي بحثي الخاص عن كلمات تصف هذه الفوضى المنظَّمة، وعن مهرب

من سجن هذا الحاضر، أخاف، لكنني أتبع شمس إيتيل عدنان في القيامة العربية. لسنا محض شهود على الفاجعة الحبيسة في كلماتها ورموزها وضربات فرشاتها. إننا في هذا معاً، مع الشمس وانفجارات الشمس، ومع الأمل في القمر الذي سيكون دليلنا بعد أن تدمِّر الشمس نفسها.

II

شمسٌ طائشةٌ، عاشقةٌ للبحر
قمرٌ أخضر مثل ورقة متجمِّدة تحت انهيار نجمة شمسية
أيتها الشمس التي تعذِّب عين العربي في سجون العدو! شمس صمتٍ أصفر.[2]

في القيامة، فلسطين ليست استثناءً: إنها مركز الكون. ونحن نكافح لتخيُّل هذا العالم المختلف، نكافح في هذا العالم القاسي، ونعرف أن البقاء غير مضمون وغير ممكن تخيُّله تماماً. لقد حوَّلت آلات الحرب غزة إلى حقول قتل يسود فيها القتل والجوع على شعب بأكمله. إذا كان هذا العالم القديم القاسي يقترب من ذروة توحش نهايته، فإن نهاية العالم موسومة بانفجارات تستهدف كلَّ ما هو فلسطيني، من الناس والبنية التحتية، والماضي والحاضر، والعقول والأجساد. وإذا امتلأت السماء بكل أنواع الأسلحة التي تُحقِّق ما كان بالكاد يمكن تخيُّله في أكثر الكوابيس سوداوية، فإلى أين نولِّي وجوهنا بحثاً عن الأمل بعالم جديد؟ هل فلسطين هي مقدمة إلى وحشية جديدة لا يمكن تصوُّر حُلكتها عازمة على دفننا جميعاً؟ أم أنها نقطة تحوُّل إلى عالم جديد؟ إن هذا العالم الحالي يحترق: السماء تنهار، وانفجارات الشمس أحرقت الأرض في واقع لم يكن في وسع الشعراء، حتى، تخيُّله. فالشعراء، كما بيَّنت إيتيل عدنان وجسَّدت، يحملون المفاتيح والأعباء، في أصداء نهاية العالم:

"لأنَّ الشعراءَ يموتونَ
ولا يستسلمون،
لأنَّهم ينطقون بالأمل
ولا يعلِّقون كلماتهم
قلائدَ من اللؤلؤ،
لأنَّ الشعراء يرفضون الموتَ،
ويحملون الأمل على ظهورهم،
ويتنقَّلونَ من بابٍ إلى باب
مثلما يتنقَّل النحل من زهرةٍ إلى زهرة
ليتركوا رسائلَ التحدي
في قلوب الناس."[3]

إن القيامة العربية لإيتيل عدنان ليست استفزازاً ولا تأمُّلاً وحسب، بل هي أكثر من ذلك بكثير. ففي هذه القصيدة الطويلة، في هذه السلسلة الملحمية من القصائد، وصفت إيتيل عدنان واقعنا الذي لا روح فيه والذي لا يمكن أن يحتله سوى الوحوش الدموية. ولكننا إن تتبَّعنا شعريَّتها، ومزيجها الخاص من الكلمات والصور، فإنها تمنحنا بوصلة بالخيال وعبر الخيال طريقاً للخروج، وطريقاً إلى عالم آخر... إلى علم خلق العالم.

V

"جنوني الأصفر،
طين أخضر في عروقي،
شمس متكلِّسة، رادارٌ جُنَّ،
أصفر أخضر أحمر بنفسجي،
رادارٌ كونيٌّ، رجلٌ شمسيٌّ عارٍ مجنونٌ،
شمس زرقاء في سماءٍ سوداء، شمس صفراء في جذرٍ أسود،
امرأة شمسية، امرأة قمرية، شمس أنثى."[4]

إذا تأملنا الشمس بما يكفي، هل نشهد الانفجار؟ هل ستنفجر؟ أم أننا سننفجر معها؟ في اللغة العربية لدينا مفردة للعنف الاستعماري الاستيطاني، هي: النكبة. هذه النكبة ليست جديدة، وقد كانت على الدوام تستهدف إفناءنا. بعد جيل من النكبة المستمرة، أضافت إيتيل عدنان صوتها إلى السجِّل التاريخي لتوثيق هذا العنف، واصفة إياه بـ القيامة العربية. وكما ترشدنا شيرين صيقلي بعد جيل[آخر]، إلى جرد الكوارث، تذكِّرنا على نحو شعري أن "الكارثة ليست في المستقبل، و[أن] النكبة ليست في الماضي. إن الذي لم يتوقَّف أبداً، يبدأ من جديد ونحن نواجه درساً مؤدَّاه أن الأمور يمكن دائماً أن تكون أسوء... فلسطين ليست مختبراً. إنها ليست موقعاً للتعاطف. ولا يمكن اختزالها إلى مشكلة عقيمة. فلسطين هي مكان وفرة، وفرة دروس حول الديمومة في الزمن الدائري والدوَّار للحاضر."[5]

لقد بدأت صيقلي كتابة جرد في خضم الإبادة الجماعية، جرد "عصر الكارثة"، في كل ملاحظة تحريرية لـ مجلة الدراسات الفلسطينية [بالإنجليزية]، حيث خلقت أرشيفاً حياً لنهاية العالم، وعلَّمتنا كيف نواجه تاريخ الإبادة الجماعية.[6] فيما تسجِّل صيقلي تفاصيل العنف الذي لا يوصف، تروي لنا حكايات شعبنا الذي يواجه عالماً متوحشاً يقدُّ موته الخاص على قدِّ عظام الشعب الفلسطيني ودمائه، الشعب الذي لن يُزال. وفي تصاديها مع إيتيل عدنان، يبدو أن صيقلي تعرف أن أمل النجاة لا يقوم على هذا العالم، بل بأكثر من ذلك على ما قدَّمته إيتيل عدنان: شعب سيواجه الشمس المتفجِّرة.

VII

"أمسكتُ الشمس من ذيلها، وألقيتها في النهر. انفجار... بووم."[7]

الأرقام هي عبء الشاهد. إن عدَّ الموتى يتزامن مع عدِّ الوحدات العسكرية التي يبدو أن لها هدفاً واحداً فقط، هو: الإبادة. لا أكثر ولا أقل، إذ الإبادة هي كل شيء. في غزة 2025، في شهور الربيع حيث من المفترض أن تتفتَّح الأزهار حين تذكِّرنا الطبيعة بالأمل، استبدلت آلات الموت بالأزهار، وألقت حقول القتل الظلَّ الوحيد على البرِّ والبحر. الشمس المتفجِّرة تخلَّت عن الفلسطينيين في غزة. آلات القتل متوحشة وبلا قلب. هل يفكر الوحوش الذين خلف هذه الآلات فيما ستفعله هذه المجازر المروِّعة والدمار بهم أيضاً؟

إن وقتنا ثمين، لا متَّسع لدينا لمثل هذه الأسئلة. وإذا كانت نهاية العالم قد شغلتني عامين، فقد شغلت الفلسطينيين سبعة وسبعين عاماً. إن آلات الموت التي تعطِّل إيقاعات الحياة تخلق تكراراً، إعادة، حلقة مفرغة. وقد أصبح التنفس نفسه سلعة لم نعد قادرين على نيلها. لكننا نستمر في التنفُّس. كيف يمكننا أن نكتب غير ذلك؟ لكن إيتيل عدنان كتبت على أي حال: "أنت بحاجة إلى تحرير الأشياء، إلى ترتيبها، إلى استبعاد أمور غير أساسية لتوفير متَّسع في رأسك، حتى تتمكن صورة من أن تحلَّ مكانها... إننا نحتاج إلى الشعر وسط هذه الفوضى والثرثرة."[8] عند نهاية العالم، حين نواجَه بالواقع المادي للوحوش من حولنا، يجب أن نفكِّر فيما يعنيه أن نكون جزءاً من وشهوداً على "نهاية عالم الشمس" هذه. في لحظات عابرة من الصفاء، أقيس قرب السماء المتهاوية عبر الأفق المشترك لغزة: أفق الدمار وأفق الأمل.

V

"أحصيت شمساً بعد أخرى فغُطِّيت ساقاي بالنمل،
أحصيت النمل فأعمت عينيَّ الشموس... فلسطين بلا فلسطين"[9]

لم تمنحنا إيتيل عدنان الشعارات التي طالما تعلَّمنا أننا بحاجة إليها لمواجهة حروب الوحوش، بل تعلِّمُنا أن مهمتنا لم تكن قطُّ مواجهة الوحوش لإثبات إنسانيتنا. إنها تدعنا نتوقَّف قليلاً، تطلب منَّا أن نتوقَّف، ولعلها تطالبنا بأن نتوقَّف مع الألم، وأن نتوقَّف مع الخذلان، وأن نتوقَّف مع ارتباك أن نكون هدف الحرب، وأن نتوقَّف مع ارتباك تدنِّي قيمتنا واستبعادنا تماماً عن سجلِّ الإنسانية في هذا العالم القاسي، حيث تصبح حرب الإبادة حتمية شبه تاريخية. لا تترك إيتيل عدنان مجالاً لتعتيم هذه الحقيقة، فشعريَّتها واضحة، وهذا العنف ليس جديداً... لقد امتدَّت قرون استشعاره الوحشية فوق رؤوس الشعوب المضطَّهدة وأجسادها لقرون خلت.

XX

"تنفجر شمس قيامية. أسمع طقطقة عظام."[10]

وهكذا، بحلول المقطوعة العشرين من القيامة العربية وفي الشهر العشرين من هذه الحلقة من الإبادة الجماعية، تنفجر الشمس. وهكذا... تنفجر الشمس. الشمس مبدعة وكاذبة، متسوِّلة وسارقة، ناقدة ومنحرفة، ظلمة وظلم. لقد أضحت [الشمس] شريكة لهذا العالم القاسي ومحرِّكاً ستأخذ انفجاراته هذا العالم ومملكة الوحوش إلى النهاية. الشمس هي حمَّالة العوالم.

XXIII

"الشمس شقَّت الجلود، والبطون، والأدمغة،
والأشجار! حتى حبيبات الرمل انفجرت
انقلبت بيروت إلى قلب الشمس، وأبادها سحرُها."[11]

في فلسطين 2025، التفكير محموم، إذ تتمازج مقاطع الشعر في سلسلة كلمات تبدو مبهمة من هذا الجنون المتفجِّر وعنه. في "دوَّامة الموت،"[12] و"كوكبات الحزن،"[13] الشمس القاسية "سلكت طريق الشرِّ."[14] الشمس هي الحاضر المتوحِّش المولود من الماضي المتوحِّش لـ"هدف آخر غير أن تكون كفناً."[15] مع إيتيل عدنان، نصعد إلى "أعلى برج لنحدِّق في الشمس،"[16] لنواجهها ونواجه اندفاعها نحو الجنون: "جاء الشاعر بكلمات عمياء وجيوب فارغة."[17] لقد خذلتنا الشمس أو لعلَّها حقَّقت مهمَّتها الأصلية في محاولة تدميرنا، وعلى الرغم من ذلك، فـ "بين السماء والأرض، يبحر ثلاثة فلسطينيين مثل سمك بطيء: نصفهم أرضيٌّ، ونصفهم سماويٌّ، يطوفون حول أمِّنا الأرض."[18] فيما "حرقت الشمس شفاه الشعراء،"[19] استمرت الكلمات واستمر الفلسطينيون [في] السباحة والطيران.

LIX

"حين تُنهي الشمس طريقها النهائي
سوف تلتهمُ النارُ الحيوانَ والنباتَ والحجرَ
سوف تلتهمُ النارُ النارَ ودائرتَها الكاملة
وحين تحترق الدائرة الكاملة لا يتجلَّى أي ملاكٍ. قِفْ.
سوف تطفئ الشمسُ الآلهةَ والملائكةَ والناسَ
وسوف تطفئ ذاتَها بين بناتها
مادة الروح سوف تكون الليل،
في الليل، في الليل، سنجد المعرفةَ والحبَّ، والسلامْ."[20]

وهكذا، اليأس وفيٌّ للشمس ومعها... تعيش إيتيل عدنان مع الشمس في الوعد، وفي البؤس، وفي الموت، وفي الحب... وفي الخذلان، وأخيراً، تعيش متحررة من الجاذبية في بحر الكون وقبضة الشمس—الحرية التي لا تنبثق إلا من نهاية العالم القاسي وانفجار الشمس... إيتيل عدنان تخبرنا أن لدينا القمر... القمر لم يعد يقبض علينا لكنه يقبضنا ونحن نعلو. في "المعرفة،" نعلم أن العنف الذي يمنع التفكير سينفجر إلى الداخل بانفجار الشمس. وفي "الحب،" نعلم أننا كنا مع الحب طوال الوقت، وأن الحب هو "السلام" بعد القيامة

الإحالات

[1] Etel Adnan, *The Arab Apocalypse* (Sausalito: Post-Apollo Press, 1989).

يرجى ملاحظة أن أرقام الصفحات في الإحالات إلى عمل إيتيل عدنان إنما تخصُّ هذه الطبعة من كتابها.

[2] Ibid., 9.

[3] Etel Adnan, "It Was Beirut, All Over Again," *Middle East Report,* 162 (1990), accessed 9 October 2025.

https://merip.org/199001//it-was-beirut-all-over-again/

[4] Adnan, *The Arab Apocalypse,* op. cit., 15.

[5] Sherene Seikaly, "Nakba in the Age of Catastrophe," *Jadaliyya,* 15 May 2023, accessed 9 October 2025.

https://www.jadaliyya.com/Details/45037.

[6] Sherene Seikaly, "From the Editor," *Journal of Palestine Studies,* Vol. 53, No. 4 (2024): 1–7; Sherene Seikaly, "From the Editor," *Journal of Palestine Studies,* Vol. 53, No. 3 (2024): 1–10; Sherene Seikaly, "From the Editor." *Journal of Palestine Studies,* Vol. 53, No. 2 (2024): 1–8; Sherene Seikaly, "From the Editor." *Journal of Palestine Studies,* Vol. 53, No. 1 (2024): 1–6.

[7] Adnan, *The Arab Apocalypse,* op. cit., 20.

[8] Laure Adler, "Beginning with Color: An Interview with Etel Adnan," *The Paris Review*, 4 October 2023, accessed 9 October 2025.

https://www.theparisreview.org/blog/202304/10//beginning-with-color-an-interview-with-etel-adnan/.

[9] Adnan, *The Arab Apocalypse,* op. cit., 22.

[10] Ibid., 39.

[11] Ibid., 42.

[12] Ibid., 46.

[13] Ibid., 13

[14] Ibid., 47.

[15] Ibid., 58.

[16] Ibid., 62.

[17] Ibid., 64.

[18] Ibid., 71.

[19] Ibid., 76

[20] Ibid., 78.

"لست هناك، ولست هنا"

محمود بركة، فلسطين

هناك في غزة، وهنا على مقربة منها، يستمر فعل الكتابة في البحث عن تكوين الدوائر الفاعلة لإيقاف نزيف الموت غير العادي، في هذه الأوقات الخطرة نستدعي الكتابة لتتفقد حواسَّها، وترافقها أدوات وصف الحدث الأصعب في التاريخ المؤبد من حيث المكان والزمان، حتى تتدرَّب التراجيديات على التحرُّر من نزيف لا ينتهي من ويلات الحرب.

تأتي الكتابة هنا في محاولة لاستنطاق الذاكرة الوليدة في الحرب. في بداية الحرب جلست رفقة صديق، نتلقَّى الأخبار والرسائل من غزة. لم يكن العقل قد استفاق بعد على ويلات الحرب والماسأة. سألني صديقي في تلك الأوقات، والصواريخ تدكُّ المباني في التلفزيون: هل تذكر الأماكن التي كنا نذهب إليها؟ هل تذكر الأصدقاء ممن جلسنا معهم لساعات؟ صمتُّ طويلاً، فأيقظني صوته، بعد صمت أيضاً: "لم تعد الأماكن موجودة، فقد دُمرت، وبعض الأصدقاء استشهدوا." في تلك اللحظة، شعرت بفقدان جزء كبير من جسمي. ظلَّ الوقت يمتدُّ بالحرب والموت والنزوح والتجويع، والرسائل والأحاديث مع الأهل والأصدقاء تقبض على الروح. "كانت" أياماً طويلة، لكنها "لا تزال" مستمرة، وفيها شريط مهول من الصور والأصوات.

في غزة، وحرب الموت المفتوحة (إبادة التجويع، والتدمير الشامل، والنزوح الذي لا يتوقف)، فقدنا أناساً رسموا السردية الفلسطينية، في: الثقافة، والفنون، والتعليم، والكتابة، والترجمة، والإبداع، والموسيقى، والمسرح... وفقدنا المراسلين والمصورين، فقدنا الكثير من أوجه فلسطين. هؤلاء صاروا حكايات ضدَّ النسيان، ولو على حجر واحد، سيبقى أثر وجودهم الحيِّ، يروي الحكاية، وآخرون واصلوا السير رغم هول الحدث وقسوة الحرب. أحياناً يكون سرد الأمر بسيطاً لا يحتاج إلى التعريف الكثيف والنقاش الطويل. فحين ترى وجه الفلسطيني وملامحه، سترى تعريف الأرض بين عينيه، وسترى علاقته بالمكان، لأن هذا الجسد وليد الأرض والزمن الفلسطيني. وفي مقارنة، قد لا تكون مقبولة مطلقاً، سترى في وجه المستعمِر "الإسرائيلي" منذ اللحظة الأولى انفصاله عن المكان، إذ لا شيء بينه وبين فلسطين غير وجوده الغريب بقوة الاحتلال وحياته في المستعمرات. الفلسطيني الذي يريد أن يفتح بلاده على العالم، والمحتل الذي يريد تحويلها إلى مستعمرات لا تنتهي، لأنه كائن يعيش على التدمير والفوضى، ولأنه الغريب الذي ترفضه البلاد.

هذه محاولة أخرى للكتابة، والكتابة ليست ترفاً، كما يؤكد أطفال غزة وأهلها: فالحقيقة واضحة، وإن كانت تحت الركام، لكن الصوت سيبقى في امتداد الأرض كبحر البلاد من غزة مروراً بيافا وحتى عكا، لا يغيره احتلال المستعمرة

وحصارها، ولن يسكته جبروت المستعمِرين وتوحشهم. فالزمن الفلسطيني ظلَّ يكتب، منذ نكتبه الأولى، شهادات حيَّة وأنواعاً أخرى من الكتابة التي لا يكون فيها الأرشيف ضدَّ الأرشيف. نعم، قد لا يكون الأرشيف ضد الأرشيف إذا استمر برفع صوت الحقيقة والذاكرة في وجه قانون لا يخجل، وفي وجه أنظمة الفرجة. ففي الأرشيف العربي والعالمي، كتابة فلسطين تمكِّن من يعود إليها من أن يجد فلسطين، وأن يجد الأثر الكتابي الذي يحمل الشهادة والمقالة والقصيدة والموسيقى والرسم... شواهد على ما تعيشه فلسطين من نزيف لا يتوقف.

في هذا الملف الذي أكتبه لـ"الجنوب"، أسجِّل شهادة تحمل الحقيقة الفلسطينية في غزة، وما عاشته من دروب الآلام، من غزة قبل الحرب، وفي إبان وقوع الإبادة، والخروج من غزة إلى مصر، حيث تنتظر الغزيين حياة أخرى ومصائر أخرى، وإقامة بسبب الحرب، تغيَّرت جغرافيا الوقت، والأمنيات، والعمل، حتى الكتابة أخذت جهة التحولات، بين الحرب والخروج، ورسائل خارج المكان، إلى المكان نفسه، وتلك تحمل سردية أخرى من الألم، الذي ينطق باسمه غزِّيون وغزِّيات لا زالوا "يربُّون الأمل"، وهم: ناصر عطا الله، وعرب محمد، وهبة الآغا، وماهر المقوسي، وماجد تربان، وعبد الهادي بركة، وعزيز المصري، ومعهم الأسيران المحرران والمبعدان إلى مصر خلال الحرب على غزة، وهما: أسامة الأشقر من طولكرم، ورائد عبد الجليل من نابلس.

"أوصيكم بفلسطين، أوصيكم بأهلها، وبأطفالها المظلومين الصغار، الذين لم يمهلهم العمر ليحلموا ويعيشوا في أمان وسلام..." من وصية الشهيد الصحافي أنس الشريف

خروج يسبق فقدان الندى والحرير

ناصر عطا الله، شاعر وكاتب من غزة، فلسطين

خرجتُ قبل الحرب بأيام قليلة لحضور مؤتمر في دمشق، ومع الحرب تعذرت عودتي بسبب احتلال رفح. تغيَّر الحال على حياة الشاعر بعد خروجه من أرضه ومجتمعه وحياته الطبيعية إلى المنفى، أياً كان هذا المنفى، سواء كان في الجوار كمصر، أو في أوروبا وغيرها من الأماكن. أنزل هذا المنفى عن ظهر الشاعر جماليات الروح، والهدوء والسكينة التي كانت تلازمه في حياته، حين عاش نصه الشعري لغة مختلفة تماماً في السياق الجديد. يعيش الشاعر منفاه مثقلاً بأعباء كثيرة، منها: الشوق والحنين في الوضع الطبيعي، لكن في الحرب الدموية القاسية التي يعيشها أهله وأصدقائه وعائلته، فإن الأمر يصير مختلفاً. الأمر في هذه الحالة شديد الوطأة عليه، وبالتالي تكون أدواته دون إرادة منه، ودون تدخل المعاجم التي يتابعها ويتبعها، إلا إن مفردات الحرب تختلف اختلافاً كبيراً، حتى النفس التي ترتب وضع إنسانيته تختلف مع القلق والخوف والمجهول الذي يتحول إلى شبح. كل هذه المفردات تغير في الشاعر ومحور القصيدة ولغتها نحو أشياء جارحة للروح ونافية للسكون. في هذه المرحلة يزداد عبء المنفى بمعانية القاسية على الشاعر الذي لا استراحة لديه من حالات التوتر. لهذا، تكون القصيدة انعاكساً لسوداوية الحالة، وإذا ما تمسَّك الشعر بالأمل رغم ما عليه الواقع، فإنه يستطيع المكابرة بشكل مؤقت. إن الحالة المفروضة علينا، كفلسطينيين اليوم بشكل عام وشعراء

وفنانيين وأدباء بشكل خاص، تجعلنا انعكاساً لكل هذا الألم الساكن على الأرصفة والطرقات، والخسائر الكبيرة التي نعيشها ليل نهار، وأفدحها خسارة الأرواح. لهذا، نتمنى انتهاء هذه المرحلة، بإنهاء المقتلة، لأننا أناس طبيعيون يستحقون حياة بلا بموت وقنابل تدق أرواحنا دون رحمة.

لقد تغيَّرت الكثير من العادات عما كانت عليه من قبل، في غزة. كنتُ استيقظ مبكراً لتفقُّد الأزهار في بيتي وطائر الهدهد، وآخذ كتابي وفنجان قهوتي... ذلك كله أصبح مفقوداً الآن، إذ صرت أصل الليل بالنهار حين أخذت الأخبار أكبر مساحة من الوقت الذي أعيشه، وهذا خراب في ترتيب الحياة. في زمن غزة كنت أعيش لأجل إنتاج إبداع طيب وطبيعي، لكنني اليوم أعيش فوضى يعتبر مسارها ومركزها الخبر الذي يخرج من غزة كي أتفاعل معه. حتى النصوص التي أكتبها هي انعاكس لهذه الأخبار الصعبة. كما أن الحالة الجديدة التي تسببت بسلبيات كثيرة على العائلة والأصدقاء في غزة، انعكست سلباً على روحي. لقد أصبحنا انعكاساً لكل هذه الفوضى التي يعيشها شعبنا في غزة، ففقدنا النوم والهدوء والسكينة، كما فقدنا المقدمات اللازمة لراحة النفس وإعمال العقل قبل الكتابة وإنتاج الإبداع، إذ كيف نكتب ونحن على حبل القلق الدائم؟ كل شيء تغيَّر لصالح الفوضى والخراب، وليس لصالح الإبداع الحقيقي الذي كنا نصبو إليه لكي نبني الحياة بحجر من الندى والحرير. للأسف الشديد أحجارنا اليوم سقطت وأصبحت ركاماً بسبب العداء الصهيوني وعدوان الاحتلال "الإسرائيلي" الغاشم علينا وعلى أرواحنا ومصيرنا، وصار وضعنا بأكمله برسم المجهول.

"مات أطفال لم يستخدموا أسماءهم بعد"
الشهيدة هبة أبو ندى

السنونو لا يموت، بل ينتظر الربيع عرب محمد،
شاعرة، ومديرة مؤسسة السنونو للثقافة والفنون في غزة، فلسطين

في غزة، لم نكن نُربِّي الطيور لتحلِّق بعيداً، بل كنا نعلِّمها كيف تنجو. لم نكن نخشى الفقدان بقدر ما كنا نخاف السقوط، علَّمناها أن تختبئ من الغارات، أن تغنِّي بصوت عالٍ رغم القصف، أن ترفرف داخل القفص بأمان، خشية أن تطالها يد القاتل عن بعد. حتى السنونو، ذاك الطائر الذي اقترن في الذاكرة ببشارة الربيع، لم ينجُ من التشظِّي. في غزة، صار اسمه قنديل الأمل: جميلاً كالحلم، قصيراً كالعمر في زمن الحرب.

مؤسسة السنونو للثقافة والفنون لم تكن جدراناً، بل جناحين واسعين لحلم ولد في قلب الدخان، وحلَّق برغم الحرب. أنشأتها أنا وزوجي، الموسيقار الدكتور هيثم المغني، كمأوى للضوء، وسط مدينة تئنُّ تحت الرماد. دخل الأطفال أبوابنا مثقلين بالخوف، بعينين تتسعان على مشاهد لا تليق بطفولة. خرجوا وقد تنفَّست أرواحهم للمرة الأولى، ضحكوا، غنَّوا، رسموا... حتى الدبكة الفلسطينية على إيقاع الأرض النازفة. كتبوا أحلامهم بالألوان، كأنهم يُرمِّمون ما أفسدته السياسة، والحصار، والموت. كان كل زائر يرى في وجوههم وجه غزة الأجمل. لم يكن الفن ترفاً، بل وسيلة نجاة: الرسم كان صرخة من لا يملك صوتاً، الموسيقى طوق

نجاة وسط الحطام، والدبكة كانت فعل مقاومة، طفل يطرق الأرض بكعبه الصغير، كأنه يقول للقصف: "أنا هنا، ولن أنكسر لكنَّ الحرب، كالعادة، جاءت بلا استئذان."

في تشرين الثاني 2023، سقطت السنونو، بيت الفن والثقافة والإرادة. لا زلت أسمع ذلك الصوت، كأن السماء نفسها انهارت، تهاوت الجدران، تهشَّمت الآلات، تناثرت دفاتر الأطفال. ما سقط لم يكن بناءً فقط، بل ذاكرة، وأمان رعيناه كأمٍّ تحتضن قلب طفل بعد كابوس طويل. قال لي طفل صغير بعد القصف: "كنت أحب أجي أعزف وأغني، هلأ ما في مكان يحضن أحلامنا." يا ريتني ما رحت ولا شفت، حسَّيت المكان بينادي وبيتوجع، زي كل شي موجوع بمدينتنا المغتصبة. وكيف أُقنع قلباً صغيراً أن الأغنية ستعود يوماً، حتى لو لم يعد المكان؟ كيف أردُّ؟

بعدها، في زمن الحرب، غادرت غزة، لا لأنني أردت، بل لأن الحرب دفعتنا جميعاً نحو الهامش. وصلتُ القاهرة بجسد منهك، وقلبٍ مثقل. توقَّفت عن الكتابة، ليس لأنني لا أريد، بل لأن الحروف ضاقت عن احتواء الألم. تساقطت الأقلام من يدي، تلك التي اعتدتُ أن أخطَّ بها مشاريع الأطفال، وأغنيات حب الأرض والبقاء، ودروساً للحياة... سقطت الأقلام كما يسقط سراج على الأرض، ليشعل داخلي حزناً لن ينطفئ، إلا حين تخمد جذوة هذه الحرب المسعورة. منذ ذلك اليوم، وأنا أراقب غزة من بعيد، كأم ترى بيتها يحترق ولا تستطيع الركض إليه.

الغربة ليست سفراً فقط، الغربة أن ترى بيتك وما تحتويه تروس الذاكرة مؤسستك، التي كانت صوتاً وأملاً، تتحوَّل إلى ركام، أن يُقصف وجه غزة المشرق، ويبقى من الضوء صورة قديمة وفيديو قصير وذكرى لا تنطفئ. لكن، هل يموت الحلم؟ لا، وألف لا، الحلم الذي شقَّ طريقه عبر جدران القهر لن يموت. ستبقى السنونو شراعاً للأمل. ما زلت أراها في ضحكة طفل، في لوحة نجت من الركام، في رقصة صغيرة على أنقاض كبيرة. السنونو لم تكن طائراً هشاً، كانت فكرة. والفكرة، حين تنمو في أرض جريحة، تصبح شجرة مقاومة.

ها أنا أكتب، بعد صمت طويل، أكتب كي لا يُنسى الصوت، كيلا يُقال إن الفن مات، وإن الأطفال صمتوا، وإن غزة فقدت وجهها الجميل. نحن موجوعون، نحمل فينا الرحيل، والفقد، والذكريات المحترقة، لكننا نملك الحكاية. والحكاية، حين تُروى، تنقذ ما تبقَّى من الذاكرة. إلى من يقرأ كلماتي من بعيد، لا تبحث عن السنونو في السماء، بل ابحث عنها في طفلة ترسم على جدار مهدَّم، في يد صغيرة تعزف رغم انقطاع الكهرباء، في خطوة دبكة تتحدَّى الفراغ. السنونو، لا يموت، السنونو لن يموت، بل يتخفَّى، ويعود حين يأتي الربيع.

"الليل هنا، لا يشبه ليل الناس، نحن الآن بلا نوم، يا أسياد النوم العربي، فالنار هنا من أخمص أرضي حتى الراس."
الشهيد الكاتب سليم النفار

بين زمانين، بين مكانين
هبة الآغا، كاتبة، وحكواتية، ومدربة كتابة إبداعية من غزة، فلسطين

الاكتشاف المؤلم ليس في الانتقال بجسدك من مكان إلى آخر، بل لأنك تحمل عمرك كاملاً، ووطنك كاملاً، تخرج به من حدود ضيقة محتلة إلى أخرى أوسع، لكنها لا تشبهك. انتقال الكاتب ليس عادياً، فهو كائن حسَّاس، يتأثَّر بكل ظلٍّ وصوت. هكذا خرجنا، نحن كتَّاب غزة، مثقلين بالذكريات واليوميات التي كانت مليئة بالتأمل، بحثاً عن نصٍّ أو معنى. كنا نكثر المشي، نحدِّث البحر، نحفظ الشوارع كما نحفظ وجوه أحبَّتنا، نحمل البلاد في قلوبنا وأقدامنا.

الأصعب أن يكون الكاتب امرأة وأماً. تصبح المعاناة أكثر تفصيلاً، والغياب أكثر وجعاً. كنت أعمل وسط أصوات التلاميذ الذين يتعلَّمون كيف يفكرون بحرية. نحكي قصصاً عن سندريلا وظريف الطول وجبينة، نفتح الكتب في مكتبة ملوَّنة تشبه الحلم. كنت أعيش الأمل في عيونهم، وأغرف من طاقاتهم حبّاً لا ينضب. في البيت، كان صغيراي يعودان بيوميات المدرسة كأنهما نهر لا يتوقَّف عن الحديث، ثم جاءت الحرب، وخرجنا. في الغربة، نلنا الأمان والطعام، لكننا فقدنا إيقاع الحياة، غابت المدرسة، غابت صالة البيت، غابت المكتبة، غابت قاعات التدريب، والأهم أنه: غاب الصوت، صوت الأطفال، وصوت القصص، وصوتي أنا. أحاول اليوم أن أكتب، لا لأتذكر فقط، بل لأبقى، ففي الغربة، تصبح الكتابة شكلاً من أشكال البقاء، وصوتاً يحاول ألا يضيع.

"علَّمتنا هذه المقتلة كيف نختصر الأشياء،
كأن يصبح كل شيءٍ قابلاً للطيِّ، كأن العالم صغير حدَّ أن تحمله خلف ظهرك،
كأن العالم كلَّه في حقيبة، أو حتى في يدين اثنتين وظهر عارٍ."
الشهيدة المصورة والكاتبة فاطمة حسونة

كتابة بين الغارات، وجرح النزوح والخروج
ماهر المقوسي، شاعر من غزة، فلسطين

في غزة، لا يولد الكاتب في حضن المؤسسات، بل على حافة الحرمان، لا حاضنة ثقافية حقيقية تحمله، لا جهة رسمية تحتضنه، لا مظلة مالية تحميه من الحاجة أو الجوع أو انكسار الحبر. المثقف الغزِّي، قبل الحرب وبعدها، ظلَّ طليقاً في المعنى، أسيراً في الواقع: يكتب من جرحه لا من دعم، ينشر بدمه لا بمِنَح. عندما اشتعلت الحرب، لم تُفرِّق بين المثقف وغيره، بين من يقاتل بالبندقية، ومن يقاتل بالكلمات، هُدمت بيوت الكتَّاب، ومُحيت مكتباتهم، وتوقفت مصادر رزقهم البسيطة التي كانت بالكاد تسند حياتهم. من بقي في غزة، عاش الموت على جرعات، وكتب بين الغارات، في عتمة الملاجئ أو أطلال البيوت. ومن نزح خارجها، حمل وجعها على كتفه، يتنقَّل بين مدن لا تعرفه، ولا تسأله عن نصوصه التي تُكتب في العراء.

لم يجد المثقف من يسأله: كيف تعيش؟ كيف تكتب؟ ما مصير كتابك الذي لم يُطبع؟ كيف تشتري طعامك وأنت تسجِّل شهادة شعبك؟ لا راتب، لا دعم، لا مؤسسة، لا أحد. كأن الكاتب لا يُعيل أسرة، ولا يشعر بالخوف، ولا يحقُّ له أن يمرض أو ينهار أو يطلب شيئاً سوى أن "يكتب" وكفى! وهكذا، تحوَّلت الكتابة في غزة من فن إلى فريضة، ومن إبداع إلى نوع من النجاة. لكن، رغم الخراب، لم يتوقف الكتَّاب. لأن الكلمة هنا ليست ترفاً، بل مقاومة، لأن الذاكرة لا تُبنى إلا بما يُكتب، لا بما يُبثُّ. لأن المثقف هو من يشكِّل الرواية، ويكتب الحقيقة قبل أن تُطمس، ويصوغ هوية الشعب التي تتعرَّض دوماً للتشويه.

في زمنٍ تتسابق فيه القوى الكبرى على رواية ما يحدث، لا يملك الفلسطيني رفاهية الصمت. لا بُدَّ أن يُدوِّن، أن يشهد، أن يحوِّل دمه إلى جُملة، وأن يحمي وطنه بالحبر حين تتكسَّر البنادق. الكاتب من غزة، سواء بقي فيها أو هُجِّر منها، لا يزال يحمل معركته على كتفه: معركة البقاء، معركة اللغة، معركة إيصال الصوت إلى العرب الذين لم يسمعوا بعد، وإلى العالم الذي لا يريد أن يعرف.

إننا نكتب لا لنواسي أنفسنا، بل لنقول: كنَّا هنا، هذه بيوتنا، وهذا لحمنا، وهذه كتبنا التي طُمرت تحت الأنقاض. نكتب لنمنع النسيان، لنفضح الظلم، لنحمي المعنى، ولنبقي الحقيقة حيَّة في ذاكرة الناس، لا في أرشيفات الأخبار. وفي كل ذلك، نكتب وحدنا، نكمل الطريق وحدنا، نقاتل بالكلمات دون غطاء، ونُهان أحياناً بصمت المؤسسات التي يفترض أن تحتفي بنا وتناصرنا. لكننا، كما كنا دائماً، نعرف طريقنا، ونعرف أننا لسنا ضحية فقط، بل رواة المرحلة، وما لم نكتبه بعد، هو ما سيبقى من هذه الحرب.

"إذا سمحتُ لقصة بالتوقف، فسأكون خائناً لميراثي، ولأمي، ولجدتي، ولوطني، فالرواية، بالنسبة إليَّ، هي أحد عناصر الصمود الفلسطيني، وهي تعلِّم الحياة حتى لو عانى البطل أو استشهد في النهاية.
وبالنسبة للفلسطينيين، فإن القصص تصقل المهارة اللازمة للحياة."
الشهيد الكاتب رفعت العرعير

نزوح لم ينتهِ
ماجد تربان، أكاديمي وكاتب من غزة، فلسطين

عاش المثقف الفلسطيني في غزة، على المستوى الأكاديمي، حالة من الاستقرار إلى حدٍّ كبير تسمح بممارسة الجوانب العملية والشخصية. فعلى سبيل المثال، قبل وقوع الحرب على غزة، شاركت بالعديد من المؤتمرات العملية، حيث سافرت قبل وقوع الحرب، للمشاركة في مؤتمر علمي في العراق، وعدت إلى غزة قبل بدء الحرب. عملت رئيساً وعضواً للجنة علمية في مؤتمر خاص في جامعة الأقصى في غزة. وعلى الرغم من صعوبة السفر من غزة وتقنينه والإشكاليات المعروفة في هذا السياق، كان ثمة ما يتيح لنا المساهمة والمشاركة بالأنشطة العلمية والأكاديمية عبر الإنترنت وبرامجه المتوفرة سواء داخل الوطن أو خارجه. في حينه، كان لديَّ عملي الأكاديمي

والبحثي الذي أمارسه بشكل يومي داخل جامعة الأقصى وفروعها، وبخاصة في كلية الإعلام، وشركة الإنتاج للدراسات والأبحاث الخاصة بالإعلام والاتصال. هذه السطور ترسم صورة الانطباع عن شكل الحياة في غزة، على الرغم من الحصار وغياب حرية الرأي بسبب الاحتلال، ومن ثم الانقسام الفلسطيني. وعلى الرغم من ذلك، فقد كان هناك ما يتيح التفاعل على مستوى الإنتاج العلمي والمعرفي، والحياة الاجتماعية على صعيد الأبناء في المدارس والجامعات والمعاهد في غزة، وتلك حياة بصورة مختلفة قبل وقوع الحرب.

لكن الحرب قتلت القصص والحياة. جاءت الحرب بكل ما تحمله من قسوة، وبكل ما تحمله الكلمات من قسوة في وصفها، وأحدثكم هنا عن بعض ما حدث معي، وما أصابني على الصعيد الشخصي والعائلي. في بداية الحرب، خلال الاجتياح الأول لجيش الاحتلال، أُحرق بيتي شرق غزة بشكل كامل، كما تمَّ تدمير جزء منه. تحول كل ما في المنزل إلى رماد، والمكتبة حصاد التعب والسفر أحرقت بكاملها. ومن ثم بدأت مرحلة النزوح الأول من المكان، وقد تسبب ذلك بانقطاع العمل الأكاديمي وغياب التواصل، حيث دفعني ذلك إلى النزوح مع عائلتي من الشرق إلى غرب غزة في حي الرمال. وسرعان ما جاء النزوح الثاني إلى حي تل الهوى في مدينة غزة، وذلك قبيل قرار الاحتلال ترحيل أهالي شمال غزة إلى الجنوب. وقد دفعني ذلك للنزوح الثالث مجدداً مع العائلة إلى المحافظة الوسطى للإقامة المؤقتة عند صديق. وبعد أن طال أمد الحرب، فتحت جامعة الأقصى أحد فروعها في الجنوب بمدينة خانيونس للنازحين من العاملين والموظفين في الجامعة، وكان مشهداً لا يمكن للعقل تصوُّره، حيث القاعات الدراسية التي كنا نعمل فيها، أصبحت غرف نوم وملاجئ للنزوح... إلى أن أصبحت الجامعة تستقبل أعداداً أكبر من النازحين من غير العاملين في الجامعة. كان ثمة ما يقارب 30 ألف نازح. في حينه، امتد اجتياح جيش الاحتلال "الإسرائيلي" ليقترب من موقع الجامعة، واستشهد في تلك المرحلة دكتور جامعي زميلنا، كما استشهد عدد من النازحين الآخرين. ولخطورة الموقف، خرجنا في النزوح الرابع إلى منطقة المواصي في الخلاء دون وجود أي مكان للإقامة. وقد استمر ذلك إلى أن اشتريت خيمة، ونصبتها في المكان، ودامت أقامتنا في الخيمة مع عائلتي مدة أربعة أشهر. في هذه الفترة وما أعقبها، والتي استمرت ما يقارب تسعة أشهر، تحولنا من أساتذة جامعيين نعيش حياتنا بشكل طبيعي إلى نازحين يبحثون عن متطلبات الحياة في رحلة النزوح والخيمة. وهذه الصورة التي أسردها هنا لا تشملني أنا وحسب، بل تشمل العديد من الزملاء الأكاديميين الذين أفقدتهم الحرب الحياة الطبيعية وفرص العمل والمشاركات والمنافسات في الحياة الأكاديمية.

ولأسباب صحية خاصة بالأسرة في زمن الحرب، قررت السفر إلى مصر. في البداية، وبعد وصولي إلى القاهرة، عشت مرحلة استراحة للتعافي الصحي والنفسي، إلى أن بدأت استعادة أنشطتي بالتدريج، وشرعت بالعودة إلى المشاركة الفاعلة من خلال المنابر والمواقع الإلكترونية التي كنت أشارك بها في السابق. وقد استمر ذلك إلى أن قررت إدارة جامعة الأقصى العودة إلى التعليم الإلكتروني، لأسباب وطنية وأكاديمية. ولا شك أن هذا العمل يتطلب قدراً كبيراً من الوقت والجهد نظراً لما تسببت به الحرب، ولما يحتاجه الطلبة من المساندة والوقوف إلى جانبهم في هذه الظروف القاسية. فالوضع النفسي لم يعد كما كان عليه في غزة، والوضع العقلي كذلك، إذ

ثمَّة حالة من التشتت وعدم الاستقرار ونحن في الخارج. الأهل والأصدقاء لا يزالون داخل قطاع غزة، يتعرضون إلى التجويع والتطهير العرقي الذي يستهدف البشر والشجر والحجر. ويجب ألَّا ننسى أن جامعة الأقصى قدَّمت العديد من صفوة العمداء والأكاديميين والأساتذة والطلبة شهداء على مذبح الحرية. إقامتي في مصر بعد عام ونصف، استقرت بالنسبة للحالة الأكاديمية، حيث عدت إلى كتابة الأبحاث العلمية، والمشاركة الحية المؤتمرات، وفي بعض مؤسسات المجتمع المدني، ومن ضمنها عملي كمنسق فرع فلسطين في الاتحاد العربي للإعلام والثقافة ورئيس تحرير مجلة ثقافية.

"ربما لم أكن سوى فنان، يحاول إحياء التراث الفلسطيني عبر لوحاته، حاولت أن أرسم فلسطين، وغزة في أعمالي، وأضفت إليها شيئاً من حزني الخاص. كنت أسعى للاحتفاظ بملامح الأرض ووجوه الراحلين، لأبقيهم أحياءً في كل لون وخط. كانت لوحاتي صرخة هادئة تحكي قصة وطن جريح، وصوتاً لمن لا صوت لهم."
الشهيد الفنان التشكيلي، فتحي غبن

يوميات في حياة الفلسطيني
عبد الهادي بركة، صحافي من غزة، فلسطين

في طريق الطموح والمغامرة، بدأت التجربة على أرض غزة، مدينة فلسطين الساحلية الجميلة. سرت نحو بناء التجربة، لكنها لم تكتمل. ومع ذلك، كان هناك اكتمال داخلي في استعادة الزمن المفقود من الذكريات والتجارب، وطريق البناء مع الزملاء والأصدقاء. في غزة، عايشتُ الأوجاع والآلام التي أصابت الوطن والإنسان الفلسطيني، ومارست العمل في الصحافة في بداية الطريق بالفطرة، حيث التحقت بكلية الصحافة والإعلام لدراسة البكالوريوس، ثم واصلت دراسة الماجستير. خلال تلك المرحلة، عملت على صقل تجربة العمل وتكوين الخبرة في مجال الإعلام والكتابة الصحفية. وقد شكلت انتفاضة الأقصى في العام 2000، لي ولأبناء جيلي، مرحلة من النهوض للبناء الوطني، فكنا جيلاً استفاق على حقيقة الوجع الفلسطيني.

من الجراح تولد الأفكار، ونحن نعيش في فلسطين جراحاً لا تنتهي، لكن الجرح الفلسطيني يجعل الأمل يأتي ببارقة الحياة، نحو البناء وإكمال الطريق. الجراح لا تتوقف، لكن الطريق تستمر بقوة الإصرار. كان عليَّ أن أكون كأي طفل فلسطيني يعشق وطنه، ويدرك مع من صراعه، وكيف يدافع عن أرضه بشتى الوسائل والأساليب التي تفرضها اللحظة. أثناء مكوثي في مستشفى المعمداني، الذي تعرض للمجزرة في حرب الإبادة الأخيرة التي لا تزال مستمرة، وجرحي ما زال نازفاً، في انتفاضة الأقصى، كنت أقضي وقتي أتابع الأخبار من خلال الجرائد. أخي الأكبر، ومرافقي في المشفى، "نادي"، كان يجلب لي كل صباح صحيفة الأيام، أقرأها بتمعن وأطالع مقالاتها. كما كنت أتابع الإذاعة، وخاصة "صوت فلسطين"، الذي كان يقدم برامج إعلامية وسياسية، ويستضيف المفكرين والمحللين، حتى صرت أعرف أسماءهم وأنتظر لقاءاتهم.

عندما حصلت على الثانوية العامة، كان هدفي أن أصبح صحافياً يعبِّر عمَّا أصابه وأصاب وطنه من ظلم وقهر جرَّاء عدوان الاحتلال المستمر. بدأت أفكِّر كيف أنقل الكلمة الصادقة والمعبِّرة عن حقيقة ما

يجري، فالتحقت أولاً بقسم الإعلام والعلاقات العامة في جامعة الأقصى، التي كانت نافذتي الأولى نحو الإعلام والصحافة. تعرفت على مبادئ الإعلام والعلاقات العامة، وبدأت التطوع في بعض المؤسسات، وتكوين العلاقات مع زملاء الدراسة والعمل الحر. ثم انتسبت إلى نقابة الصحفيين الفلسطينيين، وبدأت أكتب المقالات في المواقع الإخبارية الفلسطينية، وأشارك في الفعاليات والندوات التي تدعو إلى إنهاء الانقسام، على أمل أن يحلَّ قريباً، وأن أحظى بفرصة عمل أفضل. لكن، للأسف، ظل التوظيف قائماً على أسس حزبية، لا على الكفاءة.

واصلت الدراسة، فالتحقت بكلية الإعلام والاتصال في جامعة فلسطين، قسم إذاعة وتلفزيون. هناك، وجدت بيئة أكاديمية غنية بالزملاء والصحفيين وأصحاب الكفاءة. اكتسبت المهارة الأكاديمية، وصقلت نفسي بالعديد من المهارات، وعملت في الإعلام الحركي والتنظيمي، وشاركت في العديد من المناسبات الوطنية. أنهيت دراسة البكالوريوس بدرجة امتياز، وبفضل علاقتي مع الدكتور حسين أبو شنب، عميد كلية الإعلام آنذاك، حثَّني على التقديم للدراسات العليا، بل واصطحبني معه لحضور مناقشات علمية، على أمل السفر إلى الخارج لاستكمال دراستي. لكن الأوضاع في غزة كانت دائماً متوترة بفعل العدوان المستمر، فلم تتح لي فرصة الخروج، فآثرت الالتحاق بالدراسات العليا في كلية الآداب، قسم الصحافة والإعلام، في الجامعة الإسلامية في غزة، حيث حصلت على درجة الماجستير بتقدير مميز، في العام الذي سبق الحرب.

بعد التخرُّج، تقدَّمت للحصول على فرصة عمل في الجامعات الفلسطينية في غزة، لكن لم أوفق، نظراً لوجود العديد من حملة الدكتوراه الذين لم يحصلوا حتى على فرص عمل بنظام الساعة. واصلت عملي التطوُّعي، والكتابة في بعض المواقع، بانتظار إيجاد الفرصة. ثم جاءت الحرب "الإسرائيلية" الإبادية على غزة قبل نهاية العام 2023، فاجتاحت ليس فقط الأرض والمباني والبشر، بل كل ما بُني في سبيل المعرفة والعلم. دمرت الجامعات والمعاهد والمدراس، ودور العبادة، وأصبح لزاماً البحث عما يعين على الحياة. عملت مع زملائي الصحفيين في لجنة إدارة الأزمة لمدة أربعة أشهر، وواجهت الواقع بما فيه من ظواهر وأمراض مجتمعية برزت على السطح. لم يعد الإنسان آمناً في حياته، وتفشَّت الجريمة، وفقد الناس القدرة على إدارة بيوتهم. تنقَّلت نازحاً من مدينة دير البلح إلى بيت العائلة في خان يونس، حيث التقيت ببعض الزملاء، وعملنا على خدمة النازحين من خلال المؤسسات، محاولين تقديم ما نستطيع أمام معاناتهم الكبيرة.

في 3 تموز 2024، أصيب أخي سعيد إصابة خطيرة، فعملت منذ اليوم الأول على محاولة إخراجه من غزة للعلاج. وبعد انتظار خمسة أشهر، اتصلت بنا منظمة الصحة العالمية، للحضور في المستشفى الأوروبي فجراً. واجهتنا صعوبات في خروج زوجة أخي، لكن، بعد التشاور، غادر هو وزوجته، بينما رافقتُه بسيارة الإسعاف إلى المعبر المصري، ثم إلى مستشفى أبو خليفة في الإسماعيلية في جمهورية مصر العربية. بعد شهر من العلاج، سافر أخي إلى أوروبا لاستكمال علاجه، وأقمت أنا في مصر، أحاول التعايش، على أمل العودة إلى غزة وأهلها. لكن صورة الواقع، كما رأيتها، كانت أكثر دموية وخراباً، وما زلت أنتظر أيَّ فرصة للخروج مما نحن

فيه. وعلى الرغم من ثقل الواقع، وضيق الأفق الذي تسيطر عليه الحرب، وعدم الاستقرار، دون معرفة ما الذي سيحدث، فنحن على قيد انتظار ما ينهي حرب الإبادة.

"على الورق نروِّض من نريد، وفي الواقع لا نتوقف عن ردِّ الصفعات، تلك معضلة، الكتابة يا سيدتي شهادة من العذاب."
الراحل الكاتب غريب عسقلاني

رحلة الفلسطيني لا تنتهي...
عزيز المصري، صحافي من غزة، فلسطين

عدت إلى غزة، في نهاية صيف 2022، بعد انتقال مجال عملي إليها بعد قضاء ست سنوات في مصر. بدأت العمل من جديد في الإشراف على "شبكة مصدر الإخبارية" بعد شهور من عودتي إلى غزة، التي كانت مختلفة في مجالات كثيرة عما تركتها قبل السفر. في ليلة جميلة، مع أجواء المقاهي والمنتجعات وشاطئ البحر، قلت لصديقي أحمد أبو ندا: أشعر أن هذه الأجواء الجميلة الهادئة وهذا العمران الكبير في شارع البحر، حيث كنا نسير، هدوء ما قبل العاصفة. من الملاحظ في تاريخ غزة أنها لم تعش فترات استقرار طويلة نسبياً، وكلَّما ازدهرت تتعرَّض لعاصفة أو جولة دمار أو انتفاضة... والدخول في سنوات من عدم الاستقرار النسبي.

مع أولى لحظات 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، أيقنت هذه المرة لن تكون كجولات التصعيد الماضية، وأننا على أعتاب مرحلة ستغير كل شيء 180 درجة، من حياتنا الشخصية إلى واقعنا السياسي. ذهبت إلى المكتب مباشرة، وكان أول قرار إخلاء المكتب إلي مكتب آخر أكثر أمناً، لمعرفتي أن البرج سيكون هدفاً للاحتلال لوقوعه في مربع حكومي وفصائلي. تابعت من شرفة برج الغفري مشاهد التدمير والقصف غرب وشمال غزة. وجاءني اتصال، في اليوم الثاني للحرب، من الصديق الفرنسي أريك، مراسل راديو فرنسا الدولي، والذي عمل معي لفترات في قطاع غزة، وقال لي: "أتمنى أن تكون بخير، ونصيحتي لك أن تغادر غزة في أقرب وقت. هذه المرة الأمر مختلف. أتمنى لك ولعائلتك السلامة والأمان." لم أستغرب من كلمات أريك، فهذا كان رأيي في صباح السابع من تشرين الأول/ أكتوبر 2023، هو أننا على أعتاب مرحلة جديدة مختلفة كلياً، وتداعياتها لن تقتصر فقط على قطاع غزة، بل سوف تمتد إلى دول الجوار والإقليم، وستغير في المشهد الدولي بشكل أو بآخر... لكن لم أفكر في السفر ومغادرة قطاع غزة في ذلك الوقت.

في فجر يوم الجمعة 13 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، وصلني نسخة من بريد إلكتروني كان قد وصل إلى مؤسسات الأمم المتحدة في شمال وغرب غزة، بضرورة الإخلاء إلى جنوب قطاع غزة. وفي صباح اليوم ذاته عُمِّمَ التحذير نفسه على جميع سكان شمال وغرب غزة بضرورة النزوح إلى ما سُمِّي، آنذاك، بـ"جنوب الوادي"، وادي غزة، والذي يمتدُّ من المنطقة الوسطى إلى مدينة رفح. وبالفعل، غادرت المكتب ظهر الجمعة، ولا أدري إلى أين أذهب. عرفت يوم السبت أن العائلة انتقلت إلي المنطقة الوسطي، في مخيم النصيرات، فلحقت بهم، بعد وداع الأصدقاء والزملاء الذين ذهبوا لتفقد عائلاتهم وللقرار بخصوص كيفية التصرف بين من اختار البقاء في شمال

غزة وبين من اختار النزوح مع عائلته إلى جنوب قطاع غزة. في هذه الفترة، عانيت من صعوبات كبيرة في التأقلم وفي متابعة إشرافي على العمل، فكلَّفت فريقاً من الزملاء، المتواجدين في مصر، بالعمل الإعلامي على المنصَّات الإخبارية التابعة للشبكة، لتعويض زملائهم في القطاع إلى حين تنظيم أمورهم وتوفير ما يلزم للعودة إلى العمل.

كانت تجربة النزوح قاسية ومذلَّة بكل معنى الكلمة، فأنت في تلك الحالة، مجبر على احترام البيت النازح إليه، وملزم بتوفير كل شي، حيث انقطعت الكهرباء والمياه وأصاب الضعف شبكة الإنترنت، وبدأت البضائع ترتفع أسعارها، وبعض الأصناف تنفد من الأسواق. وبالتالي، فقد أصبح توفير مسلتزمات العائلة مهمة صعبة حين أضيفت إلى مهمتي في متابعة عملي، خاصة مجال الدراسات السياسية والبحثية، والعمل الصحفي الذي كنت مشرفاً عليه، وكانت هناك طواقم منتشرة في الميدان تقوم بمهامها. مع مرور الوقت عانيت من انقطاع الإنترنت والكهرباء وصعوبة شحن أجهزة التواصل والحاسوب، وتنقَّلت عدَّة مرات في أماكن النزوح حتى وصل الأمر، في آخر محطة، لاستئجار شقة سكنية تعرَّضت سابقاً للقصف في جزء منها. هذا بالإضافة إلى البرنامج اليومي الذي يتضمن السعي لتوفير المياه الصالحة للشرب والتنظيف، وجلب الحطب، وتأمين ما يتوفر من طعام وخضروات إن وجدت.

تأثر مدخولي المالي، ومع ظروف الحرب فقد جميع أفراد العائلة مصادر الرزق، وصرت أنا المعيل الوحيد للعائلة تقريباً. في هذا الوقت، تطلَّب عملي الجديد اللجوء إلى خيار السفر، وكان قراراً صعباً للغاية، بين السفر وترك العائلة في غزة أو البقاء معها. ساعدني في القرار أنني غير متزوج، ولي شقيق أصغر مني يمكنه مع والدي إدارة شؤون العائلة، وأنا أساعد من الخارج. وبالفعل، كان لسفري أهمية كبيرة في توفير كل ما يلزم العائلة من أموال ومسلتزمات، ولو بقيت في غزة كنت سأعاني أنا والعائلة من قلَّة المال والحيلة. وعلى الرغم من ذلك، فأن تسافر في ظل هذه الظروف هو أمر قاسٍ للغاية، فأنت تغادر ولا تعلم إن كانت هناك فرصة لعودة قريبة إلى غزة، تسافر وأنت لا تعلم مصير عائلتك من خلفك. وعلى سبيل المثال، عندما يظهر في شريط الأخبار خبر عن قصف في مكان إقامة عائلتك، تبقى على أعصابك مشدوداً، تحاول معرفة الهدف المقصوف، وهل تضرر أحد من أفراد العائلة أم لا. ومن المفارقات، أنك تفرح وتسعد أن عائلتك بخير نتيجة القصف الأخير للمكان، ولكن في نفس الوقت تشعر بالحزن لأن هناك عائلة أخرى قد ذهبت ضحية لهذا القصف ذاته. هذا شعور قاسٍ جداً، وصعب أن تشعر بالراحة لنجاة عائلتك وفي نفس الوقت بالحزن لموت عائلة أخرى... شعور متناقض وصعب للغاية، لكنَّها الحرب تفعل ما تفعله في الإنسان وتولِّد فيَّ تناقض المشاعر الأحاسيس والتفكير وتضاربها. غير أن اليوم الأصعب كان يوم دخول قوة خاصة إلى مخيم النصيرات، لتحرير أسرى "إسرائيليين"، حيث أصيب والدي بجراح متوسِّطة نتيجة القصف العنيف من الطيران "الإسرائيلي". كان والدي قد طلب عدم إعلامي بالخبر، إلى أن عرفتُ بعد عدَّة أيام بطريق الصدفة. هذا الحدث جعلني أتواصل بشكل يومي مع العائلة والأصدقاء في محيط العائلة لأكون على دراية كاملة بكل ما يحدث وما يرافق ذلك من أعصاب مشدودة وتفكير دائم. هذا عدا عن صدمة فقدان أعز الأصدقاء، مثل: الصديق العزيز أكرم أبو شعبان، ومراد أبوغولة، وفادي أبو عجوة، وعقل صلاح، وحسن اصليح... والكثير من الزملاء والمعارف والأقارب والجيران وأشخاص جمعتنا ذكريات ومواقف خلال سنوات الدراسة والعمل.

سافرت بطريقة مريحة مقارنة بغيري من المسافرين، إذ تكفَّلت إدارة العمل بالتنسيق لي، وبالتالي، لم أدفع مبلغ تنسيق، لا أملكه أصلاً، وكان يوم سفري مريحاً، نوعاً ما، خاصة إنه تصادف مع يوم الجمعة وقلَّة عدد المسافرين في ذلك اليوم. خلال رحلة السفر كانت لنا استراحة لمدة ساعة ونصف في الإسماعيلية، إذ وصلنا إليها بعد المغرب بقليل في شهر رمضان (آذار/ مارس 2024). كان مشهد الأطفال المسافرين معي في الحافلة عند رؤية الحلويات والشوكولاتة والمشروبات الغازية والشيبس محزناً ومفرحاً في آنٍ معاً، فقد كانوا محرومين من شراء هذه الأشياء في غزة، إما لندرة وجودها، أو لارتفاع سعرها المبالغ فيه... مشهد يختصر واقع الحياة والحرمان. وصلتُ القاهرة في المساء، واستحممت، لأول مرة، دون تسخين مياه على الحطب كما كنت أفعل فترة النزوح لعدم وجود مياه ساخنة بفعل انقطاع الكهرباء والمياه. كان أول ما فعلته أنني دخَّنت لأول مرة دخاناً جيداً، إذ كنت في غزة أدخِّن دخاناً "عربي" ذا رائحة سيئة للغاية! شربت القهوة الأصلية بعد شهور من الانقطاع، وتناولت ما أرغب به من طعام مفضَّل لديَّ. تناولت بعض الخضروات والفواكه غير المتوفرة في غزة... شعرت أنني تحرَّرت، لكن الغصَّة بأن العائلة محرومة من هذه الأشياء.

لم يختلف الأمر في سفري كثيراً عن فترة وجودي في غزة خلال الحرب، فعملي هو العمل ذاته في مجال الأخبار والصحافة والدراسات السياسية، والذي اختلف فقط أنني في أمان، أتابع الأخبار بشكل يومي، وأغلب الأوقات ساعة بساعة، أعرف الأخبار قبل أن يعرفها سكان غزة أنفسهم. وفي هذا السياق، ينطبق علينا مقولة: "غادرنا غزة، ولم تغادرنا غزة"... نسهر مع الأصدقاء، ولا حديث بيننا إلا حديث غزة، ومفاوضات التهدئة، وأخبار الأصدقاء المتواجدين في غزة، وأخبار عائلاتنا، فكلُّنا لنا أهل وأصدقاء بقوا في غزة.

استثمرت فترة وجودي خارج غزة في الحديث عن واقع الإبادة في القنوات التلفزيونية والصحف المصرية والعربية والدولية، قابلت شخصيات عربية وأوروبية تربطني بهم علاقة صداقة بحكم العمل المشترك في غزة وخارجها في سنوات مضت، وتحدَّثنا حول غزة وواقع الحرب خاصة وأن هذه الشخصيات تتواجد في مصر لمتابعة شؤون غزة بحكم عملهم في السفارات والمجتمع المدني والإغاثة والصحافة ومراكز الدراسات حول العالم. حاولت قدر المستطاع أن أنقل صورة الحياة اليومية الصعبة، فأخبار القصف لا تحتاج من ينشرها، إذ إنها تُبثُّ مباشرة بأعلى جودة عبر قنوات التلفزيون ومواقع التواصل، لكنَّ صوت الناس الحقيقي ومعاناتهم في الميدان وانشغالهم في توفير أدنى متطلبات الحياة، يجهلها الكثيرون ممَّن هم خارج غزة... حاولنا قدر المستطاع إيصال صوت غزة إلى العالم من خلال المقابلات والتقارير واللقاءات والمتابعات والعمل.

التواجد خارج غزة في هذا الوقت، أمر صعب، من حيث التشتت في التفكير بين ما ينتظرك في الخارج، وخشية عدم السماح لك بالعودة، والعيش على أعصاب مشدودة تجاه كل تطور يحدث في غزة... إنه أمر صعب جداً. نعم قد نكون في أمان فلا نسمع أصوات قصف، ولا خوف من تعرُّضنا للقصف والموت والتحوُّل إلى أشلاء، لكن يكفي أن نسمع صوت طائرة مدنية على سبيل المثال ذاهبة إلى مطار القاهرة أو خارجة منه، لتشعر بشكل لا إرادي أن هناك احتمالية قصف لأن صوت الطيران ارتبط في المخيلة الفلسطينية الغزِّية بصوت قصف سيأتي بعد قليل.

هذا الشعور اللا-إرادي يختصر كل شيء: إنها فوبيا صوت الطائرات حتى لو كانت طائرات مدنية.

"في بعض الغياب حضور أكبر"
الشهيدة الصحافية شيرين أبو عاقلة

كان يمكن أن يكون كابوساً، لو لم يكن كابوساً
أسامة الأشقر، كاتب وأسير محرر ومبعد خلال الحرب على غزة، فلسطين

جملة غامضة، عصيَّة على الفهم، قاسية المعاني والدلالات، تختزن أكثر مما تفصح به. أحياناً تهيئ لك الحياة مقاديرك، تلك التي تتوق إليها حدَّ الاستعداد لدفع ثمنها الباهظ من روحك على الرغم من أنك لا تستطيع الاستغناء عنها. وأحياناً تسدِّد فاتورة كنت قد دفعت أضعافها من قبل. وأحياناً أخرى تنتظر دورك لتروي حكايات لم تكن لتخطر لك على بال. إنها مقولات أشبه بالطلاسم، غائمة الملامح، غامضة المقاصد، لكنَّها حقيقية، تنبض بتفاصيل عالمنا الذي ينزف الآن دماً حيّاً. سأحاول تفكيكها واحدة تلو الأخرى... إن استطعت.

ما أبهى تعبير "أسير محرَّر!" كم حلمت به، وكم نسجت له صوراً وحكايات، وكم أنشدته قصائد، وحدي أحياناً، أو بصوت جماعة، أو بين جدران [السجون] المقابر التي تحاصرنا. الأسير المحرَّر: الحلم، والتهمة، والحمل الثقيل. تبدأ الحكاية حين تنتهي الكلمات. من حلمٍ طال انتظاره، إلى جرح لا يلتئم، تتردَّد في أعماق الروح أصوات الأصفاد، ويتعقّبنا شبح بحجم السماء مع كل ابتسامة، وكل نفس، وكل إفاقة من حلم. السجن يغادرنا شكلاً، لكنَّنا لا نغادر جدرانه التي تُطوِّق أعمارنا كما تُطوِّق الطحالبُ صخرةً في قاع البحر.

في حضرة الحياة، يبدو الموت أمراً عادياً، ويبدو النسيان واحةً وارفة تزداد اتِّساعاً كلما تكشَّف حجم المجزرة. الأرواح لا تبكي لأنفاسها الضائعة، بل لمن بخلت عليه السماء بكسرة خبز، أو قطرة ماء. يا إلهي، ما أشدَّ وجعنا فوق الوجع! مطاردٌ، أسيرٌ، جريحٌ... ثم أسير محرَّر، مبعَدٌ داخل جدران جديدة، وأصفاد أشد قسوة—أصفاد الضمير، والمجتمع، والوطن. ويشتدُّ القفل كلما اتَّسع ظلُّ الضمير في صدرك.

وعلى وقع المجزرة، يطلُّ مشهد آخر: بَعد الحرية، تُعتقَل من جديد، ثانية، وثالثة، وألفاً... في سجون الإبعاد والأبعاد. تحاصر ذاتك المستبعَدة أولاً، والمبعَدة ثانياً، والمؤبَّدة بالإبعاد، حتى تصحو على صاعقة تهز أركانك، فتتمنى، على قسوته، لو عدت إلى المؤبَّد الأول، مستريحاً ومستراحاً منك، لا لك ولا عليك.

المنفى أكثر تعقيداً مما يُتَصَوَّر. الحكايات فيه تتشابه حتى تفقد فرادتها، ويغدو العاديُّ هو الاستثناء، والاستثناء أكثر من عادي. تنكمش في ظلال الآخرين، وتصبح ألوان الحياة باهتة. حتى التسوُّل، والاسترقاق، والاستحمار، وكل

ما لا يخطر على القلب... يصبح مألوفاً. ترى الأطفال كظلِّك، والنساء كظلِّك، والرجال المقهورين كظلال هائمة. كل هؤلاء... أنا، الذي كنت أتباهى بتفرُّدي في الألقاب. أي لقب هذا؟ نفيٌ.. منفيٌّ.. مُنفى من الاشتياق إلى الحياة! مَنْ الذي اخترع هذه الكلمة حتى صارت مفتاحاً لكل المحرَّمات في هذا الكون الفسيح؟ في المنفى، يغدو الغريب مألوفاً، والمأساة نمطاً يومياً.

مبعَدٌ، طريدٌ، منفيٌّ، أو مقصيٌّ من الحياة... كلمات تتشابه، لكنَّها لا تختصر الحكايات اليومية المؤبَّدة، ولا تستطيع النفاذ إلى غور الحكاية الجديدة التي يأتي بها اللجوء القسري، لجوء يحمل معه الأضداد والمتناقضات والأوهام، بعيداً عن أيِّ حلم. واليوم، على أعتاب مؤبَّد جديد، يفتح شهيته بشَرَه، نتقاسم "لاءاتنا" مع جموعٍ مبعثرة هنا وهناك. كلٌّ يبحث عن ظل قمر، أو ظل شجرة، أو جدار يستند إليه، يروي له الحكاية من اللجوء الأول، إلى النزوح الثاني، إلى النفي الثالث، حتى حكاية الألف محاولة للاجتثاث والاقتلاع... يرويها دون أن يضيق صدره.

"نحن أناس أحرار رغم السجن، الحرية هنا انتصار للإرادة والأخلاق. وحين يخاطب العالم الخارجي، عبر نص أو لوحة، فنحن لا ندعوهم للتضامن معنا، كحالة إنسانية،وإنما ندعوهم للانتصار لأخلاقهم وإنسانيتهم، مع أهم قضية سياسية عرفها التاريخ."
الشهيد الأسير وليد دقة

سنوات المطاردة والاعتقال حتى الإبعاد
رائد عبد الجليل، كاتب وأسير محرر ومبعد خلال الحرب على غزة، فلسطين

قبل ما يقارب ثلاثة وعشرين عاماً، وبعد مطاردة من قوات الاحتلال استمرَّت عاماً ونصف، وقعتُ في الأسر. كنت أعلم أن الاعتقال قادم لا محالة، لكن لم أكن أتخيَّل حجم ما ينتظرني خلف الأبواب المغلقة. زُجَّ بي مباشرة في أقبية التحقيق، حيث كان الجسد والعقل هدفاً لكل أساليب القهر: تعذيب نفسي متواصل، واستنزاف عقلي، وإرهاق جسدي حتى الإنهاك. جلسات "الشَّبْح" على الكرسي استمرَّت لأيام، وأحياناً لأكثر من خمس عشرة ساعة متواصلة تحت برد قارس يلسع العظام. كانت تلك الساعات تمحو حدود الوقت، ولا يظلُّ في ذهنك إلا خياران: الصمود أو الانكسار، وقد اخترت الصمود.

بعد أن أنهكتهم محاولات كسر إرادتي، نُقلت إلى سجن "هداريم" (قرب قرية أم خالد المطهرة عرقياً على الساحل الفلسطيني)، أول محطة لي في رحلة الأسر. ما زلت أذكر جيداً تلك اللحظة: لحظة وصولي كان في استقبالي عدد من الأسرى، يتقدَّمهم رجل مهيب يخطو نحوي بكل هدوء وتواضع. مدَّ يده وصافحني بحرارة قائلاً: "أهلاً يا بطل، الحمد لله على سلامتك." كان ذلك القائد مروان البرغوثي، الذي يعرفه كل من في السجن وخارجه. احتضنني، وأوصلني إلى الزنزانة، ثم عاد بعد قليل حاملاً بعض الملابس من أغراضه الخاصة، وهو يعتذر قائلاً: "لا تؤاخذني يا بني، هذا ما أملكه." تلك اللحظة، بما فيها من إنسانية ودفء، كانت كفيلة بأن تمحو شيئاً من قسوة الأيام السابقة. في "هدريم"، التقيت برجال حملوا قامات أكبر من القيود: الشهيد القائد ميسرة أبو

حميدة، والشهيد المعلم وليد دَقَّة، وأخي المناضل ياسر أبو بكر... وغيرهم كثير. لم يكونوا رفاق أسر وحسب، بل كانوا أساتذة في الصبر والرؤية والكرامة. علَّموني أن السجن ليس جدراناً وأسلاكاً فقط، بل يمكن أن يكون مدرسة تُخرِّج وعياً جديداً وفكراً أعمق.

في السجن، عليك أن تختار منذ اليوم الأول: هل تريد أن تكون أيامك امتداداً لنضالك ومقاومتك، من خلال صمود لا ينفد وإرادة لا تُكسر، أم تريد أن تستسلم لليأس والانهزام؟ هذا الاختيار لا يتحقق إلا إذا غذَّيت روحك ووعيك وعقلك، وحافظت على جسدك ونزواتك تحت السيطرة. في لحظة فارقة، تحوَّل السجن بالنسبة لي من نقمة إلى فرصة. نعم، فرصة، بل واحدة من أكبر نعم الله عليَّ. قد يرى البعض في كلماتي مبالغة تصل حدَّ الاستخفاف، لكن هذه هي الحقيقة التي عشتها. في البداية، همست لي نفسي: "لقد فعلتَ الكثير من أجل وطنك وشعبك." لكن، مع مرور الوقت، اكتشفت أن وطني وشعبي هما من منحاني شرف الدفاع عنهما. هما من انتشلاني من شخص مغمور، لا حول له ولا قوة، لا يعرف قيمته الإنسانية، وحوَّلاني إلى إنسان يحمل وعياً وقضية وفكراً. عندها شعرتُ بشيء من الشفقة على أولئك الذين لم يناضلوا ولم يضحوا، ولم يعيشوا ساعة وجع واحدة في سبيل وطنهم.

لقد غيَّرتني تجربة الأسر من الداخل، وعلَّمتني أن الاحتلال قد يقيِّد جسدك، لكنَّه لا يستطيع أن يقيِّد إنسانيتك أو يسلبك كرامتك. والأبطال الذين عشت بينهم، كانوا الدليل الحي على أن الروح قادرة على أن تزهر حتى خلف القضبان. ومن بين ركام البيوت والمآذن المكسورة، خرجنا نحو حرية مضرجة بدماء الأطفال والشيوخ والنساء. في سجن النقب، رأينا شيوخاً أهزلهم الجوع، وأطفالاً صمتوا من الألم، لكنَّ عيونهم كانت صلبة لا تنكسر. حكى لنا الأسرى عن غزة المحترقة والبيوت التي صارت رماداً، ومع كل وجع قالوا: "المهم أنكم خرجتم." ظهر علاء سميري، الذي دفن أبناءه وزوجته قبل اعتقاله، وقال: "لو علمت أن استشهادهم يحرركم، لدعوت الله أن يستشهدوا يوم وُلدوا." أدركنا أن حريتنا كانت ثمرة أكبر فداء في التاريخ... لن أتركك.

إلى من رأيت صورتهم على جدران المخيم: الشهيد أيمن نصار، والشهيد محمد عرفات الأقرع، والشهيد إياد أبو دياب، إلى الفتاة الشهيدة التي سقطت برصاص العدو على بعد مسافة قصيرة مني، حين رأيت دماغها يغلي كالبركان على الأسفلت في انتفاضة الأقصى، إلى شهداء فلسطين النائمين تحت الأرض وضحاياها وأسراها والمفقودين والنازحين، إلى أطفال فلسطين أجمل ما في العالم، إلى من جلست طفلاً معهم: الفدائيين في المطاردة والفداء، وكبرت حاملاً سراج صورتهم... سأكتب والفقد أوسع من عمر الكلام، إلى أصدقائي الشهداء في غزة زمن الحرب والإبادة، هناك كانت آخر الكلمات وهنا أصواتهم تملأ عقلي. إلى أخي ورفيق قلبي الأسير جمال حويل، أحبُّك كما أحببت غزة وكل فلسطين، وسأفعل بمقتضى رسالتك الأخيرة، وأكتب بصدق الحقيقة لا جمالها. إلى طفلة الخيمة في ثياب الحداد يا أجمل ما خلق الله، إلى العاشقة من غرسوا في قلبها الفقد، نحبك أكثر لأنك تطعمينا رائحة الحب والحياة. الكتابة لم تتوقف ولم تنتهِ في زمن سريع الفقد والنزوح، زمن لم يتوقف فيه صوت الطائرات، زمن طويل لم ينتهِ من التجويع، زمن أطول من عمر الأرض بحجم الراحلين تحت التراب، بحجم الركام، والطرقات المدمَّرة. عمر الحقيقة يزيد من عمر المسافة والزمن حيث الشهادات جسر طويل في

رحلة الفلسطيني. حتى يعود الورد على الحجر، وعاشقة نسيت الحقيبة في الحرب، وطفلة تنام بين الخوف والجوع والفقد... إلى روح أول شهداء فلسطين، إلى الطفل الذي لم يولد بعد، إلى سنبلة الأرض في عصر الحرب، إلى غزة وحتى جنين من يافا وعكا والقدس وكل ما تحمل فلسطين، أكتب وأنتمي بين النهر والبحر والحجر وعطر المرمرية والزعتر، ونوم الشهداء حتى يعودوا وهم حراس الحقيقة.

"إذا كان ثمن حرية شعبي فقدان حريتي، فأنا مستعد لدفع هذا الثمن."
الأسير القائد مروان البرغوثي

محمود بركة
إعلامي وأكاديمي من غزة، فلسطين

سأترك، للكتابة المفتوحة في الزمن الصعب، في نهاية بلا نهاية، قصيدة قصيرة بكلمات تحمل الزمن المسجَّل في غزة، للشاعرة **نجيًّا محمود**، ولا زالت تكتب... وتكتب... وتكتب... كلمات تحمل مساحة القصيدة الفلسطينية:

"حين يصبح الكحل درعاً...
اشتقتُ أن أكون برائحة الياسمين، لا برائحة النار،
أن يكون يومي شاقّاً بسبب جولة تسوُّق، وبحثي العنيد عن لون الروج الذي يشبهني،
لا لأننا عدنا نُساق إلى أيام الجاهلية. أشتاق أن أرى يديَّ كما أحب: بأظافر ورديَّة،
لا بلون الرَّماد، ولا بإشعال ما أجد أمامي من حطامْ.
وأن تكون مشكلتي كسر ظفر، لا كسر قلبٍ كلما سقط صاروخ على حيٍّ أعرفه.
أنْ أنظرَ في مرآتي مطوَّلاً، لا لأتأكدَ من بقاياي، بل لأصحِّح مسارَ خط 'الآيلاينر'.
أحنُّ لأن أبذل جهدي لأرفع الأوزان مع 'الكوتش' إيمان،
لا أنْ أكون الأولى على المخيِّم في نقل الماء.
أنْ أعدَّ لقماتي الصحية بدقة، لا أن أتركها لغيري، علَّ أحدهم يشبع.
أن أُنهي عرضي التقديمي أمام 'لابتوبي'، لا أنْ أُنهك في عرض معاناتي أمام خيمة.
أشتاقُ لفنجان قهوتي القاسية في الصباح، لا لفنجان "القوَّة" التي تسبق تحدِّي البقاء.
حين يصبح الكحل درعاً، تصبح الحياة معركة، وأنا فيها... لا أزال واقفة... أُقاتلُ بجمالٍ عنيد...وأنتظرها"

البحث عن "المفقود"

بيسان نتيل، فلسطين

كيف تتحوَّل تجربة الفقد إلى فعل مقاومة رمزية عند أهالي المفقودين الفلسطينيين؟ وفي أيِّ صور يظهر الأمل كأداة لمقاومة المحو لدى عائلات المفقودين الفلسطينيين؟ كيف يعيش أهالي المفقودين بين الأمل واليأس؟

إلى قلب والدي، الذي كان يبحث عن يوسف في فيديوهات يتعثَّر بها على فيسبوك، مرَّات كثيرة، أثناء تواجد يوسف مع شبَّان من الفدائيين في لبنان. أذكر يومها كيف صرخ في المنزل حين رآه لثوانٍ معدودة في فيديو قصير، يظهر فيه أبو عمار وهو يُقبِّل رؤوس كل الموجودين. أعاد المشهد مراراً وتكراراً، ليرى ابتسامة يوسف هناك.

وإلى قلب كل أمٍّ ما زال قلبها يدلُّ على والدها المفقود.

يا صديقي الوحيد المُبعد، نحن العالقين بين الفناجين المقلوبة ورؤيا وجودك.
نكتُبك الآن.

المرئية رقم (1): البحث عن المفقود، بيسان نتيل، 28 شباط 2024

(1)

أجسادنا ملفوفة بقطع بلاستيكية زرقاء، لا هوية لها، وحاوية تتكدَّس فيها ملامحنا المسلوبة، الصورة واضحة، الصوت مكتوم، أنا وأنت ننظر إلى مصيرنا المجهول بين صفحات الأخبار والأرقام. الفعل الوحيد الذي نقدر عليه هو **الانتظار**. تقلِّب صفحات التواصل الاجتماعي، تقرأ نقلاً عن صحيفة **الكاشف:** "في شهر أيلول 2024 أكثر من 80 شهيداً من قطاع غزة مجهولي الهوية لا تزال جثامينهم موجودة في حاوية تجارية (كونتينر) أمام مستشفى ناصر في خان يونس، والصحة في غزة ترفض استلامهم من الصليب لعدم توفر معلوماتهم". تراصَّت الأجساد بعضها إلى جانب البعض، ودُفنت دون وداع الأمهات، تُركت وحيدة بلا جنازة. من يُشيِّع المفقود؟ من أين سيعود؟ وكيف كانت طريقه وطريقته في النجاة؟

كان هذا الخبر قادراً على أن يغيِّر أمنيتي: من القتل بشظية صغيرة لأُدفن بجسد كامل، إلى أن أتناثر أشلاء فتضيع مني الملامح، وأُعرف بالهواء الرطب، لا بكفن أزرق أو غيره. رأيتهم هناك، مرفوضين بأجسادهم، كيف ستُقبِّل الأمهات أجساداً ليست لأبنائهن؟ ومن سيتحقق من كل تلك الوجوه؟ كيف يمكننا أن نرفض ذواتنا هناك، فنَدفن ما تبقَّى منا دون وداعات أخيرة، صوت بكاء الصبايا؟ وشرارةُ عيونِ الآباء في تشييعِ جنازاتِ الأبناء، من يُشعلها؟

أما هو، فكان يمشي دون قلبه، تسبقه المسافات...

نهض من تربته وبقي عالقاً بين السماء والأرض، كالآخرين ممن دُفنوا بجانبه،

أهذا ما يحدث عندما لا تعزِّينا أفواه من نحب؟!

عندما لا يتحسَّس أحدهم جسدنا للمرة الأخيرة!

ولا تمرُّ أيديهم على وجوهنا فتلمس آخر قطرة ندى على الوجنتين؟

دون أن تتحرر صرخة أمهاتنا من قبوها؟

تحسَّس ما تبقى منه، فوجده فارغاً، لا قلب له، نظر حوله، بعد أن عدَّل نومته الأخيرة، وبدأ يسأل مَن حوله من الشهداء: هل رأيتم قلبي يا رفاقي المصابين؟ سمع صوت صلاة الغرباء عليه، فدار حولهم باحثاً عن قلبه بين ركعاتهم كي لا يدوسوا عليه... لم يكن وحده يبحث عمَّا فقده، فمن كان بجانبه يبحث عن كليته، وآخر عن كبده، وكلٌّ مشغول بفقده...كلُّ ما كان يخشاه أن يرى أحدهم صورة حبيبتهُ في داخله، تلك التي أخفاها عنها طوال سنوات، دون أن يصارحها بحقيقة حبه. كان يودُّ لو أن قلبه قادر على السير وحده إليها. وبدا له أنه ربما فعلها، وذهب حيثُ هي قبل مقتله، وربما من شدة الصاروخ خُلِع بقربه ونسِي جسده أن يأخذه، إلا أنه لم يأبه بكل الاحتمالات، وظل يبحث عنه بين الأشلاء والجثث المصفوفة.

التفت إلى شاب يبدو في الثلاثين من عمره، كان جالساً بالقرب من المسعفين يصغي إليهم، كيف رفضوا استلامهم لأسباب كثيرة، أولها: لا أسماء لهم. نظر إليه، جوف عينيه فارغ، فيخيَّل له أنهما تحلَّلتا باكراً، إلا أن هذه تجربته الأولى في الموت، ولا يظن أن التحلُّل يرافقهم في الطرف الآخر من الحياة!

سأله إن كان بحاجة لأن يبحث له عن عينيه بدلاً عنه،

فضحك وقال: لا تبحثوا قريباً من هنا، لقد أخذوكم بعيداً عنكم مرتين.

رد عليه مندهشاً: بعيداً!

قال: رأيتهم حين فتحوا أجسادكم ووضعوها في صناديق ثلج، رأيتهم، إلا أنهم اقتلعوا عينيّ مني كي لا أخبركم في أي اتجاه هم.

إنهم في البعد البعيد...

قال له: أُعِرك عينيَّ فتدلني على قلبي!

ضحك قليلاً، ووجد أن الضحك وسيلة للتخفيف من هول ما شاهده، سائلاً إيَّاه إن كان يعرف جرَّاحاً يستطيع أن يفعل ذلك، وفي أي مستشفى؟

هل في مستشفى الشفاء حيث اعتُقِلوا، أم في مستشفى ناصر لأنها أقرب إليهم من الشمال؟

- مستغرباً: ناصر؟! الجنوب؟!
- تبحث عن قلبك وأنت لا تعرف جسدك دُفن في أي اتجاه؟!

أي رحلة مرَّ بها هذا الجسد المثقوب! ولِمَ لم يشعر بذلك كله؟ ربما إبرة البنج كانت قادرة على تخدير كل هذه المسافة! إلا أن كلَّ ما كان يريده هو أن يبكي عليه، أن يبكي كطفل صغير تائه بين مشاتل الفراولة المعلَّقة في بيت لاهيا، وأشجار الليمون، يسمع اسمه يُنادَى على مئذنة الحي بمواصفاته التفصيلية، أبعد مما يرتديه، واسمه الذي نسيه، يسمعه يُنادى عليه تائهاً بين التربة والماء، وألّا يكتفوا بكونه في كيس أزرق بين الأجساد.

موشيه، شاب في العشرين، مُلقى على سرير أبيض في غرفة بيضاء، شَعره أشقر بلون الشمس، وجنتاه خمريتان بعض الشيء، عيناه لا تريان غير شاشة التلفاز ووجه أمه حين تسمع الأخبار تصيح قائلة: "هؤلاء المخرِّبون يستحقون أكثر من ذلك." الوقت يمضي، وهو جالس بانتظار قلبٍ جديد قادر على أن يحمل شعوراً تجاه كلِّ ما يسمعه من أخبار حوله، إلى أن وردت تلك المكالمة. لم يكن يعرف ما ينتظر قفصه الصدري الفارغ: أي قلب؟ ما الشيء الذي سيحمله في داخله؟ ظنَّ أنه حين يعود به إلى جامعته سيرى حبيبته، فتعود له لهفة الشعور الأول، برغبة صادقة في المواعدة. كان ما أتلف قلبه كثرة البكاء والاكتئاب بين حين وآخر، وحيداً كشوارع مدينتنا دوننا، وغير قادر على

استخدام اللغة للإفصاح عن شعوره، يشعر بخطوات حوله مع أن الشارع لا يوجد فيه سوى بقّالة واحدة، يأكل صحن الحمص، فيرى على انعكاس زيت الزيتون وجهاً غير وجهه، وكان يسأل دوماً عن صوتٍ يسمعه في بيت جاره يبكي مساءً، منذ أن أتى طفلاً في السادسة من عمره، خيالات حوله أتلفته وأودته إلى غرفة خانقة حدّ الجنون. كان يسأل دائماً، لكن أمه لم تكن تملك إجابة واضحة على أسئلته، واعتبرته يسأل عن "الوجود". كانت الأسئلة بالنسبة لها بحجم سؤال: أين الله؟ كيف شكله؟ وهل يرانا أو يسمعنا؟ تلك الأسئلة حين يسألها الأبناء، يبقى الآباء مشغولين في مهامهم اليومية دون ردٍّ يوضح حقائق الأمور، فتظلُّ مخفية ومزوية في مساحة مفقودة من المخيلة.

حين استيقظ موشيه، كانت العائلة قد بدأت تحضِّر لمظاهر الاحتفال، دون أن تعرف ما يحمله قلبه، كان يسمع نفسه يلفظ العبرية فيغضب من لسانه، ويغضب من أمه حين تحدِّثه بتلك اللهجة، يشعر أن شيئاً ما يستفزه، بل يخنقه أكثر، فقررت العائلة التحدُّث بالروسية حتى بدأ يتصالح مع ألسنتهم التي تخطئ اللغة بين حين وآخر. المؤسف أن العائلة ربما تستطيع العودة إلى لغتها الأولى، لكن ما إن خرج من المنزل حتى تناثرت العبرية حوله، فالمجتمع كله لن يستطيع العودة إلى لغته! وهذا ما حاول أن يستوعبه حين نادته حبيبته في الشارع: "موشيه"، أراد لو يخبرها أن تتحدَّث معه بغير هذه اللغة، إلا أنه لا يفهم الفرنسية، تلك اللهفة التي كان ينتظرها لم تكن، وبدا أن حبيبته غريبة كالمارة من حوله... بدت وكأنه نسي كراسته في المحاضرة، وأرادت أن تعيدها له، لم يكن سلاماً واضحاً، لا ربيع في داخله يحرك جسده نحوها، بل ارتطمت عيناه بالأرض خجلاً، وسرعان ما ابتعد عنها. في طريق عودته ارتطم بصحيفة تحمل الأخبار، فانفجر على غير عادته بالبكاء، وكأنه فتح مأتماً على ما يدور هنا. كان يبكي كطفل عالق على غصن شجرة، لا يستطيع أحد الوصول إليه من علوُّها، خائفاً، يرتجف أمام المشاهد والصور، يبحلق باحثاً عن شيء ما!

(2)

بدأ يخيل إليَّ أن لكلِّ جسد قصته الصغيرة: ربما نسي أن يودِّع حبيبته برسالة أخيرة، أو يسقي قوَّار الصبَّار على شباكه! إلهي، ما أقسى أن نمرَّ عنكم دون أن نعطيكم عزاءنا، ندقَّ مسمار النعش لأجلكم، ونحملكم على أكتافنا.

ولتكن كلماتي عزاءً لنا في فقدانكم،
أدقُّ الإنسان بإنسانيته،
علَّهُ يكفِّن ادعاءاته بالمثالية،
التي طالما حمت الطرف الأكثر إجراماً بحقِّنا.

أكتبكم يا أصدقائي،

لا قصةً، إنما حياةً تسعى لتكون بيننا الآن.

مقدمة

في ظل المحو والإبادة التي نتعرض لها، يأتي الفعل كمحاولة لاستعادة الهوية وحفظ "حقنا في الوجود"، وخلال المسار نوثِّق جزءاً من قصص حياة عشرة آلاف مفقود خلال العدوان "الإسرائيلي" على قطاع غزة بين عامي 2023 و2024 واستمراره حتى 2025. نوثِّق ملامح من فُقدوا، ونحاول تثبيت حضورهم في وجه المحو الممنهج، الذي اتبعه الاحتلال "الإسرائيلي" – الصهيوني منذ النكبة في العام 1948 حتى العدوان الأخير على غزة. مفقودون لم يُعرف مصيرهم: بعضهم تحت الأنقاض، وبعضهم في المقابر الجماعية، وبعضهم أسرى بلا أسماء، وبعضهم دُفن في ما يُعرف بـ"مقابر الأرقام" – سياسة استعمارية تُخفي الجسد والاسم معاً، وتُحوِّل الإنسان إلى رقم بلا ملامح. يتجاوز هذا الريبورتاج (وهو مشروع كتاب برسم الاكتمال) التوثيق التقني البارد، ليعيد تشكيل حياة المفقودين من خلال قصصهم، ذكرياتهم، صورهم، مقتنياتهم، والنداءات التي لم تتوقَّف عنهم. هو كتابٌ لا يسرد فقط، بل يبحث، ويسأل، ويمنح صوتاً لمن أُريدَ لهم الصمت الأبدي.

"نكتب، كي لا يختفي أحد بصيغة 'مجهول المصير.'"

يُعدُّ هذا المشروع بحثاً توثيقياً وإنسانياً يتتبَّع مصائر الأشخاص الذين فُقدوا خلال فترات العدوان "الإسرائيلي" المتكرر على قطاع غزة، مع إيلاء اهتمام خاص للسياقات المعقَّدة التي تُحيط بظاهرة الفقدان، كالنزوح القسري، والانهيار المؤسسي، والفراغ الإعلامي الذي غالباً ما يحوِّل هذه القصص إلى أرقام. وينطلق المشروع من الرفض القاطع لاختزال المفقودين في أرقام أو قوائم جامدة، ويسعى بدلاً من ذلك إلى تتبُّع القصص الحية للعائلات، من لحظة الانفصال وحتى تفاصيل الانتظار المضني، ومن مسارات البحث اليومية إلى التشبُّث المتواصل بالأمل. كما يعمل البحث الميداني على تقديم قراءة معمَّقة للحالة الشعورية والاجتماعية التي تمر بها أسر المفقودين، وعلى تحليل منهجيات الاحتلال في تغييب الأفراد، ليس فقط من خلال العنف الجسدي، بل عبر تدمير كلِّ ما يربطهم بالمكان والذاكرة والهوية. ويهدف المشروع إلى استكشاف كيفية تشكُّل الذاكرة الجمعية في ظل الفقد، ودور السرد الشخصي في مقاومة النسيان ليبرز سؤال الأمل بوصفه أداة للمقاومة اليومية، وصوتاً يعيد الاعتبار للإنسان المفقود، ويُبقي باب العودة مفتوحاً ولو رمزاً.

توثيق الغياب كفعل مقاومة وأمل في السياق الفلسطيني

يوثِّق الجهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني مجموع عدد المفقودين بـ 11200 مفقوداً من الرجال، و4700 مفقوداً من الأطفال والنساء. وتشير تقارير بثَّتها قناة الجزيرة، وأخرى صادرة عن مؤسسات محلية ودولية عاملة في الميدان، إلى أن حالات الفقد في غزة تتوزَّع بين من دفنتهم "إسرائيل" تحت ركام بيوتهم، ومن هُجِّروا قسراً أو استُخدموا دروعاً بشرية، أو اقتيدوا إلى الاعتقال دون أن تترك لهم سلطات الاحتلال أي أثر أو خبر. وبين الأمل

واليأس، تعيش العائلات الممزقة على وقع انتظارٍ ثقيل، تبحث كل يوم عن خيط يقود إلى أحبائها المفقودين. ومنذ بداية الحرب "الإسرائيلية" على القطاع، انغمست آلاف العائلات في دوامة البحث بين القلق والانكسار، بينما تتباين الأرقام والإحصاءات حول عدد المفقودين، لتظلَّ الحقيقة أكبر من كل ما هو مُعلن. وتوثِّق تقارير ميدانية أن آلاف الجثامين ما تزال حبيسة الأنقاض، ضحية الغارات والقصف المتواصل، في مشهد يضيف إلى الفقدان طبقة أخرى من الغياب المعلَّق.

لم يكن المفقود يوماً في السياق الفلسطيني مجرَّد ضحية عابرة، بل هو تمثيل مركَّب لتاريخ أطول من محاولات المحو، والإبادة، وطمس الهوية. فالفقد هنا يتقاطع مع مفاهيم كبرى مثل: الغياب القسري، ونزع الاعتراف، والمحو الرمزي، ويطرح أسئلة حول أثر هذا الفقد على البنية الشعورية والاجتماعية للعائلة الفلسطينية. ولذا، تتمثَّل إشكالية هذا المشروع في مقاربة الكيفية التي تتحول عبرها تجربة البحث عن المفقود إلى أمل؟ وما هي الأدوات السردية والإنسانية التي تستخدمها العائلات للحفاظ على حضور أبنائها على الرغم من الغياب؟ وما الذي يقوله غياب الجسد عن سياسات الاحتلال تجاه الفلسطيني ككيان لا يُراد له البقاء أو التوثيق أو الدفن؟ وأما أهداف المشروع، فتتوزَّع على: توثيق تجارب العائلات التي ما زالت تبحث عن أحبَّائها، وتحليل لغة الأمل كأداة نضال ضدَّ الخطاب الرسمي الذي يعلن "الاستشهاد" أو "الانتهاء"، ورصد وتحليل سيناريوهات البحث غير الرسمية (كالأحلام، والعرَّافات، وقراءة الفناجين، ومقابلة غرباء يشبِّهون على المفقود)، واقتراح نموذج سردي بديل يُعيد الاعتبار إلى المفقود لا كفرد غائب فقط، بل كرمز لجماعية التجربة الفلسطينية. وأما من حيث المنهج، فيعتمد البحث على منهج نوعي-كيفي يقوم على المقابلات المفتوحة مع أفراد العائلات، وتحليل السرديات الفردية، إلى جانب دراسة المواد البصرية (مقاطع فيديو، وصور، ومقتنيات المفقود) التي تُستخدم في محاولات البحث. كما يستفيد المشروع من أدوات الكتابة الإبداعية والمقاربة الفنية في تقديم هذه الحكايات، لا بهدف تأريخها فقط، بل لطرحها كسؤال إنساني وسياسي مفتوح.

