

الجنوب

المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية

٤-٥

قبل
السماء
الأخيرة

الجنوب
المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية
٤-٥

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 4-5، ربيع-صيف 2026)

جميع الحقوق محفوظة ©

البريد الإلكتروني: aljanoub@babelwad.com

لوحة الغلاف: هاني زعرب

تفصيل من درس في الطيران رقم 7، 2010

ألوان أكريليك ومواد مختلفة على قماش 200x160 سم

التدقيق اللغوي: قسَم الحاج

تصميم: محمد خيّران

شعار الجنوب: العزيز عاطف

الفهرست

افتتاحية

قبل السماء الأخيرة	عبد الرحيم الشيخ	10

مقال

أزمة التمثيل في الحالة الفلسطينية: من نزع السياسة إلى إعادة تأسيس الفعل	باسم الزبيدي	15
فلسطينيو 1948: الجبهة الداخلية للاستعمار الاستيطاني ودورهم في إعادة بناء المشروع الوطني الفلسطيني	عوض عبد الفتاح	24
تأخَّر "غودو"، فهل يطول انتظار القدس؟	محمد هلسة	30
النضال الفلسطيني التحرُّري والمواطنة الموحَّدة	وسام رفيدي	35
رفض الوصاية على فلسطين	شعوان جبَّارين	41
فقدان اللغة في بنية العنف: السجن بوصفه نموذجاً	أماني سراحنة	48
عندما لا يحمي القانون الحقوق: حو رؤية لمقاطعة الأسرى الفلسطينيين لمحاكم الاستعمار "الإسرائيلي"	رشاد توامة	56
الوقائع الغرائبية لاختفاء الحركة الطلابية	مؤيد طنينة	76

سجال

في معنى التفكير مع علي شريعتي في زمن الحرب على المستقبل	خالد عودة الله	77
من أجل ميثاق ثوري للتحرُّر الشامل: نقد الكمبرادورية المعرفية ورفض الاستسلام كاستراتيجية نضالية لليوم التالي	سيف دعنا، غسان أبو ستة، صبيح صبيح، وسام الفقعاوي، صلاح الحموري	91
الغضب من أجل فلسطين: بين أن تكون سوداء أمريكية وتصبح فلسطينية	أميرة سلمي	103
فلسطين بوصفها صراعاً على الزمن: المخيم، والاستعمار الاستيطاني، وحدود الاكتمال	ناصر أبو رحمة، عبد الجواد عمر	130

حوارية

المثقف الجنوبي: المسألة والمسؤولية II		138
البندقية كشيء جيد	اسطفان شيحا	141

إلى فلسطين من آييتي — ساندي بلاسيدو — 149

جنوب أفريقيا وفلسطين المحتلة: تاريخ من التضامن والمقاومة — سليم فالي — 158

جراحهم هي جراحنا: مرافعة لأجل التضامن الوجداني بين فلسطين وكشمير — آثر زيا — 173

إضاءة

صناعة الوحش الاستعماري: البرودة بوصفها تقنية إبادة حديثة — رامي سلامة — 192

المنهجية الحسِّية في/ عن عنف إعادة الإعمار — ياسمين قعدان — 205

أدب الاشتباك: تخريب ما يتوجَّب تخريبه — باسم خندقجي — 224

شبيبة التلال: بين سردية "الطليعة التحرُّرية" واستحقاق "إصلاح الجيش" — ياسر منَّاع — 237

دراسة

ساردو قصص غزة الرقميون: الرواية الشعبية في مواجهة الإبادة الجماعية — صالح مشارقة — 248

عمارة المقاومة الفلسطينية في مواجهة الهندسة الاستعمارية:
نمط عمارة "الممكن والمتاح " نموذجاً — زياد حميدان — 277

فلسطين الحدثية في مواجهة فلسطين الحداثية — عنان حمد الله — 316

المخيال الاجتماعي للطبقة الوسطى في القدس:
بين تحدِّيات المنهاج التربوي العاري والحراك الاجتماعي — بلال سلامة، قصي عباس — 338

بين "التيمز" والتعليم الشعبي: دراسة حالة لفاعلية التعلُّم عن بُعد
في قطاع غزة لطلبة المرحلة الثانوية خلال الإبادة وسُبل التحرر التربوي — سالي شطارة، براء كعبي، أحمد الجنازرة — 365