ولقول القليل عن صلتي بالموضوع، وموقعيَّتي، فأنا مواطنة فلسطينية، وناجية من عدوانات متكررة، وما زلت أحاول النجاة من الإبادة. وككاتبة وفنانة مهتمة بتقاطع الفن مع العدالة والتحرر، أرى في هذا المشروع امتداداً لتجربتي الشخصية، وواجباً تجاه عائلات نعيش قصصها يومياً دون أن تجد مساحة للرواية. لقد عشتُ تجربة النزوح، وعملتُ مع الأطفال واليافعين في الخيام ومراكز الإيواء، وكان لي تماس مباشر مع أمهات وآباء لم يفقدوا فقط أبناءهم، بل فقدوا لغة التعبير عنهم، وسط ضغط التعريفات الجاهزة، من نوع: "شهيد" و"أسير" و"منسي". وهذا المشروع محاولة لتوسيع اللغة، وفتح المساحة أمام روايات جديدة لا تزال تُكتب.

وأما عن النتائج المتوقعة، فتتضمن: إنتاج سلسلة سرديات توثيقية/ إبداعية تُنشر تباعاً في "ملفَّات" أو منصات أخرى، وتطوير مقترح برمجي/فني لعرض القصص ضمن معرض بصري أو جلسات قراءة، وتقديم نموذج بحثي بديل يتجاوز التقرير التقليدي إلى مساحة تشاركية مع الجمهور، عبر وسائل التواصل الاجتماعي.

في البحث عن المفقودين، يصبح فعل التوثيق واجباً في ظل إبادة شعب على مدار 730 يوماً فأكثر، فالتوثيق هنا لا يتوقَّف على حفظ لما كان، بل هي محاولات للحيلولة دون أن يخضع الإنسان الفلسطيني لفعل المحو القسري، ضمن سياسة ممنهجة يتبعها الاحتلال "الإسرائيلي" – الصهيوني لإبادة هوية شعب. لم يكن فعل الإبادة مقتصراً على المكان والذاكرة والذكريات، بل طالت منهجيته "لمحو الإنسان". فمنذ النكبة في عام 1948، اتبعت المؤسسة الاستعمارية الأدوات ذاتها: القتل، التهجير، الإخفاء، ودفن الوجوه بلا أسماء، بدءاً من مذابح القرى، إلى مخيمات اللجوء، إلى المدن المُحاصَرة.

نحن لا نكتب عن المفقودين، نحن نبحث عنهم، نبحث بين عائلاتهم، وقصص أصدقائهم، وصورهم، وكلماتهم، والذاكرة والذكريات. نبحث لنستعيد ملامحهم قسراً، صورةً تلو الأخرى، اسماً بعد آخر، كل قصة نكتبها عن مفقود، هي محاولة لحفظ الإنسان وحقه في الوجود. تُكتب هذه القصص لكل المفقودين الذين بحثنا عنهم ووجدناهم، ولكل مفقود لم نجدهُ بعد، ضمن محاولة منحهم فرصة للبقاء في الحياة حتى وإن كان في نص يحفظ تفاصيلهم. نلتقط التفاصيل الصغيرة: مشط الشعر الموضوع على رفٍّ، الكرسي الفارغ في صفِّ الدراسة، رسالة غير مُرسلة، دعابة كان يُكرِّرها في كل لقاء، قميصه المعلَّق على الحبل... هذه التفاصيل التي تبدو بسيطة، ربما تصبح دليلاً على أن المفقود كان حياً، أنه كان هنا، بيننا، يضحك، ويركض، ويحب، ويخطط للغد. ونعرف تماماً أنه ليس سهلاً أن تسأل عائلة عن ابنها الذي لم يعد، لكن الأصعب أن تمرَّ من أمامهم دون أن تُصغي، دون أن تمنح قصتها صوتاً. فالتوثيق هنا ليس سؤالاً، بل هو بحثٌ عن آخر خطوة له وتقصِّي أثره في الحياة قبل الفقد.

وفي سؤال: "إلى أين ذهبت خطواتهم؟" نحن لا نملك إلا أن نكتب، أن نُسمِّيهم، واحداً واحداً، نلحق الحرف بالذاكرة، نثبت حضورهم رغم إبادة تبتلع آخر خطوة لهم. وذلك كي لا تُغلق ملفاتهم بصيغة "مجهول المصير"، كي لا يسقطوا مرَّتين: مرَّة في الاعتقال والمجهول الذي رُحلوا إليه، ومرَّة في مرورنا دون التفات لهم ولقصتهم.

لماذا "المفقود" تحديداً؟ على الرغم من أن القانون الدولي لا يضع تعريفاً حاسماً لمصطلح "المفقود"، إلا أن اللجنة الدولية لشؤون المفقودين تُعرِّفه بأنه: "أي شخص يحتاج إلى تحديد مكانه لأسباب خارجة عن إرادته." لا توجد حرب دون مفقودين، ويحقُّ لكلِّ عائلة أن تعرف مصير أحبَّائها، ويقع على عاتق الحكومات، والجماعات المسلَّحة، وسلطات الاحتلال واجب أخلاقي وإنساني وقانوني بأن تُقدِّم المعلومات، وأن تعيد للمفقودين أسماءهم، ولأهاليهم حقَّهم في المعرفة. لكن، في الحالة الفلسطينية، لم يكن "الفقد" حدثاً عابراً، بل سياسة ممنهجة. منذ نكبة العام 1948 وحتى عدوان 2025/2023، لم يتوقَّف الاحتلال "الإسرائيلي" عن صناعة الغياب. فالفقد هدف بحدِّ ذاته في المنهجية الصهيونية: من قرى أُبيدت دون أثر، إلى أشخاص فُقدوا تحت الردم دون أن تُنتشل أجسادهم، ممَّن اختفوا في السجون دون محاكمات، إلى من قُتلوا ودُفنوا في "مقابر الأرقام" بلا أسماء، وبلا شواهد، بأرقامٍ فقط. "مقابر الأرقام" واحدة من أكثر سياسات الاحتلال عنجهيةً وقسوة، حيث يُقتل الفلسطيني مرَّتين: مرَّة بجسده، ومرَّة بطمس هويته، ودفنه دون أن تتمكَّن عائلته من وداعه أو معرفة قبره.

تنقسم أسئلة المقابلات إلى ستة محاور رئيسية، هي:

1. التعريف بالشخص المفقود: ملامحه، وشخصيته، وأحلامه، وتفاصيل حياته اليومية.
2. اللحظة التي تغيَّر فيها كل شيء: لحظة التحوُّل من المعلوم إلى المجهول. متى، وكيف، وأين تم فقدانه؟
3. البحث عن المفقود: المساعي، والأمل، والألم، والجهات التي تمَّ التوجُّه إليها، والأبواب التي بقيت موصدة.
4. الحياة بعد الفقد: كيف يعيش الأهل هذا الغياب؟ كيف يربُّون الأمل وسط الانهيار؟
5. رسائل موثَّقة للمفقودين: كلمات مكتومة، ورسائل لم تُرسَل، وصوت القلب الغائب في الانتظار.
6. السرد الحرُّ: عن الذكريات، والنكات، والضحكات، والعالم الذي كان يمكن أن يكون. كيف كانوا سيعيشون؟ كيف ربما قُتلوا؟ ما السيناريوهات التي تتردَّد في مخيلة العائلة لليوم؟

وفي ختام المقابلة، يُفتح حوار مفتوح حول: الجهات المسؤولة في متابعة قضايا المفقودين، وما الفعل الذي كان يتمنى الأهل فعله قبل غيابه؟ ما الكلمة التي لم تُقَل؟ وأما عن بعض الاعتبارات النفسية والمنهجية أثناء المقابلات، فتتضمن: مراعاة الظروف الإنسانية القاسية التي تعيشها العائلات، وفي حال الاعتذار عن التسجيل، يتمُّ احترام القرار دون أيِّ محاولة للإقناع أو التحايل. فالتوثيق هنا ليس استجواباً، بل هو مساحة آمنة للبكاء، وللصمت، ولرواية ما لا يُقال عادة. وهي مساحتنا للإصغاء إلى أنفسنا ولقصَّتنا. ويُفضَّل إجراء اللقاء في بيئة يشعر فيها المتحدث بالراحة والانتماء (المنزل أو مكان يختاره بنفسه). يُنصَح بعدم مقاطعة السرد العاطفي، وترك مساحة للسكوت بين سؤال وآخر.

(3)

أثناء فترة نزوحنا خلال الإبادة "الإسرائيلية" على قطاع غزة، كنا دوماً نحاول أن نبحث عن مساحة "فسحة"، نستطيع من خلالها الاستراحة من صراعات الحياة. مساحة فضفاضة من البكاء والنقاشات الحادة، والضحك أحياناً، وتقاسم وجبة الفطور سوياً دوماً. فبعد الانتهاء من العمل في مناطق الخيام ومراكز الإيواء مع الأطفال واليافعين واليافعات، نلتقي جميعاً في مقرٍّ "جمعية المنال"، الواقع بالقرب من محطة دير البلح–الشارع الرئيسي. نجلس في مطبخ ضيِّق، يتَّسع بالكاد لستة أفواه من الفتيات اللواتي يواجهن وجعهن وحدهن، فتبقى المواساة وسيلتهن للبقاء ثابتات قدر الإمكان، إلا أن الانهيار كان يفرض ذاته علينا في كثير من المرات.

تأتي صديقتنا هناء أحمد وكأن الواقع كبَّلها وجرَّها إلى قاع من اليأس والإحباط. كنت أراها كيف تجرُّ جسدها غصباً عنها، وكأنه مربوط بالمجرة. كان خبر فقدان أخيها قد تمَّ تأكيده دون أيِّ أثر واضح يدلُّ

عليه. فبعد أن نزحت هناء من منطقة المغازي، أصرَّ أخوها محمد أحمد على البقاء في البيت خوفاً على الأثاث المنزلي، وكانت روحه معلَّقة في الحي الذي نشأ فيه. فهو، مثل أي لاجئ، تربَّت عنده "عقدة" الخوف من عدم العودة، وكنا قد رأينا آثارها على أجدادنا سابقاً، حتى أن الغزيِّين اليوم يخافون مما رأوه في أجدادنا حين نزحوا منذ عام النكبة إلى قطاع غزة ولجأوا إلى الخيام.

كنا نعتقد أننا أبناء جيل ينادي بكل مسمَّيات الإنسانية، وأنه من الصعب أن نعيد كرَّة "الخيام". لكن، كيف كان علينا أن نثق بقيمة الإنسان؟ في حين كنا نرى سوريا تُهجَّر؟ وماذا فعلنا نحنُ حينها؟ استقبلنا عدداً قليلاً منهم؟! وماذا كان في أيدينا أن نفعل؟! كنا نرى الخيام هناك تُنشأ في أماكن باردة وبعيدة، وتُصوِّر المعاناة بين جلاد وآخر يلعب دوراً ملائكياً بتقديم المساعدات. إلا أنني آمنت أننا كلّنا شياطين. ماذا فعلنا للسودان؟ والصومال؟ بالطبع لم نفعل شيئاً. إلا أنه، هو، أراد أن يفعل شيئاً. لم يُرِد أن يكون ربما "لاجئاً"، أراد أن يكون إنساناً عادياً، قادراً على الاستيقاظ في السرير، يحضِّر قهوته، ويجلس في صالون البيت، لا أكثر ولا أقل. لم يُرِد أن يكون ضيفاً ثقيلاً على الحياة. وحينها شعرتُ بثقل جسدي في نزوحي! ما الذي كنتُ أخافه للبقاء في منزلي؟ ولِمَ أُجلد ذاتي الآن؟! لماذا شعرتُ بكل هذا الثقل فجأة؟

لم تكف هناء عن البحث عن أخيها. مكالمات تُجريها بينما تجلس معنا، وتتابع نشرات الأخبار باستمرار، وتنتظر قوائم الأسرى الذين أُعلن عن الإفراج عنهم. قمنا نحن بدورنا بالبحث معها عنه. أذكر أن فداء الحسنات وأسماء المنسي، الصديقتان المقربتان لهناء أحمد، كانتا تتابعان القوائم وتبحثان في كل اسم عن اسمه. تطلب هناء من فداء أن تصوِّرها فيديو ضمن إجراءات البحث والتقديم للمؤسسات المعنية بذلك. إلا أنها، بعد فترة، تخبرنا أن الجهات المعنية أعلمتهم، بعد مدة طويلة من البحث، أنه سيتمُّ تصنيفه "شهيداً". تقول لنا: كيف استُشهد دون جسد؟ كيف نعترف بشهادته وهو حي؟ كان الأب رافضاً، وكذلك الأبناء، واختاروا البحث عنه، حتى لو كلَّفهم الأمر عمراً بطوله، على أن يكون "شهيداً". فالأمل وحده قادر على أن يخرج من عتمة "الفقد"، ويصبح مصطلح "مفقود" أخفَّ وطأة على قلب العائلة من "مقتول"... أي "شهيد".

في تلك اللحظة تحديداً، تذكَّرتُ جدَّتي عائشة رجب، أم والدي، التي فقدت ابنها أثناء اجتياح لبنان، وذلك الأمل الذي ماتت عليه وهي تنتظر عودته. بحثَت عنهُ بكل الطرق التي تخيَّلتها، وحين بدأ الأمر يُحسَم على أنه "شهيد"، اختارت قلب الفناجين وسؤال العارفين على الطرقات ليدلُّوها عليه. تذكَّرتُ والدي، الذي كان يكبر يوسف، وكان يذكره في أحاديث المساء، عن قصصهما سوياً، كيف كان صديقه ورفيقه الأقرب. إلا أنهُ فقد "يوسف" وحده في غابات الأرز، وبقيت العائلة لفترة طويلة تبحث عن آخر أثر له، أو ما يدلُّ عليه.

بينما كنت أزور بيت أسماء المنسي، صديقتنا — فقد كان قريباً من جمعية المنال، وكنت أذهب إليه بدافع شرب الماء أو دخول دورة المياه، أو حتى نميمة صغيرة مع العمَّة عزيزة وأختها غادة، والخالة أم أسماء — كانت العمة تدعو لهناء أن تجد أخاها، وأثناء الحديث بدأت تخبرنا بقصة جيرانهم الذين فقدوا ابنهم في إحدى الاجتياحات، وما زالوا يبحثون عنه حتى الآن. قالت إن أمه لم تترك عرَّافة إلا وطرقت بابها، بعد أن فقدت الأمل

في العثور عليه عبر المؤسسات الرسمية. وتُضيف العمة: "إنهُ يأتي في منامات والده، فينبع يقين داخلي بأنه ما زال حيّاً". ودائماً، ما يكون هناك يقين داخليّ عند كل عائلة، أن "المفقود" سيعود.

حينها شعرتُ بواجبي في البحث والكتابة عن "المفقودين"، ففعل الكتابة مسؤولية. وفي البحث، ليس فقط فعل توثيق لقصصهم أو محاولة إيجادهم، إنما رؤية بعين واسعة وشاملة للحالة الشعورية للعائلة بعد الفقد، ولسيناريوهات البحث. تلك العين التي تطال منهجية الاحتلال "الإسرائيلي" في اختراع أساليب القتل والتشريد وتدمير الفلسطيني من الداخل. هذا العنف الممنهج يهدف إلى محو كل ما يدلُّ علينا، إلى محو "الأمل". إلا أن الأمل كان دوماً يمشي قريباً منا، كقطة تعرف صاحبها، تتكوَّر في آخر اليوم في حضنه، وتنام داخله.

***

يوسف نتيل – اجتياح بيروت

الاسم: يوسف خليل عبد الرحمن نتيل.

العمر: 22 عاماً.

تاريخ الفقد: في حرب 1982.

مكان الفقد: مثلث خلدة.

المهنة: طالب جامعي.

الحالة: متطوِّع مع فرقة عبد الله صيام.

الراوي: عبد الرحيم خليل عبد الرحمن نتيل.

ذاك الشاب الذي كبر في مخيلتنا، لا نعرف عنه شيئاً سوى صورته المعلَّقة على حائط المنزل، وقصص كنا نتناقلها فيما بيننا، وأحياناً كنا نحاول أن نلعب دور قصته في مشهدٍ مسرحيٍّ نمثِّله نحن أبناء الإخوة، علَّنا نعرف ما حدث معه حينها. يوسف، الذي كان دوماً جالساً في الركن العلوي من حائط صالون البيت، ينظر إلينا بابتسامة، يسمعنا كثيراً، ويستقبلنا دائماً بعد عودتنا من المدرسة. كان موجوداً هناك قبل ولادتي، كبرتُ وهو محتفظ بركنه العلوي من ذاكرة الأب، والجدَّة، والحائط. شعره أسود مُجعَّد، يرتدي قميصاً، وعيناه تنظران إلى شيءٍ ما لا نراه في الصورة، ربما حبيبته، وربما تلك المساحة المفقودة! وكان سؤالي: كيف نكبر نحن، وهو ما يزال هناك، عالقاً في صورته ومخيِّلة والدته عائشة؟ كيف كان يكبر داخلها، وحدها تراه في كل مرَّة بصورةٍ تختلف عن صورة الحائط؟ تبحث عنه، وتشكُّ بأنه قد تزوَّج، وربما أصبح لديه أبناء؟ وبعد 25 عاماً من نُضج يوسف في داخلي، قرَّرت إجراء مقابلة

مع والدي حول "يوسف المفقود". ليس يوسف الأخ الذي سمَّاه والدي على اسم أخيه المفقود ليعوِّض شيئاً من غيابه الحقيقي، بل هذا يوسف الذي ظهر فجأة في داخلي أثناء حديث صديقتي هناء عن أخيها المفقود.

عن المفقود

يقول والدي عبد الرحيم نتيل "المفقود هو إنسان عندما يُفقَد لا يُفقَد وحده فقط، إنما تُدفن معهُ كل أحلامه، وما يتبقى هو أحلام الآخرين عنهُ، ورؤيتهم له." لهذا، أعتقد أن المفقود هو أحلام الآخرين عنه، هو الصورة التي نكملها نحن عنه، لا هو. قد يكون المفقود شهيداً، أو تائهاً، أو فاقداً للذاكرة، لكن كان السؤال دائماً يُلاحق عبد الرحيم: "معقول يتوه عمره بأكمله؟! يعني، أخوي يوسف فُقِد في لبنان، سجَّلوه في البداية ضمن المفقودين، لكن لما يغيب شخص لفترة طويلة — خمس شهور... سنة... سنتين... بيصير الواقع يقول إنه "شهيد"، لكن حسب العاطفة، الأمل، بيضل عندنا. والأمل وجع... وجع بيضل يتجدد سنة بعد سنة، وفش إنسان بنسى حدا إله."

يصف عبد الرحيم لنا يوسف قائلاً: "كان إلُهُ كاريزما خاصة فيه. ضحوك دائماً، يلي بيقعد معه لا يملّ، بحب يسأل، دائماً سِنُّه ضاحك. بيفهم، بيناقش نقاشات فلسفية، ومحبوب للجميع. لليوم، بس أشوف حدا من صحابه، أول كلمة بيقولها: "الله يرحم يوسف"، وبيحكوا عن مواقفه الجميلة. مرَّة من المرَّات، وقَّفني واحد من أصدقاء يوسف، بقولي: "يا زلمة رجع يوسف ما بتقولوا؟!" سألته: يوسف؟ قال: صاحبي حكى إنه قابل "يوسف نتيل". قلتله: "آه، قصدك ابني يوسف." ويعتقد عبد الرحيم أنه في تلك الفترة، الأشخاص الذين كانوا يُفقدون أو يُستشهدون، كانوا محبوبين وعددهم أقل بكثير من اليوم. ويقول: "زمان مش زي الأيام هاي. اليوم بنشوف كل يومين ناس بنفقدهم. كان اللي بينفقد، يا الاحتلال آخذ جثته، أو خلص محدش قدر يوصل له، وأهل المنطقة قاموا بمراسم الدفن."

نقطة التحول ولحظة الفقد

يسرد عبد الرحيم الأحداث قائلاً: "كان يوسف في لبنان، وانضمّ إلى صفوف المقاتلين في حرب 1982. في ذلك الوقت، نزل كثير من الطلبة وانضمُّوا إلى الجيش الفلسطيني للدفاع عن بيروت – لبنان. يوسف خرج، وكان من المفترض أن يسافر مع زوج أختي، أبو حيدر "عبد الرحمن عوض الله"، إلى دمشق. ذهب أبو حيدر ليُحضِر كتباً من مركز الدراسات الفلسطينية، وحين عاد إلى المكان الذي ترك فيه يوسف، لم يجده. ذلك المكان كان تابعاً لمنظمة التحرير. سأل عنه، فقيل له: "طلع يتطوّع مع فرقة، لأنه بيعرف عبري خرج مع العقيد عبد الله صيام، وكانوا متوجهين إلى "مثلث خلدة." وإحنا أبناء الأرض المحتلة بنعرف عبري. زوج أختي سافر إلى بيروت قبل إغلاق الطريق. في خلدة، دخلت الدبابات 'الإسرائيلية' يوم 1982/6/12 إلى المثلث، وبعد ذلك وصلتنا الروايات عن 'استشهاد يوسف.'"

ماذا قالوا لكم عن تلك اللحظة؟

"آخر شخصين كانا معه ذكرا أن يوسف كان مع عبد الله صيام، وكان عددهم 9 أفراد. خلال العملية الفدائية، بقي

منهم 3 فقط، اثنان منهم ويوسف، طُلب منهم عبر اللاسلكي الانسحاب من المكان. في تلك المنطقة، كان هناك مصنع يُقال إنه مصنع زجاج، ولكي يصلوا إليه، كان عليهم عبور مفترق طريق مكشوف، للانتقال باتجاه المنطقة التي يتواجد فيها السوريون. عرض الشارع كان تقريباً 20 متراً، ليس قليلاً، وكان مكشوفاً تماماً للدبابات 'الإسرائيلية'، فتحوا ممرَّ دخول في جدار المصنع المقابل لهم عبر قذيفة 'آر.بي.جي'، وتمَّ تأمين دخول أول شاب، ثم تمَّت تغطية انسحاب الثاني، وكان من المفترض أن تتمَّ تغطية انسحاب يوسف. وبحسب الرواية، عندما دخل يوسف، كان قد أُصيب، أصابت الضربة صدره، فسقط على الأرض، ولم يستطيعوا سحبه." يكمل عبد الرحيم حديثه قائلاً: "إنهم كانوا يعودون في الليل، في العتمة، ليأخذوا الشهداء من المكان، استطاعوا العثور على جثامين جميع الشهداء... لكنهم لم يجدوا يوسف. فسألهم: 'هل كان يوسف قد استُشهد؟' فقالوا: 'كان مصاباً.' كلمة 'مصاب' حملت أملاً ما للعائلة، لتُدخلها في دوامة من السيناريوهات والاحتمالات." ويضيف عبد الرحيم: "كلمة مصاب بتخلِّي في أمل عند الإنسان، إنه يمكن يكون انسجن وتم علاجه، أو يمكن حدا مارّ بالطريق أخده يعالجه بره..."

بقيت العائلة في غزة متعلِّقة بهذا الأمل: أنه ربما يكون سجيناً، أو خرج للعلاج، أو فاقداً للذاكرة. توجَّهت العائلة للسؤال عنه عبر الصليب الأحمر، ضمن احتمال أنه سُجِن لدى "الإسرائيليين"، كما أرسلت منظمة التحرير الفلسطينية من خلال منظمات مختلفة للبحث عنه. وكان الرد الذي يصل للعائلة: "غير موجود في السجون. "

أخبروهم عن مقبرة الأرقام؟

أُبلغت العائلة أنه من الممكن أن يكون يوسف ضمن جثث "مقبرة الأرقام"، وكان التبرير أن من يُمارس أي عمل فدائي يُؤلم الاحتلال، حتى وإن كان جثة، يُعاقَب باحتجازه في السجون. وفي العام 2006، جرى تبادل أسرى، فوضع السيد حسن نصر الله اسم يوسف نتيل ضمن قائمة الجثث الموجودة في مقبرة الأرقام، لتتفاجأ العائلة، لكن لم يكتمل إخراج الجثث من مقبرة الأرقام.

كيف كانت الوالدة عائشة تتعامل مع هذا الفقد؟

يقول عبد الرحيم إن والدته كانت دائماً متعلِّقة بالأمل في العثور عليه، معبِّراً عن ذلك بقوله: "كانت تتعلَّق بحبال الهوى. "فمثلاً، كانت تقرأ الفناجين، وتُصرُّ على سؤال كلِّ من حولها عن يوسف، حتى وصلها خبر استشهاده. في منظمة التحرير الفلسطينية، يُعامَل المفقود بعد مدة على أنه شهيد. سافرت عائشة إلى سوريا، إلى بيت ابنتها "رضا"، للسؤال عنه. وفي الطريق، توقَّفت السيارة في جرش، فصادفت رجلاً عجوزاً متسوِّلاً، قال لها: "لله يا حجَّة، أعطيني... إنتِ مجروحة، ولكِ ابن..." ووصف يوسف بالتفصيل كأنه يعرفه، وقال إنه مصاب وقد أُخِذ للعلاج. اختارت عائشة أن تصدِّق المتسوِّل، لأنه منحها جرعة من الأمل. سافر عبد الرحيم إلى المكان الذي فُقِد فيه يوسف، ليتأمَّل الضربة التي أُصيب بها، ويحاول أن يتخيَّل من أيِّ اتجاه جاءت، لعلَّه يُحدِّد احتمالية نجاته. قال: "ضَل عندي أمل أشوفه. " لكن طول المدة جعل الأمر شبه مستحيل، فكيف يمكن أن يختفي كل هذا الوقت دون أيِّ خبر؟ اختار الأبناء عدم جرح مشاعر والدتهم، وتقبَّلوا هم خبر استشهاده، كما يقول عبد الرحيم: "تقبَّلنا نحن الأبناء، كإخوة ليوسف، خبر استشهاده، وتركنا والدتنا دون تأكيد نهائي، على أمل." وقد توفيت الجدة عائشة على

هذا الأمل. يقول عبد الرحيم: "نحن شعب يعيش حياته على أمل، ويموت به."

المرئية رقم (2): برواز للشهيد يوسف نتيل، أرشف العائلة، 1981

الحياة بعد الفقد

يقول عبد الرحيم: "لأنه كان مسافر، بَقِي في وجداننا وكأنه بيدرس في الخارج." كان يوسف قد سافر لدراسة الإخراج السينمائي، إذ قام أخوه بالتنسيق له للدراسة في مصر، لكنه لم يُوفَّق في الالتحاق بالتخصص الذي أراده، فالتحق بكلية دار العلوم، حيث درس اللغة العربية، والدين، ومواد فلسفية... في ذلك الوقت، كان الشعب الفلسطيني يعتبر الاتحاد السوفيتي داعماً أساسياً للنضال الفلسطيني، لكن في عهد الرئيس السادات، كانت مصر تنتقل من الحلف السوفييتي إلى الأمريكي، وكانت سياسات بعض أساتذة الجامعة تخضع لتوجُّهات السادات. في إحدى المحاضرات، التي يعتقد عبد الرحيم أنها كانت لمادة "ثقافات الشعوب"، تحدَّث أحد الأساتذة عن الشيوعيين، وقال إن الروس والسوفييت "ما عندهم أخلاق، لأنهم ملحدين، ولا يعرفون الله، بل عندهم اختلاط أنساب." فوقف يوسف بين الطلاب، واعترض على كلامه، قائلاً: "لا يا دكتور، كلامك مش صحيح. " وهنا، ثار غضب الأستاذ، إذ لم يتوقَّع أن يعترض عليه طالب فلسطيني لاجئ من قطاع غزة. فقال له: "إنتَ يا ابني مش رح تنجح في حياتك... حاول تحوِّل من الكلية. "

يوسف في طنطا

لجأ يوسف إلى أخيه عبد الرحيم في طنطا، ليخبره عمَّا حدث معه في المحاضرة. قال له عبد الرحيم: "فعلاً، لما الدكتور يقولك مش رح تنجح، يعني خلص... شو بدَّك مِنُّه؟ ما ترد عليه!" حينها، قرَّر يوسف ألّا يبقى في مصر، وقال له: "مصر مش قاعد فيها، رح أطلع." عمل عبد الرحيم على توفير منحة لأخيه يوسف، يستطيع من خلالها أن يسافر إلى ألمانيا عبر سوريا ويكمل دراسته في الخارج. كان يوسف قد ناقش رغبته في دراسة السينما، فقال له عبد الرحيم: "وأنا كمان كنت بدِّي أدرس في روسيا، لكن والدتنا رفضت سفري." فسافر يوسف من أجل دراسة الإخراج السينمائي. لم تكن علاقة يوسف بعبد الرحيم مجرَّد علاقة أخوين، بل كانت صداقة حقيقية. واجه عبد الرحيم الفقد بالكتابة له، وعنه، فكتب قصيدة نُشرت في جريدة **الميثاق** المقدسية، وقد أُغلقت الجريدة لثلاثة أيام بسبب نشر القصيدة.

قصيدة للشهيد يوسف خليل نتيل – لبنان – 1982/6/13

"ترتحل الدمعة من عيني...
لتموج على الخد الأيسر...
أكثر... أكثر...
أصرخ من لوعة أحزاني...
لا... لم تُقتل...
فصدى كلماتك... ما زال...
يروي المنبر...
يوسف أقبل...
بزهور الدامور تحلَّى...
ومن دم الشهداء تعطَّر...
انظر... أقبل...
يا جسداً قابعاً تحت الظلم...
بلا خنجر...
انظر... أقبل...
عريس مدينتنا... هذا...
يزدان بحنونٍ أحمر...
هُبِّي للفرح... بلا دمع...

احتضني شهيدكِ يا مجدل...

الموج على شطِّ الأحزان...
يمسُّ الجرح ويتقهقر...
وخيالك يا يوسف...
مثل الخمر...
أحنُّ إليه... كي أسكر...
وأناجي كل المرتجفين لسوط الظلم...
وما أثقل...
فالشمس لها خطٌّ تطويه...
تحنُّ لدمٍ يتفجَّر...
والدم وقودك مشعلنا...
لا يعشق ليلاً... قد أقمر...

هذا ما عندي...
لا أكثر...
إن كنتُ جرحتك يا وطني...
فالوعد... ألا يتكرَّر...

عريسك... زهرة وادينا...
ومن دمعة حزني...
لن أسكر..."

ماذا كنت ستخبر يوسف قبل الفقد؟

"كنتُ أوصيه دائماً أن 'يحطّ عقله في راسه'، ويركِّز في دراسته طبعاً."

هل تعتقد أن موقفه مع الدكتور المصري غيَّر مسار حياته؟

"بالطبع، كانت نقطة تحوُّل في حياة يوسف، وما كان في إمكانية التحويل من كلية إلى أخرى، خصوصاً بعد وفاة الدكتور السباعي. لكن أيضاً، القدر أراد ليوسف رواية أخرى."

ماذا تريد أن تخبرنا في نهاية الحوار؟

"يوسف كان يحب الشوكولاتة. كان يدخِّن، لكنه لم يكن يدخِّن أمامي، مع إنه كان يحب الدخان، كان لديه دفتر يجمع فيه طوابع البريد. في الانتفاضة الأولى، أحرق الجيش 'الإسرائيلي' الكتب في دارنا، وكان من ضمنها طوابع البريد. نحن معذَّبون في الأرض: طوابع بريد، قصص، كتب... كنا نحب القراءة، ننتمي للاشتراكية، ونقرأ عن النظرية الماركسية. ومع ذلك، كان ممنوعاً علينا أن نمسك كتاباً. واليوم، في الإبادة، دُمِّر بيتنا. في البيت، كانت هناك زجاجة عطر نحتفظ بها من يوسف، ودفتر، وصور، بيتنا دُمِّر، وأصبح كل شيء مفقوداً. تُركت نهاية يوسف مفتوحة في مخيلة عائشة. هل كان يوسف يريد أن يحمل كل هذا الفقد لعائلته؟"

وبعد أن أنهيتُ المقابلة معه، كل ما خطر لي حينها هو الشاعر اللبناني طلال حيدر وكلمات أغنية "وحدن بيبقوا"، وقصته مع ثلاثة شبَّان فلسطينيين قاموا بعملية فدائية في قلب الكيان الصهيوني. وعندما شاهد صورهم، فوجئ بأن الشبان الذين استشهدوا هم أنفسهم الذين اعتاد أن يتلقَّى التحية منهم صباحاً ومساءً. لم يكن يوسف وحده هناك، بل كان هناك كثيرون لم يمنحهم الوقت فرصة حفظ غيابهم، كانوا يقطعون الغابات لأجلنا.

***

محمد أسامة سلمان أحمد

"الخوف من فقدان البيت أفقدنا محمد"

الاسم: محمد أسامة سلمان أحمد.
العمر: 32 عاماً.

تاريخ الفقد: 7 كانون الثاني/ يناير 2024.

مكان الفقد: مخيم المغازي.

المهنة: ميكانيكي سيارات.

الحالة: مفقود أثناء إصراره البقاء في المخيم وعدم النزوح منه.

الراوية: هناء أسامة سلمان أحمد.

محمد في عيون أخته هناء

تصف هناء أحمد، صديقها ورفيق ذكرياتها، أخاها "محمد": "محمد كان بيغلي القهوة بطريقة مختلفة عن الكل، كان لهُ طريقتهُ الخاصة "بالقهوة"... كان بيعطيها نكهة زاكية طريقة صنعها بتشبه شخصيته وبتشبه ذاته، يهتم

محمد بكرة القدم، يدخن سيجارته على مهل، ويستمع لأغاني أم كلثوم." يسكن محمد في الطابق العلوي من بيت العائلة، "إلا إنه صوت "أم كلثوم" كان يرافق كل العمارة" تقول هناء "صوت الأغاني كان يوصلني... كنت أسمع معه وأنا قاعدة في غرفتي وهو فوق"، تقصد "في الطابق العلوي من المنزل". وتكمل هناء وصفه قائلة: "شخص بسيط، فوضوي، مرتب بطريقته، عنده كاريزما حلوة، ووسيم شوي... وجهه لطيف."

الذكريات الأولى حين تتذكرين "محمد" يا هناء؟

تقول هناء: "في مشهدين ما بروحوش من بالي، الأول: لما كان يولِّع نار صغيرة ويحط عليها غلَّاية القهوة. والثاني: آخر مكالمة منه، كان بيجري ويلهث، وقال: 'الجيش وصل الدار.' محمد كان أخ وصاحب، وقريب من أبوي، كان يضحكنا دائماً... مسلِّي، خفيف دم، يحب يحفظ الشعر، وكان دماغه يشتغل بطريقة حلوة. يردد القصيدة، يحفظها، ويرجع يقرأها كأنه بيحكي عن نفسه."

العائلة وتجربة الفراغ

تكمل هناء حديثها: "محمد واحد من عيلتنا... وإحنا بنعتبر العيلة أهم شيء في الدنيا، لما غاب، نهزَّينا. انكسر شيء من تماسكنا، من ترابطنا... ضاعت حلقة، وكانت هاي الحلقة مهمّة إلنا".

المشهد ما قبل الأخير "قبل الفقد"

تشاركنا هناء عن آخر مرة رأت فيها محمد، قائلة: "آخر مرة شفته كانت يوم 28 كانون الأول 2023، كنا نازحين على الزوايدة، وأنا رجعت على البيت في المغازي بعد ما انقصف الشارع كله، البيت كان مخربط، الواجهة الأمامية مهدومة، شُفته واقف على باب الدار، بيشيل الركام. نجا يومها... لأنه القصف طال البيت اللي قدّامنا واللي ورانا والشارع كله، وهو الوحيد اللي كان في البيت، ما حكى معنا وقتها، ما كان في اتصالات 'انقطاع شبكات الاتصال والتواصل.' عرفنا نجاته لما طلع الضوء، وظهرت الأخبار: 'قُصِف حي المغازي – بركة الوز.' رجعنا شفناه مع إخوتي، وكنا نشيل الركام سوا، إيدينا على إيده، نرفع الحجارة... كان لقاء مختصر، لكنه ثقيل. تلك لحظة الاطمئنان على محمد العنيد، ورؤية البيت متضرر بشكل جزئي، وكل الحارة تعرضت للقصف العنيف."

لحظة التحول

تكمل هناء: "4 كانون الثاني كانت اللحظة الفاصلة، كنا بنناديه يلحقنا، نازحين للزوايدة، لكنه أصر يظل في البيت. من 4 لـ 7 كانون الثاني، كان الجيش دخل المنطقة فجأة، بدون منشورات، ولا إنذار، ولا خارطة إخلاء، فجأة، الدبابات حاصرت منطقة بركة الوز."

ماذا حدث لمحمد يا هناء؟

تقول: "محمد ما قدر يطلع، وإحنا كنا انتقلنا من الزوايدة إلى دير البلح، كنا نطمَّن عليه برسائل قصيرة، لأنه

كان داخل البيت، والجيش واقف على راس الشارع – 'السكة'. كنا خايفين يسمعوا رنّة تلفونه... وخايفين كمان يخلص شحنه. عشان هيك، خلّينا عنده بطارية وبَوَر بانك [جهاز يستخدم لشحن الهواتف المحمولة]. وكانت رسائلنا بسيطة:

'محمد، إنت منيح؟'

'أنا منيح.'

'أكلت؟'

'أكلت.'

'أنا بخير.'

بس ليلة الفقد... بعتلنا رسالة واحدة: 'ما حدا يرن عليّ، الجيش واقف على باب الدار... الدبابة دخلت الشارع.' من وقتها... انقطع كل شيء، وبدأ الغياب يا محمد."

لحظة الانقطاع

كيف تلقيتم خبر الفقد؟ ومتى بدأتم تشعرون أن هناك شيئاً غير طبيعي؟

تقول هناء: "محمد هو اللي حكالنا. كان يوم 7 يناير... دخلوا عليه الدار، ما كان متهيئ لشي...بس مش لهيك. كان حافي... هويته مرمية على الكرسي، وسجايره لسه على الطاولة، الدار كانت مقصوفة من قدَّام، واجهتها ومداخلها مهدومة، فدخل الجيش بسهولة. لما شافوه... وقف. بس هو ما وقف، كان فيه بلكونة من ورا الدار، نَطّ منها. نَطّ محمد... بس طخُّوا عليه، الرصاص ظل محفور في الحيطة، كل مرة بتخيَّل وبتطلَّع على البلكونة، على السور، على شجرة الكلمنتينا اللي تعربش [علق] فيها... في مسافة هائلة بين البلكونة وسطح الدار اللي نَطّ عليها – ركام! بسأل حالي دايماً: كيف نَطّ؟ شو صار برجليه وهُو حافي؟ رنّ علينا... حكالنا: 'تعبان... دخلوا الجيش، بس قدرت أهرب.' بابا صار يحكيله: 'محمد، تعال، اطلع من أي منفذ... من عند المصدر، من أي مكان.' بس محمد قال: 'بدي أرجع... نسيت هويتي، سيبت كل أغراضي'، 'لا يا محمد، هما شوي وبيطلعوا... مش رح يلاقوا إشي'. بس محمد رجع على البيت، وما رجع بعدها."

بداية الغياب، هل تتذكَّرين تفاصيل اليوم أو اللحظة التي بدأ فيها الغياب؟ ما الذي حدث بالتحديد؟

هناء: "يومها كان محمد في البيَّارة، البيَّارة فيها شجر زيتون، وكان شايفهم... شافهم وهُمَّه بيلحقوه. من البيارة، طلع على سطح دارنا، رجع لفَّة، وبعدين رجع لنفس المكان... بس أبعد شوي، عند الشجر، تخبَّى. حكالنا: 'في طيارة، في قناصة، وصار صوت إطلاق نار'... وقتها، انقطع الاتصال. ومن يومها، من 7 كانون الثاني، الساعة 11

صباحاً، ما عدنا عرفنا عن محمد أي شيء، الخبر الوحيد اللي وصلنا، نقلوا إلنا إيَّاه أسير محرر طلع من 'عوفر'، قال إنّه محمد كان معهم... بس مش أكتر."

متى بدأتم تشعروا أنه في شي مش طبيعي؟

"لما مرّ يوم... يومين... ثلاثة وما أجانا منه ولا خبر، لا رنة، لا رسالة، ولا حتى تلفونه اشتغل، عرفنا ساعتها إنو مش بس الشحن خلص، صار معو إشي، للأسف، ما كان في ولا حدا بالحارة يقدر يطمنَّا، الحارة نفسها كانت فاضية، وما وصلنا من محمد، ولا حتى خبر".

رحلة البحث، كيف بدأتم تبحثوا عنه؟

تكمل هناء سرد قصة البحث عن أخيها المفقود: "بعد أربع أيام من غيابه، بدأنا نتحرك...طبعاً، غير الاتصالات الكثيرة اللي ما كانت توصل، توجهنا على الصليب الأحمر في دير البلح. سجلنا اسمه، ورقمه. وهناك بدأت رحلتي الطويلة في التواصل مع موظفات الصليب. بتذكر جملة قالتلي إيَّاها واحدة منهم، وما بنساها: 'من 90 يوم ما وصلتنا القوائم الجديدة للأسرى. الموضوع مش أسير ولا أسيرين.'" تقول هناء: "وأنا أصلاً مش متأكدة إذا هو أسير... بس بدي أعرف، هو أسير؟ ولا مفقود؟" وأخيراً، تمَّ تسجيل حالته في الصليب الأحمر على أنه: "مفقود. " "من بعدها... بدأنا نطرق أبواب مؤسسات ثانية: مؤسسة الضمير، ومؤسسة الأسرى، أضفنا كل بيانات محمد، وكنا نتابع معهم بشكل دوري، ونسأل، وننتظر. مرات، كانوا يتصلوا من الصليب يقولوا:

'ما صار شيء في الملف.'

'ما وصلنا خبر.'

'ولا لقيتوه بين الجثث المجهولة؟'"

الجثث المجهولة

أول أشهر البحث كانت مرهقة للعائلة في البحث عن ابنهم محمد، معظمها كان في مستشفيات تصلها جثث مجهولة الهوية. خلال اجتياح المغازي، انسحب الجيش "الإسرائيلي" بعد 13 يوماً، وكل الجثث التي كانت في الشوارع تمَّ نقلها إلى المستشفيات. وهنا بدأت رحلة العائلة في التعرُّف على الجثث، واحدة واحدة... بحثاً عن "محمد". تقول هناء: "في كل مرة كانت توصل جثة، كان أبوي أو أحد إخوتي يروح يتعرف عليها. يفتحوا الكيس: 'مجهول الهوية' مكتوب على الورقة، لكن الوجوه... بعضها مش واضح، بعضها متآكل. وكل مرة، كأنك بتفتح على جرح جديد، مش بس الجثة، روحك نفسها بتنفتح وتتسكر." وتكمل هناء حديثها، كيف كان والدها يصف الحالات الموجودة في المستشفى: "كانوا يقولوا: 'الشهيد كامل، بس في رصاصة في جبينه، الشهيد كامل، بس بنعرفه، بس شكله بدأ يتآكل.' ما في شي بوصف اللحظة هاي، لما تفتح الكيس وتتمنى ما يكون هو، بس بنفس

اللحظة، نفسك ترتاح، لو طلع هو، تخيلوا قديش فظيع، إنك تفتح كيس وتسكره، ويمكن يكون هو... ويمكن يكون محتاج إن أهله يتعرفوا عليه! في إحدى المرات، أخوي فتح على جثة، لقى وجه إنسان بيعرفه من المغازي، كانت صدمة، ودرس جديد في الوجع".

البحث بين الأسرى: المحطة الثالثة في البحث عن "محمد"

تقول هناء: "كنا نروح على مستشفى الأقصى، نحمل صورة محمد، نسأل الأسرى المحررين: 'حدا شاف محمد أسامة أحمد؟' لكن الاسم...'محمد أحمد'، اسم بسيط جداً، اسم الناس بتنساه بسرعة، اسم ما بيعلق في الذهن. كأنك تدور على اسم مستعار، بين مئات الأسماء اللي تشبهه. كانوا الناس يتذكروا الأسماء الغريبة، الصعبة... أما 'محمد أحمد'، يمرّ مرور الكرام، وكان صعوبة الاسم بسهولته، وإحنا نرجع بخيبة أكبر. كنا نعلّق أملنا على تفصيلة صغيرة، جرح قديم بأنفه نوصفه للأسرى، هذا الجرح بميز محمد، قلنا يمكن هذا الجرح يدلّ عليه. يمكن حد يلاحظ... يمكن يميّزه... لكن للأسف!"

قرار الإغلاق... ورفض الاعتراف

تكمل هناء: "في الشهر التاسع من سنة 2024، بعد عشر شهور من اختفاء محمد، وصلنا اتصال من وزارة الصحة. قالوا لنا: 'تعالوا استلموا إفادة الشهيد محمد أحمد.' الحكومة قررت إغلاق الملف، قالوا ما في جديد. قالوا لنا المعلومات من الصليب الأحمر بتقول ما في تقدم، وإنه بما إنه مفقود من أول يناير، فالأرجح... إنه شهيد." رفضت العائلة رفضاً قاطعاً بإخراج إفادة "شهيد" لابنها محمد. تقول هناء إن والدها قال: "'أضل أحكي عنه مفقود... أهون عليّ من إني آخد إفادة استشهاد وأنا ما بعرف وين ابني؟ ولا إذا أصلاً هو استُشهد ولا لأ.' ومن يومها، من شهر تسعة حتى شهر ثلاثة 2025، ضلت حالة محمد 'مفقود.'"

في شهر مارس 2025، تخرج دفعة كبيرة من الأسرى، لتبدأ العائلة في البحث عن ابنها في ذاكرة الأسرى المحررين "حد شاف محمد أحمد؟" تكمل هناء "وقتها، واحد من المحررين شاف صورة محمد وقال: 'آه، بعرفه!' كأن الروح ردَّت لجسمنا. أول مرة حدا يعترف إنه شافه، قالّنا: 'في جرح على منخاره... قديم. وكان ما بيمشي منيح، رجله رايحة على جهة.'" مجرَّد جرح في الأنف يصبح ضوءاً في غرفة مظلمة. تلك شعرة الأمل تصفها لنا هناء: "أصعب شعور؟ إنك تعيش على شعرة أمل... ولا أمل. كل يوم، كل لحظة، هو موجود؟ مش موجود؟ عاش شهر رمضان... ولا ما عاشه؟ العيد فات عليه؟ ولا هو في مكان... مش عارف بأي وقت احنا عايشين؟ رغم كل شيء، بابا ما تخلّى عن الأمل. كان يقول: 'أنا حاسس إنه عايش، أنا قلبي بيحكيلي إنه محمد رح يرجع، رح يفتح باب الدار... ويفوت.' وإحنا نصدّقه، نصدّق قلبه، لأنه لو ما صدقناه، بننهار."

في قوائم الأسرى والبحث عن اسم "محمد أحمد"، لم يتبقَ للعائلة سوى الانتظار على الرغم أنه لم يقم أحد بالتأكيد على وجوده سوى الأسير المحرر. تقول هناء: "كل مرة تطلع فيها دفعة أسرى، نفتح القوائم، نقرأ الأسماء... اسم، اسم. صحباتي صاروا يقرأوها معي، نوصل الاسم الأخير... وننهار. مرة وحدة... بتفقد كل قوتك،

كأنك كنت شايل جبل على ضهرك، ووقع فوقك. ونرجع نسأل: 'ليش يا محمد؟ وينك؟ كيف؟' أسئلة بدون إجابات: لو استشهد، وين استشهد؟ لو اندفن، مين دفنه؟ لو حدا شافه، ليه ما حكى؟ أسئلة بتاكل روحك، بتقصّ عليك اللحظة وبتخلّيك تعيشها من أول وجديد."

الحكاية الناقصة

تكمل هناء: "قصة محمد؟ قصيرة، ومخيفة. بس لما تحكيها، بتحسها أكبر من قدرتك على الاستيعاب. 'دخلوا عليه... ركض شوي، حافي... حاول يرجع على البيت... انقطع الاتصال!' بس! هيك بنعرف. ودايماً كان عندي أمل إنه يرجع، يحكيلي شو صار... كيف مسكوه؟ محمد سريع! كيف قدروا يمسكوه؟ الشيء الوحيد اللي ضل ثابت... هو أمل عودته. ومرات... حتى هذا الأمل كنا نحميه من الانكسار. لما تطلع دفعة أسرى، صرنا ما نحكي لأبوي مباشرة، نستنّى نقرأ القوائم، نفرز الأسماء... لأنه لما ما نلاقيه، الكسرة اللي بتصير بعيون أبوي، ما بنقدر نتحملها، بتكسرنا كلنا. صرنا نتهرب من سيرة محمد، عشان نقدر نكمل يومنا... بس في القلب، هو مش غايب لحظة."

الغرفة التي تنتظره

تختم هناء شهادتها قائلة: "غرفته... لسه موجودة، مكانه... بعده محفوظ، لبسه... لسَّه مطوي ع الرف، هويته... معنا. كل شي بمكانه. أبوي كل فترة بيروح بيمسح الغبرة، يرتب السرير، يسكّر الباب، وبيطلع وهو بيقول: 'محمد رح يرجع.' الشبابيك اللي تكسروا أيامها بسبب القصف العنيف؟ أبوي بيقول:'بس نركّب شبابيك... أول شغلة رح أعملها: أركّبله شبابيك لمحمد.' وأول ما يرجع؟ 'رح أجوّزه.' بس بيننا وبين حالنا... لمَّا الأمل صار أصعب، صرنا نخسر اليقين شوي شوي. صرنا نبطل نحكي عن محمد، مو لأننا نسيناه، بس لأنه كل كلمة بتوجِّع أبوي. وأبوي... مرهف، وحسَّاس زيادة عن الحد، خصوصاً مع محمد، يمكن لأنه بيشبهه، بالشكل، بالحضور، بالطبع." ما يوجع هناء، هو فعل استمرارية الحياة دون "محمد"، تقول: "كيف بنروح ونطلع ونرجع وبنام بدونه؟! وفي نقص حارق بكل مشهد: 'وين محمد؟'"

رسالة لو بيوصل صوته

تقول هناء: "لو في صوت ممكن يوصل لمحمد، كنت بحكيله: يا محمد... من لحظة ما أخدوك، ولليوم، أكثر من 500 يوم، وإنت قاومْت، وصبرت، ونجيت. إنت شجاع، وإنت حيّ، ورح يرجع باب السجن ينفتح، وتطلع. وكل قصة حكيناها عنك، رح نحكيها قدامك، وترد علينا وتحكيلنا إنت، شو صار. كل مرة كنت أكتب عنك، كنت أترك النهاية مفتوحة. بس المرة الجاية؟ إنت رح تكتبها: 'محمد رجع عالبيت.' متأكدة... ما فيها شك. محمد اللي ما رضي يترك البيت. إذا في شي لازم الناس تعرفه عن محمد، فهو إنه: ما رضي ينزح. ظل في البيت اللي بيحبّه. رفض يتركه." تقول هناء: "كنت أحكي قصته... عشان ما تموت كل مرة كنت أحكي قصة محمد، كنت أحكيها عشاني، عشان ما أنسى، عشان الحياة ما تلهيني. عشان أذكّر حالي دايماً، إنه في كيان كامل اختفى فجأة، بدون إذن منا... ولا منه. كنت بدي القصة توصل، الناس تعرف: كيف بياخدونا؟ كيف ببشاعة وهمجية؟

بتعطش لكل ما فيه دمار وعذاب. ليه أطلق النار عليه؟ وهو في بيته؟ وأنت شايفه أعزل؟ إيش القانون اللي بيسمحلك تفوت ع بيت وتطخ؟ تطلق الكلاب؟ قناصة فوق؟

ليش؟ علامة الرصاصة... كانت ممكن تيجي بصدره، أو بوجهه، أو على الحيط. كان واضح: كانوا بدهم يقتلوه. الركض المؤلم. دايماً بيجي ببالي: كيف نَطّ؟ كيف تأذّى؟ كيف تألم، ومع هيك... ركض. ركض في مخيم مدمَّر، على ركام، على قزاز، في شوارع خالية من البشر. كان بيجري للنجاة، وهو مش فاهم. شو كان بيحس؟ شو كان بيفكر؟ وهو قاعد ورا شجرة الزيتون؟ وهم فوق سطح بيتنا؟ شو كان بيحكي لنفسه؟ ولما سمعهم بيفوتوا ع البيت؟ كيف حس؟"

في مخيلتنا: إلى أين يذهب المفقودون؟

تقول هناء: "بابا حلم فيه... قال شاف حاله واقف تحت شجرة التين، قطف منها... وأعطاها لمحمد. ومرة ثانية في أول مرة فقدنا فيها محمد شافه بيركض، بيركض، بيركض... فصرخ: 'محمد، وينك؟' بس محمد كمل ركض، بدون ما يرد."

سيناريوهات الركام، دائماً ما يخطر للعائلة في بحثهم أنه من الممكن أن يكون محمد بالقرب من البيت، تقول هناء: "في ركام كتير. بابا كان يمر، ويهمس: 'أنا خايف محمد يكون هان...'"

***

محمد نبيل غنيم

الفقد في زمن الإبادة والحصار

الاسم: محمد نبيل غنيم.

العمر: 28 عاماً.

سنة الميلاد: 1996.

تاريخ الفقد: الجمعة، 2024/11/8.

مكان الفقد: منطقة الكرامة، بالقرب من الخزندار، مدينة غزة.

المهنة: ميكانيكي سيارات.

الحالة: مفقود أثناء ذهابه لإحضار مساعدات إنسانية لعائلته.

الراوية: شهناز غنيم – والدة محمد.

شخصية محمد

لم يُكمل محمد تعليمه الجامعي، لكنه أتقن مهنة "ميكانيكا السيارات"، وعمل كميكانيكي متخصص في قطع التصليح الحديثة والقديمة. تصفه والدته بأنه صاحب شخصية مميَّزة، قلبه طيِّب وحنون، وكريم لدرجة أن "ما في إيده مش إله"– كما تقول، تعبيراً عن كرمه الفطري، يحب الناس، والناس تحبه، يساعد الجميع دون تردد، وتقول والدته: "يا ريت كل الشباب تطلع مثله." تكمل والدته حديثها ووصفها عنه: "كان نشيطاً، يخرج للعمل بكل حيوية، يحب المساعدة، ويعتني بالنظافة. من الصعب أن تجد أحداً مثله، كل شيء خلقه الله فيه كان مميزاً ويختلف عن غيره: حنون، كريم، يحب أهله كثيراً ويخاف عليهم، ونحن بدورنا كنا نخاف عليه، كثير المزاح، لكنه لا يحتمل أن يكون هناك أحد زعلاناً منه، يسارع إلى المصالحة، ولا يحب أن يُغضب أحداً. يفعل ما يُطلب منه بمحبة، يحب القيام بأعمال المنزل: الطبخ، والكنس، والتنظيف. وإذا اشترى شيئاً، يحرص أن يحضره للجميع، كنتُ أشعر أنه ذراعي الأيمن، مساعدي الأساسي، حتى أنني كنت أتمنى لو أن أخواته يكونون مثله، يعملون بجهده وإخلاصه." وتختم والدته بقولها: "أكتر واحد بحبه من هو صغير. من يوم ما الله خلقه لحد الآن، وأنا بحبه كثير، من أول أيام الإبادة، ما كان يخلي شي يخسر علينا، حتى لو بده يحرم حاله عشانا، بخاف علينا، وبيجي محتار شو يختار ويعمل إلنا." تصفه والدته بأنه شاب بسيط، لم يطمح يوماً لشيء أكبر من حياة طبيعية يحقق فيها طموحه الصغير.

ذكريات والدته معه

"خلال فترة حصار مستشفى الشفاء وآخر اقتحام نفَّذته قوات الاحتلال، ضحَّى محمد بنفسه، بقينا محاصرين خمسة أيام، وكان هو يخرج قبلنا جميعاً ليقطع الطريق ويتأكد إن كانت آمنة أم لا، ثم يعود ليأخذنا ويأمن خروجنا. كانت له مواقف إنسانية كثيرة، إذا وجد مصاباً يساعده، وإذا صادف شهيداً كان يحمله. كان يرى أن هذا هو الطبيعي والعادي: أن يساعد الإنسان أخاه الإنسان. محمد لم يكن ينتمي لأيِّ فصيل أو حزب سياسي، بل كان شاباً بسيطاً في العشرينات من عمره، يعمل في ميكانيكا السيارات، وكان طموحه أن يتزوج ويؤسس عائلة صغيرة، حتى أنه بدأ يخطط لذلك قبل الإبادة، لكن الأوضاع التي عاشها قطاع غزة جعلت هذا الحلم مستحيلاً."

لحظة الاختفاء

"اختفى محمد أثناء محاولته إحضار مساعدات للمنزل، بعدما صار توفير لقمة واحدة أمراً في غاية الصعوبة. اختفى معه الكثير من الشباب، ولا نعرف عنهم شيئاً: أين ذهبوا؟ وإلى أين وصلوا؟ حتى الصليب الأحمر لا يزودنا بأيِّ معلومات عنهم."

المرئية رقم (3): صورة الشاب المفقود محمد غنيم، أرشف العائلة، قبل الإبادة 2023

تقول والدته شهيناز

"حسِّيت إنه في شيء، كأني كنت حاسَّة إنه رح يصير معه إشي. قبل بيومين، كنت أطلع عليه وألاقي وجهه بيلمع... بيلمع لمع، بس ما تخيَّلت، ما خطر لي أبداً إني ممكن أفقده. كنت أظل أطلّ عليه وأشوفه... كأني بدي أودّعه." اختفى محمد يوم الجمعة بعد العصر، بتاريخ 8 تشرين الثاني 2024، كما تذكر والدته. تقول: "احتجت وقت كتير لأتذكر التاريخ، كأنه اختفى الجمعة الماضية. من لحظة اختفاؤه، بطَّلت أعدِّ الأيام ولا التواريخ. نسيت كل شيء... بطَّلت أعرف أي سنة أو ساعة إحنا فيها. كل اللي بدي إياه... إنه يبين. لأنه ما في غيره، هما ثلاثة إخوة، بس هو... ما في غيره." تكمل شهيناز وهي تُمسك بنبض قلبها: "أنا بس بدِّي أعرف أي حاجة. أنا حاسَّة إنه بخير. موجود، وعايش، وبتنفَّس. وأنا متأكدة إنه في بَركسات 'زكييم'، محوط هناك. متأكدة من شعوري... وفي إشي صار معه قبل ما ياخدوه الجيش، بس أنا متأكدة إنه بخير." وبصوتٍ مُرتجف لكنه مملوء بالإيمان، تقول: "ستّه [أي جدته] إجتني بالمنام... كان المنام بيدل إنه عايش، لأنه أعطيتها شيء، وهي رفضت تاخذه منِّي. هي رفضت تعطيني إياه، فمعناه إنه ما أخدته، معناه إنه محمد ما راح، ما مات، عايش. المنام كان واضح."

بين عدد من النساء في مجتمعنا الفلسطيني، يسود اعتقاد شائع مرتبط بتفسير الأحلام، خاصة تلك التي يظهر فيها شخص ميت، غالباً ما يُفهم ظهور الميت في المنام على أنه "جاي ياخد حدا من البيت،" أي يُتوقَّع بعدها وفاة

شخص من العائلة أو الأقارب. هذا التفسير لا يستند إلى علم دقيق، لكنه متجذِّر في الذاكرة الشعبية، ويُعبِّر عن القلق والخوف من الفقد، خاصة في ظروف الإبادة. ومع ذلك، تختلف دلالات الأحلام من شخص لآخر، أحياناً يتمسَّك الناس بها كأمل أو دليل على نجاة أحد المفقودين، كما في حالة والدة محمد، التي رأت في حلمها رسالة طمأنينة لا تهديداً، وفسَّرت ذلك بأن ابنها لا يزال حيّاً (لأن جدته لم تأخذ من شاهيناز شيء). وتُتابع: "بَحِس فيه... بحس إنه بتنفَّس، وبده يطلع. أول أسبوعين حسِّيت إنه تعذَّب، بس بعدين، ربنا فرَّجها عليه، هذا كل اللي بعرفه. إحساسي قوي... وما خابلي إحساس قبل هيك."

اختفى محمد من منطقة غرب الكرامة، قرب محطة الخزندار، وهي منطقة قريبة من بيت العائلة. كان الحديث يدور أن مساعدات وصلت هناك، فخرج محمد، لم يكن في باله أيَّ شيء، لم يكن حتى مهتماً بالأخبار، ما كان يحب يتابع أو "يشغل باله" – كما تقول والدته – لأنه كان يعتبرها أشياء تزعج روحه. بعد اختفائه، بدأت والدته رحلة البحث الطويلة. قائلة: "فتَّشت عنه في المستشفيات، في العمارات، في الحارات، طرقت أبواب بيوت الناس واحداً واحداً." لم تترك مكاناً قريباً أو بعيداً إلا وذهبت إليه، حتى حين كانت الدبابات في الشوارع، لم تتردَّد، كانت تخاطر بنفسها فقط لتجد أثراً يدل على محمد. تقول: "أنا مش طالبة شي، بس يقولولي إنه في السجون... بس هيك. بس أعرف إنه حي." في ذلك اليوم، تعتقد والدته أن محمد فُقد مع حوالي 45 شاباً من نفس المنطقة: "كلهم مجموعة راحت... وانقطعت أخبارهم."

الحياة بعد محمد

تقول والدته: "الحياة بعده بلا طعم، باهتة... على الفاضي، ما في حياة، الحياة كانت مع محمد، كانت ضحكة. كان يملأ البيت جو، يحس علينا... يشوف شو بدنا، شو خاسس، شو ناقص، كان يخاف على الكل، ما يحب حدا يطوّل برا البيت. يوم ما غاب، جسمنا كله انشل. هو سندنا... هو ذراعنا اليمين. بدي ترجع الضحكة... ويرجع هو." وتُكمل الأم بنبرة مكسورة: "نفسي أشوفه... نفسي أشوف ضحكته... شمّ ريحته، بدِّيش أسمع إشي ولا حد يقولي 'مش موجود'، ما بدي شي، بس ابني." منذ اختفائه، تواصلَت مع كل الجهات والمؤسسات بحثاً عن أيِّ معلومة، لكنها لم تتلقَ أيَّ رد. تقول: "ما في شي بيفيدني، بس مشاعري... إحساسي هو اللي بيقولي إنه موجود." وتُضيف: "أحياناً بتخيَّل إني أروح على الحاجز وأسأل عنه، يمكن ألاقي جواب... يا بَعِيش وبعرف وين محمد، يا بَمُوت."

محمد لم يكن محبوباً فقط بين أهله، بل كان عزيزاً على أصدقائه أيضاً. حتى الآن، الجميع يسأل عنه. أكثر من تأثر باختفائه كان صديقاه إبراهيم موشّح ومحمود مقدام، وبكيا كثيراً عندما عرفا بخبر فقدانه، وما زالا يأتيان باستمرار ليسألا عنه، ويبكيان من الاشتياق. تصفه والدته بأنه كان يحب الحياة بطبيعتها، ويحب العمل كثيراً. كان شاباً طموحاً، يحمل حلماً بسيطاً وكبيراً في الوقت ذاته: أن ينتهي العدوان، ويفتح ورشته الخاصة، يعود لتصليح السيارات، ويشتري قطعاً جديدة ليبدأ من الصفر. طوال فترة الإبادة، كان يحاول جمع بعض المال استعداداً لتحقيق هذا الحلم.

تفاصيل صغيرة... وغياب لا يُحتمل

تقول والدته: "في أكلات بتذكِّرني فيه... كان يحب أعمله يَّاها، أطبخها مخصوص عشانه. ولما رجعت الطيارات تُلقي المساعدات، اتذكَّرته على طول... كان دايماً ينزل يركض عشان يجيب المساعدات للبيت. في رمضان، في الأعياد، هو اللي كان يجيب الاغراض، يجهز كل شي، ويقول: 'ولا يهمك، أنا بجيب اللي بدك إياه.' محمد وقَّف مع الكل، تعب، وساعد والده وإخوته كثيراً، ما قصَّر مع أحد." تتخيل والدته عودته في كل لحظة، تقول: "حاسّة لما يرجع رح يصير معي سكتة قلبية. بموت... مش عارفة كيف رح أتمالك حالي وأنا بشوفه. يمكن أضلني ماسكاه وما أخليش حدا يلمسه." تتذكَّر اليوم اللي كان فيه ينتظر أخوه ومرات أخوه يرجعوا من النزوح، يوم ثلاثاء، وكان يقول: "بس تروحوا من الجنوب، بدِّي أجيب كرتونة نْحُط فيها البنت الصغيرة... أنا بدي أروح أجيبهم من الجنوب."

كان ينتظرهم بفارغ الصبر، لكن لحظة اللقاء ما صارت. رجع أخوه من الجنوب... وما رجع محمد. تفرَّقت العائلة وقت الإبادة: جزء نزح لما يُسمّى بـ"المناطق الآمنة"، والجزء الآخر ما قدر يترك البيت. محمد بقي، وكان كل يوم ينتظر يرجعوا أهله، خاصة بنت أخوه الصغيرة. لكن بدال ما يستقبلهم، واجه الغياب... ارتحل فجأة، بدون ما يترك وراه أي أثر.

تسعة شهور من الغياب

تقول والدته: "تسع شهور وأنا مش عارفة وين محمد، كل ليلة بتذكَّره، كل ما بفتح الجوَّال، بفتح الصور والمقاطع تبعته، خاصة بالليل... أول مبارح، شُفته بالمنام... كل المحابيس طالعين، ومحمد طالع معهم، أنا متخيلة... إنه رح يطلع." تتوقف لوهلة، ثم تُكمل بصوت مبحوح: "كنت أطلع عليه قبل ما يروح، يومها حكيتله كلمة... زعل مني، بس أنا عارفة محمد ما بزعل مني، ولا بحقد، خاصة عليّ." تروي تفاصيل اليوم الأخير بدقَّة موجعة: "هو أصلاً ما كان بده يطلع. غسل كل أوعيه، ولمّ غسيل البيت، ونشرهم. نظَّف ورتَّب كل شيء، بنفس اليوم طلب مني أعمل فلافل، وراح أخوه يجيب خبز، أخذ رغيف وقال بدي آكل، قلتله: استنى ناكل سوا؟ قال لا، بدي آكل هسَّا. اطلَّعت فيه... وأنا قاعدة بقلي الفلافل على الدرج، وهو واقف قدامي، بإيده الخبزة، كل شي كان مرتب، كأنُّه مودِّع... وبعد الغدا، طلع على برَّة، راح على البحر بعد ما سمع إن الجيش انسحب."

في موعد اختفائه، شعرت الأم بشيء غريب: "صار عندي خنقة... كأن في حجر وقع على صدري، مرّ الوقت وما رجع محمد، دورت عليه بين الجثث، ما لقيته، بس جوّاي شعور إنه عايش." وتُكمل: "بحس إنه انصاب برجله، وحاول يهرب، بس ما قدر، أول أسبوعين كنت حاسة إنه تعذَّب... بس بعدين، حسِّيت إنه بخير." اليوم، تتخيَّله في كل زاوية... تتخيَّل مشيته، وصوته، وتتصوَّر أنه سيفتح الباب في أي لحظة ويدخل، تشتاق له، وتؤمن من قلبها أنه ما زال على قيد الحياة... وأن الفرج قريب.

***

نايفة السودة (النواتي)

الشخص المفقود: نايفة السودة (النواتي).

العمر: مواليد 1932.

تاريخ الفقد: الاجتياح الثاني لمنطقة مستشفى الشفاء (آذار 2024)

مكان الفقد: بالقرب من منطقة مستشفى الشفاء – البيت.

الراوي: موفق سلمان أحمد النواتي - كان يعمل سابقاً في وزارة الصحة، وهو الآن متقاعد ومتفرغ.

حالة الفقد كانت أثناء اجتياح مستشفى الشفاء للمرة الثانية، حيثُ كانت العائلة ما زالت داخل العمارة السكانية، وبعد أربعة أيام من دخول الاحتلال إلى مستشفى الشفاء، قاموا باجتياح محيط المستشفى والعمارات المجاورة لها.

يقول موفق النواتي: "اقتحم الجيش العمارة السكانية، قائلاً: كانت هناك حالة واضحة جداً من الإرهاب: اقتحام، خبط، تفجير للأبواب. دخلوا الشقة، وكانت الوالدة موجودة فيها، وكنت أنا وعائلتي معها، لأن شقتي في الطابق السادس أُحرقت في الاجتياح الأول.

عندما دخل الجيش علينا في المرة الثانية، جمعوا الرجال في مكان، والسيدات في الشقة التي كنتُ أسكنها. أخرجوا سكان العمارة، وطلبوا منا خلع جميع الملابس والبقاء فقط بالملابس الداخلية. كنا موجودين في غرفة الصالون، ولم نكن نرى النساء بشكل واضح، طلبوا من السيدات الخروج أولاً، وكانت الوالدة موجودة في الشقة. طلبت زوجتي من الجندي أن تأخذ الوالدة معها لأنها مقعدة ولا تستطيع الحركة، حتى إنها لا تستطيع الذهاب إلى الحمام إلا بمساعدة. لكن جيش الاحتلال رفض وأصرَّ على تركها كما هي، قائلاً إنها ستكون في أمان. حاولت زوجتي كثيراً أن تأخذ الوالدة معها، وفي نهاية الأمر وضع الجندي البندقية في ظهرها طالباً منها الخروج، مؤكداً أن الوالدة ستكون بأمان. اضطرت تحت التهديد أن تتركها. عرفتُ بتفاصيل القصة كاملة بعد أن أخرجوني والتقيت بزوجتي، بعد ذلك قام الجيش بإخراج جميع الرجال من البيت ونقلهم إلى عمارة مجاورة للشفاء، ثم تمَّ نقلهم إلى مستشفى الشفاء لأخذ بصمة العين. تمَّ احتجازنا لما يقارب الساعة، وخضع كل موظف للتحقيق. طلبوا منَّا التوجُّه إلى الجنوب، لكن لم تكن هناك أيُّ نية للخروج. وطوال هذه المدة لم تكن العائلة تعرف شيئاً عن الوالدة، ووضعنا احتمالات: ربما أخذوها إلى المستشفى؟ أو ربما تم احتجازها؟ لذلك كانت الخطوة المنطقية هي التواصل مع الصليب الأحمر، خاصة أن البيت كان ما يزال في منطقة حمراء يتمركز فيها الجيش.

تواصلنا مع الصليب وقدَّمنا توصيفاً كاملاً للحالة والمكان وتفاصيل الحدث، لكن لم يكن هناك ردّ واضح. كانت

هناك استجابة، لكنهم لم يتمكَّنوا من الوصول إلى الحالة.

يكمل النواتي حديثه في وصف حالة مشابهة للفقد الذي يعانونه، قائلاً: "ونفس الحالة للجيران، كانت هناك سيدة مصابة موجودة في المكان ويحاولون الوصول إليها. استمرت محاولات التواصل مع الصليب لعدة أيام، إلا أنه لم تكن هناك أيُّ استجابة، إلى أن غادر الجيش المنطقة بعد أكثر من أسبوعين، عدنا إلى المنزل للبحث عنها، ولم يصلنا أيُّ ردٍّ من الصليب. كان هناك بعض الأشخاص الذين قالوا إنهم شاهدوا سيدة كبيرة في السن على عكازات "الوكر" في منطقة دوار حيدر. إلا أن الوالدة لا تستطيع السير وحدها على الوكر، فذلك صعب جداً، لكن ظل هذا الاحتمال سبباً في البحث عنها في الشوارع، ربما أُجبرت تحت الضغط. بعد مدَّة من عودتنا إلى المنزل، كل ما أملكه من معلومات أنني تركتها في صالون البيت، بحثتُ عنها في الصالون عن أي أثر ممكن أن أجده لها، لكن للأسف لم أجد شيئاً. بحثنا عنها في المستشفى على أمل أن يكونوا قد أرسلوها إلى هناك. حاولنا الحصول على جميع أسماء السيدات اللواتي كنَّ موجودات خلال تلك الفترة في المستشفى، من لحظة دخول الجيش حتى خروجه، لكن لم يكن هناك أيُّ شيء يدل على وجودها".

كانت الأسئلة تحوم حول الابن الباحث عن أمه في وجوه السيدات الموجودات في المستشفى، يفتِّش الأسماء اسماً اسماً: هل هي على قيد الحياة؟ ربما مريضة بعض الشيء؟ أو أنها استشهدت؟ خاصة أنهم أخبروه أن هناك الكثير من السيدات الكبيرات في السن استشهدن. لم يكن من السهل عليه أن يبحث عن اسمها وسط قوائم طويلة من الأسماء... وغرف المستشفى... خصوصاً أنهن كنَّ في مبنى التنمية الاجتماعية، يبحث في كل الغرف، غرفةً غرفةً، ليرى وجه أمه... وسط كل الاحتمالات، وبالأمل أن يجد لها أثراً. "هل نايفة السودة (النواتي) موجودة هنا؟" هو سؤال يحمل إجابة واحدة في كل مرَّة يطرحه على الأشخاص الموجودين داخل الغرف: "لا". ليأخذه الاحتمال إلى أنها ربما تكون موجودة في قائمة الشهداء، رغم أن اسمها لم يُذكر. عادوا مرة أخرى للبحث في منطقة دوَّار حيدر، ليظهر احتمال آخر، أن هناك من رآها بالقرب من بنك الدم... وآخرون قالوا إنهم رأوها في مربع آل مرتجى.

في كل منطقة يتمُّ البحث عنها، لم تكن موجودة، وعند دوار حيدر كانت هناك جثث شهداء، تقريباً خمس جثث، ينظر إليها فلا يجدها بين الجثث، خاصة أنه لم يكن متأكداً. ظل الأمل أن يواصل البحث في المستشفى، ربما ضاع اسمها في القوائم، أو كانت موجودة في إحدى الغرف دون معرفة هويتها الأصلية! مع احتمال أن تكون قد نُقلت إلى منطقة مختلفة. وفي العودة للبحث عنها داخل المنزل مرة أخرى، لعل هناك أيَّ أثر يدل عليها، عرف الابن أنها لم تكن نائمة في صالون البيت، بل في الغرفة الداخلية.

عاد للبحث عنها ليجد بقايا عظم محروقة، هذا المشهد جعله يطرح سؤالاً مؤلماً: هل استشهدت أولاً ثم أُحرقت؟ أم أُحرقت وهي على قيد الحياة؟ سؤال يفتح أبواباً من السيناريوهات المتخيَّلة عن معاناة الأم قبل قتلها، وكأنه كان يريد أن تكون خفيفة في موتها، لا تعاني من أهوال وحشية الاحتلال. فسأل الجيران الذين ظلُّوا بالقرب من المنزل، فأخبروه أن العمارة أُحرقت بعد أسبوع من اجتياحها. عندها وضع احتمالات: كيف يمكن أن تصمد

والدته أسبوعاً كاملاً دون طعام أو شراب، أو حتى الذهاب إلى الحمام، وهي لا تستطيع فعل أيِّ شيء وحدها؟

يهوِّن على نفسه بالقول: ربما استشهدت قبل الحرق!

قاموا بجمع رفات الأم ودفنها في منطقة التفاح.

المرئية رقم (4): بقايا عظام محروقة [رفاة المفقودة نايفة السودة]، موفق النواتي، 2024

كان هاجس قد وصل إلى أخيه، أبو سلمان "مظفر النواتي"، المقيم حالياً في إندونيسيا، بأن والدته ما زالت في المنزل، فقاموا بالبحث مرة أخرى ليجدوا رفاتها. السيدة "أم معاوية" من مواليد 1932. في هجرة العام 1948، كان عمرها 16 سنة، نزحت مع عائلتها من بير السبع إلى غزة، مثل أغلب سكان السبع من غزة والخليل. عادت مع أسرتها إلى القطاع. كانت "أم معاوية" من السيدات الملتزمات، تعطي دروساً في الأحكام. ومع تقدم العمر، أصيبت بمرض الزهايمر، لكنه لم يكن متعلقاً بنسيان الأسماء أو الأشخاص، بل بالأحداث القريبة فقط. فالأحداث القديمة كانت تحفظها جيداً، بينما الأحداث الحديثة تنساها بسرعة. كانت تتذكَّر كل ذكرياتها القديمة وأشخاصها، أما الحوارات اليومية فكانت تغيب عنها.

يكمل موفق وصف والدته بأنها كانت تملك ذكاءً مختلفاً عن غيرها، تعلَّمت حتى ما بعد الصف السادس، وفق المنهاج الموجود حينها. بل إنها رُشِّحت لاستكمال دراستها في القدس، لكن والدها رفض ذلك كونها الفتاة الوحيدة للعائلة. كان أبناؤها يطلقون عليها لقب Mother Teacher لأنها كانت تتحدَّث الإنجليزية. شجَّعت أبناءها على التحدُّث بالإنجليزية، وأسَّستهم في كل المواد، خصوصاً الإنجليزية. بل وكانت تملك حسّاً فكاهياً أثناء تعليمهم، فتقول لهم مازحة: " Shut your mouth ... شط البحر." كانت تتذكَّر طفولتها جيداً، لدرجة أنها تتخيَّل أنها أصبحت مديرة مدرسة، أحلامها التي حملتها طويلاً كانت تعود إليها في الزهايمر كأنها حقيقة عاشتْها. كانت أم معاوية أماً لستة أولاد وأربع بنات، قامت على تربيتهم وتعليمهم، وأعدَّتهم للحياة. لكنها ذاقت مرارة الفقد؛ فقدت أحد أبنائها معتز في الثمانينيات، ثم فقدت "مهيب" في التسعينيات، قبيل الثورة السورية بكثير، إذ كان صحفياً في النرويج وفُقد في مطار سوريا. وحتى اليوم لم يُعرف له أثر.

معتز سلمان أحمد النواتي

في كانون الأول/ديسمبر من عام 1981، فُقد أثر الشاب معتز سلمان النواتي، ولم يعد أحد يعرف على وجه اليقين: هل اختفى في غزة؟ أم في "تل أبيب"؟ أم في مكانٍ أعمق، حيث لا عناوين ولا سجلات ولا أسماء؟ كان معتز يعمل برفقة أخيه مظفر في منطقة "إيلات" (أم الرشراش)، وهي مدينة ساحلية تقع أقصى جنوب فلسطين على الطرف الجنوبي من النقب وعلى رأس خليج العقبة. وكان قبل سفره إلى الأردن يعمل معهما. فقد معتز في الفترة التي كان فيها في الأردن مع والده لاستكمال تعليمه الدراسي في شهر 12 من العام 1981.

كان مظفر ومعتز يعملان في المقاولات في منطقة "إيلات"، حيث كان عملهما يشمل تنفيذ مشروع كامل: تبليط، قصارة، دهان... وبما أن "إيلات" لا يمكن دخولها إلا بتصريح خاص على عكس باقي الأراضي المحتلة، باعتبارها منطقة عسكرية، يقول: "في تلك الفترة شعر معتز بالضيق من العمل في إيلات وكره ذلك." قال لأخيه مظفر إنه لا يريد العمل هناك، فطلب منه مظفر أن يكمل فقط العمل في البناية حتى يتمَّ الانتهاء منها، ثم يقرران معاً إما الاستمرار في العمل في "إيلات" أو التوقف نهائياً. لكن معتز لم يرغب في إكمال عمله، فاستمر لمدة أسبوع فقط، ثم انتقل إلى "تل أبيب."

في تلك الفترة، كانت زوجة أخيه معاوية في ألمانيا في زيارة للعائلة، وكان لزاماً عليها العودة إلى ألمانيا عن طريق حجز السفارة من القدس. أخذ معتز التذاكر لتأكيد الحجز من القدس، وكان ذلك اليوم هو يوم فقدانه، ومن بعده لم يعد. وفي البحث عن معتز اختلفت الأقوال: فمنهم من قال إنه شوهد في غزة في آخر النهار قرب فترة المغرب، وبعد ذلك اختفى، وهناك من قال إنه ربما فُقد في منطقة "بربنق" الخاصة باليهود المتدينين، ولم يعد. بعد فترة من البحث، تمَّت مراجعة مكتب حجز الطيران، أثناء المراجعة قيل إن شخصاً يهودياً جاء للحجز، وأثار استغراب الموظفين أنه يريد الحجز لفتاة عربية. وبعد التواصل معهم للتعرُّف على هوية الشخص الذي قام بالحجز، تشكَّلت صورة أنه ربما كان صاحب العمل الذي

يعمل عنده معتز يريد كسب وقت إضافي لإبقائه في العمل، فقام بالحجز عنه.

ظل الفقد غامضاً: هل حدث في "تل أبيب"؟ أم في غزة؟ حتى أن الجهات الرسمية والمخاتير، والتواصل مع الداخل الفلسطيني المحتل، كان في تلك الفترة أسهل من اليوم. وقد قيل إن هناك سجوناً تحت الأرض يديرها "حرس الحدود"، و"المسؤولون عنها غالباً من الدروز." كان بإمكان المخاتير التواصل معهم بشكل مرن، وكانت هناك محاولات للبحث عن معتز في هذه السجون القابعة تحت الأرض، لكن لم يكن هناك أيُّ رد إيجابي. حتى الاحتلال، وتحديداً وزارة الداخلية في تلك الفترة، كانت في كل سنة من نفس الميعاد تتواصل مع العائلة لتسأل إن كان هناك أيُّ خبر جديد عن معتز. وظلَّ هذا التواصل قائماً لمدة عشر سنوات منذ تاريخ الفقد، إلى أن سُجِّل رسمياً ضمن المفقودين.

ترك مظفر العمل في "إيلات" ليتفرغ للبحث عن أخيه معتز، بينما ظلَّت العائلة تحمل احتمالات ومخيالات ترافقها. أما الأب الذي كان في الأردن فكان يراقب الأحداث وينتظر الأخبار، فيما كان رجال العائلة يسهرون يومياً للبحث عنه. لكن السؤال الذي ظل يطرحه: هل هم فعلاً يبحثون ولا يملكون معلومات؟ أم أنهم يبحثون وهم يعرفون أين هو؟ يقول موفق: "إن الغصَّة كانت تسكن قلب الأم طوال الوقت، فالفقد لم يكن سهلاً. ظلَّ السؤال حاضراً دائماً: إلى أين ذهب معتز؟ وكان الأمل يرافقها أنه سيعود يوماً ما. ويكمل: حتى أنا شخصياً كنت أحلم بمعتز، ورغم أن الأحلام في معظمها تكون مبهمة، إلا أنني كنت أستشعر وجوده حياً. ورغم الهواجس، كنت أعتقد ربما فقد ذاكرته... أو ربما أعجبته الحياة هناك في الداخل، أراد أن يعيش دون العودة. ويظل العقل غير قادر على تقبُّل ذلك، لأن معتز من الأشخاص الثوريين الذين من الصعب أن ينجرُّوا نحو الحياة بهذا الشكل، أو أن يرتبط بالاحتلال بأيِّ وجه كان، وحسب معرفتهم به، كانت هذه الفرضية مستحيلة. كان معتز طالباً في جامعة بيروت العربية، يدرس تخصص التجارة، وقد أنهى عاماً من دراسته، وكان عمره حينها 22 سنة. إلا أنه لم يتمكَّن من إكمال تعليمه بسبب الظروف التي مرَّت بها العائلة، خاصة بعد زواج والده من زوجة ثانية، ما أدَّى إلى تحمُّله مع والدته مسؤوليات إضافية لتغطية الفجوة التي تركها والده. فتولَّى معتز ومظفر، باعتبارهما أكبر الأبناء، هذه المهام الثقيلة."

يقول أخوه موفق إن معتز كان رافضاً للاحتلال رفضاً قاطعاً، لكنه لم ينتسب لأيِّ جهة أو فصيل رغم ثوريته. السبب كان حجم المسؤولية التي ألقاها والده على عاتقه، فلم يكن لديه ترف التفكير في شيء آخر غير توفير المصاريف اللازمة لإعالة العائلة ومحاولة إكمال مسيرته التعليمية. لكن أفكاره، وحركاته، والأغاني الثورية التي كان يستمع إليها، كلها كانت تحررية. ولو لم يكن مثقلاً بتلك المسؤوليات، لربما انتسب إلى إحدى التنظيمات الفدائية أو الاشتراكية، خاصة أنها كانت الأكثر حضوراً في تلك الفترة. الأغاني الثورية التي كان يردّدها: "طالعلك يا عدوي طالع..." وأصوات إذاعات منظمة التحرير الفلسطينية، وصوت العرب، وصوت فلسطين، التي كان يبثُّونها لفترات محدودة من ساعة إلى ساعتين، ظلَّت تصاحب يومه. ورغم التعقيدات المادية والمسؤوليات الثقيلة، لم ينسَ معتز الهمَّ الأكبر: "الوطن". كان الوطن حاضراً بصورة أو بأخرى، في: الراديو، وفي أحاديث المساء، وفي تفاصيل الحياة اليومية.

تعامل معتز مع المحتل كان ضمن حدود العمل فقط، دون أن يتجاوزها. كانت له خطوط حمراء واضحة. هذا الموقف يعود بالأساس إلى التربية التي نشأ عليها، فقد غُرِس فيهم أن الاحتلال هو احتلال، لا يمكن أن يكون له وجه آخر، وأننا محتلُّون مهما تغيَّرت الظروف. وعلى الرغم من أن العائلة لم تكن تنتسب لأيٍّ من التنظيمات، إلا أن ذلك لم يعنِ غياب الوعي. على العكس، كان وعيهم بالاحتلال حاضراً بقوة.

وعن لحظة الأمل التي ظلَّت تطرق باب العائلة، يقول أخوه موفق: "يمكن حتى فترة قريبة جداً، كنت أشعر أنه في أيِّ لحظة سيدقُّ الباب، وسنجد معتز واقفاً خلفه."

من أين يأتي هذا الشعور؟

لأن من الصعب تصوُّر أنه اندمج هناك، أو اختفى دون أثر، ظلَّ الاحتمال قائماً أنه في السجون، تلك "المخفية تحت الأرض". بعد أربع أو خمس سنوات من فقده، خرج شخص من عائلة أبو جبل من أحد السجون غير المعروفة، وقال إنه رأى معتز هناك. وحين سأله مظفر عن ذلك، قال الرجل: "استغربت لما شفت معتز، كان أبيض وأشقر، شبه الأجانب. قلت بيني وبين نفسي: إحنا فلسطينية واعتقلونا، طيب هذا الأجنبي ليش ماخدينه؟ لكن لما حاولت أحكي معه بالإنجليزية، ردَّ علي: أنا عربي من غزة."

"هذا اللقاء أعاد الأمل للعائلة بأن معتز ما زال حيّاً في السجون، وأنه في أيِّ لحظة قد يعود. السجون المخفية كانت حاضرة في مخيِّلتهم، يتهيأ لهم أنها موجودة وتابعة في الغالب للدروز، وتشرف عليها قوات 'حرس الحدود'. لكنها خارج نطاق الدولة والداخلية. داخلها مفقود وخارجها مولود. ولأنها منفصلة عن الجيش والشرطة 'الإسرائيلية'، كان من المستحيل تقريباً إيجاد أثر لمعتز. وهذا ما يفسِّر، ربما، غياب أيِّ معلومات حقيقية عنه. إلا أنه لا يوجد سبب معروف أو مفهوم لاختفاء معتز في تلك السجون المخفية، ولم يكن هناك أيُّ اعتقال رسمي مُعلن عنه. من بين الاحتمالات التي كانت مطروحة على الطاولة: ربما لأن شكله يشبه الأجانب، وربما بسبب ما يُقال عن سرقة الأعضاء من المساجين، أو حتى أن يكون قد استُخدم في تجارب ما! كل هذه الاحتمالات ظلَّت واردة في مخيلة العائلة. ومع كل محاولات البحث عنه عبر الدروز أو المخاتير، لم يكن هناك أيُّ عنوان لسجنٍ يمكن أن يدلُّ على آخر أثر لمعتز، لتظل قصته مفتوحة على كل السيناريوهات الممكنة."

يختم موفق قائلاً: "ربما مع تقدُّم العمر أصبح الأمل أصعب، لكن طوال تلك السنوات كان شعور يراود العائلة أنه واقف خلف الباب ينتظر من يفتحه له. حتى في الأحلام، كان أحدنا يرى شخصاً يطرق الباب، فيكون معتز واقفاً هناك."

في بداية الأمر، كنت أربط بشكل غامض بين اختفاء يوسف نتيل بجسده في العام 1982، وبين الحالة الشعورية التي مرّت بها عائلته، خاصة أمه، التي ظلَّت تؤمن أنه ما زال حيّاً، رغم كل ما واجهته من فقد وضياع وصمت ثقيل. ربطتُ هذه القصة بقصة محمد أحمد، أخ صديقتي، لتتكرر أمامي مشاهد مألوفة

بصورة مخيفة، حتى ظننتها مصادفة، لكنها لم تكن كذلك تماماً. ربما كانت تلك اللحظة تحديداً، لحظة التقاطع بين القصتين، هي ما حرَّكني ودفعني لبدء التسجيل، وتفريغ المقابلات، والبحث عن معنى ما في كل هذا الغياب، أو عن إمكانية لفهمه.

كانت الأبواب تُغلق أمامي حين أبحث عن الألم في داخل العائلة، وكان البوح يصبح صعباً جداً، وتكلفته أعلى مما أتخيَّل. وفي مرات أخرى، كانت القصة تأتي إليَّ وحدها دون أن أبحث عنها، كالسيدة نايفة التي فُقدت ولم يجدوا منها سوى بقايا عظم هيّئ لهم أنها تعود لها، لأربط الأحداث وأكتشف أنها أمٌّ فقدت اثنين من أبنائها قبل فقدها، وقُتلت دون أن تعرف عنهما شيئاً: معتز ومهيب. ما فاجأني، وارتجف قلبي له، هو تكرار جملة واحدة على ألسنة عائلات المفقودين: "رح يفتح الباب ويدخل البيت." لم تكن هذه الجملة مجازاً عن الأمل فقط، بل صورة حقيقية، تتكرر، تُرسم في خيال كل واحدة منهن بصورة واحدة: لحظة يفتح فيها الغائب الباب ويمشي باتجاهها كما كان يفعل قبل أن يغيب. لم يكن إيماناً شعورياً فقط، بل إيماناً جسدياً، بصرياً، قلبياً... وكأنه سيعود، سيطرق الباب، وسيدخل.

إلا أنني، في كل مرة أجلس فيها لتفريغ تسجيل صوتي، لتحويله إلى شهادة مكتوبة، لا أستطيع أن أخفي ذلك الجرح الذي ينفتح داخلي. جرح لا يتعلَّق فقط بما أسمعه من كلمات، بل بما يسكن بينها من صمت، وبكاء مخنوق، وتنهيدات تُكمل ما لا يُقال. أحياناً أشعر أنني في الكتابة أمدُّ خيط حياة صغير، يشبه ذلك الذي تتخيَّله الأمهات حين يقلن: "رح يفتح الباب ويدخل. "

أستمر في الكتابة وأتوقف لأسباب كثيرة، منها: صوت المدفعيات الآن، والصواريخ، وما استُحدث من آلات الحرب: "روبوت يحمل المتفجرات." ثم أعود إلى القصة بعد يومين، وأكمل التفريغ الصوتي، وكل ما في مخيِّلتي هو حياة كل شخص مفقود. كنت أراها تصلح لأن تكون رواية، ربما كتبها غسان كنفاني سابقاً في **عائد إلى حيفا**، عندما قرَّر سعيد وزوجته العودة هناك ليتفقَّدوا بيتهما الذي تركاه، وفيه طفل رضيع، أثناء معركة حيفا في العام 1948. إلا أن الحالة الشعورية في داخلي حين كنت أسمع وأفرغ وأعيد كتابة النص لتبرُز فيه ملامح الأمل، كانت أشبه بموسيقى لا أعرف من أين تأتي. لكنني كنت أسمعها جيداً، تسحب قدميَّ نحوها وتشُدني إليهم، هناك، في مساحة الفقد. تبعدني عن صوت الزنانة والهيلوكوبتر، لأجدني معهم، أبحث عمّن يترجمهم.

أحاول أن أفعل، وسط الإبادة

سيرة

رياحين الشباب
بين مفاصل صخر الدولة العبرية

وليد دَقَّة، فلسطين

"جاييك يا تل أبيب"

لم أتذكَّر حمل بطاقتي الشخصية معي حين جاء مراد لأخذي للعمل في أحد مطاعم "تل أبيب"، ولم أعرف بأنه سيكون لهذه الحادثة أثر على علاقتي بالمدينة اليهودية.

لقد أنهيت دراستي الثانوية للتوِّ، وكنت منشغلاً فرحاً بتحرُّري من كل التزامات الدراسة وواجباتها المملَّة. تخلَّصت من حقيبة المدرسة، وأخذت شنطة الملابس الصغيرة ووضعتها في المقعد الخلفي للسيارة التي جاء بها مراد لتقلَّني... سيارة بي. أم. في. حمراء ذات بابين والتي لا يسمح روني، صاحب المطعم، لغيره أن يقودها سوى مراد. فلمراد مكانة خاصة عنده: يؤمِّنه على مطعمه وزوجته وأولاده، فهو، على كل حال، سائق بارع. وأنا ما كان لي إلا أن أثق به أيضاً، فهو يعرف "تل أبيب" وأسرارها وخباياها. يعرفها ويعرف أزقَّتها كما لو كانت قرية بعد أن غادر قريتنا وترك مقاعد الدراسة الابتدائية والتحق بسوق العمل مبكراً.

انطلقت السيارة وعدَّلت من جلوسي في المقعد الأمامي وتمنَّيت أن ندور قليلاً في شوارع القرية على أمل أن تراني سناء، وهي عائدة من مدرستها، فيما أنا أصبحتُ رجلاً ذاهباً لافتتاح المدينة. إلا أن السيارة انطلقت بسرعة فائقة نحو المدخل الغربي للقرية... انطلقنا وانطلقت بخيالي، على أنغام موسيقى شريط الـ"مينومار" الذي وضعه مراد في المسجِّل، لأسمعه للمرة الأولى في حياتي، حالماً سابحاً بعوالم "تل أبيب" وحياتها التي تنتظرني... كنت لا أرى السيارة تسير على الشارع وإنما تطير، والريح القادمة من الشبَّاك تأتي من البحر في ساعة الغروب باردةً لها رائحة الملح، تضيف للجو سحراً. رغبت عندها، أن أقف وأخرج رأسي من الفتحة التي في سقف السيارة وأصرخ... "جاييك يا 'تل أبيب'... جاييك يا مدينة الليل والغنج... جاييك يا حرية."

---

* نُشرت هذه الفصول الثلاثة من مخطوطة سيرة **رياحين الشباب بين مفاصل صخر الدولة العبرية** بإذن خاص من عائلة الأسير الشهيد وليد دَقَّة، وجميع الحقوق، بما فيها الترجمة، محفوظة ومحصورة بالعائلة. وقد حرَّر النص وطابق نسخ مخطوطته، وشذراته، وتسجيلاته الصوتية الأخيرة عبد الرحيم الشيخ.

حرية؟! لا أعرف... قد تكون فردانية أو خصوصية أو مجهولية أو أيَّ شيء غير القرية... المهم غير القرية وعكس ما تمثِّله. نظر مراد إليَّ مبتسماً، واثقاً من نفسه بأنه أدرك ما يدور في رأسي في هذه اللحظات من أفكار، متحركاً في مقعده نافشاً ريشه وكأنه يقول لي باستعراضية: "سأريك ما تعلَّمته خلال سنوات غيابي عن المدرسة... سأريك ما لم تتعلَّمونه في صفوفكم أنتم طلاب المدارس... أنا هنا المعلم، ولن تفيدك شطارة المدرسة بشيء. فهنا الدروس الحقيقية... دروس الحياة."

بادلته الابتسام، بعد أن ضغط على دعسة الوقود بقوة، واستجبت لرضاه عن ذاته موافقاً على أنه هو المعلم الآن وأنا التلميذ، حتى ازداد اتكاءً للخلف بجلوسه خلف المقود، مائلاً نحو الباب ممسكاً بالمقود بيد واحدة والأخرى أخرجها من الشبَّاك يداعب بها الريح.

لم أنتبه من قبل لطريقة مراد في اللبس... فأنا لا أفهم في أصول الشياكة والموضة أصلاً. لكن طريقته كانت ملفتة للانتباه، بدا لي أنثوياً بذوقه، فقد وضع على معصمه الأيسر إسوارة من ذهب، وفي اليمنى ساعة مذهَّبة، ومن عنقه تدلَّى حتى منتصف صدره المكشوف سنسال علَّق بطرفه خاتماً نسائياً أهدته إياه صديقته الإيطالية... انتبه بأنني تمعَّنت في ملابسه وحليِّه، فمدَّ يده خافضاً صوت المسجَّل كي أسمعه يقول: "غداً نذهب كي نشتري لك بعض الملابس."

ففيما أردت أن أقول له بأنني لا أحب ملابسه ولا طريقته في عرض رجولته، فاتحاً أزرار قميصه كما لو كان قوَّاداً يكشف شعر صدره، فاجأني بعرضه هذا، ففضَّلت الصمت ولعبت دور التلميذ حتى النهاية كما قبلته منذ البداية. كان قبولي هذا أول تنازل لي أمام المدينة قبل أن أصلها، سيتبعه تنازلات أخرى لقوَّادين جدد. لم يكن هذا في الحقيقة تنازلاً للمدينة وإنما تنازلاً لقروي مثلي يقدِّمني للمدينة كما يراها القرويون في مخيِّلتهم: امرأة تضع المساحيق وتتبرَّج لتضاجع كل الرجال المارِّين بها ليلاً، والرجل المتمدِّن في نظره يتزيَّن كالنساء.

وقف روني عند مدخل المطعم الذي خلا من الزبائن، فقد وصلنا في ساعة مبكرة من مساء يوم الجمعة. ففي مثل هذه الساعة لا تجد سوى العمال العرب الذين تجمَّعوا أمام المحلات للَّهو والراحة قليلاً بعد أن جهَّزوا المطاعم وهيأوا المقاهي للزبائن اليهود الذين يخرجون للسهر في ساعة متأخرة. كنت محظوظاً بالنسبة للشباب العرب الذين يخرجون إلى سوق العمل بالألوف بعد أن أنهوا دراستهم في المرحلة الثانوية. لقد تسلَّمت عملي مباشرة في المساء نفسه الذي وصلت فيه إلى "تل أبيب."

قدَّمني مراد لروني الذي صافحني دون أن يعيرني انتباهاً خاصاً، مكتفياً بابتسامة مجاملة مردداً كلمة بالعربية "أهلل"، أدركت لاحقاً بأنها الكلمة العربية الوحيدة التي يعرفها ويقصد بها أهلاً. وضعت حقيبتي في إحدى زوايا المطعم، وشرع مراد يشرح لي أنواع السلطات والمأكولات، ولم يدلَّني على أسعارها. قال لي بأن محاسبة الزبائن مسؤوليته وحده إلى أن أستلم "شِفْتَ" المساء بمفردي. كان حريصاً فعلاً أن يحاسب الزبائن بنفسه وأن يسجِّل

كل أغورة يدخلها إلى جارور صندوق المحاسبة. وقال بأن أي أغورة يكتشفها مراقبو الضريبة في الصندوق غير مسجَّلة ستخلق لنا ولروني مشاكل. لم أفهم كل التفاصيل التي شرحها، لكنني فهمت بأن صندوق المحاسبة ليس من اختصاصي. لم أسأل عن الأجر الذي سأتلقَّاه كما ينبغي ممَّن يستلَّم عملاً جديداً. كان همِّي الوحيد هو ألَّا أبدو مرتبكاً أمام أي طلب يطلبه مني الزبائن، خصوصاً عندما تكون الزبونة شابة بمثل عمري. ففي مثل هذه الحالة أظهر قدراً كبيراً من الثقة بالنفس يفوق ما أملكه فعلاً... سرعان ما ترتعد يداي ويتشتَّت ذهني بين طلباتها ومحاولتي استراق النظر إلى مفاتنها.

تعلَّمت بسرعة، وأتقنت خلال شهر واحد مهارات العمل كلَّها وعرفت أنواع المشروبات والمأكولات كلَّها بأسمائها الغريبة، وبدأت أخرج الكمِّيات اللازمة من اللحوم بجميع أنواعها من المجمَّد لاستخدامها في ورديَّة النهار في اليوم التالي. تسلَّمت أخيراً ورديَّة الليل بمفردي، وأصبحت قادراً ليس على إخراج اللحوم المجمَّدة، وإنما الأثداء الدافئة التي صرت قادراً على استدراجها لتخرج من "جحور" الصدريات الصغيرة. لم يكن الأمر يحتاج إلى مهارات خاصة، كان يكفي أن أضع أفضل السلطات في الرفِّ السفلي لـ"فترين" الثلاجة حتى تضطر الصدور الناهدة إلى الانحناء كي تختار منها، وكلَّما كان النهد فتياً كان من السهل استدراجه، فقد علَّمتني تجربة الثلاجة بأن الفتيات في سن المراهقة غالباً ما يرتدين صدريات لا تلائم حجم أثدائهن التي تكون في نضوج مستمر، فكانت انحناءة خفيفة تكفي حتى يفيض النهد مندلقاً ككعكة البافاريا أو كريم كراميل.

أخيراً تعلَّمت كيف أغلق الحساب في صندوق المحاسبة في نهاية الوردية، وألَّا أسجِّل بعض المبالغ، ليس لإخفائها عن كشوف الضريبة وأعين مراقبيها، بل لإخفائها عن روني كي أتقاسمها مع مراد الذي بات متفرغاً كل الليالي لصديقته الإيطالية. فيما كنت منشغلاً باستدراج النهود، كانت حياتي تتغيَّر باستمرار... أصبحت لي غرفة في البيت المشترك في الطابق الثالث في إحدى العمارات القريبة من المطعم... لأول مرة في حياتي أملك مبلغاً من المال الخاص بي وسريراً وغرفة يمكِّناني من التفكير بجدية باصطحاب نهد لن أضطر بعد ذلك لاستدراجه إلى الثلاجة كي أرى نصف هلاله مطلاً، بل يمكنني أن أمتلك نهداً خاصاً بي أرى استدارته ببدر كامل دون أن ينحني، كما أن لمراد نهده الذي ترك وردية الليل كي يسهر على بدر إيطاليته الكامل.

في المدينة أصبحت لي خزانة ملابس خاصة بعد أن أصبح لي ملابسي الخاصة، لم يعد يشاركني أحد في جارور الملابس الداخلية والجرابين كما في بيتنا بالقرية. هنا، أنت فرد وحيد بذاتك ولست عضواً في أسرة مكوَّنة من عشرة أفراد يشاركونك تفاصيل حياتك. في القرية خصوصيتك وملابسك الداخلية منتهكة.

فيما كنت أشكِّل فردانيَّتي، كان روني ما زال يحاول ترديد اسمي بصورة مشوَّهة مخرجاً أصواتاً ليس لها علاقة باسمي على الرغم من سهولته على المتحدِّث بالعبرية. ظلَّ يلفظ وليد "يليل"... في البداية لم يزعجني الأمر إلى أن بدأ يناديني باسم عبري، "يلين"، كما يناديني مراد بـ"موشيه". قال لي مراد بأنه من الأفضل لي أن يناديني روني باسم عبري، و"يلين"، على أية حال، قريب لفظاً من اسم وليد ويسهِّل على روني مناداتي. لم يكن اللفظ ولا موسيقى

اسمي ولا حتى التسهيل على روني مناداتي هو الذي يقلق مراد الذي كان مصرّاً أن يلعب دور القوَّاد، حريصاً أن يتحدَّث معي أمام الزبائن باللغة العبرية فقط. كان ببساطة مطلوباً مني ألَّا أثير انتباه الزبائن باسمي ولغتي العربية على الرغم من أن روني لم يطلب ذلك مني صراحة. وإنما كان مراد كلما تحدَّثت معه بالعربية يوضح لي بأنه ليس من مصلحتي استخدام غير اللغة العبرية في العمل. سلَّمت بهذه التسمية بعد أن أدركت أيضاً بأن العربية لا توفِّر مضاجعةً كما توفِّرها العبرية لمراد. وسجَّلت لـ "تل أبيب" ثاني تنازل عن اسمي ولغتي دفعة واحدة حتى لا أخسر فرصة العمل ومضاجعة أول يهودية لا تدقِّق في التفاصيل لأنها إن فعلت ستكتشف لكنتي التي لا تلائم لا اسمي العبري الأشكنازي ولا بشرتي القمحية.

في "تل أبيب" أن تتفردن وتحرِّر ملابسك الداخلية المنتهكة، وتنكح كل نسائها، شرط أن تتعرَّى وأن تخلع عنك ليس ملابسك فحسب، وإنما اسمك وماضيك ولغتك... عاش الجوع الجنسي حرّاً، تسقط اللغة العربية وأسماؤها ما دامت المدينة توفر نكاحاً لشاب نفخ حرمان القرية خصيتيه. لم يمرّ وقت طويل حتى وصلت شرطة المباحث في إحدى الليالي و"فضحوا" عروبتي أمام كل الزبائن عندما اكتشف أحدهم لكنتي، وطلب مني بطاقتي الشخصية. لم يسعفني اسمي العبري الجديد بإخفاء هويتي، وسألني أحدهم، وهو ينظر في أوراق مواطن يهودي، بدا لهم مشبوهاً:

- "ما اسمك؟"
- لم أتردَّد في الرد "وليد... وليد دَقَّة."
- "من أين أنت؟"
- "من باقة الغربية."

جاء في هذه اللحظة روني دون أن يقدِّم نفسه، وقال: "إنه عربي 'إسرائيلي'... عربي ميشيلانو... عربي من جماعتنا." لم أكن أعرف إن كان عليَّ أن أفرح أو أغضب لكوني من "جماعتنا"، ولم أكن قد قررت إن كنت من جماعتهم أو جماعتنا، فأنا ببساطة لم أعرف الجماعات بعد. لكن، ما دام هناك "جماعتنا" فلا بُدَّ أن يكون هناك "جماعتهم"، وعليَّ أن أقرر لمن أتبع... لكنني سكتُّ حين تذكرتُ بأن كلمة "جماعتنا" يستخدمها رجال القرية للدلالة على زوجاتهم في مجالس الرجال كنوع من التغريب بكلمة زوجتي. حاولت أن أشرح للشرطي، بعد أن طلب مني بطاقة الهوية، بأني نسيتها في القرية وأنه لا يمكنني إحضارها الآن، لكنَّ روني قاطعني، وقال: "أنا أعرفه جيداً، فهو من باقة الغربية فعلاً، وليس من باقة الشرقية كما تعتقد، وهو يعمل عندي منذ مدة، ولا يمكنني أن أستغني عنه بسبب أمر تافه، نسيان الهوية."

لكنَّ الشرطي بقي مصمِّماً على طلب الهوية أو الذهاب معه إلى المخفر، حتى يحضرها أحدهم من القرية، فهو لا يضمن ألَّا أكون من باقة الشرقية، حيث يحظر على أهل الضفة الغربية التواجد في ساعات المساء في المدن

اليهودية دون تصريح خاص. أصبح مطلوباً من روني، الذي أراد في الأمس إخفاء اسمي ولغتي العربية أن يحضر بطاقة هويتي ليثبت بأنني عربي... عربي من جماعتهم... الشرطة تريدنا عرباً واضحين أمام أعينها وأصحاب المحالِّ، وأهل المدينة اليهودية يريدوننا أن نخفي هويتنا كي لا نزعج السياحة الداخلية وننفِّر الزبائن ونضرَّ بمصالحهم الاقتصادية. في المدينة اليهودية تحاول أن تحظى بمجهوليَّتك وفردانيَّتك فتدفع ثمنها اسمك ولغتك، فتأتي الدولة على هيئة شرطي تعيدك إلى جماعتك، فتخسر كليهما. هنا، أنت، حتى لو كنت كما الماء: لا طعم ولا رائحة، فإن وعاء الزئبق يرفضك، ولا تذوب فيه. كل ما تحظى به في المدينة ليس سوى بعد جغرافي عن عيون أهل القرية يتيح لك قليلاً من الجنس الفائض عن حاجتها وكثيراً من مظاهرها. العرب في هذه المدن يدخلونها من مطابخها والمداخل الخلفية لفنادقها وورشها، ولا تقرِّبهم من ورش إنتاج الحضارة. هنا، يطحن آلاف الشباب في عمر الرياحين بين مفاصل صخر الدولة العبرية بين مواطنتهم ووطنيَّتهم. هنا، بدأت أدرك بأن "جماعتنا" تعني أقل بكثير مما تعنيه الزوجة كخادمة وكجارية تنظف المطبخ، وتلبِّي حاجات السيد الجنسية.

قد تتحرَّر في المدينة من كل شيء قد تخلع عنك لغتك واسمك وأي شيء لا تحتاجه في المدينة اليهودية أو لا تحتاجه منك إلا من ذاتك. أنت هنا بذاتك، ويستغرقك وقت لتصبح لذاتك. قد تغيِّر تسريحة شعرك، لكنَّك لا تغيِّر لون بشرتك. وقد تغطي عينيك بالنظَّارات، لكنَّ لونهما الأسود يفضحك. يعيدانك إلى كل ما تفتقده، لا لأنك تريد استعادته، فأنت في هذا الجيل لا تخطِّط لاستعادة ما تفقده أو فقدته. ففي الطريق إلى عالم مدينتك الجديد لست منشغلاً بما يتساقط منك، وإنما بما تلتقطه في الطريق إلى هدف مجهول، وبما هو مقبل عليك من حياة. نصبح لذاتنا لأن هذه المدن منشغلة بتحديد الهويات والانتماءات على مدار الساعة، منشغلة بلون شعرك الفحمي، وبذوقك، وبشاربك الشرقي، وبنوع حذائك.

"البرانيط للزلام"

بحكم التجربة والمراجعات الكثيرة بدأت أميِّز الأوراق الطبيَّة التي يصدرها طبيب القرية للمراجعين. والأوراق التي تسلَّمتها أمي من مساعدة الطبيب لا تشير إلى أنها روشيته تصرف من صيدلية العيادة، ولم أكن بحاجة للانتظار حتى لا تتوقَّف أمي أمام الشبَّاك الذي يوزَّع فيه الدواء حتى أعلم بأنه تمَّ تحويلي إلى عيادات التأمين الصحي في المدينة.

كانت أمي كلما تمَّ تحويلي تنظر في الأوراق وكأنها تقرأها رغم أنها لا تجيد القراءة فيما يدها الأخرى تبحث في شالها الفلَّاحي المزركش عن صرَّة، هي عبارة عن محرمة ربطت طرفها ووضعت ليراتها الحديدية القليلة فيها. فتفكُّها وتعيد عدَّها للمرَّة الثانية منذ الصباح حتى تتطمئن بأنها كافية لدفع ثمن الطوابع التي تشتريها كتغطية رمزية للكشف الذي سيجريه لي متخصِّص بالأمراض العصبية ولدفع ثمن كأس محلول الشراب البارد الذي يُباع بثلاثة أطعمة: توت وليمون ونعناع، وتشتريه لي عادة في طريق العودة من كشك يقع بين محطة تكسيات نقل المسافرين للقرى العربية وسوق الخضار الذي تفوح منه رائحة الكزبرة الشديدة والمسيطرة على الروائح الأخرى

المنبعثة من الخضار والفواكه المتعفِّنة وأرغفة الفلافل الطازجة... كما يجب أن تكفي قروشها القليلة أجرة الطريق ذهاباً وإياباً. فقد حرصَت دائماً ومن لحظة صعودها سيارة الأجرة، التي تتَّسع لستة ركاب، أن تجلسني في حجرها موضِّحة بذلك للسائق بأنها ستدفع أجرة راكب واحد فقط. ولم أفهم سبب نقاشها ومفاصلتها للسائق في كل مرة فيما إذا ستدفع أجرة راكب أو راكبين، رغم أننا اثنان وبدا لي موقف السائق ومنطقه سليماً، إلى أن باءت محاولاتها بإقناعي في إحدى المرات بالفشل واضطرَّت فعلاً لدفع أجرة راكبين، فلم تشترِ لي محلول الشراب الذي كنت اختاره دوماً بلون التوت، ولا أستجيب لإلحاح أمي بأن تشتريه لي باللون الأصفر الذي تؤكِّد لي كل مرة بأنه ليمون يهدئ الأعصاب ويقوي الدم.

كان الشراب بالنسبة لي أهم من خلطات الدواء التي يصرفها الأطباء، بل إن السفر والنظر إلى واجهات المحلَّات فرصة تعيد إليَّ توازني العصبي وتريح والدتي لبضعة أيام من نوباتي العصبية التي تحوِّلني إلى طفل عنيف يؤذي نفسه ومحيطه ويحطِّم كل ما تطاله يداه. كنت في حالة النوبة على الدوام أطرق رأسي بالحائط لساعات طويلة، فتضطرُّ والدتي إلى الإمساك بالمخدَّة الخاصة وراء رأسي والتي صنعَتها خصيصاً لهذا الغرض، لتخفِّف من اصطدامي بالحائط حتى لا أؤذي نفسي، فأتعب وأخلد للنوم.

لم تكن أم فلاح التي وصلت إلى المحطة آخر راكب من سكان حارتنا. لكنني كنت أعرفها وأعرف كل ما تعانيه من أمراض منذ وفاة زوجها. فقد كرَّرت قصتها لسائق التكسي ووالدتي بل ولجميع الركاب عشرات المرات في كل مرة تسافر فيها إلى المدينة للعلاج وكأنها تتحدث لنفسها وتفكِّر بصوت عالٍ. فهي منذ النكبة كما تقول لم تعد تخفي شيئاً "كل شيء انفضح وبان." فلماذا لا تقول كل ما تريده لكل من يريد أن يسمع. لقد بدا لي حديثها بصوت عالٍ وشرح تفاصيل حياتها ومرضها هو العلاج الفعلي الذي يساعدها على تجاوز أمراضها ووحدتها.

سكنت أم فلاح مع ابنها وحيدها في غرفة صغيرة في مركز المدينة قرب الجامع، والتي كان قد اشتراها زوجها قبل وفاته بماله الذي تلقَّاه لقاء سيارة الشحن القديمة التي باعها بعد أن هدَّته الهجرة من قريته قاقون... ولم يعد قادراً على نقل الخضار والبهائم والفلَّاحين من أهل وادي الحوارث إلى سوق يافا. كانت أم فلاح تقول، محدِّثة أبو العبد سائق التكسي، بأنها منذ شبابها تعوَّدت على ركوب السيارة بجانب السائق منذ أيام زوجها المرحوم الذي اصطحبها إلى سوق يافا. فهي امرأة شديدة السمنة، وتحتاج إلى أكثر من مقعد ليتَّسع ساقيها الغليظتين وأردافها التي تحركها بصعوبة شديدة وهي تلهث حتى أثناء جلوسها.

أمي التي بقيت ممسكة بي في حجرها تنقِّل نظراتها بين أم فلاح والمقعد الفارغ بجانبها مؤكدة للجميع بأنها لا تشغل مقعدين، لكن أم فلاح أصرت على أبو العبد بطلبها الجلوس في المقعد الأمامي بجانب السائق.

- أنا ما انتي عارف يا أبو العبد ما بستحمل ضغط القعدة ورا.

رد أبو العبد بلسانه السليط وحبه الدائم لمعاكسة العجايز والتنكيت على ركابه:

- ضغط إيش يختي... ضغط كل الليل بتكيِّفن عليه، وضغط ربع ساعة زمان لنصل للخضيرة ما بتتحمليه!
- الله يكفينا شر لسانك يا أبو العبد، أنا مرة عجوز وأرملة إمنين ضغط الليل يا قاروط السواد؟

لم تكفّ أم فلاح على الرغم من جلوسها في المقعد الأمامي عن التشكِّي وشتم العرب المسؤولين عن تردِّي أوضاعها الصحية وارتفاع ضغط الدم وموت زوجها، ولم تستجب لطلبات أبو العبد المتكررة بأن تتوقف عن الحديث حتى يسمع نشرة الأخبار من إذاعة صوت العرب، بعد أن فتح الراديو ورفع الصوت لأقصى درجة.

- إيش ضل بدك تسمعه؟ احتلوا البلاد والعباد ووصلوا القناة...

لم يُعرْ أبو العبد ملاحظتها اهتماماً وواصل ضبطه المحطة فيما بدأ أحد الركاب الشباب بجمع أجرة الطريق وهو يتحدَّث موجهاً كلامه لأم فلاح:

- وحدي الله يا خالتي... عبد الناصر ما راح يفرّط فينا.
- لا إله إلا الله... وإيش بِدُّو يعمل عبد الناصر، إللي عمل عمل يا خالتي.

كانت الحرب قد انتهت وأنشأت حقائق جديدة لم يكن عقلي كطفل قد أدركها، لكنني كنت أسمع خالي، الذي يعمل عتَّالاً في سوق الحسبة في المدينة، ويُحسب له ألف حساب من أصحاب البسطات والتجار لضخامة جسمه وقوته البدنية، يكرِّر جملة ويضرب كفاً بكف: "قويت عينهم ولاد الميتة." وبدأت أسمعه يقول، وهو يتشاجر مع جدِّي منذ أن توقف عن السفر للمدينة والعمل في السوق: "بدَّك إيَّانا يابا نلبس برنيطة؟" كثرت البرانيط بعد العام 1967، ففي قريتنا كان الرجال يرتدون الحطَّة والعقال، لكن بعضهم ومن كبار السن ارتدى أنواعاً مختلفة من الطواقي كنت قد شاهدت مثلها في المدينة، ولم أفهم لماذا يرتدي حسن اليعقوب ووجيه إسكينة "البريه"، والمنيب يرتدي الطاقية الشرق أوروبية.

في هذه الأعوام، بدأ أبو العبد، سائق التكسي، هو الآخر يرتدي "البريه"، فيما أم فلاح ما زالت تناقش الجميع بأن "البلاد" لن تعود. كان رجال القرية يؤكِّدون على عودتها، لكنهم عند مدخل المدينة ينزعون عن رؤوسهم الحطَّة والعقال، بعضهم يلبس "البرانيط" وبعضهم يظل "إمفرِّع" مكشوف الرأس، لكن جميعهم يُخفون عقلهم العربية بين ملابسهم أو يدفنونها عميقاً بين حاجاتهم التي يحملونها في صرر. أما أبو العبد، فقد كان يهتمُّ بتغيير المحطة إلى قناة تنطق باللغة العبرية.

لم أكن قادراً بعد في جيلي على الربط بين الهزيمة وظهور "البرانيط" على رؤوس رجال القرية، لكنَّني كنت قادراً على إزعاج والدتي بالسؤال: لماذا يخلعون الحطَّات والعُقُل ويلبسون "البرانيط"؟ لكن جوَّ الهدوء وعدم ردِّ أمي على سؤالي أثارا فيَّ الخوف والقلق أكثر مما أثارا تساؤل الطفل، خصوصاً وأننا كنا كلما اقتربنا من حاجز الشرطة، الواقع في أول مدخل مدينة الخضيرة شرقاً، اشتدَّ الصمت وزاد الحذر وارتفع ترقُّب الرجال. فشعرت بالخوف على أمي

المنطوية على صمتها، وبأن عليها أن تفعل شيئاً، فسألتها، بنبرة متوسِّلة أكثر منها سائلة: "يمَّه ليش ما تشلحي الخرقة، وتلبسي برنيطة؟" فردَّت، بنبرة قاطعة وسريعة وكأنها تريد أن تتخلَّص هي الأخرى من قلقها: "البرانيط للزلام." ضحك أبو العبد وقال، وهو يهزُّ رأسه، وكأنه يحدِّث نفسه: "آه والله، البرانيط للزلام." لكن ملاحظته لم تثْرْ أيَّ تعليق، بل استدعت مزيداً من الصمت، حتى أم فلاح سكتت، ولم يعد لهاثها مسموعاً. ولم أجرؤ، في هذا الجو المشحون، على السؤال إذا ما كان للنساء "برانيط" خاصة، شاهدتُ مثلها في المدينة بأشكال وأنواع مختلفة ترتديها النساء اليهوديات. عندما اختفى الرجال، وتخفُّوا في المدينة اليهودية بالبرانيط، كانت نساء القرية ترتدي كامل زيِّها الفلَّاحي المزركش والمطرز.

وكلَّما كانت النساء متقدمات في السن كلَّما قلَّ التطريز في ملابسهن واختفت الألوان الفاقعة، وأصبحت فساتينهنَّ مجرَّد أقمشة بيضاء غاب منها الفرح لتوحي بقربها من الأكفان والموت أكثر مما توحي بالوقار. بينما أمي، التي لم يتجاوز عمرها الخامسة والثلاثين، كانت تضع على رأسها الخرقة البيضاء التي تضفي على وجهها جمالاً فلَّاحياً رقيقاً، فيشكِّل بياض تلك الخرقة مع الكحلة السوداء في عيونها، ووشم "السيَّالة" الدقيق الذي يقسم شفتها السفلى إلى قسمين متساويين، لوحة جميلة تبعث على الهدوء والطمأنينة. كنت أحب دوماً أن أنظر إليها، فأمسك بوجهها بين كفيَّ الصغيرين وأتأملها حتى أهدأ من نوبتي العصبية. ولم أكن أستسلم للنوم قبل أن تجيبني على سؤالي للمرة الألف، من وشم لها السيَّالة؟ فتحكي لي عن قافلة النَوَر التي مرَّت بقريتها، منشية وادي الحوارث، وعن زوجة زعيم القافلة صانعة الوشم، التي وشمت وجوه كل نساء القرية، فوافق جدِّي بعد إلحاح النساء أن توشم لأمي "سيَّالة" مقابل رغيف خبز وبيضة.

كان ثوب أمي المخملي الأحمر الذي طُرِّز بعروق خضراء دقيقة، فيما الصدر غلب عليه اللون الأزرق، باعثاً على هذا الهدوء والطمأنينة إلى أن حصلت تلك الحادثة التي لم تعد حادثة منفردة، بل تكرَّرت مرَّات ومرَّات إلى أن أصبح لباسها يثير فيَّ الخوف والقلق. فقد كنا قد وصلنا عيادات التأمين الصحي، وكانت عيادة الطبيب الذي يشرف على حالتي تقع في نهاية ممر طويل يحتوي على مجموعة من العيادات، وقد جلس عدد من المراجعين قبالة كل عيادة. وما أن ظهرنا عند مدخل الممر وأنا ممسك بيد أمي، التفت الجميع نحونا بحركة واحدة، النساء والرجال والأطفال وكبار السن، وكأنهم متَّفقون على هذه الحركة، أو كأن جسماً غريباً قد وصل الممر، أو شيئاً ما غير مرئي وصل معنا يرونه ولا نراه، فأثار الانتباه وجعل العيون مفتوحة على وسعها مُبحلقة تتَّجه نحونا وتسير معنا كلما تقدمنا داخل الممر... فنظرت إلى أعلى أحاول أن أرى وجه أمي حتى أستعين بملامحها، وأقرأ به سرَّ ما يجري، فبدت لي متسائلة أكثر مني، بل شعرت بيدها تمسك بيدي بشدة أكثر، الأمر الذي أثار مخاوفي. وحين جلست على أحد المقاعد في نهاية الممر غادره الجالسون ممن ارتدوا برانيط من الرجال والنساء وجلسوا متراصِّين في مقعد واحد قبالتنا واستمروا بالنظر إلى والدتي وكأنها مخلوق فضائي غريب.

كانت العيون تقوم بأكثر من تعرية أمي، ولم تكن تحمل تساؤلاً أو سؤالاً، وإنما إجابة قاطعة صريحة تحمل تعابير الإدانة والاشمئزاز والقرف، فتخيلتُ أمي مصلوبة على المقعد الخشبي وجموع المراجعين في المركز

الطبي يغرزون أصابعهم في جسدها العاري، لكن الجسد لا تسيل منه الدماء، وإنما يتساقط عنه الجلد ويظهر من تحته ثوبها المخملي الأحمر، فيحرقونه بسجائرهم ويمزّقونه بأسنانهم، فيعود الجسد ويظهر عارياً مرة أخرى، فيعيدون الكرَّة مرات.

وفيما أنا أتخيل تجدُّد البعث، بعث الجسد من الثوب، والثوب من الجسد، كنت أراقب طفلاً بالكاد تعلَّم الخطو، يسير نحونا من مقعد مرتدي البرانيط، حتى قامت والدته وانتزعته من منتصف الطريق وجذبته لصدرها مذعورة... فأذعرتني.

منذ تلك الحادثة، تعلَّمت تجنب السير إلى جانب أمي، ولا أعرف إن كنت قد بدأت أخشاها أم أخجل من ملابسها وما تستدعيه من نظراتٍ توتِّر أعصابي. كنت كلما ذهبنا لمراجعة الطبيب في المدينة اليهودية أبتكر وسائل جديدة للابتعاد عنها، إما التأخر بالتلهِّي في النظر إلى واجهات المحلات والكارمات ووجوه المارة، وإما بالسير بخطى سريعة تاركاً إياها ورائي بعيداً.

في القرية هي أمي التي أحتاج إلى عطفها وحنانها ككل الأطفال، أدفن وجهي في ثوبها وأستنشق رائحتها، وفي المدينة اليهودية هي ظلِّي أو أنا ظلُّها، أريدها مرافقة غير مرئية، أو أن أكون حاضراً معها غير مرئي. كنت، في كل مرة، بعد عودتنا إلى القرية أشعر بعفوية وإحساس الطفل المذنب بضرورة تعويضها عن ابتعادي عنها. فأحتضنها بقوَّة وتطرُّف، وفي كل مرة أجدني أحتضن ثوباً، ضمر فيه الجسد، وقلَّت نقوشه وتطاريزه فبدى راية بيضاء كلما لبس الرجال البرانيط. فأصبحنا حاضرين غائبين.

"أرض عطا"

أرض عطا هي أرض امتدَّت على شاطئ المتوسط، جنوب غرب وادي الحوارث، يفصلها عن البحر طريق الساحل القديمة. شرشف البيارات الأخضر، الممتدُّ من الغرب إلى الشرق، غطَّى وسطها، فبانت أكتافها كثباناً رملية، وبدت كأنها خلعت ملابسها ونامت على بطنها تعرض جسدها لشمس الغروب، فأبقت ذاك الشرشف ليستر عورتها. وجدِّي علي كان يبذل مع أبنائه الأربعة وبناته الست، التي كانت أمي فريدة إحداهن، جهداً استثنائياً ليواري بقية جسد أرض عطا بـ"لبش" البطيخ والشمَّام وباقي المزروعات الموسمية، لكنه ظلَّ غطاءً موسمياً مؤقتاً كملكيته للأرض، فلم يملك ثمن الأرض، ولا ثمن أشتال الشجر الدائم.

تضمَّن جدِّي أرض عطا من شلومو فرانك، "مالكها الجديد"، بعد أن تشارك مع أبي، الذي زوَّجه ابنته بالتكاليف. كلاهما كانا يحاولان، ربما أن يواريا عورة لجوئنا، رغم أننا بقينا بعد النكبة في حدود الوطن، ولم نبتعد كثيراً، فغدونا لاجئين في وطننا، بعد أن فقدنا ملكية أرض منشية وادي الحوارث القريبة من هناك. لم نكن مواطنين في الدولة الجديدة ولا لاجئين تماماً. كنا بين الساحل والجبل نشبه أرض عطا: فلا نحن بخشونة كدر الجبل وطينه،

ولا نعومة رمل البحر. تربة الأرض في عطا خليط بين رمل حملته ريح الغرب، وطين جرفه سيل الوادي القادم من الشرق. وجدِّي مزيج من كليهما: يبدو لك كدراً متجهماً خشناً، وما أن تلامس الفلَّاح فيه حتى يتفتَّت بين يديك إنساناً، وينساب كالرمل بين أصابعك، عصبيَّ المزاج رقيق القلب، يقسو على جدَّتي حين تُفاخر في إعداد الطعام للرُّعاة، ويسهر قلقاً عليها حين تصاب بالحمى.

في أحد الأيام، اختلف جدِّي مع والدي في أمر ما يتعلَّق بالشراكة بينهما. سحب جدِّي الموس الذي يلازمه في جيبه دوماً، وقف في راس التلم، وقطف بطِّيخة وقسمها إلى نصفين وقال: "بدنا نقسم الشراكة يا نمر. هاي نُص إلك، ونص إلي!" احتجَّ والدي على هذه الطريقة الغريبة في تقسيم المحصول، بل رفض قرار التقسيم وقال بأنه لا يُعقل أن نقسم مئتي دونم بطِّيخ بهذه الطريقة. ردَّ جدِّي: "هذه الطريقة تضمن لك حقك، حتى لا تتَّهمني بأنني أعطيتك بطِّيخة قرعة." هكذا كان جدِّي هجيناً في سلوكه، هجَّاناً في أصله، فلم يكن بدوياً رحَّالاً يعتاش على تربية الماشية ورعيها، ولا فلَّاحاً لا يعمل إلا في الأرض، ولا يأكل إلا من ثمرها. ويبدو أن تسمية الهجَّانة التي أُطلِقَت علينا قد يكون مصدرها "هجين"، أي المزيج بين أصلين: البداوة والفلاحة، اللتين كنا ننتمي إلى كليهما بالمقدار نفسه. أو ربما جاءت التسمية من هجَّانة الإبل، فجئنا من قلب الصحراء، وحين تعبنا من الترحال، استقررنا في هذه البقعة من الأرض صدفة. وجدِّي الذي ينكش الأرض من شروق الشمس حتى مغيبها، ليمنحها وجهاً جديداً، كان يحاول أن يثبت ملكيَّته للأرض بعد أن فقدنا الوطن، فصار النكش لنا صناعة للهوية.

كنت في السادسة من عمري عندما تسلَّلت إلى بيارة شلومو فرانك بحثاً عن الأعشاش. لم أعرف أن في الطرف الشمالي للبيارة، حيث أحراش شجر الكينا الضخمة، تعسكر وحدات من الجيش "الإسرائيلي" التابعة لوحدات المنطقة الوسطى، فتوغَّلت في عمق البيارة دون خوف. كنت طرباً بشذا أوراق الكينا، وإبر الصنوبر التي اختلطت مبلولة بالندى بورق البرتقال، فأطلقت هذه الخلطة عطراً مميزاً.

لم أجد في ذلك اليوم عشّاً واحداً، لكنَّني اصطدمت بكتلة بشرية عارية. عدد كبير من المجنَّدين والمجنَّدات يستحمُّون تحت ماسورة ريٍّ ثقبوها عدَّة ثقوب وعلَّقوها بين الشجر، فصنعوا لهم دشّاً، ثم فرشوا الأرض بصناديق الذخيرة التي أفرغوها في الحرب القصيرة، هزيمة العام 1967، حتى لا تغوص أقدامهم في الأرض الموحلة. كان الجند فرحين، يغنون ويرقصون ويلهون بالماء رجالاً ونساء عراة مبتهجين بنصرهم الخاطف.

أخافني عريهم، أو ربما كثافته، أكثر مما أخافتني ملابسهم العسكرية، فمثل هذا العري سأراه لاحقاً في الأفلام التي تروي قصة المحرقة، فترتبط المحرقة بالعري، وعريهم ارتبط لاحقاً بالاستيلاء على الأرض. وفيما كنت جالساً القرفصاء، أراقبهم من تحت الشجر، أحسست بكفٍّ خشنة تمسك بأذني وتكاد تقتلعها. كان جدِّي علي يصرخ في وجهي غاضباً يسألني عمَّا أفعل. قلت ببراءة وصدمة: "بدوِّر على عشوش." أفلتني، وانفجر ضاحكاً وهو يقول: "أي عشوش منهم يا عرص!"

ثم عادت ملامحه الجدِّية، وقال كلاماً كثيراً لم أفهم منه شيئاً سوى أنه تحذير لي من التورُّط بأمور كنت أجهلها. لكنني، ومن ذلك الحين، واصلت التوغُّل في بيَّاراتهم بحثاً عن أعشاش جديدة، متسلِّحاً بلسان العبرية التي أجدتُها مبكراً قبل العربية، أو بالتوازي معها. فالعبرية (التي نطقت بها وسمعتها عندما كنت في الثالثة من عمري راقداً في مستشفى "هلل يافه" لمدَّة عام ونصف، بسبب تسمم إثر لدغة ثعبان) كانت بالنسبة لي زوجة الأب، بينما كانت العربية أمي. هكذا وصفتها، بعد أكثر من نصف قرن للكاتب "الإسرائيلي" سامي ميخائيل، عراقي الجذور والأصل، عندما زارني في سجن "جلبوع". فإذا كان من الطبيعي أن تحبَّ أمك، فإن زوجة الأب التي عشت في كنفها وأكلت من طعامها الذي أعدَّته لأطفالها، فنلت منه نصيباً، كانت قاسية، وعلاقتي بها تراوحت بين الانجذاب والنفور، بين الإعجاب والكراهية. والجنود، الذين ربما ذكَّرتُهم بأطفالهم أو أشقائهم الصغار الذين تركوهم خلفهم قبل أن يذهبوا إلى الغزو، منحوني من خبزهم، خبز "الفينو" الأسود، الذي نفَّرني مذاقه الحامض، وجذبتني في كل مرة رائحته الزكية.

في بداية الربيع، موسم "جْزَازِةْ" صوف الغنم، تتجنَّد الأسرة بصغارها وكبارها لتقتاد القطيع إلى البحر، لتغطِّسه في الماء المالح، حتى "يْفَشْفِشْ" "المِرْعِز" الذي علق بصوفه، وحتى تتمكَّن النسوة من تنظيفه بسهولة بفَراشي السلك المعدني ومن تهيئته للرجال الذين بدورهم قاموا بقصِّ الصوف وأعادوه، مرَّة أخرى، لتنظِّفه النساء مجدداً بماء البحر بشكل أفضل. وكي نصل إلى البحر من أرض عطا، كان علينا أن نقطع الطريق الساحلي بين حيفا و"تل أبيب"، والكلاب تحيط بالقطيع تحثُّه بنباحها على عبور الكثبان الرملية. وما أن ظهر البحر خلف الكثبان حتى اندفعت الأغنام نحوه مهرولة، وأنا خلفها، ظانَّةً أنه مرعى، فالأغنام غبية لا تميِّز الألوان. وعند وصولها حافَّة الماء، واندفاع الموج الهائج نحوها، تراجعت مذعورة، رافضة دخول البحر، فعَلا ثغاؤها، وصارت صغارها تجوح بثغائها وتبكي، والكلاب مصرَّة بنباحها على دفعها نحو الماء. كان البحر الذي أشاهده أول مرة مخيفاً، وقفت عند حافَّة الرمل الجاف حافياً، نصفي العلوي عارٍ، وثغاء الأغنام الذي تحول إلى رجاء زادني خوفاً. أحسستُ ضغطاً في المثانة، ورغبة شديدة في التبوُّل. خشيت إن تبولت على نفسي من عقاب أمي والفضيحة فتغلبت على خوفي من البحر، دخلت إلى الماء إلى أن غطى نصفي الأسفل وحررت البول الذي قاومت تسرُّبه.

في حفلة جَزٍّ أخرى، ونباح كلاب تشبه البشر، مررت بالطريق الساحلي نفسه الممتدِّ من "تل أبيب" إلى حيفا أثناء نقلي خلال الإضراب عن الطعام خلال العام 2004، مع مجموعة من الأسرى، من سجن "الشارون" إلى معتقل الجلمة. وعند منعطف عتليت، حيث يقرب الشارع من البحر، انكشف لي بكل بهائه ومهابته من داخل زنزانة نقل الأسرى، لأول مرة منذ ثمانية عشر عاماً. في هذه اللحظة، حضرتني ذاكرة أرض عطا، فأجوس بها وأقتات عليها، وأنا في يومي الخامس عشر من الإضراب، إلى أن سالت دموعي. وحين شعرتُ برغبة شديدة في التبول، انفجرت ضاحكاً، بينما رفاقي الأسرى يتأملونني باستغراب، ظانِّين أنني فقدت توازني العقلي من شدة الجوع، وأنا في الحقيقة ربما جننت للحظة، لكن ليس من الجوع، وإنما من شدَّة الشوق، فـ"ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان." فتلك الأيام والذكريات شكَّلتني، وطرَّزت شخصيتي الوطنية بخيط بساطة الحياة الناعم، بعيداً عن غلاظة الخطب والشعارات وفذلكات الإيديولوجيا، وعنصرية العقيدة. فلم أرَ "الإسرائيلي" خارقاً يغتصب الأرض، وإنما بشر مثلنا

أداروا رأس مالهم جيداً، فانتصروا علينا. تمكَّنت من البقاء بعيداً عن التنميط، فلا ذيل لهم ولا قرون... ألم أشاهدهم عراة؟! لم أحب الوطن والأرض عبر قصيدة قرأتها، ولم أكره الغزاة من كتب التاريخ. كان جدِّي النصَّ والمنصوص، أطالعه كل صباح، يُسَرِّح فيه الغنم في مراعي أرض عطا، فافهم الدرس قبل أن أقرأه في كتاب.

شلومو فرانك عجوز ثري، يملك بالإضافة إلى البيارة والأرض المحيطة بها بئر ماء ارتوازي خاص، وبركاً ضخمة لتربية الأسماك. كان من عادته أن يزور المزرعة أيام الجمعة، يأتي بسيارته "تشكر" السوداء التي يقودها سائقه الخاص، يتأمل الأرض ويتبادل مع جدي بضع كلمات، ثم يتَّجه إلى السيارة نحو بركة السمك القريبة. يخرج من السيارة حاملاً عصاً طويلة ثبَّت في آخرها شابك صيد مخروطية، يخلع قبعته الأوروبية ويضعها على غطاء المحرِّك، ينزل الشبكة في الماء ويغرف ثلاث سمكات سمان، ثم يغادر مسرعاً ليستعدَّ لوجبة العشاء قبل دخول السبت. كان هذا المشهد يتكرَّر أسبوعياً.

وفيما كنت أراقب المقثاة من علِّية "الخُص"، كما يليق "بناطور صغير يقظ،" حيث بناه جدِّي على تلَّة كاشفة لأرض عطا، ظهرت سيارة شلومو فرانك من بعيد، على غير عادة، فاليوم يوم الثلاثاء. سارت خلف السيارة جرَّافة خلَّفت وراءها غيمة من الغبار. نزلت مهرولاً نحو جدي لأنبِّهه بدخولهم أرض عطا، فقد كنا في أواخر موسم جمع الثمار. مررت من وسط الأرض المزروعة بالبصل والثوم الذي تمَّ تجميعه في أكوام سمَّيناها "صوبَّات"، محاولاً الوصول إلى المقثاة، حيث وقف الحاج علي، بجانب أحد أكوام البطِّيخ. شَمَّر الحاج دمايته ما أن لحظهم يقتربون، وطوى الحطَّة فوق العقال، ثم وضع كفَّه فوق حاجبيه "ضارباً مشراده" مركِّزاً نظره، يراقب السيارة القادمة باتجاهه. وصلته السيارة قبل وصولي إليه. تسمَّرت في مكاني أرقب ما يدور من بعيد. نزل الرجل من السيارة، تبادل مع جدِّي حديثاً لم أنجح في سماعه من بعيد. مدَّ يده في جيب جاكيته الداخلية، وأخرج عدداً من الأوراق النقدية الزرقاء التي طُبعت عليها صورة هرتسل. تناولها الحاج دون أن ينظر إليها وهو يرطن غاضباً، وظلَّت ذراعه الممسكة بالنقود مدلَّاة إلى جانبه، وكأنها أصيبت بالشلل، ثم رفعها ونظر إلى الأوراق النقدية، وأعاد نظره إلى الجرافة التي تقدَّمت نحو أكوام البطِّيخ. امتلأت الأرض بالسائل الأحمر، كان البطيخ يتفجَّر تحت عجلات الجرَّافة التي مرَّت على الأكوام ذهاباً وإياباً حتى سوتها بالأرض. جلس جدِّي القرفصاء لا يقوى على متابعة مشهد إبادة محصوله أمام ناظريه. كانت النقود التي تسلَّمها، كما فهمت بعد عقد من الزمن، تعويضاً رمزياً عن إبادة المحصول، للحفاظ على أسعار المنتجات الزراعية الخاصة بالمستوطنات في ظل الكساد الاقتصادي بعد حرب العام 1967.

بكيت لمشهد جدي حزيناً غاضباً، حائراً بين القبول بالأوراق النقدية ومقاومة إبادة المحصول. ركضت بأقصى سرعتي نحو البركة التي يصطاد منها شلومو فرانك سمكاته الثلاث. وقفت عند حافَّتها، أنزلت بنطالي وبُلت. نظرت إلى الخلف نحو جدي، تلاقت نظراتنا، فابتسم. بادلته الابتسامة فانقلب على ظهره مطلقاً ضحكة مجلجلة. من ذلك الحين ومنذ أن صار لي لسان، ولدولتهم عيون وآذان، تعلَّمت التبوُّل في بركهم سرّاً

شعر

في الطريق

غسان زقطان، فلسطين

الشجرة في السفح والطائر في الزوبعة

أيها النصر
أيها الصنم الذي ينزف كل ليلة على عتبات بيوتنا
ويترك دمه في أحلامنا.
أيها الشبح الذي يسحب ظلَّه في الوديان مثل عربة أحجار سوداء
وهو ينادينا بأسماء أمهاتنا.
يا جدول الدم
النازل من بيوت أجدادنا المحفورة في الجبال العالية
نحو حصائرنا المفرودة في منافينا
القادم من تلال الزمن العميقة وشقوق الحكاية الأولى
ليصب في أيامنا المعقودة على المشقة وموت الإخوة.

أيها الضبع
الذي ينادي أولادنا كلما غفوا ويقودهم مسرنمين إلى مسالك الجبال الشائكة
خفخفتك التي تأخذنا
وضحكتك التي تنبت فيها الحجارة والأيام القاسية
خطوتك التي تسبقنا
وظلك ما نجده على المصاطب.

أيها النصر

الرجل العالق في المنعطف

والشجرة في السفح

والطائر في الزوبعة

الضوء في المقبرة

والأثر على الرمل

والأمل الذي يربي الموت في حديقته.

أيها النصر

نحن حبُّ الرحى

في حديث الغبار.

حملنا على أكتافنا نهرَنا العزيز وبحيراتنا الغالية

كمن يحمل معجزات الخلق عن كاهل الرسل

في كل ماء معجزة وعلى كل أرض مقتلة.

أيها النصر

"نحن الذين بعَثْتنا إليكَ الولاياتُ

بالذهبِ وكُتبِ الموتى،

مَكَثْنا في الدروبِ والحاناتِ

أثْقَلْنا الأدلاَّءَ بالعطايا

وعلَّقْنا الحريرَ على الخرائبِ

وبالتذَّكرِ أغلَقْنا عيون الموتى

وليس لنا مَلكٌ

ولا قضاة."*

*مقطع من قصيدة "تلال مالحة"/ من استدراج الجبل

نام الجنود في حقل البطيخ

عاد الجنود الذين مروا من هنا في الربيع

عادوا في الليل في طريقهم إلى بلادهم البعيدة

رآهم الصبية وأبناء الرعاة

قالوا: عادوا منهكين بأرتال قليلة وهيئات مشوشة.

صبي فضولي اقترب منهم قال:

- لا يشبهون الذين ذهبوا.

نام الجنود في حقول البطيخ القريبة
ناموا من التعب
وناموا من الموت الذي علق بأعينهم وأيديهم
أفسدوا بأحذيتهم الأثلام

ونفَّروا طيور القبَّرة المتوَّجة من أعشاشها.

كان صعباً على الناظر من كتف التل تمييز رؤوسهم المنحنية وخوذاتهم التي غطَّاها الطين وأوراق الشجر الرطبة من ثمار البطيخ التي تتهيأ لموسمها

حيث أصبح من الممكن، في الليل، سماع خشة قلبها وهي تنضج.

وجدهم الفلاحون ممددين في الأثلام مثل حقل من الجثث.

لم يطلبوا شيئاً سوى النوم وهو أمر لا يمكن حمله في سلَّة

أو حزمُه في صرَّة

أو مسحُه على رغيف.

قالت امرأة لجندي كان يحدق فيها بعينين تائهتين

- هل انتصرتم؟

نظر الجندي بخوف نحو الجنوب الذي وصلوا منه.

قالت المرأة

- هل خسرتم؟

نظر الجندي بقلق إلى ساقيه وتحسس جسده.

نظرت المرأة إلى الجندي ولم تحزن.

- لا أعرف. قال الجندي بعد أن ذهبت المرأة.

كانت رؤوس الجنود وخوذاتهم تتداخل مع ثمار البطيخ

وأجسادهم مع النبات الذي تمدد وتسلق الأثلام المروية حديثاً.

- لكننا قتلنا خلقاً كثيراً هناك، قال الجندي للمرأة التي ذهبت.

هنا تحدث فقط الحروب. قالت المرأة التي اختفت الآن

تأتي وتذهب

تصل الجيوش براياتها تنفش ريشها وتقرع طبُولها وتدفع عرباتها

يبني الملوك قلاعاً

يحرق القادة الأحراش والمدن

يحفر الجنود خنادق وقبوراً

ويؤلف الشعراء قصائد ليغنيها العامَّة

القلاع تأكلها الأعشاب

ويطفئ المطر الحرائق

الخنادق يملؤها التراب

والأغاني تطفو في النهر مثل عصافير ميتة.

الأرض وحدها تواصل عملها وتشفي جروحها مثل أمٍّ خالدة

بالعشب

والنار

والتراب

والماء

ليس ثمة نصر هنا

الحروب فقط

والجيوش التي تأتي وتذهب.

في الطريق إلى أحراش يعبد

في الطريق إلى أحراش "يعبد" غيوم منخفضة

الغيوم تغطي أشجار السرو المعمرة

السرو يجمع الضباب، والضباب يغطِّي الكهوف الحجرية العميقة

ويمحو آثار الفتية الذين عبروا حقول التبغ منذ زمن طويل،

تسعين سنة أقل أو أكثر قليلاً.

بحَّارة من عكا وحيفا في الشمال، وعمَّال موانئ من يافا، وشعراء جوَّالون من الكرمل والجليل معجزتهم الارتجال، وقصَّاصو أثر من بئر السبع، وغطَّاسون من أيلة في الجنوب، ورعاة من السهول ومنحدرات جبل الشيخ، صيَّادون من طبريَّة يكثِّرون السمك في شباكهم، وفلَّاحو فواكه من منابع نهر الأردن الصافية، زارعو نخل من بيسان، وفلاحون من مرج بن عامر ينثرون الحب على الدروب حتى تخوم الناصرة حيث يتجول جرس كنيسة البشارة، فلَّاحو جبال من الخليل يحيطون السفوح

بأحزمة العنب، وجامعو ملح من البحيرة في الغور، وقطَّافو زيتون من بيت جالا...

الفتية الذين ما زال القرويون يشاهدونهم في الليالي المقمرة

وهم ينظِّفون بنادقهم بزيت السلاح

ويلفُّون الطلقات المتبقية بكوفياتهم لئلا يبللها الندى.

وحدها في الطريق إلى البيت

بلادي التي لا بلاد لها

وحدها في الطريق الطويل إلى البيت

بستانها خلفها والطيور التي شربت من مياه الوضوء

مرَّ عنها الغبار ومرَّ بها البرد والريح مرَّت

ومرَّ بها عابرون قساة

ومرَّ بها أنبياء رعاة

وظلت هناك على حافة الكون

حنطية في الطريق،

وبيضاء، بيضاء،

بيضاء في الحلم من غير سوء

مشاهد عابرة

سنان أنطون، العراق

أطراف

(خبر: الأمم المتحدة: في غزة أكبر عدد من الأطفال مبتوري الأطراف في التاريخ الحديث.)

يقطع البشر أغصان الأشجار، فتعود، من جديد

أما أغصان الأطفال، فلا تعود... بعد البتر

ما مصيرها؟

هل تُخزنُ في حاويات زجاجية، لتنتظر، بصبر، العودة إلى الأجساد التي اقتلعت منها؟

لكن الفورمالديهايد محروم من الدخول إلى غزة

هل تُلقى في العراء؟

أو في القمامة؟

أم أنها تنتظر من ينتشلها من تحت الركام؟

هل تتجمهر في مكان ما؟

وتشكو بصمت؟

هل تستمرُّ سيقان الأطفال بالعدو

هرباً من القنابل؟

هل تطرق الأيادي أبواب السماء؟

أم أنها تصلي؟

هل سينظِّم العالم أولمبياد السلام

ويُسمَحُ للأطراف المبتورة أن تتنافس فيه؟

هل هي مدفونة في مكان ما؟

كي يزور قبورَها أصحابُها

هذا إذا ما ظلوا على قيد الحياة؟

وحين يموتون

هل ستكون أرواحهم مبتورة الأطراف؟

كانون الأول، 2024

شجرة العائلة

أسماؤهم حروف سوداء

مسجَّاة على قماش أبيض

أسماء ثلاثة أجيال

خطَّتها، على عجل،

يد متعبة

ستة أحفاد

الأم والأب

والجدُّ والجدَّة

صفٌّ طويل من الجثث المكفَّنة:

غصنٌ آخر

من شجرة العائلة

سيُحْمَلُ، على عجل،

إلى المقبرة

علم الآثار

ليس عالم آثار

كان، فيما مضى، يجبل الحلوى

لكنه الآن يتقرفص

أمام بيته

ليس البيت موقعاً أثرياً

فعمره تسع سنوات

لكنه صار قبل مئة يوم أثراً

بعد عين

لا يعرف أسماء العظام

لكنه يعرف أصحابها

يمسح عنها ما علق من تراب ومن ملح

دموعه

يرتب كل ما عثر عليه حتى الآن

على لوح خشبي:

فقرات أولاده وأضلاعهم

جمجمتان

وخصلة

من شعر زوجته.

حمامة تلعب الشطرنج

أجلس وحدي في المتنزه تحت شجرة الجنكو. أحببتها أكثر مذ عرفت أنها من سلالة منقرضة. وأنها الوحيدة التي ظلَّت حية في هيروشيما بعد الهجوم النووي. تأمَّلتُ رقعة الشطرنج المصبوغة على الطاولة أمامي. كأنها ساحة حرب مقفرة. حطَّت حمامة على الجانب المقابل. أخرجتُ هاتفي والتقطتُ صورة لها. لم تهرب.

أتبحثين عن فتات أيتها الجائعة؟

أم تريدين أن نلعب الشطرنج؟

المربعات خاوية.

فالملوك في قصورهم. والوزراء يكذبون على الشاشات. والجنود يصيدون الجياع...

هناك

في غزة.

عشاء أخير في غزة

"الحق أقول لكم، أنكم ستبكون وتنوحون أما العالم فسيفرح..." (إنجيل يوحنا)

لا عشاء... أخير

في غزة

مات المخلِّص. ولن يقوم من تحت الركام.

أو لعلَّه لم يولد بعد. وحتى لو ولد، فسيقتل

لا خبز ولا ماء.

جوع

وموت وفير

مشهد عابر في عالم... يهوذا.

من سِفر الإبادة

ملائكة الموت تحوم في السماوات، وعلى الشاشات
تسقط المناشير طيوراً ميّتة:

"قُمْ واذهب إلى مصر
وابق هناك
إلى أبد الآبدين
لأن هيرودس مزمعٌ

أن يطلبَ كلَّ طفلٍ
ليهلكه."

تصفُّح في زمن الإبادة

"هل شاهدتم فراشة تلاعب جرواً من قبل؟

يمكنكم ذلك الآن"

"تذكروا أن الجمال الحقيقي في الداخل"

"تحريك لوحات مشهورة باستخدام الذكاء الاصطناعي"

"الطقس رائع اليوم"

"هل الأبقار حيوانات أليفة؟"

"كلوي كارداشيان تتحدث عن طفلتها"

"كتابي الجديد يصدر اليوم"

"الروائية الفرنسية العظيمة مارغريت دورا عمَّا يستحق أن نعيش من أجله"

"إنقاذ 10 آلاف من بيوض السلاحف من خطر الإعصار بنقلها بعيداً عن الساحل"

"طبيب فلسطيني يبتر ساق ابنته في المطبخ بدون مخدر"

"عدد القتلى في غزة يصل إلى 70000"

صور

كان هناك شرخ واحد؛

تجعيدة تركتها حوافر حربٍ مضت على وجه الجدار المنهك، حين ضلَّت قنبلة طريقها، فدمَّرت بيتاً آخر. لكنَّ عصفها أسقط كل الصور المعلَّقة على الجدار.

كنسنا الزجاج، ورمَّمنا الشرخ، وأعدنا الصور إلى بيوتها الزجاجية الجديدة. وعلَّقناها على الجدار.

عادت صورنا:

صور الذين ولدوا

والذين تخرجوا

والذين تزوجوا

والذين عاشوا

والذين ماتوا

تحلَّقت كلُّها

حول سورة الفاتحة

في قلب الجدار.

***

عادت حوافر البرابرة في حرب أخرى إلى سماء غزة. وعثرت قنبلة ذكية على بيتنا. أسقطت السقف والجدران على رؤوسنا

وهشَّمت بيوت صورنا

صورنا

ترقد الآن

حول جثثنا

وسورة الفاتحة

كانون الثاني، 2024

ليست غيمة

لا

ليست غيمة

بل شبح أم ثكلى

جاءت لتبكي

هنا

فوق هذه التلة

حيث دفنوا ولدها

ها هنا حفرة

محمد العمراوي، المغرب

ها هُنا حفرةٌ
تبدو فوقَها السَّماءُ غِطاءً من البرونز
صَدِئاً من شدَّةِ تآكلِ غازاتِ القنابلِ
وفي غَيْمها
طيورٌ تحضنُ جثثَ صِغارِها
صغارُ طيورٍ تحضنُ آباءها
مطرٌ يهطلُ من أعيُنها خفيفاً
وقوسُ قزحٍ يتكَّون تحتَ أجْنحتها
مُتوِّجاً ما يصرُّ عليه القلبُ:
الرَّغبةُ في كتابةِ النَّفَسِ
وقراءةِ الفضاءْ.

ها هُنا حفرةٌ
يركضُ فيها فرسُ الموتِ
وراء النَّاس والأشياء وأمامها
مُقْبِلاً مُدْبِراً
يَدسُّ عروقَ أشجارِ العائلاتِ
ولا أحد يستطيعُ ترويضَهُ
كلُّ الأغصانِ والثمارِ تسقطُ قبلَ الأوانِ

ويتحوَّلُ كلُّ شيءٍ إلى لا شيء

ويعرِّفُ اللَّاشيءُ كلَّ شيءٍ

حين يولَدُ ثم يندثرُ

مثل البرْقِ حينَ يتسلَّلُ سريعاً

في صدْع السَّماءْ.

ها هُنا حُفرةٌ

تتدلَّى في فراغها أبوابٌ

فَقدَتْ وظيفتَها

في الانفتاحِ على العالَمِ

أو الانغلاقِ حِرْصاً على الحميمية

أبوابٌ متدليةٌ تدلُّ على غيابٍ جَبْريٍّ

وراءها وأمامَها تركضُ

أحجارُ الحُطام

وأدواتُ يوميٍّ رميمٍ بالٍ.

ها هُنا حفرةٌ

تنطلقُ فيها طلقاتُ النَّارِ وطلقاتُ الضَّحكِ

لقنَّاص مُحْترف اعتباطاً

وتتزامنُ في جسدِ طفلٍ كان يَمشي في الشَّارعِ

ناسياً خوفَهُ

ويتزامَنُ سقوطُ الطِّفلِ بصرخةِ القنَّاص

المُتباهي بإنجازه:

"لقدْ أصبتُ الطَّريدة!"

ويصفِّقُ منتظراً إعادةَ التَّمرينْ.

ها هُنا حُفرةٌ
انفتحتْ مثلَ جمجمةٍ متصدِّعةٍ
وانعرجتْ فيها عروقُ دماغٍ
أُصيبَ باسْتنزافٍ
فانْسابت أنهارُ دمِهِ وانسلَّتْ منَ الثُّقوبِ
لتصُبَّ في بحرٍ سُميَّ بحراً أحْمر.

ها هُنا حُفرة
تَبْرُزُ فيها خطاباتٌ تبوحُ
- في صوتٍ مبحوحٍ يَنْشبُه السُّعالُ -
بِفَشلِها على تفكيك العُقد
وتتجادل في جدليَّة مُرهبة
يتربَّصُ فيها المعنى بالشَّكل
والشكلُ بالمعْنى
وكلُّ كلمةٍ تنظرُ إلى الأُخرى
بتحفُّظٍ وخوفْ.

ها هُنا حُفرةٌ
تُصابُ فيها لغةُ المعلِّقِ السِّياسي
بنوباتٍ من الصَّرعِ فيعضُّ لسانَهُ
وتتشنَّجُ جُمَلُهُ ويسيلُ لُعابُهُ
فتنْتفخ الرَّغوةُ وتغطِّي الشَّاشةَ كُلَّها.

ها هُنا حُفرةٌ

يَحْمِلُ فيها القاتلُ قناعَ الضَّحيةِ

قناعاً أبديّاً

لا تُنازعهُ فيه ضحيةٌ أخْرى

ويُوحِّدُ القناعَ والوجهَ

في انصهارٍ روحاني مفْرطٍ في اللَّغوِ

ويُحمِّلُ الضَّحيةَ قناعَ القاتلِ

قناعاً أبديّاً حزيناً مثل بهلوانٍ حزينْ.

ها هُنا حفْرةٌ

يدخلُ فيها جُنديٌ حاملاً تفاهةَ شرِّهِ

على كتِفه كبندقيةٍ

مستعدّاً لإطلاقها بشراسةٍ

في قلب طفلٍ ما

بعدَ أن عانق صباحاً بودٍّ

ابنتَه وكلبَه وقطَّتَهُ

قائلاً: "سأقوم بواجبي وأعودُ إليكمْ."

ها هُنا حفرةٌ

تلفُّ فيها آلاتُ الدُّخان

الجوقةَ المأساويةَ الأخيرة

لطروادياتِ يوريبيديس

وتنبؤات كاسندرا التي

لا يصدِّقُها أحدْ.

ها هُنا حُفرةٌ

تَمتزجُ في سِرْبِها

مُقتطفاتٌ من الكُتُبِ المُقدَّسةِ

وأقوالٌ مَبتورةٌ

لسُقراطَ وبروتاجوراس

وسونْ تْزو وابن خلدون وميكيافيل

لصناعةِ بلاغةٍ أكْثرَ قُوةً

وفَنِّ حربٍ أكثرَ توَغُّلاً في الغُموضْ.

ها هُنا حُفرةٌ

يطلعُ منها جوزيف ك.

حافيَ القدميْن

في عيد ميلاده السَّادس والسبعين

كما في فيلم بالأبيضِ والأسود

وعلى رأسه قُبّعةُ كافكا

يضغطُ عليها منحنياً

عسى أن يتجنَّبَ شظايا قذيفةٍ ما.

ها هُنا حُفرةٌ

تتوالدُ فيها الحُفَرُ دوائر

حفرٌ

تتسلَّسلُ وتكرَّرُ فيها
عملياتُ الضَّربِ والطَّرحِ والقِسمةِ
في حسابٍ مشْبوهٍ
وخوارزميةٍ تتجادلُ فيها الوِلادةُ والمَوتُ
كضفيرةٍ مَطريَّةٍ يتقاسمُ شفافيَّتَها الغيبُ

حفرٌ منَ المشايِم
انفصلتْ مبكّراً عن جدران الأرْحام

وأخرى يتوالد فيها القَتَلةُ
وتراهم يَقْفزونَ كلٌّ بحَبْله السُّريِّ
على حدِّ سكِّينٍ
يمتدُّ شرقاً من صدر أمٍّ
على وَشكِ إرْضاع طِفْلها
إلى حُنجرةِ رَجُلٍ، غرباً،
واقفٍ على عتبةِ فصلٍ
وبين أصابِعه
دمٌ يقطرُ من طبشورةٍ جامدةٍ
لم تستطعْ كتابةَ تاريخِ اليوم
وعنوانَ الدَّرس على السَّبورة

وفي الوسط حُفْرةٌ
يقف على بابها دانتي اليغييري
وأبو العلاء المعرّي كلٌّ من جهةٍ

على هيئةِ أبي هولٍ مُفزعٍ
رافعاً لافتةً
يكتبُ عليها بخطٍّ قوطِيٍّ سائلٍ
وخطٍّ كوفِيٍّ مثلما في فيلمٍ مُرعِبٍ:
ها هُنا تتداخلُ دوائرُ
الغُفران واليأسِ
وتنْحفر عميقاً فيمن يَدخُلها.

ها هُنا حُفرةٌ
تَفْتحُ هُوَّتَها لتهوي فيها هويَّات
منتفخةٌ ومُتورِّمةٌ محفوظةٌ في قواريرَ
منَ الفورمالين والأثانول.

ها هُنا حُفرةٌ
تُبترُ فيها أرجلُ العصافيرِ
دون تخديرٍ
وتُعلّقُ فوق حبلِ صُراخهم كدُمىً
قدْ يلعبُ بها أطفالُ الجُندْ.

ها هُنا حُفرةٌ
يحدثُ أن يعُمَّ فيها
الصمتُ بعد الانفجار
ولا يبقى إلَّا نوتة طويلة ومستمرة
كتلكَ الّتي يبُثُّها

تلفزيونٌ باطلٌ عن العَمل

وعجلةُ درَّاجةٍ منقلبَة بين الأنقاض

وشخيرُ شريط صامت

يبثُّ صوراً بالبُنِّيِّ الدَّاكنِ

لذاكرةٍ قديمةٍ

وخُطى رجُلٍ عجوزٍ

حدَّبتْهُ الأسئلةُ

يتلو أسماءَ المجازر التي

تُرقِّم سيرتهُ

في حذائه الضاحكِ حجرةٌ

تجعلهُ يَعرجُ قليلاً

وكلُّ العناصر الأربعةِ

تمرُّ في آداجيو لامونتوزو

لحركةٍ رابعة أخيرةٍ

لسمفونية مأساويةٍ أخيرةٍ

- وَحدَه الحذاءُ ضاحكٌ

ينتظرُ أن تنبتَ بين أسْنانهِ

زهرةٌ ما.

ها هُنا حفرة

يعلوها وجهٌ مستديرٌ

يحملُ قناعاً جراحيّاً تعلوه عينان شَرِهتان

تعْلو أهدابَها دُودَتا قزٍّ حديديتان

هائلتان مُتحالفتان تنشرُ فُقاعاتٍ

من القِصصِ المُصوَّرةِ الهزْليَةِ:

"تهيَّأوا!
إنَّنا سنُسقِطُ مطراً يُسطِّحُ سُطوحَكم
في سَبْعِ دقائق!
وقد يحدُثُ غبارٌ أو هدمٌ
يكون لبناءٍ جديدٍ لأبنائنا فقط"

أو
"نُنذركم أنَّنا لا نقصدُ بقنابِلنا
المنازلَ، ولكن فقط الأقْبية!"

أو
"نعتذرُ مرَّةً أخرى عن كوْنِ الخَسائر
والضحايا الجانبيَةِ أكثرَ ممَّا كان
في نيَّتنا الحَسنة!"

أو
"المرجو أن تَهْجُروا الأمْكنة
فقد فخَّخْنَاها دون قصْد!"

أو
"سنبني فوقَ مقابرِكُم
فنادقَ هلتون رائعة للسيَّاح

ومطاعم للمُستوطنين

ومتاحفَ للتَّسامح والكرامة الإنسانية

تُعرضُ فيها أعمال ذاكرتنا المقدَّسة

شكراً لتفهّمكم!"

ها هُنا حُفرةٌ

كقفصٍ صدريٍّ تُسجَنُ فيه

حرائقُ البلاستيك

ورمادُ أشجارِ الزَّيتونِ

وجُزيئياتُ الأدْخنةِ المُشِعَّةِ

ودقَّاتُ القلوبِ اليَتامى.

ها هُنا حفرةٌ

حُرِّفَتْ حُروفُها ومَعانيها

لتكونَ فَرْحَةً للقنَّاصِ

وقَرْحةً في جوفِ الطَّريدةِ

وفُرْجَةً لإلْهاء جمهورٍ مُنتخَبْ.

ها هُنا حُفرةٌ

تخْدشُها حفْرياتٌ

بأظافر طيورٍ متنافسةٍ

باحثةً عن خرائطَ

وجينيالوجياتٍ وهياكلَ عظْمِيَّةٍ

لملوكٍ وملائكةٍ وجيوشٍ وحُكماء

وقادةٍ وصروحٍ عظيمةٍ
كعلاماتٍ تؤكد الأسبقية في الوجودِ
ولا تجدُ إلا بعضَ خُطوطٍ مُبْهمةٍ
يَعبرُها خيْطُ دمٍ رقيقٍ
من الصعب مُتابعتُه
وبعضُ حروفٍ مبعثرةٍ:
حاء، ميم، أَلِفٌ ممدودة أو مقصورة
(ترسمُ: حمَّى، حِماية، مَحْوٌ)
صوتٌ ما يقولُ:
من شِدَّةِ حُمّى رغْبتنا في حمايَة
الخطوطِ نكادُ مَحْوَها.

ها هُنا حُفرةٌ
تجلسُ امرأةٌ على حُطامِ مَنزِلها
قائلةً بصوتٍ مُنْخفِضٍ:
لمْ أكُنْ أتصوَّرُ أنَّ مُغتَصَبَ الأمْسِ
كان يُعدُّ أرشيفاتِ ذاكرتِهِ
ليُركِّبَها في مونتاجٍ سنيمائيٍّ مُدهشٍ
حتّى يستطيعَ أحفادُه اليومَ
إيجادَ دوافعَ نبيلةٍ فيه
تُبرِّرُ طرحي مُقيَّدةً على سريرِ
ماضيهم ويغْتصبوني أمامَ الملأ.

ها هُنا حفرةٌ

لم يعد فيها للنَّفْسِ مُتّسَعٌ لانتظارِ جودو

ولم يَعُدْ للرِّئةِ متَّسَعٌ للأوكسيجينِ

بينما رائحة بول وبائِيٌ نَشَرت

في الفضاء أجنحَتَها كخفافيش سوداءَ

واجْتاحت بُقعٌ من البنزينِ

ماءَ البِرك الرَّاكِدِ

راسمةً بحيراتٍ معزولة

ودخلَ الكربونُ قواريرَ الماءِ

ليُعطيها طعْمَ الليلِ

وحمُضَ الحليبُ المُسْتوردُ

إذْ تجاوزَ تاريخَ استعمالهِ

منذُ سنواتٍ وأصبحَ الأخضرُ

أملاً متعفِّناً كقطعَةِ خبزٍ قديمٍ

وبدأ البَعضُ يرقصُ رقصةً أخيرةً

رقصةَ دجاجةٍ مذبوحةٍ

فوق تلِّ البارحةِ وبَدأ البعضُ الآخرُ

يلتقطُ هنا وهناكَ نُكتاً

وضَحكاً يدْهَنُ بها وَجهَهُ

ليَحميهِ منَ المَحوْ

لا أحد يغنِّي لليأس

خالد جمعة، فلسطين

لا يضحكون

يمرُّ الشهداءُ أمام النافذة
"لا يضحكون كما قال لنا كتاب القراءة"
تحملهم عصافيرٌ حديثة الريشِ
كم كانوا خفيفين، ومزاجيين جداً
أما تلك الألوان الحمراء
التي تتبعهم كذيل شهاب
فلم تكن غير نظرات أمهاتهم
معلَّقةً في الفراغ
الفراغ الذي كان يغني أغنيةً مأساويةً
حين خسر ضحكات المدينة
ـ ولم توقفت المدينةُ عن الضحك؟
ـ لأن الأعداءَ قلَّلوا عشاقها
يا إلهي العظيم: دع السماء مكانها ليومين آخرين
لا تنزلها متراً جديداً كلما قتلوا ولداً آخر
فالمكان ضيقٌ كفاية
والصدور كذلك.

دعاء الحرب

يا من أعطيت الإنسان القدرة على الكلام، وأريته كيف يزرع حنطته كي يأكل
يا من روضت له الخيولَ، ووهبته القدرة على دفن الموتى
يا من جعلت الرحمة في قلوب الوالدين، وعلمت الأطفال كيف يرضعون كلمات أمهاتهم
يا من رسمت الأقدارَ، واستراحت القبَّرات بين يديك، وأمَّنتَ الخشف على جلده في الغابة
أعد إلينا ضحكات الشجر وطمأنينة الليل.

أصنام

ما أعرفه من التاريخ
أن النبيَّ والصحابةَ
حطَّموا الأصنام يوم الفتح
فمن أين جاءت كل هذه الأصنام إذن؟

زاوية فارغة

في أقصى الزاوية الفارغة من روحه
يجلس يعقوب النبي بعينين مبيضَّتين من الحزن
ويعدُّ الذئاب التي تأكل أولاده
يعرفها من رائحة الدم على أنيابها
قال: ليتهم ألقوهم في البئر
لعل قافلةً تمرُّ
يعقوبُ يتنفسُ حزناً نبوياً
ولم يعد أحد بعد بقميص يوسف.

حقيقة

تقفُ الحقيقةُ على بقايا الجدار
تمضغُ العلكةَ بغنجٍ فاحشٍ
وتصرخ: أيها المكفوفون، أنا هنا
وأولئك في الفضائيات
لسن بنات عمي
أنا وحيدةٌ، لا أقرباء لي
فمن يتزوجني، يتزوجني وحدي
الحقيقةُ تلبسُ الأحمرَ في الفضاء الأبيض
لا شيء أكثر وضوحاً
أما الكثيراتُ اللواتي تتبعونهن
فهنَّ عاهراتٌ يقلِّدنها
بعد أن قضينَ عمراً
في عيادات التجميل.

أبي

أبي لم يكن لديه مفتاحٌ لبيته في "حَتَّا"
أمي لم تخرج بذهبٍ في صندوق
تركوا كلَّ شيء هناك
في ظلال الكينا التي تجاور البيت
عمِّي كان يعزفُ الأرغولَ في أفراح البلد
وهو الوحيد الذي خرجَ بشيء من هناك
لكنه أقسمَ ألا يضع شفتيه على فم الأرغول

إلا في القرية

مات عمِّي، مات أبي، ماتت أمي

وما زالت الكينا تنتظر

ولا أحد أخرج نغمةً من الأرغول

منذ ذلك اليوم.

تعالوا نخدع العالَمَ

تعالوا نخدع العالَمَ

وندَّعي أن نوعاً نادراً من الغزلان

على وشك الانقراض

في بلادنا

ربما...

لا أحد يغنِّي لليأس

لا أحد يغنِّي لليأس

حتى حين يجلس معه على المائدة

لم أقرأ يوماً قصيدةً تصف عينيه

قدرته الهائلة على تناول الطعام معنا

على التكيف مع شكل جلستنا

لا أحد يعرف لون جلده

من كثرة أشكاله وأماكن نومه

الميتون وحدهم

من عبروا فوق جسده وتحرروا.

تعالَ لنتفاوض

تعالَ لنتفاوض
حول الولد الذي يقف في الوسط
دع خطَّك الجغرافي يدور حوله
كي لا تقتسمه المفاوضات
كما فعَلَت بأخته الصغرى.

عبد الرحمن

قلتُ:
سأصنعُ له مفاجأةً في عيد ميلاده
عبد الرحمن لم يفرح كثيراً في حياته
حين خرج ليبحث عن خبزٍ لأخيه
أحضرتُ طحيناً قليلاً، وسكَّراً من جارتنا
وبيضةً واحدة، ورشفة حليبٍ أو أقل
صنعت له كعكةً بحجم طائر دوريٍّ
على حطبٍ قديم
وانتظرتُ بابتسامةٍ على باب الخيمة
اليومُ هو الثالثُ لخروجه
الكعكة بردت، ثم جفَّت
لم يعد عبد الرحمن بعد، ولا عيد ميلاده.

يا يسوع

يا يسوعُ

أنت الوحيدُ الذي رأى القيامةَ

فلماذا استأثرت بها وحدك؟

سيأتيك أولادٌ كثرٌ

كأنهم آتون إلى مهرجان الأغاني

سيشكون إليك ما لا طاقة للأنبياء به

فلا تضجرك شكواهم

فهم ما زالوا أطفالاً

لا يعرفون عذابات الأنبياء

وليس فيهم أحد قد بلغ الأربعين

كما تعلم

أرجوك: لا تغير أسماءهم

حتى يعرفهم آباؤهم وأمهاتهم

الذين ما زالوا يبحثون عنهم

في المكان الخطأ.

صورة

لا تصدق الصورة

فهناك عشرة فروق بينها وبين الحياة

1: الصورة باردة فيما الحياة من نار

2: الصورة ببعدين والحياة بألف

3: الصورة يمكن رؤيتها كثيراً، فيما الحياة لقطة وتمضي

4: الحياة تمشي فيما الصورة ثابتة

5: الصورة تخفي الحزن، فيما الحياة تنعفه في الطرقات

6: الصورة أنت، وأنت لست هي

7: أنت بلغة واحدة، والصورة بكل اللغات

8: لا يمكنك سماع الصورة، وفي الحياة ضوضاء

9: أنت تمضي في العمر، فيما الصورة لا تكبر

10: الصورة بكادر واحد، والحياة دائرة.

لا تنادي

لا تنادي: يا أبي

لا تصرخي: يا أمي

فهما مشغولان بصفقةٍ مع الموت

أن يذهبا معه في رحلته تلك

على أن يتركك تبلغين رشدكِ

قالت أمك: أن تعيش يتيمةً أفضل من أن تموت

قال أبوكِ: لكني لا أضمن الموت، فلا عهد له

قال حفَّار القبور: لا خيار لكما، فلم يفاصل الموت أحد من قبل.

برد

حين يموت رضيع من البرد

في حضَّانته

اعتبره خبراً عادياً

والمس جلدك بطرف إصبعك

لتعرف كيف أن درجة واحدة من الحرارة

درجة واحدة فقط، درجة يا أخي

كانت كفيلة بأن تبقيه حياً

طريٌّ هذا اللحمُ على صَلَفِ الحديد.

أغنية تراثية

لا تستطيع المدينة أن تهرب

أو حتى أن تغير ملابسها

تقاوم رغبتها في الاستحمام

فالماء لا يكفي لكي يشرب الأولاد

لا تريد مرآة لترى شعرها المنكوش

فآخر ما تفكر فيه

هو شكلها في عين عشاقها

تنقب الآن حافيةً على بقايا أحبتها

في كل ثقبٍ ممكنٍ

حين يسألها أحد عن حالها

"أرملةٌ أزليّةٌ" تقول

سمعتها الليلةَ تردد أغنيةً تراثيةً:

"يا ضيوفهم عالحيط باتوا

أهل الكرم والجود ماتوا

يا ضيوفهم عالحيط ضلّوا

أهل الكرم والجود ولُّوا..."

أي سؤال هذا؟

هل يكبرُ الأولادُ بعد أن يموتوا؟

أي سؤالٍ هذا يا حبيبي؟

حتى لو كان هذا صحيحاً

أريدك أن تكبر حيّاً...

فعل

- ماذا تفعل كل هذا الوقت؟

- أخرج كلمة من فم ولد مات قبل أن يقولها

- وماذا كانت؟

- لا لغة تحتملها

- لماذا أخرجتها إذن؟

- خفت أن تذهب معه إلى الله فيقيم القيامة.

سيرة ذاتية

إلى عدي أبو محسن... الطفل الذي عاش يوماً واحداً

يومٌ واحدٌ

لم يكفِ حتى لخلق العالم

ونكتب هكذا:

سيرته الذاتيةُ: ثم نطرقُ

ماذا سنكتبُ؟ حتى لو اخترعنا حكايةً

أيةُ أفعالٍ يمكن أن نؤلّفها ليومٍ واحد؟

نفتحُ ملفّك الشخصي

نجدُ ورقة وحيدةً بختمٍ حكوميّ: "شهادة وفاة"

عدنا من الموت

عثمان حسين، فلسطين

كيف؟

كيف يبدأ مَن ينتهي، و يمنح الغياب مبرِّراً للغياب، و قدرةً غامضة للحضور؟

تَمْرين آخر للحياة، كفرصة أخرى.

خطوت بقدمي اليمنى،

و دخلت الغَمْر العظيم.

لم أدخله يا رفاق!

لكنها اليد العملاقة صفعتني،

فانغمرتُ.

أفقدتني كينونتي فاندهشتُ.

وحين استرجعتها، فقط، تذكرت خطوتي ويمناي.

ظلي

يمشي إلى جواري،

مانحاً إياي الرفقة،

نغذُّ الخطى كصديقين قديمين.

أحيانا يستشيرني في ما سيحدث لو سقط فجأة في الطريق،

- هل سأترك ظلي ملقى وبارداً؟

- ربما أمضي تاركاً إياه جثة تحمل أوزار الليل.

في الصباح سأتجاهل تلك اللحظة الخسيسة،

ونمضي نهارنا غامقين،

نرتاح في عزِّ الظهيرة راضيين،

ثم،

ليذهب ويحترق مثلي،

يحترق كفراشة بلا بوصلة.

عدنا من الموت

ماذا أفعل بجثتي؟

عدنا من الموت حاملين أكفان الحياة و أكياس الطحين،

نعبر طرقات لم نألفها،

و نرى وجوهاً أنهكها الجوع و الاحتضار.

كيف أخاطبها و قد فقدتْ بوصلة الطريق إلى بيتها المعجون بالتراب؟

تحللي و اتركيني،

اتركينا نحمل أكفان الحياة من جديد.

ملح الذاكرة

توكأتُ على جدار البارحة

كأنني توكأتُ ...

احترسي يا جرأة النار،

كل الشموع تحطمت على مشارف الماء.

الشهداء صفقوا جيداً حين أعلنتُ

براءة الذئب من دمي.

استسلمي يا جرأة النار،

متى سأشهد أنني مخلص؟

الحريق الساذج على شفة تشتهي نفسها.

سقطت ملامح النيل على لونه المنشقِّ

عن جديلة البحر.

اخرجي يا جرأة النار،

اخرجي،

لم يعد بيننا سوى ملح الذاكرة.

سماء غزة

رأيتك واثقاً

إلها تملأ عيون الشاخصين إليك،

[سماء غزة أرهقتها عيون الجميلات]

و بعد قليل ستخرج.

سيقتحم الفاتحون خلوتي،

سنترك فنجان القهوة

و شمعتين ذليلتين تبددان

قسوة الاقتحام.

ستخرج وتترك الظل للشجر

و رغبتي لي.

[ثمة ما يشي بك دائما إليَّ

حين يبللك الشعر و الرصاص]

إنكم تبذرون الفضاء رصاصاً وشتائم

أراكم جيداً تلعنونني

احترسوا إذن من لعنة ستصل ...

لحظة عمياء

هدوء مخيف يحلق كاستثناء فوق أشلائنا الموصولة بأبداننا.

أفكر في النوم كلما أطل الهدوء برأسه القبيح،

لكنني ألقي بفكرة النوم جانباً حين تباغتني صرخة طفلتي معلنة عن صوت صاروخ بعيد.

و في طريقه إلى مجهول ربما نكونه، يكبر الصوت قادماً من مجهول نعلم خباياه اللعينة،

إلى مجهول لا يعلم كم طفلاً سيلتهم بعد لحظة عمياء.

اللحظة ستلفظ الهدوء خارج الزمان، لتعيدنا إلى سكة الموت،

منتظرين هدوءاً هارباً من جديد.

ضحايا وغاضبون

غاضبون من كوننا ضحايا دائمين في عرف الغيب،

ولتعلموا أنه تخلقت لنا قدرة على جلد ذواتنا بما يليق بضعفها.

أنْ نغضب ونظل نغضب يعني أننا سنحترف الغضب، ونحمل رايته لأجيال.

الضحايا يغضبون،

و كما لو أن الغضب يعيد تشكيل بُنية الضحية روحياً ومادياً و ينفخ فيها أخلاقه الغضْبى.

نعم نحن الضحايا الغاضبون من موتهم قرباناً لآلهة نجهلها،

أو ثمناً نجهل قيمته

السائرة في نومها

وليد الهلِّيس، فلسطين

المفسرون

رأيتهم يقتلون الكلاب والجياد والطيور أيضاً
كل ما يتنفس
لا مجازاً
كانوا يفسرون أسفارهم

رأيتهم يقتلون الأطفال
كأنهم هوام الصيف
كأنهم بعوض السبخات
كأنهم ثرثرةُ أرحامٍ لا طائل من ورائها
ويمحون القرى
كأنها إملاءٌ خاطئٌ في كتاب صلواتهم

رأيتهم يقتلعون المدينة من جذورها
مثل فطر مسموم
ويحرقونها
كانوا يفسرون أسفارهم
لتصير مفهومة من الجميع.

لأجل هذا

لا للسرابِ،

لا للوردة

لكن للشرك:

هذا الناصرُ الأبديُّ

الحبل،

بين غصن وغيمتين

لأجل هذا أتيت

جعلت دمي طريدة

لأجل هذا

أُجعِّد مسافتي

وأتلصصُ على المحار

يدان...

ونصل وشفتان؛

شوكة تفتح باب الحديقة،

لأعبر.

المكان حرامٌ

والزمان صبوةٌ

والجناح أشواقٌ لا تُروى

في طينها البذرة،

وأنتِ بجدائل محلولة

وتراتيل ذئبةٍ مجروحةٍ

تُصَلِّين

على ضوء عينيك أُقسِّم كسرتي بينهم

وأُملِّحُ من جراحهم خبزي ودمعتي

حاملاً وسامتهم في كتابي

بعدك،

صليّتُ بلا هوادةٍ،

ضارباً في التيه،

لا فرس

ولا دليل

والآن،

صار لا صباح لي،

ولا شرفة،

لا عتبة دارٍ

ولا أُكرة باب

اللقالق فردت على اليمِّ جناحها

لن نعبر الشارع يداً بيدٍ،

لن نخبئ الموجة في زهرة القطن

ولن نشرب الكأس ذاتها، معاً

لا شرك لنا،

لا هلاك.

الفصول

الذاكرةُ جلَّاد أيامك الأمين...

تمنَّ النسيان، إذن!

... ...

لم يعد في رزنامة العمر ما يكفي لشمس تموز،

ولا لليله الطويل

"رفقة السوء" دون وداع مضت ببهاء الذنوب

ومن الوردة؛

لا العطر ولا الفجور

في حديقتي

ورق ذابل وشوكة ذاهلة

الخريف يفض رسائل حب قديم

والناي ينأى:

بكوا وحدهم،

ورقصنا معاً

وافترقنا

الشتاء أتى مبكراً، بأسنانه البيضاء

عاقد العزم أبداً،

ثقيل اللسان

لا يبكي ولا يغنِّي

يسوق الحطابين إلى فجيعة الجذوع

بين خريفين يشتعل الرأس

من كثرة الوجد،

يأتي الشتاء، عاقد العزم، يطلب أغصانه

تاركاً رعشة الأوراق للخريف

الطريق وحشة

والسماء سنونوة مفتونة بالفصول

أيها العمر،

لا شيء مثلك يشبه كذبة الأغاني.

هجرة

هذه ظلالٌ،

كل شيء مَرَّ

وأنا دون طائل بقيت

أخذوك؛

حطموا جراري

وكسروا جناحيَّ

تركوا اللوعة

لي

وحجارة الطريق

نيرانهم أكلت حديقتي

لا عشب للندى

ليلي طويل
ونجمتي مطفأة
لا وعد لي
ولا عزاء

لا آكل خبزهم
لا أشرب خمرهم
وأتغطَّى بالصخور
خشية الأظافر والعيون
لا أبكيك قدامهم،
يا حبيبي،
فلا تسرُّهم دموعي
لا أبذل ابتسامة
ولا أُرَخصُ تحيةً
عندما أراهم

أنت حضوري
أكون إن قلت:
كن

أنت يتيمي
وأنا يتيمك
إقامتي في الأرض أنت
وأنا هجرةٌ إليك.

السائرة في نومها

ياسمينة السياج

أنا،

صبَّارة عمياء،

منسيَّة

لا أنت تأتي

ولا المطر

كم طللاً سأرعى؟

كم حبيباً ومنزلاً،

سأفارق؟

أي أغنية أغني؟

عد إليَّ؛

بأسنانك المحطَّمة

بابتسامتك المنهوبة

بالطَّعنة في الظهر

والخاصرة

عد إليَّ

بكل هدايا العمر؛

من الأثلام،

والندوب

لا تبكِ عينك

لا تبعثر، في الهواء، رماحك

لا ترشق الأيام،

بالحصى،

لا ترجم الغيب بالنوارس

ولا توقظ البراعم من نومها

للعصافير جناحُها؛

وسماؤها،

والغصونُ

وأنا لك

خبز قلبي، لك

لي منك كفاف روحي،

وللريح ما تبقَّى من الأغنية...

أسبابٌ أخرى للفرح

عاهد حلِّس، فلسطين

خطايا الظل في حضرة الشمس

نَجَتْ هي وحدها،
أو ربَّما ماتت،
أو مات نصفها،
ولكنهم أخرجوها من تحت الركام،
وقيَّدوا سبب الحياة:
"معجزة"
لكنَّها صارت ـــولسببٍ غامض ـــ
تقلق من أي خبرٍ عاجل
قد يُعلن انتهاء الحرب.

قيل: لأنَّ اتِّساع الإبادة
فيه عزاءٌ للقلب،
وقيل: لأنَّها كانت ترسل الحلوى
لأطفالها ليلاً،
مع كلِّ طفلٍ يموت في الحرب.

لا أحد يفهم ما الذي

يُحدثه الفقد في القلب،

حتى هي لم تكن تعرف،

ولكنَّها ظلَّت مثلما كانت:

زهرةً بيضاء على الشرفة

تُراقب سرّاً ما إلهيّاً،

وتُسبِّح بحمد الله

في ليلةٍ بيضاء كالثَّلج.

عامان... ولم يرجع القمر

مُنذُ عامَيْن،

والقمرُ مِثلُنا،

عاطلٌ عنِ العَمَل.

لا حُبَّ عُذريّاً في المدينة،

ولا حُزناً ناعِماً

يَطبَعُ صورةَ شَهيد

على وجهِ القمر.

ولا ضَحِكاتِ العائلةِ في ليالي الصيف

يشرق منها القمر،

ولا شايَ المساءِ

يُعيدُ الطفولةَ كامِلَة

تحتَ عَريشة العِنَب،

مُنذُ عامَيْن،

ونحنُ عاطلونَ عنِ العَمَل،

لا مِهنةَ لنا،

سِوى انتِظارِ القمر.

أسباب أخرى للفرح

كيف سأعلِّم طفلي بعد الحرب،

أنَّ النجومَ ليست دموعاً،

وأنَّ صوتَ البحرِ في الليل

ليس أنفاسَ الحربِ حين تنام

وأنَّ الليلَ

يسكنهُ القمر

لا صوتُ الطائرات.

وأنَّ الفجر موعدٌ

لصحو العصافير ورائحة النعناع

لا لتشييع الجنازات.

كيف سأعلِّمه

أنَّ في الحياة

أسباباً أُخرى للفرح

غيرَ رغيفِ الخبز

غيرَ النجاة.

الشجاعية: حيٌّ وذاكرةٌ وماء

ولدتُ في حي الشجاعية،

حيث الأمهات يُقشِّرن العتمة، ليولد الصباح على صوت "بابور الغاز" ورائحة الشاي.

وُلدتُ تحت سقفٍ من صفيحٍ اسوَدَّ من أثر مواقد الشتاء.

وُلدتُ في ليلةٍ رمضانية، حيث كانوا يُعدِّون للضيوف القطايف المنكَّهة بجوزة الطيب وطيبة قلوب الناس.

كبرتُ في شوارع التراب،

حيث كانت الخُبِّيزة تنبت تحت الحيطان،

ويأكل منها الأطفال "رغيف النبي"، ويحمدون الله بتمتمات كما تفعل الجدَّات.

كبرتُ بين صديقات أمي،

وحسرات قلوبهنَّ على زمن ذهبي طوته الحرب وعلى أوسمِ شبان العائلة الذين

ودَّعوا أمَّهاتهم

وتركوا ضحكاتهم على شجر التين.

ولم يرجعوا من جبهة الحرب، حفظتُ قصصهن عن الليل في حفرة الملجأ وعن البندقية التي ابتاعها جدي وأكملَ ثمنها بخواتم جدتي،

وعن صوت الميكروفون،

يعلن بلغةٍ عربيةٍ تخرج من رئةٍ معدنية:

منعُ التجوال، وسقوطُ البلاد.

سمعتُ قصصهنَّ عن بكاء الرجال،

وعن لحظة الخروج من باب الملجأ،

حيث كانت الشمس تُؤذي العيون، ولا تُبدِّد شيئاً من العتمة.

وُلدتُ هناك، في ذلك الزمن البعيد،

وما زلتُ في الملجأ ذاته،

الخالي من وجه أمي وصديقاتها،

أُخبِّئ وجه أطفالي من هدير صوت الطائرات،

وأعدهم بشمسٍ لا تُؤذي عيونهم، وتبدِّد العتمة كلَّها.

صمت على حافة الرجاء

أعلى الصرخات، صرخةُ الأمِّ الثكلى.

ليس الحزنُ مَن يصنع الصرخةَ أو الوجع،

بل الرجاء، الرجاءُ الأخيرُ الذي تُحاولُه أصابعُ اليدِ المتشنِّجة على حافةِ السور، قبل أن يهوي الجسدُ من علوٍّ شاهق.

رجاء الصَدَفة المطمئنة في زرقة البحر، قبل أن تُلقي بها موجةٌ عابثة، فتُسقطها جثة هامدة على الرمل...

رجاء الوردة قبل أن تبدِّدها الريح...

الأمهاتُ الثكالى، كُنَّ في بيوتِ آبائهنَّ فتياتٍ صغيرات،

يكتبنَ واجباتِهنَّ المدرسية، وينشغلن بتزيين الدفاتر ويساعدنَ الأمهات،

وفي أيامِ الإجازات، يشرقنَ كما الوردِ الأصفر،

ويملأنَ البيتَ بفرحٍ صافٍ له صوت الينابيع.

كيف أصبحنَ، في غفلة من العمر،

وحيدات كزواحف الصحراء على الصخور؟

ويختبئن في دواخلهن كلما اقترب منهن الفرح،

لا أحلام لديهن ولا رغبات لفعل أي شيء، سوى ما تُوحي به لهن الغريزة ليكملن مهمة البقاء.

أمهات الشهداء:

يقطعن الحديث معنا

ويدخلن في نوبات الصمت العميق

يعبرن النهرَ ليلاً،

لينظرن بشوقٍ إلى أطفالهنَّ

من ثقبٍ في سورِ الأبديةِ البعيد.

يمتلئن بالأمل أن يفتح لهن الباب يوماً

ثم يعدن إلينا رويداً رويداً،

يشرقنَ في المكان

كأقمار غُسِّلت بمطرٍ دافئ،

ويكملن حديثهن

كوراتٍ تشرَّبتْها الدموع.

هذا البيت لا يرثيه أحد

هذا البيت لا يرثيه أحد،

ولم يعد إليه من أهله أحد، منذ أكثر من عام، ليؤنس وحدته.

هذا البيت...

أتذكَّر صاحبه، يتلفَّت يميناً وشمالاً قبل أن يدخله، كلما عاد من صلاة العصر،

كمن يفتح كنزه ويخشى أن يعرف قيمته أحد:

عريشةُ عنبٍ تفتح على عائلة،

وياسمينة تصلِّي على النبي كلما دقَّ البابَ ضيوفُ المساء،

وخوخة عند الزاوية، كخالة متبسمة،

تغويك بممازحةٍ عابرة،

تركوا رائحة الشاي على الشرفات،

لم يسقِ نعناعهم أحد،

ولم يُطفئ أحدٌ أضواء المساء،

قبل أن يخلدوا إلى نومهم الطويل،

مرةً واحدة... وإلى الأبد؛

لمع ضوءُ صاروخ،

وأضاء أبديَّةً على بُعد ثانية،

ثم أظلم البيت...

أظلم إلى الأبد.

هذا البيت لم يعد إليه من أصحابه أحد.

الموت سيشرب قهوتك يا صغيري

سيشربُ الموتُ قهوتك، يا صغيري ...

وستحرس النجوم دمك الذي لم يشربه الرصيف

لن نتركك وحيداً.

هذا إبريقُ قهوتك مُدلقٌ بقربك،

وفي يدك بقيةُ رغيف...

سيُكمله الغياب نيابةً عنك.

هنا فنجانان مقلوبان، وآخرٌ على بسطة الخضار،

سنعيدها كلّها إلى أمك،

والقهوة التي لم تبعها بعد،

والنقود التي أحصيتها سَلفاً أكثر من مرةٍ،

لا لشيء، سوى أنك اشتقت لبريق الفرح في عيون إخوتك الصغار حين تعود.

ابقَ قليلاً هنا، يا صغيري

ريثما نفرغ من إخلاء المصابين.

ابقَ قليلاً،

وواصل النظر إلى ما ترى في البعيد... البعيد.

قل لهم ما في وسع قلبك أن يقول،

قل لهم إنك لم تكن تملك في هذه الدنيا

إلا إبريقاً، وفجراً، وأمنيةً صغيرة:

أن تعود إلى أمك كل مساء لتُفرح قلبها بأنك كبرت،

وصرت تنوب عن أبيك.

سيصل إليك رجالُ الإسعاف،

ولن يبقى دمُك وحيداً على الرصيف.

سيبقى منك شيءٌ هنا يا صغيري،

سيبقى منك شيءٌ في المكان...

أبداً لا يزول

اسمي العربي

هند جودة، فلسطين

امرأةٌ في خيمة

حُزنها خامس صِغارها الجوعى،
تراه باسطاً ذراعيه مثل سقفٍ
فوق خوفها المديد.
لم يعد لها جدار تُسند همومها
ولم تعد لديها مكنسة،
تزيح لؤم الرمال عن امتداد الوحشة في الغياب.