ترجمة

أرخبيل الانتظار — شيفانغي مريم راج — 383

ريبورتاج

نقرأ فلسطين ونكتب لغزة: من ثقب إبرة في زمن الحرب والإبادة — محمود بركة، [إبراهيم عصام، شجاع الصفدي، عبد الوهاب حمد، شادي الكفارنة، يافا أبو عكر، فداء زياد، سامية الغصين، نَجيًا محمود، فاطمة قويدر، نعمة حسن، عاطف حسنين، رمضان بركة] — 391

شهادة

كنّا هنا	يسرى العكلوك	414
بيت من الشعر، بيتنا في الجنوب	هدى فخر الدين	421
أسطول الصمود العالمي/ مادلين إلى فلسطين	العزيز عاطف	436
النظر إلى وجه البشرية	سارة كلانسي	438
صمود الفعل اللاعنفي المباشر	فاطمة هندريك	442
خمسة أيامـ في سجن دولة الفصل العنصري	زوكيسوا فانر	445
البحث عن فلسطين والطريق إليها	علي الكنيس	451

إبداع

رواية

يسيرون ويسيرون	جمال ضاهر	464

قصة

الكَنَدَة	طارق عسراوي	472

شعر

اللعبة	محمد ناصر الدين	475
هدنة الموتى	عبد الله عيسى	482
كي تهرب من القذيفة	أنس العيلة	490
الجنود يبدؤون الخدمة	رولا سرحان	498
آية الظل	قصي اللبدي	507
وقبل موتي	آلاء القطراوي	512
يبدأ الحزن رحيماً	فاطما خضر	518

نقد

فيلم فلسطين 36 يزيل قناع "الانتداب" البريطاني	رنا عناني	529
الصورة الجدلية للفدائي الفلسطيني: بين مسرحية الباب 1964 ومسرحية في ظل الشهيد 2011	المنذر الدمني	535

تشكيل

علَم الآن، عالَم الآن	هاني زعرب	543

ذاكرة

حمزة العقرباوي، أيقونة ذاكرة فلسطين الشعبية (1984-2025)/ ملصق	أحمد مفيد	576
أحرار وقيود (1): طلائع الأسرى الفلسطينيين في سجون الإنجليز (1917-1919)	عوني فارس	577

إعادة

النمور في اليوم العاشر	زكريا تامر	589

مفهوم

الحلقة والحقل الاعتقالي الفلسطيني: إنتاج الوعي تحت القيد	شادي الشرفا	592

بطاقة

ساهر كعبي ورحلته مع الخطوط: من الوحي إلى الروح	بيان حداد	605

تقانة

لعبة التفكير في تحضير عفريت الذكاء الصناعي	محمد مشارقة	629

وثيقة

الفن الفلسطيني.. والثورة	كمال بلاطة	633
الفن التشكيلي في معركة التحرير	إسماعيل شمُّوط	636

مكتبة

أسرى الخوف: الليبرالية والإبادة — رنا بركات — 639
قراءة في كتاب عمر العقاد
في يومٍ ما، سيكون الجميع قد ادَّعى دائماً أنه كان ضدَّ هذا

"تل أبيب": بين الزجاج الحضري والندبة الاستعمارية — سليمان التيهي — 644
قراءة في كتاب ماعوز عزرياهو **أسيرة صورتها:**
موجز تاريخها وملامح شخصيتها لدولة تل أبيب

الأمميَّة والفلسطينزمـ: قراءة في التحرُّر العالمي — أنمار رفيدي — 650
قراءة في كتاب إياد البرغوثي **من فلسطين إلى الفلسطينزمـ:**
قول في الوعي والمعنى

عن فلسطين كنايةً عن الجنوب، وعن المعرفة بما هي استعارة للتحرُّر — منير السعيداني — 659
قراءة في العدد (2-3) **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية،**
وكتاب الجنوب (2) لخالد عودة الله **سِنجة ستِّي يامنة:**
سيرة فلسطينية لحربة الإمبريالية، وكتاب الجنوب (3) لعنان حمد الله
تحوُّلات الحرب الأمريكية على العراق:
الانعطافة الثقافية، صعود الباحث المقاتل، والعنف الإبستيمي

كتاب الجنوب [4]

صهر الوعي: ما قبله وما بعده — وليد دَقَّة

كتاب الجنوب [5]

السينما وفلسطين: الذاكرة، والتضامن، والمقاومة — صبحي الزبيدي، ماسيميليانو مولونا، سماح بصول، محمد الزنجلي