تأكلها الهواجس ولا تشبع.
أطعمت شارع النزوح خطاها
ونجتْ برعبها وصراخ الصغار،
كلما انفجرت بيوتٌ
وجنَّت زوبعة الرماد!

تهبُّ الريحُ فتفقدها رتابة التنفُّس
تعوي الطائراتُ فتفقد هدوء النبض.

تتحسَّسُ الرضيع،

تشدُّ حوله الغطاء،

بلا أصابع تسدُّ أربعة أزواج من الآذان

تنسى أذني الحزن؛

فيفيض ويجري قربها مثل جدول!

تلاحق الأخبار في أفواه العابرين،

تهرب من ذاكرتها،

تقاوم دمعها،

تخبِّئه لحزن أكبر

أو نجاة!

ترتعدُ من كوابيس يقظتها،

وتبتسمُ دامعةً

لطريق عودتها لبيتها أو ركامه!

تلك التي في الخيمة

أراها بقلبي المكسور

مثل مرآتها المنسية

في بيتها البعيد

أو ربما الشهيد!

عزيزي المشاهد

يخدعنا الافتراضُ

رغم أنَّ كُلَّ شيءٍ حقيقيٌّ أكثر مما نحتمل!

أخبرني عزيزي المشاهد:

كيف يبدو مزاجك وأنت تراقبُ المذبحة؟

تغلق على نفسك رحماً يتَّصل بحبل سريٍّ

عبر شاشات يعاد شحنها!

ماذا يخدِّر قلبك الجامح؟

أين جناحاك الشاسعان؟

جاثمٌ فوق غيابك عن عاديتك

مشغولٌ بفكرة العبث والبعث،

بالقدَر والكارما،

بالنرجسيين المختارين لقلع الناس من بلادهم،

أم بالتعبِ والعَتَب؟

تقفز الأسئلة من قاعك،

تصطدم بكل شيء،

وتعود لك دائخةً!

لا شيء الآن سوى عتمة أو عمى

لم يعد للرتابة وقتٌ

إنها أيام تبدو كأنها لا تمرُّ

عرجاء إن سارت،

غائمة تمطر القلق!

ما أصعب أن نجهل،

ما أوجع أن نعرف،

ما أقسى أن نشلَّك،

وأن ننتظر!

تائهون فوق جسور التأويل المعلَّقة مثل هاوية!

تدورُ علينا كؤوسٌ الخيبة على شكل أخبار عاجلة،

ونعرف فقط أن حضارة الإنسان تفقد وعيها!

اسمي العربي

مصابةٌ بالحكايات

التي تنبت هائلة في صدري،

ضائعة أخبئ الخوف،

مشوَّشة في ازدحام الكارثة!

ثقيل كل شيء،

وها أنا من جديد

أكتب الشعر ليحمل معي قلبي!

كل هذا الضوء البعيد هناك لا يكفي،

العتمة على حالها عمياء وخائفة

أخفي عيني عن بيتي المسحوق

تنكشفُ سَوءة دمي!

هل أغمس قلبي بالذاكرة لأحتمل؟

كيف سأنتظر الفجر،

بينما لا أرغب في الهرب من ثقل اسمي العربي وهويتي!؟

ننتبه على الخواء،

يعذبنا النقص في كل شيء

فنكتب بالكلمات،

نكتب بالدموع،

نكتب بالصراخ،

كي نكتمل!

أنظرُ إلى فلسطين

يا للخارطة التي تشبه جرحاً!

ليتني لا أدرك كل هذا الألم،

ليتني لا أحمل كل هذا الأمل،

ليتني موجة في بحرك أو أقلّ!

مُهرِّج

يا ظلَّ عيني هيَّا نُلوِّن العالم

بشعاً يصحو كل يوم

واخضرار الغابات لا يجدي معه!

لا يؤثر فيه،

لا موج بحر،

ولا رشاقة نهر!

بأحمر الشفتين سأرسم فمه العريض،

بالكحل سأصنع ليلاً لعينيه!

سأسرحُ شَعَثه بصبر أُمٍّ

وأدلِّكه بالزيت والعطر

لستُ أدركُ حلاً لأنيابهِ البارزة

ولا صوت العويل الهائج في فمه

غير أني سأرمم ابتسامته العتيقة،

وأسقيه من عشبة الحب!

كلُّ ما أخشاه،

أن ينقلب إلى مُهرج حزين أو مجنون!

لعبة اكتشاف الغبار

آمنة أبو صفط، فلسطين

(1)

أؤجِّل الظلال على الرُخام
ريثما تنضج وحدتي،
وأمهل النظرات في الأعين
لأملأَ كلمة فارغة.
أتجاهل الشمس على النباتات
لتتقاسم مع الحشرات حصَّتها
وهكذا...
عبثاً
أرتجل خُطةً لكل شيء
كي تتفتح جراحي كزهرة،
وتلتئم كطبق مكسور.

تترك في وجدان من يدركها عاطفة هادئة،
جِراح لا تُخضع مروءتي لسؤال الجدوى
ولا تتركني مُثقلةً أو مَعوزة للجسارة
بينما تتعافى
لتأصيل كلمة واحدة عن الفقد.

(2)

أقتربُ من سماعك

كلما ذهبتُ أعمق في الصمت

أراكَ ماكثاً هناك

في هوَّة تتسع لشرودك،

تُرتِّب بعينين ساكنتين

نظاماً يومياً للمكان.

فيغدو محتملاً ورقيقاً

-وبالكاد- يصمد إذا هُجر

تشدُّ حطامي، فيظلُّ وهَّاجاً

في فتات الكلمات المكسورة.

وفي بقايا صوتها

بومضة تُرجعني

بالتفاتة.

مثل ضوء أبيض عائد من سبعةِ ألوان

مُسرعاً يعبر انتظاري؛

فيهدم في قدميَّ المواعيد.

أحدس ودادكَ

يمرُّ في عينيَّ

فيمنحهما قصة

أو يسقط على روحي منعَّماً

بالطمأنينة التي تغفر

ما ينهدم في الفؤاد.

(3)

صادقة في الرجوع

ألتقط خطواتي

في بلاد يستحيل بها اللقاء

رغم أنها تعج بالطرق

أتحرى في ذبول الكلمات

خُلوداً مُطرَّزاً

بخيوط ذهبيةٍ وحمراء،

مثل ورقة قَيقب في الخريف

شيِّقة وتُحكى

في جمال النهايات.

كان الوقت كلُّه صباح

والصيف يمر في لونك

فيبهج سُمرتك،

تنسكب به الشمس في الجسد المعتم؛ فيضيء.

كيف صرنا بمروره... نكبر!

وفي المساء نردد بمخارجَ مطمئنة

أغنياتٍ حرَّى عن الندم

أو نثبَّت بسلوك النسيم على شجرة ساكنة

شهوداً على رفق السماء،

دلَّني كيف أعود

حرَّة مثل حفنةِ تراب

من كل تمثيلٍ فارغٍ للكلمة.

(4)

غبار هائل

يملأ الكون

أتفانى في التخلُّص منه

كتهمة،

لا أعلم كيف صار بطريقة ما

حُجَّة على غيابي.

تسقط دمعة حارقة تباعاً

تسقط الدموع

لإزاحة ذراتٍ ضلَّت طريقها لعينيَّ

بطرف سبابتي ألتقطها،

قبل أن أنتهي كامرأة خارجة من بكاء حارٍّ

تستوقف بهيئتها كل من يمرُّ مُواسِياً

ماذا يمنع!

والأسباب كلها بوسعي.

في الظلام

ألعب لعبة اكتشاف الغبار،

مشهد الجزيئات الهادئة يأسرني،

بقايا عالقة في مجالي لعشرات الأحياء.

أُشعل مصباحاً يدوياً في الفراغ؛

فينحني الضوء حولها

ملتمساً مَساره بكفاءة.

(5)

أهزُّ أحواض التراب منذ أعوام
فتهدأ الذرَّات النقية في القاع
وتبرز الحجارة مثل آثام.
يرقُّ قلبي لرؤيتها!
فأجعلها في الأرض الواسعة
من حيث أتت،
من الشرور التي تلائمني
عيناي تبذلان الدموع كصلاة أخيرة،
ويداي تلوِّحان بالبذور
مقدَّرتان بهذا الاتجاه.

(6)

شاهدت بعينيَّ البائدتين
كيف تنغرز الرأفة في الجراح
عِوض أن تتراكم عليها!
وكيف تُردُّ السلالم إلى أصلها عثرات.
كم رجاء أخيراً أُرسِلَ من أعماق العدم،
به حرارة انطفاء المعاول في التراب،
لا أحتضنه نجماً
ولا سحابة مضيئة!
كَم أنَّةً؛ كم نداء.
بالوداعة التي تختفي في خطواتي

بخفَّة واتِّساع

بالكلمة الرقيقة!

أداري صمتاً ثقيلاً في قلبي

أتساءلُ

كيف تبدو الكلمة سهلة إلى هذا الحدّ!

تبرأ من العِرق الفظِّ دمعاً وإشفاقاً

وتجعل في الأكتاف الصَّلبة ما يتّسع للتربيت

ساقٌ واحدة، ذراع واحدة

شيران روذرامورذي، تاميل إيلام

ترجمة: سنان أنطون، العراق

الشاعر

الشاعر حزنٌ مهول

فهو أغنية الفقدان الدامية

لا أحد يعرف

إذا كانت القصيدة

أو الصوت

أو الحب

أو الوقت الذي يموت بين

ذاك الذي لا يستطيع أن يغنِّي

والذي يرفض أن يغني

والذي ليس مغنياً

لا يمكن احتواء حياتنا داخل الموسيقى

قصيدتي الجميلة

تذهب إلى أرض المَحْرَق

حالما تولد

وبعد مئة سنة

حين تعود ويهلل لها

لن يكون هناك شاعر

فالقصيدة دائماً

بلا نهاية.

ساق واحدة، ذراع واحدة

في البيت

الذي فقد

ساقاً وذراعاً

تظل ذراع وساق صغيرتان

تبكيان

كان طفل

قد كتب اسمه

على تلك الساق

والآن

بعد أن بترت

الساق والذراع

يبقى الاسم

*("ذراع وساق" an arm and a leg: وهو تعبير يعني "باهظ" "مكلف")

حياة

أنا بحاجة لأن أقول

اسم حبيبتي

لكنني لا أستطيع

هي تعيش

في مخيم جنين

ومع أن لديها جنسية ثانية

فلا يمكن لها

أن

ترحل

في قصف هذا اليوم

يتهشَّم بيتها

وكل ما يبقى

قطة ومزهرية

هناك دوماً

صوتٌ يُسمع

فوق تلة الرماد

الحياة تسطِّر ملحمة.

ابتسامة

لا أعرف متى

فصلوني عن البقية

يجرجرني الجندي

إلى "الحدود" "الإسرائيلية"

لا أملك حتى نصف ساق

يتصاعد الدم

حتى لو كان بإمكاني أن أضحك

لا أستطيع البكاء

أذهب رغماً عني

وحده ظلي

يرفض أن يتبعني

يبقى في غزة

ويبعث ابتسامة

لآلاف

الصواريخ المنطلقة.

شبح

دفنوا أبي في ساحة المعركة

كان يجب أن يحرقوه

هناك حجر فوق موضع الدفن

أمي عادت إلى البيت في صندوق

لم أتمكَّن من رؤية وجهها

ساقها اليسرى فقط في الصندوق

قال الآخرون حتى تلك كانت معجزة

جلس معهم

أولئك الذين استعاروا دموعاً ليكتبوا حكايات

و

شبح

يعاني الوقت

دون أن يتمكن من صهر الأحزان.

أكاذيب

الأكاذيب التي يردِّدها الأطفال والعشَّاق والفقراء

هي أجمل زهور العالم

فالحقيقة التي تهبها

مجدولة في الجذور الضاربة عميقاً تحت الأشجار

الحرية التي تهبها لأنفاسنا وللهواء

لابتسامات الآلهة المزيفة

هذه هي أجوبتنا

حقول الأذى

ديفيد لويد، أيرلندا

ترجمة: سنان أنطون، العراق

خفايا

(إلى فريد موتن و ووتسانغ)

تدلف الصندوق الأبيض. تخيَّل، وأنت خارج الصندوق الأبيض، أنك صندوق أسود. الصندوق الأبيض في جوف الصندوق الأسود. افترض أن كلَّ جدار أبيض هو شاشة خارج الصندوق الأسود؛ خفايا تنتظر من يخطها. ومن يعرف كم عمق هذا الصندوق الأسود الذي يمتدُّ، لامرئياً، هذا الشيء الذي يشفِّر ذاته بذاته. حين تكون في الصندوق الأبيض، فإن البعيد على مدِّ اللابصر. لا خارج باستثناء الصندوق الأسود الذي في جوفه.

تظهر أنت أمام جدران الصندوق الأبيض البيضاء. ويظهر ظلُّك أمامها. تخيَّل أن الأضواء تخفت حتى تعتم. ثم تخيَّل أن الأضواء تخفت فيكون ظلام مطبق. لا ظلَّ ولا ضوء ولا ظهور. داخل المكعَّب الأبيض هناك صندوق أسود لامرئي وغير مضاء. إذا شهقت ستعيش وإذا زفرت ستموت. هذا هو الصوت الوحيد الذي ستسمعه. فقد اختفى كل صوت آخر.

من نافلة القول إن للمكعب الأبيض زوايا أربع وأرضاً مربعة. في كل زاوية يُرى صندوق أسود. ومن واحدة منها ينبعث صوت: تقدَّم إلى المربَّع واجعله دائرة. فأرض المربَّع ساحة عامة. سندور حول الساحة العامة، فالمكعَّب ساحتنا الآن. تقف هناك، لقد دخلت الساحة وأنت تدور. يدور الآخرون. هذا دوران بلا مركز. لو كان هناك مركز لما درنا. في المركز هذا الشيء الذي نظل ندور حوله.

والشيء صوت. الشيء أصوات تلتقي وتعبر. الشيء صوت. الأصوات التي تعبر وتنضفر هي الشيء الذي ندور حوله. تحدَّث الصوتُ إلى الصندوق الأسود، مشَفَّراً. يتحدَّث الصوت من داخل الصندوق الأسود، يدور. يتحدَّث الصوت، خارج الترتيب، إلى هذا المكان، هذا المكان العام. الصوت يصنع الساحة العامة. يدور في الغرفة. قدرٌ. دويٌّ.

ما كان سيكون صوت بدون الجسد. ومع الجسد لن يعود الصوت. وهذا قدره. يتحدَّث الصوت من بعيد. الصوت في خطر. يتحدَّث الصوت إلى أذن الآخر. يترك الصوت الجسد الصوت يجعل الصوت دائرة الصوت يعود إليك. الصوت يتحدَّث بلا جسد، ممزَّقاً، مُقَسَّماً، مُهَجَّراً. يأتي الصوت إلى جسدك، يقسِّم، يهجِّر، يخطِّط. يتدفق

عبر المداخل.

ندور في الغرفة. ولا أحد في قلبها. تلتقي الأصوات في قلب الغرفة. تعبر. فمن فضلة القلب يتحدَّث اللسان. دويٌّ دويٌّ. ومن عجلة اللسان ينبض القلب. ومن يحب والحب يملأ. ومن يحب يقسم امتلاء الجسد. هذا هو قدرنا. الصوت شيء نغنيه.

القلب عضلة قوية. تحل معضلاته حجراته. القلب صندوق أسود. القلب ساحة عامة. ونحن ندور حول قلب الموضوع. ينبض القلب في قلبه. يخفق قلب الصوت وندور حول المركز الذي أخطأناه. هنا هناك وليس هنا. نسمع ونخطئ السمع. وندور حول الساحة العامة.

شبكة الزيتون

أتعرف الأرض التي تزهر فيها أشجار الزيتون

أين أنت الآن، غائب في الضباب

غائب في ضباب شبكتك

أنا أنت حين أكون أنا

لنستعيد معاً سماء باريس

ذهبنا إلى عدن قبل أحلامنا. كان القمر يشع على جناح غراب. نظرنا إلى البحر

عيون:

تشعُّ بالمطر المتساقط

أحب سقوط المطر

حين أمرني الله أن أشرب

شربنا مطراً. مطراً شربنا

شرق الينابيع، في غابة الزيتون، عانق أبي ظله المهجور

لم يكن شعر أمي أبداً أبيض

ماذا يمكن أن نقول لجمرات عينيك؟

ماذا سيقول الغياب لأمك؟

تملأ الجرار هنا وتطعم قلبك

لي مرج مبلل وفي أفق كلمتي العميق

لي قمر

وقوت الطير

وزيتونة خالدة

أنا أخفّ:

أغنِّي أمام الغرباء

أتعرف الأرض التي تنزف فيها أشجار الزيتون؟

II

يمشِّط آذار قطنه فوق أشجار اللوز

أنظر إلى الأشجار تحرس الليل من الليل ونوم من يريدون موتي:

عُدَّ اللوز

عُدَّ ما كان مرّاً وما أبقاك صاحياً

سأفلق ظلِّي

من أجل عبق اللوز

وأتعب فوق هذي المنحدرات

لأطوف على غيمة من غبار

اقترب واصغِ

نُخرج الوقت من الجوز ونقشره ونعلمه كيف يحبو

بلدنا من كلام

تكلَّم تكلَّم

دعني أريح طريقي على حجر

آن للحجر أن يسعى ليزهر

عيون الحصاة ليست زنابق

اجعلني مرّاً

عُدَّني من اللوز

سأقطع هذا الطريق إلى آخره

أتعرف الأرض التي تتعفَّن فيها أشجار الزيتون؟

III

زيتونات الله تصعد مع اللغة

ودخان لازوردي يتصاعد عبر اليوم

ألمس طوق الحمامة وأسمع أغنية ناي في التينة المهجورة

لكنها أزهرت بينما كنا نمزج نعم ولا

نجمة لنحرق مرايانا

إلى أين نذهب بعد الحدود الأخيرة؟

إلى أين تطير العصافير بعد السماء الأخيرة؟

الأرض كانت أرضنا

هنا أو هنا، سوف يغرس زيتونه دمنا

أتعرف الأرض التي تقتلع فيها أشجار الزيتون

بيت النسيان أخضر كالعفن:

هناك على الأقل دخلت إلى اسم لك

هنا في الممر الأخير

أين أنت الآن؟ غائب في مياه الزيتون؟

كنا موتى واستطعنا أن نتنفس

هوامش الشاعر

"شبكة الزيتون" مركبة أساساً من أسطر مأخوذة من قصائد باول تسيلان المبكِّرة ومن محمود درويش (بترجمة منير العكش وكارولين فورشيه). حين كنت أحاول ترجمة بعض قصائد تسيلان الأولى، فوجئت بشبه ما في الإيقاع والصور بينها وبين قصائد درويش، على الأقل في قراءتي لها بالإنكليزية. وأخذت أتخيَّل حواراً بين الشاعرين، وكلاهما عاش في باريس، مع أن درويش نُفي هناك بعد موت تسيلان في 1970. وتبيَّن أن درويش كان يعرف شعر تسيلان جيداً واقتبس في قصيدته "غيمة من سدوم" في سرير الغريبة أبيات من "ماريان" وهي من قصائد سيلان المبكرة. وقد يفسِّر التشابه بين الشاعرين اهتمامهما المشترك بالأندلس، التي كانت مركزاً لحضارة مشتركة قبل نفي اليهود والمسلمين من إسبانيا في القرن الخامس عشر. اللازمة المكتوبة بالألمانية مأخوذة من قصيدة "مينيون" لغوته من رواية سنوات تعلّم فلهلم مايستر. دمِّرت "إسرائيل" أكثر من 800 ألف شجرة زيتون خلال احتلالها واستيطانها لفلسطين.

من ديفيد لويد، **حقول الأذى: قصائد** (أثينا: دار نشر جامعة جيورجيا، 2022).

David Lloyd, *The Harm Fields: Poems* (Athens: The University of Georgia Press, 2022).

هوامش المترجم

في "خفايا" يستثمر الشاعر الحقل الدلالي لمفردة square التي تعني "مربَّع" و "ساحة" أيضاً. كما ترد جملة circle the square التي تعني حرفياً: الدوران حول الساحة، لكنها تعني أيضاً: تحويل المربَّع إلى دائرة. وهي قلب لتعبير: square the circle الذي يعني: صنع المستحيل.

شبكة الزيتون: "أتعرف الأرض التي..." جاءت في النص الأصلي بالألمانية، وهي كما يذكر الشاعر أعلاه تنويعات على بيت من قصيدة مشهورة لغوته.

تشکیل

لو أنَّها الجولان

ياسر خنجر

كان يمكن أن نفهم الأرض تراباً ومساحة فنحبّها مثلما هي: أشجار تفاحٍ وكرز كما يخطر في البال أولاً حين نتحدَّث عن الجولان، أو جبلاً ثلجيّاً وأودية، أنهار ماء فضِّية واخضراراً مشبعاً بالزهوِّ يحتضن الطير والغزلان. كان يمكن أن نتعب قبل أن نحصي أنواع الأزهار والنباتات البرِّية التي تغطِّي تلك المساحات، أو أن تسرقنا ألوان أجنحة الفراشات، ويُمضي الفنان والفنانة لياليَ طوالاً في محاولة الوصول إلى درجة اللون الصحيحة لكل فراشة. لو أن الأمر كذلك لاكتفينا برسمها طبيعة صامتة.

كان ذلك ممكناً، لو أنها الجولان، وليست الجولان السوري المحتل، فتصبح لكلِّ التفاصيل دلالات أخرى. أرأيت مرَّة شجرة ترتعد من الخوف؟ هنا يمكنك أن تدرك قلق الأشجار من ضباب الوقت وعنفات طواحين الهواء، فتصبح رمزية شجرة التفاح في الطبيعة مختزلة ما لم تكن جزءاً من رواية الأرض الكاملة. وشجرة التفاح لم ترتعد من الخوف لفائض في مخيِّلتها أو نقصٍ في مركِّبات التكوين، ليست قلقة من ذاتها، إنما من النشاز الذي يطغى على وجودها ونموها الطبيعي الحرّ، نشاز الاحتلال الذي يقتصُّ من كل ما هو جميل بفطرته في هذه البلاد، نشاز ماكينة الخراب التي تعمل كل جهدها لتشويه الطبيعة.

أما الإنسان، فإنِّه كل الحكاية، برمزيَّتها ووضوحها، حكاية الأرض التي تمتدُّ من شمال الجولان إلى جنوب غزة المنكوبة بأبشع مذابح العصر، حكاية الجذور والفروع، التراث والحداثة الأصيلة. كيف يمكن للمرء أن يعيش داخل همجية المستعمر وينجو؟ سيبدو الأمر أسهل ألف مرَّة على من يدَّعي أن الأرض مسطَّحة أن يأتي إلى أطراف البلاد المحتلَّة، ليقول: ها إنها تنتهي بحدودٍ قاتلة!

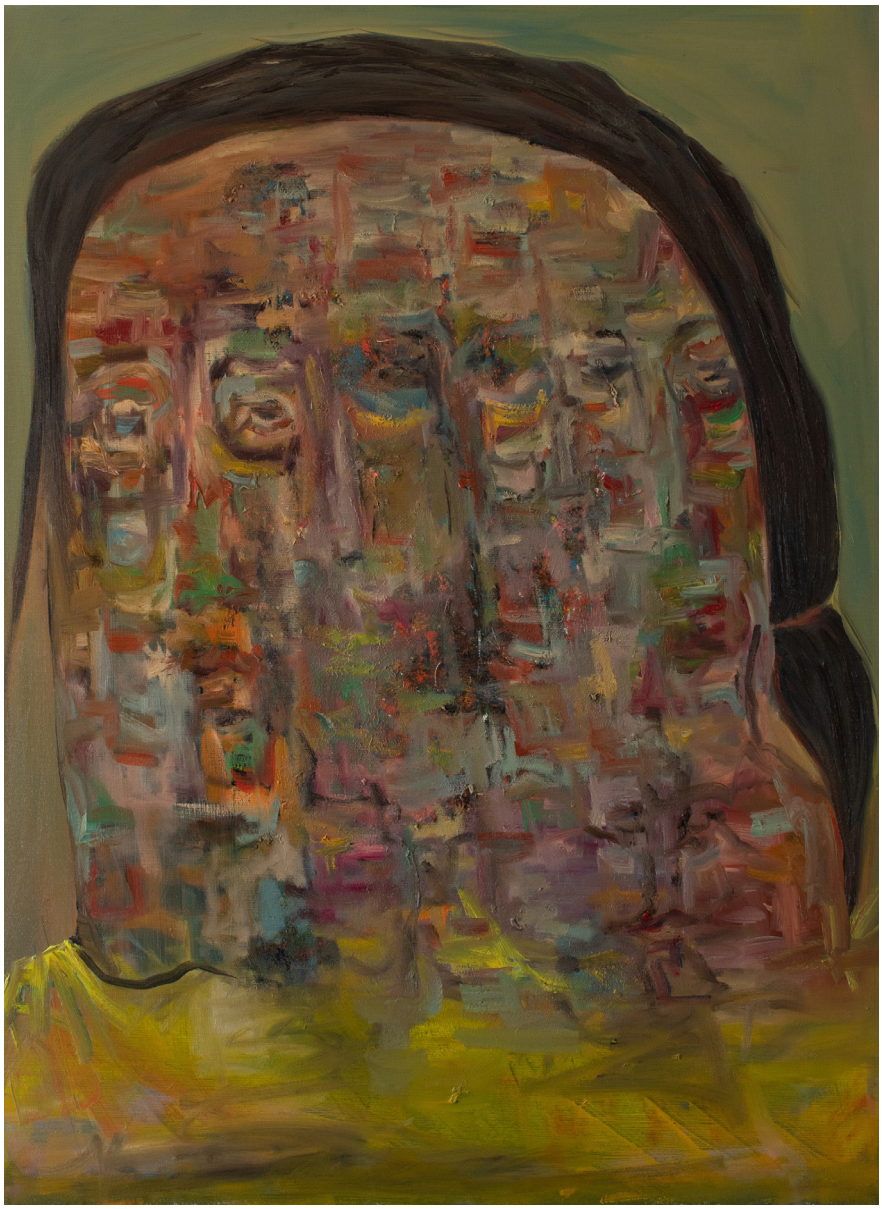
ونحن الآن في محاولة للنجاة من التصوُّر المختزَل للأرض، نقف أمام نماذج لأعمال فنِّية أبدعها فنانون وفنانات من الجولان السوري المحتل: حمادة مداح، رندا مداح، وشذى الصفدي، وفهد الحلبي، وميس الصفدي، ونهاد الحلبي، وهشام الصفدي، ووائل طربيه... يحاولون إخبارنا عن تصوُّرهم للأرض، طبيعةً وكائنات، كلٌّ من تجربة بصرية فنِّية ومعيشية مختلفة

حمادة مداح

لجوء، ألوان أكريليك على قماش، (2025)، 50x50

حمادة مداح **ملامح من بقايا البحر**، ألوان أكريليك على قماش، (2023)، 70x100

حمادة مداح **بقايا ملامح #1**، ألوان زيتية على قماش، (2023)، 80x100



حمادة مداح **بقايا ملامح #2**، ألوان أكريليك على قماش، (2023)، 70x100

رندا مداح

حدائق معلقة #1، زيت على قماش، (2024)، 81x65

رندا مداح

حدائق معلقة #2، زيت على قماش، (2024)، 70x50

رندا مداح **حدائق معلقة #3**، زيت على قماش، (2024)، 114x146

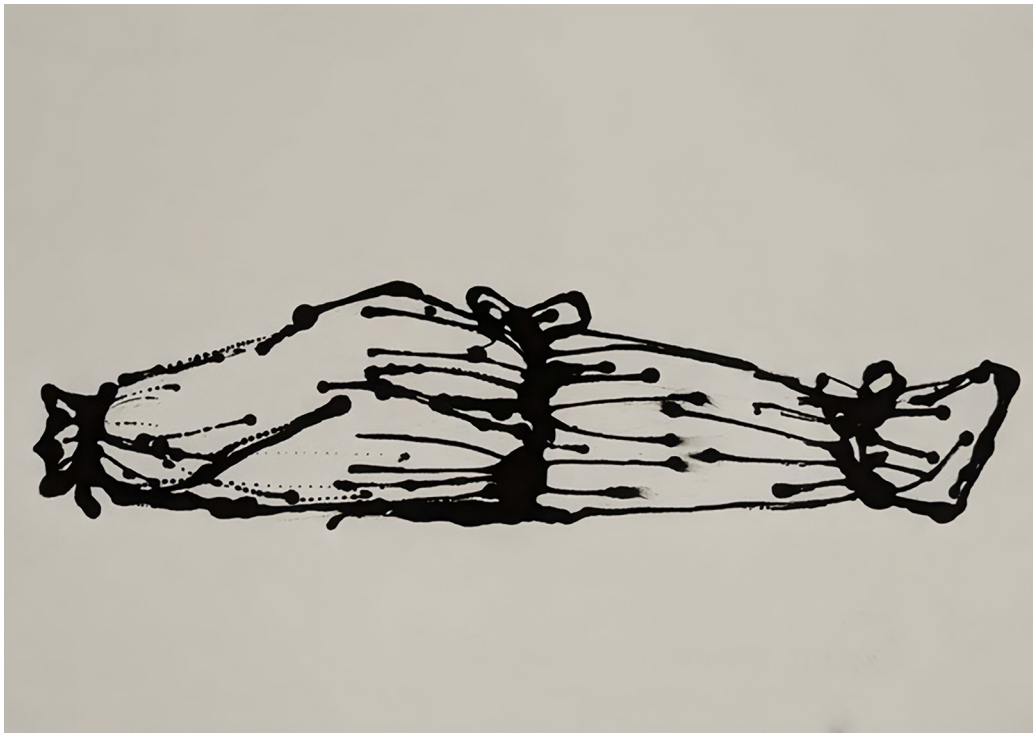
رندا مداح **حدائق معلقة #4**، زيت على قماش، (2024)، 86x116

شذى الصفدي **طائر الحبارى**، حفر ضوئي على لوح فوتوبوليمر، (2025)، 21x15

شذى الصفدي **زهرة الجبل #1**، كولاج وطباعة سيانوتايب، (2022)، 30x21

شذى الصفدي **وعود**، حفر على 8 قطع بليسكي غلاس، (2012)، كل قطعة 180x90

شذى الصفدي **زهرة الجبل #2**، طباعة سياموتايب على ورق، (2022)، 30x24



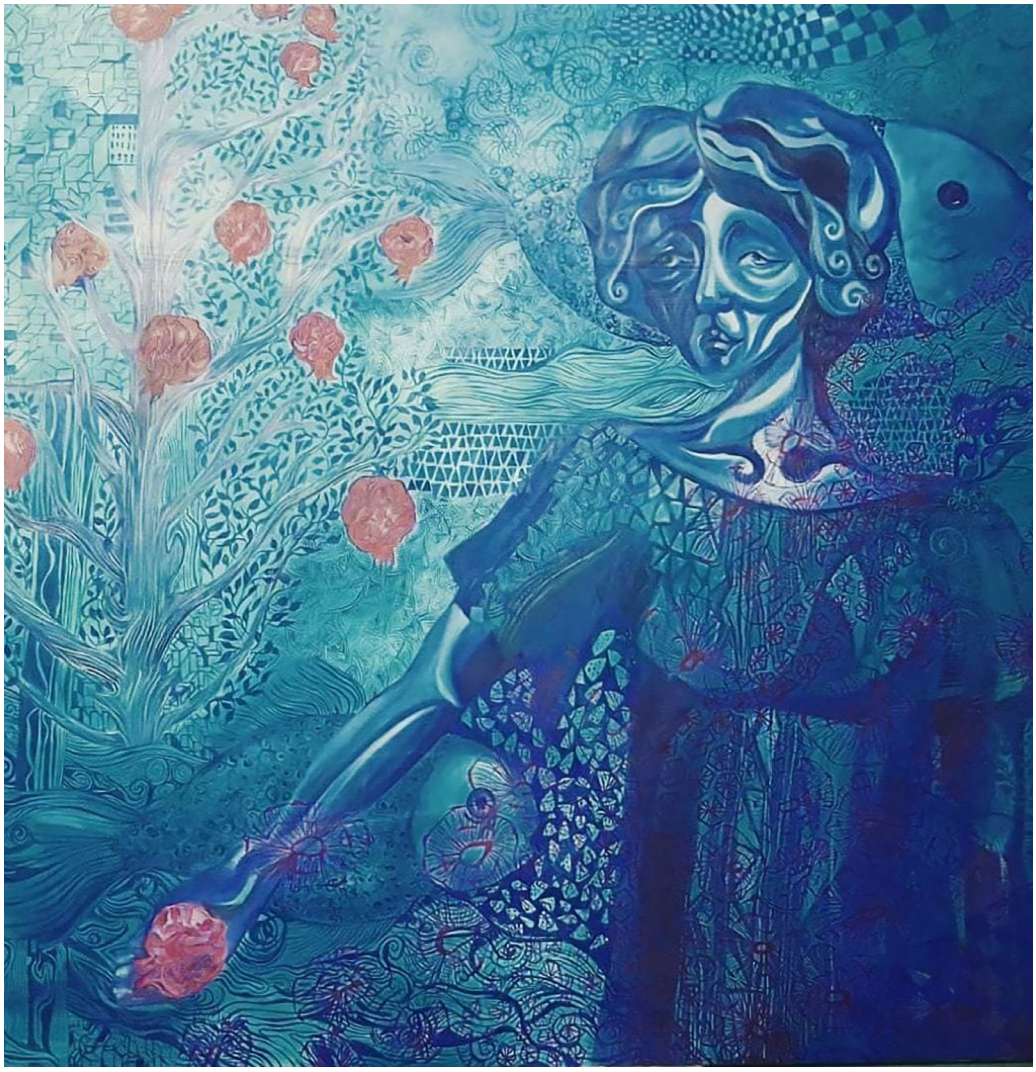
فهد الحلبي **منطقة آمنة #1**، مونوتايب على ورق، (2025)، 54x42

فهد الحلبي **منطقة آمنة #2**، مواد مختلفة على كرتون، (2025)، 30x25

فهد الحلبي **منطقة آمنة #3**، مونوتايب على ورق، (2025)، 54x42

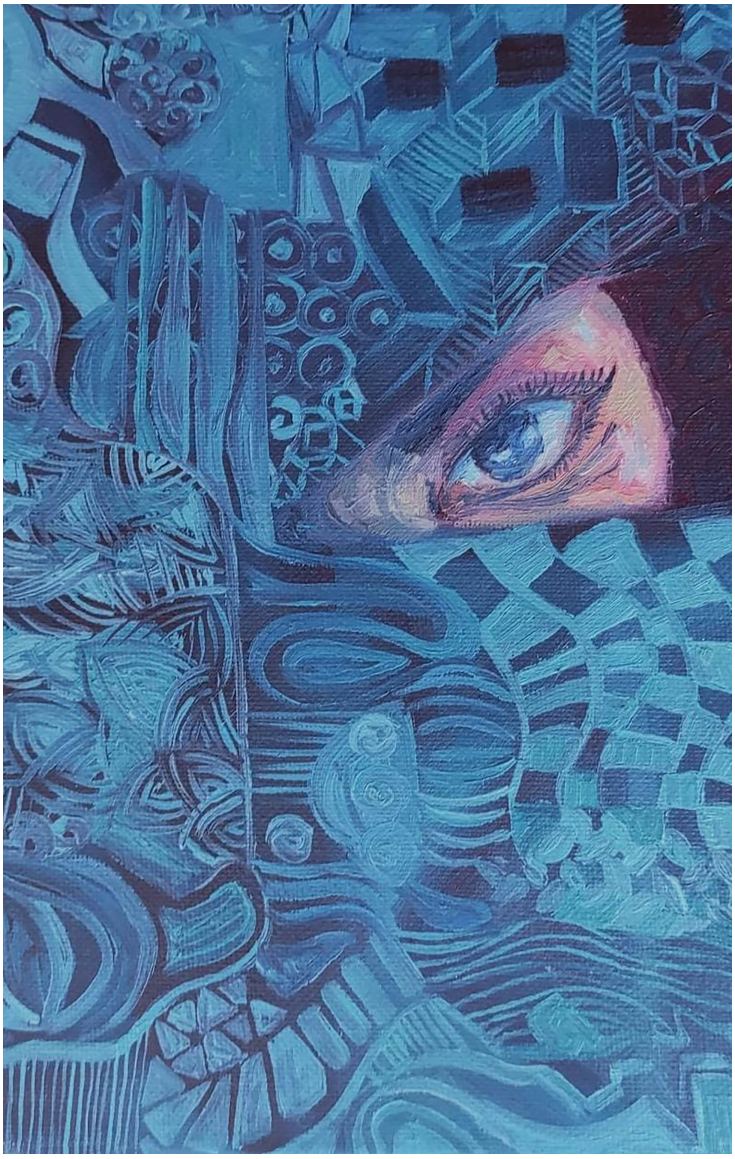
فهد الحلبي

نكبة، مونوتايب على ورق، (2025)، 55x42

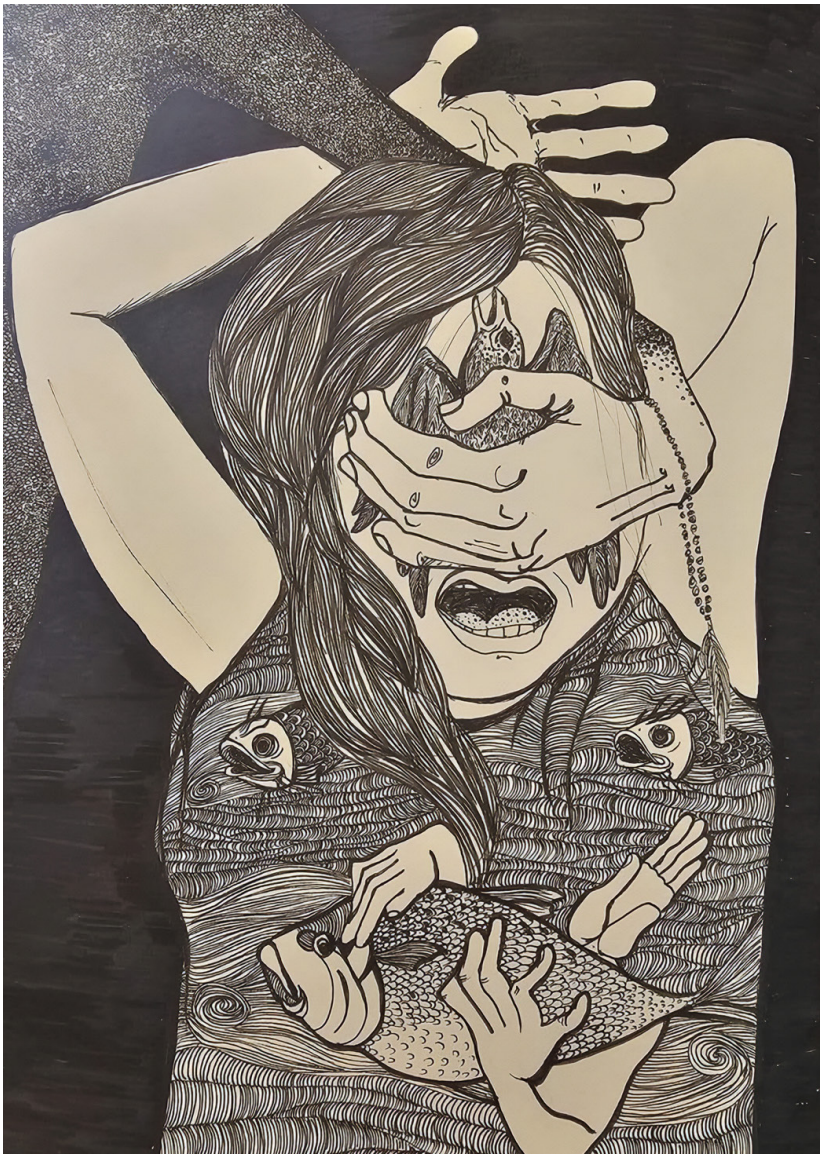


ميس الصفدي **أنام فوق سحابة وتحت سمكة لا سماء للسحابة ولا بحر للسمكة،**
زيت على قماش، (2015)، 100x100

ميس الصفدي **أنام فوق سحابة وتحت سمكة #1**، زيت على كرتون، (2016)، 31x40

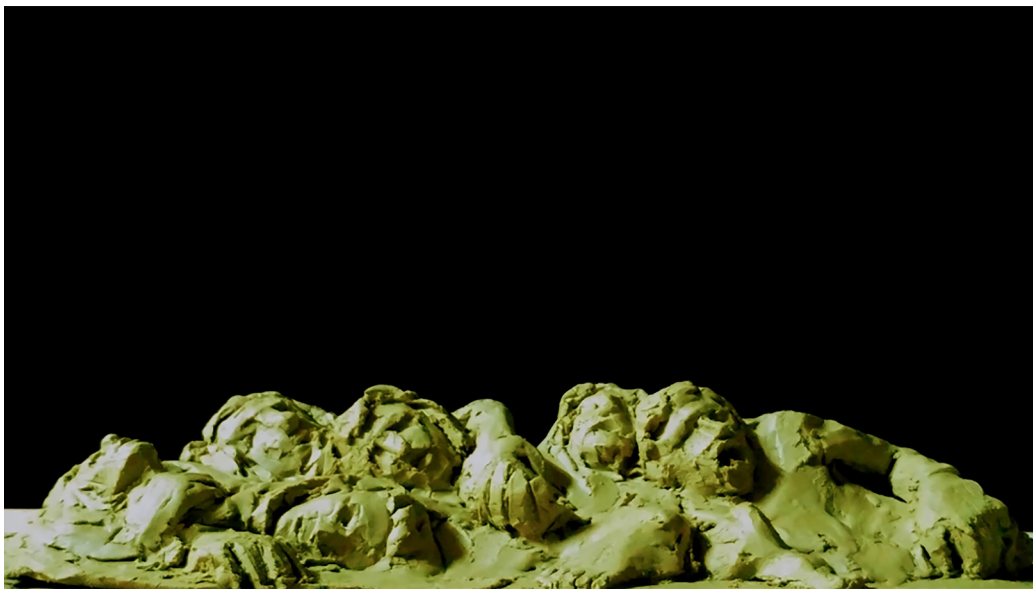


ميس الصفدي **أنام فوق سحابة وتحت سمكة #2**، زيت على كرتون، (2016)، 31x40

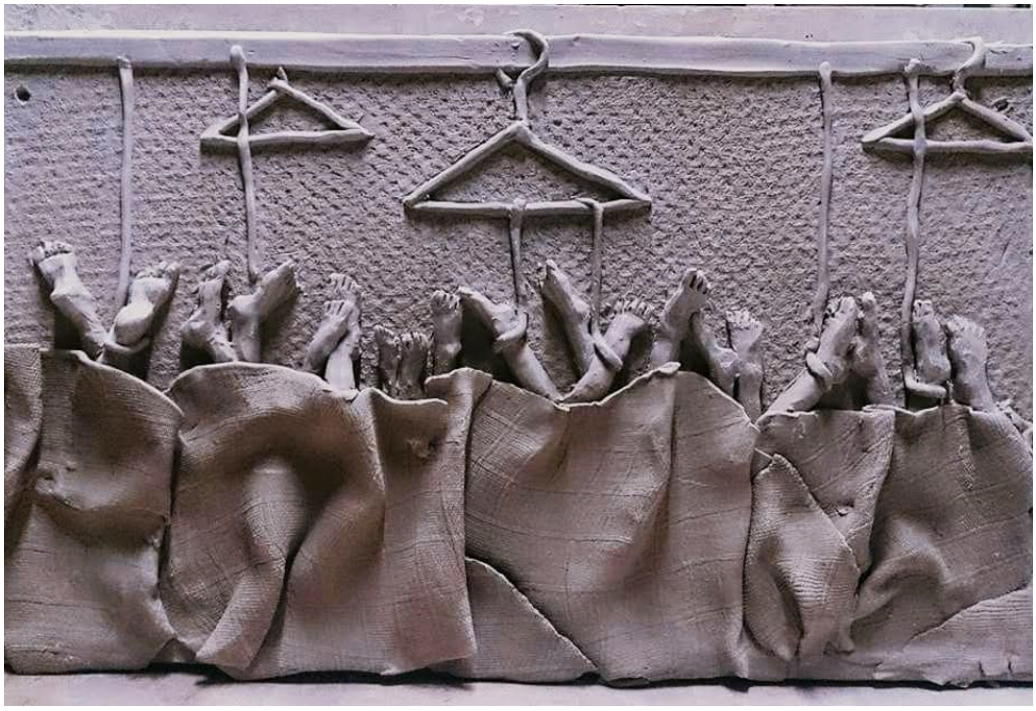


ميس الصفدي

سكتش، حبر على ورق، (2016)، 42x29



نهاد الحلبي **حدقة من طين**، طين رطب، (2018)، 40x30



نهاد الحلبي **الفقد**، طين رطب، (2017)، 45x30

نهاد الحلبي **لحم وحديد**، طين رطب، (2019)، 80x55

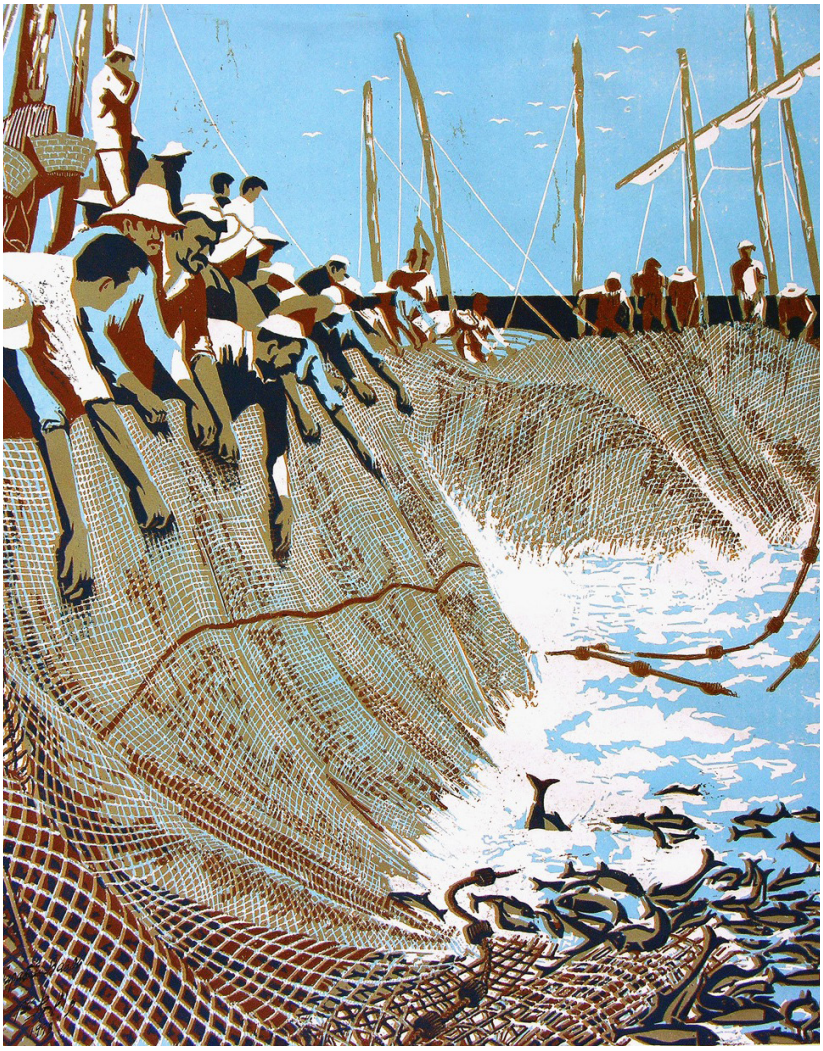
نهاد الحلبي **أسكن في الطابق بعد المائة ألف شهيد**، فخار حرق 970°، (2019)، 20x15x10

هشام الصفدي **بدون عنوان #1**، حرق على خشب، (2020)، 40x30

هشام الصفدي **بدون عنوان #2**، حرق على خشب، (2020)، 40x30

هشام الصفدي **بدون عنوان #3**، حرق على خشب، (2020)، 40x30

هشام الصفدي **محروقون على خشب الشتات**، حرق على خشب، (2022)، 197x86



وائل طربيه **الصيادون**، حفر-لينوليوم ملون على ورق، (1992)، 45x45

وائل طربيه

خيالات من قصيدة درويش: لماذا تركت الحصان وحيداً؟

أكريليك على قماش، (2004)، 35x50

وائل طربيه **ملحمة جلجامش-المشهد الأول**، حفر-لينوليوم ملون على ورق، (1996)، 60x45

وائل طربيه **مذنبون**، أكريليك ومواد مختلطة على ورق وقماش، (2006)، 160x120

الحِطِّيني: أبيات من بيوت حِطِّين

علي حبيب الله، فلسطين

"يا عرب مشوارنا هذا طويل حسبنا رب السما نعم الوكيل"
(الحطيني، يوم لجوئه في العام 1948)

كل مخيم الرمدان للاجئين الفلسطينيين في ريف دمشق، كان قد همَّ وقوفاً في آخر يوم من شباط 1959 مُشيِّعاً أم مصطفى المَهدية أو بديعة الخيَّاطة كما كانت تعرف في قريتها حطِّين قبل لجوئها إلى مثواها الأخير.[1] وبينما عاد المشيِّعون إلى المخيم، كانت ذاكرة الحطاطنة فيه تفرُّ منه عائدةً إلى مدبِّ رؤوسهم، إلى حطِّين، وحكاية يوم أن حطَّ في القرية بدويٌّ من عربان الشمال قادماً و"معو مَدنية من صفد"، قامت هذه الأخيرة كلُّها على حيلها من أجلها وبحثاً عنها... كان اسمها "ناحامي"، يهودية من حارة يهود صفد.

تعود الحكاية، إلى صفد في أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر، حين استيقظ يهود حارة اليهود على خبر اختفاء ابنتهم ناحامي، التي كان قلبها قد تعلَّق بيوسف ابن أحد تجَّار الماشية البدو الذين كانوا يقصدون أسواق صفد. هربت ناحامي مع يوسف خَطيفة، ويقال إن حاخامات صفد استنفروا عن بَكرة أبيهم إلى ولاة الدولة العَليَّة في صيدا ودمشق إلى حدِّ استجدائهم القناصل من أجل إرجاع ابنتهم. غير أن يوسف، كان قد ترك مضارب بدو أهله من عرب بني خالد المُقيمين في منطقة الجبِّ اليوسفي قرب صفد، فارّاً ومعه ناحامي عند خاله على طريقة "النبي لما زعل راح عند خواله"، وكان خاله واسمه أيضاً يوسف، يوسف الزينب يُقيم في قرية حطِّين ويعمل فيها إسكافياً.

تدخَّلت السلطات العثمانية فعلاً، قاطعة الطريق على محاولة القناصل الأجانب استغلال القضية. وبفرمان عثماني، أُقرَّ زواج يوسف البدوي من ناحامي التي غيَّرت اسمها إلى "بديعة المهدية" باهتدائها إلى الإسلام.[2] كان ذلك تقليداً، إذا ما أسلمت يهودية أو نصرانية أُطلق عليها لقب "المهديَّة" أو "المسلمانيَّة". أقام يوسف البدوي في حطِّين، فولدت عائلة البدوي في القرية، وعندما ولدت بديعة، ناحامي سابقاً، ابنَيها وثلاث بنات، كثيراً ما عُيِّر أولادها بـ"يا ولاد اليهودية!" غير أن حطِّين لم تكن تعرف أن بديعة حملت لهم خير ما أنجبته قريتهم، شهيد القرية وشاعرها، محمد يوسف البدوي قائد فصيل حطِّين وشهيدها في حرب النكبة، ومصطفى يوسف البدوي شاعر حطِّين وحاديها المعروف بـ"الحطِّيني". وفي هذا الأخير وسريرته، تكثَّفت سيرة حطِّين وذاكرتها.

في حطِّين، القرية الكامنة على "درب الحوارنة"—تلك الطريق التي كانت تصل طبريا شرقاً بصفورية ثم عكا غرباً أو "طريق البحر" كما عُرفت أيضاً—ولد الشاعر مصطفى يوسف البدوي المعروف بـ"الحطِّيني" في العام 1900.

وحطِّين، قرية بقيت آمنة وأمينة على إرثها المقرون بكسر هيبة الصليبيين في قرون حطِّين، حيث ما تزال قبَّة نصر الأيوبي فيها إلى يوم منكوبيها هذا، باقيةً بلا نصير ولا بشير. حطِّين، محطُّ الأنبياء، ومحطَّة الأتقياء، ومستراح بريد السَّرايا ومراح الرواحل والمطايا كانت، ومن هنا اسمها أصلاً حطِّين من المحطِّ عندها، كما أحب أهلها أن يقولوا عنها، رغم اختلاف وتباين روايات مسمَّاها.[3]

فيها ولد مصطفى البدوي الشاعر، طفلاً معافى، غير أن عدوى الجدري التي كادت أن تنال من طفولته قد جاءت على عينه اليمين، فصار كريم العين، "عينه كريمة"، أعورَ.[4] ومع ذلك، ظلَّ الحطِّيني يبكي قريته حطِّين بمدمعَين، وما من تحدٍ نازل فيه الحطِّيني خصماً من خصومه الشعراء إلا واستهلَّه بالقول: "أنا الحدَّا الحطِّيني... أعور بعيني اليميني،"[5] في محاولة ظلَّ يؤكِّد فيها على اعتزازه بقريته حطِّين التي صارت تُنسب له بقدر ما كان ينتسب لها، وكي لا يعيِّره خصمه بعوار عينه يذكِّره بنفسه أنه "كريم العين". كما لم يتنكَّر الحطِّيني لأصوله البدوية، عرب بني خالد في صفد، ونسبهم المخزومي لخالد بن الوليد، وقد اشتركت عدة عشائر بدوية توطَّنت الجليل بهذا النسب، ومنها عشائر الصبيح، من أبناء صبحة المخزومية، التي كانت تقيم في جوار حطِّين إلى الغرب الجنوبي منها عند جبل الطور (طابور). وفي غابة الصبيح، أحيا الحطِّيني أفراح عشائرها حتى عام النكبة، ومما ظلَّ يقوله لهم فيهم بيت عتابا:

"ولاد صَبحة عرب من بني خالد

اسمكم في بطون الكتب خالد

وباليرموك لولا سيف خالد

كان ما ظَل بسوريا عرب."[6]

حطِّين منها أرض "حِجار النصارى"، أو أرض "السبع كسرات" كما أطلق عليها الحطاطنة من وحي حكاية خبز عيسى المسيح على التطويبات، وهو جبل جنوبيَّ القرية في قرون حطِّين، كانت السبع كسرات مَغل قمح القرية الذي بقي يقي أهلها من كل غائلة الجوع. ومن عند القرون كانت تنبع "عين العيون" أشهر عيون ماء حطِّين التي قنَّنها الحطاطنة قسطلاً يمرُ ماؤها بجامع القرية إلى أن صارت تُعرف بـ "مَيَّة الجامع"،[7] جامع حطِّين "العمري"، وله أول مئذنة سُمع منها الأذان في ريف طبريَّة كله.

وحطِّين هي بلد الأربع الخانات، والأربعة مقامات التي ظلَّت مدموعة بشموع وجموع قرى ريف طبرية: مقام شعيب النبي، والعجمي أو "تكية المُغربي" كما أطلق عليه أوليا جلبي في رحلته للجليل،[8] والزهراء، والست سْكينة. وكان هذا المقام الأخير في مغارة جنوبيَّ حطِّين، وفيها جثا كل من مصطفى وأخوه محمد لأول وآخر مرة تحت مقصِّ شعر أمهما بديعة وفاءً لنذرها بحلق رأسيهما عند سْكينة السِّت، وقد ظلَّ مصطفى البدوي ينشد قصيدة متصلة بأخيه، مطلعها: "أنا ومحمد أخوي أخِّين ... كنّا مثل ما كان الحسن والحسين."

في النبي شعيب (الذي شَيَّد غرفة ضريحه صلاح الدين بعد معركة حطِّين المشهورة سنة 1187، وقد أنزل عائلة الإمام القادمة من صفد إلى حطِّين قيِّمة عليه، ثم جعل القرية بأراضيها وقفاً إسلامياً على النبي شعيب)،[9] كانت زيارة المقام تقام في أواخر نيسان من كل عام، وإليها درج مصطفى الحطِّيني طفلاً مثل باقي أطفال حطِّين مُدادياً بطرف ثوب أمه بديعة المهديَّة، ومُهتدياً إلى عالم حركة الصفِّ ونقرة الكفِّ ردّاً على قوَّالي عتابا الحرَّاثين والرُّعيان يوم الزيارة.

كان النبي شعيب مقاماً يقيم في وجدان كل أهالي طبرية وريفها، ويؤمُّه يوم زيارته كل أهالي الجليل وحتى الجولان على اختلاف مشاربهم، قبل أن يجري تطييف المقام وجعل زيارته حكراً على دروز الجليل بعد النكبة. "يوم النبي شعيب يوم" كما كان يقول الحطاطنة،[10] هو عرس جليلي على أرض حطِّين، حوربة رجال وحداء بأصواتٍ جهورة، تختلط بثغاء جداء منذورة ليوم المقام وفاءً عند بابه، ومن غرف محرابه كانت تنبعث أهازيج الموحِّدات مسموعةً ومقطوعةً مثل لثغات الشحارير، من بينهن كانت "حجلة الدرزيَّة" من قرية المغار وأشهر نساء يوم الزيارة غناءً بصوت له حِسّ "بفرُط كوز الرمان" لجماله كما قيل.[11]

كان يوم مقام النبي شعيب ملتقى يجمع كل شعَّار الجليل (شعراء الحداء) ومنهم الاعبَلِّيني، وهو حادٍ من قرية اعبلِّين الجليلية، وأول قوَّال لشعر العتابا عاتبه الحطِّيني، بعد أن عاب عليه عواره متهكماً، بالقول: "مش زجَّال، يا بدوي انتي أخطر... من الدجال، ومثلك الدجال أعور." ومن طريف الصدف، أن الاعبَلِّيني مثل الحطِّيني كانت أمه يهودية أيضاً، ويقال إنها من يهود بلدة شفاعمرو قبل أن يغادرها آخر من تبقى منهم على أثر الثورة الكبرى (1936-1939). ومما قاله الحطِّيني للاعبَلِّيني في واحدة من محاوراتهما الشعرية: "اعبَلِّيني حاجي قبالي، نافخ حالك ... ما ألعن من اخوالي، إلا اخوالك."[12]

للحداء وحُداة الشعر العامي سيرة ممتدة في ذاكرة الجليل العثماني، وقد خلَّدت مرحلة ظاهر العمر الزيداني (1695-1775) بعض أبياتهم المقفَّاة وردَّاتهم التي ردَّدوها في حكم ظاهر ومآثره.[13] وفي كتابه **أغاني من الجليل** حاول الأديب والشاعر سعود الأسدي نبش تلك السيرة رادّاً إيَّاها إلى صلة الجليل الشعرية بجبل عامل (جنوب لبنان) يوم أن كان التراب أخاً للتراب. فما من شاعر أو قوَّالٍ من قرية في الجليل إلا وقد مرق على مضافة "ولاد دكروب" في قرية تبنين العاملية. ففي سخنين، ظلَّت قصيدة: "ألا يا فرشتي مالك قصيرة؟" تلوك حكاية نظمِها ألسنةُ نيران مواقد شتاء الشاغور يوم أن قرر حادي القرية حسين خطَّاب ترك زوجته وأطفاله نياماً ذات صباحٍ ماطر في سخنين، شاقّاً طريقه من الشاغور إلى ترشيحا ثم عبر "درب المتاولة" إلى تبنين لمنازلة أولاد دكروب الذين عُرف عنهم ولعهم ببنت المعنَّى وقوافي شعر القصيد. استقبل أولاد دكروب حسين حطَّاب، الذي يقال إنه قرر المبيت عندهم في ليلة "سقعتها بتقُص المسمار"، وقد مدُّوا له فرشة خرجت عنها ساقاه إلى الحصير، فارتعد برداً طرد عنه النوم، فأخذ ينظم على مسمع مضيفيه ليلاً:

"أنا اللي مشيت من ديره لديره ومن كُثر المشي تقطعُوا اوصالي
وبدِّي قُولها كلمة زغيره تشيل عَنِّي هُمومي وتعب بالي
ألا يا فرشتي مالِك قصيرة؟ وصار الثلج أعلى من الجبالِ
اجرَيِّ كَرَّزت فوق الحصيره يا ابن دكروب إترفَّق بحالي!"[14]

لم تكن فرشة أولاد دكروب قصيرة، إنما حسين الحدَّا السخنيني من كان طويلاً، لكن مثلاً في شاغور الجليل راح يقول عن كل فرشة قصيرة "مثل فرشة ولاد دكروب." امتدَّ وصل الشعر بين الجليل وجبل عامل إلى ما بعد الفصل الجغرافي بعد انكسار تركيا في زمن الانتدابَين على فلسطين ولبنان. وأشهر مباريات الشعر الشعبي بين شُعَّار وقوَّالي جبل عامل والجليل، هي تلك التي كانت تقام في مدينة عكا في المناسبات الدينية وتحديداً في عيد المولد النبوي الشريف في أربعينيات القرن العشرين، والتي كان الحطِّيني مصطفى يوسف البدوي أحد أبرز شُعَّارها.

كان الحطِّيني من جيل حدَّاية وشُعَّار جيل الثورة الكبرى (1936-1939) على الإنجليز، مثل: فرحان سلام من المجيدل، ويوسف حسون من شَعَب، وعابد ليلى "أبو المُهر" من البعنِّة، وأسعد عطا الله من البروة، والعتيِّلي من طيرة حيفا أو طيرة اللوز، ومعهم مصطفى يوسف البدوي الحطِّيني من حطِّين، وغيرهم. ومنهم من شارك في الثورة مقاتلاً، ما جعلهم جزءاً من السردية المؤسسة للهوية الفلسطينية بوصفها هوية نضالية ناوأت القمع الاستعماري الممتدَّ إلى يومها هذا. وقد كانت أشهر ردَّة جاءت على لسان البدوي الحطِّيني وردَّدتها ألسن نار الثورة، مع التحاق الحطاطنة فيها في العام 1936، مذكِّراً سلطات الاستعمار البريطاني بحطِّين، الموقع والوقعة الشهيرة على ملوك الصليبيين:

"دقّينا نوبات الحرب
مِدِّ جيوشك لاقينا
وبتعرفنا ملوك الغرب
لما غضبنا ومشينا."[15]

كانت أول مواجهة خاضها الحطاطنة تعود إلى أحداث البراق سنة 1929، وعلى كوبانية "عين القَتب" أو مستعمرة "متسبيه" الصهيونية المقامة على أراضيهم، هي نفسها "أرض الوسطاني" الحطِّينية التي تنازل عنها الحطاطنة قسراً لقائمقام طبرية فوزي رمضان أيام العثمانيين. كان رمضان ثرياً من أثرياء بيروت، ويقال إنه رزق بطفلة سمَّاها "نظيرة"، وحين زاره وفد قرية حطِّين لتهنئته في طبرية، أرغمهم على تقديم أرض الوسطاني نقوطاً لمولودته، وقد سُرِّبت الأرض لاحقاً للصهاينة الذين أقاموا عليها مستعمرتهم.[16] في ذلك الوقت، هاجمت كل حطِّين الكوبانية،

وبجفت صيد واحد، حيث لم تكن القرية تملك من السلاح غيره آنئذٍ.

كانت معركة السرايا، التي هاجم فيها فصيل قرية حطِّين لاحقاً مع فصائل أخرى من ريف المدينة، مقرَّ حاكم طبرية في مطلع تشرين الأول 1938، تنمُّ عن حمٍّ رؤوس الحطاطنة على تلك السرايا من أيام نزع أرض الوسطاني منهم. وقد كان محمد يوسف البدوي "أبو شكيب"، أخو الشاعر الحطيني، على رأس من اقتحموا السرايا في معركتها الدامية التي استمرت يومين. ألهمت معركة السرايا، ومن قبلها معركتا رأس القُصَيبعة غربيَّ حطين، وجبل حامي قرب عيلبون، وعملية وادي العمود في قضاء طبرية التي دبَّر لها من حطِّين ذيب الإمام "أبو درويش"، وكمائن مغارة أم العمد شماليَّ القرية عند وادي الحمام... كلُّها الحطِّينيَّ الشاعر البدوي للقول فيها والمساهمة في التعبئة لخوضها:

"الحق ابن السيف ما بدها حكي مفتاح باب المجد دمٌّ المعركة
حاربوا أو إلزموا حدِّ السكوت وِحْبِسوا الأقلام حاجي بَربَكي."[17]

في أواخر الثلاثينيات، اعتقلت سلطات الاستعمار البريطاني الحطِّيني مصطفى يوسف البدوي ومعه أخيه الشهيد "أبو شكيب" محمد يوسف البدوي وزجَّت بهما في معتقل "كدوريا" قرب جبل الطور (طابور)، ثم أطلقت سراحهما بعد فترة وجيزة. انتهت الثورة الفلسطينية مُجهضةً، غير أنها منحت المناسبات الاجتماعية والفعاليات الوطنية على مدار سنوات الأربعينيات زخماً في مدن فلسطين وأريافها، منها ما كان يُقام في عكا في مناسبات مثل عيد المولد النبوي أو "يوم الدوسة" كما كان يُسمِّيها أهل المدينة. وقد تركت مناسبات عكا أثراً كبيراً في نهضة شعر الزجل الشعبي، قبل أن تقطع النكبة الطريق عليه وعلى شُعَّاره القادمين من جبل عامل.

وكما جاء آنفاً، فقد كان للحطيني باع في محاورات عكا الشعرية الشهيرة، وشاع عنه عنتريَّته وحبَّه نزالَ الشعراء العامليين. ومما قاله الشاعر العاملي الشعبي محمد الزين في مواجهته مع الحطِّيني في عكا، ردَّة على وزن القرَّادي يقول مطلعها:

"يا حِطيني، عَنتر عَبس
ونحنا من ذات الطينة
بيقولوا في عكا حَبس
وطالع منّو الحطيني."

فردَّ عليه الحطِّيني:

"نحنا للسيف وللضيف

وما في حدٍّ بينكرنا

وقهوتنا السمرا للكيف

وخمر العزِّ بيسكِرنا

والشُعَّار الجابو الحيف

ما بتقدرش تعكِّرنا

ولو يقطِّعهُن ع النظيف

نفسي ما بتخطِّيني."[18]

مثَّلت الأربعينيات آخر سنوات ضجيج جيل ما قبل الهجيج والرحيل، وقد أنجبت شعراء شعبيين آخرين مثل الديراويَّة والريناويَّة، نسبة إلى قريتيْ دير الأسد والرِّينة في الجليل، الذين ظلُّوا يُحيون ليالي جليل ما بعد النكبة، على عهد شُعَّار البلاد المنكوبين–المُقتلعين إلى مخيمات اللجوء في سوريا ولبنان مثل الحطِّيني نفسه، وحسُّون وفرحان سلام وغيرهم. كان اقتلاع شعب من أرضه ولجوؤه يتكَّثف ألماً وأملاً في نفس شاعر مثل مصطفى يوسف البدوي ابن بديعة المهديَّة، الحطِّيني الذي هُجِّر مع أهله الحطاطنة بعد استشهاد أخيه "أبو شكيب" محمد البدوي قائد فصيل حطِّين في معركة لوبية في عام النكبة. فمن حطِّين عبر وادي سلَّامة شمالاً هُجِّر الحطِّيني وأهله وكل أهالي قريته إلى بنت جبيل في لبنان، ومن هناك إلى سورية ليستقرَّ شاعر حطِّين في حيِّ "جوبر" من ريف دمشق طريحَ حنينه لمطارح الصِّبا ومشارح الرُّبا في تلال حطِّين. ومع ذلك، ظلَّت أبيات نظمها الحطِّيني عن النكبة، تتسلَّل من لجوئه إلى البلاد في الجليل، محمولةً بنبرة تحامل على الأنظمة العربية المتخاذلة في حينه كما هي اليوم تماماً، ومجدولةً بحسِّ الألم والتنـدُّر في آنٍ معاً، عن أخواله اليهود الذين طَردوا أعمامه وأهله من البلاد. ومما قاله في ذلك ردَّة مشهورة:

"فليحيا خالي الشرتوك

يلي ركَّع سبع ملوك

شعبنا شعب منيوك

خان الأمة التركية."[19]

كانت النكبة بالنسبة للحطِّيني ولكثيرين غيره، امتداداً لخيارات العرب "الكارثيَّة" منذ حرب تركيا (1914–1918) ووقوفهم في صفِّ الحلفاء. وقد اعتبر شاعرنا في أبياته ذلك الموقف "خيانة" للأتراك-العثمانيين، بينما الشرتوك خاله من يهود صفد الذي تتكَّثف فيه صورة اليهودي-الصهيوني الذي تمكَّن من سبع دول عربية في حرب النكبة العام 1948. وقد كانت قصيدة "يا عيد" واحدة من أشهر القصائد التي أنشدها مصطفى يوسف

البدوي الحطِّيني وجعاً، وتعبيراً عمَّا يعنيه العيد في اللجوء، وعن حكاية نظمها بحسب ما يروي الحطِّيني نفسه على قصاصة ورق كتبها بقلمه، يقول: "صادف أول عيد من أعيادنا ونحن بغير ديارنا، فصلَّيت صلاة العيد، وعدت إلى بيتي ووضعت القهوة المرَّة، وأحضرت الحلوى حسب العادات المتَّبعة، وذبحت حَملاً، وجلست مستعداً لاستقبال المعايدين، وقلت بيني بين نفسي: إن أهل هذه الحارة والحيَّ (جوبر) الذي أنا فيه سيواسوننا ويجابروننا في مثل هذا اليوم، فنحن منكوبون وبين عرب ومسلمين. بقيت حتى الظهر ولم أرَ أحداً، فقلت:

يا عيد جيت ومالنا بيك حاجة العيد للِّي في وطنهم عزيزين."[20]

وقد روى الشاعر والحادي فرحان السلَّام، ابن قرية المجيدل الذي لجأ بدوره إلى مخيم اليرموك في سورية، أنه أضحى يوم العيد نفسه يغلي قهوته في علبة للطعام المُعلَّب التي كانت توزع على اللاجئين الفلسطينيين. يومها فرَّت الدمعة من عين سلَّام الشاعر معاتباً ومتسائلاً عن دِلال ومعاميل قهوة مضافات قريته المجيدل الملوكية مرحِّبة بزوار صباح العيد.[21] وكان مما أنشده:

"ثِقل الحِمل يا عيد وأنت علينا ثقيل وين لِمجيدل وقهوتها دلال ومعاميل."

لاحقاً، صار صوت الحطِّيني يندفع ببُحَّته الحطِّينيَّة عبر أثير "إذاعة القدس" و"إذاعة دمشق" من الشام، ثم من إذاعة "صوت العرب" في القاهرة بعد العام 1960، ومعه كل من فرحان السلَّام وإبراهيم الصالح "أبو عرب" الذين أنشدوا وغنُّوا لعودة مأمولة بنصر من مصر ناصر. لم يعد الحطِّيني، ولا أهل حطِّين عادوا، إلا صوته البدويُّ ظلَّ ينبعث من حنجرته عائداً إلى مسامع من تبقى من فلَّاحي الجليل إلى أن توفاه الله في مخيم اليرموك في العام 1976

الإحالات

[1] فادي سلايمة ومجدي السعدي، **قرية حطين: ريحانة صلاح الدين** (دمشق: صفحات للدراسات والنشر، 2011)، 103.

[2] المصدر نفسه، 103. كما ذكر المعمِّر المرحوم الشيخ نايف حبيب الله (والذي تُوفِّيَ في العام 2012، عن عمر ناهز 92 عاماً)، نقلاً عن سلفه استياءَ والي دمشق العثماني من اختطاف البدوي لنحامي اليهودية من حارة يهود صفد، والتي كادت أن تشعل فتنة في مدينة صفد.

[3] للمزيد عن الاختلاف في أصل تسمية قرية "حطِّين"، انظر: علي حبيب الله، "حطِّين: محطَّة الأنبياء والأتقياء،" **عرب 48**، 17 تموز 2023، شوهد في 12 أيلول 2025.

https://www.arab48.com-2-1-والأتقياء-الأنبياء-محطة-حطين/17/07/2023/دراسات-وتقارير/فلسطينيات/.

[4] سلايمة والسعدي، مصدر سبق ذكره، 103-104.

[5] أبو سعيد الحطِّيني، **مخطوط العودة**، تحقيق نجيب صبري يعاقبة (حيفا: مكتبة كل شيء، 2021)، 16.

[6] ذُكر هذا البيت من العتابا للحطِّيني في عدَّة مراجع ومواقع في سياقات مختلفة، إلا أن صيغته المتصلة بعرب الصبيح نقل عن: الشاعر والحادي الشعبي محمد مصطفى علي "أبو جوهر". محمد مصطفى علي "أبو جوهر"، مقابلة أجراها علي حبيب الله، 16 آذار 2020.

[7] رشيد أحمد السعدي، مقابلة أجراها ركان محمود (ج1)، موقع فلسطين في الذاكرة: ضمن مشروع التاريخ الشفوي للنكبة الفلسطينية، 24 حزيران 2008، شوهد في 12 أيلول 2025.

https://www.palestineremembered.com/Tiberias/Hittin/ar/Story10413.html.

[8] للمزيد انظر: جميل عرفات، **من ذاكرة الوطن: من قرانا المهجرة في الجليل**، ج1 (د. م.: د، ن.، 1999)، 113.

[9] سلايمة، والسعدي، مصدر سبق ذكره، 42.

[10] السعدي، "مقابلة"، مصدر سبق ذكره.

[11] حسن علي عيسى، مقابلة شفوية، موقع فلسطين في الذاكرة: ضمن مشروع التاريخ الشفوي للنكبة الفلسطينية، د،ت، شوهد في 12 أيلول، 2025.

https://libraries.aub.edu.lb/poha-viewer/render.php?cachefile=jf_0115_maryam_al-sadi.xml&translate=1&-time=0&panel=1

[12] نقلاً عن الشاعر تميم سعود الأسدي، مقابلة أجراها علي حبيب الله، 4 آب 2025.

[13] للمزيد انظر: توفيق معمَّر، **ظاهر العمر: كتاب يتناول تاريخ الجليل خاصة والبلاد السورية عامة من سنة 1698 حتى سنة 1777**، ط 2 (الناصرة: مطبعة واوفست الحكيم، 1990).

[14] سعود الأسدي، **أغاني من الجليل**، ط 3 (الناصرة: الحكيم للطباعة والنشر، 2017)، 16.

[15] للمزيد انظر: علي حبيب الله، "حطين: فصيل في فصل الدماء،" **عرب 48**، 23 تموز 2023، شوهد في 12 أيلول 2025.

https://www.arab48.com-2-2-الدماء-فصل-في-فصيل-حطين/23/07/2023/وتقارير-دراسات-فلسطينيات/.

[16] جميل عرفات، مصدر سبق ذكره، 111.

[17] أبو سعيد الحطِّيني، مصدر سبق ذكره، 29.

[18] المصدر نفسه، ص 77-78.

[19] محمد الشيخ رومي ملكاوي، مقابلة أجراها علي حبيب الله، 13حزيران 2025 ، عين ماهل. كما وردت أبيات هذه الردَّة في كتاب سلايمة والسعدي، مصدر سبق ذكره، بصيغة مختلفة لكنها غير دقيقة وعلى وزن مختلف.

[20] أبو سعيد الحطِّيني، مصدر سبق ذكره، 36.

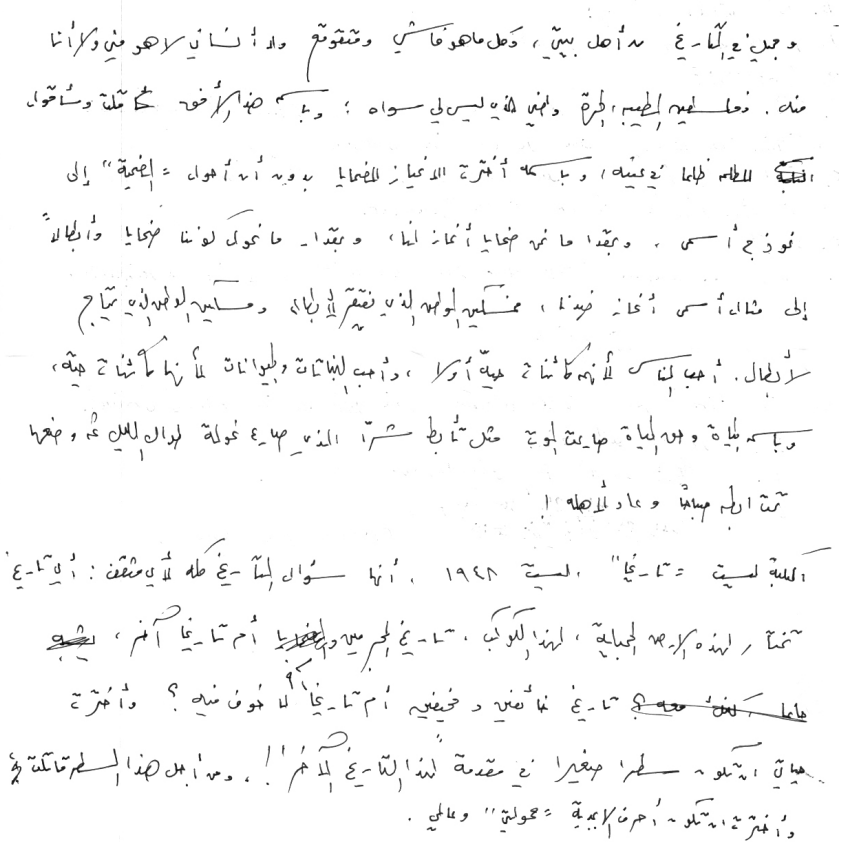
[21] تميم الأسدي، مصدر سبق ذكره.

تاريخ الأرض الجميلة

حسين البرغوثي، فلسطين

"وجميل في التاريخ.. أهل بيتي، وكل ما هو فاشي ومتقوقع ولا إنساني لا هو مني ولا أنا منه. وفلسطين الطيبة الحرة وطني الذي ليس لي سواه؛ وباسم هذا الأفق قلت وسأقول للظلم ظلماً في عينه، وباسمه اخترت الانحياز للضحايا بدون أن أحول "الضحية" إلى نموذج أسمى. وبمقدار ما نحن ضحايا أنحاز لنا، وبمقدار ما نحول كوننا ضحايا وأبطالاً إلى مثال أسمى أنحاز ضدنا، فمسكين الوطن الذي يفتقر لأبطال، ومسكين الوطن الذي يحتاج لأبطال. أحب الناس لأنهم كائنات حيَّة أولاً، وأحب النباتات والحيوانات لأنها كائنات حيَّة، وباسم الحياة وحق الحياة صارعت الموت، مثل تأبط شراً الذي صارع غولة طوال الليل ثم وضعها تحت إبطه صباحاً وعاد لأهله! النكبة ليست "تاريخاً"، ليست 1948، إنها سؤال التاريخ كله لأي مثقف: أي تاريخ تختار لهذه الأرض الجميلة، لهذا الكوكب: تاريخ المجرمين أم تاريخاً آخر، تاريخ خائفين ومخيفين أم تاريخاً آخر لا خوف فيه؟ واخترتُ حياتي أن تكون سطراً صغيراً في مقدمة لهذا التاريخ الآخر! ومن أجل هذا السطر قاتلت، واخترتُ أن تكون أحرف الأبجدية 'حمولتي' وعالمي"

* من أوراق أرشيف حسين البرغوثي.



في الجنوب

محمود درويش

حين كانت دلال تقطع الساحل الفلسطيني في اتجاه القلب، لم يكن مهماً أن يسأل أحد: من أين جاءت؟ من البحر أو الهواء، من حطام تل الزعتر أم من الحصار القادم. فالجهات كلُّها تبدأ من جوهر واحد: من القضية الفلسطينية.

ولم تكن رحلة دلال هي الأولى، ولن تكون الأخيرة. ليكن ذلك واضحاً كيوم السبت الشهير. فليس لدم دلال هدنة، ولا قوات مراقبة أو حدود ولا موقع ثابت، فلماذا يقطع العالم أنفاسه في انتظار الردِّ؟ لماذا يصفق إعجاباً بالانتقام "الإسرائيلي" القادم؟

لم تتوقَّف الحرب "الإسرائيلية" ضدَّ دلال حين كانت جنيناً، أو ضدَّ ما تحمله دلال وإخوتها وأخواتها من أجنَّة. فهم ليسوا أكثر من بيضة أو لا وجود لهم... لا وجود لأسمائهم. والحرب عليهم حرب إبادة منذ وطِيء المهاجرون الأوائل أرض فلسطين، منذ احتلوا غرفة دلال وناموا في سريرها. ومنذ ذبحوها للمرة الأولى في دير ياسين طَردوا الحرام عن قانون الصراع مع الفلسطينيين، لأن الفلسطينيين خارج القانون!

من حقِّ دلال ومن واجبها أن تسير على ساحل وطنها، لا لتورِّط أحداً وإنما لتحدِّد مكان قلبها. ومن طبيعة العدو الصهيوني أن يكرِّر محاولات الإبادة، فالحرب بيننا دائرة، ودائرة الصراع مفتوحة لا يغلقها العجز الطافي على السطح، ولا اتفاقيات الهدنة مع الآخرين، ولا إتقان لغة التخاطب الجميلة مع الضمير الغربي المثقل بذكريات الصليبيين. سلام دلال وحده هو الذي ينقل الصراع إلى مستوى آخر.

لذلك، لم يزجّ "الإسرائيليون" بالتهم الحربية في أرض الجنوب لينتقموا من رحلة دلال الأخيرة، بل ليواصلوا حرب الإبادة التي أعلنها وجودهم على الشعب الفلسطيني وثورته، وليواصلوا غزوهم التقليدي، وابتكار تعدد لنموذجهم العنصري، وليعيدوا تنظيم شؤون العالم العربي الداخلية على هواهم، ووفق ما يتطلبه فهمهم الخاص للأمن.

إن الأمن الصهيوني لا يتأسس على خطوط وقف إطلاق النار مع البلدان العربية، إنه يتأسس، جوهرياً، على علاقة معقدة وغير منظورة مع كيفية بناء الداخل العربي التي تتفكَّك فيها قدرة الجماهير على المبادرة، وترتبط مصلحة ما

---

* ظهرت هذه المقالة في مجلة **شؤون فلسطينية**، العدد 77 (1978): 6-9.

يمثله الحاكم بالقوى المعادية، للثورة. ويتأسَّس، جوهرياً، على تفريغ الوعي القومي من الخطر الواحـــد المشترك، لتصير النجاة الإقليمية من أعباء الصراع هي الطابع المميز لمشهد العالم العربي في هذه اللحظة، ويتأسس، جوهرياً، علـــى تعليق أحلام المسؤولين بحلِّ المسألة الوطنية على قدرات خارجة عن أرض الصراع، فتصير الإرادة الدولية مصدراً، لا مرآة، لتوازن القوى على أرض المعركة. وهكذا يرتاح الأمن الصهيوني رسمياً ويتمدَّد، وهكذا تجد قوى إدارة الصراع العربية نفسها أسيرة التعابير المتبدِّلة على وجه الرئيس الأمريكي العاجز عن تدجين الذئب "الإسرائيلي" المتمرِّد. فهل هذه هي المسألة حقاً؟

سيواصل الفكر السياسي العربي إرهاق نفسه في البحث عن الخلية المتورِّمة في جسد الأمة وعلى الأرض، ستواصل دلال، الرمز والتجسيد، رحلتها على الساحل الفلسطيني. وسيواصل العدو الصهيوني حرب الإبادة على الشعب الفلسطيني باعتباره نقيضه التاريخي، وباعتبار ثورته الاسم الحركي لنهج الأمة في تطبيق طموحها إلى التغيير.

وفي حرب الجنوب، التي تفوَّق فيها مقاتلونا على العُقد والأوهام التي حكمت مسيرة الحروب العربية "الإسرائيلية"، تأسَّست من جديد مقومات إرساء الأمن العربي، وتبلورت طريقة تمزيق الأمن "الإسرائيلي". لقد دلَّ الفدائي، المدجج بالسلاح الخفيف والتصميم على القتال الطويل المتحرك، على مصادر لا تحصى من قابلية العدو للهزيمة في هذا النوع من القتال، بشكل جعل الناس تحلم بمعركة أطول، وعلى جبهات أوسع، تشترك فيها طاقات الأمة التي لا حدود لها لو أتيح لها الحق في ممارسة دورها في الحرب.

لقد فتحت صدور الفدائيين في الجنوب بوابات المستقبل العربي، وأحكمت الحصار على عقلية مساده الصهيونية من جهة، وعلى عقدة الخوف العربية من جهة أخرى.

ومع ذلك، فقد دلَّت حرب الجنوب على مدى العجز الذي خلّفته مسيرة التسوية، على الطريقة الأمريكية، في صفوف القوى المكلَّفة بالمضيِّ في إدارة الصراع. فما زال فراغ الطاقات، الناجم عن خروج أكبر دولة عربية من المعركة، ممراً لحرية السلوك "الإسرائيلي"، الذي استطاع دفع حوالي ربع قواته النظامية في الجسد العربي، بحثاً عن القلب الفلسطيني، دون أن يشعر بخطر المواجهة الشاملة التي ربما كان يناديها لتحويل نهج الحاكم المصري إلى حتمية. فهل سيتحرر العرب من جاذبية التسوية الأمريكية التي عكست حرب الجنوب إحدى نتائجها التدميرية من ناحية، وطريقة التصدِّي لها من ناحية ثانية؟

وهل سيواصلون التضحية بأمنهم القومي من أجل أمن التسوية الوهمية؟

وما هو البديل؟ تسوية أخرى؟ هنا يأخذ السؤال صيغة مختلفة: هل يستطيع العرب، في وضعهم الراهن، أن يفرضوا تسوية عادلة تتحقق فيها شروط الحدِّ الأدنى المتمثِّلة بالانسحاب "الإسرائيلي" من الأراضي العربية المحتلة وضمان حقوق الشعب الفلسطيني؟ إن أمريكا "عاجزة" عن إنقاذ أقصى حدود التنازل بثمن زهيد

هو "التنازل" "الإسرائيلي" عن أرض عربية، أو هي عاجزة عن تحقيق الانسجام بين الدور "الإسرائيلي" والدور العربي المتزاحمين على فاعلية تأمين مصالحها.

صحيح أن لأمريكا مصالح عربية لا تفرِّط بها، ولكن الصحيح أيضاً أن القوة "الإسرائيلية" ما زالت هي الأداة لوقاية هذه المصالح، وهي التي دفعت بعض العرب إلى الحضن الأميركي بما رافق هذا الاندفاع من التخلِّي عن مهام حركة التحرر العربية والتغيُّرات السلبية في بنيتها.

إن التسوية الوحيدة المعروضة في السوق الآن هي التسوية "الإسرائيلية" المعدَّلة بطريقة أمريكية. وقد أعلنت عن جوهرها في حرب الجنوب، التي وضعت فيها "إسرائيل" طاقتها القصوى لإبادة الثورة الفلسطينية. وقد دلَّت الكفاءة التي خاض فيها الفدائيون الحرب الخامسة على أن الثورة الفلسطينية قد تجاوزت سنَّ الخطر، تجاوزت خطر التصفية. إن لحرب الجنوب دلالات كثيرة أهمُّها اندلاع حرب الجوهر، فقد واجهت أكبر آلة حربية في الشرق الأوسط جسداً بشرياً لا ينكسر. كان الجنود "الإسرائيليون" المترعون بذكريات حرب الأيام الستَّة أو الساعات الستِّ يرتعدون من الفدائي. ولم يتمكَّن هؤلاء الجنود المتفرغون لإبادة الفلسطينيين من تحقيق النصر. عرفوا أن الأضعف هو عدوهم الأقوى.

لقد تجاوزت الثورة الفلسطينية خطر التصفية على يد الصهيونية، لقد تخطَّت حالة الدفاع عن النفس. فهل يعيدها العجز العربي الناتج عن مسيرة التسوية الاستسلامية إلى هذه النقطة، إذا أصرَّ العرب على المضي في التسوية الأمريكية التي تقتضي انتقال الصراع العربي-"الإسرائيلي" إلى مواجهة عربية-فلسطينية، للتغلُّب على العقبة الفلسطينية في فرض الانسجام المطلوب؟

إن لحرب الجنوب دلالات كثيرة منها: أن الانهيار العربي الرائج يمكن وقفه بتعزيز جبهة القتال التي تشكِّل الضمان الوحيد لتحقيق السلام العربي. وأن إرادة الأعداء تتعرَّض للطحن حين تتاح للثوار والجماهير حرية الحركة والقتال. وأن حجَّ الحاكم المصري إلى "الكنيست" لا يعني سقوط القارة العربية في الهزيمة، ولكن هذا الانهيار لا يوقفه تنقيح شروط التسوية الأمريكية، ولا التضامن العربي حول طبق الرئيس الأمريكي، بل يوقفه قتال القوى الثورية، الذي تُشَكِّل حرب الجنوب أحد نماذجه الساطعة.

وذلك يقتضي انقلاب الذات العربية على ذاتها، فتعرف أن قتال الفدائي ليس خروجاً على القاعدة، ولكنه قتال الدفاع عن الأمة بأسرها عن نبضها وأرضها... ونفطها أيضاً. وهكذا تكون حرب الجنوب مثالاً لطريق الحرب والنصر، لا منعطفاً لسيطرة الظلام العربي على فاتحة الفجر

القدس ضدَّ أورشليم: حروب في جغرافيا الروح

فتحي المسكيني، تونس

1ثمَّة مفارقة تكتنف أيَّ كلام فلسفي أو حتى أدبي أو ثقافي حول "القدس" لا يريد أن يبقى انفعالاً محلياً أو هوويّاً فقط: إن الأوروبيين والغربيين بعامة لا يعرفون "القدس" بل يتحدثون عن "أورشليم"، و"نحن" العرب والمسلمين لا نعرف "أورشليم" بل نفكر في "القدس". وهذا بدوره وضع تأويلي مخصوص يكشف عن فرق آخر لا يقل خطورة نظرية في طرح قضية الانتماء: إن أورشليم هي موضوعة لاهوتية وأدبية وفلسفية ورومانسية وسينمائية متواترة في كتابات مؤلفين غربيين، مسيحيين ويهود متدينين وعلمانيين، كلٌّ على حدة، منذ القرن السابع عشر إلى اليوم، أما القدس فهي مدينة تاريخية ودينية وسياسية يعيش فيها سكان عرب ومسلمون ومسيحيون ويهود حقيقيون منذ سنة 637 م بعد معركة بين الخلافة الإسلامية والإمبراطورية البيزنطية. نحن نفكر في مدينة محتلة وهم ينتسبون إلى ذاكرة سردية. ولذلك، فإن البحث الفلسفي في دلالة القدس بالنسبة إلينا أو بالنسبة إلى الجزء غير الغربي من الإنسانية الحالية، هو يمر حتماً بالفحص عن دلالة أورشليم بالنسبة إلى الأوروبيين والغربيين المحدثين والمعاصرين وحتى ما بعد المحدثين. إن علينا أن نؤرخ جيداً لجملة أنماط الاهتمام الغربي بفكرة أورشليم حتى ندخل في طرح أسئلة عميقة حول معنى القدس بالنسبة إلينا.

لقد انخرط الفلاسفة الأوروبيون طيلة القرن السابع عشر (من قبيل ديكارت وهوبس وليبنتز) في بناء عقلانيات كبرى ترفع دور "العقل" بمجرده (بعيداً عن أيّ سلطة أخرى) إلى رتبة براديغم الذات المحضة التي لا تحتاج في تفكيرها إلى أكثر من تبني نمط البحث عن الحقيقة الذي في العلوم الرياضية والفيزيائية. لكن القرن الثامن عشر كشف عن أن التنفيذ التاريخي لهذه العقلانية الكبرى يحتاج إلى وضع برنامج ثقافي للتنوير بعامة، ومن ثم يحتاج إلى مصادر تشريع معياري وأخلاقي ينبغي استقاؤها من التراث الغربي نفسه. ومن ثم التفت الفلاسفة إلى التراث العقلاني اليوناني باعتباره يستطيع توفير أدوات التبرير المعياري والأخلاقي الذي تحتاجه الحداثة بعد أن قطعت شوطاً في علمنة القيم المسيحية وتحولت إلى خطاب يعتبر فكرة التقدم هي غاية التاريخ الإنساني. وكانت خطة الحداثة الفلسفية، المتموقعة في فكرة العقل/ الذات والمتأسسة على وعود التقدُّم التقني والأخلاقي، تقتضي اختزال مكونات "الإنسانية الأوروبية" (حسب تعبير هوسرل) في عنصر واحد ووحيد هو المكون اليوناني-الروماني. وفجأة تحولت مدن رمزية قديمة مثل "أثينا" و"روما" إلى أيقونات سردية ونماذج أخلاقية ومصادر معيارية لإعادة بناء الذات الأوروبية الكبرى. وذلك كان هو برنامج التنوير الغربي الذي استعمل أيضاً، إلى جانب الترسانة المفاهيمية للعقلانية اليونانية، ترسانة أخرى من الاستعارات الجغرافية التي تؤدي دور "الشخصيات

---

* ظهرت هذه المقالة بوصفها "الفصل السابع" في كتاب: فتحي المسكيني، **هذه الذات ليست لك: صدوع ديكولونيالية** (القيروان: الأمينة للنشر والتوزيع، 2025)، 187-199، ويعاد نشرها بإذن خاص من المؤلف.

المفهومية" (حسب مصطلح جيل دولوز) من خلال أسماء مدن ذات رمزية عالية في تحقيب الذاكرة العميقة للأوروبيين. إلا أنه في هذه الأثناء قد ظهر فلاسفة أوروبيون وخاصة في أواخر القرن الثامن عشر وجدوا أنه من الممكن وربما من الضروري تطوير استعارات جغرافية جديدة وغير يونانية من أجل تعميق وتأصيل الانتماء إلى المصادر العميقة للذات الأوروبية التي بلغت عندئذ قدراً هائلاً من "المعيارية الذاتية" (حسب تعبير هابرماس). وهنا، بدلاً من مواصلة الانخراط في براديغم التنوير القائم على روما مجازية وأثينا استعارية لإرساء فلسفة تاريخ مناسبة للأزمنة الحديثة، تمَّ البحث عن مصادر أصلية أخرى. وفي هذا السياق ظهرت الحاجة الرمزية والتخييلية لاستعارة "أورشليم" وتمَّ استدعاؤها بأنحاء شتى من أجل لعب دور معياري وتأصيلي منافس أو معاضد لاستعارات التنوير الأخرى، لاسيما روما وأثينا.

وعلى الرغم من أن ملامح اختراع علاقة سردية أو أدبية "حديثة"، أي أوروبية معلمنة، مع "أورشليم" قد ازدهرت من خلال كتب الرحلات منذ النصف الثاني من القرن السابع، بعد انحسار المد العثماني،[1] واستمرت إلى اليوم تحت مسمَّيات عدَّة من الرحلة الدينية إلى الرحلة الأدبية إلى الرحلة العلمية، فإن الحدث الفلسفي الذي لا بُدَّ من ذكره هنا هو كتاب الفيلسوف اليهودي الألماني موسى مندلسون(1729-1786) والذي كان عنوانه هو **أورشليم أو حول السلطة الدينية واليهودية**،[2] والمنشور سنة 1783. بيد أنه لا ينبغي أن يغرَّنا العنوان هنا، فهو لا يهمُّ القدس التاريخية، بل أورشليم بوصفها رمزاً أو شخصية مفهومية يمكن أن تساعد اللعبة اللغوية الجديدة التي طبعت القرن الثامن عشر الأوروبي تحت عنوان "التنوير" حسب أسمائه في اللغات القومية الأوروبية (Aufklärung, Lumières, Enlightenment, l'illuminismo) وذلك على بلورة سياق نقدي وعقلاني لمعالجة المشاكل التي أثارتها الحداثة بشكل غير مسبوق. ومنها بالأساس، كما يشير إلى ذلك عنوان كتاب مندلسون، قضية الفصل بين الدين والدولة. وهو قد عالج هذه القضية في إطار مبحث عن السلطة الدينية وحرية الضمير، كما ارتسمه هوبس وسبينوزا ولوك (القسم 1)، ولكن خاصة هو قد ناقش اليهودية في نطاق السؤال عن الدور الجديد (العلماني) لأي دين في ظل دولة حديثة مستنيرة (القسم 2).