قبل السماء الأخيرة

من الطبيعي أن يصير كلُّ حدث ذكرى، إلا في فلسطين، التي تشهد سوء فهم مزمن مع الطبيعي منذ أكثر من مائة عام، فالأحداث تبدو محظوظة، إذ بإمكان أيٍّ منها أن يصير له ذكرى. ومن ذلك، مثلاً، إطلاق **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** من القدس في صيف 2025—المجلة التي تُكمل الآن، السنة الأولى من عمرها، أو تكاد. وعلى الرغم من قتامة الأحوال في فلسطين المحتلة ولبنان الجريح، إلا أن أعداد **الجنوب**، حملت ثلاثة عناوين مضيئة، هي: "الحقيقة والأوجه الغائبة"، و"ألقوا الشباك ثانية"، و"قبل السماء الأخيرة"—خلاصة عمل جماعي تطوُّعي مستقل يحمل مسؤولية القول على زمن فلسطين وزمن الجنوب وزمن العالم: ماضي الأوجه الغائبة، وحاضر الحقيقة، ومستقبل الأمل الممكن قبل السماء الأخيرة، لا بعدها...الأمل الذي يبدِّد تكرارُ محاولةِ اجتراحه، بوفرته، يأسَ النُّدرة. وقد زاملت هذه الأعداد، المفردة والمزدوجة، خمسة كتب أطلقنا على كلٍّ منها، تيمُّناً: **كتاب الجنوب**، ليكون لكلِّ جنوبٍ كتاب، يستعيد نهجاً توقَّف في مدوَّنة المجلَّات العربية هدفُه إرباك النظام في الكتابة والتلقِّي والسجال: ضدَّ التاريخ، وضدَّ الأرشيف، وضدَّ صهر الوعي، وضدَّ الاستعمار، وضدَّ عنف المعرفة... ومع استعادة الحربة سيرتها، والذاكرة أمكنتها، والتضامن أزمنته، والمقاومة منطقها، و"الوجود دورته الدائرة."

بعد صدور المجلة، وفي أوج إبادة غزة ومحو فلسطين ونهش لبنان واستهداف كلِّ جنوب... توالت أسئلة جيل النكبة عن الجديد في **الجنوب**. فكانت الإجابة أن جديد **الجنوب** هو القديم، والقديم هو: فلسطين القديمة، والفلسطينيون القدماء، والفلسطنة القديمة... هذا الثالوث الذي صار مقدَّس الفلسطينيين الجمعي في العام 1968 حين عرَّفت منظمة التحرير الفلسطينية القديمة فلسطين والفلسطينيين والفلسطنة وحدَّدت موقف الكفاح ضدَّ الاستعمار الصهيوني، وموقف العداء ضدَّ حاضنته الإمبريالية، وموقف الرفض ضدَّ وصاية من سار في ركبهم من رسميَّات عربية لا تزال تواصل العيش في الزمن المريض ذاته حتى اللحظة. حينها، كنَّا واضحين، وكان العدو واضحاً: كانت الهوية واضحة، والقضية واضحة. أما اليوم، وقد ازداد العدو وضوحاً، وازددنا غموضاً، فكان لا بدَّ من تذكير من كانوا ضحايا سياسات النسيان، هنا وفي الجوار العربي وفي بعيد العالم، بما لا يُنسى: وهو "واجب الذاكرة" الذي أرشدنا إليه شاعر القلعة، أمل دنقل، دون أن يقول عنه كلاماً كبيراً.

صحيح أن حالتنا واضحة، والعدو واضح، والجدار واضح، والكتابة على الجدار واضحة كذلك، وإن صارت الكتابة على الجدار تهمة، ناهيك عن قراءة الكتابة التي على الجدار... لكن **الجنوب** ليست كتابةً على الجدار بقدر ما هي "مرآة حبر"، ربما لا تكون باعثةً على التفاؤل كمرايا الحتِّيين السائلة، ولا باعثة على التشاؤم كمرايا بورخيس التي تقرأ مقادير الكون والكائنات من الجنوب، وتقرأ مآلات الشرق والغرب والشمال. **الجنوب** "مرآة حبرٍ" لا يطلق كتَّابها النار على وجوه الساعات كما فعل المؤرِّخ الشمالي، الذين أراد أن يخلِّص العالم حين يكون مسيحَ زمانه وهازمَ

الدجَّال، فانتحر! ولا يحطِّمون المنظار لكي يغيِّروا مسار التاريخ إذ لم تعجبهم صور النظام ونحو الكلام... ولكنهم، على الأقل، يقلبون المنظار، كما اقترح خبير قوميَّات قديم، ليصغر العالم الكبير في عيونهم، ولتتَّزن ذواتهم وقد "غرقت الفكرة عن الثبات". وحتى لا يتواصل غرق الفكرة، فقد انطلقت **الجنوب**، لا لتقترح جديداً بل لتذكِّر بالقديم الذي تأخَّر في الوصول، ولتستمرَّ في الإعادة التي تُبقي جذوة الأمل مشتعلة... بقدوم لحظة الاستعادة.