وبالتالي، فإنَّ تنشيط اسم أورشليم كان بغرض أسلوبيٍّ محض يهدف إلى تأكيد إمكانية إنجاز "تنوير يهودي" على تربة أوروبا نفسها وفي سياق برنامج التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، وهو ما أُطلق عليه بالعبرية اسم "هسكلاه" بالمعنى الحرفي "الحكمة" أو "التعقل" من "سِخِل" بالعبرية أي "العقل") ويسمَّى أعضاؤها "المسكليم" (Maskilim)، وكان تنويراً مركَّزاً على حركة اندماج اليهود في المجتمعات العلمانية الأوروبية، وهي حركة استمرت إلى حدّ العام 1880. وهي ظاهرة ربما تشبه حركة الإصلاح والنهضة في التنوير العربي المعاصر. وكان فوكو في أحد دروسه الأخيرة "ما هو عصر التنوير؟" قد أشار إلى أن ما كان يطمح إليه التنوير اليهودي كما عبر عنه مندلسون هو خاصة إثبات الاعتراف بأن التنوير الألماني (die Aufklärung) والتنوير اليهودي (die Haskala) هما "ينتميان إلى تاريخ واحد ويحاولان أن يحدِّدا من أيّ مسار هما ينبثقان". كان مندلسون يريد بلورة يهودية مستنيرة، علمانية، ذات نزعة كونية وترفض أي فكرة شمولية. وبهذا المعنى هو قد استدعى اسم أورشليم استدعاءً تنويرياً ولا علاقة له بأي أطماع تاريخية في مدينة القدس. كان عصر التنوير قد دمر العلاقة الجنينية بالمكان من خلال

تطوير قيم الانتماء الكسموبوليطقي إلى العالم وفكرة المواطنة العالمية كما دافع عنها كانط.

وفي هذا السياق الحداثي المستنير، اعتبر هيغل، ضمن دروسه في فلسفة التاريخ (ما بين 1822 و1830)، أن الله اللامتناهي لا يمكن أن ينتمي إلى مكان محسوس ومتعين من قبيل "الأرض المقدسة". قال: "إن قبر المسيح هو فارغ بلا رجعة". بل يجب أن يُقال للمحدثين كما قيل للحواريين صباح يوم انبعاث المسيح: "لا ينبغي أن تبحثوا عن مبدأ ديانتكم في المحسوس في القبر، في الموتى، بل في الروح الحي، في ذات أنفسكم". وحسب هيغل، لا ينبغي أن نبحث عن الله أو عن اللامتناهي في مكان ما بوصفه "هذا" أو "ذاك" الموضع المتعين، لا ينبغي البحث عن الله في كنيسة القيامة، بل في مبدأ الذاتية الإنسانية. قال: "في كنيسة القيامة أخذ الغرب من الشرق عطلة أبدية وهناك فهم مبدأه عن الحرية الذاتية اللامتناهية. ومنذ ذلك الوقت لم يعد يمكن للمسيحية أن تقدم نفسها بوصفها كلاً شمولياً (Totalitat)". أين يجب على الأوروبيين أن يبحثوا إذن عن دلالة أورشليم؟

بعد انحسار المدّ التنويري، انخرط الرومانسيون، من فلاسفة وشعراء وأدباء (هيغل، شليغل شيلنغ كيركغارد)، في إعادة اكتشاف النصوص المسيحية بطريقة مرعبة. وقد تزامن ذلك بوجه ما مع دخول الحداثة أكثر فأكثر في أزمة مع مصادر ذاتها. وبقدر ما انحسر نموذج الفيلسوف العالم أخذ نموذج المؤلف/ النبي يعود إلى الخدمة بشكل مثير. وهو ما سوف يجد هالته العليا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر في كتاب نيتشه **هكذا تحدث زرادشت**، وبلغ إلى الثقافة العربية في كتابات جبران ونعيمة. وفي قلب هذا المدّ الرومانسي الذي طبع الفلسفة الأوروبية من تسعينيات القرن الثامن عشر إلى خمسينيات القرن التاسع عشر، طوَّر الفيلسوف الألماني شيلنغ تأويلات رشيقة لدلالة أورشليم، هي تضيف للدلالة الأدبية والتنويرية السابقة دلالة أخرى من نوع طريف. هو يسميها الدلالة "ما بعد التاريخية". قال في كتابه **فلسفة الوحي**: "إن يوحنّا هو حواريّ كنيسة المستقبل، العالمية حقاً، أورشليم الثانية والجديدة، تلك التي رآها تنزل من السماء... مدينة الله حيث لا يُستبعد أحد، ويدخلها الوثنيون واليهود على حدٍّ سواء، ومن دون حدود مقيدة، ومن دون سلطة خارجية من أي نوع، وتبقى هي بذاتها، لأن الكل يأتي إليها بحرية، والكل ينتمي إليها بمحض قناعته الخاصة، وذلك من جهة أن روحه قد وجدت فيها وطناً". كان شيلنغ يعرف كتاب مندلسون المشار إليه ويحيل عليه، لكنه لا يستعمل أورشليم لأغراض تنويرية، بل في نطاق إشكالية أخرى. هي تلك التي تهدف إلى تملُّك الدلالة الإنجيلية التي أخذتها أورشليم في "سفر الرؤيا"، في "سفر يوحنّا". وإنه من المفيد جداً أن نذكِّر بملامح أورشليم الإنجيلية حتى نفهم طرافة التخريج الذي اقترحه شيلنغ.

إذ نحن نعثر في نصوص المسيحية الأولى على موقعين حاسمين لتحديد دلالة أورشليم المقصودة، ألا وهما: "سفر الرؤيا [يوحنا]" (الإصحاح 21: 2 و19-23)،[3] ورسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية (الإصحاح 4: 25-26)،[4] وما يهمُّنا هنا هو أن شيلنغ قد احتفظ بالدلالة الحاسمة التي نسبها يوحنّا إلى أورشليم: إنها "أورشليم الجديدة" وليست المدينة القديمة؛ وهي مدينة مقدسة لأنها مدينة "الرؤيا " وليست مدينة الواقع، إنها مدينة "تنزل من السماء" ولا يمكن ادعاء ملكيتها لأحد، بل هي "مسكن الله" ولا مسكن لله إلا الأبدية. ولذلك، فإن الاهتمام الروحي بأورشليم هو، كما قال هيغل، نوع من "العطلة الأبدية" التي أخذها الغرب من الشرق. وبهذا المعنى، علينا أن نقرأ

ما جاء من تمييز حاسم بين "أورشليم السماوية" التي أشار إليها سفر الرؤيا و"أورشليم الحاضرة" التي تشير إليها رسالة بولس إلى أهل غلاطية والتي تعرَّض إليها هيدغر بالتأويل في أحد دروسه (الطبعة الكاملة، مج 60، 71).

كيف يجدر بنا أن نفهم تمييز بولس بين "أورشليم الحاضرة" (أورشليم هاجر وأورشليم العرب) وأورشليم "العليا" أو أورشليم "بالموعد" (أورشليم سارة وأورشليم إسحاق ونسله)؛ أو نفهم تمييز يوحنّا بين "أورشليم الجديدة" (المدينة المقدسة النازلة من السماء مدينة الملكوت أو مدينة الآخرة، وأورشليم الأرضية والتي لا يتكلَّم عنها ولا يقصدها)؟ يبدو أن ثمة طريقة واحدة لحسم هذا الأمر: إنه إثبات الفرق الجوهري بين "القدس" و"أورشليم "، إن القدس لا يمكن أن تكون من خلال أقوال بولس الرسول ويوحنّا سوى "أورشليم" الحاضرة أو الأرضية، نعني أورشليم هاجر أو أبنائها، أما أورشليم التي يتحدث عنها مندلسون أو شيلنغ، فهي لا يمكن أن تكون القدس، بل أورشليم سارة أو "أورشليم السماوية" أو "أورشليم العليا" أو "أورشليم الجديدة"، نعني أورشليم "بالموعد" أو أورشليم الرمزية.

وإن كل دلالات "أورشليم" في النصوص الفلسفية والأدبية الأوربية الحديثة إلى حدّ أواسط القرن التاسع عشر (إذ تعود دروس فلسفة الوحي التي ألقاها شيلنغ إلى سنوات 1841-1846، وهو قد توفي سنة 1854) هي بالأساس دلالات رومانسية أو رمزية لا يُراد منها سوى تعضيد خطاب التقدُّم (العلماني الذي يجد جذوره البعيدة في تراث روما/ أثينا) الذي قامت عليه الحداثة (بما هي تجربة معنى تأسست على علمنة جذرية للقيم المسيحية) بخطاب آخر غير تنويري وجد في فلسفات التاريخ مجالاً خصباً لتطوير حواس غير رومانية وغير يونانية لأنها تنبع من مصادر إلهام غير أوروبية أصلاً، بعضها إنجيلي (شيلنغ) وبعضها إسلامي (غوته، هيغل) والبعض الآخر هندي (شوبنهاور، ماركس، نيتشه)، أو آسيوي (جوزاف غوبينو)، إلى آخره... لكنَّ ما وقع في أعماق القرن التاسع عشر هو تعمُّق فشل برنامج التنوير القائم على رمزية روما وأثينا، وتحوُّل الحداثة إلى آلة استعمارية، وتغوُّل الذات الأوروبية، الذات المسيحية المعلمنة، وانقلابها إلى جلَّاد عالمي للأقليات والجماعات وكل أنواع "الآخر" أكان داخلياً، مثل اليهود، أو خارجياً، مثل المسلمين والبوذيين والأفارقة وبقية الشعوب والديانات وإنه في سياق أزمة برنامج الحداثة هذا إنما ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر نزعة ثقافية ونقدية وعرقية عُرفت تحت مسمى "معاداة السامية" (Antisemitismus)، وهو مصطلح نحته صحافي ألماني يدعى وليام مار وذلك سنة 1879 في كتاب معادٍ لليهود بمجرَّدهم (وليس للساميين بعامة) عنوانه **انتصار اليهودية على الجرمانية منظوراً إليه من وجهة نظر غير عقدية**.[5] وإن معاداة السامية أو اليهود هي تقف في الجانب الأقصى من العلاقة الأدبية أو التنويرية أو الرومانسية مع أورشليم، تلك التي تطوَّرت على مدى القرون السابقة.

وكانت ردَّة الفعل هنا هي استدعاء رمزية أورشليم إلى سردية تأسيسية من نوع جديد، تختلف عن أدوارها السابقة لدى الرحَّالة (الأدباء) في القرن السابع عشر أو لدى مندلسون (التنويري) في القرن الثامن عشر أو لدى شيلنغ (الرومانسي) في النصف الأول من القرن التاسع عشر. إن صورة أورشليم هي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين قد صارت مرسومة من خلال نموذج سردي جديد عبَّر عن نفسه بشكل عام في صيغة شهيرة اليوم بين الفلاسفة تقوم على التقابل المتكامل بين رمزين روحيين جغرافيين، ألا وهما "أثينا وأورشليم".

وهي صيغة اصطلاحية جرت تحت أقلام فلاسفة كبار من حجم ليو شتراوس وحنّه أرندت وإيمانويل ليفناس.

أما من ناحية تاريخ المصطلحات، فإن علينا أن نذكر بأن التمييز الرمزي، في نطاق النقاش حول أزمة الحداثة الأوروبية، بين طريق أثينا وطريق أورشليم نحو الحقيقة، إنما توجد صيغة قوية عنه في كتاب يعود إلى نفس تاريخ ظهور معاداة السامية. فقد ظهر سنة 1869 كتاب عنوانه **الثقافة والفوضى** لكاتب اسمه ماتيو أرنولد،[6] وجعل عنواناً لأحد فصوله عبارة "Hellinism and Hebraism" (الهلينية والعبرية)، وعقد فيه مقارنة أخلاقية مفصَّلة بين المفهومين على أساس التعارض المعياري الأساسي بين مصدرين عميقين للحداثة الأوربية وللغرب بعامة هما التراث الهليني أو اليوناني، من جهة، والتراث العبراني أو الإبراهيمي، من جهة أخرى، باعتباره هو وحده العلاج المناسب لأزمة "الثقافة" في أوروبا. وفي مجرى هذا التمشِّي الجديد تمَّ ترسيخ الدور المعياري غير التنويري وغير الرومانسي لرمزية أورشليم وبدأ التأسيس الفلسفي لها من أجل كسب معركة الانتماء إلى الغرب من داخل مكوناته الهوويَّة، وليس فقط من خلال تملُّك قيمه الحداثية. وفي هذا الإطار ظهرت كتب طريفة من قبيل كتاب ليون دوريسون ودافيد برمان **أورشليم الفلاسفة**[7] المنشور سنة 1922، وكتاب ليو شيستوف **أثينا وأورشليم: محاولة في الفلسفة الدينية**[8] والذي ظهر سنة 1938، وخاصة مقالة ليو شتراوس "أورشليم وأثينا بعض التأملات التمهيدية"،[9] والذي ظهر سنة 1967. ثم بعد ذلك انهالت الكتابات والمقالات التي تحمل عنوان التقابل **بين أثنيا وأورشليم**[10] بوصفه ضرباً من النموذج الرمزي والسردي والإشكالي لطرح قضية ازدواجية الأصل الذي تَأَتَّى منه التقليد الغربي بعامة.

يقول ليو شتراوس جامعاً كلاً [من] ملامح هذا النموذج في مفتتح مقالته: "إن كل الآمال التي تحدونا في وسط الارتباك والأخطار المحدقة بالزمن الحاضر إنما تجد أساسها، إيجاباً أو سلباً، في تجارب الماضي. وإن التجربة، الأوسع نطاقاً والأكثر عمقاً من بين هذه التجارب وذلك بقدر ما تهم الإنسان الغربي، هي ما تشير إليه أسماء المدينتين التاليتين: أورشليم وأثينا. لقد أصبح الإنسان الغربي ما هو، وهو الآن ما هو، عبر الانبثاق المشترك للإيمان الكتابي والتفكير اليوناني. ومن أجل أن نفهم أنفسنا وأن نضيء طريقنا المجهول نحو المستقبل، يجب علينا أن نفهم أورشليم وأثينا. ولا نحتاج إلى القول بأن هذه مهمة تتطلب أداءً خاصَّاً يتجاوز قدراتي، لكننا لا نستطيع أن نحدد مهامنا من خلال قدراتنا، لأن قدراتنا لا تصبح معروفة لدينا إلا متى أدَّينا مهامنا، وإنه من الأحسن أن نفشل بنبل على أن ننجح بدناءة."

تبدو الدلالة الفلسفية لاسم أورشليم في النقاشات المعاصرة (وربما ذلك منذ كيركغارد كما استعمله ليو شيستوف) بوصفها تعود إلى تنشيط ثنائية رمزية قوية، ألا وهي ثنائية سقراط من جهة وإبراهيم من جهة أخرى. سقراط وإبراهيم هما هنا شخصيتان مفهوميتان وأدبيتان وليسا شخصين تاريخيين. ولذلك، يبدو أن لغز الفرق بين القدس وأورشليم في أفق الإنسانية، وبقدر ما نريد أن ننتمي إليها، وليس إلى دين دون آخر، إنما ينبغي البحث عنه في شخصية إبراهيم الأب المتعدد والذي يُلقي بهالته الروحية على الجميع. إن إبراهيم هو العنوان ما بعد التاريخي الوحيد الذي يمكنه أن ينظِّم شكل أو محتوى الانتماء إلى القدس العربية أو إلى أورشليم التوراتية-الإنجيلية، بين الانتماء إلى المدينة العربية الفلسطينية أو الانتماء إلى الذاكرة المجروحة للإنسان الغربي في لحظة

البحث عن علاج لأزمة الحداثة في جغرافية الروح. ولكن مع التأكيد الصريح على أن أورشليم إنما تبقى مسألة غربية أو تهمُّ هوية "الإنسان الغربي" بما هو كذلك ولا تهمُّ "المقدسيين" التاريخيين، الذين ينتمون إلى القدس انتماءً تاريخياً ويعيشون حياتهم مثل بقية شعوب الأرض على أرضهم

الإحالات

[1] Cf. François Laplanche, "A travers les récits de voyage en Terre Sainte (XVI-XIX s.)", *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, Vol. 7 (2000): 59-65.

[2] Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum* (Berlin: Digitalisat und Volltext im Deutschen Textarchiv, 1783).

[3] "(2) وأنا يوحنّا رأيت المدينة المقدسة أورشليم الجديدة نازلة من السماء من عند الله مهيأة كعروس مزينة لرجلها... (19) وأساسات سور المدينة مزينة بكل حجر كريم الأساس الأول يشب الثاني ياقوت أزرق الثالث عقيق أبيض. الرابع زمرد ذبابي (20) الخامس جزع عقيقي. السادس عقيق أحمر. السابع زبرجد. الثامن زمرد سلقي. التاسع ياقوت أصفر. العاشر عقيق أخضر. الحادي عشر أسمانجوني. الثاني عشر جمشت (21) والاثنا عشر باباً اثنتا عشرة لؤلؤة، كل واحد من الأبواب كان من لؤلؤة واحدة، وسوق المدينة ذهب نقى كزجاج شفَّاف (22) ولم أرَ فيها هيكلاً، لأن الربَّ الله القادر على كل شيء، هو والخروف هيكلها (23) والمدينة لا تحتاج إلى الشمس ولا إلى القمر ليضيئا فيها، لأن مجد الله قد أنارها، والخروف سراجها".

[4] "(22) فإنه مكتوب أنه كان لإبراهيم ابنان، واحد من الجارية والآخر من الحُرَّة (23) لكنَّ الذي من الجارية ولد حسب الجسد، وأما الذي من الحرة فبالموعد (24) وكل ذلك رمز، لأن هاتين هما العهدان، أحدهما من جبل سيناء، الوالد للعبودية، الذي هو هاجر (25) لأن هاجر جبل سيناء في العربية. ولكنه يقابل أورشليم الحاضرة، فإنها مستعبدة مع بنيها (26) وأما أورشليم العليا، التي هي أمنا جميعاً، فهي حُرَّة (27) لأنَّه مكتوب افرحي أيتها العاقر التي لم تلد. اهتفي واصرخي أيتها التي لم تتمخض، فإن أولاد الموحشة أكثر من التي لها زوج (28) وأما نحن أيها الإخوة فنظير إسحاق، أولاد الموعد".

[5] Wilhelm Marr, *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum vom nicht confessionnellen Standpunkt aus betrachtet* (Berne: Rudolph Costenoble, 1879).

[6] Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (London: Smith. Elder & Co., 1869).

[7] Léon Dorison et David Berman, *La Jérusalem des philosophes (La 1869)* (Diane: Versailles, 1922).

[8] Leo Schestow, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie* (Schmidt-Dengler, Graz 1938).

[9] Leo Strauss, "Jerusalem and Athens. Some Introductory Reflections," *Commentary,* Vol 43 (1967): 45-57.

[10] Cf. Jack A. Bonsor, *Athens and Jerusalem: The Role of Philosophy in Theology* (New York: Wipf and Stock Pub: 2003).

التعلُّم كنهج للتحرُّر: نحو انتفاضة معرفية

إلى غزة وأهلها، مع طلب المغفرة

جهاد الشويخ، فلسطين

ستناداً إلى كتابات لي من مصادر متعددة، منها ما هو منشور ومنها ما هو برسم النشر، أحاول تقديم تصور، أو إعادة تعريف، للتعلُّم في هذه المفهمة. وأجادل أن التعلُّم، ضمن هذا التصوُّر، في جوهره تحرُّري. ثم أقوم بربط أيِّ فعل تربوي آخر، خاصة التعليم والتقييم، بالتعلُّم ضمن التصوُّر المقترح، حيث أقدم تعريفات لهذه الأفعال التربوية استناداً إلى التعلُّم كي أصل إلى ادّعاء بأن تلك الأفعال، أو التربية، يمكنها أن تكون تحرُّرية أو، على الأقل، تعمل من أجل التحرُّر.

تتكوَّن هذه المداخلة من قسمين: أتناول فيها، أولاً، الخطاب السائد حول التعليم والتعلم والتقييم حيث أجادل أن هذا الخطاب يستند أساساً إلى فكرة "الإكساب والاكتساب" التي ترى أن التعليم هو نقطة البداية، ما يعني إكساب المتعلمين معلومات (الاستخدام الدارج هو "معرفة") مصدرها الكتاب المدرسي، وأن التعلم هو اكتساب الطلبة هذه المعلومات (أو المعارف)، وأن التقييم هو فحص و"قياس" مدى اكتساب الطلبة لتلك المعلومات. وأقترح، في القسم الثاني، نظرة مغايرة لذلك الخطاب السائد، إذ تستند هذه النظرة إلى فكرة بناء المعاني التي تضع التعلّم في البداية وتعيد تعريف التعلّم على أنه بناء أو توليف معانٍ خاصة يقوم بها المتعلمون أثناء محاولات فهمهم لما يتعلمونه. وأقترح، بناء على ذلك، أن التعليم هو تصميم وتخطيط أجواء تمكِّن المتعلمين من بناء معانيهم الخاصة، وأن التقييم يعني وصف، وليس "قياس"، محاولات المتعلمين لبناء معانيهم الخاصة ذات العلاقة بموضوع التعلم.

صحيح أنني أختم المداخلة بالحديث عن أهمية وضرورة "إعادة" التفكير في منظومتنا التربوية الفلسطينية خاصة في ظل الإبادة المستمرة في غزة الحبيبة وجنين وطولكرم، وصحيح أنني أثير العلاقة بين ردة فعلنا كفلسطينيين على هذه الإبادة وبين التعليم السائد كإرث استعماري يزيد عمره عن المائة عام. لكنني، في الوقت نفسه، أودُّ إثارة نقاش وجدل تربوي واجتماعي وسياسي حول التعليم والتعلم وعلاقته بالتحرر، على الأقل التحرر من الاستعمار الصهيوني، ناهيك عن الحاجة إلى التحرر من الاحتلال الفكري والمعرفي. ما معنى الحديث عن تعلُّم/ تعليم تحرري في ظل الإبادة؟ وهل تحقق تعلُّم/تعليم تحرري هو شرط لإنهاء الاستعمار؟ أم مرهون بانتهائه؟ أم أن مسؤولية إنهاء الاستعمار هي جزء من مهمة التعليم/ التعلُّم التحرري؟ أعتقد بأن الأمر متشابك ومترابط، فالمسألة ليست خطية بأيِّ اتجاه. يساهم التعليم والتعلُّم والتربية في التحرر، كما يساهم التحرر من الاستعمار في تحسين المنظومة التربوية. لكن التحرر المتحصِّل عن التعليم/ التعلُّم، كعملية معرفية واجتماعية وسياسية، لا يخصُّ الفرد فقط، بل يخص الجماعة بالقدر نفسه. ولذا فهو

بحاجة إلى عمل الجماعة قولاً، في التشريعات والسياسات والمناهج، وفعلاً في التخطيط والمتابعة، سواءً في التعليم العام المدرسي أو التعليم العالي الجامعي. ومن نافل القول إن الاستعمار الإبادي الصهيوني لا يستهدف التعليم فقط بل الوجود الفلسطيني الذي يعد النظام التربوي واحداً من مظاهره. ولنا في النقاش المستمر حول ضرورة تعديل المناهج الفلسطينية والنظام التربوي منذ إنشاء السلطة الفلسطينية ووزارة التربية والتعليم وحتى في ظل الإبادة مثال صارخ على هذا الاستهداف. وقد لا نضيف أيَّ جديد بالتعليق على دور الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا في هذا الأمر، ولعل آخر الأخبار عن تجميد الاتحاد الأوروبي تمويل السلطة الفلسطينية في أيار الماضي من هذا العام إنما هي دليل على استمرار هذا الضغط السياسي على المنظومة التربوية الفلسطينية حتى في ظل الإبادة.

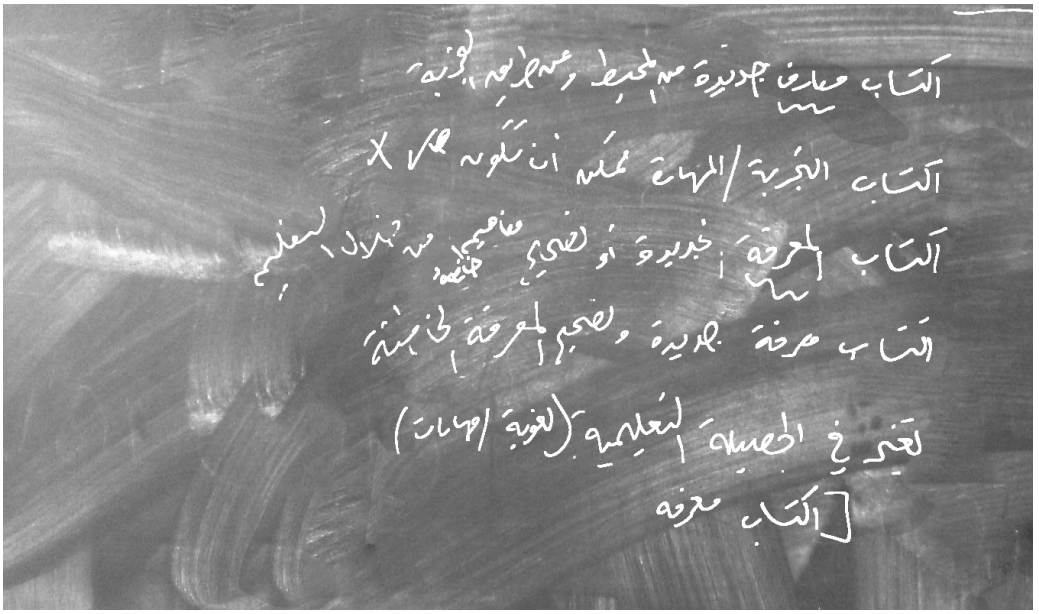
وقد آثرتُ أن أبدأ بنكتة، جدِّية جداً، تدور قصتها القصيرة بين أساتذة الجامعات ومعلِّمي المدارس حول أداء الطلبة.[1] يشكو أساتذة (أو إدارات) الجامعات الفلسطينية من ضعف قدرات الطلبة في فهم المقروء والكتابة بشكل مترابط، وأحياناً أبسط من ذلك، حتى ضمن ذوي "المعدَّلات المرتفعة" في شهادة التوجيهي. يبتسم معلمو المدارس، أو وزارة التربية والتعليم، ويعلِّقون: لا نفهم شكوى أساتذة الجامعة، فالطلبة الذين نرسلهم هم نتاج المعلمين الذين يرسلونهم لنا. وهذه حلقة لوم متواصلة بين الجامعات، ليس فقط كليات التربية بالمناسبة، والمدارس منذ فترة ليست قصيرة،[2] ويبدو أنها مستمرة كما سنرى لاحقاً.

توطئة

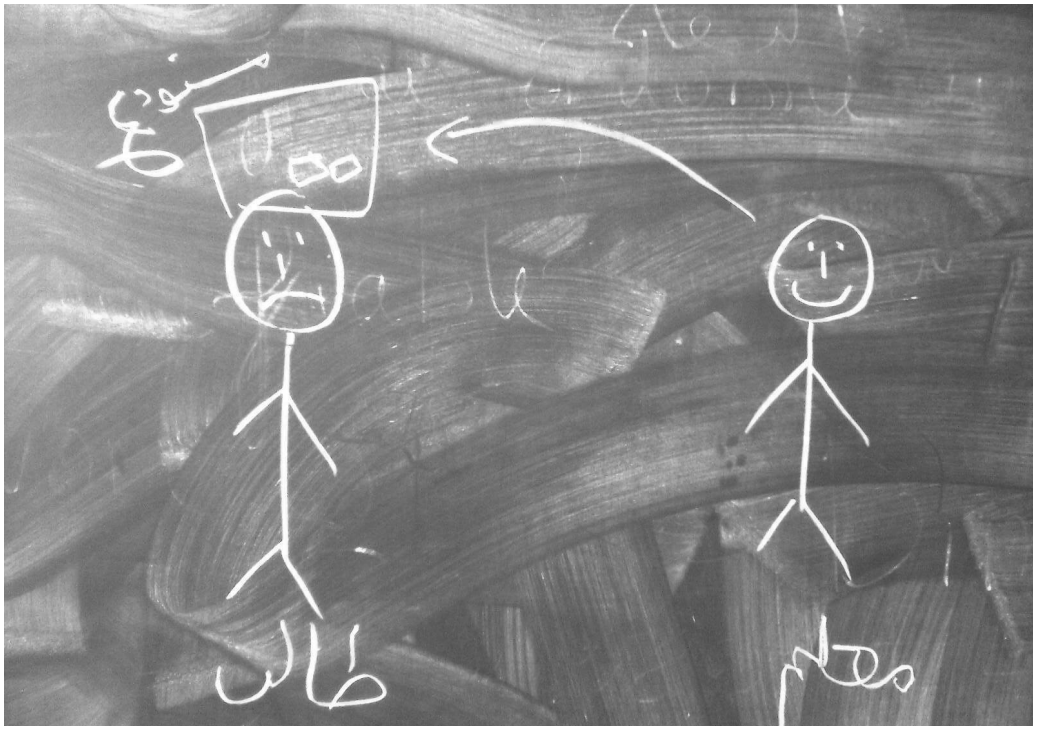
أودُّ الإشارة إلى أني أستمتع بمناقشة الأفكار مع الطلبة، ذلك أن "التعليم"، في مظهره حوار وجدل، وفي جوهره إصغاء وتقبُّل ومحاولات "تعلُّم". فخلال السنين الطويلة في التعليم، كنتُ، ولا زلتُ، أحاول فهم أفكار الطلبة ولماذا يقولون ما يقولون، وما الذي يقرِّبهم من مواضيع التعلُّم والنقاش، وما الذي يبعدهم عنها؟ ما الذي يجعلهم يقبلون على لقاءات المحاضرات وما الذي يبقيهم بعيداً عنها؟ ما الذي يشدُّهم؟ ومتى يستمتعون؟ ولماذا يعتقد زميلاتي وزملائي الأساتذة أن الطلبة "مش نافعين"، وأن "قدراتهم لها سقف" وأننا "عملنا معهم كل ما نستطيع"؟ وبعد طرح هذه الأسئلة المزمنة، لا بدَّ من محاولة فهم المؤسسة التربوية أو التعليمية، سواء كانت المدرسة أو الجامعة، وبالتأكيد المؤسسة السياسية والسياسات التربوية.[3] لا شكَّ أن ثمة خط ناظم أو هيكل عظمي يربط هذه الظواهر، إن جاز التعبير، ألا وهو: معنى التعلُّم والتعليم، أو، كي أكون أكثر دقَّة، معنى التعليم والتعلُّم كما هو سائد.

التعليم والتعلُّم: الخطاب السائد

تناولت في كتاب **التعلُّم والتعليم في السياق الاستعماري: إثنوغرافيا تعلم الرياضيات في فلسطين** (2021)،[4] نظرة الطلبة إلى التعليم والتعلُّم وأشرت إلى تعريفات الطلبة في العام 2012، في المرئية رقم (1)، كما تناولت في المرئية رقم (2) آراء الطلبة حيال التعلُّم في العام 2024.



مرئية رقم (1): وصف بعض طلبة بيرزيت للتعليم والتعلُّم، تصوير المؤلف، 2012



مرئية رقم (2): معنى التعلُّم، طلبة بكالوريوس، تصوير المؤلف، 2024

اكتساب معارف جديدة من المحيط وعن طريق التجربة.

اكتساب التجربة/المهارة ممكن أن تكون صح أو خطأ.

اكتساب المعرفة الجديدة أو تصحيح مفاهيم خاطئة من خلال التعليم.

اكتساب معرفة جديدة وتصحيح المعرفة الخاطئة.

تغير في الحصيلة التعليمية (لغوية/مهارات).

وقبل المضيّ قدماً في مفهمة التعلُّم، لا بدَّ من إبداء بعض الملاحظات على الشكلين: فنقطة البداية في المرئية رقم (1) هي المعلم والتعليم. أما في المرئية رقم (2)، فتتكرر كلمة "اكتساب" في كل تعريف تقريباً، حتى في التعقيب الأخير الذي لم تظهر فيه "اكتساب"، ظهرت كلمة "حصيلة". التعلُّم، إذن، هو اكتساب معرفة، وهذه المعرفة إما صحيحة أو خاطئة، ومصدر تلك المعرفة هو المعلم غالباً أو دائماً. أما التعليم، فهو إيصال أو نقل معلومات من شخص عارف (أي المعلم أو الأستاذ) إلى شخص لا يعرف (أي الطالب)، يتمثَّل ذلك بالسهم الخارج من "المعلم" إلى "الطالب". وبالتالي، فإن دور المعلم هو نقل المعلومات، ودور المتعلم هو "امتصاص" تلك المعلومات وتخزينها. التعلُّم، في هذه الحالة، هو اكتساب المعلومات أو المعارف التي يريد المعلم نقلها. لاحظوا كلمة مستودع على رأس "الطالب". وملاحظة أخيرة لا بدَّ من تسجيلها، وهي استخدم الطلبة صيغة التذكير للمعلم والطالب في المرئية رقم (1)، بينما في المرئية رقم (2) لا وجود لفعل ولا فاعل، بل تركيز على المصدر.

لم أقصد أن يكون الفرق 12 عاماً بين تعريفات التعليم والتعلُّم، لكنها عمر جيل جديد في المنظومة التربوية في فلسطين، وأقصد هنا دراسة المدرسة لمدة 12 عاماً، ثم الانتقال إلى الجامعة. وبالنظر إلى المرئيتين والملاحظات، يبدو أن الحال "مستقر على ما هو عليه". الأمر الذي يفسِّر أيضاً استمرار حلقة اللوم المفرغة في النكتة، الجديَّة جداً، أعلاه.من خلال تدريسي وعملي في الجامعة، تتلخَّص النظرة إلى (أو يتمحور الخطاب السائد حول) التعليم على أنه إلقاء معلومات ينبغي على الطلبة إظهار أنهم يعرفونها عندما نسألهم عنها. وأحد مظاهر تلك الفكرة، مثلاً، أن نسأل الطلبة "هل وصلت الفكرة؟" وهذا يعني أن التعلُّم هو امتلاك الطلبة تلك المعلومات: "وصلت الفكرة يا أستاذ!" من خلال إظهار معرفتهم لها في الامتحانات التي لا تزال النمط السائد في تقييمنا للطلبة،[5] ولا بدَّ هنا من ملاحظة أن التقييم للطلبة وليس لأداء الطلبة. ولذا، يبدو لي أن جذور هذه النظرة تمتدُّ إلى عقود طويلة مع كل أشكال الحكم التي تناوبت على فلسطين. كما يبدو أن التقاليد الاجتماعية والثقافية لعبت، ولا تزال، دوراً في تشكيل هذا الفهم (أي الخطاب) للتعليم والتعلُّم والتقييم.[6]

من الأسئلة التي تلحُّ عليَّ خلال السنوات العشرين الأخيرة: كيف وصلنا إلى هذا الوضع التربوي (والسياسي والاجتماعي) السائد حالياً؟ كيف تشكَّلت نظرتنا إلى و/أو حول المعرفة (الرياضيات مثلاً)، وإلى التعلُّم والتعليم ودور كل من المتعلم والمعلم كما يظهر في المرئيتين (1) و(2)؟ لا زلت أحاول الإجابة عن هذا السؤال، لكن مع قناعة آخذة في التبلور، مفادها: أنه لا بدَّ أن نشكِّل نحن هذا الفهم، وأن نقدِّم تفسيراتنا عبر جهود مختلفة.[7]

حاولت في كتاب **التعلُّم والتعليم في سياق استعماري: إثنوغرافيا تعلم الرياضيات في فلسطين** (2021)، الادّعاء أن الاستعمارات المختلفة التي حكمت فلسطين وحكمتنا كفلسطينيين (الحكم العثماني، والبريطاني، والأردني، والمصري، و"الإسرائيلي") شكَّلت فهمنا للتعليم والتعلُّم والتربية والتَّمدرُس وكل ما له علاقة بالتربية والتعليم. ركَّزت في الكتاب على الاستعمار البريطاني بشكل خاص، وبيَّنت كيف شكَّل الاستعمار البريطاني الخطاب التربوي الفلسطيني[8] في فترة حكمه (1918-1948)، خاصة في التعليم والتقييم وحتى في شكل المدرسة وطريقة بنائها وإدارتها، والأهم، كما أظهرت آية سبيتان،[9] هو علاقة هذا كله بهوية المتعلمين الوطنية والثقافية.

كما حاولت في مقالة أخرى، بعنوان: "كل معرفة لا تتنوع، لا يُعوَّل عليها"، حول تعليمنا وتعلمنا والهيمنة المعرفية الأوروبية"،[10] الادّعاء أن قبولنا بهيمنة المعرفة الأوروبية أضاف بعداً آخر لسيطرة هذا الخطاب السائد حول التربية، وهو: محو فاعليَّتنا، وقبولنا بكل ما يأتي من المعرفة الغربية، أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص، دون مساءلة ونقد، حدَّ أننا خلقنا نظرة دونية لأنفسنا فيما يتعلَّق بالمعرفة والبحث على الرغم من الإرث العلمي والمعرفي العربي المهول في معظم الحقول تقريباً، والذي لا يزال بحاجة الى استكشاف وعمل كثير كما يتضح من ثلاثية جمال ضاهر في هذا السياق،[11] وبالرغم من محاولات عربية وفلسطينية لإنتاج معرفة "حديثة" عن فلسطين.[12] وتساءلت في تلك المقالة: "غالباً ما نستخدم اللغة الإنجليزية في تدريسنا الجامعي خاصة إذا أردنا الاقتراب أكثر إلى المعارف المنتجة حديثاً في مجالات تخصصاتنا. لننظر، مثلاً، في قائمة المراجع التي نضعها في قراءات المساقات التي نعلِّمها ونتساءل حولها: ما نوع المعارف التي نقدِّمها للطلبة؟ من [هم] المؤلفون؟ هل توجد مؤلفات نساء؟ [هل يوجد] مؤلفون من العالم العربي وأفريقيا وأمريكا اللاتينية أم أن الأمر يقتصر على أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية أو العالم الناطق بالإنجليزية فقط؟ هل تحمل القراءات مواقف عنصرية؟" إلى آخره من هذه الأسئلة التي نحتاج إلى إثارتها إذا أردنا خلخلة تلك الهيمنة المعرفية.

وكاستدراك ضروري، علَّقت على ما يسمَّى "المنحنى الطبيعي": "دعوني أذكر مثالاً بسيطاً ربما يعلمه معظمنا سواء في التربية وعلم النفس أو في تخصصات أخرى، والذي أصبح "طبيعياً" و"علمياً" في مجتمعنا وهو ما يسمى بـ "المنحنى الطبيعي"، لاحظوا الاسم! حتى طلبتنا يسألوننا عند وضع علامات المساق "راح تعمل كيرف curve يا أستاذ؟" أصبح الأمر مسلَّماً به دون أن نتساءل حوله ونسائله. من قال إن هذا طبيعي؟ ما معنى كلمة "طبيعي" هنا أصلاً؟ لاحظوا أن الاسم لم يأتِ صدفة، بل له تبعات جدِّية. إذا قبلنا هذا التعريف والوصف، ونحن نفعل ذلك في الغالب، فغالباً نقبل تبعاته. لنأخذ ما يسمى بـ "المنحنى الطبيعي للذكاء" أحد مظاهر هذا المنحنى أن هناك فروقات بين "نسب" ذكاء الناس بحيث يمكن تصنيف الناس هرمياً. يعني، أن هناك ناس أكثر ذكاءً، وبالتالي "أفضل"، من آخرين، ويجب أن يتسلَّم هؤلاء، أي "الأذكى" و"الأفضل"، زمام الأمور. دعونا نتوقف قليلاً ونتأمل ما توصَّلنا إليه في العبارات السابقة ونرى أين نذهب في هذا المنطق، ودعونا نفكِّر في تبريرات التمييز ضدَّ النساء ("الرجال أفضل")، وضدَّ ذوي الإعاقات المختلفة مقارنة بمن يسمَّون "أسوياء"، وضدَّ ذوي البشرة السوداء، وحتى لتبرير غزو الولايات المتحدة الأمريكية العراق وأفغانستان ("نريد تعليمهم الديمقراطية"). لقد اتَّخذ الأمر برمَّته شكلاً اجتماعياً وسياسياً لم، ولن، تتضح معالمه دون إثارة التفكير، بل والتشكيك، فيما نقوم بتعليمه وتعلِّمه."[13]

من خلال تأملي في هذه المسائل، وصلت إلى استنتاج أنه طالما كان هذا **الخطاب التربوي السائد هو إرث استعماري**، فربما آن الأوان للتخلُّص منه أو استبداله، خاصة لشعب يرزح تحت الاستعمار لأكثر من 77 عاماً، وفي ظلِّ الإبادة المستمرة منذ قرابة عامين في غزة الحبيبة، منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023. أحاول في هذه المداخلة طرح مقترح قد يشكل بديلاً أو خياراً إضافياً على أمل أن يثير بعض الحوار والنقاش.

التعلُّم كمحاولة لتكوين (أو توليف) معانٍ

يقول محمود درويش:

"أَنا للطريقِ... هناكَ مَنْ سَبَقَتْ خُطَاهُ خُطَايَ
مَنْ أَمْلَى رُؤاهُ على رُؤَايَ. هُنَاكَ مَنْ
نَثَرَ الكلام على سجيَّتِه ليدخلَ في الحكايةِ
أَو يضيءَ لمَنْ سيأتي بعدَهُ
أَثراً غنائيّاً... وحدساْ

تُنْسَى، كأنكَ لم تَكنْ
شخصاً، ولا نصّاْ... وتُنْسَى.

أَمشي على هَدْيِ البصيرةِ، رُبَّما
أُعطي الحكايةَ سيرةً شخصيَّةً. فالمفرداتُ
تسُوسُني وأسُوسُها. أنا شكلُها
وهي التجلِّي الحُرُّ. لكنْ قيلَ ما سأقولُ.
يسبقُني غدٌ ماضٍ. أَنا مَلِكُ الصَّدى.
لا عَرْشَ لي إلاَّ الهوامش. والطريقُ
هو الطريقةُ. رُبَّما نَسِيَ الأوائلُ وَصْفَ
شيءٍ ما، أُحرِّكُ فيه ذاكرةً وحسّاْ."[14]

بدلاً من النظر إلى التعلُّم كاكتساب معلومات أو معارف، ينبغي أن ننظر إلى التعلُّم كمحاولات لتكوين معانٍ خاصة بالإنسان حول أي موضوع أو خبرة جديدة يتعرَّض لها. وتأتي هذه المحاولات في سياق اجتماعي ثقافي–عربي في حالتنا كفلسطينيين. التشديد الأخير، على السياق العربي الفلسطيني، هو للإشارة إلى الإرث العلمي العربي. وأقصد هنا الإشارة إلى تركيز الحضارة العربية على الجماعة، مع التشديد على فرادة الشخص، وأهميتها في ثقافة العرب.[15]

ربما لا يختلف كثيرون على مكانة محمود درويش في الشعر، وعلى مكانته أيضاً في اللغة ورؤيته في الحياة وفي

التعلُّم. في تفسيري لقوله أعلاه، وفي أقوال أخرى له، ما يشير إلى التعريف المقترح: أفكار من سبقوني تؤثر فيّ كما تؤثر أفكاري في غيري (الآخر وأثره)، لكني "أُعطي الحكايةَ سيرةً شخصيَّةً"، أي أسردها بطريقتي وبكلماتي ومفرداتي (من خلال توليف أو بناء معانٍ خاصة بي). بهذا المعنى، يتطلَّب التعلُّم فاعليةَ المتعلِّم في محاولاته لتكوين معنى خاص به، وفي الوقت نفسه علاقة ذلك بالآخر في سياق اجتماعي يأخذ بعين الاعتبار علاقة الفرد بالجماعة وما يتضمَّنه ذلك من علاقة قوة. كما تشترط الفاعلية انخراط الفرد في التفكير، والشكِّ، والتساؤل، وطرح الأسئلة، ومحاولة تقديم حجَّة متماسكة أثناء التعبير عن أفكاره في محاولة التعبير عن معناه الخاص الذي يتطوَّر ويتغيَّر أثناء انخراط الفرد في تفاعل مع الآخرين.

للباحثين في التربية والاجتماع يبدو الأمر وكأننا نتحدَّث عن النظرية الاجتماعية للتعلُّم البارزة في عمل ليف فيجوتسكي (1896-1934)[16] والبنائية الاجتماعية، والسيميائية الاجتماعية البارزة في عمل ميشيل هاليدي (1925-2018)[17] وغانثر كرس (1940-2019)،[18] وأيضاً في كتابات منير فاشه المختلفة (1941-)،[19] وهو صحيح إلى حدّ كبير. فالفارق أو المختلف هو الإرث العلمي العربي الذي يمكن الاستناد إليه في تطوير ما أحاول تدشينه هنا خاصة في السجال الفكري بين تركيز عمرو بن الجاحظ[20] (776-868) على اللفظ، ثم اشتغال عبد القاهر الجرجاني (1009-1078)[21] على المعنى ونظرية النَّظم. لكنَّ هذا الموضوع، على الرغم من أهميته، يقع خارج سياق هذه المداخلة. ثمَّة فارق آخر، وهامٌّ، هو الشرط الاجتماعي في السياق العربي، كما ذكرت آنفاً، وفي الإحالة ذات العلاقة، وهو وجود الآخر كشرط ضروري في علاقته بالشخص المتعلِّم أثناء محاولته بناء أو تكوين معانٍ خاصة. هناك فارق ثالث، وهو هدف التعلُّم، أو هدف بناء المعنى الخاص في الحضارة العربية، وهذا ما نتناوله، في ورقة برسم النشر،[22] نجادل فيها بأن الهدف الأسمى للتعلُّم هو فهم الذات والحفاظ عليها كحالة مُثلى بين الزهد والحرية استناداً إلى عبارة الإمام علي بن أبي طالب في **نهج البلاغة**: "قيمة كل امرئ ما يحسنه."[23]

هنا، آمل أن موقفي النظري بالبدء بالتعلُّم قد أصبح واضحاً بعض الشيء. صحيح أن عملية التربية والبيداغوجيا (من تعلُّم وتعليم وتقييم... إلى آخره) برمَّتها مترابطة ومتَّصلة، لكني أجادل أن محور الاهتمام ونقطة البدء هي تعلُّم الناس من أجل بناء معانيهم الخاصة بهدف فهم الذات، والمساهمة بفاعلية ومسؤولية في تعلُّمهم وتعليمهم، أي في سياقهم الاجتماعي الصغير، إن جاز التعبير، المدرسة أو الجامعة، وبالتالي في مجتمعهم الكبير. وبالعودة إلى مفهوم التعلُّم المقترَح وتبعاته على مفاهيم هامة ذات علاقة خاصة التعليم والتقييم، وإذا اتفقنا على أن التعلُّم هو محاولة تكوين معنى، فإنني أجادل بأن المشهد التربوي داخل المؤسسة التربوية، سواء كان المدرسة أو الجامعة، يتغير. وعلى ذلك، أبدأ بالتعليم مع ملاحظة أن نقطة الانطلاق هي التعلُّم.

التعليم

إذا اتفقنا على أن المؤسسة التعليمية تطمح إلى تعليم طلبتها، فمن المتوقَّع أن يكون هدف التعليم هو مساعدة الطلبة ودعمهم لبناء أو تكوين معانيهم الخاصة. أقترح هنا تعبير أو مفهوم "تصميم"، أي تخطيط وهندسة

ظروف وخلق بيئة لحدوث التعلُّم، مثل تقبُّل الاختلاف والآراء المختلفة، والاحترام، والشعور بالأمان للتعبير عمَّا يجول في خاطر الناس، وتشجيع الاجتهاد والتأمل... إلى آخره. ثمَّة معنى آخر هام لكلمة "تصميم" بالعربية هي العزم والإرادة، أي التخطيط المسبق والمقصود لخلق أجواء وظروف التعلُّم.

هنا، لا أقصد التخطيط بالمعنى السائد في التربية الذي يركِّز على تحديد أهداف أو "مخرجات" للتعلُّم، وما ينبني على هذا التوجُّه من حديث عن كفايات التعلُّم والتعليم... إلى آخره من هذه المفاهيم التي تصبُّ في نفس توجُّه الخطاب السائد حول التعليم والتعلُّم الذي ناقشته أعلاه، أي التعليم كتوصيل للمعلومات، والتعلُّم كاكتساب لتلك المعلومات. ما أقترحه هو تصميم خبرات تعلُّم جديدة توفر خيارات متعدِّدة أمام المتعلِّمين، والمعلمين أنفسهم كما سنرى لاحقاً، وتساعدهم على بناء معانيهم الخاصة من خلال فتح المجال للتعبير عن، أو تمثيل، أفكارهم والتواصل مع الآخرين باستخدام مصادر أو موارد متعدِّدة مثل اللغة والصورة والايماءات والتكنولوجيا. ولذا، فثمَّة ضرورة لوجود بيئة توفِّر للمتعلِّمين فرصة إظهار فاعليَّتهم ومبادرتهم في تحمُّل مسؤولية تعلُّمهم من خلال الانخراط في محاولة تعلُّم الخبرة الجديدة والتعبير عنها مع الآخرين، وتشكيل المصادر المتاحة بما يخدم حجَّتهم، وتفسير وإعادة تفسير ادّعاءاتهم وادّعاءات غيرهم.[24]

قد يقول قائل: أليست هناك قضايا "معرفية" ينبغي على الطلبة الإلمام بها؟ بالتأكيد، فهذا لا ينفي المحتوى المعرفي الذي نريد أن يعرفه الطلبة ويفهمونه. وبالتالي، قد يهدف التصميم إلى تعرّف الطلبة على قضايا ومعلومات معينة، لكنه يعني أيضاً التصميم المفتوح أو الاستكشافي الذي يتيح المجال لمعانٍ أخرى، ولتفسيرات مغايرة، ولوجهات نظر مختلفة، وإثارة الجدل بين الطلبة أنفسهم، ومع المعلمين والأساتذة... كي يتمكَن الطلبة من الدفاع عن معانيهم الخاصة ووجهات نظرهم المختلفة. أما المعرفة و"الحقيقة" وغيرهما من تلك المفاهيم الفلسفية المختلفة، فيمكن الحديث عنها في مقام آخر. ما أودُّ لفت الانتباه إليه هنا هو دور معلمي أو معلمات المدارس أو أساتذة وأستاذات الجامعة. لقد استخدمت كلمة "تصميم" في تعريفي للتعليم، وهنا يكمن دور المعلم تحديداً. نحن نخطِّط ونصمِّم ونفكِّر ونناقش الطلبة، لا إلقاءً لمعلومات جاهزة، أو "معلومات ميتة" حقيقة، كما أطلق عليها كل من حسين البرغوثي[25] ومنير فاشة،[26] ندَّعي أنها "الحقيقة" وعلى الطلبة تذكُّرها. هنا تنبغي ملاحظة كيف يتغيَّر دور المعلم، ويصبح أكثر إثارة وتحدياً ومتعة. وهذا ينعكس على طرق تقييم المعلم كما سيتم تبيانه لاحقاً.

وفي هذا السياق، من المهم الإشارة إلى أن التعليم في جوهره هو أيضاً تعلُّم. يقول الإمام علي بن أبي طالب "مَنْ نصَّب نفسه للناس إماماً فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره، وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه، ومعلم نفسه ومؤدِّبها أحقُّ بالإجلال من معلِّم الناس ومؤدِّبهم."[27] وبهذا المعنى، ينخرط المعلم نفسه في محاولات تكوين معناه أو معانيه الخاصة في موضوع التعليم أو التخصُّص. ولعل هذا الأمر يشجِّع المعلم على ممارسة فاعليَّته المتمثلة بالتشكيك والتساؤل والتفكُّر في موضوع تعليمه، أي تخصُّصه، وفي الوقت نفسه فتح المجال أمام طلبته لتكوين معانيهم الخاصة في موضوع التعلُّم. وقبل الانتقال إلى جانب التقييم، لا بدَّ من ملاحظة حركة التعلُّم التي قد تحدث في جامعة أو مدرسة ما بين أساتذة وطلبة يرغبون في تعلُّم موضوع

سوية، نعم سوية، وكيف نكسر هيمنة فكرة أن الأستاذ يمتلك المعرفة ويريد تزويد الطلبة بها، وهو المصدر الوحيد للمعرفة و"العارف" الوحيد، على الرغم من "تضرّر" هذه الفكرة وتهاويها مع تقنيات الإنترنت والذكاء الاصطناعي... ولنتخيَّل أثر ذلك على تقييم الأساتذة لأداء الطلبة.

التقييم

يركِّز التقييم ضمن الخطاب السائد، أي أن التعليم إيصال معلومات والتعلُّم اكتساب لتلك المعلومات، على فحص مدى اكتساب المتعلِّمين لتلك المعلومات. هناك سلطة واضحة للمعلمين لتقرير مدى "نجاح" المتعلم في اكتساب المعلومات أو المعرفة أو محتوى التعليم والتعلُّم. وغالباً ما يتم التعبير عن ذلك النجاح بأرقام. يجادل غوردون ستوبارت[28] أن التقييم، على شكل الامتحانات، هو نشاط يشكِّل نظرة الناس والمجتمعات والأفراد الى أنفسهم من خلال ثلاثة تصوُّرات: أولها، أن التقييم نشاط اجتماعي ثقافي، بمعنى أنه لا يوجد تقييم عابر للثقافات بل إن التقييم محمَّل بثقافة المجتمع الذي تحدث فيه عملية التقييم. وثانيها، أن التقييم لا يقيس شيئاً بموضوعية، لكنه يخلق ويُشكّل ما يقيسه، أي أنه قادر على "صنع الناس" وتشكيل وجهات نظرهم حول أنفسهم والآخرين والعالم. وثالثها، أن التقييم يؤثِّر مباشرة في ماذا يتعلَّم الناس وكيف يتعلَّمون. ولعل امتحان الثانوية العامة "التوجيهي" وما له من أثر وهالة اجتماعية مثال واضح على هذه الخصائص، من حيث: نوع المسار (علمي أو أدبي أو غيرهما) الذي يحدِّد مستقبل الطلبة إلى حدٍّ كبير (ماذا يدرسون في الجامعة؟)، والعلامة التي يحقِّقونها أو يحصلون عليها، والمكانة الاجتماعية الناتجة عن كل هذه الخيارات. ولربما يكون الأهم من ذلك كله نظرة هؤلاء الطلبة إلى أنفسهم و"قدراتهم" وما يستطيعون فهمه وفعله، كأقوالهم: "أنا ما بفهم رياضيات"، أو "أنا أدبي"، وهم في الحقيقة، يستخدمون أوصافاً أشنع من هذه لوصف فهمهم لهذا الموضوع أو غيره. ولا شكَّ أن هذه صارت منظومة تحكم وسيطرة بامتياز، أصبح الناس فيها يثقون في قدرتها، أي المنظومة، أكثر من ثقتهم بأنفسهم.[29]

كما التعلُّم والتعليم، وفي إطار ما أقترحه هنا، التقييم هو أيضاً عملية اجتماعية وثقافية بامتياز. وعليه أقترح أن يأخذ التقييم بعدين: بعد يتولَّاه التعليم والمعلم والمنظومة التربوية، وبعد يتولَّاه المتعلِّم نفسه. البعد الأول، يبقي التركيز على أن يقوم التعليم، كما عرَّفته آنفاً، بالنظر إلى أداء المتعلم وليس إطلاق أحكام على المتعلِّم نفسه، بمعنى أن يقوم المعلم بإعطاء ملاحظات يتأمل فيها حول محاولات المتعلِّم في توليف معانيه الخاصة، ويبدي فيها وجهة نظر في نجاحات تلك المحاولات وتحدِّياتها.

تأخذ وجهة النظر هذه شكلاً كمِّياً عددياً، وآخر نوعياً.[30] الشكل الكمي العددي، وهو السائد لدرجة الطغيان، هو تعبير رقمي عن كل ما نتحدث عنه في التربية والتعليم وندَّعي أنه "يقيس" فهم الطلبة لموضوع ما ودرجة تحصيلهم فيه مثلاً (وننسى بأن هذا الأمر يشوبه الكثير من النقد والقصور خاصة في الأساس النظري الإحصائي الذي يستند إليه، وهو أن أي "قياس" يتضمن خطأ). أما الشكل النوعي، فأقصد به ملاحظات سردية لا تكمم. وهذا يشكل تحدياً. وهنا، لا بدَّ من الاستناد إلى اللغة العربية لتساعدنا في ذلك، حيث إن المطلوب هو وصف

يفي حق المتعلِّمين بمحاولات بناء أفكارهم وتصوُّراتهم حول موضوع التعلُّم أكثر منه مدى تحقيقهم لاستظهار نظريَّات أو قوانين أو حلِّهم مسائل تقنية. كما أقترح بعداً ثانياً للتقييم، وهو بعد ذاتي يقوم به المتعلِّم نفسه، ما ينسجم، إلى حدٍّ بعيد، مع تعريف التعلُّم على أنه بناء أو تكوين لمعانٍ خاصة بالمتعلِّم. يقول الإمام علي بن أبي طالب: "اللَّهم إنك أعلم بي من نفسي، وأنا أعلم بنفسي منهم. اللَّهم اجعلنا خيراً مما يظنون، واغفر لنا ما لا يعلمون."[31] إذا اتفقنا أن عملية التقييم يجب أن تركِّز على بذل الجهد في الفهم من أجل الإتقان، فربما أكثر من يعلم بذلك الجهد هو المتعلم نفسه.[32] ما أريد الإشارة له هنا، هو ترك مساحة للمتعلِّمين لتقييم أدائهم بأنفسهم. أعرف أن هذا الأمر قد يبدو مثاراً للخلاف خاصة في ظلِّ ما يمرُّ به التعليم في فلسطين ومن حديث مستمر حول العديد من الظواهر التي تحتاج إلى الكثير من العمل للتعامل معها مثل الغشِّ الأكاديمي، الذي تم منحه وسماً تلطيفياً "مخالفة تعليمات الأمانة الأكاديمية".

إن المظاهر التي تشوب التعليم الفلسطيني، مثل الغشِّ، هي نتائج نظام تعليمي هو نفسه نتاج وضع سياسي واجتماعي وثقافي. أقصد، أن ميل الطلبة للغشِّ، وهذا ليس تبريراً، هو نتيجة وجودهم في سياق سياسي وثقافي يسمح، أو سمح، بذلك عبر الواسطة والفساد الإداري والسياسي.[33] وللأسف، وكما هو متوقَّع، انتقلت الظاهرة إلى مؤسسات المجتمع الأخرى ومنها المدرسة والجامعة اللتان ليستا استثناءً أيضاً من بقية مؤسسات المجتمع، ويحدث فيهما ما يحدث في المجتمع من ظواهر سواء إيجابية أو سلبية نريد وقفها، ومنها الغشُّ. ولذلك، فقد يكون تقييم المتعلِّمين لأداء أنفسهم طريقة مغايرة للسائد وتضع المتعلِّمين أمام مسؤولياتهم الذاتية. وإذا كان الاعتراض على كيفية احتساب العلامات والأرقام، فيمكننا البدء بتقييمات "بسيطة" أو إعطائها وزناً مما يسمَّى بـ"التقييم النوعي". يجب أن يركِّز البعدان الكمي والنوعي، التقييم التقليدي السائد والتقييم الذاتي المقترح، على هدف واحد، وهو وصف كيفية سير عملية تكوين المعنى، والفكرة هنا هي تقديم "شيء" نظري للبدء في نقاش وسجال وجدال.

أتفهم قلق أي انتقاد لبعض هذه الأفكار خاصة التقييم، مثلاً، كيف سينتقل الطلبة من صف إلى آخر؟ أو كيف نميِّز بين الطلبة؟ أو كيف سيتخرَّج الطلبة من الجامعات؟ أو كيف نحدِّد من نختار لدخول برنامج أو عمل؟ هذه كلها أسئلة مشروعة، لكن لنفهم لماذا نسألها أصلاً. لقد "تعودنا" على العلامات والأرقام كي "نفهم" الأمور لدرجة أصبح معها فهم كلمات مثل "رائع" أو "جميل" أو "أرى أنك تبذلين جهداً جدِّياً في محاولة الموضوع، أشجِّعك على الاستمرار"... أمراً صعباً دون رؤية 80٪ أو 90٪ "وأقل من هذه الأرقام/ النسب يعني أننا فشلنا"! ثم بنينا منظومات اجتماعية وأكاديمية قائمة على هذه الأرقام: 95٪-علمي يمكنه دراسة طب، 60٪-أدبي يمكنه دراسة فنون، وهكذا. ومضينا في هذا النظام بحيث كرَّسنا لوائح شرف في الجامعات مبنية على الأرقام فقط تحت شعار تشجيع التميز،[34] فخريجو الصيدلة الحاصلين على معدلات 85٪ فأكثر يمكنهم الدخول إلى سوق العمل بسهولة أكثر من غيرهم، وهكذا. وأضفنا إلى تلك اللوائح جوائز وخلقنا منافسات "للمتميزين" و"الأوائل"... إلى آخره (وقد كنت أنا نفسي جزءاً من هذا الخطاب السائد). لقد بنينا منظومة ندَّعي أنها موضوعية لأن "الأرقام لا تكذب"، وقائمة على "الجدارة"، على الرغم من أننا، نحن الفلسطينيين، أكثر من يعلم أن كل هذه المنظومة تنقصها الشفافية،[35] وأن ما تسير به الأمور هو العلاقات الشخصية والمصالح داخل المؤسسات، والمدارس والجامعات، مرة أخرى، ليست استثناء.

وبالإضافة إلى صعوبة التفكير خارج هذه المنظومة "العددية الكمية" حول العلامات كأساس للفهم واتخاذ قرارات، تشكَّلت قناعات بصعوبة رؤية خيارات أخرى غير الوضع السائد،[36] وبالتالي صعوبة أو استحالة التغيير. ما أقترحه هنا هو كيفية تشكيل أو بناء منظومة مختلفة ستحتاج إلى سنوات طويلة من أجل أن تتبلور. وإن حدثت، ستتكوَّن ثقافة جديدة "تفهم" معنى الكلمات بدل الأرقام. ثقافة تقدِّر الجهد، وتثق بالمتعلِّمين. الآن يبدو الأمر مستحيلاً، لكنني سأترك المتشكِّكين للإجابة على سؤال: كيف كان يتم التقييم قبل ألف عام، مثلاً، في الحضارات البشرية، والعربية منها؟ كيف كان المعلم يقرِّر أن من يعلِّمه أصبح جاهزاً للانتقال إلى مرحلة جديدة أو مستوى جديد أو أعلى من التعلُّم؟ على حدِّ علمي، لم أرَ ولم أسمع عن شهادات مليئة بالموضوعات والأرقام والنسب المئوية لعلماء أمثال الخوارزمي أو الجاحظ أو ابن سينا... أو غيرهم!

مقدمة بدل خاتمة

حين نتأمل هذه المفاهيم، قد يكون بوسعنا الوصول إلى استنتاج هو جوهر هذه المداخلة فيما يتعلَّق بالخطاب التربوي، والبيداغوجيا وعملياتها: تعليماً وتعلُّماً وتقييماً. الخطاب التربوي السائد هو إرث استعماري، في مجمله، نظراً لأننا كفلسطينيين كنا طوال تاريخنا تحت أنظمة حكم واستعمارات مختلفة ومتعددة. وهذا الخطاب يرى في التعليم، أولاً، عملية إيصال معارف ومعلومات محددة مسبقاً في كتاب مدرسي إلى الطلبة يقوم بها المعلم كما ورد في المرئية رقم (1).[37] كما يرى في التعلُّم، ثانياً، اكتساب الطلبة لتلك المعلومات. ويرى في التقييم، ثالثاً، فحص مدى "اكتساب" الطلبة لتلك المعلومات. هنا، تظهر سلطة المعلم بوضوح، كما أثر التقييم على الطلبة ونظرتهم لأنفسهم ودورهم في المجتمع، أي فاعليتهم.

ومع ذلك، فالتعلُّم والتعليم والتقييم، من جهة، هي عمليات اجتماعية وثقافية بامتياز. إنها عمليات تحدث في سياق اجتماعي داخل الصف والمدرسة والجامعة والمجتمع بشكل عام، ويتفاعل فيها فلسطينيون بعضهم مع البعض الآخر محمَّلين بمعتقدات وآراء وثقافة سائدة، ويتَّخذون مواقف فكرية بناءً على تلك المعتقدات والأفكار السائدة والتي تتشكَّل أثناء تجاربهم في هذه السياقات البيداغوجية. كما أن التعلُّم والتعليم والتقييم، من جهة أخرى، هي عمليات سياسية أيضاً ابتداءً من بناء السياسات التربوية،[38] التي تشكِّل تلك العمليات الاجتماعية وتعيد بناءها في المؤسسات التعليمية كالمدرسة والجامعة.

ولعل من المضحك المبكي هو آليات استمرار وانقطاع هذه العمليات الاجتماعية والسياسية في السياق الفلسطيني. فبعد ما حدث بين حركتي فتح وحماس بعد العام 2007 وحكم حركة حماس لغزة منذئذٍ، اختلف الطرفان على كل شيء وفي كل شيء باستثناء الإبقاء على امتحان "التوجيهي" والمنظومة التربوية بشكل عام. ولكن في ظل الإبادة المستمرة في غزة، تم عقد امتحان "التوجيهي" (التوجيهي مرة أخرى ودائماً) في الضفة واستثناء الطلبة في غزة. وعلى الرغم من وجود بعض الأصوات "الضعيفة" و"المستغيثة"[39] لإيجاد بديل لطلبة غزة، فقد أصرّت وزارة التربية والتعليم العالي في رام الله على المضي قدماً في استثناء طلبة غزة وحرمانهم من شهادة إنهاء تعليمهم المدرسي.

وعلى الرغم كذلك من ظهور بعض المبادرات لدعم التعليم العالي في غزة،[40] إلا أن الجامعات الفلسطينية في الضفة فشلت للأسف في القيام بدور مساند لأهلهم وطلبتهم في ظل الإبادة. ولعل هذا يطرح علامات استفهام وتعجُّب حول التعليم الفلسطيني وعلاقته بالمجتمع الفلسطيني، لا من حيث نوعية التعليم، على أهمية ذلك، بل من حيث المسؤولية المجتمعية والوطنية. وعلى الرغم من عدم محاولة المقارنة، إلا أن الخطاب الذي شاع بعد جائحة "كورونا" عن "الفاقد التعليمي" في المدارس وخطاب وزارة التربية والتعليم والذي انتقل إلى الجامعات بنفس المسمّى مع تعديل "التعليمي" إلى "أكاديمي"... لم يعد قائماً في ظل الإبادة.

هنا، لا بدَّ من القول إنه إذا بقينا ننظر إلى المعرفة والتربية والتعليم كجسم من المعلومات، سيكون من الصعب "تخيُّل" منظومة تربوية أو خطاب تربوي مغاير، خطاب يولي أهمية خاصة للتعلُّم على أساس أنه محاولة لتوليف معنى خاص بالمتعلمين أنفسهم، وأن التعليم هو خلق أجواء تعلميَّة تترك للمتعلمين مساحة من الفاعلية تشجِّعهم على إبداء الرأي حتى في تقييم تعلُّمهم أنفسهم. ينخرط المتعلمون في عملية بحث عن المعلومات والآراء المختلفة حولها، ثم ينخرطون في محاولة نقاشها والجدل حولها، ومن ثمَّ تقديم حجة أو رأي حولها. ولنقارن، للحظة، الفرق بين جوٍّ تعلُّمي كهذا من جهة، وجوِّ الاستماع إلى "المعلومات الصحيحة" من المعلم، وحفظها، وإدراجها في الامتحان أو تقرير المختبر المعروف نتيجته سلفاً من جهة أخرى. ولعل أهم ما أودُّ الإشارة إليه هنا هو فاعلية المتعلِّمين (والمعلّمين أيضاً) وأخذهم زمام المبادرة والمسؤولية في تعلُّمهم وحتى تقييم تعلُّمهم نحو تشكيل معانٍ خاصة بهم عن موضوع التعلُّم (سواء كان رياضيات أو فلسفة أو تاريخ... إلى آخره) أو، وربما هذا هو الأهم، عن ذواتهم ودورهم في هذه الحياة.

قد يؤدي هذا الخطاب حيال التعلُّم والتعليم والتقييم إلى البدء في كسر حلقة اللوم في القصة-النكتة "الجدية جداً" التي استهللتُ بها هذه المداخلة، والبدء في خلق علاقة بديلة من العمل المشترك بين الجامعة والمدرسة بشكل خاص، والجامعة والمجتمع بشكل عام. وربما يكون ذلك محاولة أولية لوضع بذور نحو توسيع فهمنا (أو خطابنا) أو تغييره فيما يتعلق بالتعلُّم والتعليم والتقييم على أمل التأثير في تعلُّم المتعلمين الجدد وإتاحة المجال وخلق الفرص للتعبير عن أفكارهم بمسؤولية المتشكِّكين، والباحثين المتسائلين عن معاني المعرفة، الذين يحاولون بناء هوياتهم الخاصة في هذا العالم والتعبير عنها بكلماتهم وأفكارهم.

لا أدّعي مطلقاً أن الأمر سهل، ومحاولاتي في خلق أجواء تعلُّم وتعليم وتقييم، كما أصفها هنا، غالباً ما تواجه تحديات كثيرة. فعلى سبيل المثال، يقاوم الطلبة أنفسهم هذا الدور، ويرغبون بالدور التقليدي لنا كمعلمين. ويحدث تقريباً كل فصل أن يحتجَّ بعض الطلبة على طريقة تعليمي، وينتظرون مني "القول الفصل". كما أن بعضنا، كأساتذة ومعلمين، يقاوم هذا الدور ويعتقد أن هذا قد يعني قبول كل ما يقوله الطلبة على أنه "صحيح" لأنه "معنى خاص"، وهذا يبتعد كثيراً عمَّا أقول به في تعريفي للتعلم والتعليم وخلق أجواء تعلُّمية مختلفة.

وعلى سبيل الخلاصة، لا بدَّ من التأكيد أن الخطاب السائد والمنظومة السائدة بحاجة إلى إعادة تفكير، خاصة أثناء وبعد الإبادة في غزة وجنين وطولكرم ومختلف بقاع فلسطين المحتلة. لم يتبقَ أي شيء على ما هو عليه في

غزة، ويجب ألا يكون ذلك. وآمل أن يكون الوضع مشابهاً في الضفة في ردة الفعل على كل شيء، كل شيء بمعنى الكلمة، وبخاصة التعلُّم والتعليم والتقييم والنظام التربوي برمَّته في فلسطين. ولعل من أبرز عوامل حالة الصمت التي سادت مؤسسات التعليم المدرسي والجامعي خلال إبادة الأهل في غزة الحبيبة هو نظامنا التربوي وأفكارنا ومعتقداتنا حول معنى التعلُّم والتعليم والتقييم.

هنا، علينا أن نكون على قدر تحدي الاستعمار الصهيوني لنا كفلسطينيين، والتعامل مع هذه الإبادة كنقطة تحوُّل في تاريخنا عموماً، وتاريخنا التربوي خصوصاً. وباستلهام انتفاضة الحجارة 1987 وتجربتها، التي لا تزال بحاجة إلى بحث وتمحيص وفهم عميق، علينا الاستناد إلى تلك التجربة والبدء **بانتفاضة معرفية** "تنعف" كل ما تكلَّس فينا وفي نظامنا التعليمي ربما منذ أكثر من مائة عام. وهذا بلا شكٍّ مسؤولية وطنية ومعرفية من أجل التحرر. فالتعلُّم بالنسبة لي حرية، ويمكننا أن نخلق تلك المعاني وتلك الحرية بشكل مستمر ومتجدد. ولنا في قول محمود درويش ما يحملنا على ذلك ليل نهار بعد هذه الإبادة: "الهوية هي: ما نُورِث، لا ما نَرِث. ما نخترعُ، لا ما نتذكَّر. الهوية هي فسادُ المرآة التي يجب أن نكسرها كلّما أعجبتنا الصورة!"[41]

الإحالات

[1] جهاد الشويخ، "التعلُّم والتعليم ودور الجامعة الاجتماعي،" **جامعة بيرزيت**، 20 تشرين الأول 2021، شوهد في 1 أيلول 2025.

https//:www.birzeit.edu/ar/blogs/ltlm-wltlym-wdwr-ljm-ljtmy.

[2] للمزيد انظر:

ناجح شاهين، **واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية** (رام الله: مواطن- المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2004)؛

روان الضامن وديما الضامن، **مدارسنا في قفص الاتهام: الطلبة يقرعون الجرس** (نابلس: مكتبة الكمال، 2000).

[3] جهاد الشويخ، "السياسة (ات) التربوية في الضفة الغربية وقطاع غزة: التعلُّم والهوية،" مؤتمر **المناهج الفلسطينية وتحديات الهوية** (بيرزيت: جامعة بيرزيت والمجلس التربوي العربي، 1 كانون الأول 2012)؛ رناد دغرة، **بناء السياسات التربوية وتشكل الإدارات التربوية** (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2025)، رسالة ماجستير.

[4] جهاد الشويخ، **التعلُّم والتعليم في سياق استعماري: إثنوغرافيا تعلم الرياضيات في فلسطين** (بيرزيت: معهد مواطن للديمقراطية وحقوق الإنسان، 2021).

[5] دغرة، مصدر سبق ذكره.

[6] الشويخ، "التعلُّم والتعليم ودور الجامعة...،" مصدر سبق ذكره.

[7] للمزيد انظر: مضر قسيس، "تراكم المشاريع الكولونيالية على فلسطين،" في ماهر الشريف (محرر)، **مئة عام على تصريح بلفور: الثابت والمتحول في المشروع الكولونيالي إزاء فلسطين** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2019): 169-194.

[8] جهاد الشويخ، "الاستعمار البريطاني وتشكيل الخطاب التربوي الفلسطيني: دار المعلمين/الكلية العربية نموذجاً،" مؤتمر **إعادة تقييم الانتداب**

البريطاني على فلسطين بعد مئة عام (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2022).

[9] Aya Sbitan, *A Historical View of English Language Teaching and Learning in Palestine during The British Colonialism Period 1917-1947: Dar Al-Mu'allimeen 'The Arab college' as An Example* (Birzeit: Birzeit University, 2025), MA Thesis.

[10] جهاد الشويخ، ""كل معرفة لا تتنوع، لا يعول عليها": حول تعليمنا وتعلمنا والهيمنة المعرفية الأوروبية،" **جامعة بيرزيت**، 23 أيار 2022، شوهد في 1 أيلول 2025.

https//:www.birzeit.edu/ar/blogs/kl-mrf-l-ttnw-l-ywl-lyh-hwl-tlymn-wtlmn-wlhymn-lmrfy-lwrwby.

[11] للمزيد انظر ثلاثية جمال ضاهر: **من الحضارة العربية إلى الحضارة العربية الإسلامية** (بيروت: الفارابي، 2021)؛ **في الحضارة العربية الاسلامية وفي حركة العلوم والفلسفة فيها** (بيروت: الفارابي، 2023)؛ **النساء والرسول والسياسة في الحضارة العربية والعربية الإسلامية** (بيروت: الفارابي، 2025)؛ وانظر أيضاً: جورج صليبا، **العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية** (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2014)؛ رشدي راشد، **دراسات في تاريخ العلوم العربية وفلسفتها** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020).

[12] انظر على سبيل المثال: عبد الرحيم الشيخ (تحرير)، **مفهمة فلسطين الحديثة: نماذج من المعرفة التحررية 1** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2021)؛ **مفهمة فلسطين الحديثة: نماذج من المعرفة التحررية 2** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2023).

Rana Barakat, *Ongoing Return: Mapping Memory and Storytelling in Palestine* (Carolina: The University of North Carolina Press, 2026).

[13] الشويخ، "كل معرفة لا تتنوع ...،" مصدر سبق ذكره.

[14] محمود درويش، **لا تعتذر عما فعلت** (بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، 2004)، 71-72.

[15] لعل المثال الأبرز هو مفهوم الهوية المشتق من هو/هي. فبالرغم من أن المصطلح أو المفهوم يشير الى الفرد إلا أن اللغة تشير الى الآخر الهو في هذه الحالة – بمعنى أن هوية الفرد تشترط أصلا الآخر. (هنا يمكنك الإحالة إلى: حسين البرغوثي، "الهوية والآخر،" في **سؤال الهوية في خطاب ثقافي مقارن**، تحرير الطاهر لبيب (رام الله: مؤسسة عبد المحسن القطان، 2000)؛ عفيف البوني، "في الهوية القومية العربية،" **المستقبل العربي**، العدد 57 (1984): 4-34.

[16] Lev Vygotsky, *Mind in Society* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

[17] MAK Halliday, *Language as Social Semiotic, Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning* (London: Edward Arnold, 1978).

[18] Gunther Kress, *Multimodality: A Social Semiotic Approach to Contemporary Communication* (London: Routledge, 2010); Gunther Kress, Jeff Bezemer, Sophia Diamantopoulou, Carey Jewitt, Diane Mavers, "A Social Semiotic Perspective on Learning: Transformative Engagement in A Changing World," in Kress, G., Selander, S., Säljö, R., & Wulf, C., ed. *Learning As Social Practice: Beyond Education as An Individual Enterprise* (London: Routledge, 2021).

[19] للمزيد انظر: منير فاشه، **التحدي الجوهري: إنهاء احتلال العقول، الوسيلة الرئيسية: خلق أجواء تعلمية** (رام الله: مؤسسة تامر للتعليم المجتمعي، 1995).

[20] الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق حسن السندوبي (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2017).

[21] عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمود شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2004).

[22] جمال ضاهر وجهاد الشويخ، ""قِيمَةُ كُل امْرِئٍ مَا يُحْسِنُ": في الفلسفة والتربية"، قيد الكتابة.

[23] علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، ضبط صبحي الصالح (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2004)، 81، 482.

[24] Gunther Kress and Staffan Selander, "Multimodal Design, Learning and Cultures of Recognition," *The Internet and Higher Education*, No. 4 (2012): 265–268.

[25] حسين البرغوثي، "الرشاقة الذهنية،" **الشعراء**، العدد 21 (2003): 200-203.

[26] للمزيد انظر: منير فاشه، **حكايتي مع الرياضيات**، ترجمة سمر القطب (رام الله: مؤسسة تامر للتعليم المجتمعي، 2016).

Munir Fasheh, "Is Math in the Classroom Neutral-or Dead? A View from Palestine," *For the Learning of Mathematics*, No. 2 (1997): 24-27.

[27] علي بن أبي طالب، مصدر سبق ذكره، 73، 480.

[28] Gordon Stobart, *Testing Times: The Uses and Abuses of Assessment* (London: Routledge, 2008).

[29] يستمر هذا الأمر في أي سياق تعليمي: عندما طلبت من مرشحي (طلبة) الدكتوراه في مساق ما أن يضعوا تقييماً لأنفسهم على مشاركتهم وتحضيرهم لقراءات المساق، احتجُّوا. أول سؤال كان لديهم: هل ستأخذ بها؟

[30] ربما يكون خبراً ساراً أن وزارة التربية والتعليم الفلسطينية بدأت في إتاحة المجال أمام المدارس لرصد خُمس (20 %) من علامة الطالب النهائية إلى ما أسموه "تقييم نوعي" في وثيقة "أسس تقويم التعليم والتعلُّم في مرحلتي التعليم الأساسي والثانوي الأكاديمي والمهني" (وزارة التربية والتعليم. أسس تقويم التعليم والتعلُّم في مرحلتي التعليم الأساسي والأكاديمي والمهني، 2023)، لكن دون توضيح أو تفصيل لما هو المقصود أو تبيان أي كيفية للقيام بذلك باستثناء ما قدمته من اقتباس بعض الأفكار العامة في تعليمات أرسلت للمدارس حول الموضوع. تحلل رناد دغرة، في مصدر سبق ذكره، هذه الوثيقة باستخدام تحليل الخطاب النقدي لفير كلاف Norman Fairclough, *Critical Discourse* analysis (London:) Routledge, 2013

كما تحاول دراسة ماجستير قيد التطوير للطالبة ألفونسينا داوود اقتراح معايير تفصيلية لذلك النوع من التقييم استناداً إلى خبرة مدرِّسة فلسطينية.

[31] علي بن أبي طالب، مصدر سبق ذكره، 100، 485.

[32] أستطيع أن أسمع هنا احتجاج المشكِّكين، لكن لنفكر لماذا نعتقد أن المتعلم سيكذب على نفسه، وللدقة أكثر، لماذا أصبح المتعلم "يكذب" على نفسه وعلى مجتمعه؟ بالمناسبة، مسألة الثقة بين المنظومة وأفرادها متبادلة. عندما طلبت من مرشحي (طلبة) الدكتوراه في مساق ما أن يضعوا تقييماً لأدائهم أنفسهم على مشاركتهم وتحضيرهم لقراءات المساق، احتجوا. أول سؤال كان: هل ستأخذ بها؟

[33] العديد من التقارير حول هذا الأمر. للمزيد انظر: الائتلاف من أجل النزاهة والمساءلة – أمان، **التقرير السنوي السابع عشر حول واقع النزاهة ومكافحة الفساد في فلسطين 2024** (رام الله: أمان، 2025)، متوفر على

http//:www.aman-palestine.org

[34] لفت انتباهي كيف "تتبنى" الحركات الطلابية نفس المنظومة لاستقطاب طلاب جدد لها! أقصد اعتماد الأرقام ومعدلات العلامات "للتميز

الأكاديمي" وأوائل الكليات والتخصصات ووضع هذه القوائم على لافتات كبيرة كدعاية انتخابية.

[35] تدور أحاديث كثيرة حول علامات "التوجيهي" كل عام. في العام 2019-2020، كان المركز الأول في الفرع العلمي 99.7%، والمراكز التسعة التالية نفس المعدل (ثاني مكرر) 99.6% - في ما يسمى بأوائل الطلبة العشرة، للمزيد انظر:

https//:nn.najah.edu/news/success/318166/11/07/2020/

وفي العام الحالي، 2025، تكرر المركز للعشرة الأوائل جميعاً وطبعاً ما يصاحب كل هذا الأمر بأن هذه العلامات ليست حقيقية وأن ظاهرة الغش منتشرة بدرجة عالية. والمثير للاستغراب، أن الجامعات تأخذ بهذه النتائج كما هي وتبني عليها سياسات القبول. انظر:

https://nataej.eletaj.com/

[36] لدرجة أن وزارة التربية والتعليم العالي الفلسطينية لم تر خياراً آخر للتوجيهي لطلبة غزة تحت الموت منذ العام 2023 ولا زالت، وتصرّ على عقد امتحان التوجيهي بالشكل نفسه؛ وحرمت بذلك طلبة التوجيهي الموجودين في غزة من شهادات إتمام الدراسة المدرسية للالتحاق بالتعليم العالي.

[37] لم أتطرق في هذه المقالة بالتفصيل لهذا المكون الجوهري في التعليم الفلسطيني، أقصد الكتاب المدرسي. يمكن العودة الى:

Ibaa Abu Younes, *The Centrality of Rhe English Textbooks in The Palestinian Secondary Public Schools and Its Impact on The English Teachers* (Birzeit: Birzeit University, 2015), MA Thesis.

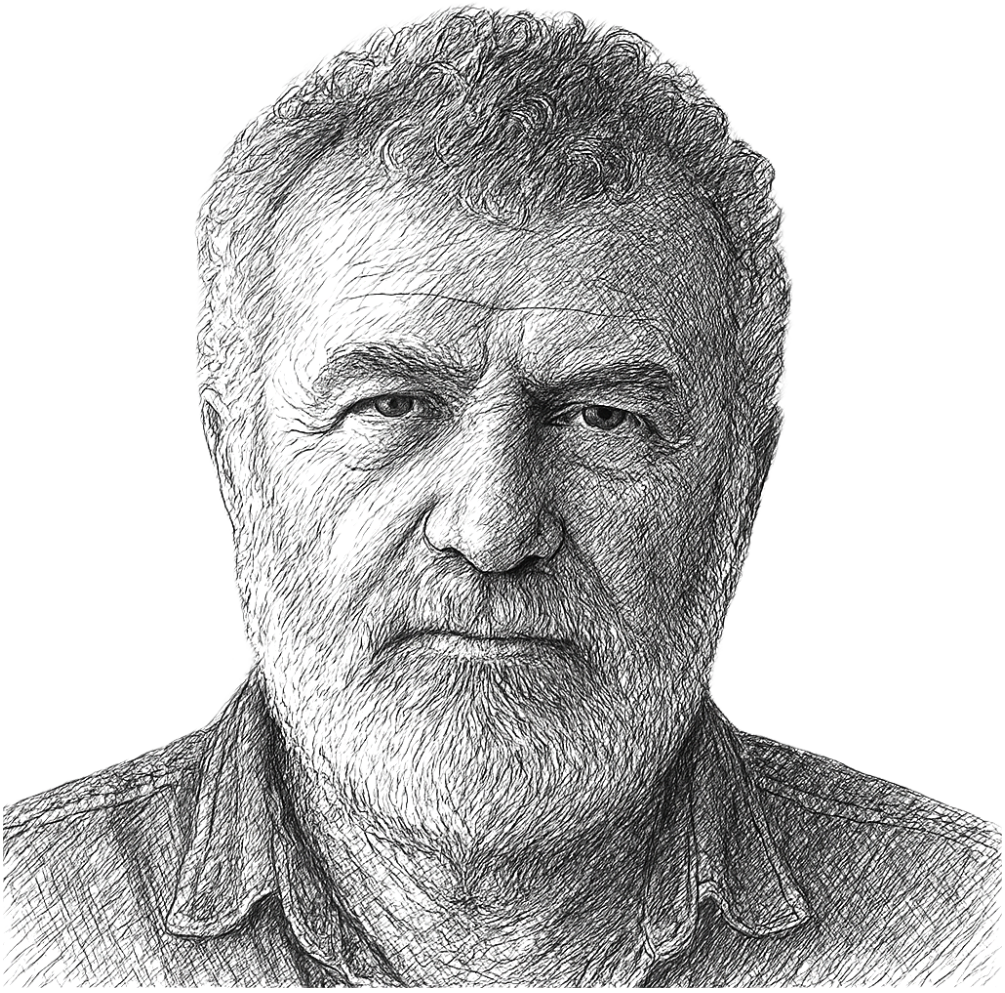
[38] دغرة، "بناء السياسات التربوية وتشكلها،" مصدر سبق ذكره، 2025.

[39] للمزيد انظر: جهاد الشويخ، "مقترح حول التوجيهي لطلبة غزة،" **جريدة القدس**، 29 أيار 2024، شوهد في 3 أيلول 2025.

https//:www.alquds.com/ar/posts.122742/

[40] انظر مثلاً: "إعادة الأمل": مبادرة جامعة بيرزيت لدعم وتعزيز التعليم العالي في غزة، https://www.birzeit.edu/ar/rebuilding-hope، شوهد في 3 أيلول 2025.

[41] محمود درويش، **أثر الفراشة: يوميات** (بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، 2008)، 270-271.



ثائر ديب: الفكر والممارسة في رهانات الترجمة عربياً

ياسمين قعدان، فلسطين

تلقي هذه البطاقة الضوء على سياق الترجمة عربياً من خلال تتبُّع مساهمات ورؤى المترجم ثائر ديب. وتأتي هذه المحاولة لفرد طيَّات نظرية متعدِّدة عن الترجمة بشكلٍ عام، وعن أثر الممارسة والتفكيك في ترجمة النصوص وتحويلها ونقلها ليس فقط لغوياً، بل عبر السياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية. تتناول البطاقة مساهمات ديب الخبراتية في مشاريع الترجمة العربية، والتي يقدِّم من خلالها مساهماته الفكرية عن الترجمة وسياساتها، والرساميل التي تلحق تشكيل ترجمة لامتكافئة في سياق الرأسمالية العالمية التي تهيمن على حقل الترجمة. كما وتضيء البطاقة على حقل الترجمة العربية من خلال تجربة ديب، والفاعلين في الحقل نقداً وتأملاً في التغييرات التي تتبَّعها المترجم لأكثر من قرن ونصف القرن منذ عهد محمد علي، والتغييرات الراهنة والمأمولة التي يشير إلى ضرورة إحداثها. وتشتمل البطاقة كذلك على قائمة بالكتب التي قام ديب بترجمتها إلى اللغة العربية حتى اللحظة.

مقدمة تنافذية إلى الترجمة

تحيل كلمة "الترجمة" للوهلة الأولى وفي دلالة مباشرة إلى كونها عملية نقل لغوي، وقد تكون بالحالة الوصفية، إلا أن الترجمة تحمل طيَّات عديدة تتجاوز كونها محض إجراء تقني للتواصل اللغوي، وذلك عندما تنفتح كحقل وممارسة وفاعلين. وقد كانت النظرة التقليدية للترجمة على أنها فعل محايد وتقني تُعنى بنقل المعنى بين اللغات بصورة تجعل النصوص "متكافئة" لغوياً، وأنها كاسرة للحواجز اللغوية في ترجمة الأفكار، وقد كانت أساساً في عصور معينة لنقل الثقافات وتنوُّع المعطيات المعرفية. ومع ذلك، فقد شكَّكت نظريات نقدية عديدة (مثل: نظريات ما بعد الاستعمار، وما بعد البنيوية، والأنظمة المعرفية الأصلانية) في هذا التصوُّر التقليدي من خلال مراجعة الطبيعة السياسية، والسياقية، والسلطوية للترجمة. وتبعاً لهذه النظريات، توزَّطت الترجمة، من ناحية، بالاستعمار وبإعادة إنتاجه عبر كونها متمركزة في خطابه وفرض هيمنته على الشعوب المستعمَرة من خلال خلق لغة متجانسة تُذوِّت الخضوع عند المستعمَر باعتماد مفردات معينة دائمة التكرار كـ "العاجز، و"الغامض"، و"الآخر"، و"الشرقي"، و"الطفولي"، و"المتوحش".[1] ومن ناحية أخرى، تشير بعض النظريات إلى أن الترجمة تُعَّد

أيضاً، بعد أن تخضع للتفكيك، وسيلةً للتفاوض، ومقاومة المركزيات المهيمِنة، وتقديم السياقية على النصية، وتفعيل التنوُّع الهويَّاتي من خلال فضاءات الهُجنة الثقافية.[2] ولذا، ستتناول هذه البطاقة، بالإضافة إلى غايتها التعريفية بالمترجم الموسوعي ثائر ديب، العديد من هذه الأطروحات، سواء من ناحية القابلية للترجمة، والترجمة الحرَّة، والترجمة اللامتكافئة، والترجمة المقاومة.

إذا قمنا بفرد بعض من هذه الطيَّات الخاصة بتراكم النظريات والرؤى حول الترجمة، دون شيطنتها أو تبرئتها أو تقديسها، يمكن القول إن هناك بعض النظريات المؤثِّرة في حقل الترجمة، والتي تُستحضر حتى اليوم بما يخص النصوص المترجَمة والمترجمين. ومن ذلك، أن مساهمة والتر بنيامين في مقالته "مهمَّة المترجم"[3] تقدِّم لنا تصوراً بَعدياً عمَّا يعنيه النص المترجَم. فأيُّ ترجمة تلتزم بكونها نقلاً للمعلومات ما هي إلا ترجمة رديئة بحسب بنيامين، لأن كل نص يحتوي على أمر غامض وخفي حَدِّ أن يكون "شعرياً"، ولن يتبدَّى هذا الأمر للمترجم الذي يجعل نفسه خادماً للقارئ والمقاصد اللغوية للنص. وقد رفض بنيامين فكرة الترجمة "المثالية"، أي تلك الترجمة التي تُحاكي النص الأصلي بدقة في اللغة. وبدلاً من ذلك، اقترح الترجمة الفعَّالة حقاً التي تهدف إلى النقاء، وهو مفهوم عرَّفه لا من حيث الأمانة اللغوية، بل من حيث الكشف عن "اللغة الخالصة" المتأصِّلة في النص الأصلي. هذه "اللغة الخالصة" ليست لغة الكلام اليومي، بل جوهر لغوي أعمق وأكثر حسِّية، وهو المخبَّأ بين زوايا النص الأصلي، ويُشكِّل أساس معنى العمل وعلاقته بالتجربة الإنسانية الأوسع. وفقاً لبنيامين، يعمل المترجم كوسيط بين اللغات والثقافات، وهو لا يقوم بنقل الكلمات فحسب، بل يكشف عن الإمكانات الكامنة في النص الأصلي، ما يسمح له بالازدهار في سياق لغوي وثقافي جديد يطيل أمد الحياة للنصوص الأصلية. تتطلَّب هذه العملية فهماً عميقاً للغات والثقافات المعنية، بالإضافة إلى تفاعل عميق مع روح المؤلف الأصلي ومقصده.[4] إن تدخل المترجم، بعيداً عن كونه خيانةً للأصل، يُسهم بفعالية في تأويله وإعادة تأويله المستمرين، ما يثري معناه للقراء المستقبليين. يستبق هذا النهج نظريات الترجمة اللاحقة التي تركِّز على التفاعل الديناميكي بين النص الأصلي والنص المترجم والذاتية المتأصلة في عملية الترجمة المعقدة وفي الوقت نفسه مُوِّلدة. وكما يشير عبد الرحيم الشيخ عن ممارسته الترجمية لحسين البرغوثي، فإن الترجمة، التحويلية لا الحرفية، هي التي تتمكَّن من مسِّ الجوهر الشاعري مثلما يقبِّل مماسٌّ دائرة بخفة وفي نقطة واحدة، وعلى نحو سرمدي، كما وأن ناتج الترجمة التحويلية، يصلح لأن ينتمي للنوع الذي وصفه محمود درويش بـ"النثر الإلهي" الضروري لانتصار الرسول.[5]

وصل أثر بنيامين إلى جاك دريدا الذي حاول توسيع مقاصد بنيامين عن الترجمة وربما التحليق معه، وقد أكَّد على عدم استقرار المعنى واستحالة المطابقة الكاملة بين الأصل والترجمة، ذلك أن المعنى دائماً ما يؤجَّل ويتحوَّل، وأن الترجمة تتطلَّب دائماً نوعاً من التأويل الذي يخضع لحدود اللغة وتحوُّلاتها. إن هذا المنظور يدعو إلى الاعتراف بأن الترجمة ليست مجرد نقل لغوي، بل عملية تأويلية تتفاعل مع حدود اللغة وتقلُّباتها، وهي عملية نمو مستمرة وليست إعادة إنتاج. ولربما يوقعنا دريدا في تناقض ومتاهة إذ إن كل شيء قابل للترجمة، وفي نفس الوقت لا شيء قابل للترجمة، وأن نفكر بشكلٍ متواصل متى يمكن للنص أن يكون قابلاً للترجمة، فهو يتساءل مع بنيامين عن الأمل بإمكانية أن يكون هناك لغة "خالصة."[6]

وفي حال لم تكن هناك لغة خالصة في الترجمة، فإن أمبرتو إيكو يطلب منا أن نفاوض، وأن نتخلَّى أو نستغني لنحصل على شيء آخر، فالإمكانية في الترجمة هي نقل تقريبي "أن نقول الشيء نفسه تقريباً." يرى إيكو أن الترجمة فيها أطراف كثيرة معنية بعملية التفاوض، سواء من ناحية النص الأصلي (المصدر)، والمؤلف الذي قد يُخضع المترجم للرقابة، والثقافة التي ظهر منها النصُّ المصدر، والثقافات التي سينتقل إليها، بالإضافة إلى توقُّعات القرَّاء المحتملين، وصناعة النشر وقواعدها.[7] ويكثِّف إيكو معنى الترجمة بالقول: "أن نفهم النظام الداخلي للغةٍ ما وبنية النص المكتوب في تلك اللغة، وأن نصنع نسخةً من النظام النصي يمكنها، تحت وصفٍ ما، أن تخلق لدى القارئ أحاسيس مماثلة سواء على المستوى الدلالي والتركيبي أو على المستوى الأسلوبي والنظمي والرمزي–الصوتي، وجميع المؤثرات العاطفية التي كان يهدف إليها النص المصدر."[8]

أما أنطوان برمان، فيعرِّف الترجمة بأنها طاقة للخلق وحيِّز للإنصات والتحاور والتفاعل، ويمكنها أن تكون مكاناً لاستقبال الغريب (المتمثِّل بلغة الآخر الأجنبي وثقافته)، ويتعيَّن عليها مناهضة النزعات المركزية العرقية والثقافية. لقد عمل برمان على بلورة تصوُّرٍ مناهض للتمركز العرقي في الترجمة بغرض الحفاظ على غرابة النص الأصلي. وهو يعرِّف لنا الترجمة المتمركزة عرقياً بأنها الترجمة التي تُرجع كل شيء إلى الثقافة الخاصة بالمترجم وإلى معاييرها، معتبرةً كل ما يخرج عن إطارها (أي كل ما هو غريب) "سلبياً"، يتعيَّن إخضاعه وتحويله إلى المساهمة في إغناء هذه الثقافة.[9] ويساهم برمان في هذا الحقل أيضاً بشكل متواصل مع المفهوم الأول، عبر مفهوم "الترجمة الحرف" والتي تعتمد على مبدأ أساسي، وهو ترجمة العمل الأجنبي بشكل لا يجعلنا نشعر أن الترجمة قد حدثت، أي بشكل يعطي الانطباع بأن المؤلف كان سيكتب الشيء نفسه، لو أنه كتب نصَّه باللغة المترجمة. ولذا، فإن الترجمة الحرفية، غير المتمركزة عرقياً، تقتضي عملاً دؤوباً على اللغة المترجمة كما تقتضي إبداعية من طرف المترجم، فالحرفية بهذا المعنى تشتغل على مستوى نسق اللغة ونسق النص. وعلى ذلك، فالترجمة الحرفية لا تعيد إنتاج الأصل المصطنع، بل المنطق المتحكِّم في هذا الاصطناع، وهو ما دعاه برمان بالغاية النهائية لهذه الترجمة ذات الأبعاد الأخلاقية والشعرية والفلسفية.[10]

تأثَّر بول ريكور بأطروحة برمان حول "محنة الغريب"، بكونها تقدِّم علاقة الذاتي بالأجنبي، وتقودنا، تحت طائلة الصعوبات والنقائض التي تثيرها الترجمة، من لغة إلى أخرى. يرى ريكور أن عمل الترجمة قد تم كسبه أخيراً بعد مقاومات حميمية يحركها الخوف، وحتى الحقد على الأجنبي الذي يُنظر إليه كأنه تهديد موجَّه ضدَّ هويتنا اللغوية الخاصة.[11] ويضيف ريكور أنه لا طائل من الوقوع في فخ القابل للترجمة وغير القابل للترجمة، بل أن نراها من منحى الأمانة والخيانة، حتى لو أدى ذلك إلى الاعتراف بأن ممارسة الترجمة تبقى دائماً عملية مجازفة بحثاً عن نظريتها، وهذا ما يطلق عليه "الرغبة بالترجمة."[12] ولاختتام هذا القسم، لا بدَّ من الإشارة إلى مساهمة أعمَّ للكاتب جورج شتاينر عن أن أيَّ عملية تواصُل هي ترجمة. يستكشف شتاينر الطبيعة المعقدة للترجمة، مؤكداً على أبعادها الفلسفية والثقافية العميقة، ذلك أن مصطلحات التواصل والفهم والترجمة تكاد تكون مترادفة، فالتواصل قائم على الفهم، والفهم لا يتحقق إلا من خلال عمليات الترجمة عبر الأزمنة والأمكنة والحدود المختلفة. ويرى شتاينر أن الترجمة متأصلة في الحالة الإنسانية الأساسية للتواصل، والذي يتضمن بطبيعته الفقدان والاندماج والتحول. وبالتالي، لا ينبغي فهم الترجمة كمجال هامشي في نظرية اللغة، بل هي في حدِّ ذاتها المجال الأساسي وحجر الزاوية

لكل نظرية لغوية.[13] ويؤكد على أن الترجمة المثالية تكاد تكون مستحيلة بسبب الاختلافات في اللغة والثقافة والسياق، ومع ذلك تظل فعلاً ضرورياً يُسِّهل تبادل المعنى عبر الحدود اللغوية. يقدم شتاينر مفهوماً عن "التسوية اللغوية"، والذي يقترح أن تتضمن عملية الترجمة تقليل الفروق بين اللغتين، المصدر والمستهدف، غالباً ما تؤدي إلى قمع الفروقات الثقافية الفريدة. وبالإضافة إلى ذلك، يؤكِّد على دور الشاعر في الترجمة باعتباره عملاً إبداعياً يعيد تفسير النصوص، مضيئاً على أهمية الاعتبارات الجمالية والأخلاقية في الحفاظ على سلامة الرسالة الأصلية.[14]

وبناءً على هذا التنافذ لمقولات الترجمة والمترجمين، وضمن تفاوضٍ يتحدَّى "تقنية" الترجمة، ويعيد تشكيلها لتكون أداةً لصدِّ ادِّعاءات العجز المعرفي ونقص المعاني أو قصرها، فإن هذه البطاقة ستقدم أحد أهم أقطاب الترجمة العربية المعاصرة، المترجم والكاتب ثائر ديب. وتركز البطاقة على تقديم ديب السياقيةَ على اللغوية في الترجمة ضمن فهم النصوص وزواياها النظرية المتسعة، وهو الذي تميز بموقعية وطنية وقومية وأيديولوجية جعلت من ممارسته للترجمة وطرقها ونهجها، نقداً متَّزناً ومتأنِّياً وجريئاً عزَّ نظيره. لقد قدم لنا ديب مراجعات ورؤى فذَّة عن الترجمات العربية وسياسات الترجمة من العربية وإليها، والنصوص التي ستستقبلها الثقافة العربية في مشاريع الترجمة العربية المختلفة من تسعينيات القرن الماضي وحتى اللحظة.

المساهمات الخبراتية للمترجم ثائر ديب

المترجم العربي ثائر ديب من اللاذقية في سورية، وهو طبيب بشري، متفرِّغ كلياً للترجمة والكتابة والعمل الثقافي. وهو عضو الهيئة الاستشارية لمجلة **الثقافة الأجنبية** التي تصدرها دار الشؤون الثقافية العامة في وزارة الثقافة العراقية. وسبق أن كان عضو الهيئة الاستشارية لمشروع "نقل المعارف" في هيئة البحرين للثقافة والآثار، منذ بداية المشروع في العام 2014 حتى اكتماله في العام 2022. كما كان عضو الهيئة الاستشارية لوحدة "ترجمان" في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في بيروت. كما عمل خبيراً في مديرية التأليف والترجمة (لاحقاً الهيئة العامة السورية للكتاب) في وزارة الثقافة، ثم مديراً للترجمة فيها. أطلق مجلة **جسور**، وهي فصلية تُعنى بالترجمة ودراساتها، تصدرها الهيئة العامة السورية للكتاب، وقد ترأس تحرير أعدادها الخمسة الأولى، كما أطلق في وزارة الثقافة السورية "جائزة سامي الدروبي للترجمة"، بالإضافة إلى إطلاقه من الوزارة نفسها تكريماً دورياً لكبار المترجمين، وقام على إصدار "سلسلة تراث الترجمة". وشغل عضوية هيئة التحرير لمجلة **الآداب العالمية** التي تصدر عن اتِّحاد الكُتَّاب العرب في دمشق، من العدد 129، 2007 إلى العدد 150-151، 2012. اختاره المشروع القومي للترجمة في وزارة الثقافة المصرية للتكريم المعنوي في "يوم المترجم" للعام 2019. أما في أواخر العام 2022، فقد بيَّنت قاعدة البيانات الإلكترونية "فهرس الترجمات العربية" لرصد الإنتاج الترجمي العربي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية التي أنشأتها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية (الدار البيضاء)، أن ديب يحتل الترتيب الأول لأكثر المترجمين إنتاجاً (بواقع 76 ترجمة)، تلاه جورج طرابيشي (73 ترجمة) ومن ثم عز الدين الخطابي (70 ترجمة). وبالإضافة إلى ذلك، فهو عضو اللجنة الاستشارية لجائزة سلطان بن علي العويس، الدورة الثامنة عشرة 2022-2023، وعضو لجنة تحكيم جائزة نجيب محفوظ

للأدب التي تمنحها دار نشر الجامعة الأمريكية في القاهرة للعامين 2020 و2021 على التوالي، وعضو لجنة تحكيم "الكتابات الإبداعية والنقدية" المقدَّمة لنيل مِنح الصندوق العربي للثقافة والفنون (آفاق) للعام 2020.

دقَّق ديب وراجع مئات الكتب في مديرية التأليف والترجمة (الهيئة العامة للكتاب) في وزارة الثقافة السورية، وفي عديد مشاريع الترجمة العربية الكبرى ودور النشر الخاصة، بالإضافة إلى كتابة تسعة مداخل لـ "الموسوعة العربية" التي تصدرها الهيئة العامة للموسوعة العربية في دمشق، عن كل من: إدوارد سعيد، سومرست موم، هنري ميلر، هرمان ميلفل، وليم فوكنر، فرانك نوريس، توماس هاردي، إرنست همنجوي، وه. جـ. ويلز. ويعَدُّ كاتباً مواظباً في الصحافة الثقافية والفكرية العربية، وله كثير من الدراسات والأبحاث المنشورة في الدوريات العربية (لا سيَّما عن الترجمة)، وكانت له زاوية أسبوعية على مدى الأعوام 2014- 2017 في صفحة الرأي في صحيفة **السفير** اللبنانية.

ما تعنيه الترجمة وسياساتها عند ثائر ديب

إن الخوض في رحلة إنجازات المترجم العربي ثائر ديب يُعدُّ تجربةً مختلفة في اللغة والتاريخ والفاعلية، وبتقاطعها يتميز ديب بتتبُّعه ونقده لسياسات الترجمة. فالترجمة لديه ليست تقنية، وإنما ممارسة معرفية ونقدية وشمولية، وهي كذلك ممارسة تأملية في أثر السلطة والهيمنة، وتحولات الذات والآخر. يمتلك ديب بالإضافة إلى ما يزيد عن ترجمة سبعين كتاباً إلى العربية، العشرات من المقالات الفكرية التي تضيء وضع حقل الترجمة بشكلٍ عام، وعربياً بشكل خاص، ونقد الترجمات المختلفة، وتتبُّع مراحل نهوض الترجمة ونكوصها، ومعرفة معمقة بالمترجمين العرب، ودور النشر العربية، ومشاريع الترجمة المختلفة، بالإضافة إلى حدود الحقل، والفاعلين فيه.

يطرح ديب الترجمة كتشكل من ثلاثة أبعاد، هي: البعد اللغوي، والبعد المعرفي، والبعد النقدي، ولا يقف في ترجماته عند البعد اللغوي، بل يرفض اقتصار الترجمة عليه. أما بالنسبة للبعد المعرفي، الذي يتداخل مع البعد النقدي، فلا يرى ديب أن المعرفة بحقل النص المراد ترجمته تكفي فقط لممارسة الترجمة، فالمعرفة يجب أن تكون متسعة باعتبار أنها جزء من إنتاج هذه المعرفة. وبالتالي، ينبغي الإحاطة بالسياقات الثقافية والاجتماعية والتاريخية للحظة دخول النص، والوعي بلحظة تحويل النص إلى اللغة والثقافة والمجتمع الذي سيستقبل هذا النص. هنا، يظهر البعد الثالث بالضرورة، وهو البعد النقدي، إذ إن النقد من منظور ديب هو أرقى السبل إلى إنتاج المعرفة. وهكذا يكون البعد المعرفي متصلاً بثقافة تحسن الاختيار لأنها تقف على مكوِّنات النصوص الأجنبية وعلى مرجعيَّاتها فتتمكن من الحكم على مدى قابلية هذه النصوص للإفادة منها، وتقييم حصيلتها في إتاحة فرصة التفاعل الإيجابي بين الأنا والآخر.[15] وفي هذا السياق، يشير ديب إلى أن آلية ظهور هذا النقد في الترجمة يأتي عبر ما تعكسه دقة العبارة، وسداد المفردة، وحسن التركيب، والتعبير اللغويين. فالتعبير الجيد ليس دليل التفكير الجيد أو المعرفة الجيدة وحسب، بل هو دليل الموقع النقدي الجيد أيضاً.[16]

يربط ديب الترجمة كممارسة معرفية مع البناء الاجتماعي ككل، وهذا يشكِّل حالة من الحوار والتفاعل أو السجال

والتصادم بين العلم وبقية أنظمة المجتمع وأنساقه، حيث لا يوجد العلم والتقنية إلا منغمسين في المجتمع وفي اللحظة التاريخية المعيَّنة.[17] وهو يشير عبر ذلك إلى الاقتران بين اضطراب الترجمة واضطراب العلاقة مع الآخر، الذي يرى أنه تكرر مرتين على الأقل في التاريخ العربي: في العصر العباسي، وفي حركة الترجمة في عهد محمد علي.[18] ومن خلال تتبُّعه لازدهار الترجمة في عهد محمد علي تحديداً، يرى ديب أن عملية نقل العلوم إلى العربية لم تأتِ دفعة واحدة، بل سبقتها الحاجة إليها. فبعد تولِّي محمد علي حكم البلاد، تطلَّع إلى تكوين جيشٍ قوي، فأنشأ المدارس الحربية وأتبعها بالمدارس الطبية، بشرية وبيطرية، حفاظاً على صحة الجيش من جنود وخيل، ثم احتاج إلى الحصون والقلاع والأسلحة فأنشأ المدارس الهندسية والفنية.[19] إلا أن الإشكالية في الترجمة في عهد محمد علي أنها كانت ترجمة منفصلة، بمعنى أنها لم تترافق مع تغير في الإطار الذهني والإطار الاجتماعي الذي يحتويها، أي في تلك العوامل والآليات والبنى التي تمكِّن العلم من الرسوخ والشيوع وتشجِّع تقدُّمه أو تعمل على النقيض من ذلك.[20] ولذا، فكان مصير مشروع محمد علي، بعد رحيله مباشرة، هو "الاندحار"، لأنه بالإضافة إلى ما ذكر، كان فوقياً وسلطوياً في توجُّهاته وخياراته، وبمقتضيات بناء جيشه، لا ببناء الإنسان على أرض مصر. كما وأنه حاول أن يستعير العلم التطبيقي الجاهز، متوقِّفاً عند نتائج العمل العلمي وثماره ومهملاً ظروف إنتاجه، ولم يأتِ مقترناً بتغيُّر "الباراديم" أو الإطار المفاهيمي الحاكم والسائد، فلم يعد أخذاً للعلوم البرَّانية الغربية وإبقاءً للعلوم الجوَّانية الشرقية، أي أنه لم يعد أخذاً للتكنولوجيا وإبقاءً على الأساس العقائدي للمجتمع دون مسٍّ، بالإضافة إلى تفويته أثر السياق التاريخي الذي أخذت فيه أوروبا بالتوسع الاستعماري بالمنطقة.[21]

ومن أوضح الأمثلة على تأثر الترجمة بالثقافة والسياسة والتاريخ والاجتماع، وتأثيرِها فيها جميعها كما يطرح ديب، ترجمة الكتب المقدَّسة إلى مختلف اللغات، وكذلك ترجماتها المختلفة في اللغة الواحدة. فترجمة مارتن لوثر لـ **الكتاب المقدَّس** إلى الألمانية، على سبيل المثال، لم تقتصر على المساهمة في إطلاق شرارة إصلاحٍ ديني عميق، بل تعدَّته إلى المساهمة في بناء أمة. وكذلك شأن ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية، إذ شكَّلت الترجمة قصة انفلاته من قبضة الكهنة إلى أيدي العامة، وقصة تشكُّل اللغة الإنجليزية ذاتها. وبذا، فقد كانت المحاولات الأولى في ترجمة النصوص المقدَّسة من لغتيها الأصليتين، العبرية واليونانية، إلى الإنجليزية محلَّ صراعٍ اجتماعي وسياسي، ومحلَّ سجال ومناظرات دينية عنيفة، كثيراً ما اكتنفتها المؤامرات والدسائس التي حيكت لأولئك المترجمين الذين لم يكونوا مجرَّد "مترجِمين" بقدر ما كانوا (في ترجماتهم وفي مجمل مسيرتهم) حَمَلَةَ مشروع إصلاحٍ دينيٍ واجتماعي ساق بعضَهم إلى حتفه.[22] من خلال هذا المثال، لا يقدم لنا ديب ارتباط الترجمة بالسياق الاجتماعي والتاريخي فحسب، بل أيضاً عبر بلورته لمفهوم "سياسات الترجمة"، الذي يحوي ما سبق بما يخص ارتباط الترجمة بالبنية الاجتماعية والسياق التاريخي، بالإضافة إلى علاقة هذا المفهوم بالسلطة والمقاومة. يُعرِّف ديب سياسات الترجمة بالقول: "تشير سياسات الترجمة إلى ما يكتنف عملية الترجمة من مؤثرات ومقاصد وما يتأتَّى عنها من مفاعيل، الأمر الذي يجعل السياق الذي تتمُّ فيه الترجمة حاضراً أشدَّ الحضور بأسئلته التي تأتي الترجمة استجابة لها، وشكل هذه الاستجابة أو نوعها إذ تتأثر بأيديولوجية المترجم وجماع تكوينه المعرفي والاجتماعي الذي يؤثر في خياراته كما يؤثر في أدائه ومقاصده، ومدى التطابق بين ما يتوخاه لترجمته من آثار ومفاعيل وما يتحقق فعلاً، أكان على صعيد الذات المترجم لها أم على صعيد العلاقة بالآخر المترجم منه، ما إن يتموضع النتاج في سياقاته المستقلة."[23]

يرى ديب أن واحداً من أهم موضوعات سياسات الترجمة هو ما يمكن أن ندعوه "سوق التبادل الثقافي العالمي" أو "سوق الترجمة العالمي". فهذه السوق تحكمها تباينات القوة بين اللغات والثقافات، وتسيطر فيها "الكتب الرائجة" التي عادة ما تكرِّس قيم الثقافة السائدة عالمياً، وفكرياً وفنياً، كما يحكمها (تخلُّفُنا) الثقافي على نحوٍ شبيه نوعاً ما بتخلُّفنا الاقتصادي الذي يجعلنا نستورد أكثر مما نصدِّر بكثير. وهكذا تغدو الترجمة مؤسسة كاملة، عالمية النطاق، للإدناء والإقصاء و(سوءِ) الاختيار، تضم ناشرين ومموِّلين وجوائز ودوريات وبرامج تسويق وإعلام ومراكز ثقافية ومنظَّمات حكومية وغير حكومية وشِللاً وعصابات ثقافية ممتدة (من كتَّاب ومترجمين ونقَّاد محليين ومهاجرين وأجانب) وشخصيات تعمل كعقد اتصال بسبب نفوذ ما، وتُعتَمَد "مراجع" في اختيار من يمتثلون إلى معايير المؤسسة المذكورة التي تكاد تغيب عنها قيم التمرُّد الأدبي.[24] يرتبط ذلك بما أطلق عليه ديب، واصفاً حال الترجمة ضمن حقل الاقتصاد السياسي، "الترجمة اللا-متكافئة"، حيث يأتي اللاتكافؤ من منظور يرى الرأسمالية على أنها منظومة عالمية واحدة وغير متكافئة في آنٍ معاً. فهي تتألف من مركز وأطراف تربطهما معاً علاقة من تطور عدم التكافؤ وتعاظمه. وهذا يطرح تساؤلات عن المنظومة الثقافية والمعرفية العالمية التي تجري فيها حركة المعرفة والثقافة على نحو من عدم التكافؤ المتزايد، وعن كون الترجمة أداة لفحص ذلك. وأول ما تشير إليه المعطيات الرقمية هو أن اللغة الإنجليزية قد غدت اللغة الأكثر ترجمة منها سواء على النطاق العالمي أو المحلي، فعدد الترجمات من الإنجليزية على هذين المستويين يفوق عددها من اللغات الأخرى. ما توضحه هذه المعطيات إذاً، هو سيطرة طاغية للثقافات ذات اللغة الإنجليزية واختلال مهم في الميزان التجاري بين صناعتي النشر البريطانية والأمريكية من جهة، ونظيراتها الأجنبية من جهة أخرى.[25]

غير أن عدم التكافؤ ليس تبايناً في الأرقام والكمِّيات فقط، بل يتجاوزها إلى مستوى البنية الاقتصادية والاجتماعية المعنية. وفي هذا السياق، فإن ما يتطلع إليه الكتَّاب المحليون هو ترجمة أعمالهم إلى الإنجليزية ساعين وراء النجاح النقدي والتجاري وخاضعين لمعايير المعتمد الأدبي الفكري الأنجلو-مريكي. وفي المقابل، نجد أن ترجمة الأعمال غير المكتوبة بالإنجليزية في الأصل غالباً ما تتمِّ عن الإنجليزية كلغة وسيطة، الأمر الذي يجعل المعتمد الأنجلو-أمريكي ممثلاً يحدد التصنيفات والإقصاء، كما ينقل معها تلك الاستراتيجيات الخطابية التي تسيطر على الترجمة إلى الإنجليزية. هكذا تبدو الإنجليزية في الثقافة مثل الدولار في الاقتصاد، فداخل الترجمة بين المركز والأطراف، نجد أن الثقافة الخاضعة تترجم من الثقافة المهيمنة أكثر بكثير مما تترجم هذه الأخيرة منها. وذلك يعني اتساع تمثيل الثقافة المهيمنة في الثقافة الخاضعة، وضيق تمثيل هذه الأخيرة في نظيرتها. وعلى هذا النحو، تتكشَّف الترجمة على أنها لا تقتصر على جانبها التقني إذ تتمُّ في شبكة من العلاقات عالمية النطاق تجعل كل عمل مترجم منغمساً في روابط معقَّدة تتسم بهيمنة المركز ولغته ومصطلحاته ومعتمداته، وذلك على نحو بات يؤثر حتى على إنتاج "النصوص المحلية" ويشترط توزيعها في السوق العالمية.[26]

ولعل هذا ينقلنا إلى نص ديب المعنون بـ "من المترجم الفرد إلى المشروع الثقافي"، والذي يناقش فيه فكرة مركزية بأن الترجمة، مهما تكن، هي عملية ثقافية واجتماعية متعددة الأطراف. فلا يتوقف اختيار ما سيُتَرجَم على المترجم في أكثر الأحيان، بل يتجاوزه إلى الناشر على الأقل، سواء كان ناشراً خاصاً أو عاماً. بل إن الترجمات

الهامة وذات الأثر غالباً ما كانت مرتبطة في تواريخ الثقافات، ومنها تاريخ الثقافة العربية والإسلامية، بمشاريع كبرى، مثل الاستعمار والنهضة والاستقلال والتنمية إلى آخره. وفي مثل هذه اللحظات، تبدو الترجمة واختياراتها كما لو أنها مساهمة في الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها هذه المشاريع وجهد على طريق تحقيق تطلُّعاتها. وتشير التجارب إلى أن ما تقتضيه مثل هذه اللحظات كضرورة هو وجود مؤسسات للترجمة لا مجرَّد دور نشر خاصة أو تابعة للدولة تنشر الترجمات (على سبيل المثال "بيت الحكمة" أيام المأمون، و "مدرسة الألسن" أيام محمد علي)، وهي مؤسسات تجعل الترجمة ككل، لا اختيار ما يُتَرجم فحسب، ذلك المشروع المتكامل الذي يقتضي وضع الاستراتيجيات والخطط العملية وعمل الفريق والمتابعة.[27]

وفي تتبُّع ديب لبعض نماذج المساهمات النظرية بالترجمة المعاصرة، وبأثر واضح من سياسات الترجمة، يعطينا مثالاً آخر عن كتاب **دراسات في الترجمة: نظرات في فرع أكاديمي ناشئ** (2002)،[28] تحرير أليساندرا ريكاردي، حيث تأتي أطروحة الكتاب عبر تفحص الممارسات الترجمية خلال مراحل الكفاح الإيرلندي من أجل الاستقلال، ملقياً الضوء على الطرائق المتنوعة التي أفصح المترجمون من خلالها عن مقاومتهم للاستعمار البريطاني. إحدى إشكاليات الترجمة كما يطرح الكتاب تكمن مثلاً في ترجمة الأسماء، ذلك أن أسماء العلم بوصفها نقاط علّام ألسنية أساسية تعطي للأشخاص والأماكن فرديَّتها وتميُّزَها، فضلاً عن أن ممارسات التسمية تلعب دوراً مركزياً في التشكُّلات الثقافية إذ تميز بين هويات الشعوب. فترجمة هذه الأسماء، والتي تبدو للوهلة الأولى أبسط الأمور ترجمة، إنما تمضي بنا عميقاً إلى قلب قضايا ترتبط بالمعرفة، والسلطة والهيبة الثقافية، وتأكيد الهوية وتقرير المصير، فضلاً عن الميراث الذي خلفه الاستعمار في العالم الحديث.[29] ولعل ذلك يتقاطع مع ما تطرحه ليندا سميث ضمن أنظمة المعرفة الأصلانية، حيث تركِّز على مقاومة الهيمنات الغربية من خلال دعم ممارسات الترجمة المستندة إلى معارف ووجهات نظر الشعوب الأصلية وسيادتها الثقافية. وهي، كذلك، تحيل إلى أهمية احترام الرؤى العالمية للشعوب الأصلانية وفهم لغاتهم، معتبرة أن الترجمة ليست مجرَّد نقل لغوي عادي، بل أداة للحفظ الثقافي والمقاومة من أجل استرداد حقِّ الشعوب في حماية معرفتها ولغتها من الاستغلال الاستعماري.[30] وتبعاً لهذه الإحاطة عن رؤية ديب لما تعنيه الترجمة وسياساتها، سنرى عبر تجربته الواسعة في الممارسة الترجمية في حقل الترجمة العربية، كيف يصيغ حدوده واتِّساعه.

حقل الترجمة عربياً بعين المُمارس

يتتبَّع ديب أثر وحضور "مشاريع الترجمة العربية الحديثة الكبرى" في الحياة الثقافية والفكرية والعلمية العربية الحديثة كمثال ينطبق على مشاريع محددة، مثل: مشروع محمد علي باشا ورفاعة الطهطاوي في الترجمة العلمية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ولجنة التأليف والترجمة والنشر (منذ العام 1914-إلى ستينيات القرن العشرين)، ومشروعَي "الألف كتاب الأول" (بإشراف الإدارة الثقافية التابعة لوزارة التعليم المصرية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته) و"الألف كتاب الثاني" (عن الهيئة المصرية العامة للكتاب منذ العام 1986)، والمشروع القومي للترجمة (منذ العام 1995 وحتى الآن)... وذلك كله في مصر. وثمَّة الكثير مما أنتجته وزارة

الثقافة السورية من ترجمات (لا سيَّما في فترة إدارة أنطون مقدسي لمديرية التأليف والترجمة). هذا بالإضافة إلى ما يصدره المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت في سلسلتَي "عالم المعرفة" (منذ العام 1978 وحتى الآن) و"من المسرح العالمي" (ابتداءً من العام 1969) والتي بات اسمها "إبداعات عالمية" (ابتداءً من العام 1998). كما يندرج في الجهود العربية مشروع المنظمة العربية للترجمة في بيروت (1999)، ومشروع "كلمة" في الإمارات العربية المتحدة (2007)، ومشروع "ترجمان" في المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات في قطر (2010)، ومشروع "نقل المعارف" الذي أطلقته هيئة البحرين للثقافة والآثار (2014).[31]

يرى ديب أن ما يلفت الانتباه في هذه المشاريع هو تفرُّقها في المكان والزمان، وعدم اندماجها في مشروع واحد. هذا بالإضافة إلى الإشارة إلى دور الدولة في هذه المشاريع، إذ إنها جميعاً، ما عدا لجنة التأليف والترجمة والنشر والمنظمة العربية للترجمة، تقف وراءها دول تقدِّم لها التمويل وتحدِّد لها الآفاق وترسم لها الحدود. ولعل هذا يثير نقاشاً متجدداً حول دور الدولة الثقافي في العالم الثالث، وجبن رأس المال الخاص عن الاستثمار الكبير في المجال الثقافي، ومدى دقَّة وواقعية المفهوم الليبرالي للسوق "المستقلة"، وسبل إصلاح دور الدولة الثقافي أو حتى تغييره بتغيير أنظمتها القائمة. لقد سادت قناعة راسخة، منذ أواخر خمسينيات القرن العشرين وحتى أواخر سبعينياته، مع صعود الدولة الوطنية في بلدان العالم الثالث بعد الاستقلال، بأن للدولة الدور الأساسي في توفير البنية التحتية على مستويات المجتمع كلِّها، بما في ذلك الثقافة وإطلاق المشروع الثقافي، وذلك نظراً إلى البنية الاستعمارية المتخلفة الموروثة وطابع المشروعات الخاصة الجبان الذي يردعها عن الاستثمار في الثقافة والبناء الثقافي. ومنذ أوائل ثمانينيات القرن العشرين، راحت هذه القناعة تتداعى مع إخفاق الدولة الوطنية وتوغُّلها في إفساد الاقتصاد والمجتمع والسياسة والثقافة. كما ينوِّه ديب إلى الدور الفكري والإداري الهائل الذي قام به أفراد مثقفون يقفون على رأس المشروع الترجمي العربي الحديث، تساندهم إما شخصيات مسؤولة في الدولة أو ظروف معينة تمرُّ بها البلد (سواء كانت نهضة، أو أزمة، أو صراعاً.. إلى آخره...) أو يساندهم نبوغهم الفردي وطموحهم وحده. ومن هؤلاء، على سبيل المثال، أنطون مقدسي في "مديرية التأليف والترجمة السورية"، وجابر عصفور "المشروع القومي للترجمة" والطاهر لبيب في مشروع "المنظمة العربية للترجمة" أولاً ثم في مشروع "نقل المعارف"، وعزمي بشارة في "ترجمان" المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في قطر. ولعلَّ أهم ما اتَّسم به هؤلاء الأفراد، إلى جانب تميُّزهم الفكري والإداري، هو قدرتهم على التخطيط وبناء التصوُّر الاستراتيجي.

يشير ديب إلى ما قد فات اللغة العربية من الترجمات الكثيرة لأمَّهات الكتب الضرورية في معظم المجالات، وهذا وحده دور شاق على الأفراد، وعلى المؤسسات الصغرى، فما بالك بأن تضاف إليه ترجمة الفكر العلمي النقدي، والمناهج الحديثة، والمنظومات الكبرى، وما يستجد في كلِّ ذلك، فضلاً عن الآداب وسواها. فهو يرى أن مثل هذه المشاريع يجب أن تقوم بقسطها الأكبر مؤسسات كبرى تتخطَّى ما هو قُطري إلى ما هو عربي عموماً، وذلك بدلاً مما وصفه جابر عصفور بالعشوائية والتشرذم وغياب خطة قومية تشمل الأقطار العربية. ومن الواضح أن كل هذا برأي ديب يستدعي دور الدولة الوطنية قومية التوجُّه التي بات وجودها ومستقبلها محلَّ شكوك عميقة في السنوات الأخيرة التي اندلعت فيها "لا ثورات" الحرية والكرامة والخبز،

بالإضافة للصراعات المرتبطة بسياسات الهوية والإرهاب والتكفير.[32] وعن هذا الشأن، يخصِّص ديب مقالته "عدة المترجم وعتاده: في ترجمة الدراسات الثقافية والنظرية ما بعد الكولونيالية إلى العربية" لتناول قصور الترجمات في حقول محدَّدة، وبالذات حقل الدراسات الثقافية ونظريات ما بعد الاستعمار. فالأمر لا يقف عند الطول الزمني الذي يفصل بين ولادة تيار فكري أو علمي، وبين توفُّر القارئ والمثقف الأكاديمي العربي على أدبيات هذا التيار، الذي قد يمتد ما بين عام يفصل بين صدور الكتاب وترجمته إلى أكثر من خمسين عاماً، بل يتجاوز ذلك إلى بقاء معظم هذا التيار وأمهات كتبه خارج عملية النقل والتبادل وتشويه الترجمة. هذا بالإضافة إلى تغييب أو تشويه السياقين الثقافي والتاريخي اللذين يندرج فيهما هذا التيار، وبفعل ذلك يهدر الصراع الفكري والاجتماعي الذي يكتنفه، مما يشجع على غياب الموقف والرؤية النقديين.[33] وعمَّا لم تتمّ ترجمته، يشير ديب إلى أن نصوص الآباء المؤسِّسين لحقل الدراسات الثقافية كـ ريموند ويليامز، وريتشارد هوغارت، و إ.ب. طومسون، لم يترجم منها جميعاً إلا خمسة أعمال لريموند وليامز. هذا بالإضافة إلى أن غاياتري سبيفاك، وعلى الرغم من كونها من أعمدة النظرية ما بعد الكولونيالية، إلا أنه لم تتمّ ترجمة أيٍّ كتاب لها للغة العربية، وكذلك كل نتاج مدرسة التابع الذي لم تتمّ ترجمته حتى الآن.[34]

وكما يظهر النقد في كتابات ديب، كذلك نتلمَّس الحميمية داخل الحقل تبعاً لتجاربه مع النصوص المترجمة ومشاريع الترجمة التي شارك فيها، ولربما يظهر الأول بفعل الثانية. يتجلَّى ذلك في مقدمته لكتاب **تأملات حول المنفى** لإدوارد سعيد، وقد وصف نسخة كتاب **الاستشراق** التي حصل عليها في برد المعتقل، بالدفء الذي لفَّ روحه، ومنعها من التعفُّن. ولأنه كان يمارس الترجمة، فإن قراءته للاستشراق لم تقتصر على ما كُتب فيه، بل امتدت لتطول ما ترجم أيضاً.[35] لقد كان ذلك بداية لنصوص كثيرة عن إدوارد سعيد والترجمة، الذي اعتبره ديب "ضائع في الترجمة."[36] لقد حاول ديب أن يراجع ترجمات كل من صبحي حديدي وكمال أبو ديب، والتي أصبح فيها سعيد مشوَّهاً ومزيَّفاً في ترجمات حديدي،[37] وبخاصة في **تعقيبات على الاستشراق**،[38] بينما أخذت ترجمة كمال أبو ديب جهداً أكثر تعقيداً ومعرفةً احترمها ديب. إلا أنه أشار إلى إشكاليات ترجمة أبو ديب على النحو الذي جعل نصوص سعيد، تحديداً **الاستشراق**[39] **والثقافة والإمبريالية**،[40] نصوصاً مستغلقة، ومُغرِّبة للغة للعربية.[41]

تظهر الحميمية أيضاً ولكن من نوعٍ مختلف بين ثائر ديب وجابر عصفور الذي التقاه أول مرة في العام 2000 في القاهرة خلال مؤتمر "قضايا الترجمة وإشكالياتها". وكان هذا اللقاء سبباً في ظهور ترجمة ديب لكتاب هومي بابا **موقع الثقافة**، وهكذا بدأت رحلة ديب مع المشروع القومي للترجمة الذي صدرت له في هذا المشروع ستة كتب. يشير ديب إلى أهمية المشروع القومي للترجمة وقائمة إصداراته التي ناهزت 3500 كتاباً، وأن هذه الأهمية تتأطر بالذات في أن جابر عصفور وخلفاءه وموظفيه والمترجمين الذين عملوا معه على هذا الصعيد، مثالٌ على التدقيق الذي يبديه الباحث في نوعية كتب المشروع القومي للترجمة لا في كمياتها فحسب. كل ذلك جعل من هذا المشروع جامعاً لخيارات المترجم الفرد وتفضيلاته وضرورات الثقافة ومؤسساتها، بين وعي الفرد العلمي النقدي ووعي المؤسسة والمشروع الاستراتيجي المستدام.[42]

يشير ديب إلى مساهمة جابر عصفور في مقالته "نحو مشروع قومي للترجمة"، التي جمع فيها بين النظرية والتخطيط العملي. يحضر في هذه المقالة مصطلح "التخلف" الذي بات يُنظَر إليه على أنه نوعي وليس كمّياً فحسب. وإلى جوار "التخلف"، تحضر عبارة "مجاوزة التخلف"، التي تدرِج الترجمة والعلاقة مع الآخر في سياق "الاستقلال السياسي والثقافي". والمبدأ الأول، في التخطيط لمشروع قومي للترجمة لدى جابر عصفور، هو الخروج من أسر المركزية الأوروبية الأمريكية، لتأتي بعده مبادئ الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم ويساهم في إشاعة العقلانية، وعدم التقوقع في مجال معرفي واحد، وترجمة الأصول المعرفية دون إغفال المنجزات الجديدة لحركة الإبداع والفكر العالميين، والترجمة عن لغة الأصل مباشرة، وقومية الجهد، بالمعنى العربي الشامل.[43] ومن يقرأ نصوص ديب سيرى التأثر الكبير لمن يصفه بأنه المعلم والصديق جابر عصفور، وسيرى تشابه المصطلحات والفكر بينهما. هكذا تلتقي الحميمية بالنقد، وتتشكَّل المعرفة في حقل الترجمة العربي، أو لربما بتجربة ديب على الأقل، وبذا نشهد تجربة مختلفة من الرؤية الشاملة، وكذلك العناية والوعي بالممارسة الترجمية.

خاتمة نافذية عن الترجمة

يقدم ثائر ديب رؤية متفائلة عن الترجمة، إذ يعتبر أنه على الرغم من ارتباطها بالقوة والسلطة، واستخدامها في السيطرة على الشعوب وقَوْلَبَتِها، فلا يعني ذلك أن هذا هو الدور الوحيد الذي أدَّته وتؤدِّيه وستبقى تؤدِّيه في المستقبل. لقد باتت الترجمة، اليوم خصوصاً، استعارة أساسية لبعض المهام الأكثر إلحاحاً، كالجمع بين اللغات والثقافات والسياقات السياسية المختلفة على نحوٍ يقدِّم تفهُّماً متبادلاً، دون الاضطرار إلى التضحية بالاختلاف لمصلحة التمثُّل والتماثل الأعميين. والترجمة، بهذا المعنى، تشير إلى إبداع خرائط ثقافية وسياسية جديدة، وإقامة مناطق مشتركة ومواضع للتَّمفصل تحفظ حق الاختلاف والمساواة. كما تشير إلى بقائها في الحاضر، منغمسة في صراعاته وتعقيداته، تؤدِّي الدور السابق (السلبي)، كما تؤدِّي دوراً واضحاً بوصفها قناة مهمة للمقاومة وتحرُّرِ العقول والأجساد.[44] ومع اتفاقنا مع طرفي الطرح السابق عن الترجمة، إلا أن الإضافة قد تكمن في تعقيد الراهنيَّة، وتعدُّد الرهانات الخاصة بالترجمة حالياً. ويأتي ذلك من أطروحة تتعلَّق بحال المعرفة المنتجة، ليس على مستوى المؤسسات وحسب، وإنما أيضاً على مستوى الفكر ضمن الحياة اليومية. إن هذا التعقيد يستدعي طرحاً آخر لصديق وشريك ثانٍ لثائر ديب، وهو عالم الاجتماع التونسي الطاهر لبيب الذي قدَّم مؤخراً مداخلة عن "ثقافة اللامعنى"، وإن كانت لا تتطرَّق للترجمة بشكلٍ مباشر، إلا أن الترجمة تعدُّ امتداداً لها، نظراً للعلاقة المتمفصلة بين الترجمة وإنتاج المعرفة. يرى لبيب أن هناك تفشٍّ لثقافة اللامعنى، بتعريفيها الفكري والأنثروبولوجي، كظاهرة كونية متفاقمة.[45] يلتقي ذلك مع رؤية الفيلسوف كورنيسليوس كاستورياديس لما أسماه "صعود اللا-دلالة"، وهو صعود أو تفشٍّ حوَّل اللاشيء إلى شيء، وأسند إليه معنى. هكذا أصبحنا نبحث عن معنى ما لا معنى له بعد أن كنا نبحث عن معنى ما له معنى. ويرى لبيب أن ذلك يبعث على نشوء تخصُّص جديد يجازف بتسميته بـ"اللامعنالوجيا". ولا شكَّ أن وراء هذه التسمية استحضار لسياق الظاهرة: وهو أن نشر التفاهة، وتنويع وسائل استهلاكها، وفسح المجال للمتخصصين في تسطيح الفكر وتفتيته، خصوصاً في وسائل الإعلام، هو من آليات نظام

رأسمالي نيوليبرالي استهلاكي معولم، وهو من أعراضه أيضاً. ولعل هذا هو السبب الأصلي في انتشاره.

وفي هذا السياق، تفيد مقولة لبيب أن المجتمعات التابعة لا تكتفي بتفاهاتها الذاتية وإنما تستورد أو تتلقَّى تفاهات المجتمعات التي تصنعها. على أن المشكلة لا تكمن في التافه، في حدِّ ذاته، فلكلّ مجتمع نصيب منه، وإنما تكمن في أن تحقِّق التفاهة هدفها المضمَر الذي هو انشغال الناس بها، على حساب الأهم في حياتهم ومصيرهم. ولعلَّ الانشغال بالتفاهة، وإن أمتع الكثيرين، هو نوع من استبطان الخضوع، ومعنى اللامعنى، خارج اللغة، وهو هذا: الإخضاع. ثقافتنا العربية الراهنة تنتج اللامعنى أكثر مما تنتج المعنى. ويكفي أن ننظر في خليط ما يُقال ويُكتب، يومياً، وفي أصناف التعليق عليه، في وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي. وأما السؤال فهو كيف أمكن لهذه الثقافة الكبيرة التي قامت، أيام مدِّها، على إنتاج المعنى المتوالد المفتوح أن يكون أغلب ما تنتجه اليوم فاسد المعنى أو فاقداً له؟ لا يتصل الأمر بالكفاءة وإنَّما بتعطيلها، فمن لهم، من العرب، أن ينتجوا المعنى، لولا تعطيل كفاءتهم، كثيرون! وبناءً على هذه الأطروحة، التي تمسُّ أغلب ما يحيطنا كمفكرين وقارئين ومترجمين، يبدو أن هناك خريطة جديدة نبحث في مواقعها ليس لإيجاد طرق مشتركة، أو طرق للمقاومة والتحرر بالمعنى (الكبير)، وإنما للبحث عن المعنى في تفاصيل يومنا لغة وإدراكاً، فأين يتواجد المعنى كي نترجمه؟ لا شكَّ أن هذا هو الرهان الذي واجه ثائر ديب ولا زال يواجهه طوال رحلته الصعبة والملهمة في تقديم كل هذه النصوص المترجمة لعالم المعرفة العربي

قائمة ترجمات ثائر ديب

1. تيري إيجلتون، **ما بعد النظرية** (الدوحة-بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2025).
2. فرانسيسكو بيتنكور، **عنصريات: من الحروب الصليبية إلى القرن العشرين** (الدوحة-بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2025).
3. يان داو فان دِر بلوخ، **الفلاحون وفن الزراعة**، ترجمة بالمشاركة مع مهيار ديب (القاهرة: دار المرايا، 2024).
4. فيليب ماكمايكل، **النُّظُم الغذائية والمسائل الزراعية**، ترجمة بالمشاركة مع حلا ميّا (القاهرة: دار المرايا، 2024).
5. إيان سكونز، **الماشية والمناخ وسياسات الموارد** (أمستردام: منشورات المعهد العابر للقوميات (TNI) وشبكة سيادة، 2023).
6. روبرت غارلاند، **الحياة اليومية لليونانيين القدماء** (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب-وزارة الثقافة السورية، 2023).

7. **الإنسانيات في القرن الحادي والعشرين،** إعداد بربارة وينكلر، بيآتا أولريكه لا سالا، جيني راحيل أوستيرله، نهى الشعَّار (برلين: الأكاديمية العربية الألمانية للباحثين الشباب في العلوم والإنسانيات (AGYA)، 2022).

8. أوتو رانك، **رضّة الولادة وأهميتها في التحليل النفسي** (الرياض: دار صفحة 7، 2022).

9. كالي أكونو، كاتي ساندويل، ليدا فوريرو، جارون براون، **من الأزمة إلى التغيير: ما الانتقال العادل؟** (أمستردام: المعهد العابر للقوميات وتحالف العدالة العالمية القاعدية، 2022).

10. إرفنغ غوفمان، **تقديم الذات في الحياة اليومية** (د.م: دار معنى للنشر والتوزيع، 2021).

11. بول ريكور وريتشارد كيرني، **في الترجمة** (القاهرة: دار الأدهم، 2021).

12. باربرة وينكلر وآخرون، **الدراسات العربية وانتفاضات الربيع العربي** (بيروت: دار المشرق، 2019).

13. إعجاز أحمد، **في النظرية: طبقات، أمم، آداب** (الدوحة-بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

14. راناجيت غُها، **التاريخ عند نهاية التاريخ العالمي ومقالات أخرى** (المنامة: مشروع نقل المعارف، 2019).

15. ميشيل مزاوي، **أصول الصفويين: تشيّع وتصوّف وغلوّ** (الدوحة-بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

16. فولكر ميتشلز، **هرمان هيسه: سيرة مصورة** (اللاذقية: دار فواصل، 2018).

17. ليونارد جاكسون، **نزع مادية كارل ماركس: الأدب والنظرية الماركسية** (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014).

18. ديفيد هيرست، **حذارِ من الدول الصغيرة** (قبرص: دار الرمال للنشر، 2013).

19. سامية محرز، **أطلس القاهرة الأدبي** (القاهرة: دار الشروق، 2012).

20. ديفيد راندال، **المراسلون العظماء** (الرياض: مكتبة العبيكان، 2011).

21. آلان هاو، **النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت** (القاهرة: المركز القومي للترجمة ودار العين، 2010).

22. جيمس. و. إرماتنغر، **الحياة اليومية زمن العهد الجديد** (أبو ظبي: مشروع كلمة، 2010).

23. شيدوميل مياتوفيتش (جمع)، **الخفّ الذهبي: حكايات شعبية من صربيا** (أبوظبي: مشروع كلمة، 2010).

24. شيدوميل مياتوفيتش (جمع)، **الراعي والأميرة: حكايات شعبية من صربيا** (أبوظبي: مشروع كلمة، 2010).

25. بندكت أندرسون، **الجماعات المُتَخَيَّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها** (دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، 2009).

26. فرانكو موريتي، **علامات أُخِذَت على أنها أعاجيب: سوسيولوجيا الأشكال الأدبية** (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009).

27. جاك مايلز، **إله التوراة: سيرة** (دمشق: دار الفرقد، 2008).

28. مجموعة من الكتَّاب، **السينما والتلفزيون بعد 9/11** (أبو ظبي: مهرجان الشرق الأوسط السينمائي الدولي، 2008).

29. إيان بوروما وأفيخاي مرغليت، **الاستغراب: موجز تاريخ النزعات المعادية للغرب** (الرياض: مكتبة العبيكان، 2008).

30. فرانسيس وين، **رأس المال لكارل ماركس: سيرة** (الرياض: مكتبة العبيكان، 2007).

31. رولد دال، **تشارلي ومصنع الشوكولا-رواية للأطفال** (دمشق: وزارة الثقافة، 2007).

32. جون ف. ورغن، **الأقسام الفاعلة: بناء ثقافات التميّز وتعزيزها في البرامج الأكاديمية** (الرياض: مكتبة العبيكان، 2006).

33. شبلي تلحمي، **المخاطر: أميركا في الشرق الأوسط** (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005).

34. دوغلاس روبنسون، **الترجمة والإمبراطورية** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005).

35. آلن واطس، **العلاج النفسي بين الشرق والغرب** (دمشق: وزارة الثقافة، 2005).

36. ستانيسلاف غروف، **العقل المحيط: مستويات الوعي البشري الثلاثة وكيف تصوغ حياتنا** (القاهرة: دار العين، 2005).

37. تيودور رايك، **سيكولوجيا العلاقات الجنسية** (دمشق-بغداد: دار المدى، 2005).

38. علي الدشتي، **ثلاثة وعشرون عاماً: دراسة في السيرة النبوية المحمدية** (دمشق: دار بترا، 2004).

39. إعجاز أحمد وإدوارد سعيد، **الاستشراق وما بعده** (دمشق: دار ورد، 2004).

40. هومي ك. بابا، **موقع الثقافة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004).

41. أسامة مقدسي، **ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر** (بيروت: دار

الآداب، 2004).

42. **موسوعة تاريخ الأديان**، المجلد الأول، ترجمة بالمشاركة (دمشق: دار علاء الدين، 2003).

43. **موسوعة تاريخ الأديان**، المجلد الثاني، ترجمة بالمشاركة (دمشق: دار علاء الدين، 2003-2004).

44. إدوارد سعيد، **تأملات في المنفى 1** (بيروت: دار الآداب، 2003).

45. إدوارد سعيد، **فرويد وغير الأوروبيين**، ترجمة بالمشاركة (بيروت: دار الآداب، 2003).

46. زينة غندور، **العسل** (بيروت: دار الآداب، 2002).

47. إدموند ليتش، **كلود ليفي شتراوس** (دمشق: وزارة الثقافة، 2002).

48. ليونارد جاكسون، **بؤس البنيوية** (دمشق: وزارة الثقافة، 2002).

49. تيري إيجلتون، **فكرة الثقافة** (اللاذقية: دار الحوار، 2001).

50. تيري إيجلتون، **أوهام ما بعد الحداثة** (اللاذقية: دار الحوار، 2000).

51. آلان كومبس ومارك هولند، **التزامن: العلم والأسطورة والألعبان** (دمشق: دار إيزيس، 1999).

52. نورمان ميلر، **إنجيل الابن** (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 1998).

53. إيان واط، **نشوء الرواية** (القاهرة: دار شرقيات، 1997).

54. إريك فروم، **فرويد وبوذا** (اللاذقية: دار نون، 1996).

55. د. ت. سوزوكي، **التصوف البوذي والتحليل النفسي** (اللاذقية: دار الحوار، 1996).

56. تيري إيجلتون، **نظرية الأدب** (دمشق: وزارة الثقافة، 1995).

57. بول روزن، **الحريم الفرويدي** (دمشق: دار كنعان، 1995).

58. ثيودور رايك، **الدافع الجنسي** (اللاذقية: دار الحوار، 1992).

59. ثيودور رايك، **الحب بين الشهوة والأنا** (اللاذقية: دار الحوار، 1992).

60. غريغوري غورين، **البيت الذي شيّده سويفت** (الكويت: وزارة الإعلام-سلسلة من المسرح العالمي (251)، 1991).

61. سبع دراسات، من ترجمة ثائر ديب، عن القرن الأفريقي:

نُشرت هذه الترجمات في مجموعة مؤلفين، **كتاب العرب والقرن الأفريقي: جدلية الجوار والانتماء** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

- بيتر وودوارد، "المنافسة الدولية في دول القرن الأفريقي،" 206-181؛
- إيرما تاديا، "تأملات بشأن إريتيريا ونشوء دول جديدة في القرن الأفريقي،" 290-255؛
- عبد الله حمدوك، "الاستثمار العربي في القرن الافريقي: تحديات وفرص وآفاق،"462-415 ؛
- كيداني منغستب، "تحديات البناء الوطني والصراعات في القرن الأفريقي،" 486-463؛
- ميهاري تاديلي مارو، "إثيوبيا وجيرانها: عوائق الاستقرار في المنطقة،"-566 511؛
- ستيف هوارد، "تحطيم عدسة الاستشراق: النظرة المتبادلة بين القرن الأفريقي والعالم العربي،"660-649
- تيكيستي نيغاش، "استخدام الإنكليزية لغة للتدريس وأزمة التعليم في القرن الأفريقى: إثيوبيا نموذجاً،" 794-767.

يصدر قريباً:

62. فرانك. ر. ويلسون، **اليد، وكيف يصوغ استخدامها الدماغ واللغة والثقافة البشرية.**
63. ناتالي زيمون ديفيز، **أَسْفَارُ الأُلْعُبَان: مسلمٌ من القرن السادس عشر بين عالمين.**

الإحالات

[1] دوجلاس روبنسون، **الترجمة والإمبراطورية: نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية**، ترجمة ثائر ديب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، 38-41.

[2] هومي بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004).

[3] فالتر بنيامين، **مقالات مختارة**، ترجمة أحمد حسان (الدوحة: أزمنة للنشر، 2007).

[4] المصدر نفسه، 41-43.

[5] عبد الرحيم الشيخ، "الإصغاء إلى الصوت الآخر،" في حسين البرغوثي، **الصوت الآخر: مقدمة إلى ظواهرية التحول**، تحويل عبد الرحيم الشيخ (عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2020)، 33

[6] جاك دريدا، **أبراج بابل**، ترجمة صبحي دقوري (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2015).

[7] أمبرتو إيكو، **أن نقول الشيء نفسه تقريباً**، ترجمة أحمد الصمعي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، 25-26.

[8] المصدر نفسه، 23.

[9] أنطوان برمان، **الترجمة والحرف أو مقام البعد**، ترجمة عز الدين الخطابي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، 10.

[10] المصدر نفسه، 11.

[11] بول ريكور، **عن الترجمة**، ترجمة حسين خمري (بيروت- الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، 2008)، 43-44.

[12] المصدر نفسه، 34.

[13] Marco Agnetta and Larisa Cercel, "George Steiner's After Babel in Contemporary Translation Studies," *Church, Communication and Culture*, vol. 4, no. 3 (2019): 363369-.

[14] George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1975).

[15] ثائر ديب، "محنة الترجمة في الثقافة العربية: ترجمة النظرية الأدبية نموذجاً،" **جسور**، العددان 3-4 (2009): 28-29.

[16] المصدر نفسه، 23.

[17] ثائر ديب، "في استعارة العلم جاهزاً ومنفصلاً: ترجمة العلوم بين عصر محمد علي ولحظتنا الراهنة،" **حقول**، العدد 8 (2009): 39-40.

[18] المصدر نفسه، 38.

[19] المصدر نفسه، 42.

[20] المصدر نفسه، 49.

[21] ثائر ديب، "مشاريع الترجمة العربية الحديثة الكبرى،" (ورقة أُلقيت في ندوة "الترجمة في العالم العربي"، المنامة، 11-13 تشرين الثاني/ نوفمبر 2022).

[22] ثائر ديب، "سياسات الترجمة: أبعاد المفهوم وتضاريسه،" **الآداب**، 27 أيار 2021، شوهد في 7 أيلول 2025.

https://2u.pw/GKyqT.

[23] ثائر ديب، "ترجمة العلوم ومصائرها في الثقافات العربية: محاولة في سياسات الترجمة،" **تبين**، العدد 6 (2023): 47-60.

[24] ديب، "سياسات الترجمة،" مصدر سبق ذكره.

[25] ثائر ديب، "الترجمة عبر تباينات القوة: اللغة والهُوية في عالم الترجمة اللامتكافئة،" في **الترجمة وإشكالات المثاقفة**، إعداد وتقديم مجاب إمام ومحمد عبد العزيز (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، 2014).

[26] المصدر نفسه.

[27] ثائر ديب، "من المترجم الفرد إلى المشروع الثقافي،" **الانتفاضة الشعبية في سورية**، 11 كانون الأول 2016، شوهد في 7 أيلول 2025.

https://2u.pw/CVQMB.

[28] Alessandra Riccardi, *Translation Studies: Perspectives on an Emerging Discipline* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

[29] ثائر ديب، "الترجمة ودراساتها ونظرياتها: كتب، مجلات، شخصيات،" **المعرفة**، العدد 408 (2003): 250-255.

[30] Linda Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (London: Zed Books, 1999).

[31] ديب، "مشاريع الترجمة العربية الكبرى الحديثة،" مصدر سبق ذكره.

[32] ديب، "المترجم الفرد والمشروع الثقافي،" مصدر سبق ذكره.

[33] ثائر ديب، "عدة المترجم وعتاده: في ترجمة 'الدراسات الثقافية' والنظرية ما بعد الكولونيالية إلى العربية،" **جسور**، العدد 2 (2009):-77 92، 77.

[34] المصدر نفسه، 79.

[35] للمزيد انظر: إدوارد سعيد، **تأملات حول المنفى ومقالات أخرى**، ترجمة ثائر ديب، (بيروت: دار الآداب، 2004)، 9-12.

[36] ثائر ديب، "ضائعاً في الترجمة،" **عالم الكتاب**، العدد 84 (2015): 32-34.

[37] المصدر نفسه.

[38] إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير صبحي حديدي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1996).

[39] إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، 1981).

[40] إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، ط1، 1997).

[41] ديب، "عدة المترجم وعتاده،" مصدر سبق ذكره، 92.

[42] ثائر ديب، "جئت مصر وشربت من نيلها،" **أوان**،27 كانون الأول 2019، شوهد في 7 أيلول 2025.

https://2u.pw/77ro7.

[43] ديب، "مشاريع الترجمة العربية الكبرى الحديثة،" مصدر سبق ذكره.

[44] ديب، "سياسات الترجمة،" مصدر سبق ذكره.

[45] الطاهر لبيب، "ثقافة اللامعنى،" في **كتاب الموسم الثقافي الثالث والعشرين 2023-2024 "إشراقات"** (المحرق: مركز الشيخ إبراهيم للثقافة والبحوث، 2025).

الهوائيات القاتلة
عن صهينة الأثير والمقاومة الممكنة

عوني بلال، فلسطين

"أسقطُ واقفاً...
وخائفاً...
أن يحمل الصدى ندائي للهوائياتِ... فوق أسطح البيوتْ
أن تفشي الرمالُ صوتي المضيء... صوتيَ المكبوتْ
أبحثُ عن مدينتي التي هجرتُها
فلا أراها."
أمل دنقل

هامش أول: ما نفع الكتابة في المسألة التقنية؟

كثيرون يؤرقهم سؤال الجدوى كلَّما أمسكوا قلماً وحاولوا قول شيء، وقد يُمضي المرء في مواجهة السؤال أكثر مما يمضي في الكتابة نفسها. لكن الأكيد أن ما جرى خلال العامين الماضيين ضاعف وطأة السؤال وعمَّمه بكل اتجاه. لا شفاعة هنا لرصانة الموضوع ولا عمق المقاربة: كل الكلام باتَ نهباً لسؤال الجدوى. قد تبدو هذه العمومية مهرباً من مواجهة السؤال (إن المصيبة إن عمَّت هانت)، لكن هرباً كهذا لا يصحُّ في حالتنا، ولسبب محدد للغاية، وهو: أن سؤال الجدوى له شرعية أكبر أمام المسألة التقنية، وأن هناك أسباباً وجيهة تشي بعبثية الحديث في هذا النوع من المواضيع أكثر من سواه.

لاعتبارات عديدة، وأكذبُ إن زعمتُ أني أفهمها، نشأ لدينا وضع تبدو فيه السياسة والاقتصاد والتاريخ ومسائل الاجتماع وخبايا النفس والجيو-استراتيجيا، جميعها مسائل "معقولة". أقول "معقولة" بمعنى أننا جميعاً نستطيع أن "نعقلها"، وأن دائرة الثقافة العامة تنطوي عليها، وأن المرء يمكن أن يضع يداً لنفسه في كل طبقٍ منها، لكن التقنية بقيت غالباً خارج هذه القسمة. بوسعك أن تقلِّب ساعات في مجلات الثقافة العامة ومنشورات الفكر والمعرفة العربية، ولن تجد معادلة رياضية أو قانوناً من قوانين الديناميكا الحرارية. لماذا؟ لأنها "مسائل تقنية". العبارة ذاتها باتت حجَّةَ نفسِها، وتبريراً للإقصاء. هذه ليست مسألة نادرة، وتجدها في سياقات عديدة: أن يصبح

اسم الشيء موقفاً من الشيء وحكماً عليه. وتكفي كلمة "فلسفة"، ودلالتها شعبياً، مثالاً على ذلك.

في أوضاع كهذه، تنشأ أذيَّات خفيَّة تزحف بصمت على القضايا الكبيرة. لا أملك إحصاءً رسمياً حول الموضوع، لكني لا أجازف كثيراً إن زعمتُ أن هناك هجرة تحدث منذ سنوات لأصحاب الاختصاص العلمي الدقيق صوب ميادين الإنسانيات، وصوب العمل الإعلامي و"الثقافي" العام. من يرتبطون وجدانياً بقضايا نضالية، يجدون في الساحة "الفكرية" العامة مكاناً أفضل من ساحتهم "التقنية" الخاصة. والمسألة لها جانب أناني، وهو أن الساحة الأولى تسمح لك بظهور أكثر، وترمي عليك أضواءً أكثر سطوعاً، فيما ساحة العمل التقني كثيراً ما تقترن بالظلال والعيش خلف الكواليس.

هل هناك أسوأ من هذه التوليفة: أن يتقاطر للتخصص التقني من ينحصر طموحهم بالصعود المهني والنجاح الوظيفي، فيما يرحل المؤمنون بالقضايا النضالية صوب إنسانيَّتهم؟ وهنا يتموضع خيط الجدوى في الكتابة التقنية: أنها تعيد الوشيجة بين العمل التقني والعمل النضالي، وأنها، بقدر نجاحها، تشدُّ أبناء الميدان التقني، بمختصيه وباحثيه، إلى موضعهم الضروري في الصراع، ليشدُّوا عِلمهم ومعرفتهم صوب دورها التحرري المغيَّب.

فاتحة

في أواسط القرن التاسع عشر، تبلور فهم لظاهرة بدت للناس وقتها ضرباً من السحر (وهي تبدو كذلك حتى اليوم، بالنسبة لي على الأقل): إذا وضعتَ حبلاً معدنياً في غرفة ببيتك، ثم وضعت حبلاً شبيهاً في غرفة أخرى في بيت آخر على مسافة شارعٍ أو شارعين، ثم حرَّكت شيئاً داخل الحبل الأول (أي إذا أزحتَ شحنةً فيه يمنةً ويُسرة)، فإن الحبل الثاني سيشهد حدثاً شبيهاً، ومن تلقاء نفسه. أوقِفْ أرجحة الشحنات في الحبل الأول، وبلمح البصر، سيسكن الثاني. عُد وكرِّر ما كنتَ تفعله بوتيرة أسرع، وستجد الحبل الثاني يقلِّد أخاه الأول بالوتيرة ذاتها وعلى الإيقاع نفسه. بينك وبين جارك بضع جدران... صفٌّ من الأشجار... جمهرة أبواب... وأمتار كثيرة. لا تراه ولا يراك، ولا تسمعه ولا يسمعك، لكنَّ الحبل الذي عنده شقَّ حجاب الغيب وبات مرآةً للحبل الذي لديك. هذا، باختصار فاحش، هو البث اللاسلكي. والغرابة تفيض حتى من التسمية، فهي تقوم على النفي لا على التأكيد: اتصال دون أسلاك. كم نفهم عن الإنسان لو سمَّيناه: "حيوان لا-ذيلي؟" ليس كثيراً بالتأكيد.

مَنْ كان يكفر بالتخاطر بين البشر ويجده خرافةً مستحيلة، عليه الآن أن يقبله في سياق أغرب بكثير: تخاطر بين الجمادات وأعمدة النحاس وصفائح الحديد. ولذا، فإن من الواجب هنا أن يُذكر وجهٌ مدهش آخر لهذه الظاهرة: أن فكرتها العلمية سبقت إدراكها المحسوس. لم يشهد أحدٌ بثاً لاسلكياً راديوياً ليحاول تأطير الظاهرة علمياً بعد ذلك، كما جرت العادة. العكس تماماً هو ما جرى: جملة مشاهدات تتعلَّق بالبطاريات والمغانط والمواد الموصلة دفعت إلى الاعتقاد أن شيئاً كالاتصال اللاسلكي يمكن أن يُجترح، ثم استغرق الأمر ربع قرن حتى ترجَّلت الفكرة من صومعة التنظير إلى ميدان الوجود. هذه الوصفة تشبه قصة القنبلة النووية، فهي الأخرى وُلدت فكرةً مجرَّدة

في الرأس قبل أن تشبَّ لاحقاً بالتجريب. ومهما يكن من أمر، فالصورة التي رسمَتها النظرية تقول إن شعاعاً يفيض من الحبل الأول، ويعبر ما حوله حتى يبلغ الحبل الثاني، وحينها يَحدث الأثر الذي نراه. ومهما تعقَّدت الأمور والتقنيات، فمردُّ الموضوع هو لهذه الصورة البسيطة.

من قلب هذه البساطة، تنبع سمات غريبة تعطي الأثير قيمته وعبقريته. أولها، وربما أهمها، أنه يمنح عابريه أعظم سرعة تأذن بها الطبيعة، وهي سرعة الضوء. وبهذا المعنى، فالأثير، أولاً، ينزع عن الجغرافيا كثيراً من أبهتها. لا يلزمك إلا ثلاثة أعشار الثانية كي تعبر 100,000 كيلومتر في العالم اللاسلكي (محيط الأرض بأسرها 40 ألف كيلومتر لمن أراد أن يتذوَّق الرقم السابق). عدا عن السرعة، فالأثير، ثانياً، هو وسط حمَّال، يتَّسع للكثير، وهو قادر أن يضمَّ أمواجاً من كل نوع داخل حيِّز فضائي واحد دون أن يختلط أحدها بالآخر ما دامت كلٌّ منها موشومة بخصلة تميِّزها، من حيث: تردُّدها، واستقطابها، وأطوارها، وزوايا سقوطها. والأثير، ثالثاً، هو وسط منبسط لا يعرف الوعورة، فكثير من الأمواج تعبر مسافات هائلة دون أن يستلزم الأمر قدراً مفرطاً من الإشعاع لبثِّها في المقام الأول. يمكنك، مثلاً، أن تنفق في بثِّ إشارة أثيرية بقدر ما تنفقه في أصغر مصباحٍ منزلي في بيتك حتى تبلغ إشارتك كيلومترات عديدة. والأثير، رابعاً، وأخيراً، هو وسط كتوم، لا يصدر عنه ضوء ولا صوت ولا أثر مهما ازدحم في حمولته. ومصداق ذلك أننا، أنت وأنا، تغشانا في هذه اللحظة أمواج أثيرية من كل نوع وكل حدب وصوب، لكننا معميِّون عنها تماماً، ولا نشعر بها حتى وهي تشقُّ طريقها عبر رؤوسنا وصدورنا.

ماذا تعني السيطرة على الأثير في سياق "إسرائيل"؟

تكفي صبيحة الخامس من حزيران في العام 1967 شاهداً على قيمة السؤال: عندما قاد فشل أثيريٌّ لإفناء سلاح الجو المصري في دقائق، وحَسْمِ الحرب في فاتحتها. كان عمى الرادارات المصرية عمَّا يزحف في سماء البلاد حجر الزاوية في كل ما جرى. وبينما انشغل مثقفو العالم العربي، لاحقاً، بدور التديُّن (كثرته أو قلَّته) وبدور الأيديولوجيا وضعف الثقافة النقدية في حصول الهزيمة، كانت مسألةٌ تقنيةٌ كهذه خارج مداولاتهم في أغلب الأحيان (كيف لا وهي "مسألة تقنية"). من المفهوم، طبعاً، أن ينبش المرء وراء السبب المباشر، أو تحته، لكن، ما قيمة نبشٍ لا يبدأ من السبب المباشر نفسِه، ولا يمسك به ابتداءً.

والمسألة ليست طبعاً باتجاهٍ واحد. فليلة الرابع من أيلول في العام 1997، شهدت "إسرائيل" مصرع 12 مقاتلاً من نخبتها البحرية قرب بلدة أنصاريَّة في جنوب لبنان. كان الكمين الذي نصبه حزب الله قائماً على اختراق راديوي، إذ نجحت المقاومة وقتها باستراق السمع على بثِّ المسيَّرات "الإسرائيلية"، ولاحظت تصويرها المستمر لمنطقة بعينها قبل العملية بأيام. عبر هذه الثغرة الأثيرية، حققت المقاومة الإسلامية "واحدة من أشدِّ المآسي التي عرفتها 'إسرائيل'" بالتعبير الذي استخدمه رئيس وزراء الكيان الصهيوني وقتها، بنيامين نتنياهو.

الحديث عن أنصاريَّة اللبنانية يغري بانعطاف نحو العبَّاسية الفلسطينية. فعلى مقربة من أنقاض تلك القرية في

الأرض المحتلة، يقف اليوم نصب تذكاري بنته "إسرائيل" تخليداً لقتلى سلاح الإشارة في جيشها. ولولا مشاعر العداء التي تستبدُّ بالمرء، لكان حقاً أن يوصَف النصب بالمهيب، فهو بناء حديدي مستطيل يمتدُّ مسافة شاهقة للأعلى على عرض أفقي محدود، وتتسابق عليه، من الأسفل للأعلى، خطوط متوازية، في محاكاة لهوائيِّ الإرسال، وعلى نحوٍ يبدو الهوائيُّ فيه صنماً يُعْبَدُ وبنياناً من جنس الأساطير. أسفل النصب ثمة استشهاد من التوراة يقول: "حتى أن الصوت سُمِعَ من بُعد" (عزرا 13: 3). لا أذكر هذا النصب من باب الترفيه المعرفي، ولا لأن "الشيء بالشيء يُذكر". أذكره لأنه، وقبل أن يرمز للقتلى الذين يرمز لهم، يحكي مكانةَ فكرةٍ في الوعي الصهيوني وأولوياته. مَنْ في دول المواجهة العربية (أيام كانت هناك مواجهة) منح مجتمعه رمزاً يخصُّ فكرةً كهذه؟ مَن صعَّد هذا المضمار التقني عندنا لشيء من صنف القداسات وشحنه بمثل هذا الوزن؟

لا ينتهي الأمر هنا، عند هوائيات التخاطب والتراسل، بل يتعلَّق أيضاً بتحوُّلٍ أصاب الموجة الراديوية نفسها، وهو التغيُّر الأهم منذ ميلاد التقنية: تحوُّلها من أداة تواصل واستماع إلى أداة نظر وإبصار. لم تعد الموجة الأثيرية هودجاً لرسالة... لم تعد حاملاً لكلام له طرفان يتبادلان الأدوار في الحديث والاستماع. إنها الآن أكثر من ذلك، إنها ضوءٌ معتم لرؤية العالم... أداة حوار لكن بمحاورٍ واحد، لا يخاطِب آخَرَ، وإنما يهمس في الفضاء ثم ينصت إلى صدى نفسِه، فيرى بأذنه ما لم يكن قادراً أن يبصره بعينه. هذه السمة "الرادارية" نقلت الأثير إلى مستوى مختلف عن كل ما سبق، وسمحت له بالتحوُّل إلى أداة رصد بدلاً من أداة "كلام"، وأن يمارِس رصده ذلك بدقَّة مجهرية وعلى مسافات مذهلة. ولا مبالغة بالقول إن الدولة العبرية هي أكثر فضاء أثيري يعجُّ اليوم بهذه الحوارية الأحادية، حيث بلغ الرصد الأثيري لكل ما يتحرَّك مستويات "عُصابية" تُقرع معها صفارات الإنذار حتى أمام أسراب الطيور.

لكن "إسرائيل" لم تكن يوماً "إسرائيل" وحسب. هناك دوماً "طرف صناعي" يسند الفكرة الصهيونية ويسمح لها بمعجزة الوقوف على الأرض. في مضمار الأثير، يأخذ هذا الإسناد شكل مظلَّة رادارية عملاقة تعوِّض بها "إسرائيل" تقزُّمها الجغرافي. يكفي أن يحصي المرء أماكن توزُّع الرادار الأمريكي الأهم في رصد الصواريخ الباليستية ليدرك أيَّ مساحة أثيرية تحتلُّها "إسرائيل" اليوم. الرادار المقصود (ويُدعى AN/TPY-2) لا يبدو حتى راداراً كما يتخيل أكثرنا الرادارات، فهو عبارة عن ثلاث عربات ثقيلة، تحمل إحداها هوائيَّ الإرسال والاستقبال (الذي يأخذ هيئةً شبه مكعَّبة) بينما تتوزَّع أجهزة التبريد والكهربائيات وكلُّ الملحقات الأخرى على العربتين الباقيتين. وهذا الرادار قادر على تتبُّع الصواريخ من مسافات تفوق الألفيِّ كيلومتر، ليس خلال تحليقها وحسب، بل وحتى خلال صعودها الأوَّلي. وعلاوة على مدى رصده الهائل، فهو يعمل بموجة قصيرة جداً، ما يمنحه دقة غير عادية في "إدراك" ما يرى وفهمه. عَرف هذا الرادار سماء منطقتنا لأول مرة على رأس "جبل القرن" غربيِّ النقب، كما أفادني الأستاذ خالد عودة الله، وتحت إدارة أمريكية مباشرة ضمن قاعدة أنشأتها الولايات المتحدة في "إسرائيل" وسمَّتها: الموقع 512. كان الهدف تحديداً الوجهة الشرقية، وما يمكن أن تحمله في قادم الأعوام (وقد حملت). لكن الأمر لم ينتهِ عند النقب حيث الموقع 512، ففي تركيا وفي قطر، وضمن إطار زمني متقارب جداً، دخل الرادار ذاته بإدارة أمريكية كاملة. وعندما وصل الراصد المهيب إلى قاعدة العُديد في العام 2012، نقلت صحيفة **وول ستريت جورنال** تصريحاً لمسؤول عسكري أمريكي قال فيه إن الرادار القَطري

مع نظيره التركي يساعد في رصد أيِّ نشاط صاروخي جنوب إيران ووسطها وشمالها، وأنه بذلك يسهم في حماية حلفاء الولايات المتحدة، مثل "إسرائيل" (وعبارة "مثل إسرائيل" من نصِّ التصريح وليست إضافة من عندنا). وبطبيعة الحال، لم يقف الأمر هناك، فقد دخل الرادار إلى الإمارات العربية المتحدة في العام 2016. ثم دخل المملكة العربية السعودية (في أحدث نسخة منه) في العام 2024. وعندما ترسم دائرة بشعاع من ألفي كيلومتر حول كل واحدة من هذه الرادارات، تدرك طرفاً من مظلة الحماية الأمريكية-العربية التي رفلت بها "إسرائيل" خلال المواجهة الأخيرة مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

إن حديثنا السابق عن الرصد الراداري للطيور يعيدنا صوب البدايات، ففاتحة التملُّك الصهيوني للأثير بدأت، للمفارقة، أيضاً بالطيور، أسراب من الحمام الزاجل (قاربت المائة والخمسين) اشترتها "الهاغاناه" واستخدمتها للمراسلات السرِّية حيثما تعسَّر النقل البري. وعلى التوازي مع هذا الحلِّ المجنِّح، اعتمدت المنظمة المذكورة على الإشارات المرئية: أبنية مرتفعة يلوِّح شخصٌ عليها براية وعلى نسقٍ يحكي رسالةً ومعنى، أو يضيء مصباحاً فائق الإنارة بدفقات من الإشعال والإعتام تحكي رسالة مشفَّرةً ما. كانت هذه فاتحة الدخول العبري للأثير، وهو دخول جدير بالتأمل لأنه يرسم أول القوس الذي بدأ من الطيور المدرَّبة وامتدَّ إلى الأقمار الصناعية التي تملكها "إسرائيل" اليوم.

وربما لا تتكثَّف الهيمنة الصهيونية على الأثير كما تتكَّثف تحديداً في أقمارها الصناعية تلك. فمنذ أواخر الثمانينات، شرعت "إسرائيل" بإرسال سلسلة من الأقمار التجسُّسية تحت مسمَّى "أفق". والاسم يحكي نصف القصة، والنصف الآخر يحكيه الرقم الملحق بأسماء هذه الأقمار. كانت البداية مع قمر "أفق-1" (في العام 1988)، ووصلت اليوم إلى "أفق-19" الذي أُطلِق في مطلع أيلول 2025 حاملاً راداراً استثنائياً في مقدرته على تصوير الأرض، بالأثير الراديوي لا بالضوء، وقادراً على العمل بلا توقُّف، ليلاً ونهاراً، مهما كانت الأجواء. وهذه أقمار تطلقها "إسرائيل" بنفسها وتستخدمها عيوناً وآذاناً ترقب كل ما هو أسفلها (ونحن أساساً مادة هذا "الأسفل" وكنزه المعلوماتي).

تملُّك الأثير

كيف لك أن تملك أثيرك؟ كيف تملك شيئاً "أثيرياً" يغشى كل ما حولك؟ في الحديث النبوي المعروف، والذي يدغدغ شيئاً في قلوب الماركسيين، "[الناس] شركاء في ثلاث، الماء والكلأ والنار." وباستقراء مزاج الحديث، فإن الرابعة الغائبة هي الأثير حتماً. ليس الأثير هواء الله من حولنا وحسب، فهو أيضاً الفراغ الذي يعلوه في فضاء الدنيا البعيدة، بل وحتى أكثر الأشياء من حولنا: النوافذ، والأبواب، والجدران الإسمنتية، والأشجار، والصخور، والأجسادنا ذاتُها... جميعها تنفذ الأشعة عبرها (بدرجات وأعماق متفاوتة). هذا هو المعنى العملي للأثير، وأقول "العملي" لا "العلمي" لأن فكرة الأثير تهاوت علمياً قبل أكثر من قرن من الزمن. فقد كانت القناعة القديمة تقول بأن هناك "شيئاً" أثيرياً يغشى الفضاء (شيئاً مادياً حقيقياً)، وأن هذا "الشيء" يسمح للأشعة، كل الأشعة، أن تسري عبره، ودونه لا يُعقَل لشعاع أن يمضي أو يتحرك. وكان لهذه الفكرة مكانة "أثيرة" في أدبيات الفيزياء قبل أن تعدو عليها الأيام والتجارب ويَكفر بها الوسط العلمي. لكن اللفظ بقي، بل وعاش معجزة بموته العلمي، إذ توسَّعت

دلالته، وصارت عباءة فضفاضة لكل ما تَعبره الأمواج الإشعاعية لتصل بين مطلقها ومتلقِّيها.

لكن، ومرة أخرى، كيف لك أن تملك هذا الأثير؟ لا أجد تشبيهاً للأمر إلا في اللغة، إذ: كيف للمرء أن يملك لغته؟ والجواب ليس موضع خلاف كبير: بالتمكُّن والاستخدام، وأن يلهج المرء بها، ويجعل منها مَركبته في الفكر والمخاطبة وحتى الأحلام، وأن يكون أبلغ بها من سواه. ليس الأثير مختلفاً بهذا المعنى: فملكيتك له تتحقق باستخدامه، بالأمواج التي تموِّجها فيه، وبكسر أمواج غيرك، بأجناس الأشعة التي تنجح بتوليدها ورميها عبره، وعلى نحوٍ يَعجز عنه خصومك. وعلى كل حال، فالصهاينة يُسهِّلون الأمر علينا لأنهم كتبوا مطوَّلاً في تملُّك الأثير، وجعلوا منه مفهوماً عملياً محدداً للغاية. وربما يكون أوضح ما كُتب "إسرائيلياً" في الموضوع ورقة ظهرت قبل خمس سنوات بعنوان يختصر الكثير: "التفوُّق الأثيري: الطيف الكهرومغناطيسي بوصفه بُعداً قتالياً." تعاون مجموعة من العسكريين في إنجاز هذه الورقة، ومسمَّياتهم العسكرية لا تقل رمزيةً عن عنوان الورقة نفسها: العقيد ياريف غافني (قائد سابق لعمليات الحرب الإلكترونية في القيادة الشمالية)، العقيد "أ" (قائد مركز الحرب الأثيرية)، المقدَّم "ل" (رئيس العمليات في مركز الحرب الأثيرية)، والمقدَّم "أ" (رئيس هيئة الأركان العامة في مركز الحرب الأثيرية). السطر الأول في معيار التملُّك هو ما يسمِّيه المؤلفون "حرية العمل الأثيري" وأساسه ثلاثة عناصر: أن تجيد استخدام أثيرك، وأن تحمي سرِّيته، وأن تدمِّر قدرة عدوك الإشعاعية. ويسرد الكتَّاب أمثلة عديدة حول العناصر الثلاثة هذه، ويتباهون أن الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات خلال حصاره في المقاطعة كان يشكو من عربة تشويش "إسرائيلية" على مدخل المقاطعة، كلما دارت مولِّداتها، تعطَّلت كل وسائل اتصالاته المتاحة.

وهناك المزيد طبعاً: في كانون الثاني 2025، أصدر ديوان الرقابة في "إسرائيل" تقريراً بعنوان يستحق الانتباه: "جاهزية جيش الدفاع الإسرائيلي للأعمال الحربية في مجال الطيف الكهرومغناطيسي". فاتحة التقرير واعدة لجهة المحتوى، حيث يقول: "من كانون الأول 2022 وحتى تموز 2023، فحص مكتب المراقب العام للدولة استعدادات قوات الدفاع الإسرائيلية وجاهزيتها للأعمال الحربية في مجال الطيف الكهرومغناطيسي." وتذكر المقدمة أن "التقييم شمل وحدات الدفاع الطيفي والسايبراني، وقيادة القوى البرية، والقوات البحرية، وإدارة العمليات، وقيادة المنطقة الجنوبية، وقيادة المنطقة الشمالية، وإدارة التخطيط وبناء القوة، وإدارة المخابرات، والقوة الجوية والفضائية، وقيادة الأعماق (المتعلقة بالعمليات العسكرية البعيدة)، ووحدة الأبعاد المتعددة، ووزارة الدفاع، ووزارة الاتصالات، والإدارة السايبرانية الوطنية، وسلطة مطارات إسرائيل، ومؤسسة رافائيل لأنظمة الدفاع المتقدمة." بعد هذا التمهيد المغري للتقرير المذكور، يعلن كاتبوه أن نصَّه الفعلي سيبقى طيَّ الكتمان، وأنه لن يُعرض على الجمهور ولا حتى على الكنيست "الإسرائيلي". هذا التقرير المحجوب، في زمن إعداده ومروحة قطاعاته وحجبه لمحتواه، يحكي جانباً من مكانة الطيف الأثيري في الفكر العسكري لـ"إسرائيل".

هامش أخير

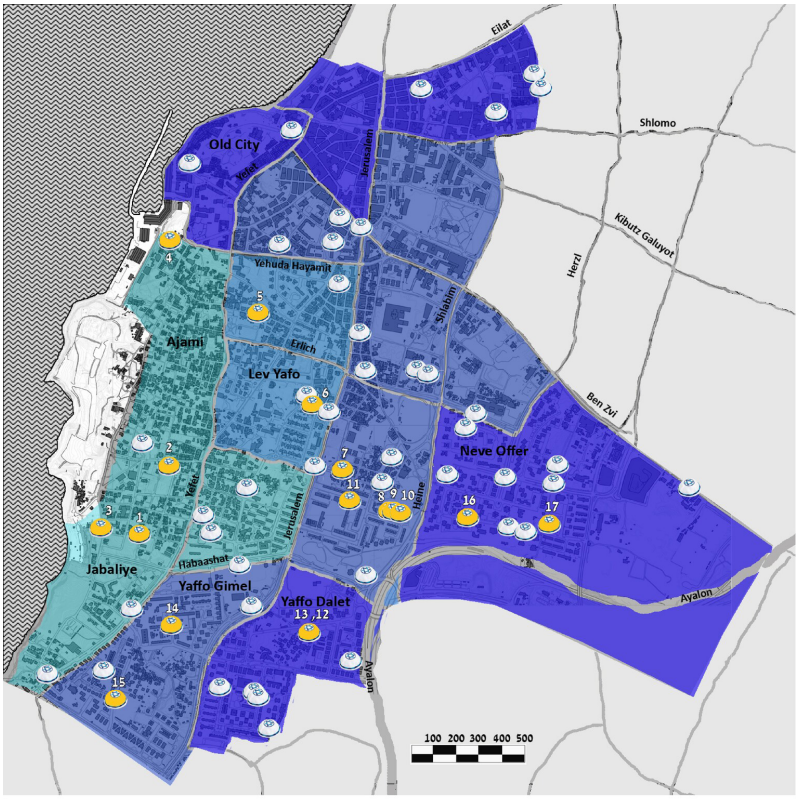
يبقى 17 أيلول 2024 تاريخاً فارقاً في معنى صهينة الأثير. فقرابة الثالثة والنصف من عصر ذلك اليوم، بثَّت "إسرائيل" موجةً لاسلكية بلغت آلاف أجهزة النداء الآلي في لبنان وسوريا، وأطلقت بها ما بات معروفاً بـ"عملية البيجر". لا يتوقف الأمر على موجة التفعيل الراديوية التي تمَّ بثُّها، بل بمجمل ضعفنا الأثيري الذي دفع حزب الله، في مثال كهذا، صوب أجهزة النداء الآلي في المقام الأول، وخلَقَ حاجته لاستيرادها.

أمام حدث كهذا، وأمام مجمل الهيمنة الصهيونية على الأثير، هناك فكرتان أخيرتان تستحقان الذكر في معرض الكلام عن المقاومة الممكنة. الأولى، هي التتبُّع المعرفي للإمكانات المستجدة في "الإبصار الأثيري". ليست مجاراة عدو كهذا في مثل أوضاعنا أمراً ممكناً، لكن الوقوف على ما يطوِّره ضروري لتحديد صورة عامة حول ما يستطيعه وما لا يستطيعه، لأن الغموض هنا يورث شللاً في الحركة تحت وطأة الوهم بأن العدو يرى كل شيء، ويعرف كل شيء، ولا يفوته شيء. هذا جهد لا يحتاج "مجنَّدين" في صفوف المقاومة، بل يحتاج عملاً طوعياً لبيئة المقاومة ومجتمعها العلمي وخبرائه المدنيين. والأخرى، هي ضرورة التحرر من وهم الحاجة إلى التطوير والتحديث، وإدراك طبيعة موقعنا في المعركة القائمة، والبحث عما يرمِّم فارق القوة ويصلح خلل ميزانه. هذا الترميم والإصلاح كثيراً ما يتجلى في ارتداد إلى تقنيات أبسط خرجت من دائرة الضوء ولم تعد عناوين مغرية في الأدبيات الهندسية المعاصرة. نحن، باختصار، بحاجة إلى أن نجيب على سؤال تتفرَّع منه أسئلة كثيرة لاحقاً: ما هي هويتنا الأثيرية في صراع كهذا؟ ليس هذا سؤالاً مرسَلاً ولا مجازياً، لكنه سؤال علمي دقيق، يتعلَّق برؤية تقنية محددة نحتاج إلى بلورتها حتى يكون لنا مكان في حرب تحرير الأثير... وفكِّ أسر الهواء

استطباق مضاد: يافا العربية

مريم عودة الله، **استطباق مضاد**، رسم رقمي، (2025)، 40x36.

في الصفحة المقابلة خارطة أعدَّها كل من ياعيل شمارياهو-يشورون ودانييئل مونتريسكيو لأماكن النشاط المركزية لحركة "النواة التوراتية" المتطرفة في يافا، وذلك في دراستهما، بعنوان: "تجاوز الخط: الاستطباق القومي والتوسُّع الاستيطاني في 'المدن المختلطة' في 'إسرائيل'"، المنشورة في المجلة الدولية للبحث الحضري والإقليمي (2024). تبحث الدراسة في استشراء حركة الاستيطاني الديني-القومي في أعقاب الانسحاب من غزة في العام 2005 الذي اعتبره المستوطنون أزمة عميقة في حركة الاستيطان الديني-القومي، ما دفع إلى ظهور مواقع جديدة للنشاط الاستيطاني السياسي والاجتماعي والحضري فيما يعرف بـ"المدن المختلطة"، التي يسكنها أصحاب البلاد الأصليين من الفلسطينيين بالإضافة إلى المستوطنين "الإسرائيليين" اليهود. تعمل الدراسة على ترسيم صنافيات جديدة للمستطبِق المتعصب قومياً" (نحو: المستطبِق الغازي، والمستطبِق المستعمِر، والمستطبِق المنافِس)، الذي يختلف في يافا (ومدن فلسطين المحتلة في العام 1948)، من حيث الدوافع والتصوُّرات، عن المستوطن اليهودي الليبرالي والمستوطن المتدين في الجانب الآخر من "الخط الأخضر" (في الضفة الغربية المحتلة في العام 1967)



Legend

- The Garin Hatorani activity venue
- Synagogue not affiliated with The Garin Torani

Arabic population:

- 20% and under
- 20-40%
- 40-60%
- 60-80%

The Garin Torani central activity venues

- Ajami and Jabaliye:
  1) Yeshiva 'Shirat Moshe' and 'Meyirim be-Yaffo' NGO – Toulouse street
  2) 'Haetrog' complex for 'The Garin' families – Sternhartz street
  3) Pre-military Torah academy 'Arzei Halevanon' ('Etz Yaakov') Synagogue) – Kedem street
  4) Love and prayer house 'Or Hachayim' – Hatzedef street
- Lev Yaffo:
  5) 'Shirat Moshe' students boarding school – Ziona Tagger street
  6) NGO 'The Garin Chevrati Yaffo' ('Yifat' women Torah institute, Yafo Institute for Tourism, etc.) – Tzihatli street
  7) The Garin family complex (purchasing group) – Ger Tzedek street
  8) National-religious kindergarten – Nahal Sorek street
  9) 'Female Empowerment' project in WIZO Italia Community Center - Nahal Sorek street
  10) 'Yefe Nof' National-religious school - Nahal Sorek street
  11) 'Yaffo Institute for Women' – Sejera street
- Yaffo Gimel and Yaffo Dalet:
  12) 'Bnei Akiva' movement student village – Rubinstein street
  13) 'Year Round Activity' project - Rubinstein street
  14) Pre-military Torah academy 'Laredet Lemaala' – 'Rashi' Synagogue, Irit street
  15) 'Year Round Activity' project – in collaboration with 'Bnei- Brith Community Center' – Isaac Harif street
- Neve Ofer:
  16) National-Religious Kindergarten – Shazar street
  17) 'Bar-Mitzva' project in Neve Ofer community center - Shazar street

Yael Shmaryahu-Yeshurun, Daniel Monterescu, "Crossing the Line: Nationalist Gentrification and Settler Expansion in Israel's 'Mixed Cities,'" *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol. 48, No. 6 (2024), 970-991.

صفحات من كفاح شعب فلسطين

المحاضرة التي ألقاها القائد المجاهد في حرب فلسطين السيد محمد العورتاني [بتاريخ أيار/ مايو 1956] في النادي الفلسطيني العربي، مصر الجديدة.

أيها السادة، إخواني الأعضاء،

أود أولاً أن أشكر إدارة هذا النادي إذ هيأت لي الفرصة لأتحدث إلى حضراتكم في موضوع يحتل المكانة الأولى من الأهمية بالنسبة لنا كعرب بحالة عامة، وفلسطينيين بحالة خاصة. ولعلها جرأة مني أن أخوض هذا الموضوع الواسع الذي طالما أفاض الكتَّاب في التحدث عنه من شتى النواحي سواءً السياسية والعسكرية. إلا أن حديثنا هذه الليلة هو بعض الحوادث التي شاهدتها بنفسي أثناء اشتراكي كضابط لإحدى وحدات المجاهدين الفلسطينيين في حرب فلسطين واستنتاجاتي الخاصة المبنية على هذه المشاهدات.

وهدفنا من هذه المحاضرة هو إثبات بعض الحقائق وإطلاع إخواننا من الشباب الفلسطيني الناشئ الذين غادروا وطنهم في سن مبكرة، إطلاعهم على كفاح أبناء وطنهم في سبيل قضية بلادنا العزيزة فلسطين، وبعث روح الاعتزاز والعزيمة في نفوسهم وإيضاح الأخطاء التي وقعت والعوامل التي أدت إلى خسارة الجولة الأولى في معركة تحرير بلادنا، لنتجنبها ولنستفيد منها في جولتنا القادمة إن شاء الله.

ولقد لجأ الصهيونيون وأعوان الاستعمار، إبَّان حرب فلسطين وبعدها مباشرة، إلى الكثير من الأسلحة الخبيثة في محاربتنا، وكان أخبث أسلحتها، بلا شك، هو سلاح الحرب السيكولوجية التي تهدف إلى بث روح الشقاق والتفرقة بين أبناء الشعوب العربية وحكوماتها عن طريق إذاعة الدعاية الكاذبة والأخبار الملفقة وتشويه الحقائق – فحاولوا إقناع الشعوب العربية بأن عرب فلسطين قد قصَّروا في الدفاع عن بلادهم، ورموا العبء بأكمله على أبناء البلاد العربية الأخرى، ثم فرَّوا من بلادهم لاجئين إلى الأقطار المجاورة ليتمتعوا بالأمن والطمأنينة. ولهذا، فهم لا يستحقُّون نصرة العرب واهتمامهم بقضيتهم وإراقة دماء أبنائهم في سبيل فلسطين. وكان القصد من بثِّ هذه الأفكار المسمّمة هو القضاء على روح الثأر المتأججة في نفس كل عربي، ما يؤدي إلى استكانة العرب وخنوعهم وخضوعهم للأمر الواقع، وفي هذا ما يضمن سلامة بقاء "إسرائيل"، وهو الهدف الأكبر الذي تسعى إليه الصهيونية العالمية وقوى الاستعمار التي كان لها الفضل الأكبر في خلق "إسرائيل".

---

* المصدر: مجموعة الهيئة العربية العليا، أرشيف ذاكرة فلسطين

ومع أن هذه الدعاية لم تجد أذناً صاغية لدى المسؤولين في الدول العربية، الذين أدركوا الحقائق وآمنوا بصدق كفاح الفلسطينيين واستماتتهم في الجهاد في سبيل قضية بلادهم، إلا أنها مع الأسف قد وجدت أرضاً خصبة لدى بعض العناصر المحدودة الاطلاع التي تأخذ الأخبار وتتناقلها دون استقصاء أو بحث عن الحقيقة.

ولهذا، فإن الواجب يحتِّم علينا أن نكافح هذه الدعاية المسمَّمة عن طريق إظهار الحقائق لإخواننا من أبناء الشعوب العربية الشقيقة، وتعريفهم بتفاصيل قضيتنا بقدر الإمكان، وإطلاعهم على تاريخ كفاحنا المرير الطويل ضد قوى الصهيونية والاستعمار.

أيها السادة، إن حديثنا في هذه الليلة لن يتسع لسرد تاريخ كفاح شعب فلسطين بأكمله لأن هذا الكفاح قد بدأ فعليا منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وانتداب الحكومة البريطانية على فلسطين، وكان كفاحه يظهر أحيانا بشكل نشاط واتصالات سياسية سلمية، وأحياناً أخرى بشكل ثورات متأججة ضدَّ اليهود والإنجليز، فكانت ثورة سنة 1920، وسنة 1921، وسنة 1929، وسنة 1933، وسنة 1936، وسنة 1938. ونحن لن نتعرَّض في حديثنا إلى هذا التاريخ الطويل من كفاح شعبنا، بل سنكتفي بالحديث عن المرحلة الأخيرة منه، التي بدأت في شهر كانون الأول/ ديسمبر 1947، وانتهت بنا إلى ما نحن عليه من وضع غير طبيعي. ولكي نتمكن من إيفاء بحثنا حقَّه، لابد من أن نستعرض الحوادث السابقة لارتباطها ارتباطاً وثيقاً بالنتائج الحالية.

عندما نشبت الحرب العالمية الثانية سنة 1939، كان شعب فلسطين منهمكاً في ثورته ضد اليهود والإنجليز، التي كانت قد بدأت سنة 1938، فعملت الحكومة البريطانية كل ما في وسعها، حينئذ، لإنهاء الثورة المذكورة. وقد تمَّ لها ذلك بعد أن وعدت عرب فلسطين وطمأنتهم بأنها ستنظر في قضيتهم وتحلُّها حلاً عادلاً بعد انتهاء الحرب العالمية. وكانت قد عملت قبلئذٍ على تشريد زعماء البلاد المخلصين، وإقصائهم عن بلادهم، وقطع كل وسائل الاتصال بينهم وبين أبناء وطنهم. ثم فرضت رقابة شديدة على كل من حاول بثَّ روح المقاومة والثورة بين أبناء فلسطين، وطبَّقت عقوبة الإعدام على كل من اتجهت إليه الشبهة في هذا السبيل، وعلى كل من احتفظ بسلاح أو ذخيرة، ولو كان غير صالح للاستعمال. وما أن جاءت سنة 1940، حتى كان عرب فلسطين قد جُرِّدوا من سلاحهم ومن زعاماتهم المخلصة التي توجههم في كفاحهم، ومن كل وسيلة تمكِّنهم من متابعة جهادهم ضد الاستعمار والصهيونية. وكان الإنجليز يعرفون كراهية عرب فلسطين لهم بسبب مناصرتهم للصهيونية، وكانوا يشعرون بما يبديه عرب فلسطين من سرور لكل معركة حربية يخسرها الإنجليز أمام قوات ألمانيا، وكانوا يدركون أنه لو قُدِّرَ لقوات ألمانيا أن تنتصر في الحرب، فإن العرب سينتقمون انتقاماً شنيعاً من الإنجليز واليهود معاً. ولهذا، فقد عملوا على تسليح اليهود وتدريبهم وتحصين مستعمراتهم، ليتمكَّنوا من الدفاع عن أنفسهم ضدَّ العرب والألمان إذا احتاج الأمر. وقد استفاد اليهود من هذه الظروف استفادة كاملة، فدرَّبوا رجالهم على الحرب، وتسلَّحوا تسلحاً كاملاً، وحصَّنوا مستعمراتهم بحيث أصبحت كل مستعمرة عبارة عن قلعة دفاعية مستقلة، مزوَّدة بكل ما يلزمها من ضروريات الحصار طويل المدى، وأنشأوا قوة عسكرية ضاربة عرفت فيما بعد باسم "الهجاناه". هذا من الناحية العسكرية، وأما من الناحية السياسية، فقد كانت الوكالة اليهودية تمارس سلطاتها كاملة على يهود

فلسطين، تحت سمع الحكومة البريطانية وبصرها، وكأنَّها حكومة قائمة بذاتها، بينما كان العرب محظوراً عليهم أي تكتُّل أو تجمُّع أو توحيد في الصفوف، أو ممارسة أي نشاط، أو تنظيم سياسي أو قومي.