وحتى لا تقع **الجنوب** في غواية تهنئة الذات، ربما ينبغي ألا تُصرَّ على كونها مرآة، سواء كانت "مرآة حبر" تتقمَّص بومة فيلسوف لا تطير إلا بعد حلول الظلام، أو "مرآة صبر" تتقمَّص حمامة نبي لا تبشِّر إلا بالسلام وقد انحسر الطوفان. و**الجنوب** لن تكون مرآة إلا بقدر ما يمكنها أن تتجاوز مرحلة المرآة بسلام—أن تكون تمريناً مستمرّاً على النظر إلى الذات والآخرين، يحتفي بالخطى ولا يخجل من الخطأ. ولتكون كذلك، ربما يحسن التحقُّق من سلامة النظَّارة، أولاً، قبل التحقُّق من سلامة النظر.

في كتابه **بعد السماء الأخيرة** (1986)، الذي كان حافزُه الأساسي التصدِّي لمحاولة إبكام نظرة العالم إلى فلسطين، يبدع إدوارد سعيد في تأويل الفلسطيني، ناظراً ومنظوراً إليه، ابتداءً من أروقة الأمم المتحدة وانتهاءً بشاشات البثِّ المتفرِّقة. يستند سعيد إلى مجموعة صور جان مور التي التقطها للفلسطينيين على امتداد أكثر من ثلاثة عقود بعد النكبة داخل فلسطين وفي الشتات، ويقرِّر أن يجعلها "طريقة أخرى في رواية" حالة وجودية نادرة لشعب "تضيق به الأرض" فيصرخ: "إلى أين نذهب بعد الحدود الأخيرة، أين تطير العصافير بعد السماء الأخيرة؟" على حافة ذلك الأفق الكارثي—الذي أحدثه احتلال الجنوب واجتياح بيروت وخروج الثورة الفلسطينية من لبنان، ونحن "لم نفهم لبنان أبداً، ولن نفهم لبنان"—حذَّرنا محمود درويش من مجيء برابرة آخرين: "هنالك ليلٌ أشدُّ سواداً، هنالك وردٌ أقلُّ" (1986). وببراعة الفكرة ووضوح الصورة ونبوءة القصيدة روى سعيد، على امتداد الكتاب الرهيف-الكثيف، حكاية الفلسطينيين دون "إذن بالرواية" كما يفعل أبٌ جالس بين جدٍّ وحفيد... يقلِّب ألبوم عائلة ثاكلة.

ومن ضمن مائة وعشرين صورة في الكتاب، تهمُّنا هنا صورة واحدة التقطها مور في العام 1984 في رام الله لرجل قروي مسنٍّ يرتدي الحطَّة والعقال، ويضع نظَّارة عدستها اليمنى مكسورة، ويبتسم للكاميرا. في قراءة الصورة، تتكرَّر متلازمة سعيد في مهارة الانتباه ودقَّة التحليل وغرابة الاستنتاج، إذ في ظلِّ مجهولية الاسم والحكاية، يقوم سعيد بملء الفراغ عبر فعل التنظير الذي ينوس بين التحليل والتأويل والتمثيل على الرغم من التحرُّز الدائم بإبداء عدم الرضا التامّ عن فعل التنظير الذي قد يخفق في كتابة "المفهوم الكامن وراء الفكرة". يقرأ سعيد بهجة صورة الرجل، وابتسامته (على الرغم مما فيها من تواضع و"توق حزين")، وإقراره بالتقاطها... خارج إطار الشفقة ودائرة الضَّحَوية، لكنه ينتزع من الرجل حكايته وهو ينتزع نظَّارته ليضعها على عينيه هو. يقول سعيد، مُحقّاً: "إن العيب في العدسة" اليمنى لا في الرجل الذي ما زال قادراً على التكيُّف والرضا النسبي لرؤية كلِّ ما يُرى بالعدسة اليسرى السليمة.