هكذا كانت الحال في فلسطين عند انتهاء الحرب العالمية الثانية سنة 1945. وعندما شعر عرب فلسطين بالخطر المحدق بهم من جرَّاء تضخُّم قوة اليهود، أحسُّوا بحاجتهم الماسَّة إلى الاستعداد لمواجهة المعركة القادمة ضد الصهيونية، ومؤامرات الاستعمار، فاصطدموا بالأمر الواقع، وهو انعدام التنظيم أولاً، وفقدان السلاح ثانياً، وهما عاملان أساسيان في كفاح كل شعب. فأما التنظيم، فقد كان من الممكن إحداثه ولو بالطرق السرية وعلى نطاق ضيِّق. وهذا هو ما حدث بالفعل، فقد بدأ بعض الشباب الواعي بتكتُّل في شكل مجموعات سريَّة في مختلف أنحاء البلاد. وأما السلاح، فكان الحصول عليه يكاد يكون مستحيلاً، والسبب في هذا جليٌّ واضح. فالمصدر الطبيعي لحصول عرب فلسطين على السلاح كان، بلا شكٍّ، من البلاد العربية المجاورة. ونحن نعلم أن حكومات تلك البلاد كانت، حينئذٍ، معتمدة في تسليحها كلياً على دول الاستعمار التي كانت تحدد ما يصرف لكل دولة عربية من سلاح وعتاد، وفقاً لما تقتضيه سياسة دول الاستعمار من إبقاء البلاد العربية في حالة عجز عسكري دائم. وقد تبيَّن لنا عملياً، أثناء حرب فلسطين، أن معظم الدول العربية قد عجزت عن تأمين السلاح والذخيرة الكافية لجيوشها لخوض معركة فلسطين.

ولكن كان لا بُدَّ من الحصول على السلاح مهما عزَّ ثمنه. وقد رأينا بأنفسنا أن ثمن البندقية قد زاد، حينئذٍ، عن مائة جنيه. ومع هذا، فقد كان المواطن الفلسطيني يبيع حليَّ زوجته أو بعض ماشيته ليشتري لنفسه بندقية وذخيرة يدافع بها عن نفسه وأهله ووطنه. ولكنَّ المشكلة ما زالت قائمة، واليهود متفوقون في السلاح والذخيرة، ومصادر التسلُّح لعرب فلسطين شحيحة للغاية بسبب الحصار الذي كان يفرضه المستعمر لمنع وصول السلاح إلى أيدي العرب.

وعندما صدر قرار هيئة الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين بتاريخ 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1947، قررت الحكومة البريطانية الانسحاب من فلسطين بعد أن هيأت لليهود جميع الظروف التي تكفل لهم التفوُّق على عرب فلسطين. فالسلاح متوفر لديهم، وشبابهم متدرِّبون تدريباً حربياً كاملاً، ومستعمراتهم ممتدة على حدود فلسطين، من كل جهاتها، وكأنَّها قلاع تقف خطاً دفاعياً قوياً في وجه كل غزو عربي من الخارج، وجيش "الهجاناه" مستعد للعمل كقوة حربية ضاربة، تنتقل من مكان إلى آخر حسبما تقتضيه الضرورة، والوكالة اليهودية في أتمِّ استعدادها لإعلان نفسها حكومة رسمية في الأوساط الدولية.

ثم نشب القتال، وأصبح على المسؤولين إيجاد الوسائل التي تكفل سلامة الوطن من خطر اليهود إلى أن يحين موعد دخول الجيوش العربية إلى فلسطين رسمياً بتاريخ 15 أيار/ مايو 1948، فتكوَّنت فرق الجهاد المقدَّس، ووزَّعت وحداتها على مختلف المناطق في فلسطين. وكانت قوة هذه الوحدات، بالطبع، محددة بالنسبة لإمكانياتها المحدودة، من حيث العدد والسلاح والذخيرة والتجهيزات اللازمة لها. ولهذا، فقد كانت مهمَّتها تشمل تنظيم

القوى الشعبية وتوجيهها والاستفادة منها في درء الخطر اليهودي. وفي الوقت نفسه، كانت خطة اليهود مبنية على محاولة الاستيلاء على أكبر قدر ممكن من الأراضي قبل دخول الجيوش العربية إلى أرض فلسطين.

وهنا، وفي هذه الفترة العصيبة من تاريخ كفاح عرب فلسطين، تجلَّت قدرة هذا الشعب المكافح واستعداده للتضحية في سبيل وطنه فوقعت عدة معارك بين اليهود وعرب فلسطين في مختلف أنحاء البلاد. وبالرغم من تفوُّق اليهود في السلاح والإمكانيات العامة، كما أوضحنا سابقاً، إلا أن النصر كان، في الأغلب، في جانب العرب في معظم المعارك التي خاضوها ضد اليهود قبل دخول الجيوش العربية إلى المعركة، وبرزت، في تلك الأثناء، بعض أعمال البطولة الجديرة بالتسجيل والإعجاب.

ومن قصص البطولة هذه سوف أنقل إلى حضراتكم صوراً حقيقية لكفاح ثلاث من قرى منطقة الجليل استطاعت أن تصدَّ عدوان اليهود معتمدة في ذلك اعتماداً كلياً على رجالها وإمكانياتهم المحدودة في الذخيرة والسلاح واستماتتهم في تأدية واجبهم نحو وطنهم.

وأولى هذه القرى هي قرية عرب الصبيح، وهي قرية صغيرة لا يتجاوز عدد سكانها المائتين، ولا يزيد عدد بيوتها عن العشرة. وتقع هذه القرية على هضبة تبعد عن بلدة الناصرة حوالي 15 كيلومتراً إلى الشرق، وكانت تقع في مواجهة تلك القرية، وعلى مسافة ستة كيلومترات منها، مستعمرة يهودية "كاشت" اتخذ اليهود منها مركزاً لتدريب أفواج جنودهم على العمليات الحربية. وعندما بدأ الاحتكاك بين العرب واليهود يأخذ شكل غارات ليلية مفاجئة تقوم بها القوات اليهودية على القرى العربية، عيَّنت قيادة الجهاد المقدَّس في تلك المنطقة جاويشاً ومعه عشرة جنود لمساعدة أهل القرية ورجالها المسلَّحين، والذين كان يبلغ عددهم حوالي العشرين رجلاً، لمساعدتهم في تنظيم الحراسة والدفاع عن قريتهم ضدَّ عدوان اليهود. وفي شهر شباط/ فبراير 1948، هاجم اليهود قرية عرب الصبيح مرتين متتاليتين في خلال الأسبوع الأول والرابع من الشهر نفسه. ولكن حامية القرية ردَّتهم على أعقابهم في كلا المرتين دون أن يتمكنوا من دخول القرية. وفي أوائل شهر آذار/ مارس 1948، هاجم اليهود قرية عرب الصبيح بقوة عسكرية مسلحة بجميع أسلحة المشاة بما فيها مدافع الهاون والمدافع الرشاشة، وكان هجومهم كالمعتاد قبل الفجر بقليل، فنشبت بينهم وبين حامية القرية معركة مريرة، وكان عدد القوة المهاجمة مائة وعشرين جندياً وخمسة ضباط (أي سرية مشاة كاملة) بقيادة ضابط برتبة صاغ. وكان من الطبيعي أن تتغلَّب هذه القوة المهاجمة على حامية القرية نظراً لتفوقها الكبير بالعدد والسلاح والكثافة النارية. وعندما اضطرَّ رجال القرية للتراجع عن مراكزهم الدفاعية تحت ضغط القوة المهاجمة، تسلَّل بعض جنود اليهود إلى بيوت القرية التي لم يكن فيها، حينئذٍ، سوى النساء والأطفال، فنسفوا بعض البيوت على من فيها بالديناميت، وقتلوا كل من وصلت إليهم أيديهم من النساء والأطفال مخالفين في ذلك جميع قوانين الحرب وقواعد الشرف والإنسانية. وفي الصباح الباكر، تلقَّت قيادة المنطقة أخبار المعركة، فأرسلت قوة مكوَّنة من ثمانين جندياً بقيادة ضابط برتبة ملازم أول بعد أن صدرت إليه التعليمات المشددة بضرورة استرداد القرية من اليهود بأي ثمن قبل أن يتحصنوا فيها فيصبح استردادها مستحيلاً. وحوالي الساعة الثامنة صباحاً، كانت هذه القوة الصغيرة قد شارفت على القرية ونظَّمت

نفسها لمهاجمة اليهود المتحصنين في بيوت القرية. والظاهر أن اليهود لم يكونوا ينتظرون إجراءً سريعاً كهذا من القوة العربية. وقد فوجئوا بالفعل عندما رأوا ثمانين جندياً عربياً يهاجمونهم دون توقُّف، بينما هم متحصِّنون وراء جدران بيوت القرية، فأخذوا يطلقون النار على القوة العربية المهاجمة من جميع أسلحتهم. وكانت كثافة نيرانهم تشتدُّ كلما اقتربت القوة المهاجمة من المراكز الدفاعية التي اتخذها اليهود لأنفسهم. وعندما اقتربت القوة المهاجمة إلى مسافة ثلاثمائة متر من مراكز اليهود، كان الحماس قد بلغ في نفوس جنودنا إلى الذروة، فاقتحم جماعة منهم أول بيت من بيوت القرية، وسقط منهم شهيدان أثناء الاقتحام، ولكن بقية أفراد الجماعة تمكَّنوا من دخول البيت، واشتبكوا مع الجنود اليهود الستة في معركة قريبة المدى داخل البيت. وبعد أن سقط شهيد ثالث وجُرح اثنان آخران من الجماعة المهاجمة، كان بقية أفراد الجماعة قد قضوا على الجنود اليهود الستة المتحصِّنين في ذلك البيت.

واستمر القتال بين القوة العربية المهاجمة في العراء والقوة اليهودية المتحصِّنة وراء الجدران حوالي أربع ساعات كان جنودنا يقفزون خلالها من بيت إلى بيت، فيطهِّرونه من اليهود المتحصنين فيه، ثم ينتقلون إلى البيت الآخر. وعندما استولى جنودنا على أربعة من بيوت القرية، فقد بقية جنود اليهود أعصابهم إزاء هذا الهجوم المستميت المركَّز فخرجوا من البيوت إلى العراء ينشدون السلامة في الانسحاب إلى مستعمرتهم "كايشت"، ولكن جنودنا كانوا لهم بالمرصاد بمدافعهم الرشاشة. وما أن جاءت ساعة الظهيرة، حتى كنت ترى في ميدان تلك المعركة مئة وخمسة وعشرين جثة يهودية مبعثرة في الفضاء، وكأن الله تعالى كان يعاقبهم بما جنته أيديهم من تقتيل النساء والأطفال الأبرياء صباح ذلك اليوم. وكان اليوم التالي يوماً مشهوداً في تاريخ كفاح شعب فلسطين، إذ توسَّط حاكم اللواء البريطاني لدى القيادة العربية للسماح لليهود بنقل جثث موتاهم من ميدان المعركة، فسمحت لهم القيادة العربية بذلك. وقد جرى نقلهم بالفعل بحضور مندوبي الصليب الأحمر الدولي والحكومة البريطانية ومندوبي الصحف اللبنانية والسورية التي أفاضت في وصف المعركة ونشر صورها.

والعبرة التي نخرج بها من هذه المعركة هي أن الجندي العربي الفلسطيني كان يتفوَّق على الجندي اليهودي إذا اشتبكا في معركة نهارية وبإمكانيات متقاربة في السلاح والعدد. وهو يمتاز عليه، أيضاً، في جرأته وبسالته في الهجوم على مواقع العدو في وضح النهار، بينما يلجأ الجندي اليهودي في هجومه إلى العمليات الليلية التي تكون درجة المخاطرة فيها أقل نسبياً، وإن كانت تحتاج إلى مستوى أعلى من التدريب والتنظيم والضبط.

وقرية ثانية كان لها تاريخ مجيد في كفاح أبنائها ضد عدوان اليهود، وهي قرية لوبيا، وتقع هذه القرية بين مدينتي الناصرة وطبرية وعلى مفترق الطريق المؤدِّي إلى شمالي فلسطين ولبنان وسورية. وعندما سقطت مدينة طبرية في يد اليهود، أصبحت قرية لوبيا تمثِّل منطقة الارتكاز الجنوبية الشرقية في جبهة الدفاع العربية في الجليل. وكانت تحيط بقرية لوبيا ثلاث مستعمرات يهودية تتَّصل أراضيها بأراضي القرية العربية اتصالاً طبيعياً. وقد أدرك اليهود أهمية موقع هذه القرية الاستراتيجي، وقدَّروا أنهم لو تمكَّنوا من الاستيلاء عليها، فإنهم، بهذا، يسيطرون على خط التموين الوحيد الذي يصل جنوب الجليل بشماله، وفي هذه الحالة تسقط مدينة الناصرة

وجميع القرى المحيطة بها دون قتال نظراً لانقطاع خط التموين الوحيد عنها. ولهذا، فقد بدأوا في شهر نيسان/ أبريل 1948 يتحرَّشون بالقرية عن طريق إطلاق نار الرشاشات ومدافع الهاون عليها من المستعمرات الثلاث المحيطة بها وكان قصدهم من ذلك تحطيم أعصاب شكان القرية وإرهابهم تمهيداً لمهاجمتها فعلياً واحتلالها. وكان في قرية لوبيا حوالي مائتين من المسلحين، بالإضافة إلى فصيلة من الجهاد المقدَّس بقيادة ضابط من أهل القرية نفسها. وكان اليهود يأملون أن يبادلهم أهل القرية إطلاق النار بالمثل، فيستهلكون قدراً كبيراً من ذخيرة القرية دون إيقاع خسائر أو إصابة هدف في المستعمرات اليهودية نظراً لبعد المسافة. ومثل هذا الإجراء يجعل مقاومة أهل القرية أقل خطراً، وربما يجعل ذخيرتهم تنفذ فيما لو هاجمهم اليهود بالفعل. وقد نبَّهت قيادة المنطقة أهالي القرية إلى هذه النقطة الخطيرة، فاستجابوا لها، وضبطوا أعصابهم، وقرَّروا ألَّا يطلقوا رصاصة واحدة إلا إذا هاجمهم اليهود واقتربوا من قريتهم إلى مدى الرماية المؤثِّرة. ثم اجتمع رجال القرية، وتعاهدوا على تضحية نفوسهم ودمائهم في سبيل الدفاع عن قريتهم. ولكي يضمنوا تفانيهم في هذا السبيل، قرَّروا عدم السماح لأي من سكان القرية بمغادرتها، بما في ذلك النساء والأطفال.

وفي أواخر شهر نيسان/ أبريل هاجم اليهود قرية لوبيا بقوة كبيرة من المشاة بعد أن مهَّدوا لهجومهم بنار كثيفة من المدافع الرشاشة ومدافع الهاون. ضبط أهل القرية أعصابهم، ولم يطلقوا طلقة واحدة حتى أشرفت طلائع القوة المهاجمة على حدود القرية، وأصبح بينها وبين المراكز الدفاعية بضع مئات من الأمتار. وعندها فقط، فتح رجال الحامية نيرانهم مركَّزة على اليهود المعتدين، فأوقعوا بينهم خسائر فادحة من القتلى والجرحى. واستمرت محاولة اليهود في اقتحام القرية من الفجر حتى حوالي الساعة العاشرة صباحاً. وعندما فشلت محاولتهم، وبلغت خسارتهم حدّاً كبيراً، تقهقروا عن أراضي القرية تاركين قتلاهم وراءهم، طالبين النجاة لأنفسهم في مستعمراتهم المحصَّنة. وكانت هذه المعركة إحدى المعارك القليلة في فلسطين التي اضطرَّ اليهود إلى الانسحاب منها دون أن يتمكَّنوا من سحب قتلاهم معهم كعادتهم في المعارك الأخرى.

ولكنَّ فشل اليهود في هذه المعركة لم يبلغهم حدَّ اليأس في ضرورة احتلال القرية. ففي أواخر شهر أيار/ مايو، أعاد اليهود الكرَّة وهاجموا قرية لوبيا بقوة كبيرة من المشاة والمصفَّحات تساندها مجموعة ضخمة من مدافع الهاون التي استمرت في قصف القرية بقنابلها يومين متتالين، دون انقطاع، تمهيداً للهجوم. والمعروف أن قنابل الهاون هي وسيلة للإرهاب وتحطيم الأعصاب أكثر منها للقتل والتدمير، ولكنها لم تكن لتؤثِّر في معنوية سكان قرية لوبيا وهم الذين اختاروا الموت لأنفسهم وفضَّلوه على الانسحاب من قريتهم وتركها غنيمة لليهود. وعندما بدأت القوة اليهودية المهاجمة تتقدَّم نحو القرية تساندها ست مصفَّحات، كان جميع رجال القرية المسلَّحين قد شغلوا مواقعهم الدفاعية واستعدوا لمواجهة الحملة القادمة بكل ما لديهم من الإمكانيات. وعندما اقتربت المصفحات من المراكز الدفاعية، فتح رجال القرية نيرانهم وركَّزوها على عجلات المصفَّحات، فتعطَّلت ثلاث منها، وأصبحت عاجزة عن الحركة، وهذا يعني عسكرياً وقوعها في الأسر بعد أن تنتهي الذخيرة الموجودة فيها. وبتعطُّل المصفَّحات الثلاث، أصبحت قوة المشاة المهاجمة ضعيفة المفعول، ولم يعد باستطاعتها اقتحام القرية. كما وأن بقية المصفَّحات خشيت أن يصيبها ما أصاب المصفَّحات الثلاث السابقة الذكر، فاضطرَّت إلى

الابتعاد عن مراكز الدفاع العربية بأقصى ما لديها من سرعة، ودون أن تؤمِّن الحماية الكافية لقوة المشاة المرافقة لها لتتمكَّن الأخيرة من الانسحاب أيضاً. وبهذا، تعرَّضت مشاة اليهود لنيران القرية العربية الباسلة، فأوقعت بها خسائر فادحة، واضطرَّت قوة اليهود، مرة، أخرى للانسحاب من المعركة تاركةً وراءها عدداً كبيراً من القتلى وثلاث مصفَّحات غنمتها حامية قرية لوبيا واحتفظت بها إلى أن [أهدتها للسيد فوزي القاوقجي، قائد جيش الإنقاذ، عندما دخل جيش الإنقاذ إلى الجليل في شهر حزيران/ يونيو 1948، ثم آلت تلك المصفَّحات إلى الجيش السوري عندما ضمَّ جيش الإنقاذ] إلى الجيش السوري فيما بعد.

أيها السادة، إن نظرة تحليلية إلى كفاح هذه القرية المجاهدة تجعلنا نؤمن إيمانا مطلقاً بأنَّ التنظيم والاتحاد والجرأة هي العوامل التي توفَّرت لدى أهالي هذه القرية، وهي، أيضاً، نفس العوامل التي مكَّنتهم من قهر اليهود وردِّهم على أعقابهم المرة تلو المرة.

وقرية ثالثة في شمال الجليل اسمها مِعْليه، وهي قرية صغيرة تقع على مسافة ثلاثة كيلومترات إلى الغرب من بلدة ترشيحا. وكانت هذه القرية تقع يوماً ما في الخط الأمامي من الجبهة العربية في الجليل، وكانت مراكزها الدفاعية لا يفصلها عن مراكز اليهود سوى مسافة قصيرة لا تتجاوز مائتي متر. وكان أهل القرية قد كوَّنوا حامية من أنفسهم تتولَّى حراسة قريتهم وتتعاون مع إحدى سرايا جيش الإنقاذ في شغل المراكز الدفاعية المحيطة بقريتهم. وكان اليهود لا يكفُّون عن إطلاق النار على المراكز العربية كلَّما سنحت لهم الفرصة لاصطياد أحد الجنود خارجاً من خندقه. وتمكَّن اليهود، بهذه الوسيلة، من قتل بضعة جنود ونفر قليل من سكان القرية. ولكنَّ هذا لم يوهن عزيمة أهل القرية أو يقلل من حماسهم واندفاعهم في أداء واجبهم، بل زادهم إصراراً على محاربة اليهود والانتقام لإخوانهم وذويهم الذين استشهدوا في سبيل وطنهم.

وفي إحدى ليالي شهر تشرين الأول/ أكتوبر 1948 (أي خلال الهدنة الثانية)، قام اليهود بهجوم ليلي مفاجئ على أحد المراكز الدفاعية في قرية مِعْليه المعروف باسم "التل الأحمر". وكانت فصيلة من المتطوِّعين اليمنيين تتولَّى حراسة ذلك المركز. وبعد أن ركَّز اليهود نيراناً كثيفة بمدافع الهاون والمدافع الرشاشة، اقتحموا موقع التل الأحمر بسرية من المشاة، واستولوا عليه بعد أن قتلوا حوالي عشرين رجلاً من حامية المركز، وتمَّت العملية حوالي منتصف الليل. وكانت قيادة المنطقة تحتفظ بسرية من المتطوِّعين الفلسطينيين كقوة احتياطية ضاربة تستعملها في مثل هذه الظروف. وفي نفس الليلة، صدرت الأوامر للسرية الفلسطينية المذكورة بالانتقال إلى قرية مِعْليه والاستعداد لمهاجمة اليهود في التل الأحمر واسترداده منهم في صباح اليوم التالي قبل أن يتمُّوا تحصينه. وبعد أن اطَّلع قائد السرية الفلسطينية على الموقف، وضع خطته بأن جعل رجال القرية يشتركون معه في الهجوم، وكان واجبهم أن يشتركوا مع المدافع الرشاشة التابعة للسرية في تركيز نار ساترة كثيفة على مراكز اليهود، ثم قسم قوته إلى قسمين: قسم يقوم باقتحام المراكز اليهودية، والقسم الآخر يقوم بالالتفاف حولها لقطع خطِّ انسحابهم من التل الأحمر وعودتهم إلى خطوطهم. ثم بدأ الهجوم، وأخذت قوة الاقتحام تتقدَّم نحو المراكز اليهودية بسرعة فائقة. وعندما وصلت إلى مسافة ثلاثمائة متر من مراكز اليهود، وأدرك اليهود مدى

تصميم تلك القوة على اقتحام مراكزهم، وجدوا أن الموقف ميؤوس منه وأن الحالة تتقضي انسحابهم من التل الأحمر إلى خطوطهم الأساسية. وعندما بدأوا بالانسحاب، تعرَّضوا لنار القوة الثانية التي كانت مكلَّفة بقطع خطوط انسحابهم. فاشتبكت القوتان في معركة عنيفة استعملت فيها القنابل اليدوية والحراب، وبعد حوالي ساعتين تمكَّنت القوة العربية من تطويق اليهود وإبادتهم إبادة كاملة، ولم ينجُ منهم سوى بضعة أشخاص تمكَّنوا من التسلُّل عبر شعاب الجبال والعودة إلى خطوطهم.

والجدير بالذكر في هذه المعركة، أنه بينما كان رجال القرية يشتركون مع جنودنا في تكثيف النار الساترة، كانت نساؤهم يتقدَّمن مع جنودنا المكلَّفين باقتحام مراكز اليهود وهنَّ يحملن الماء على رؤوسهن. وكنَّ يطلقن الزغاريد ويشجِّعن الجنود ويهتفن للوطن والجهاد كلما سقط شهيد من الجنود في أرض المعركة، وكان بضعهن من أوائل المقتحمين لمراكز اليهود جنباً إلى جنب مع جنودنا. وفي المرحلة الأخيرة من المعركة، أصيبت ابنة مختار القرية، وهي شابة تناهز العشرين ربيعاً، أصيبت بطلقة في صدرها فسقطت شهيدة. وعندما انتهت المعركة، حملتها النسوة من قريباتها وصديقاتها وعُدنَ بها إلى القرية وهنَّ ينشدن أناشيد الفرح وكأنها عروس في يوم زفافها.

إن ما قام به أهالي قرية مِعْليه من أعمال البطولة في معركة التل الأحمر لهي جديرة بأن تسجَّل لهم رجالاً ونساء في سجل الشرف والفخار.

أيها السادة، إن قصص كفاح هذه القرى الثلاثة ما هي إلا قليل من كثير من قصص البطولة في تاريخ كفاح شعب فلسطين، ومجالنا هنا لا يتَّسع لسردها كاملة. ولربَّ سائل يسألني: "إذا كان أهل فلسطين قد كافحوا وجاهدوا بمثل هذه الروح التي صورناها في المعارك الثلاث المذكورة، فلماذا خسر الفلسطينيون معركتهم ضد اليهود؟!" والجواب على هذا السؤال يحتاج إلى الكثير من التفصيلات والإيضاحات التي لا يتَّسع المقام إلى سردها، وربما عدنا إليها في محاضرة قادمة. ولكنَّا نوجزها بأن نقول بأن عامل البسالة والجرأة والشجاعة، وإن كان عاملاً أساسياً لكسب المعركة، إلا أن هناك عوامل أخرى لا تقل عنه أهمية، ولا بدَّ من توفرها لمن أراد أن يكسب المعركة. هذه العوامل، هي: التنظيم والتسليح، والتدريب، والوحدة، والإعداد القومي الكامل، ومعرفة العدو معرفة حقَّة، وتقدير قوَّته على حقيقتها لا كما نودُّ أن نصوِّرها لأنفسنا. ولقد دأب البعض منَّا، قبيل حرب فلسطين، وأثناءها على التقليل من قوة اليهود والحطِّ من قدر خطرهم، ووصفهم بالضعف والخوف. وإني أعتقد أن هذه الظاهرة كانت مسؤولة، إلى حدٍّ ما، عن هزيمة الجيوش العربية التي دخلت معركة فلسطين على أساس هذه المفهومية الخاطئة، ثم فوجئت بقوة العدو الحقيقية، فكان لهذه المفاجأة أثر سلبي كبير في نفسية الجندي العربي الذي كان ينقصه عامل الإعداد القومي، وهو العامل الذي يبعث في نفسية الجندي قوة الاحتمال والصبر على الصعاب واجتياز المشقَّات. والحقيقة الأخرى التي يجب أن نقرِّرها هي أن الجندي اليهودي، بالإضافة إلى مستواه العالي في التدريب والتسليح والتنظيم، كان يحارب بروح معنوية عالية مستمدَّة: أولاً من حالة اليأس التي صورها له زعماؤه والتي تتلخَّص في أنه إذا لم يحارب حتى يحرز النصر، فالمصير الطبيعي له هو الموت لو انتصر العرب عليهم، ومستمدة ثانياً من فهم الجندي اليهودي لقضيته وإيمانه بها واعتقاده بأحقِّيتها بالنسبة لما صوَّره

له زعماؤه. وهذ هو ما قصدناه بتعبيرنا "الإعداد القومي". وقد سبق أن أوضحنا، في بداية حديثنا، الأسباب التي أدَّت إلى تفوُّق اليهود على العرب، مبدئياً، في التنظيم والتسليح والتدريب. وعندما نشبت الحرب، كانت القوات اليهودية تعمل يداً واحدة وفقاً لخطة عسكرية واحدة وضعتها ونفَّذتها قيادة واحدة، بينما كان للعرب ست جبهات وست قيادات متفرِّقة كلٌّ منها تتبع إحدى الدول العربية، وهي وإن كانت موحدة اسمياً إلا أنها عملياً كانت خاضعة لاعتبارات سياسية وعسكرية مختلفة، وربما متضاربة في بعض الأحيان. وهذا يعني وحدة الجبهة اليهودية وتفرقة الجبهة العربية. وقد حدث، عملياً، أنه عندما اشتدَّ ضغط اليهود على جبهة إحدى الدول العربية خلال حرب فلسطين، رفضت بعض الدول الأخرى أن تقوم بأي عمليات حربية على خطوطها ضدَّ اليهود، ولو من قبيل المناورة، لتضطرَّهم إلى سحب بعض قوَّاتهم من جبهة الدول العربية المذكورة، فيخفَّ الضغط عليها. لا بل وأكثر من ذلك، لقد رفضت إحدى الدول العربية أن تسمح لدولة عربية أخرى أن تمرِّر قوة عسكرية عبر أراضيها لنجدة الدولة المهاجمة، فهل هناك تفرقة أكثر من هذه التفرقة؟

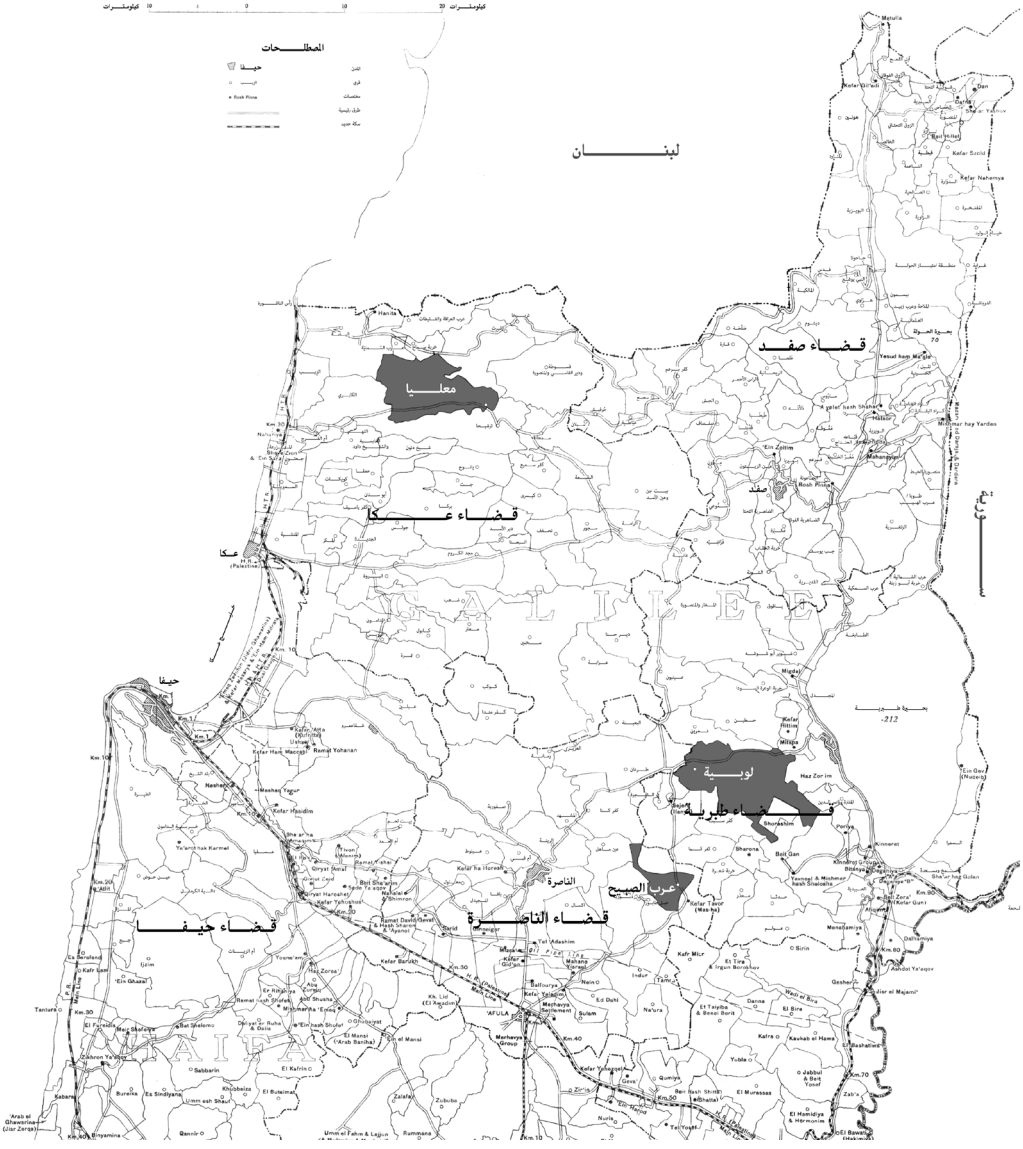
بقيت هناك حقيقة أخيرة نودُّ أن نؤكِّدها، وهي أن الجندي العربي، الذي يتمتع بالشجاعة الفطرية، لو هيِّئت له بقية العوامل اللازمة للجندي المحارب، وخاصة الإعداد القومي، فإن هذا الجندي، الذي خرج أجداده من الجزيرة العربية قبل ثلاثة عشر قرناً بنفوس عامرة بالشجاعة والتضحية والايمان، أو ما يعبَّر عنه بالإعداد القومي والسيكولوجي، ففتحوا الأقطار الشاسعة، وكوَّنوا الإمبراطورية الإسلامية الممتدة الأطراف... نقول، إن هذا الجندي لن يعجز أبداً عن سحق "إسرائيل"، وإعادة الحق إلى نصابه.

والآن، لقد مضت ثماني سنوات على كارثة فلسطين، وقد تنبَّه المسؤولون إلى ما يهدِّد العرب من خطر جسيم إزاء وجود دولة "إسرائيل"، قاعدة الاستعمار، في الشرق الأوسط، وكانت مصرنا العزيزة في مقدمة الدول العربية التي تنبَّهت لهذا الخطر، فعملت على تسليح جيشها بأحدث السلاح، وحرصت على رفع مستوى تدريبه، وهيَّأت له الإعداد القومي اللازم لكسب المعركة القادمة التي نرجو الله تعالى أن يجعل فيها القضاء على ذلك المسخ الاستعماري، "إسرائيل"، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

خارطة فلسطين

دليل المدن والقرى والمغتصبات الصهيونية

مقياس الرسم 1:250,000



المحاضرة التي ألقاها القائد المجاهد في حرب فلسطين ١
السيد محمد العوبتاني في بانياس ... في نادي فلسطين العربي - مطرحية

- صفحات من كفاح شعب فلسطين -

أيها السادة ، أخواني الأعضاء .

أود أولا أنه أشكر إدارة هذا النادي إذ هيأت لي الفرصة لأتحدث إلى حضراتكم في موضوع يحتل المكانة الأولى من الأهمية بالنسبة لنا للعرب بصالة عامة ولفلسطين بصالة خاصة . ولعلني مهيأة من أنه أخوضه هذا الموضوع الواسع الذي طالما أفاض الكتاب في الحديث عنه من شتى النواحي سواء السياسية والعسكرية . إلا أنه حديثنا هذه الليلة هو بعض الحوادث التي شاهدتها بنفسي أثناء استقرائي لأضابط لبعض وصايات المجاهدين الفلسطينية في حرب فلسطين واستنتاجاتي الخاصة المبنية على هذه المشاهدات .

ولقد وجدنا من هذه المحاضرة هو إثبات بعض الحقائق وإطلاع إخواننا من الشباب الفلسطيني الناشئ الذي غادروا وطنهم في سبيل قضية بلادهم — إطلاعهم على كفاح آباءهم وأهلهم في سبيل قضية بلادنا العزيزة فلسطين وبعث روح الاعتزاز والعزة في نفوسهم مما يضاعف الأخطاء التي وقعت والعوامل التي أدت إلى خسارة الجولة الأولى في معركة تحرير بلادنا ، لنتجنبها ولنستعيد نحن في جولتنا القادمة إن شاء الله .

ولقد لجأ الصهيونيون وأعوانهم الاستعمار إثر حرب فلسطين وبعدها مباشرة إلى الكثير من الأسلحة الخبيثة في محاربتنا وكان أخبث أسلحتها بلا شك هو سلاح الحرب السيكولوجية التي تهدف إلى بث روح الشقاق والعزلة بين أبناء الشعوب العربية وحكوماتها عن طريق إذاعة الدعاية الكاذبة والأخبار الملفقة لتشويه الحقائق — فحاولوا إقناع الشعوب العربية بأنه عرب فلسطين قد تخلوا في الدفاع عن بلادهم وتركوا العبء بأكمله على أبناء البلاد العربية الأخرى ثم نزحوا من بلادهم لا جئين إلى الأقطار المجاورة ليتمتعوا بالأمن والطمأنينة ولهذا فهم لا يستحقون نخوة العرب واهتمامهم بقضيتهم وإدانة وعار أبنائهم في سبيل فلسطين . وكان القصد من بث هذه الأنباء السامة هو القضاء على روح التآخي التي تربط كل عربي بأخيه العربي وتؤدي إلى استفزاز العرب وتخويفهم للأمر الواقع وفي هذا ما يخدم سياسة إسرائيل وهو الهدف الأكبر الذي تسعى إليه الصهيونية العالمية وتؤدي الاستعمار الذي كان له الفضل الأكبر في قيام إسرائيل .

ومع أن هذه الدعاية لم تجد أذنا صاغية لدى الشعوب في الدول العربية الذين أدركوا الحقائق وعرفوا بصدق كفاح الفلسطينيين وتضحياتهم في

الجهاد في سبيل قضية بلادهم — إلا أنه للأسف قد وجدت أرضا خصبة لدى بعض العناصر التي تأخذ الأخبار وتتناقلها دون استقصاء أو بحث عن الحقيقة.

ولهذا فإنه الواجب يحتم علينا أن نكافح هذه الدعاية السيئة عن طريق إظهار الحقائق لإخواننا من أبناء الشعوب العربية الحقيقة وتعريفهم بتاريخ وقضيتنا وإطلاعهم على تاريخ كفاحنا المرير ضد قوى الصهيونية والاستعمار.

أيها السادة. إنه حديثنا في هذه الليلة لم يتسع لسرد تاريخ كفاح شعب فلسطين بأكمله لذا سوف نبدأ فعليا منذ نهاية الحرب العالمية الأولى واغتصاب الحكومة البريطانية على فلسطين. وكان كفاح شعبنا أشكالا مختلفة ومجالات سياسية وأعمالا أخرى بشكل ثورات شاملة ضد اليهود والإنجليز كانت ثورة ١٩٢١، ١٩٢٩، ١٩٣٦ و١٩٤٨ وهذه لم نتعرض في حديثنا إلى هذا التاريخ الطويل من كفاح شعبنا بل سنكتفي بالحديث عن المرحلة الأخيرة منه التي بدأت في شهر كانون أول (ديسمبر ١٩٤٧) والتي بدأ ما نحن عليه من وضع غير طبيعي. ولكي نتمكن من إعطاء فكرة واضحة لا بد من أن نستعرض الحوادث السابقة لنربطها أسبابها وشتى النتائج الحالية.

عندما نشبت الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩ كان شعب فلسطين مندمجا في ثورته ضد اليهود والإنجليز التي كانت قد بدأت ١٩٣٨، فعملت الحكومة البريطانية كل ما في وسعها حينئذ لإرضاء الثوار الذكور وتقدم لها ذلك بعد أن وعدت عرب فلسطين وطمأنتهم بأنها ستنظر في قضيتهم وتعالجها على عادلة بعد انتهاء الحرب العالمية. وكانت قد عملت على تشريد زعماء البلاد الخالصين وأعمالهم عن بلادهم وقطع كل اتصال بينهم وبين أبناء وطنهم. ثم فرضت رقابة شديدة على كل ما حاول بث روح المقاومة والثورة بين أبناء فلسطين، وطبقت عقوبة الإعدام على كل من اتهمت إليه إشعاره في هذا السبيل وعلى كل من احتفظ بسلاح أو ذخيرة ولكانه غير صالح للاستعمال. وما أنه جاءت ١٩٤٠ حتى كان عرب فلسطين قد جردوا من سلاحهم ومن زعاماتهم المخلصة التي قد جهدوا في فنائهم، وبكل وسيلة تمكنهم من مناصبة عدائهم ضد الاستعمار والصهيونية. وكان الإنجليز يعرفون كراهية عرب فلسطين لهم بسبب مناصرتهم للصهيونية وكانوا يشعرون بما يبديه عرب فلسطين من سرور لكل معركة حربية تجري بين الإنجليز أيام قوات ألمانيا وكانوا يتوقعون أنه لو قدر لقوات ألمانيا أن تحتل فلسطين فإن عرب فلسطين سيعتقون انتقاما شنيعا من الإنجليز واليهود معا. ولهذا فقد عملوا على تسليح اليهود

وقد بدأ تحصين مستعمراتهم ليتمكنوا من الدفاع عن أنفسهم ضد العرب والثورة إذا اضطروا الأمر. وقد استفاد اليهود من هذه الظروف استفادة كاملة فدربوا رجالهم على الحرب وتسلحوا تسلحا كاملا وحصنوا مستعمراتهم بحيث أصبحت كل مستعمرة عبارة عن قلعة دفاعية مستقلة مزودة بكل ما يلزمها من ضروريات الحياة لأمد طويل الذي وأنشأوا قوة عسكرية ضاربة عرفت فيما بعد باسم الهاجاناه. هذا من الناحية العسكرية وأما من الناحية السياسية فقد كانت الوكالة اليهودية تمارس سلطانا كاملا على يهود فلسطين تحت حماية الحكومة البريطانية وبعبارة أخرى حكومة قائمة بذاتها، بينما كان العرب محظورا عليهم أي تكتل أو تجمع أو تحزب في الصفوف أو ممارسة أي نشاط أو تنظيم سياسي أو حزبي.

هكذا كانت الحال في فلسطين عند انتهاء الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥.

وعندما شعر عرب فلسطين بالخطر الحديد الذي من ورائه تضخم قوة اليهود، أخذوا يجابهون الموقف بالعودة إلى الاستعداد لمواجهة المعركة القادمة ضد الصهيونية ومؤامرات الاستعمار فاصطدموا بالأمر الواقع وهو انعدام التنظيم أولا وفقدان السلاح ثانيا وهما عاملان أساسيان في كفاح كل شعب. أما التنظيم فقد كان من الممكن إصلاحه ولو بالطريقة السرية وعلى نطاق ضيق. وهذا هو ما حدث بالفعل فقد بدأ بعض الشباب الواعي يتكتل في شكل مجموعات سرية في مختلف أنحاء البلاد. وأما السلاح فكان الحصول عليه يكاد يكون مستحيلا والسبب في هذا جلي واضح. فالمصدر الطبيعي لحصول عرب فلسطين على السلاح كان بلا شك من البلاد العربية المجاورة. ومعلوم أنه بحلول تلك البلاد كانت حينئذ معتمدة في تسليحها كالجيوش على دول الاستعمار التي كانت تحدد ما يصرف لكل دولة عربية من سلاح وعتاد وفقا لما تقتضيه سياسة دول الاستعمار من إبقاء البلاد العربية في حالة عجز عسكري دائم. وقد تبين لنا عمليا أثناء حرب فلسطين أن معظم الدول العربية قد عجزت عن تأمين السلاح والذخيرة الكافية لقواتها المرابطة في فلسطين.

وكان كان لابد من الحصول على السلاح مهما غلا ثمنه وقد رأينا بأنفسنا أن ثمن البندقية قد زاد حينئذ عن مائة جنيه ومع هذا فقد كان المواطن الفلسطيني يبيع حلي زوجته أو ابنته ماشيته ليشتري لنفسه بندقية وذخيرة يدافع بها عن نفسه وأهله وأرضه. ولكن المشكلة ما زالت قائمة واليهود مستولون على السلاح والذخيرة ومصادر السلاح لعرب فلسطين محصورة للغاية بسبب الحصار الذي كان مضروبا على فلسطين ومنع وصول السلاح إلى أيدي العرب.

وعندما صدر قرار هيأة الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين بتاريخ ٢٩ تشرين ثاني (نوفمبر ١٩٤٧)، قررت الحكومة البريطانية الانسحاب من فلسطين بعد أن هيأت لليهود جميع الظروف التي تمكنهم من السيطرة على عرب فلسطين - تاركة لهم السلاح بكميات وبأنواع متطورة جدا، وبتعليماتهم بمنع على جميع أبناء فلسطين من كل الجنسيات، وكانوا يقفون ضدنا وقفا عدائيا في وجه كل عربي، وجيش الهاغاناه يعتبر النواة الكبرى لجيش إسرائيل الحالي، وجيش الهاغاناه كان يتكون من ٦٠ ألف جندي مدرب، والوكالة اليهودية في أثناء استعدادها لإعلان قيام حكومة يهودية في الأوساط الدولية.

ثم نشب القتال وأصبح على السكان إيجاد الوسائل التي تكفل سلامة الوطن من خطر اليهود إلى أن يحين موعد دخول الجيوش العربية إلى فلسطين رسميا بتاريخ ١٥ مايو ١٩٤٨ فتكونت قوات الجهاد المقدس ووزعت وحداتها على مختلف المناطق في فلسطين. وكانت قوة هذه الوحدات بالطبع محدودة بالنسبة لإمكانياتها المحدودة من حيث العدد والسلاح والذخيرة والتجهيزات اللازمة لها. ولهذا فقد كانت وحداتنا تشمل تنظيم القوى الشعبية وتوجيهها والاستفادة منها في درء الخطر اليهودي، وفي الوقت نفسه كانت قواتنا اليهود مبنية على محاولة الاستيلاء على أكبر قدر ممكن من الأراضي قبل دخول الجيوش العربية إلى أرض فلسطين.

وهنا وفي هذه الفترة العصيبة من تاريخ كفاح عرب فلسطين تجلت قدرة هذا الشعب الكفاحي واستعداده التضحية في سبيل وطنه فوقعت عدة معارك بين اليهود وعرب فلسطين في مختلف أنحاء البلاد، وبالرغم من تفوق اليهود في السلاح والإمكانيات العامة كما أوضحنا سابقا، إلا أن النصر كان في الغالب في جانب العرب في معظم المعارك التي خاضوها ضد اليهود قبل دخول الجيوش العربية إلى فلسطين، وبرزت في تلك الأثناء بعض أعمال البطولة الجديرة بالتسجيل والإعجاب.

ومن قصص البطولة هذه سوف أنقل إلى حضراتكم هنا حقيقة الكفاح كما حدث من قرى منطقة الجليل استطاعت أن تصد عدوان اليهود معتمدة في ذلك اعتمادا كليا على رجالها وإمكانياتهم المحدودة في الذخيرة والسلاح واستماتتهم في تأدية واجبهم نحو وطنهم.

وأول هذه القرى هي قرية (عرب الصبيح). وهي قرية صغيرة لا يتجاوز عدد سكانها المائتين ولا يزيد عدد بيوتها عن العشرة وتقع هذه القرية على هضبة تبعد عن بلدة الناصرة حوالي ١٥ كيلو مترا

٥

إلى الشرق وكانت تقع في مواجهة تلال القرية وعلى مسافة ستة كيلومترات منها مستعمرة يهودية (كفار عتسيون) اتخذ اليهود منها مركزا لتدريب أفواج مهاجمة على العمليات الحربية. وعندما بدأ الاشتباك بين العرب واليهود يأخذ شكل غارات ليلية فجائية تقوم بها القوات اليهودية على القرى العربية، عينت قيادة الجهاد المقدس في تلال المنطقة جاريتا وعهد عشرة مجاهدين لمساعدة أهل القرية وحمايتها السلمية والذين كان يبلغ عددهم حوالي المئتين رجلا، لمساعدتهم في تنظيم الحراسة والدفاع عن قريتهم ضد عدوانية اليهود. وفي شهر فبراير ١٩٤٨ هاجم اليهود قرية عرب الصبيح قريتي مناليتين في خلال الأسبوع الأول والرابع من الشهر نفسه، ولكنه هاجمة القرية وردهم على أعقابهم في كلا المرتين دون أن يتمكنوا من دخول القرية. وفي أوائل شهر مارس ١٩٤٨ هاجم اليهود قرية عرب الصبيح بقوة عسكرية مسلحة بجميع أسلحة الشاه بما فيها مدافع الهاون والمدافع الرشاشة وكان هجومهم كالمعتاد قبل الفجر بقليل فتصدت لهم وحدة هاجمة القرية مركبة من فريقين وكان عدد القوة المهاجمة مائة وعشرون جنديا وضمت فيما (أي سرية شاه كالمعتاد) بقيادة ضابط برتبة ملازم. وكان من الطبيعي أن تستغل هذه القوة المهاجمة على هاجمة القرية نظرا للتفوق الكبير بالعدد والسلاح والكثافة النارية. وعندما اضطر رجال القرية المتراجع عن مراكزهم الدفاعية تحت ضغط القوة المهاجمة تسلل بعض جنود اليهود إلى بيوت القرية التي لم يكن فيها حينئذ سوى النساء والأطفال فقتلوا بعض البيوت على من فيها بالديناميت وقتلوا كل من وصلت إليه أيديهم من النساء والأطفال مخالفين في ذلك جميع قوانين الحرب وقواعد الشرف والإنسانية وفي الصباح الباكر تلقت قيادة المنطقة أخبار المعركة فأرسلت قوة مكونة من ثمانية جنديا بقيادة ضابط برتبة ملازم أول بعد أن وصلت إليه التعليمات المشددة بضرورة استرداد القرية من اليهود بأي ثمن قبل أن يتحصنوا فيها فيصبح استردادها مستحيلا. وحوالي الساعة الثانية صباحا كانت هذه القوة الصغيرة قد سيطرت على القرية وتحصنت فيها لمواجهة اليهود المتحصنين في بيوت القرية. والظاهر أن اليهود لم يكونوا ينتظروا إجراء مضادا كهذا من القوة العربية وقد فوجئوا بالفعل عندما رأوا ثمانية جنديا عربيا في هجومهم دون توقف بينما هم متحصنون وراء جدران بيوت القرية فأخذوا يطلقون النار على القوة العربية المهاجمة من جميع أسلحتهم. وكانت خسائرهم تشتد كلما

انسحبت القوة الهاجمة من المراكز الدفاعية التي اتخذها اليهود لأنفسهم وعندما انسحبت القوة الهاجمة إلى مسافة ثلاثمائة متر من مراكز اليهود كانت الحماس قد بلغ في نفوس جنودنا إلى الدرجة لا تتحمل مجاهدة منهم أول بيت من بيوت القرية وسقط منهم شهيدان أثناء الاقتحام ولكن بقية أفراد المجاعة تمكنوا من دخول البيت واشتبكوا مع الجنود اليهود الذين في معركة قريبة المدى داخل البيت وبعد أن سقط شهيد ثالث وجرح اثنان من المجاعة الهاجمة كانت بقية أفراد المجاعة قد تغلبوا على الجنود اليهود الذين المتحصنين في داخل البيت . واستمر القتال بين القوة العربية المهاجمة في البناء والقوة اليهودية المتحصنة وزاد الجنود عن أربع ساعات كانت جنودنا يتقدمون خلالها من بيت إلى بيت فيطهرونه من اليهود المتحصنين فيه ثم ينتقلون إلى البيت الآخر. وعندما استولى جنودنا على أربعة من بيوت القرية صمد فقد بقية جنود اليهود أعصابهم إزاء هذا الهجوم المستمر الركز فخرجوا من البيوت إلى الفراء يتعدون بلادة في الانسحاب إلى مستعمرتهم (كاشت) ولكن جنودنا كانوا لهم بالمرصاد في مدافعهم الرشاشة وما أن جاوزت ساعة الظهر حتى كنت ترى في ميدان تلك المعركة مائة وخمسة وعشرين جثة يهودية متبعثرة في الفضاء وكانت الله تعالى كانت سيقانهم بما جنته أيديهم من تقتيل النساء والأطفال الأبرياء صباح ذلك اليوم . وكانت اليوم الثاني يوما مشهودا في تاريخ كفاح شعب فلسطين إذ توسط حاكم اللواء البريطاني لدى القيادة العربية للسماح لليهود بنقل جثث موتاهم من ميدان المعركة فسمحت لهم القيادة العربية بذلك وقد جرى نقلهم بالفعل بحضور مندوبي الصليب الأحمر الدولي والحكومة البريطانية ومندوبي الصحف اللبنانية والسورية التي أباحت في وصف المعركة ونشر صورها .

والعبرة التي نخرج بها من هذه المعركة هي أن الجندي العربي الفلسطيني كانت يتفوق على الجندي اليهودي إذا استبطنا في معركة برية وبأسلحة متقاربة في السلاح والعدد . وهو يمتاز عليه أرضا في جرأته وبسالته في الهجوم على مواقع العدو في وضح النهار بينما يأبى الجندي اليهودي في الهجوم إلى العمليات الليلية التي تكون دائما لمصلحة فريق آخر نسبيا وإنه كانت تحتاج إلى مستوى أعلى من التدريب والتنظيم والضبط .

٧

وقرية شاتية كانت لها تاريخ مجيد في كفاح أبنائها ضد عدوان اليهود وهي قرية (لوبيا) وتقع هذه القرية بين مدينتي الناصرة وطبرية وعلى منتصف الطريق المؤدي إلى شمالي فلسطين ولبنان وسوريا. وعندما سقطت مدينة طبرية في يد اليهود أصبحت قرية لوبيا تمثل نقطة الارتكاز الجنوبية الشرقية في جبهة القتال الدائر في الجليل. وكانت تحيط بقرية لوبيا ثلاث مستعمرات يهودية سرعان ما تشكل أراضيها بأراضي القرية العربية اتصالا طبيعيا. وقد أدرك اليهود أهمية موقع هذه القرية الاستراتيجي وقدروا أنهم لو تمكنوا من الاستيلاء عليها فإنهم بهذا يسيطرون على خط التموين الوحيد الذي يصل جنوب الجليل بشماله وفي هذه الحالة تسقط مدينة الناصرة وجميع القرى المحيطة بها دون قتال نظرا لانقطاع خط التموين الوحيد عنها. ولهذا فقد بدأوا في شهر إبريل ١٩٤٨ يتحرشون بالقرية عن طريق إطلاق نار الرشاشات ودافع الهاون عليها من المستعمرات الثلاث المحيطة بها. وكان قصدهم من ذلك تحطيم أعصاب سكان القرية وإرهابهم تمهيدا لها لمهاجمتها فعليا واحتلالها. وكان في قرية لوبيا حوالي مائتين من السلاح بالإضافة إلى فصيلة من الجهاد المقدس بقيادة ضابط من أهل القرية نفسها.

وكان اليهود يأملون أن يبادلهم أهل القرية الطلقات النارية بالمثل فيستهلكون قدرا كبيرا من ذخيرة القرية دون إيقاع خسائر أو إصابات هدف في المستعمرات اليهودية نظرا لبعد المسافة، وبمثل هذا الإجراء يجعل مقاومة أهل القرية أقل خطرا وربما يجعل ذخيرتهم تنفذ تماما لو هاجمهم اليهود بالفعل. وقد نجحت قيادة المنطقة أهالي القرية إلى هذه النقطة الخطيرة فاستجابوا لها وضبطوا أعصابهم وقرروا ألا يطلقوا رصاصة واحدة إلا إذا هاجمهم اليهود واقتربوا من قريتهم الأمر الذي تم. اجتمع رجال القرية وشاهدوا على تضحية نسوتهم وبناتهم في سبيل الدفاع عن قريتهم، ولكي يضمنوا نجاح خطتهم في هذا السبيل قرروا عدم السماح لأي من سكان القرية قريبا في ذلك النساء والأطفال. وفي أواخر شهر إبريل هاجم اليهود قرية لوبيا بقوة كبيرة من المشاة بعد أن مهدوا لتحركهم بنار كثيفة من المدافع والرشاشات ودافع الهاون. ضبط أهل القرية أعصابهم ولم يطلقوا طلقة واحدة حتى أصبحت طلائع القوة المهاجمة على حدود القرية وأصبح بينها وبين خنادق الدفاعية بضع مئات من الأمتار وعندها فقط فتح رجال الحامية نيرانهم مركزة

٨

على اليهود المعتدين تأوهوا بينهم خسائر فادحة من القتلى والجرحى واستمرت محاولة اليهود في اقتحام القرية من الفجر حتى حوالي الساعة العاشرة صباحا وعندما فشلت محاولتهم وبلغت خسائرهم حدا كبيرا تقهقروا عن أراضي القرية تاركين قتلاهم وراءهم طالبين النجاة لأنفسهم في مستعمراتهم المحتلة . وكانت هذه المعركة إحدى المعارك القليلة في فلسطين التي اضطر اليهود إلى الانسحاب فيها دون أن يتمكنوا من سحب قتلاهم معهم كعادتهم في المعارك الأخرى .

ولكن فشل اليهود في هذه المعركة لم يُبلغهم حد اليأس في ضرورة احتلال القرية . ففي أواخر شهر مايو أعاد اليهود الكرة وهاجموا قرية لوبيا بقوة كبيرة من المشاة والصفات تساندها مجموعة ضخمة من دبابات الرادو التي استمرت في قصف القرية بقنابلها بصورة متتالية دون انقطاع تمهيدا للهجوم . والمعروف أن دبابات الرادو هي وسيلة الإرهاب وتحطيم الأعصاب أكثر منها للتدمير ، ولكنها لم تكن لتؤثر في معنويات سكان قرية لوبيا وهم الذين اعتادوا الموت لأنفسهم وفضلوه عن الانسحاب من قريتهم وتركها غنيمة لليهود . وعندما بدأت القوة اليهودية المهاجمة تتقدم نحو القرية تساندها ستة دبابات ، كان جميع رجال القرية القادرين على حمل السلاح قد شغلوا مواقعهم الدفاعية واستعدوا لمواجهة الحملة القادمة بكل ما لديهم من إمكانيات . وعندما اقتربت الدبابات من المراكز الدفاعية فتح رجال القرية نيرانهم وركزوها على مجلات الدبابات فتعطلت ثلاثة منها وأصبحت عاجزة عن الحركة وهذا يعني عمليا وقوعها في الأسر بعد أن تنزح الذخيرة الموجودة فيها . وبتعطل الدبابات الثلاث أصبحت قوة المشاة المهاجمة ضعيفة المستوى ولم يعد باستطاعتها اقتحام القرية ، كما وأن بقية الدبابات خشيت أن يصيبها ما أصاب الدبابات الثلاث السابقة الذكر فاضطرت إلى الابتعاد عن مراكز الدفاع العربية بأقصى ما لديها من سرعة وذلك أن تؤمن الحماية الكافية لقوة المشاة المرافقة لها لتتمكن الأخيرة من الانسحاب أيضا . وهنا تعرضت مشاة اليهود لنيران القرية العربية الباسلة فأوقعت بها خسائر فادحة واضطرت قوة اليهود مرة أخرى للانسحاب من المعركة تاركة وراءها عددا كبيرا من القتلى وثلاث دبابات فغنمتها حامية قرية لوبيا واحتفظت بها إلى أن [illegible] X

[illegible] آلت تلك الدبابات إلى الجيش [illegible] فيما بعد .

٩

~~الجيش السوري نفسه.~~

أيها السادة - إنه نظرة تحليلية إلى كفاح هذه القرية الباسلة تجعلنا نؤمن إيمانا مطلقا بأنه التنظيم والاتحاد والجرأة هي العوامل التي توفرت لدى أهالي هذه القرية وهي أيضا نفس العوامل التي تكفلهم من قهر اليهود وردهم على أعقابهم المرة تلو المرة.

وقرية ثالثة في شمال الجليل إسمها (يتليا) وهي قرية صغيرة تقع على مسافة ثلاثة كيلومترات إلى الغرب من بلدة ترشيحا. وكانت هذه القرية تقع سويا ما في الخط الذي من الجبهة العربية في الجليل وكانت مراكزها الدفاعية لا تتصل عن مراكز اليهود سوى مسافة قصيرة لا تتجاوز المائتي متر. وكان أهل القرية قد كونوا حامية من أنفسهم تتولى حراسة قريتهم وتساعدها مع إحدى سرايا جيش الإنقاذ في شغل المراكز الدفاعية المحيطة بقريتهم. وكان اليهود لا يكفون عن إلقاء القنابل على المراكز العربية كلما سنحت لهم الفرصة لاصطياد أحد الجنود خارجا من خنادقه وتمكنهم بهذه الوسيلة من قتل بضعة جنود وفر قليل من سكان القرية ولكنه هذا لم يوهن عزيمة أهل القرية أو يقلل من حماسهم واندفاعهم في أداء واجبهم بل زادهم إصرارا على محاربة اليهود والانتقام لبيوتهم وذويهم الذين استشهدوا في سبيل وطنهم.

وفي إحدى ليالي شهر أكتوبر ١٩٤٨ (أي خلال الهدنة الثانية) قام اليهود بهجوم ليلي مفاجئ على أحد المراكز الدفاعية في قرية يتليا المعروف باسم (التل الأحمر). وكانت فصيلة من المتطوعين اليمنيين تتولى حراسة ذلك المركز. وبعد أن ركز اليهود نيرانا كثيفة بمدافع الهاون والمدافع الرشاشة اقتحموا موقع التل الأحمر بسرعة من الشاه واستولوا عليه بعد أن قتلوا حوالي عشرة رجال من حامية المركز. وتمت العملية حوالي منتصف الليل. وكانت قيادة المنطقة تحتفظ بسرية من المتطوعين الفلسطينيين كقوة احتياطية ضاربة تستعملها في مثل هذه الظروف. وفي نفس الليلة صدرت الأوامر للسرية الفلسطينية المذكورة بالاشتباك إلى قرية يتليا والاستعداد لمواجهة اليهود في التل الأحمر واستردادة منهم في صباح اليوم التالي وقبل أن يتموا تحصينه. وبعد أن ~~اللّيل~~ تأكد السرية الفلسطينية على الوقت وضع خطته بأن جعل رجال القرية يشتركون معه في الهجوم وكان واجبهم أن يشتركوا مع المدافع الرشاشة التابعة للسرية في تكبير نار

١٠

سارة كتيفه على مراكز اليهود، ثم قسم قوته إلى قسمين قسم يقوم باقتحام المراكز اليهودية والقسم الآخر سيقوم بالالتفاف حولها لقطع طرق انسحابهم من التل الأحمر وعودتهم إلى خطوطهم. ثم بدأ الهجوم وأخذت قوة الاقتحام تتقدم نحو المراكز اليهودية بسرعة فائقة وعندما وصلت إلى مسافة ثلاثمائة متر من مراكز اليهود وأدرك اليهود مدى تصميم تلك القوة على اقتحام مراكزهم، وجدوا أنه الوقت ليتوسلوا فيه وأنه الحالة تستدعي انسحابهم من التل الأحمر إلى خطوطهم الأساسية. وعندما بدأوا بالانسحاب شرعوا النار القوة الثانية التي كانت كمينة تقطع خطوط انسحابهم. فاشتبكت القوتان في معركة عنيفة استعملت فيها القنابل اليدوية والحراب وبعد هوالي ساعتين تمكنت القوة العربية من تطويق اليهود وإبادتهم إبادة كاملة ولم ينج منهم سوى بضعة أشخاص تمكنوا من التسلل عبر شعاب الجبال والعودة إلى خطوطهم.

والجدير بالذكر في هذه المعركة أنه بينما كان رجال القرية يشتركون مع جنودنا في تكتيف الفارة كانت نساؤهم يقدمن مع جنودنا الكتيفة باقتحام مراكز اليهود وهن يحملن الماء على رؤوسهن. وكن يطلقن الزغاريد ويشجعن الجنود ويحثهن للوثبة والجهاد كما شوهد من الجنود في أثناء المعركة وكان بعضهن من أوائل المتقدمين لمراكز اليهود جنبا إلى جنب مع جنودنا. وفي المرحلة الأخيرة من المعركة أصيبت إحدى فتيات القرية - وهي شابة في العشرين ربيعا - أصيبت برصاصة في صدرها فسقطت شهيدة وعندما انتهت المعركة بانسحاب قوتنا من قريباتها وجدنا بعضهن قد عاد إلى القرية وهن يشددن أنا شيد النصر وكأنهن عروس في يوم زفافها.

إن ما قام به أهالي قرية يقلية من أعمال البطولة في معركة التل الأحمر لجدير بأن تسجل لهم بمداد من نور في سجل الشرف والفخار.

أيها السادة - إن قصص كفاح هذه القرى الثلاثة ما هي إلا قليل من كثير من قصص البطولة في تاريخ كفاح شعب فلسطين ومجالنا هنا لا يتسع لسردها كاملة. ولربما سأل سائل يقول - إذا كان أهل فلسطين قد كافحوا وجاهدوا بمثل الروح التي صورناها في المثل الثلاثة المذكورة، فلماذا خسر الفلسطينيون معركتهم ضد اليهود؟! والجواب على هذا السؤال يحتاج إلى الكثير من التفصيلات والإيضاحات

١١

وربما عدنا إليها في محاضرة قادمة.

الحج لم يتسع المقام إلى سردها. ودعنا نوجزها بأنه نقول أنه عامل البسالة والجرأة والشجاعة هو وإنه ثمة عاملاً أساسياً كسب المعركة إلا أنه هناك عوامل أخرى لا تقل عنه أهمية ولربما لم تتوفرها لم أراد أن كسب المعركة. هذه العوامل هي - التنظيم والتسليح والتدريب والوحدة والإعداد الجيد الكامل ومعرفة العدو معرفة دقيقة وتقدير قوته على حقيقتها لكي نود أن نضيفها لأنفسنا، ولقد رأينا البعض منا قبل حرب فلسطين وأثناءها عن التقليل من قوة اليهود والحط من قدر خطرهم ووصفهم بالضعف والجبن، وإني أعتقد أن هذه الظاهرة خاطئة ومؤدية إلى هدم الروح المعنوية الجيدة العربية التي وهذه مقدمة فلسطين من أساسيات هذه المؤتمرات الناجحة ثم ذهبت بعض العدد الحقيقية ضمانة هذه الحاجة أن يسير كبير في نفسية الجنيد العربي الذي لم ينقصه عامل الإعداد المعنوي وهو العامل الذي يعين به نفسية الجندي قوة الاحتمال والصبر على الصعاب والاستعداد للتضحية والحقيقة الأخرى التي يجب أن نقررها هي أن الجندي اليهودي لم بالإضافة إلى مستواه العالي في التدريب والتسليح والتنظيم، لم يحارب بروح معنوية عالية صحيحة أولاً من حالة اليأس التي صورها له زعماؤه والتي تتلخص في أنه إذا لم يحارب حتى النصر فالمصير الطبيعي له هو الموت لو انتصر العرب عليهم، وصحيحة ثانياً من وزع الجندي اليهودي لقضيته وإيمانه بها واعتقاده بأهميتها بالنسبة لما صورها له زعماؤه. وهذا هو ما قصدناه بتعبيرنا (الإعداد المعنوي). وقد سبق أن أوضحنا في بداية هذه الأسباب التي أدت إلى تفوق اليهود على العرب - مبدئياً في التنظيم والتسليح والتدريب. وعندما نتحدث العرب كانت القوات اليهودية تعمل بناءً واحدة وفقاً لخطة عسكرية واحدة وضعاً ونفذاً قيادة واحدة، بينما كان للعرب ست جيوش وست قيادات متفرقة كل منها تتبع إحدى الدول العربية وكان وراء كانت مرحلة أسباب الأساسية عليها كانت خاضعة لاعتبارات سياسية وعسكرية مختلفة وربما متضاربة في بعض الأحيان. وهذا يعني وحدة الجبهة اليهودية وتفرقة الجبهة العربية. وقد حدث عملياً أنه عندما استخدم ضغط اليهود على جبهة إحدى الدول العربية خلال حرب فلسطين، رفضت بعض الدول الأخرى أن تقوم بأي عمليات حربية عن فلسطين ضد اليهود) ولو من قبيل المناورة، لتخفيف الضغط عن جبهة تواجه ضغط جبهة الدولة العربية المذكورة لتخفيف الضغط عليها. بل والأدهى من ذلك، لقد رفضت إحدى الدول العربية أن تسمح لدولة عربية أخرى أن تمر قوة عسكرية عبر أراضيها لنجدة الدولة المهاجمة. وهل هناك تفرقة أكثر من هذه التفرقة؟؟

١٢

بقيت هنالك حقيقة أخيرة نود أن نؤكدها وهي أن الجنب العربي الذي يتمتع بالشجاعة الفطرية، لو هُيئت له بقية العوامل اللازمة للجنب المحارب وخاصة الإعداد القومي، فإن هذا الجنب، الذي خرج أبناؤه من الجزيرة العربية قبل ثلاثة عشر قرناً منفوخ عامرة بالشجاعة والحمية والإباء - أو ما يفرعنه بالإعداد القومي والسيكولوجي - فتحوا الأقطار الشاسعة وكونوا الإمبراطورية الإسلامية الممتدة الأطراف، نقول أن هذا الجنب لم يعجز أبداً عن حمد إسرائيل وإعادة الحق إلى نصابه.

والآن لقد مضى ثماني سنوات على قضية فلسطين وقد تنبه المسؤولون إلى ما يريده العرب من خط حديدي إزاء وجود دولة إسرائيل - قاعدة الاستعمار - في الشرق الأوسط، وقامت وحدنا العزيزة جيش مقدمة الدول العربية التي تنبهت لهذا الخطر فعملت على تسليح جيشها بأحدث السلاح وحرصت على رفع مستوى تدريبه وتهيأت له الإعداد القومي اللازم لكسب المعركة القادمة التي نرجو الله تعالى أن يجعل فيها القضاء على ذلك المسخ الاستعماري - إسرائيل -

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أسرى الربح: ماذا يُعلِّمنا التاريخ؟

شيرين صيقلي
رجال المال: النُّدرة والاقتصاد في فلسطين في إبَّان الانتداب
ستانفورد: مطبعة جامعة ستانفورد، 2016
272 صفحة (بالإنجليزية)

قراءة: رنا بركات، فلسطين

نُشر كتاب شيرين صيقلي **رجال المال: النُّدرة والاقتصاد في فلسطين في إبَّان الانتداب** لأول مرة في العام 2016،[1] وتُرجم مؤخراً إلى العربية، ونشرته مؤسسة الدراسات الفلسطينية في العام 2025. يدعونا كتاب "رجال المال في زمن القيامة،"[2] باستعارة عبارة أخرى أحدث من صيقلي، إلى إعادة التفكير في عنف الاستعمار الاستيطاني وتاريخ العلاقات الاجتماعية ورأس المال والرأسمالية في ظل الإمبراطورية الطويل على فلسطين. يمكن القول إنه وعلى مدار العقد الماضي، أصبح هذا الكتاب، وبجدارة، جزءاً من الأدبيات التأسيسية في الدراسات الفلسطينية، لا سيَّما فيما يتعلَّق برسم خريطة للتعقيدات التاريخية العميقة وتفاصيل الاقتصاد السياسي في حقبة الانتداب الاستعماري في فلسطين (1923-1948). تُركِّز صيقلي على الفعل والفاعلية والفكر الفلسطيني المتجذِّر في المنطقة العربية والنهضة العربية بكل تفاصيلها وتناقضاتها. ويُقدِّم تحليلها، على وجه الخصوص، فهماً تاريخياً للتقسيم الطبقي والتاريخ الأطول للرأسمالية المعاصرة بمتغيِّراتها المتنوِّعة في فلسطين والمنطقة العربية. في هذا الكتاب، تتَّبع صيقلي قصة من يصفون أنفسهم برجال ونساء المال، وظهورهم في فترة الانتداب، ومساراتهم المختلفة خلال أربعينيات القرن العشرين.

في أوائل عشرينيات القرن الماضي، وفي أعقاب ما أحدثته الحرب العالمية الأولى من دمار، ظهر نظام عالمي جديد من خلال عصبة الأمم وتصنيف جديد من القوى الاستعمارية والإمبريالية في ظلِّ نظام الانتداب. خضعت فلسطين والفلسطينيون، مثل المناطق الجغرافية المستعمَرة الأخرى، لحكم الانتداب البريطاني تحت مظلَّة هذا النظام الإمبريالي. وعن ذلك، تقدِّم صيقلي لمؤرخي فلسطين قراءةً واضحة ومتماسكة لهذا النظام كخلفية لظهور هؤلاء الرجال والنساء من أصحاب رأس المال. بدايةً، كما توضح الكاتبة، "كان الانتداب في فلسطين استثنائياً لأنه كان الحالة الوحيدة التي أيَّدت فيها لجنة الانتداب الدائمة الاستعمارَ الاستيطاني" (5). أما ثانياً، وضمن إطار فهم هذا الانتداب الاستثنائي، فتوضِّح صيقلي، "لقد جعلت هذه المذكرة القصيرة [وعد بلفور] اليهود فئة

عرقية قومية في فلسطين ... [و] جعلت غالبية الفلسطينيين الذين عاشوا على الأرض بلا اسم، لقد عرَّفتهم بما لم يكونوا عليه" (5). إذن، كان الاستثنائي في هذا الانتداب هو ما يخصُّ فئة الشعوب، فقد تم إيجاد فئة لأغراض الاستيطان، بينما نُفيت الفئة الأخرى ومُحيت للنوايا نفسها. ولذا، فإن قراءة هذا العنف البنيوي تُعدُّ مفتاحاً لفهم كلِّ ما بعد ذلك، وفهم الأساس التاريخي لكيفية خلق مواد هذا الانتداب لفلسطين "حالة الاختفاء (اللا-مرئية) الفلسطينية المحدَّدة في المعارف الاستعمارية" (6). ولا يزال هذا الإطار هو أساس حدود حاضرنا، وقصة التحوُّل الاستعماري في فلسطين إلى سجن بتصميم الاستعمار والاستعمار الاستيطاني. ومع ذلك، وكما تشير صيقلي، محقَّةً، فإن فهم حدود السجن لا يعني سرد قصة الشعب الذي تمَّ سجنه. ولتحقيق هذه الغاية، تُقدِّم رؤيةً فريدةً لاستكشاف أبحاث التاريخ الفلسطيني في حقبة الانتداب، لا من خلال تأطير الفلسطينيين حصرياً في حالة معارضة أو في حالة رفض جامدة، بل بالأحرى عبر التساؤل عن كيفية العمل على سرد قصةٍ أكثر اكتمالاً عن شعب فلسطين من خلال تتبُّع طبقة معيَّنة من الرجال والنساء الفلسطينيين وهم يتنقَّلون وغالباً ما يتفاوضون على الحياة في ظلِّ الحكم الاستعماري. توضح صيقلي قائلةً: "إن رجال الأعمال والمصرفيين الذين جنوا ثرواتٍ وساهموا في تشكيل الاقتصاد في فلسطين لا يظهرون في السجلات التاريخية. ولا يعود غيابهم إلى حالة واحدة، بل إلى تضافر عدة عوامل" (3). باختصار، كيف يُسهم استكشاف علاقاتهم المعقَّدة بعضهم مع البعض الآخر، ومع السلطة الاستعمارية، ومع شعبهم، في تسليط الضوء على المسار الأطول للتاريخ الفلسطيني؟

ما هي النخبوية في فلسطين وبين الفلسطينيين؟ هذه إحدى المداخلات الأولية لهذا الكتاب. إن الدراسات الفلسطينية تزخر بأصوات النخبة وحياتها وقصصها، والتي غالباً ما تُقرأ من خلال تصوُّر ألبرت حوراني لأعيان المدن. بينما تبدأ صيقلي بواقعٍ بسيط: ليست كل النخب متشابهة، ففئات مثل النخبة هي فئات مرنة ومتغيرة، وإن إدانة النخبوية بشكل عام دون دراسة الفئات التاريخية المتغيرة تُمثِّل ظلماً للماضي الفلسطيني، وتعتيماً على القصة الأطول تجاه الحاضر الفلسطيني. أي، وببساطة، من الضروري استكشاف مرونة الفئات والتحوُّلات الطبقية والتعبئة للعمل على مشاركة قصص الفلسطينيين المعقدة.

غالباً ما تُقرأ تحوُّلات المجتمع الفلسطيني في تاريخ الاستعمار في فلسطين من منظور حرب النكبة (1947-1949). وبذلك، فمن الصعب، في نهاية المطاف، ألَّا نتأمل حقبة الانتداب باعتبارها الفترة التي مهَّدت الطريق للدمار المحقَّق الذي كان ينتظر الفلسطينيين والمجتمع الفلسطيني، ألا وهو النكبة المستمرة. وعلى نطاق أوسع، من الصعب أيضاً ألا ننظر إلى المجتمع الفلسطيني كضحية للتلاعبات العالمية في خضمِّ حربين إمبرياليتين (الحرب العالمية الأولى والثانية). توضح صيقلي أن بإمكان المؤرخين الاهتمام بهذه السياقات، ولكن ليس على حساب حياة الفلسطينيين وحيويَّتهم، بكل تعقيداتها وتناقضاتها.

توضِّح صيقلي أن من وصفوا أنفسهم برجال المال مثَّلوا شكلاً جديداً من النخب الاقتصادية في فلسطين الذين ركَّزوا على "التقدُّم الفلسطيني في طوباوية عربية شاملة للتجارة الحرة والملكية الخاصة والمسؤولية الذاتية" (1). كما وتزعم أن "الصمت المدوِّي بشأن الممارسة الرأسمالية العربية" في الأدبيات التاريخية للعالم العربي يمثِّل تحدِّياً حقيقياً لمؤرخي فلسطين (8). إن هذا الغياب يرتبط في سرديات عصر الانتداب بالمحو الاستعماري

والاستعمار الاستيطاني على حدٍّ سواء، وكذلك بكيفية اختيار مؤرخي فلسطين لدراسة الماضي. ومن المفارقة، بالنظر إلى كمية الأدبيات المكتوبة عن الليبرالية الجديدة في فلسطين المعاصرة، أنه لم يتم إيلاء اهتمام كافٍ لسلفها التاريخي الواضح، (أي الليبرالية). لا تردم صيقلي هذه الفجوة الضخمة فحسب، بل يقدِّم أيضاً العديد من الدروس في كيفية قراءة الماضي، بالإضافة إلى كسر الزيف المربك والمستمر لنموذج الاقتصاد الثنائي (الذي يبدو أنه جزء لا يتجزأ من التغاضي عن عنف الاستعمار الاستيطاني ذاته لدعم نموذج علاقاتي للقوميات المتصارعة في عهد الانتداب والعصور اللاحقة). وتعمل صيقلي أيضاً على تحدِّي التصوير التاريخي "لصورة الحياة الاجتماعية الفلسطينية التي تسكنها جماهير فقيرة وأمِّية من الفلاحين والعمال، إلى جانب مجموعة صغيرة من الوجهاء الفاسدين الذين تعصف بهم المنافسة الداخلية" (10). إن الفلسطينيين (كفلاحين وعمال) الذين انتفضوا في ثورة كبرى في العام 1936 ضدَّ القمع الاستعماري هو (السرد الفلسطيني)، ولا ترفض صيقلي قصص هذه الثورة، بل تطلب تقديم نوع من الفروق الدقيقة في فهمها، وتقدِّم تحديات للمؤرخين في كيفية اختيارنا لمشاركة هذه القصص من الماضي. إن الثورة كحدث والثورية كخيط عبر التاريخ الفلسطيني الحديث يشكِّلان الخلفية والظلَّ الطويل لعملها، ولكن بمجرَّد أن تبدأ في سرد قصص رجال المال، يصبح من الواضح كيف أن الثنائيات النخبوية/الشعبية والحضرية/الريفية، من بين ثنائيات أخرى، لا تصمد، لا في الماضي ولا في الحاضر.

بينما يتناول عمل صيقلي حقبة الانتداب، لا يسع القارئ إلا أن يطرح أسئلة مماثلة حول الحقب اللاحقة، ولا سيما تلك التي فُرضت على فلسطين والفلسطينيين من خلال ما يُسمى بـ"عملية السلام". فنظراً لكمية الأدبيات المنشورة حول الاقتصاد والسياسة الفلسطينية، وخاصةً فيما يتعلَّق بمفهوم الحكم الذاتي المحدود والمُعرَّض للشبهة كبديل لتقرير المصير في سنوات أوسلو (1993-وحتى اللحظة)، يُمكن بسهولة مقارنة مختلف أشكال رجال المال، في الماضي والحاضر. هنا يكمن السؤال التاريخي الأكثر إزعاجاً الذي طرحته صيقلي، والذي يتردَّد صداه في الحاضر: "ما أسعى لزعزعته هنا ليس ما إذا كان الفلسطينيون وطنيين بما فيه الكفاية، بل السؤال عن سبب استمرار هذه الكفاية، أو نقصها، كمقياس لقدرة الناس على البقاء على أرضهم التي عاشوا عليها قروناً. هل يجب أن يُحدَّد استثمار الناس في الحدود العشوائية والمتغيرة التي رسمها المسؤولون الإمبرياليون والاستعماريون مكانتهم؟ هل هناك طرق أخرى للتفكير في السياسة خارج هذا المنظور الوطني، وبجانبه، وتحته، وبمحاذاته؟ أقترح هنا أن نفكر في السياسة باعتبارها جزءاً من حياتنا اليومية" (13).

تُعرِّف صيقلي في الفصلين الأول والثاني، شخصياتها الرئيسية، رجال المال ونساء التوفير، وهي تستكشف هذه "التفاصيل من الحياة اليومية." هؤلاء الرجال والنساء شركاء، يتشاركون الرؤية والهدف في مساعيهم لتحقيق "التقدُّم الاجتماعي" من خلال نشاطهم في تشكيل مفاهيم الطبقة والمكانة الاجتماعية. رجال المال، يُقرأون من خلال كلماتهم في مجلة **الاقتصاديات العربية**، إلى جانب اكتشافات أرشيفية غنية أخرى تكشف كيف قدَّم رجال الأعمال الفلسطينيين هؤلاء أنفسهم كجزء من مشروع عربي وفكري أوسع، نهضة عربية، "للتبشير بالذات الاقتصادية المثالية" (23). ومن خلال قراءة أقوالهم وأفعالهم، تكشف صيقلي أن هذه الطبقة من الرجال وشريكاتهم لم يقرأوا السياسة من خلال الاقتصاد فحسب، بل أعطوا أيضاً مركزية لدعوتهم للتنمية في اقتصاد

رأسمالي. إذن، فالتقدُّم كان من المقرَّر أن يكون مدفوعاً بوقود الإنتاج الرأسمالي ويقوده "الذات الأخلاقية في التكوين ... الرجل الرصين والواقعي والمنتج ورفيقته العلمية والمقتصدة ولكن الأنيقة" (36). تبعاً لذلك، جاء الإصلاح في شكل "الأديب الحقيقي"، والمهنيين مثل أحمد حلمي باشا (البنك العربي الوطني) وروَّاد الأعمال الصناعيين مثل "المجموعة الصناعية" كـ (قرمان ديك وسلطي)، الذين يقفون في مواجهة "الأديب الزائف"، هؤلاء الشعراء "المفرطون في الخيال" وغير المفيدين في مجتمع منتج (37). أما النساء، فيأتي دورهنَّ في هذا المشهد، كمديرات حكيمات للأُسَر، يضعن قيوداً حكيمة على الاستهلاك. لقد حققت "نساء التوفير" التوازن بين الحاجة والرفاهية في السعي لتحقيق التغيير الاقتصادي والنمو. وعمل هؤلاء الرجال والنساء على تشكيل ما وصفوه بالاقتصاد الوطني من خلال تراكم رأس المال والاستهلاك. وكما توضِّح صيقلي، ففي الوقت الذي تصوَّر فيه هؤلاء الرجال والنساء عالماً تحمي فيه فلسفتهم للتقدُّم الاجتماعي مصالحَهم الاقتصادية ضمن رؤية أمَّة رأسمالية، "أدرك ثوَّار فلسطين تضامنات أفقية وحقَّقوا مكاسب كبيرة في تحدِّي الحكم الاستعماري البريطاني والاستيطان الصهيوني والتسلسل الاجتماعي الهرمي الفلسطيني" (23). هذا التناقض الظاهري يدعو إلى السؤال: ما نوع العلاقات التي كانت تربط رجال الأعمال في فلسطين بثوَّار فلسطين، والأهم من ذلك، ما نوع العلاقات التي كانت تربط الثوَّار برجال الأعمال؟ إن الانخراط في هذه الاستفسارات يتطلب فهماً لسيولة الوطنية داخل (وضدَّ) التسلسلات الهرمية الاجتماعية، لأنها لم تكن دائماً متنافية وبالتأكيد ليست ثابتة.

في حين قد يرغب المؤرخ في اتِّهام رجال الأعمال هؤلاء بالتعاون أو التواطؤ، توضح صيقلي أن العلاقات التاريخية بالوطن وثواره ليست واضحة المعالم. فبعض رجال المال، ومنهم فؤاد سابا ورشيد الحاج إبراهيم، نشطوا في دعم الثورة مالياً. وعن ذلك، تحذِّر صيقلي من الرومانسية، لأن هؤلاء الرجال أنفسهم ظلوا ملتزمين بدعم مشروعهم الطبقي. وهنا يكمن تحقيق تاريخي ضمني يبدو أن صيقلي تدعو إليه: كيف تؤثِّر قراءة رجال الأعمال الفلسطينيين على كيفية قراءتنا لثوَّار فلسطين والتاريخ الطويل للثورة في فلسطين؟ كيف يمكن لهذه القراءة أن تلقي الضوء على الحاضر؟ لقد اعتمد تشكيل "الاقتصاد الوطني" على ترسيخ وتطبيع الاختلافات من حيث الطبقة، ومع ذلك لم يرَ بعض رجال الأعمال هؤلاء مشروعهم في معارضة الثورة الكبرى. السؤال الضمني الذي نلمحه في طيَّات الكتاب هو: كيف يتصور الفلسطينيون، في هذا العالم الحديث من التناقضات والتسويات، التحرير؟

كانت نساء التوفير شريكات مشروع رجال المال في التثقيف الاقتصادي و"حارسات التقدم العقلاني للحياة الاجتماعية الفلسطينية" (53). وربما بسبب التهديد الذي فرضته الثورة الكبرى، حيث تمَّ على الأقل تخيُّل نوع مختلف من النظام الاجتماعي إن لم يكن قد تحقَّق بالكامل، فإن النخب التجارية الجديدة التي تبحث فيها صيقلي، روَّجت لأسلوب حياة اقتصادي في أوائل الأربعينيات. واستمراراً في الترويج للنهضة من خلال تراكم رأس المال والاستهلاك الأخلاقي، تصف صيقلي "عالماً جديداً بعد الثورة: النهضة المنزلية الفلسطينية" (53). وهنا، نجد شخصية سلوى سعيد وبرنامجها الإذاعي، الذي أُذيع على القسم العربي من إذاعة فلسطين (PBS) وتم نسخه في صحيفة **فلسطين**. نجد الفئة الجديدة من الطبقة الوسطى، الأسرة وميزانيتها كنموذج للحياة الاجتماعية الأوسع. أصبح التدبير المنزلي والانضباط "أخوة الرُّقيِّ" لسلوى سعيد

(63)، وأصبح الاهتمام بالمنزل من حيث التصميم والفائدة لأطر عمل المرأة أساساً لحياة الطبقة المتوسطة حيث "كان تحقيق المدبرة المنزلية للنظام يعتمد على نبذها للاستهلاك المفرط واهتمامها الراسخ بالاقتصاد والتوفير" (69). وعلى الرغم من أن ذلك لم يُذكر مباشرة، فإن التهديدات التي قد تتعرَّض لها التسلسلات الهرمية الاجتماعية والتي كانت تظهر وتمارس خلال الثورة، بقيت ظِلّاً مخفياً، حيث ظهرت طبقة أمِّية، وطبقة خشنة، وطبقة ثالثة في سلسلة سلوى سعيد، كموضوعات للشفقة أو كأشخاص خطرين، ولكنهم لم يكونوا أبداً وكلاء، أو أدوات لثورة محتملة (72). ويبدو أن إمكانات النعيم المنزلي قد تمَّ تقديمها ضمنياً لإظهار الاحتمالات في الحراك الاجتماعي داخل النظام الرأسمالي، نفسِ المنظومة التي حاولت الثورة إسقاطها. تكشف صيقلي عن خريطة اجتماعية وسياسية غنية، وإن كانت معقَّدة، لفلسطين في عصر الانتداب، وذلك من خلال تقنية بارعة في النسج بين الترويج للحياة الاجتماعية وظلال الثورة.

يُظهر موضوع الفصول المتبقية تنقُّل رجال المال ونساء التوفير في المشهد الاقتصادي المتغير في أربعينيات القرن العشرين. فيقدِّم الفصل الثالث، المجاعة وحساب السعرات الحرارية، والاقتصاد الحسابي والإقليمي كمكوِّنات أساسية للجهد الإداري لظهور الدولة التنموية. وكما توضح صيقلي، "اهتمامي هنا لا يتعلَّق بتراكم رأس المال وميول أزماته، بل بكيفية جعل الاقتصاد مرئياً ومُداراً. كانت حسابات الندرة من خلال تكلفة المعيشة والسعرات الحرارية مهمة لمشروع الرعاية الاجتماعية والتنمية بقدر أهمية فهم النمو الاقتصادي" (78). ويكشف هذا الفصل عن الجذور الاستعمارية للتنمية، فـ"بحلول العام 1939، ولأول مرَّة، بدأت الحكومة الاستعمارية في إدارة الإغاثة المباشرة، وكان المستفيدون هم عائلات الأسرى السياسيين في الثورة الكبرى." (80)، ففي السياق الاستعماري، "كان التركيز التنموي، في المقام الأول، على زيادة الإنتاج وتأديب الرعايا" (80). وبحلول العام 1942، تمَّ فرض التقشُّف في معظم الأراضي الاستعمارية و"على المستوى الإقليمي، كان مركز إمداد الشرق الأوسط (MESC) أقوى مؤسسة استعمارية والتي أدخلت وطبقت نُظماً اقتصادية تنظيمية" (83). وقد أثَّر هذا النوع الجديد من التنظيم الاستعماري على رجال الأعمال الفلسطينيين، حيث بدأت الحكومة البريطانية في تنظيم الواردات والتوزيع لشركة Steel Brothers Incorporated التي يديرها البريطانيون ومقرُّها حيفا. ومع تقديم البريطانيين نوعاً جديداً من المقاييس الاستعمارية للتغذية من خلال إمكانية حساب الطعام (السعرات الحرارية اليومية)، اتَّخذ الطب الاستعماري شكلاً علمياً جديداً، فقد "شرعت بريطانيا في تجربة طموحة وشاملة في مراقبة الغذاء على المستوى الوطني والإمبريالي والتي وعدت بحصة عادلة للجميع" (90). ومرةً أخرى، أظهرت الوعود الاستعمارية دماراً لفلسطين والفلسطينيين. وبحلول العام 1942، كشف تقرير صادر عن دائرة الصحة الانتدابية عن سوء التغذية لدى الأطفال العرب. إذن، فقد كشفت التنمية في فلسطين، عن "التفكُّك والتَّشرذم والإهمال الاستعماري،" وهو واقع لا يزال مستمراً في فلسطين (96).

أما الفصل الرابع، فتشرح فيه صيقلي أنه في فترة الأربعينيات "رجال المال الفلسطينيين لم يستمروا في تقديم أنفسهم كروَّاد للتقدُّم، بل أصبحوا مديري الأزمات الاقتصادية" (103)، وقد تحوَّل خطابهم عن التقدُّم والنمو من العقد السابق إلى حالة من الشلل. في هذا المشهد، تصوّر لرجال المال، من خلال "اللجنة الاقتصادية

العليا من الوطنيين، هيئة مؤسسية جماعية تدير الرعاية الاجتماعية للفقراء، والإشراف على التقنين، ومراقبة التموين، وإدارة سقف الأسعار، والمشاركة في صناعة السياسات والتشريعات" (110). هذا، ويكشف رجال المال عن حدود رغباتهم ضمن الإطار الاستعماري، لأن رؤاهم للدولة الرأسمالية لم تتحقَّق أبداً لأنها لم تكن نيَّة القوة الاستعمارية، مهما عملوا داخل نظام الانتداب للدفاع عنها. وبحلول العام 1944-1945، كان "التناقض الأساسي لرجال الأعمال هؤلاء هو الوعد الدبلوماسي بدولة موحَّدة من جهة، والسياسات التجارية التي استبعدت ليس فقط قدراتهم على الربح، بل، كما رأوا، وجودهم نفسه على الأرض" (117). فبعد أن كانوا دعاة لاقتصاد عربي يدافع عن البلاد (وربحهم)، لم يعد رجال الأعمال الفلسطينيون يجدون فرصاً في مشهد اليأس نتيجة لسوء النوايا الاستعمارية.

يأتي الفصل الخامس ليوضِّح كيف تمَّت مواجهة التضخُّم المتزايد في أربعينيات القرن الماضي، حيث وضع البريطانيون شبكة من المخطَّطات واللوائح للسيطرة على سوق الخضار والفواكه في فلسطين. وقد أثبت المنطق الاستعماري للتنمية من خلال تنظيم الأسواق، حلقة أخرى في كشف هشاشة رجال الأعمال الفلسطينيين، بالإضافة إلى التناقضات الاستعمارية البريطانية. فمن خلال سلسلة من اللجان والقوانين واللوائح، حاول البريطانيون السيطرة على سوق الفاكهة والخضراوات. وبينما اشتكى رجال الأعمال الفلسطينيون من تزايد لوائح السوق خلال سنوات الحرب، تذبذبوا بين المعارضة والتعاون، وتلك التصرُّفات كانت تتمُّ بشكلٍ فردي. ما كشفه هذا الفصل من حيث عمر رجال المال هؤلاء في عهد الانتداب الاستعماري هو عجزهم، رغم محاولاتهم العديدة، عن إنشاء مؤسسات تكون وسيطة وتمثِّل احتياجات الفلسطينيين. وكما توضح صيقلي، فعلى الرغم من إدراكهم ضرورة تطوير أنظمة بيروقراطية للمعرفة، فإن رجال المال، كغيرهم، "تطلَّعوا إلى الحكومة لتوفير الأطر اللازمة لتطوير المؤسسات والبيروقراطيات" (152). ودون هذه المؤسسات، أصبح الفلسطينيون من مختلف الأطياف السياسية، حتى هذه النخب الجديدة من رجال الأعمال، بلا صوت في مواجهة القمع الاستعماري ونيَّات الاستيطان الاستعمارية الرامية إلى القضاء على وجودهم.

وهكذا، بحلول منتصف الأربعينيات من القرن الماضي، بدت نهاية رجال الأعمال الفلسطينيين هؤلاء قريبة. لم تستطع رؤية التقدُّم الاجتماعي من خلال أرباحهم الاقتصادية منع التهجير أو مواجهة ثقل التأييد الاستعماري لمشروع استعماري استيطاني في فلسطين. إن قصة رجال المال هؤلاء هي قصة فشل سياسي لرؤيتهم لتقرير المصير الفلسطيني، ولكن من المفارقة أنها ليست بالضرورة قصة خراب مالي. توضِّح صيقلي أنه مع سقوط فلسطين، "كان الرجال هؤلاء أنفسهم يسارعون إلى حماية ثرواتهم" (29). وفي وقت مبكر من الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، استفاد رجال المال وأسماء لا تزال تميِّز المشهد السياسي والثقافي الفلسطيني، مثل فؤاد سابا وعبد الحميد شومان ويوسف بيدس وعبد المحسن القطان، من شركات التأمين والبنوك والمقاولات في جميع أنحاء الشرق الأوسط. وربما بالإضافة إلى التساؤلات حول العلاقات بين رأس المال والثورة التي أثارها تحليل صيقلي، قد يتساءل المرء أيضاً: كيف ولماذا يستمر هؤلاء الرجال، في مختلف صورهم التاريخية العديدة، وإرثهم في الوقت الحاضر؟

إذا اخترنا قراءة هذا الكتاب، جزئياً، كمرآة للمجتمع الفلسطيني تربط الفلسطينيين عبر الانقطاعات التاريخية للقرن الماضي، فإننا ندرك أن صيقلي لا تقدِّم تحليلاً لمجموعة من الرجال والنساء الذين عملوا على الظهور كطبقة اجتماعية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي فحسب، بل إنها تدعونا أيضاً إلى إعادة النظر في كيفية مقاربتنا لتخيُّلاتنا التاريخية. يكشف غنى المجتمع الفلسطيني على مرِّ الزمن أن التناقضات عناصر ضرورية للتحليل التاريخي. فإذا كانت الثورة، كما يدَّعي بعض المؤرخين، هي إطار التحليل التاريخي في فلسطين وحولها، فكيف يمكننا الاهتمام برجال ونساء المال والطبقات الاجتماعية التي يمثِّلونها؟ وبالنظر إلى تاريخهم، لماذا لا نزال نجد تكرارات معاصرة لرجال ونساء المال في فلسطين؟ لأنه، كما تدعو صيقلي، تعقِّد التصنيفات التي غالباً ما تُقرأ بشكل اختزالي في الماضي، فإنها توفر لنا الأساس لفهم الدمار السياسي والاقتصادي الذي شهدته أوائل القرن الحادي والعشرين. فإذا كانت الثورة هي الإطار والطريقة لفهم فلسطين، فمن مسؤولية المؤرخين أن يواجهوا الحضور المستمر لرجال ونساء المال عبر الزمن

الإحالات

[1] تمَّت هذه المراجعة على الكتاب بنسخته الإنجليزية:

Sherene Seikaly, *Men of Capital: Scarcity and Economy in Mandate Palestine* (Stanford: Stanford University Press, 2016).

[2] Sherene Seikaly, "Nakba in the Age of Catastrophe," *Jadaliyya*, 15 May 2023, accessed 15 September 2025.

https://www.jadaliyya.com/Details/45037.

"الخيط المثلث" ليائير شيلغ
قراءة فلسطينية في كتاب عن الصهيونية الدينية

يائير شيلغ
الخيط المثلث: تاريخ مختصر للصهيونية الدينية
موديعين: كينيرت-زمورا، 2024
224 صفحة (بالعبرية)

قراءة: علي مواسي، فلسطين

مدخل

تشكِّل الصهيونية الدينية أحد أبرز التيارات التي أسهمت في إعادة صياغة المجتمع "الإسرائيلي" منذ ما قبل قيام الكيان السياسي الدولاني للحركة الصهيونية، "إسرائيل"، المعلن عن قيامه في العام 1948، وحتى اللحظة الراهنة. وإذا كان الباحثون قد اعتادوا النظر إلى هذا التيار إما من زاوية تاريخية–فقهية تحصرها في قراءة فكر الحاخام أبراهام يتسحاق كوك، أو من زاوية سوسيولوجية–سياسية تركِّز على حضورها المؤسسي بعد حرب 1967 وصعود حركة "غوش إيمونيم"، فإن كتاب يائير شيلغ الخيط المثلث: تاريخ مختصر للصهيونية الدينية (2024) يأتي ليعيد تركيب الصورة عبر مقاربة مزدوجة: تاريخية–سوسيولوجية من جهة، وصحافية–سردية من جهة ثانية.

لا تكمن خصوصية الكتاب في محاولته تقديم سيرة مختصرة لتيار متشعِّب فقط، بل اقتراحه إطاراً مفهومياً جديداً لفهمه، هو الخيط المثلث المُكوَّن من ثلاثة أقطاب، هي: الدين، والقومية، والليبرالية. ينطلق شيلغ من فرضية أن الصهيونية الدينية ليست كتلة متجانسة، بل حقل تتجاذبه توتُّرات متغيرة تُعاد صياغتها عند كل منعطف تاريخي. لا يكتفي الكتاب بوصف المحطات المفصلية (1902، 1948، 1967، 1977، 1993-1995، 2005)، بل يسعى إلى تفسير الكيفية التي جعلت هذه المحطات تساهم في تغيير موازين القوى بين الأضلاع الثلاثة للمثلث. وعلى الرغم مِن أن المؤلف يقدِّم عمله في لغة سهلة القراءة وموجَّهة لجمهور واسع، فإن رهانه المعرفي يكمن في قدرته على جعل "المرونة" و"التوتر" مفاتيح قراءة، بدلاً من فرضية "الانسجام الداخلي" التي طالما روَّج لها الخطاب الديني–القومي التقليدي، وعلى رأسه الصهيونية الدينية.

تأتي هذه القراءة لتقدِّم نظرة نقدية في كتاب شيلغ، من موقع المستعمَر، مستفيدة من مواد متنوعة، منها: مقالات نقدية ومراجعات للكتاب، ودراسات إحصائية محدثة عن المجتمع "الإسرائيلي" (2023–2025)، بالإضافة إلى الاستئناس بمقالات ومقدِّمات كتب منشورة ليائير شيلغ، وكذلك مقابلات معه حول الكتاب.

المؤلف

يائير شليغ (Yair Sheleg) هو صحافي وباحث "إسرائيلي" في قضايا الدين والمجتمع، عُرِف أساساً من خلال عمله سنوات طويلة في صحيفة هآرتس مراسلاً للشؤون الدينية، ثم في مَكور ريشون، حيث عمَّق متابعته للحقل الديني–القومي. التحق لاحقاً بمؤسسات بحثية مثل "المعهد الإسرائيلي للديمقراطية" و"معهد هارتمان"، حيث ركَّز على قضايا العلاقة بين الدين والدولة والتحوُّلات داخل الصهيونية الدينية. إلى جانب هذا الكتاب، سبق له أن حرَّر مجلداً أكاديمياً بعنوان: **من الهامش إلى المركز: الصهيونية الدينية والمجتمع الإسرائيلي** (2019)، ضمَّ دراسات في مجالات التعليم، والجيش، والإعلام، والدين، والمواطنة.

تجعل هذه الخلفية المزدوجة، الصحافة والبحث المؤسسي، من مؤلف الكتاب صوتاً يجمع بين الوصف الميداني والسرد ذي الملامح السوسيولوجية، دون أن يلتزم التزاماً صارماً بالمعايير الأكاديمية، وهذا ما يفسِّر الطابع الهجين للكتاب، إذ إنه: نصٌّ معرفي–تحليلي موجَّه لجمهور عام، وفي الوقت نفسه محاولة لطرح إطار نظري جديد.

وصف الكتاب

صدر كتاب **الخيط المثلث: تاريخ مختصر للصهيونية الدينية** في العام 2024 بالعبرية، ويتألف من مقدمة، وثلاثة عشر فصلاً مرتبة ترتيباً زمنياً سببياً-موضوعياً، وخاتمة. تحدِّد المقدمة الإطار المفهومي وتعرِّف استعارة "الخيط المثلث" بديلاً عن المثلث التقليدي في خطاب الصهيونية الدينية (شعب/ توراة/ أرض). وتعالج الفصول مسيرة التيار منذ بداياته مع الحاخامين رينس وكوك وحركة "المزراحي" (Hamzrahi، وتعني الشرقي)، مروراً بالإعلان عن قيام "إسرائيل" في العام 1948، وحرب العام 1967، فصعود "غوش إيمونيم" (Gosh Emonim، وتعني كتلة المؤمنين)، واتفاقيات أوسلو، واغتيال إسحاق رابين، وصولاً إلى ما يُعْرَف بـ"فك الارتباط عن غزة" وتنامي حضور تيارَي الحردلية والليبرالية. أما الخاتمة فتدعو إلى الاعتراف بتركيب التيار وتعقيده بدل التشبُّث بخطاب "الانسجام الداخلي."

يعتمد الكتاب، من الناحية المنهجية، على السرد التاريخي المتداخل مع تحليل يستفيد من النظرة السوسيولوجية للأحداث، متكئاً على قصص مفصلية (مثل رسالة بن غوريون للحاخامية قبل 1948، أو خطاب الحاخام تسفي يهودا كوك قبل حرب 1967)، لتوضيح التحوُّلات الطارئة على الصهيونية الدينية.

المثلث

يبني شيلغ أطروحته المركزية على أن الصهيونية الدينية ليست تياراً متجانساً، بل حقلاً تتجاذبه ثلاثة أقطاب: الدين، والقومية، والليبرالية. هذا "المثلث" لا يعمل بوصفه معادلة ثابتة، بل شبكة توتُّرات يُعاد توزيعها عند كل منعطف تاريخي تواجهه الصهيونية. إن ما يجعل استعارة "الخيط المثلث" فاعلة على نحو قوي في الظاهر، أنها تقدم إطاراً مرناً قادراً على استيعاب التناقضات: تارة يتقدَّم الدين في لحظة صعود الاستيطان، وتارة تتغلَّب القومية عند الحاجة إلى الانضباط المؤسسي، وتارة تُسْتَدعى الليبرالية لإظهار انفتاح ثقافي، وهي مواقع تتحدَّد عبر ديناميكيات بنائية شديدة التداخل. غير أن هذه الاستعارة ذاتها تكشف محدودية الطرح، فهي تحصر التحليل في قلب البنية "الإسرائيلية" وتتعامل مع الفلسطينيين، الطبقة الأحدث من العروبة-الإسلام في الجنوب الغربي لبلاد الشام، بوصفهم خارجاً لا ضرورة لذكره، وكأنَّ الأرض مسرح بلا أصحاب، وهو محو تقليدي في الممارسات الخطابية للصهيونية سنفصل فيه لاحقاً.

منذ القرن التاسع عشر، برز تسفي هيرش كاليشر (1759-1874) ويهوذا القلعي (1798-1878) في تقديم تصوُّر ديني للهجرة والعمل الزراعي باعتبارهما تحقيقاً للوعد الإلهي. ومع إسحاق يعقوب رينس (1839-1915) تحوَّل الدين إلى خطاب براغماتي يبرِّر المشاركة في المشروع الصهيوني حمايةً لليهودية من "الانقراض"، حتى لو كانت علمانية المشروع شديدة التناقض مع الدين في المستوى الظاهر. أما الحاخام أبراهام يتسحاق كوك (1865-1935)، فقد بلور صيغة لاهوتية جعلت الدولة الصهيونية الناشئة تجلياً للخلاص الموعود. في هذه الأمثلة، يتَّضح أن الدين لم يبقَ عنصراً ثابتاً، بل أُعيد تفسيره تبعاً للسياق السياسي–الاجتماعي.

بُعيد حرب الاستحواذ على فلسطين في العام 1948، بدت الغلبة للقومية عبر ترتيبات "الوضع القائم" (status quo) التي حدَّدت السبت وقضايا الأحوال الشخصية جوانب دينية رسمية، بينما كُرِّسَت هوية الدولة "يهودية" أولاً. ثم جاءت حرب العام 1967 لتُعيد صياغة العلاقة: الانتصار العسكري قُرئ علامةً إلهية خلاصية، والأرض المحتلة تحوَّلت إلى نصٍّ مقدَّس، ما جعل القومية وعاءً يتقدَّس بالدين. هذه النقلة تفسر صعود "غوش إيمونيم" حركةً ترى في الاستيطان واجباً روحياً قبل أن يكون خياراً سياسياً، وبذلك فإن القومية أدَّت دوراً تعريفياً للدين على نحو دائم. هكذا تُدَيَّنُ السياسة ويُسَيَّس المقدَّس.

أما الليبرالية، فهي عند شيلغ الضلع الثالث الأقل وزناً، لكنها تُستدعى لإظهار مرونة التيار، فهي التي سمحت بانخراط الشباب الديني-القومي في الجامعات، وبتوسُّع مشاركتهم في مجالات الأدب والفنون، وبانفتاح نسبي في قضايا النوع الاجتماعي. لكنَّ هذه الليبرالية تبقى داخلية، تعمل دليلاً على التعدُّدية في الفضاء اليهودي، دون أن تمتد إلى غير اليهود، وتحديداً الفلسطينيين، أو إلى إعادة تعريف الدولة تعريفاً ليبرالياً جوهرياً. بهذا تكون الليبرالية أداة شرعنة، غطاءً لتطبيع الصهيونية الديني في موقعها الجديد، موقع النخبة، ولا سيَّما في نظر ما يُسمى "المجتمع الدولي".

قد يبدو هذا "المثلث" عدسة قراءة موضوعية، إلا أن فحصاً لمواد إعمال هذه العدسة تكشف عن جهاز معرفي هاجسه إعادة إنتاج الهيمنة وترتيب أوراقها حفاظاً عليها. لقد انعكس تبدُّل موازين المثلث عملياً على الأرض بإعادة صياغة مستمرة للاستعمار الاستيطاني، مثلاً عبر مصادرة أراضٍ وهدم قرى ومدن كاملة منعاً لسكَّانها من العودة إليها بعد حرب العام 1948، وتكثيف للاستيطان بعد حرب العام 1967، وحصار شامل في غزة منذ العام 2006 حتى بدء الإبادة فيها في العام 2023.

الصدمة

يقدم شيلغ مفهوم "الصدمة" أداةً لقراءة مسار الصهيونية الدينية، فالأحداث لا تُعْرَض بصفتها تاريخاً متصلاً فحسب، بل عُقَداً تعيد صياغة هوية التيار وتوازناته الداخلية: حرب 1948 "تسوية"، وحرب 1967 "معجزة"، وانتخابات 1977 "شراكة"، واتفاقيات أوسلو 1993 واغتيال رابين 1995 "اختبار"، والانسحاب من غزة 2005 "جرح".

يرى شيلغ أن قيام الدولة "الإسرائيلية" شكَّل صدمة مزدوجة: من جهة، تحقُّق الحلم القومي، ومِن جهة أخرى، فشل التيار الديني في فرض دولة شريعة، حيث اضطر إلى قبول تسوية "الوضع القائم" التي أبرمها دافيد بن غوريون مع الحاخامية. يقتبس المؤلف من رسالة بن غوريون: "نلتزم باحترام السبت في المجال العام، والمحافظة على قوانين الكشروت، وترك مسائل الأحوال الشخصية تحت ولاية الحاخامية." هذه الصياغة البيروقراطية تُقَدَّم بوصفها "صفقة تأسيسية" ضمنت للدينيين موطئ قدم، محقِّقة ما يسميه مؤلف الكتاب"توازناً" داخلياً، إلا أنه مُنْبَنٍ في لحظة من الحسم الإحلالي، ليغدو مفهوم "الوضع القائم" قناعاً إدارياً يغطِّي عنف التطهير العرقي الكامن في هذه "الصفقة".

أما حرب العام 1967، المعروفة بـ "حرب الأيام الستة"، فإنها تُروى في الكتاب معجزةً من منظور الصهيونية الدينية، إذ أعادت الدين إلى مركز المثلث. ينقل شيلغ خطاب الحاخام تسفي يهودا كوك (1891-1982) عشية الحرب: "كيف نحتفل بعيد الاستقلال وأجزاء من أرض إسرائيل ليست بين أيدينا؟" وبعد أسابيع قليلة، عُدَّ هذا الكلام نبوءةً تحقَّقت بالانتصار العسكري.

يرى شيلغ في صعود حزب الليكود إلى الحكم نقطة انفتاح جعلت الصهيونية الدينية شريكاً رئيسياً، حيث النخبة الخادمة الجديدة، على حدِّ تعبيره، وَجدَت طريقها إلى مؤسسات الدولة، وتدفقت الموارد إلى التعليم الديني والمستوطنات. وهو توقيت لم يعد معه الاستيطان في الأراضي المحتلة منذ العام 1967 حركة شعبية، بل مشروعاً رسمياً وسياسة دولة معلنة.

يذهب شيلغ إلى أن اتفاقيات أوسلو (1993) وما تبعها من اغتيال إسحاق رابين (1995) تمثِّل لحظة انقسام داخلي، حيث: قدَّم جزء من التيار الصهيوني-الديني الولاء للدولة ولو على حساب الأرض، فيما تمسَّك آخرون

بقداستها. وقد صوَّر الاغتيال زلزالاً أخلاقياً كشف حدود الخطاب الديني-القومي، لكنَّ السرد يجعل "أوسلو" مجرد مسألة يهودية داخلية، في حين كانت على الأرض إعادة تقسيم للفضاء الفلسطيني وترتيباً للسيطرة بأدوات جديدة. اللغة تحول هذه المرحلة المركزية، وهي الثالثة من الاحتلال والإحلال [الأولى في نظري تتمثَّل بالاحتلال البريطاني لفلسطين في العام 1917]، إلى ملف إداري، حيث يبدأ "المسار السياسي" و"عملية السلام".

يُعرَض الانسحاب من قطاع غزة، المعروف بـ "خطة فكِّ الارتباط" (2005)، بصفته أزمة وجودية للصهيونية الدينية، فهو جرح أعاد التيَّار لملمته سريعاً ليغدو أقوى. هنا يجعل السرد غزة مجرَّد مسرح لاختبار إيمانيٍّ، وتؤدِّي اللغة عبر تعبيرات مثل "الانسحاب" و"الاختبار" دورها في التغطية على مأساة إنسانية، حيث حصار شامل ودمار اقتصادي وحرمان وسَجن لمئات الآلاف.

الصدمة(ات)، بناءً على ما تقدم، لا تُستثمر للمساءلة، بل لإعادة التكيُّف وتجديد الشرعية، ولإدامة المشروع الاستعماري عبر تحويل العنف إلى فرصة خَلاصية جديدة، كما أن التاريخ يُقَدَّم بوصفه سلسلة توتُّرات داخلية كافية لتفسير كل شيء.

النخبة الخادمة

وُصِفَت الصهيونية الدينية حتى أواخر عقد السبعينيات من القرن الماضي، بأنها تيَّار صغير يعمل في هوامش المشروع الصهيوني العلماني، إلا أن مسار العقود الأخيرة كشف تحولاً جوهرياً، إذ انتقل التيَّار تدريجياً من الهامش إلى قلب المؤسسة وبِنى النظام الرئيسية، ليغدو "النخبة الخادمة" كما يرى شيلغ وآخرون، تلك المجموعة التي لا تقود المجتمع وحدها، لكنَّها تتمتَّع بصفة الركيزة التي لا غنى عنها في أجهزة الدولة المختلفة، العميقة وغير العميقة، خصوصاً الجيش والتربية والتعليم والقضاء والإعلام.

يشير الكتاب إلى أن انتخابات الكنيست التاسعة في العام 1977 شكَّلت نقطة الانعطاف الأهم على هذا المستوى، حيث تمكَّن الليكود بقيادة مناحيم بيغن (1913-1992) من الحصول على 40 مقعداً وتشكيل الحكومة، ما فتح الأبواب أمام الصهيونية الدينية للاندماج في أجهزة الدولة. فلم يعد حضورها في المجال السياسي مقتصراً على جمعيات أو حركات شعبية، بل بات مؤسَّسِياً وبيروقراطياً، تتدفَّق نحوه الموارد وتُبنى له مؤسسات تعليمية مستقلة وشبكات استيطانية مموَّلة، والصهيونية الدينية شريك لا مجرد مؤيد ورافد.

أما في الجيش، فقد تحوَّلت الأكاديميات الدينية (Hesder) إلى حاضنة لإعداد ضباط دينيين-قوميين، حتى غدت الصهيونية الدينية أكثريةً في بعض الوحدات القتالية، الأمر الذي منحها قوة رمزية مزدوجة، قوامها: المشاركة في الدفاع عن الدولة عسكرياً، والسيطرة التدريجية على جهازها الأمني. وفي ميدان التعليم، تضاعف نفوذ المدارس الدينية القومية، ومعه برز جيل جديد من المعلمين والمثقفين أعاد صياغة الهوية القومية

بمفردات دينية. كما نشأت في الإعلام منصَّات وصحف ناطقة باسم التيَّار، بعضها انتقل من هوامش الخطاب إلى موقع مركزي في تشكيل الرأي العام "الإسرائيلي".

إن وصف شيلغ هذه المرحلة بأنها "ترسُّخ طبيعي" يخفي طبيعتها البنيوية، فالاندماج لم يكن ثمرة عمل داخلي فقط لدى تيار الصهيونية الدينية، بل نتيجة لإعادة توزيع السلطة داخل الدولة بعد انهيار هيمنة حزب العمل وتمظهراته التنظيمية. أي أن الصهيونية الدينية لم تصبح "نخبة خادمة" لأنها "استحقَّت" ذلك فحسب، بل لأن النظام احتاج إلى دمجها ليحافظ على شرعيته ويضمن استمراره في ظلِّ تراجع قوى وتيَّارات أخرى. هنا يتَّضح كيف يظلُّ التيَّار مشدوداً إلى النظام، يتغذَّى منه ويغذِّيه، كما يعيد إنتاج سلطته في الوقت نفسه. "النخبة الخادمة" ليست قيادة مستقلة، فهي لا تهيمن وحدها، إنما تضمن استمرار المنظومة عبر تقديم طاقاتها البشرية وأطرها المؤسسية في خدمة الدولة وأجهزتها.

تستبطن الصهيونية الدينية بذلك منطقاً مزدوجاً، خطاباً طليعياً يرى نفسه "رأس حربة" خَلاصية، وممارسة مؤسَّسية تجعلها جزءاً عضوياً من السلطة وتمظهراتها. إن هذا التناقض بين الطليعة والنخبة الخادمة هو ما يفسِّر استمرار توتُّرها، فهي في موقع القوة والنفوذ، لكنَّها تواصل التصرُّف كما لو كانت مضطهدة، محتفظة بخطابها الطهراني الذي يمنحها شرعية إضافية لدى جمهورها.

إن قراءة هذا التحوُّل تكشف أن الصهيونية الدينية لم تعد "هامشاً" منذ عقود، بل باتت أحد أعمدة النظام "الإسرائيلي" العميق، غير أن خطاب الكتاب يعمد إلى تلطيف هذا الواقع عبر استعارة "الخدمة"، التي تجعل من السيطرة المؤسَّسية عملية "عطاء" لا "تغلغلاً" و"هيمنة"، ومن المشاركة في الحكم "واجباً أخلاقياً" لا "مشروعاً سلطوياً".

اللَّبرلة

تتجلَّى الصهيونية الدينية في الحيز الاجتماعي–الثقافي أيضاً، إلى جانب حضورها في المؤسسات الرسمية، حيث تتحوَّل الهوية الدينية–القومية إلى عمران يومي، إلى علامات محسوسة تعيد تشكيل الزمان-المكان. يولي شيلغ في كتابه اهتماماً بهذه الأبعاد بوصفها مسرحاً مكمِّلاً للسياسة ومشتغلاً معها، إذ يرى أن الهوية لا تُبنى في الكنيست أو الجيش فقط، بل في المدارس، والمعابد، والأحياء السكنية، واللغة، والثقافة الشعبية، والفنون والآداب، وغيرها.

إن أحد أبرز تجلِّيات هذا البعد يتمثَّل في حقل التعليم. فالمدارس الدينية القومية ليست مجرَّد مؤسسات تربوية، بل مصانع لإنتاج هوية جماعية قادرة على الدمج بين الطابع الديني والانتماء الوطني، وبين الالتزام بالشريعة والانفتاح النسبي على العلوم الحديثة. في هذا السياق، تطوِّع المناهجُ الدراسية النصوصَ الدينية

لخدمة قيم قومية، وتعيد إنتاج صورة "اليهودي المقاتل–العابد"، الذي يجد في الجيش والجامعة امتداداً طبيعياً لمساره المدرسي. هنا تبرز وظيفة الليبرالية الداخلية: انفتاح مدروس يتيح للطلاب دخول الحقول الحديثة دون المساس بالبنية القيميَّة العامة.

في المجال الثقافي الأوسع، يسجِّل الكتاب صعودَ إنتاج فنِّي وأدبي يعبِّر عن التيَّار الديني–القومي، سواء في الموسيقى أو السينما أو الأدب. ما كان يُنظر إليه سابقاً بصفته تناقضاً بين "التقوى" و"الفن" أصبح اليوم مجالاً لإبداع يسوِّغ شرعيته دينياً بوصفه خدمة للهوية القومية، غير أن هذا الإبداع يبقى محصوراً غالباً في الفضاء اليهودي الداخلي، ونادراً ما يتقاطع مع الثقافات العربية أو العالمية إلاَّ في حدود تزيينيَّة أو تبادليَّة غير عميقة عموماً.

تبرز الصهيونية الدينية كذلك حضورها في المدينة المختلَطة، أي تلك المدن التي يعيش فيها اليهود والعرب نُجاة النكبة. يلاحظ شيلغ أن هذه المدن أصبحت ساحات توتُّر بارزة: فبينما يسعى التيَّار الديني-القومي إلى ترسيخ وجوده عبر مدارس ومؤسسات دينية، يشعر الفلسطينيون المجنَّسون "إسرائيلياً" بأنهم في موقع مهدَّد بالتهجير الزاحف أو الإقصاء الرمزي. إن ما يسمِّيه المؤلف "توسعاً طبيعيّاً" في الحيِّز الحضري هو في الحقيقة إعادة تشكيل عنيفة للمدينة، تحوِّلها إلى فضاء ذي طابع يهودي ديني وقومي متزايد، مع آثار مباشرة على المجال العام، من اللافتات والرموز إلى أنماط اللباس والاستهلاك، وغير ذلك.

يكشف الفضاء الاجتماعي–الثقافي عن آلية موازية لآلية الصدمة: فبينما تعمل الصدمة على إعادة ترتيب المثلث عبر أحداث كبرى، يشتغل الفضاء اليومي على تثبيت هذه الترتيبات في العادات والتقاليد والبنية العمرانية. إنَّه الدفق الهادئ للاستعمار: تحويل الفضاء العام إلى امتداد للهوية الدينية–القومية، وإعادة تعريف "المدينة المشتركة" بحيث تُدار وفق قيم الأغلبية الصاعدة، ولو على حساب سكَّانها الفلسطينيين الأصلانيين أو مكوِّناتها المتنوعة، محواً أو تهميشاً أو استطباقاً، أو غير ذلك.

بلاغة الهيمنة

إن إحدى السمات الأكثر لفتاً في كتاب شيلغ هي مادة الخطاب التي يعتمدها لتأطير الصهيونية الدينية، أي منظومة الاستعارات والمصطلحات تعبِّر عن جهاز معرفي ينظِّم المعنى ويعيد تعريف الواقع وترتيبه، حيث اللغة تستبطن العنف والهيمنة وتشرعنهما، ولا تقف أبداً عندهما، كأنهما طبيعيان وعاديان جداً، بل تغدو الممارسة الاستعمارية مشروعاً أخلاقياً ذا بعد خَلاصي. هنا يكون التساؤل: هل هذا قصديٌّ أم أنه مذوَّت لدى الكاتب، نموذجاً للمثقف "الإسرائيلي" التقليدي، إلى درجة عدم الانتباه إليه؟ في المحصلة، النتيجة واحدة لكلا الأمرين، ويمكن اختصارها بلفظ "الاستبداد" وما ينجم عنه ويرتبط به من دلالات ومدلولات.

الاستعارة المركزية هي "الخيط المثلث" الذي يوحي بالتماسك والمرونة في آنٍ معاً. الخيط يوحي بالترابط، لكنَّه أيضاً هشٌّ، قابل للشدِّ والانقطاع. وبهذا المعنى، تقدِّم الاستعارة صورة حركة معقَّدة قادرة على التجدُّد، لكنَّها تحجب

في الوقت ذاته أثر الاستعمار الاستيطاني الإحلالي عبر حصر الصراع داخل "المثلث" الصهيوني: اليهودي-العبري-"الإسرائيلي". يربط الخيط بين أضلاع ثلاثة داخلية، بينما يُتْرَك الخارج، الفلسطينيون تحديداً، خارج النسيج.

يستخدم شيلغ أيضاً لفظ "الطليعة" في وصف التيَّار، التي تُفْهم عادةً باعتبارها جماعة تحمل مشروعاً خلاصياً يتقدَّم على الآخرين، غير أن هذه البلاغة تخفي دوراً سلطوياً، فالطليعة ليست رأس حربة للتغيير فقط، بل أداة لتبرير الهيمنة، تجعل من الاستيطان فعلاً بطولياً ومن قمع الآخر والتنكيل به جزءاً من "الرسالة التاريخية". ثم تأتي استعارة "النخبة الخادمة" التي تناولناها سابقاً، حيث يستخدمها المؤلف ليصف اندماج الصهيونية الدينية في مؤسسات الدولة وأجهزتها البيروقراطية. البلاغة هنا توحي بالتواضع والتفاني، لكنَّها تخفي واقعاً من النفوذ والسيطرة. الخدمة هنا ليست للآخرين، بل آلية لتكريس حضور التيَّار في أجهزة الجيش والتعليم والإعلام. ولا شكَّ أن هذه اللغة تجعل من السيطرة "تضحية"، ومن الاستحواذ "التزاماً أخلاقياً"، وهو قلب دلالي يُفْرِغ الهيمنة من معناها السياسي.

النكبة في العام 1948 لا تُقَدَّم في الكتاب بصفتها عملية تطهير عرقي وتهجير جماعي، بل "صفقة تأسيسية" ضمنت للدين موطئ قدم عبر ترتيبات "الوضع القائم". وحرب العام 1967 لا تُروى بصفتها احتلالاً لأرض مأهولة، بل "معجزةً" أعادت توحيد "أرض إسرائيل" وأطلقت "دينامية خَلاصية". واتفاقيات أوسلو في العام 1993 لا تُفهم بصفتها لحظة إعادة هندسة للفضاء الفلسطيني وانقسامه إلى مناطق A و B وC، بل مجرَّد "اختبار" للتيار الديني–القومي، واغتيال رابين ليس جزءاً من أزمة بنيوية في الاستعمار، بل "زلزال داخلي" في المجتمع اليهودي. وحتى الانسحاب من غزة في العام 2005 يُقدَّم بصفته "جرحاً" لتيَّار الصهيونية الدينية، لا مسبباً لمأساة إنسانية لمليونَي فلسطيني حوصروا بعد ذلك في قطاع خانق.

في الخاتمة يبرز حديث شيلغ عن الصهيونية الدينية بوصفها "جسراً" يربط بين مكوِّنات المجتمع "الإسرائيلي"، الجسر الذي يوحي بالوصل والتقريب، لكنَّه يُعرِّف أيضاً العلاقة بوصفها بين أطراف يهودية فقط. الفلسطيني لا يرد في هذا المعجم أبداً، وكأن "الجسر" ممتدٌّ فوق هوَّة لا قاطنين لها. الاستعارة هنا تعمل بصفتها آلية محو إضافية، تجعل من الداخل موضوعاً للحوار، وتُقصي الخارج من إمكان العبور أصلاً.

لا فلسطيني

يظهر كتاب يائير شيلغ، رغم حرصه على إبراز تعدُّدية الصهيونية الدينية وتعقيداتها، محصوراً داخل أفق "إسرائيلي"–يهودي مكتفٍ بذاته. الفلسطيني يكاد يغيب، وإذا حضر فبصفته "مشكلة أمنية" أو "شريكاً تفاوضياً" عابراً. هذا الغياب ليس عرضياً، بل هو جزء بنيوي من الخطاب الصهيوني، فالمحو شرط لتمكين السردية من أن تُعيد تعريف نفسها باعتبارها صراعاً داخلياً بين الدين والقومية والليبرالية. لكن هذا الصراع، في الواقع، لا ينفصل عن البنية الاستعمارية التي قامت على اقتلاع الفلسطينيين وتحويل أرضهم إلى "نص مقدَّس".

وبذا، يشارك الكتاب في إعادة إنتاج الهيمنة الاستيطانية عبر تحويل لحظات النكبة والاحتلال و"أوسلو" وغزة إلى محطَّات داخلية في مسيرة "التجدُّد اليهودي"، فيما يُمحى السياق الاستعماري بكلِّيَّته. القراءة ما بعد الاستعمارية تُعيد الفلسطيني إلى مركز المشهد، باعتباره الفاعل الذي يحاول الخطاب تغييبه، وتكشف أن ما يسميه شيلغ "توتُّرات داخلية"، إنما هي أشكال إدارة للعنف الاستيطاني وإعادة تدويره.

تكشف قراءة الكتاب عن فجوة بنيوية، فبينما يصور شليغ صعود الصهيونية الدينية بوصفه مساراً طبيعياً لنضج تيَّار اجتماعي–سياسي، فإن أثر هذا الصعود على الفلسطينيين يُهمَل تماماً. وفي الواقع، فإن هذا التيار كان في قلب السياسات الأكثر تأثيراً على حياة الفلسطينيين: من الاستيطان المكثَّف بعد العام 1967، إلى تقويض اتفاق "أوسلو" وتحويله إلى أداة لإدارة الاحتلال بدل إنهائه، إلى فرض الحصار الخانق على غزة بعد العام 2005 وصولاً إلى الممارسات الإبادية فيها منذ العام 2023.

السياسة ليست شأناً داخلياً هنا، بل آلية استعمارية منظَّمة، والصهيونية الدينية في موقعها الجديد نخبة مؤسسية، أصبحت المحرِّك الأساسي لتشريعات وقوانين وسياسات تُعيد إنتاج الإقصاء والسيطرة. إن تجاهل هذا البُعد ليس مجرَّد نقص معرفي أو أكاديمي، بل تواطؤ معرفي يحوِّل معاناة الفلسطينيين إلى فراغ، ويُسقِط من الحساب الأثر الكارثي لصعود هذا التيَّار على وجودهم وحقوقهم. فالصراع، كما يصوغه النصُّ، هو شأن داخلي "إسرائيلي" صرف: تنازع بين الدين والقومية والليبرالية حول تعريف هوية الدولة، فيما يُمحى الأثر الفلسطيني من الصورة، كأنَّ الأرض كانت فضاءً خالياً ينتظر أن يُملَأ بالمعنى اليهودي-الديني.

إن هذا الإغفال المنهجي ليس مجرد نقص في التفاصيل، بل آليَّة خطابية لإعادة إنتاج الهيمنة: تحويل العنف المادي إلى حدث خَلاص داخلي، وطمس الضحية عبر إعادة تعريفها في لغة الأمن أو الغياب. المثلث الذي يقترحه شليغ لقراءة الصهيونية الدينية (دين/ قومية/ ليبرالية) لا يعمل فقط بوصفه عدسةً وصفية، بل كجهاز معرفي يضبط ما يمكن أن يُقال وما يُستبعَد. الفلسطيني مُستبعد من البنية لأنه يذكر بالاستعمار، ولأن حضوره يهدِّد وهم الصراع الداخلي المكتفي بذاته.

إزاء هذا، لا بدَّ من أن نعيد الفلسطيني إلى مركز التحليل، بوصفه الفاعل المسكوت عنه في كل منعطف. فالنكبة لحظة اقتلاع لا "تسوية إدارية"، ونكسة العام 1967 بداية مرحلة جديدة من المشروع الاستيطاني الإحلالي لا "معجزة"، و"أوسلو" هندسة استعمارية لا "امتحاناً"، وغزة تجربة حصار وإبادة لا "جرحاً وجودياً". هكذا ينعكس العنف الاستعماري في الكتاب، لا في ما يقوله بل في ما يسكت عنه فالمحو ذاته خطاب، والتغييب ذاته ممارسة هيمنة.

مرجعية

[1] ألون شيلو، "'الخيط المثلث' ليائير شيلغ: تحليل ناجح لكنه منقوص قليلاً للصهيونية الدينية،" **هارتمان**، 14 تموز 2024، شوهد في 19 أيلول 2025. (بالعبرية).

https://heb.hartman.org.il/a-reading-of-never-the-three-shall-divide/.

[2] أوريئيل بن عامي، "مَن يهيمن على القلنسوة؟ عن الصهيونية الدينية في كتاب يائير شيلغ: الخيط المثلث،" **ميكرا رڤيڤيم** (مدونة)، 1 تموز 2024، شوهد في 19 أيلول 2025. (بالعبرية).

https://mikrarevivim.blogspot.com/202407//blog-post.html.

[3] إيلي بيتان، "الصهيونية الدينية تناصب التيار الإسرائيلي السائد العداء حتى بعد أن باتت نخبة،" **هآرتس**، 27 آب 2024، شوهد في 19 أيلول 2025. (بالعبرية).

https://www.haaretz.co.il/opinions/202427-08-/ty-article-opinion/.premium/0000019064-c8-d825-a9f1-6dffd9710000.

[4] تومر فرسيكو، "كتاب 'الخيط المثلث: تاريخ مختصر للصهيونية الدينية' دليل موجز للصهيونية الدينية،" **هارتمان**، 10 حزيران 2024، شوهد في 19 أيلول 2025. (بالعبرية).

https://heb.hartman.org.il/never-the-tree-shall-part-book/.

[5] شموئيل مونيتش، "'سموترتش لا يمثل مجمل الصهيونية الدينية': حوار مع يائير شيلغ لمناسبة صدور كتابه،" **هارتمان**، 7 تموز 2024، شوهد في 19 أيلول 2025. (بالعبرية).

https://heb.hartman.org.il/interview-sheleg-book/.

[6] عيدو فِخْتِر، "يائير شيلغ يأخذنا في رحلة إلى المثلث الآخر للصهيونية الدينية،" **مكور ريشون**، 2 تموز 2024، شوهد في 19 أيلول 2025. (بالعبرية)

https://www.makorrishon.co.il/opinion/767434/.

[7] عيدو فِخْتِر، "كتاب 'الخيط المثلث' يدعو الصهيونية الدينية إلى الاعتراف بتعقيداتها،" **هارتمان**، 1 تموز 2024، شوهد في 19 أيلول 2025. (بالعبرية).

https://heb.hartman.org.il/a-tripartite-journey/.

[8] لي كاهانر، غلعاد ملخ، "التقرير الإحصائي السنوي حول المجتمع الحريدي في إسرائيل – 2024: الملخص التنفيذي،" **المعهد الإسرائيلي للديمقراطية**، كانون الثاني 2025، شوهد في أيلول 2025. (بالإنجليزية).

https://en.idi.org.il/media/27532/idi-annual-statistical-report-on-haredi-society-2024.pdf.

[9] معهد سياسات الشعب اليهودي (JPPI)، "مؤشر المجتمع الإسرائيلي – تموز 2025،" **مركز ديان وغِلفورد غليزر للمعلومات والاستشارات**، تموز 2025، شوهد في أيلول 2025. (بالإنجليزية).

https://jppi.org.il/en/topics/israeli-society-index. /

[10] مهند مصطفى، مقابلة مسجَّلة أجراها وليد حباس، سلسلة الصهيونية الدينية، ثلاثة أجزاء، بودكاست مدار: المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية 31 تموز 2025، شوهد في أيلول 2025.

https://www.madarcenter.orgبودكاست/2072-سلسلة-الصهيونية-الدينية/.

[11] هنيدة غانم، مقابلة مسجلة أجراها أحمد البيقاوي، بودكاست تقارب، 13 تشرين الأول 2023، شوهد في أيلول 2025.

https://www.youtube.com/watch?v=P7wRb2bPUf8.

[12] يائير شيلغ، **الصهيونية الدينية** (تل أبيب: كنيرت – زمورا - دفير، 2024). (بالعبرية).

[13] يائير شيلغ (تحرير)، **من الهوامش إلى المتن؟ الصهيونية الدينية والمجتمع الإسرائيلي** (القدس: المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، 2019). (بالعبرية).

[14] يائير شيلغ، "المهمة الثلاثية للصهيونية الدينية،" **ترادِيشِن أونلاين**، 31 كانون الأول 2023، شوهد في 19 أيلول 2025. (بالإنجليزية).

https://traditiononline.org/religious-zionisms-triple-mission/.

[15] يِتْسحاق بلاو، "Alt+SHIFT : الخيط المثلث للصهيونية الدينية،" **ترادِيشِن أونلاين**، 30 كانون الأول 2024، شوهد في 19 أيلول 2025. (بالإنجليزية).

https://traditiononline.org/altshift-the-triple-thread-of-religious-zionism/.

خازِنة الكتب والمخطوطات والثورات: فلسطين وأربعة آلاف عام من القراءة والكتابة

نور مصالحة
فلسطين: أربعة آلاف عام في التربية والتعليم
بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2024
510 صفحات (بالعربية)

قراءة: قسَم الحاجّ، فلسطين

"إذا كانت غزة أول 'مدينة جامعية' في فلسطين البيزنطية (ولا سيما في القرنين الخامس والسادس)، فإن القدس أمست أول 'مدينة جامعية' للعلوم العربية في فلسطين ذات الكثرة الإسلامية في عصر المماليك" (269).

في البدء كانت الكلمة، وكانت في فلسطين. وفي طوبوغرافيا الكلمة، كانت فلسطين، جغرافيا وتاريخاً ومعرفةً وتربيةً في قلب تواريخ ساحل المتوسط والعالم القديم. فلم تكتسب شهرتها عبر التاريخ ومركزيتها من موقعها الجغرافي فحسب، ولا من مكانتها الدينية وقداسة جغرافياها، بل كانت في مركز الحواضر والحواضن التربوية والعلمية والفكرية التي صاغت وجه العالم القديم والوسيط والحديث وفلسفته ومعرفته. وهذا من أسباب أن الكثيرين الذين مرُّوا عبر تاريخها، أباطرة ومحتلين ومستعمرين، عبروا منها، ومن تاريخها، ومن سواحلها، ولفظتهم، مهما مكثوا فيها، لكنما بقي الاسم، وبقي التاريخ، وبقي الشهود، وبقيت فلسطين.

في كتاب **فلسطين: أربعة آلاف عام في التربية والتعليم**، يحلِّل المؤرخ نور مصالحة أربعة آلاف عام في تواريخ التربية والتعليم والثقافة والفكر في فلسطين، التي كانت حاضنة مركزية لمدارس الفلسفة والعلم والقانون والبلاغة واللاهوت في العصر البيزنطي، والفقه في العصر الإسلامي، والتي كانت كذلك حاضنة لأهم المجادلات اللاهوتية والفلسفية والعلمية التي عمَّت فلسطين وانطلقت نحو العالم. وقد أدَّى ذلك إلى انتخابها لتكون واجهة ثقافية وفكرية عالية متعدِّدة المشارب والروافد. ويمكن اعتبار هذا الكتاب جزءاً ثانياً لكتاب آخر لمصالحة هو **فلسطين: أربعة آلاف عام في التاريخ** (2020)، والذي يتتبَّع فيه نشوء الهوية الفلسطينية عبر التاريخ والثقافات منذ العصر البرونزي وحتى العصر الحديث، إذ يجادل فيه أن الوجود الفلسطيني، ووجود فلسطين سبق كثيراً نشوء الهوية السياسية الحديثة للفلسطينيين والتي تشكَّلت في أواخر العهد العثماني وبدايات الاستعمار البريطاني لفلسطين.

مهجوساً بالردِّ على الصهيونية وسردياتها التاريخية والاستشراقية حول فلسطين والتي نشأت في المركزية الأوروبية والاستعمارية البيضاء، والتي كانت ترسم صورة عن كون فلسطين "أرض أميين" والفلسطينيين "حطَّابين وسقَّائين" في سعي استعماري واستشراقي لإنكار تاريخ فلسطين الحضاري والمعرفي والثقافي الضارب في القدم والجغرافيا... يجادل مصالحة أن فلسطين، التي تعود جذور اسمها إلى أكثر من أربعة آلاف عام، حيث ظهر اسم "فلسطين" في العصر البرونزي المتأخر... كانت جزءاً هاماً من الثورات الفكرية قبل أربعة آلاف عام، لا سيما في علاقتها الوثيقة بالكتابة الأبجدية الأولى وانتقالها إلى الأبجدية السامية القديمة (13)، أو ما تمَّ التعارف عليه بالكتابة "الكنعانية الأولى". ويبين مصالحة أن تاريخ فلسطين التربوي والفكري، استمر على هذا المنوال من الثورات الفكرية والتربوية والتعليمية المديدة منذ العصر البرونزي وحتى العصور الحديثة.

يعتمد مصالحة منهجاً يمكن أن وصفه بالإنصات المعرفي للسرديات والمخطوطات والموروثات الخطية المحلية في رواية تواريخ التعليم والتعلُّم في فلسطين، بدلاً من الاتكاء على سرديات النخب الاستعمارية المعاصرة التي تملي مقولاتها إملاءً على التاريخ. ومن السرديات المحلية هذه يورد مصالحة أمثولةً نقلاً عن الباحث الفلسطيني حمدان طه، الذي تحدَّث عن "نص المعلم" من تلِّ بلاطة، والذي يُعدُّ "قرينة أدبية تاريخية فريدة عن المدارس في فلسطين منذ 3500 عام. إنها تلقي ضوءاً على الحياة الثقافية في الحقبة الكنعانية، وتبين أوجه التشابه المدهش بين المدارس القديمة والمدارس الحديثة، من حيث النظام التربوي، والمواد التي كانت تُعَلَّم، وخشية التأخر عن المدرسة، والتأخير في دفع الأجرة" (19).

يتكوَّن الكتاب من أحد عشر فصلاً بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة وقائمة بالمراجع.

يتحدث **الفصل الأول**، وعنوانه "معرفة القراءة والكتابة وجانبها العملي: مدارس الكَتَبة في فلسطين القديمة" عن تاريخ طويل للكتابة المسمارية المعروفة بشكل واسع في فلسطين، التي كانت تشترك في ذلك سورية القديمة، حيث تشهد الألواح الطينية المسمارية والآداب السومرية على العلاقات الدبلوماسية بين المدن الكبرى: بابل في وادي الرافدين وسورية وفلسطين. ومن المدهش إيراد مصالحة معلومة حول أنه قد وجدت في مجدو فلسطين نسخاً من ملحمة جلجامش (الألف الثانية قبل الميلاد) ونسخاً منها أيضاً في إيمار- أوغاريت سوريا، وبوغاز كوي (تركيا). فيشير مصالحة إلى أن هذا دليل على الثقافات المشتركة الواسعة مع الهلال الخصيب لا سيَّما أن اللغة الأكَّادية في ذلك العصر أصبحت اللغة الدبلوماسية الدولية في القرن 14 قبل الميلاد. وقد امتزجت ثقافات فلسطين بثقافات وتقاليد مختلفة كالمصرية والآشورية والفارسية والهلنستية في أواخر العصر البرونزي وأوائل عصر الحديد (1200-600 قبل الميلاد) (88).

ويشير هذا الفصل، وإن كان التحقيب الكرونولوجي فيه مشتتاً بعض الشيء، إلى أنه قد امتزجت ثقافات فلسطين بالتربية الإغريقية واليهودية الهلنستية العلمانية. ومن أشهر المعلمين الأوائل في هذا العصر: يوسيفوس فلافيوس وفيليو الإسكندري وأنطيوخوس العسقلاني وسوسس العسقلاني. فقد كان أنطيوخوس العسقلاني موسِّعاً لمنهاج

تعليم الأكاديمية الأفلاطونية ومطوِّراً له حيث وصل إلى أن المؤسسة الأكاديمية الواحدة يجب أن تقدِّم معارف متنوعة من مدراس فكرية عدَّة دونما انحياز إلى عقيدة أو فكر واحد. وهو ما يصفه مصالحة بأنه عامل مركزي وجوهري في الفلسفات التربوية الحديثة (97). وبهذه الرؤية، ساهمت هذه الشخصية القادمة من عسقلان (عسقلان الساحلية كما كانت تسمى في العصر البرونزي Maiumas Ascalon) إسهاماً كبيراً في الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا، وأسَّس مدرسته الخاصة في الفلسفة والتربية، وكان له بالغ التأثير في أكاديمية الإسكندرية، حيث كانت تعد آنذاك 86-87 قبل الميلاد حاضنة كوزموبوليتية لا تضاهى في التربية والتعليم (98). وقد أدَّت قيادة أنطيوخيوس العسقلاني لأكاديمتي أثينا والإسكندرية المرموقتين والمزدهرتين وسابقتي عصرهما، إلى الإسهام في ظهور حاضنتي تعليم متقدم ورفيع على حوض المتوسط هما قيسارية فلسطين وغزة، حيث تأسست أكاديميتا التعليم الكلاسيكي العالي والتي بلغت شهرتهما الآفاق واجتذبتا طلاباً دوليين إضافة للمحليين (98).

في **الفصل الثاني** وعنوانه "مدن التعليم: الثورات الفكرية في فلسطين البيزنطية (بين القرن الثالث وأوائل القرن السابع)،" وهو فصل مركزي وهام، يبيِّن مصالحة أهم أنوية جامعات العالم القديم في القرن الرابع، وهي مدارس تربوية متخصصة في الإسكندرية وأنطاكية وأثينا وبيروت والقسطنطينية وغزة (99). فقد انتقل التعليم العالي في القرن الرابع من مركزية الإسكندرية ومدرسة أثينا الأفلاطونية، إلى مدينتيْ غزة وقيسارية فلسطين، التي كانت عاصمة فلسطين البيزنطية، حيث حلَّتا محلَّهما وكانتا الأكثر تقدماً وعلماً في أواخر العصور القديمة وكان لها مركزها السياسي والثقافي الهام في فلسطين البيزنطية (100). "لم تكن فلسطين أحد أكثر البلاد ازدهاراً في منطقة البحر المتوسط فحسب، بل كانت أيضاً، مع وجود مركزي غزة وقيسارية فلسطين ذواتي النفوذ العالي في التعليم المتوسطي، ومع أعمال يوليان العسقلاني المعمارية وتخطيطه المدني، أحد أهم مراكز التعليم والنشاط الفكري في العصر القديم المتأخر" (100). فقد اشتهرت فيها مدرسة البلاغة في غزة ومدرسة القانون في قيسارية البحرية ومكتبة قيسارية البحرية، التي اكتسبت سمعية عالمية لاحتوائها على أقدم مكتبة كنسية في العصر القديم المتأخر، والتي احتوت على أكثر من ثلاثين ألف بردية ولفائق مخطوطة" (105-106).

يؤكِّد هذا الفصل على أن غزة وقيسارية فلسطين كانتا أشهر معالم الازدهار الثقافي والفكري والاقتصادي، حيث يورد مصالحة أن تميُّز فلسطين كبلد متوسطي في العالم القديم ينضاف إلى قوتها الناعمة، كالأماكن الدينية وأكاديمياتها التربوية ومكتباتها (101). فقد "أضحى اسم غزة (ومنطقتها) "دولياً"، على مدى الحقب البيزنطية (بين القرن الرابع وأوائل السابع)، مرادفاً للكوزموبوليتية الحضرية المستريحة وللثورة الفكرية الفلسطينية في أواخر العصر القديم، وكذلك مرادفاً للأديرة المسيحية والمدارس الرهبانية، وازدهار الاقتصاد، والتعليم الممتاز المطلِّ علي الخارج، والنبيذ عالي الجودة المصدَّر إلى بلدان حوض المتوسط" (132). ومن المدهش نقاش مصالحة حول أن مدينة غزة قد تبوَّأت في أواخر القرن الخامس والسادس مكانة "مدينة الجامعة" الأولى في الفلسفة في منطقة المتوسط، حيث كان لديها تأثرات بأكاديميتي أثينا الكلاسيكيتين: أكاديمية أفلاطون، وليسيوم أرسطو، بينما استمرت الإسكندرية في القرن السادس في وصفها بأنها "مدينة جامعة" ومركزاً للدراسات الطبية، بينما تميَّزت بيروت بكونها الحاضنة والمركز المرموق والنخبوي للدراسات القانونية (146).

هذا، ويدلل **الفصل الثالث** وعنوانه "من الإغريقية والسريانية إلى العربية وحركة الترجمة الفلسطينية في العصر الإسلامي: أديرة التعليم، مار سابا والآداب الجميلة العربية (بين القرنين الثامن والحادي عشر)" على أن اللغتين الإغريقية والسريانية ولاحقاً العربية كانت اللغات المتعددة للإنتاج المعرفي، حيث نُسخت بها البرديات القديمة والمخطوطات وتُرجمت بها النصوص. ويركز مصالحة في هذا الفصل على الميراث الأدبي المسيحي-المسلم المشترك، حيث اندمجت مجتمعات الغساسنة العرب الوافدين والمتكلِّمين بالعربية في المجتمع الفلسطيني والكنيسة الأرثوذوكسية الناطقة باليونانية والمجتمعات المتحدثة بالسريانية، ما أدَّى إلى تعريب فلسطين، ببطء، من القرنين الثالث والرابع، ولكن بقيت الإغريقية هي اللغة الرسمية في فلسطين (170). وكما يشير مصالحة، فمنذ منتصف القرن الثامن، ومع بداية الخلافة العباسية أصبحت اللغة العربية اللغة الرسمية في فلسطين والشرق الأدنى والدولة العباسية (165). ولكن لم تكن لغة تواصل فحسب بل وساهمت بشكل مركزي في التشجيع على الخروج من الانقسام اللغوي الذي شهدته فلسطين البيزنطية، والذي يتجلى في الانشقاق بين اليونانية كلغة نخبة مدنية وحضرية، وبين السريانية التي كانت اللغة المحكية ولغة الفلاحين والريفيين، فالعربية والتعريب شجعا على تجاوز الانقسام (175).

يناقش هذا الفصل، وبالتفصيل، كيف احتلَّت فلسطين البيزنطية في القرن الرابع، مكاناً هاماً في الترهُّب الصحراوي، بحيث أصبحت صحراء القدس مركزاً هاماً للحركة الرهبانية المسيحية في العالم، وأهمها دير مار سابا، الذي كان ينتج المخطوطات لأشهر أديرة الشرق الأوسط كدير القديسة كاترين في سيناء (167). فقد عُدَّ هذا الدير مركزاً هاماً لإنتاج المعرفة في فلسطين، حيث أكمل دوره هذا خلال الحكم الإسلامي، فشهد حركة هامة في ترجمة الأعمال الإغريقية والسريانية إلى العربية ما أزهر حركة النقل والترجمة (171). كما وعُدَّ الدير مركزاً مميزاً في ازدهار الترانيم الدينية والتراتيل التي كانت تؤلَّف فيه وتنغَّم (207). وفي هذا السياق، وتحديداً في الفترة الأموية، ظهرت شخصية هامة في الحركة الرهبانية الفكرية، وهي شخصية يوحنا الدمشقي (يحيى منصور الدمشقي)، الذي يعتبر من أهم آباء الكنيسة المشرقية الأرثوذوكسية، ومن أهم من ساهم في تطوير الأعمال الأدبية المسيحية العربية بتأثرها الواضح بالمنطق الأرسطوطاليسي والفلسفة والوجود (185) حتى أصبح عمله **ينبوع المعرفة** من أهم الأعمال الموسوعية المسيحية على مستوى العالم حتى عهد توما الأكويني، كما يصف مصالحة (197).

أما **الفصل الرابع** "التعليم اللاتيني وممالك الصليبيين في فلسطين: مكتبة الناصرة"، وهو فصل قصير نسبياً مقارنة مع ما سبقه وما تلاه من فصول، يركِّز مصالحة النقاش فيه على مركزية مكانة مدينة الناصرة الثقافية والمعرفية. فمكتبة الناصرة اللاتينية يغيب النقاش حولها في الأدبيات التي تناولت الحقبة الصليبية في فلسطين، حيث يذكِّر مصالحة أن أنماط المعرفة والثقافة والتعليم التي أنتجها الغزاة الصليبيون في فلسطين كانت متعددة معرفياً وثقافياً وليست نتاجهم وحدهم، بل فيها تقاليد ومواريث إسلامية وعربية. وقد أسهم السكان المحليون كالمسيحيين الأرثوذوكس والمسلمين في هذا النتاج، كالفنون والعمارة والفسيفساء والنحت (214). ومن أهم هذه الموروثات الفكرية والثقافية كانت مكتبة كنيسة القيامة بالقدس (التي انتقلت إلى عكا لاحقاً)، ومكتبة

الناصرة الضخمة (والمرتبطة بالكاتدرائية اللاتينية في المدينة)، وتقارن هذه المكتبة هائلة التنوُّع والضخامة بكاتدرائيات موجودة في فرنسا وإيطاليا آنذاك (221).

ويشير مصالحة في **الفصل الخامس** "عصر معاهد الفقه الإسلامي الذهبي في القدس: المدارس الفلسطينية في الحقبتين الأيوبية والمملوكية"، إلى أن الحقبة المملوكية في فلسطين منذ العام 1260 وما بعده كانت عصراً ذهبياً في إنشاء المعاهد التربوية المتقدمة، فكانت مملكتا صفد وغزة من كبريات المقاطعات الإدارية في هذه الحقبة. وكان قد اختلط فيها المثقفون الفلسطينيون مع بعض علماء المسلمين الأشهر، أمثال الفارابي وابن خلدون والغزالي. ويشير مصالحة إلى أن هذه الحقبة تميَّزت بإنشاء مكثَّف لمعاهد الفقه والتربية لا سيما في مدينه القدس، فأنشئت المدرسة التنكزية والمدرسة الصلاحية التي تأسست في 1188-1192 (وبقيت حتى منتصف القرن التاسع عشر)، والمدرسة الخاتونية (119) (التي كانت مدرسة ومن ثم تحوَّلت أجزاء كبيرة منها إلى مقبرة لأهم الشخصيات الوطنية والثقافية المقدسية كفيصل الحسيني وعبد القادر الحسيني وأحمد حلمي عبد الباقي، وغيرهم). ينضاف هذا إلى مدارس النسك والتصوُّف كالخانقاه الكرامية (232). وقد شكَّلت هذه المعاهد في فلسطين وبلاد الشام دوراً أساسياً في المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي (237). بالإضافة إلى كونها كانت تعتبر من أهم وألمع مدارس الفقه الإسلامية والتي كانت تنافس المعاهد في القاهرة ودمشق (270). يضيء هذا الفصل على الجهد الفلسطيني المحلي في تطور فلسطين التجاري والاقتصادي والتعليمي التربوي في الفترة المملوكية والأيوبية، حيث يركِّز مصالحة عل إظهار جهود الفلسطينيين المحليين، الاقتصادية والتعليمية والحرفية، في نهضة بلدهم وتطورها، فيرى أن فلسطين من الداخل كانت بجهودها المحلية وطاقاتها تطور تنوعاً معرفياً وفنياً محلياً كصناعة الزجاج الخليلية والخزف الفلسطينية والتقاليد التجارية الخاصة (236).

وعلى هذا المنوال يكمل مصالحة في **الفصل السادس** "التعدد القانوني وعالم فلسطين الاجتماعي في القرن السابع عشر: كلية الأزهر في القاهرة والعلماء المسلمون الفلسطينيون" سيرة صعود معهد الأزهر في القاهرة كمؤسسة فقهية تعليمية كبرى، حيث تفوَّق في منتصف القرن السابع عشر على معاهد فقهية وتعليمية أخرى في القاهرة والقدس ودمشق، وتمركز في صدارة التعليم العالي الرسمي في القاهرة (295). وكان كثير من الفلسطينيين يدرسون في هذا المعهد الذي كان أقلَّ صرامة من غيره، وربما كان سابقاً لعصره في التحلُّل من إلزاميات المؤسسة التربوية وجبريتها، فكان الطلاب يختارون حصصهم الدراسية وأساتذتهم، بطريقة تتجاوز الجبرية دون امتحانات رسمية أو علامات، ويكتفون بالحصول على شهادات. وفي فلسطين تبوأت المدرسة الأحمدية مكانة معهد الأزهر في القاهرة، ففي **الفصل السابع** "أزهر فلسطين: المدرسة الأحمدية في عكا (1782-1948)"، يناقش مصالحة حيثيات وسياقات شهرة وذيوع مدرسة عكا الأحمدية التي تبوأت مكانة معهد الأزهر في مصر (308)، والتي كان يدرس فيها طلاب من طبقة النخبة الفلسطينية في شمال فلسطين، الذين كانوا يتأهلون منها إلى جامعة الأزهر ومن ثم إلى مهنهم لا سيما القضائية والقانونية (309). وقد كانت هذه المدرسة فقهية وتدرِّب الأئمة المسلمين ولاحقاً وفرت تدريباً لمدرِّسي التربية الدينية والعربية، وكانت تحتوي مكتبة عامة وسكناً داخلياً للطلاب ومحكمة شرعية إسلامية وسكناً للحجاج ومكاتب للوقف المحلي.

كما كانت هذه المدرسة تموَّل وينفق عليها من مردودات المحاصيل التجارية الدولية بين ميناء عكا والعالم لا سيَّما من محاصيل القطن (312)، ما يشير إلى الاستقلالية والاكتفاء المادي لحدٍّ كبير الذي حققته هذه المدرسة ضمن سياق نهضة وتطور فلسطين الثقافي والاقتصادي.

وفي خضم الثورة الرأسمالية والحداثوية التي عمَّت أوروبا في القرن التاسع عشر، كانت الإمبراطورية العثمانية تقوم بإصلاحات دستورية في العام 1908 نتج عنها تخفيف القيود المفروضة على الصحف والمطبوعات، ما قاد إلى حدوث ثورة كبيرة على مستوى الرأسمالية الطباعية في الإمبراطورية وقد انعكس ذلك على ثورة المطبوعات التي عمت فلسطين. في **الفصل الثامن** "الحداثة والمطبعة والتعليم العام: ثورة التعليم في فلسطين في أواخر العصر العثماني وسنوات الانتداب 1860-1948" يتحدث مصالحة عن الثورة الطباعية والصحافية الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين التي عمَّت فلسطين. ففي خضم الرأسمالية الطباعية، والرأسمالية الحداثوية الأوروبية، تزايد الطلب على الورق من أوروبا والتي كانت تستورد عبر يافا وبيروت نحو نابلس (316). فازدهرت ثورة الصحافة في فلسطين التي كان فيها وحدها 32 صحيفة، ما أدَّى إلى ثورة تربوية في فلسطين في أواخر الحقبة العثمانية والانتدابية، الأمر الذي اقترن بتقدُّم كبير على المستوى الطبي وإنشاء المستشفيات والعيادات الحديثة (316). وهذا قاد بدوره إلى توسُّع سكاني، وتوسُّع في النظام التربوي في فلسطين وأحدث نهضة علمانية بإنشاء المدارس العلمانية في فلسطين وذيوع انتشارها، حيث أدت المدارس الروسية الأرثوذوكسية ومعاهد تدريب المعلمين دوراً مركزياً في هذه النهضة، ما ترافق مع نهضة كبرى في البعثات الأوروبية المسيحية (317-318).

يقرن مصالحة هنا التطور النهضوي والفكري والتعليمي والعلماني في فلسطين منتصف القرن التاسع عشر والقرن العشرين بنهاية العهد العثماني وبداية الحقبة الانتدابية، وهي عوارض تقدمية ونهضوية انعكست أيضاً على تطوُّر وسائل النقل الحديثة كالقطارات وسكك الحديد، والنهضة الموسيقية والتصوير الفوتوغرافي، وغيرها. ويضيء مصالحة على قضية جوهرية في هذا السياق وهي أن كثافة البعثات الأوروبية المسيحية التبشيرية في هذه الفترة، وتنافسها بين بعضها البعض، يدلِّل أيضاً على توجُّهات واضحة تعبر عن مصالح القوى الاستعمارية وأطماعها في فلسطين (320).

ومع ذلك، فإن الجهود الفلسطينية المحلية في التربية كان لها أثرها الطويل والهام في إصلاحات النظام التربوي، فيلقي مصالحة الضوء في **الفصل التاسع** "التربية الإنسانوية والنهضة العربية: خليل السكاكيني وإصلاح التربية الفلسطينية،" على جهود المربي الألمعي خليل السكاكيني، والتي كانت سبَّاقة لعصرها فيما يخصُّ ثورته التعليمية والفكرية والتي ابتناها على الفلسفة الأرسطوية، وفلسفة ابن مسكويه في "فلسفة السرور" والتعلم للمتعة (369). فقد أسس السكاكيني المدرسة الدستورية في القدس في العام 1909، والتي شكَّلت نموذجاً مثالياً للتعليم، وساهم في النهضة الأرثوذوكسية في العام 1913، "كحركة عربية جذرية ثقافية، سعت لدعم توطين (Vernacularization) الأرثوذوكسية وتعريب هرمية الإكليروس الذي يسيطر فيه اليونانيون على كنيسة عموم

فلسطين للروم الأرثوذوكس" (363).

وفي **الفصل العاشر** "التعلم بدءاً من الأسفل: مدارس الكتاب في فلسطين (المسلمة واليهودية والمسيحية)" يبدو التحقيب الكرونولوجي المنتظم للكتاب حتى هذا الفصل وقد اضطرب بعض الشيء هنا، إذ يعود مصالحة ويركِّز على نشأة مدارس الكُتَّاب في العصر الوسيط في فلسطين، ولكن هدف مصالحة هو إزالة اللبس الذي اعترى مدارس المكتب والكُتَّاب في العصور الوسيطة والتي قامت بدور المؤسسة التربوية التي مهَّدت للثورة التعليمية والتربوية في عصور لاحقة (383). ومن مدارس الكُتّاب هذه كان الكُتّاب اليهودي في طبريا، كمكان هام للتعليم الديني اليهودي بالعربية، وكتاتيب محو الأمية. ويخصُّ هذا الفصل اليهودية العربية وتأثرها بالموروثات الإسلامية العربية بالتحليل، لا سيما في أعمال شخصية موسى بن ميمون ورحلته المعرفية.

والفصل الحادي عشر "بين المهنية الوطنية والثقافية: التربية الفلسطينية في فلسطين زمن الانتداب 1918-1948"، يناقش فيه مصالحة نشوء الكلية العربية الحكومية في القدس 1919 والتي رأسها على التوالي: خليل السكاكيني وخليل طوطح وأحمد سامح الخالدي، والتي كان اسمها بداية دار المعلمين، والتي أشرف على تأسيسها البريطانيون بواسطة قسم التربية في حكومة فلسطين في عهد الاستعمار البريطاني (404). وقد شكَّل هذا المعهد ثورة تربوية "خرَّجت جيلاً من المدرسين الفلسطينيين العرب الناشطين والمثقفين، المتحمِّسين لتربية النهضة العابرة القومية والإنسانوية، بأبعاد تضامنها القومي العربي والدولي المعادي للاستعمار، وهم جيل كان كذلك في طليعة حركة الأحباء الفلسطيني الجذري المتضافرة دولياً، في ستينيات القرن العرشين وسبعينياته" (409). يعرِّج مصالحة في هذا الفصل على الحركة النهضوية الثقافية والتعليمية في الجامعات في بلاد الشام لا سيَّما الجامعة الأمريكية في بيروت وجامعات مصر، التي شكلت روافد للتعليم الجامعي للفلسطينيين.

أما خاتمة الكتاب "المكتبات والمجموعات الأرشيفية وسجلات المحاكم الشرعية في فلسطين الحديثة"، فيسرد فيها مصالحة كيف تمَّت سرقة مكتبات الفلسطينيين، على نحو منهجي، في نكبة الكتب الموازية لنكبة الفلسطينيين في العام 1948، والتي نهبها جامعو الكتب الذين كانوا يمشون الحافر على الحافر مع العصابات الصهيونية. هذا بالإضافة إلى تبيانه كيف ساهم ناهبو المخطوطات الأوروبيون وصائدو الكتب في سلب محتويات مكتبتي دير مار سابا والقديسة كاثرين في القدس... ولذلك كله، فإن هذا الكتاب، مثل فلسطين، جدير بأكثر من قراءة، وأكثر من كتابة

ريح الجنوب

الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية (1)
القدس، دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، تموز 2025
264 صفحة (بالعربية)

جيل النجار وعبد الرحيم الشيخ
ضد التاريخ، ضد الأرشيف: ترجمة وسجال في زمن الإبادة الجماعية (كتاب الجنوب 1)
القدس، دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، تموز 2025
190 صفحة (بالعربية)

قراءة: مجد يازوري، فلسطين

في 8 تموز من صيف العام 2025—وفي ظل الإبادة الجماعية الأكبر التي شنَّها الكيان "الإسرائيلي" على غزة منذ تشرين الأول/ أكتوبر 2023 بعد 75 عاماً من نكبة العام 1948، والتي امتدت على شكل حرب وهجمات عدوانية متعددة الجبهات لتشمل بقية فلسطين المحتلة ولبنان وسورية واليمن وإيران، وهجمات على دول عربية أخرى—صدرت من القدس **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** عن دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، التي تضمُّ كذلك موقع **باب الواد** الإلكتروني، والجامعة الشعبية. وبقدر ما يحمل صدور هذه المجلة من رمزية خاصة ناتجة عن صدورها من فلسطين وفي هذا التوقيت بالذات في أكثر المنعطفات الحرجة التي تمرُّ بها القضية الفلسطينية، فإنها في محتواها السياسي والفكري والثقافي تحمل وعداً طال انتظاره بانطلاق مجلة عربية رصينة تجمع بين قضايا الشأن العام الفلسطيني والعربي والعالمي، والاختصاص المعرفي.

يتَّضح هذا الوعد من تعريف **الجنوب** الموجز بنفسها بأنها "مجلة دورية تصدر عن دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي (وهي مجموعة تطوعية مستقلة للبحث والتعليم المجتمعي في فلسطين انطلقت في العام 2011 من القدس)، وهي مجلة لا تُشرى ولا تُباع، تنشر بطبعة محدودة في فلسطين، وبصيغة إلكترونية على موقع **باب الواد**. وتُعنى بالنتاجات والممارسات والسياسات في ميادين النظرية والمنهج والممارسة ذات العلاقة بالدراسات التحررية والبحث المحارب فلسطينياً وعربياً وعالمياً، مع تركيز خاص على قضايا الجنوب

العالمي، والقضايا العابرة للجغرافيات السياسية. تركِّز **الجنوب** و**كتاب الجنوب** الذي يزامل أعدادها، بشكل خاص، على الصراع العربي-الصهيوني الذي تقع فلسطين في القلب منه."

وعلى الرغم من غنى افتتاحية العدد الأول بعنوان "الجنوب: الحقيقة والأوجه الغائبة" والمقال الافتتاحي بعنوان "بيان جنوبي تحرري من فلسطين: من أكتوبر 1492 إلى أكتوبر 2023" اللذين كتبهما على التوالي مثقفان فلسطينيان هما عبد الرحيم الشيخ وخالد عودة الله (وهما أستاذان جامعيان كذلك)، وأن النصين يشكِّلان معاً بياناً معرفياً وثقافياً وسياسياً للمجلة، إلا إن تعريف **الجنوب** الموجز يحمل الكثير مما يمكن قراءته في المجلة وعن المجلة التي نأمل أن تستمر في مسارها المختلف والقائم على مبدأ العمل التطوعي سيراً على نهج التجمُّع الفكري لدائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي. فهذا المسار، الذي يمكن ملاحظة بذوره في تعريف المجلة ومواد العدد الأول، يخبرنا أن هناك رغبة بإعادة النظر في المفاهيم الفلسطينية والعربية والعالمية، ولكن يمكننا كذلك ملاحظة التحديات التي ستواجهها هذه الرغبة الجادة، والتي تهدف هذه القراءة إلى رصد بعض منها "في ميادين النظرية والمنهج والممارسة."

المفهوم الأول، هو مفهوم "الجنوب" بحدِّ ذاته، وهو المفهوم الذي اختارت المجلة أن يكون عنواناً لها. كان هذا المفهوم محور اهتمام أساسي وصريح خصوصاً في افتتاحية العدد ومقالها الافتتاحي، وبشكل ضمني في مواد العدد عموماً. صحيح أن هذا العدد هو تجربة أولى نجحت في الابتعاد عن الادِّعاءات الكبيرة، لكن من الواضح أن مفهوم الجنوب بحاجة إلى مزيد من الحفر والاستكشاف والزراعة في فلسطين، ومن قبل الفلسطينيين تحديداً، لا لاستعادة مكانة فلسطين في الجنوب العالمي لأنها موجودة وبقوة، بل لتوسيع مكان فلسطين كموقع إنتاج معرفي في هذا الجنوب. إن هذا المفهوم قائم منذ زمن لا بأس به، وقد جمع هذا العدد كوكبة من التصوُّرات التي بُني عليها المفهوم سواء من القرنين التاسع عشر والعشرين في ضوء الاستعمار الرأسمالي، أو من فترات أقدم تعود إلى سنة 1492 وما بعدها في سياق فهم معادلات المعرفة والسلطة والهيمنة الإمبريالية في الحداثة الغربية والعالم، وحتى من أزمنة ما قبل الحداثة وما قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية—أزمنة العدالة اللَّقاحية التي سجَّلها التاريخ العربي على الرغم من أنها لم تنتصر على نظامه السياسي والثقافي والسياسي القبلي. من عنوان العدد الأول "الحقيقة والأوجه الغائبة"، العبارة المقتبسة من الشاعر المصري أمل دنقل، يتبيَّن أن المجلة تتيمَّن بالمقاومة العربية في جنوب فلسطين وجنوب لبنان واليمن "ورياح كل جنوب"، ولكنها لا تسعى كما يبدو إلى جعل الجنوب مفهوماً فلسطينياً حصرياً على الرغم من بعض التوتُّرات التي تشير إلى نوايا جنوبية هنا وهناك في مواد العدد الأول التي أبدى بعضها اهتماماً ضئيلاً بفكرة الجنوب. وما يعزز هذا الجانب أن المجلة تتحدَّث بشكل خاص إلى جمهورها الفلسطيني المحلي والمباشر، ويليه جمهورها العربي، مع تركيز أقل بطبيعة الحال على الجمهور العالمي بحكم لغة المجلة رغم أن العدد لا يغفل الروابط الجنوبية على هذا المستوى.

لكن هناك التحدي الذي سيلازم تبلور هذا المفهوم في أعداد المجلة المستقبلية وهو تثوير مفهوم الجنوب كفعل سياسي وثقافي يتحمَّل مسؤولية هائلة في التجريب والتحدي والمراكمة على الإرث الحضاري والنظري الغني

الذي يقوم على أرضية صلبة من التنظير والممارسة كما ظهر بشكل واضح في خيار المجلة نشر مادتين متتاليتين لكل من سمير أمين وفتحي الشقاقي وكأنه تذكير بإمكانية ناجحة لجعل التنوع الفلسطيني والعربي يتكلَّم بلغة جنوبية. كما يبدو في المجلة الماضي المشترك الذي يحمله الجنوبيون من فلسطين إلى لبنان ومن اليمن إلى العراق، ومن سجون الاستعمار في فلسطين إلى سجن الإمبريالية في أمريكا... حيث تتداخل الكلمات والمعاناة ورفض الهزيمة وإمكانية الأمل في نصوص متعددة تبدو كسجادة معدة لصلاة جنوبية (إن دققنا النظر مثلاً في التقاطعات القائمة في كتابات رنا بركات وأنمار ووسام الرفيدي وبلال سلامة تجاه عدم كفاية إطار الاستعمار الاستيطاني لتوصيف حالة فلسطين بين فكي الاستعمار الصهيوني والإمبريالية العالمية بمركزها الأوروبي، وسنان أنطون وعبد الجواد عمر بين مقاومة القمع ورفض الرغبة بالهزيمة، وباسم خندقجي وقسَم الحاج وأماني سراحنة في معرفة السجن، وحوارية يوسف فارس ومنصور النصاصرة حول جمالية غزة وبئر السبع التي تبقي جنوب فلسطين الذي يشعُّ بالحياة رغماً عن الإبادة والتطهير العرقي). وعلى الرغم من ذلك فإن التحدي هو توسيع جنوبية **الجنوب** لتتجاوز حدود فلسطين، بحيث يكون المشروع عابراً للأجيال والحدود، ومتجذراً في فلسطين كجزء من امتداد أوسع مهما بلغت مركزيتها كقضية عدالة وتحرر كبرى في التاريخ العالمي، وأن يفهم تموضُع فلسطين باعتباره انفتاحاً على إنتاج معرفة لعالم جديد، أو فلنقل لعالم آخر، كما تخيَّلته افتتاحية المجلة بتفاؤل حذر رغم تكدُّس التشاؤم في فلسطين والمنطقة العربية والعالم.

أما المفهوم الثاني فهو "المسؤولية" تجاه المهمة الأخلاقية في إحداث التوازن بين الثقافي والسياسي والمعرفي، أي مسؤولية المثقف في قول الحق في وجه السلطة الثقافية والمعرفية والسياسية. ومفهوم المسؤولية هو مفهوم قديم يبدو أن **الجنوب** تسعى إلى تقديمه في إطار يجمع بين مكوناته التي يعكسها مضمون المجلة الثقافي والمعرفي والسياسي الذي أنجزه في العدد الأول أكاديميون ومثقفون ومبدعون من فئة الشباب الذين يعتبرهم الفلسطينيون جيل النكبة الثالث، والسابقون لهم من أكاديمي ومناضلي جيل النكبة الثاني، ومن سبقهم من الجيل الأول أو من عاصر الجيل الأول للنكبة. في سياق فلسطين والعالم العربي والعالم اليوم، يبدو عنوان المجلة في عددها الأول، "الحقيقة والأوجه الغائبة"، محاولة لإقامة جسر بين هذه الأجيال المتوالية التي ذاقت مرارة النكبة والنكسة والإبادة بأشكال مختلفة من الثورات والانتفاضات والهبَّات طيلة 77 عاماً من القضية الفلسطينية بين طرفيها اللذين شكَّلهما تاريخ ممتد وذاكرة حية تتلازم فيهما صور المعاناة والمقاومة، وتعدد فيها أشكال التعبير عن هذه الصور.

وفي مقابل هذا المفهوم، يبرز التحدي المتعلِّق بترجمة المسؤولية إلى فعل ثقافي وسياسي ومعرفي ضمن الأشكال الكتابية التي ترصد الفعل الجماعي والاجتماعي—للفلسطينيين ومناصريهم من أشقائهم العرب والمتضامنين معهم من المنحازين إلى قضايا العدالة والحرية في العالم—وتدرسه وتسعى إلى توجيهه نحو الخلاص الوطني والإنساني لشعب لا يزال يحيا في ظل واحدة من أكبر المآسي التاريخية في مناهضة الاستعمار الصهيوني والإمبريالية العالمية. ولا شكَّ أن تحويل المسؤولية من إحساس فردي إلى فعل جماعي سيكون امتحان **الجنوب** كتوجُّه ثقافي وسياسي ومعرفي لا ينحصر في إطار حزبي أو أيديولوجي، بل يتطلع إلى حشد الطاقات من مختلف الفاعلين

الاجتماعيين الذين يسعون نحو الحرية على خطى مجلات فلسطينية وعربية وعالمية خارج الاختصاص الأكاديمي والدعاية السياسية الحصرية. ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى طبيعة المجلة التطوعية، وشكل وصولها الإلكتروني المفتوح الذي يتجاوز أزمة التمويل، سواء كان مشروطاً أو غير مشروط كونها "لا تُشرى ولا تُباع"، الأزمة التي كانت للأسف عامل تلاشي مجلات ومنابر هامة سواء في فلسطين أو في البلاد العربية أو العالم في مراحل مختلفة من النضال ضدَّ الاستعمار وما بعد الاستعمار في حقب الاستقلال الوطني. وقد يكون صدور هذه المجلة عن تجمُّع ثقافي-تعلمي-أكاديمي مجتمعي حرٍّ ضامناً للنجاح في تجاوز هذا التحدي.

وأما المفهوم الثالث فهو "التجاوز" الذي يجب أن يتَّسع ليشمل تجاوز المفاهيم والنظريات والمناهج والممارسات السائدة في العالم القديم وطرق تفكيره. فكما ورد في افتتاحية المجلة وبيانها التحرري الجنوبي، يبدو أن **الجنوب** تكرّس نفسها لتكون تجربة تمرُّد على ما هو قائم فلسطينياً وعربياً وعالمياً، وتجربة تواصُل مع ما يشبهها من محاولات الخلاص في ظروف استعمارية وهيمنات مشابهة سواء في شمال العالم أو جنوبه. فالمجلة، من ناحية، لا تردُّ على الآخرية المفروضة بين ثنائية شرق/ غرب، ولا تتفاعل مع تقسيم شمال/ جنوب كصيغة نهائية، لأن هناك دلائل تشير إلى رغبتها في تجاوز الثنائيات الجامدة والهويات القاتلة. ولكنها، من ناحية أخرى، تتجاوز الحدود الأكاديمية التقليدية التي تبدو كقيود بالية سواء في تكريس الثنائيات أو تحديد أشكال الكتابة وقوالبها وخاصة في أن تكون الثقافة وسيلة لتبادل المعرفة، والمعرفة الأكاديمية بشكل خاص.

أمام هذا المفهوم، هناك التحدي المتعلِّق بالاعتراف الذي لا يبدو أنه جزء من اهتمام المجلة السياسي لسببين: كونها صادرة عن تجمُّع ثقافي-سياسي-معرفي مجذَّر مجتمعياً، وكون المشاركين في عددها الأول يُعرف عنهم جرأتهم الفكرية والسياسية سواء في الجامعات أو المؤسسات الأهلية أو الحركة الوطنية الفلسطينية. كما يتعلَّق بهذا التحدي قدرة المجلة على تجاوز ما يعرف بحرَّاس البوابات، سواء في المعارف السائدة في الإنسانيات أو العلوم الاجتماعية أو في المؤسسات الأكاديمية والبحثية التي تشتغل في البحث والنشر في ذات الموضوعات التي أعلنت المجلة اختصاصها فيها كالدراسات الفلسطينية والتحررية والبحث المحارب والصراع العربي- الصهيوني. إن هذا الفكر الذي عليه الرهان لا زال قيد التكوين والتشكُّل، ومن الطبيعي أن تتسرب إليه التوتُّرات أو أن تكون كامنة فيه أحياناً على شكل رغبة أو حاجة إلى "الرد على السلطة"، لكن ذلك أيضاً هو جزء من المسؤولية التي يبدو أن **الجنوب** وضعتها نصب عينيها. وعلى الرغم من أن الطريق إلى "ما بعد" ليس واضحاً بعد، فإن بذور هذا الطريق تُزرع وتُمارس، كما هو الحال في أيِّ رحلة فكرية، حتى عندما تظهر تلك التوترات في بعض النصوص. سواء في المقالات أو الدراسات أو حتى في "الإعادات" التي تعمل المجلة على إحياء منطلقاتها الفكرية والسياسية والأخلاقية أو على الأقل التذكير بها. فكيف يمكننا تخيُّل "جنوبٍ" في حوار مع فلسطين والفلسطينيين، وأن تكون فلسطين والفلسطينيون ميداناً للتعلُّم والتعليم، دون أن يُعاد إنتاج فلسطين بوصفها "استثناءً"؟ كيف نتجاوز "الغيتوهات الفكرية" التي كبَّلت شعوب الجنوب عبر جغرافيات متعدِّدة في الفكر والسياسة؟ يبدو أن هذا تحديداً هو تحدي **الجنوب**، حيث يكون الفكر ممارسة سياسية، وتكون فلسطين مركزها، لا باعتبارها ضحية، بل باعتبارها فضاءً للتلاقي الفكري/ السياسي. قد يتطلب هذا نزع "استثنائية" فلسطين، وهو أمر صعب، ويظهر،

من خلال قراءة بعض المقالات، أنه مسار متقلِّب بين المدِّ والجزر الذي يميِّز مسار أيِّ رحلة معرفية، ولكن هذه الرحلة متعدِّدة المستويات ليست مسألة احتفال ولا تذكار، بل هي سؤال فكري/ سياسي حقيقي وعميق غير مكتمل ولا يجب أن يكتمل. ومن الجدير بالملاحظة أن نزع الاستثنائية عن فلسطين اتخذ شكل زيادة منسوب التوتر في إظهار استثنائية أخلاقية من نوع ما، وهو يميز المفهوم الرابع الذي يظهر بوضوح في تقليد **كتاب الجنوب**، أو كتاب العدد، الذي غاب طويلاً عن مصاحبة المجلات الفلسطينية والعربية.

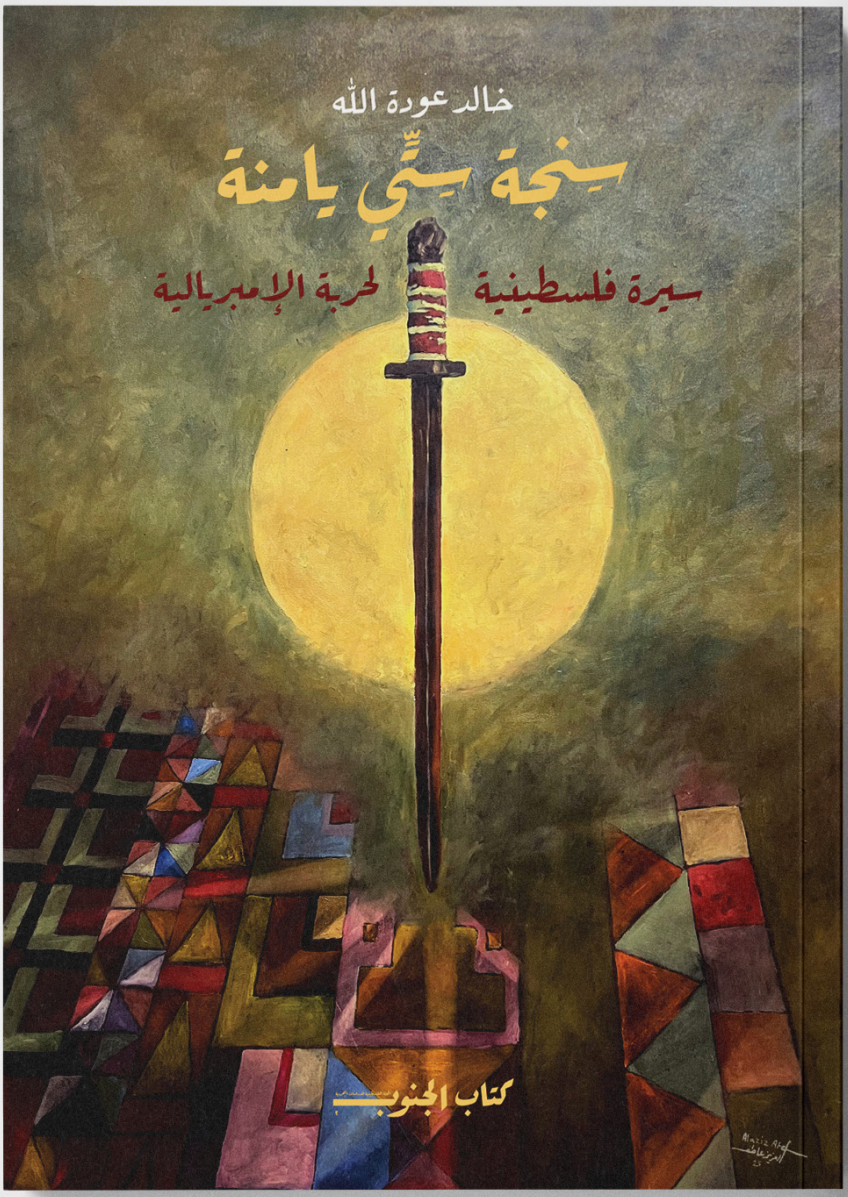
والمفهوم الرابع هو "السجال" الذي يظهر في مواضع مختلفة من مجلة **الجنوب**، سواء في الباب الذي يحمل نفس العنوان، أو في الدراسات والترجمات، ولكنه يظهر بشكل خاص في **كتاب الجنوب** المشترك لكل من عبد الرحيم الشيخ وجيل النجار بعنوان **ضد التاريخ، ضد الأرشيف: ترجمة وسجال في زمن الإبادة الجماعية**. لن تكفي الفقرة المخصصة ضمن هذه المراجعة لاستكشاف مجالات السجال المختلفة التي تظهرها هذه التجربة، ولكنها ربما تكفي لإظهار قيمة السجال وأهميته في هذه المرحلة تحديداً من النضال الفلسطيني وما يتوجَّب أن يرافقه من ممارسات فكرية قادرة على "تصحيح مسار" المعرفة الفلسطينية المصابة أيضاً بأزمة مرآة التجربة الاستعمارية الصهيونية. لا شكَّ أن السجال يمكِّن من التصدِّي للأفكار الكبرى وإعادة فحصها من فلسطين—التي تستدعي بشكل متواصل "إسرائيل" سواء على مستوى السردية التاريخية أو الأطر النظرية أو المناهج البحثية أو الممارسة الفكرية بحدِّ ذاتها—بغرض نزع ما يبدو من "مساواة" في هذا التلازم المَرَضي الذي ينتهي دائماً لصالح الاستعمار. وبهذا المعنى، فإن كتاب **الجنوب** في طبعته الأولى يعكس محاولة مسؤولة لتجاوز الهوس، المَرَضي أيضاً، بالأرشيف لدى الفلسطينيين الذين يرغبون في كتابة سرديتهم أو "حفظها" بالحدِّ الأدنى. وبما أن الأرشيف يعدُّ أحد أبرز الرموز التي تُظهر كيف ظلَّ الفلسطينيون محاصرين في سجن الحداثة الاستعمارية، فإن **ضد التاريخ، ضد الأرشيف** (كنسخة أولى من **كتاب الجنوب**) يتناول هذا الطوطم مباشرة، ويقدِّم طرحاً جريئاً هو بمثابة تأطير فلسطيني في أوج إبادة غزة لتعقيب جيل النجار على أطروحة مارك نيشانيان بشأن الأرشيف في حالة الإبادة الأرمنية. فالكثير من المشاريع المعاصرة، ذات التصوُّرات الخاطئة حول الأرشيفات في فلسطين، وكثير من الأدبيات المتعلِّقة بالأرشفة، محصورة في مفهوم "المحو" أو "عنف الاعتراف"، أو "الاستحالة البنيوية" الكامنة في الأرشيف والتي تجعله جزءاً مركزياً من اجتماع التحريف والانحراف التاريخي.

وبخلاف المفاهيم الثلاثة السابقة، فإن التحدي هنا يكمن في أن هذا الكتاب حين يجمع بين الترجمة والتقديم والسجال فهو يقدِّم نقداً فكرياً وسياسياً حاداً لمحاولة "الركض الموضعي" في الأرشفة الفلسطينية سواء على مستوى التنظير أو الممارسات الأرشيفية نفسها. بمعنى أن **كتاب الجنوب** في تجربة عملية أولى في مواجهة تحدِّي السجال. للوهلة الأولى تبدو مقدمة الشيخ لترجمة النجار متساهلة بعض الشيء في نقدها المباشر لهذا الاتجاه الأرشيفي الفلسطيني كونها غير مكرَّسة لنقد التجربة بقدر ما هي مكرَّسة لتبيان خطر الأرشيف على الحقيقة في التجربة الأرمنية تحديداً، إلا أن الشيخ يقلب كلَّ التصورات رأساً على عقب من خلال ترجمته وسجاله التراكمي والمركَّب لنص النجار المنغرس في المفهوم الأنجلو-أوروبي للأرشيف بوصفه تاريخاً مكرساً لأشكال مختلفة من الإبادات. يبدو أن الشيخ يطلب من القارئ ضمنياً أن يفهم أن "حمَّى الأرشيف" في السياق الأوروبي ليست مرضاً

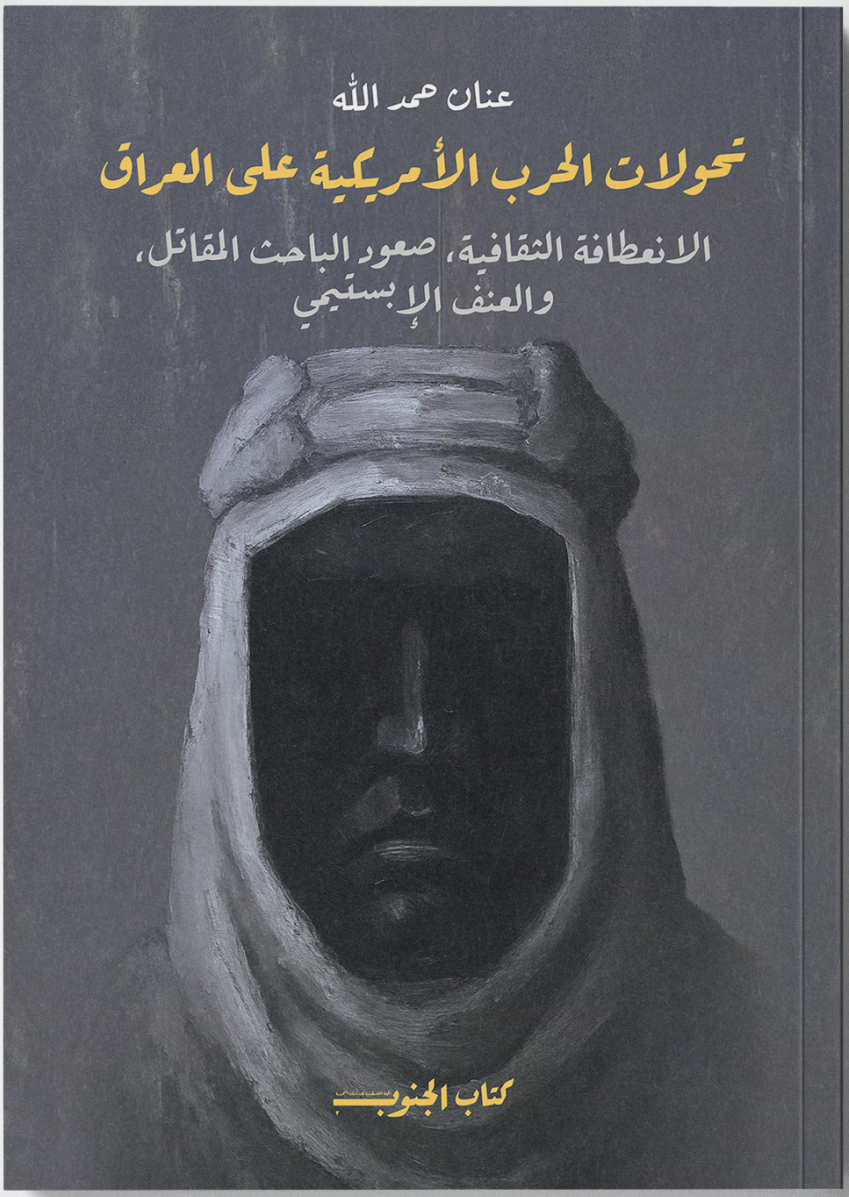
فلسطينياً أو جنوبياً، مهما حاول البعض فرضها كذلك خلال العقدين الأخيرين، ولا يجب أن تكون كذلك. وهو يفعل ذلك بخطوة عكسية واستباقية من إبادة غزة، التي تزامن صدور **الجنوب** و**كتاب الجنوب** مع اشتداد أوجها، تبيِّن أفضلية الحقيقة على الوثيقة، والواقع على الأرشيف حيث لا يمكن للحقيقة إلا أن تكون "الشهادة" والوثيقة هي "موت الشهادة"، وحيث لا يمكن للواقع إلا أن يكون الحياة والأرشيف هو "القبر". فمن خلال تركيزه على الفكر (في المقدمة وعلى امتداد الترجمة التي حاولت فكفكة نص عسير على المستويين النظري والسياسي)، يدعونا الشيخ إلى أن نرى ونفكِّر بما يتجاوز الحدود المفروضة، وهو طلب صعب لجمهور يعتمد اعتماداً مبالغاً فيه على المعرفة الأكاديمية التقليدية في حين أنهكه العنف الاستعماري مادياً ومعرفياً. ومع نهاية مقدمته السجالية، لم يعد طلب المواجهة والتجاوز مجرد دعوة فكرية، بل صار مسألة بقاء، ليغلق الشيخ بذلك الدائرة التحليلية عائداً إلى افتتاحية هذا العدد من **الجنوب** التي كتبها هو نفسه. وكملاحظة أخيرة لا بدَّ من الإشارة إلى أنه ومن نواحٍ كثيرة يمكن قراءة هذا الكتاب بوصفه مقدمة وربما خاتمة مؤقَّتة لتجربة جعل المعرفة الفلسطينية مركزية في الأسئلة الجنوبية التي طُرحت في العدد الأول من **الجنوب**. أي أن الشيخ يسأل، بشكل غير مباشر: هل يمكننا أن نتخيَّل أنفسنا خارج سباق "أن نُرى" من قبل القوى ذاتها التي تعمل على محونا؟ هل يمكننا أن ننتج معرفة جريئة تجعل من ذلك السباق ذاته أمراً غير ذي علاقة ولا جدوى؟ هنا تحديداً وفي هذا السؤال يكمن جوهر التحدي الذي تمثله مجلة **الجنوب** نفسها.

وأخيراً، هناك مجموعة من الأسئلة التي يثيرها هذا العدد التجريبي: كيف يمكن للفكر الصارم أن يفتح أفقاً جديداً للفلسطينيين وهم يصوغون تجربتهم الجنوبية في عالم جديد يشهد على إبادتهم الجماعية ويسمح بها؟ وكيف يمكننا فهم سياسات الاعتراف باعتبارها مصيدة وأن نتجاوزها بمسؤولية وتحدٍّ دون أن نقع في شراكها؟ وكيف نستمر في إنتاج معرفة لا تعيد إنتاج هذا الفخ المنصوب لنا منذ البدايات الاستعمارية الأولى مع الحفاظ في نفس الوقت على الصرامة الفكرية والالتزام بالإيمان بأن هناك طرقاً أخرى ممكنة للمعرفة؟ قد تبدو هذه الأسئلة ترفاً زائداً عن الحاجة في زمن الإبادة، ولكنها قد تسمع كذلك صرخةً من قلب الإبادة... ويبقى السؤال كيف يمكن لهذه الصرخة أن تستمر ليأتي الأمل؟ وكيف يمكن أن نجيب عن سؤال: من أين يأتي الأمل؟ لا شك أن إحدى الإجابات الممكنة التي تقدِّمها لنا مجلة **الجنوب** هي: من فلسطين

مع هذا العدد


خالد عودة الله
سنجة ستّي يامنة
سيرة فلسطينية لحرية الإمبريالية
كتاب الجنوب

ومع هذا العدد... أيضاً



الجنوب

المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية

٢-٣

ألقوا السِّباك ثانية...

الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية

خريف - شتاء 2025

3 - 2