يغضُّ سعيد النظر عن مدى وضوح رؤية الرجل، وكيفية رؤية الآخرين له، ليؤكِّد أن "ثمة دائماً بعض التداخل في الرؤية" ناهيك عن الإزعاج الذي تُسبِّبه العدسة المكسورة للرجل، والانزعاج الذي تسببه العدسة المكسورة نفسها

لمن ينظرون إلى الرجل. ولكن سعيد يتَّخذ من الكسر مجازاً لاستدعاء عدد من الثنائيات المشوَّشة التي تكتنف وحشية التاريخ الذي تتشكَّل فيه هوية الفلسطينيين من زاوية نظرهم إلى العالم ومن زاوية نظر العالم إليهم: الاستعمار والنكبة، والنضال والإرهاب، والمنبوذية والتضامن، والمظلومية والاستحقاق، واللجوء والعودة... لكن اليقين الذي لا يتزعزع عنده هو أن الفلسطينيين ما زالوا عاجزين عن إنتاج خطاب متماسك يعبِّر عن ذلك كلِّه. إن ذلك "الاختلال المتوازن"، وهو اختلال في الوعي من وجهة نظر سعيد، كان وظَّل وسيبقى حائلاً دون "الاعتماد على صورة مركزية واحدة" نحمل الآخرين على رؤيتها كما نراها نحن، أو يحملوننا على رؤية أنفسنا كما يروننا هم... وهذا تقريباً كلُّ شيء يمكن أن تقوله الصورة عن قصتنا—نحن الفلسطينيين.

لقد سلك سعيد مسارب تأويل شاقَّة، ووصف عجزه عن ترتيب الأشياء بشكل متماسك ومتسلسل ومنطقي، لكنه اعترف، في نهاية المطاف، بالقول: "أكتبُ من بعيد. لم أجرِّب الويلات. لو جرَّبتها لربما لم تكن عندي مشكلة في العثور على سرد مباشر وبسيط لرواية قصة تاريخنا." وعلى الرغم من إدراكنا أننا—نحن الذين نكتب "من قريب"—ونحن نحاول نزع النظَّارة ذات العدسة المكسورة عن عيون سعيد وإعادتها إلى صاحبها، قد نكون نرتكب خطيئة تأويل التأويل، إلا أن الذهاب أبعد في التأويل ينبغي أن يكون على شكل أسئلة في ظلِّ غياب الرجل (مجهول الهوية) الوحيد الذي في وسعه أن يقدِّم الإجابات عن سبب كسر العدسة أهو بندقية جندي، أم عصا مستوطن، أم سقوط على حديدة المحراث سبَّبته زيتونة معاندة في الحقل الذي لم يُحرَق بعد، ودرجة كفاءة كلٍّ من العينين، والإحجام عن تغيير العدسة، والإقدام على الاحتفاظ بها، وإن كان ذلك جرَّاء فقر، أو لامبالاة، أو حفاظاً على شيء حميميٍّ لا يريد تغييره، أو الإصرار على إبقائها كما هي حتى لا ينسى ليغفر ولا يغفر لينسى. ربما لا يفضي الإغراق في تأويل التأويل إلا إلى نتيجة واحدة، وهي أن إعادة الانسجام بين عدستَي النظَّارة، لا التصالح مع ما آلتا إليه، لا ينبغي أن يقرِّر بشأنه إلا صاحب النظَّارة الذي أفقدته إرادة التأويل ونزعة التمثيل حقَّه في الكلام.

وبعيداً عن أسئلة الموقعيَّة والتمثيل وسياسات الوجود والاعتراف، يبدو أن سعيد ظلَّ مهجوساً بهذه الصورة حتى آخر حياته لا حتى آخر الكتاب وحسب، حيث يعلن أن "عدم اكتمالنا الوطني" وأن عدم كتابة "تاريخ كامل لنا كشعب"، وأن عيشنا حياةً قوامها "ليس بَعد"، وأن تأخُّر "سبت تاريخنا"، ينبغي أن يكون حافزاً لئلَّا نبقى "موضوع" النظر من قبل الآخرين و"فاعل" الانتظار من قبل أنفسنا، "وألَّا نسمح بذلك بعد الآن." إن إنهاء سعيد الكتاب بهذه العبارة الحاسمة، قبل أربعة عقود، يبدو متوافقاً مع عنوان الكتاب الذي استعاره من درويش. فقصيدة "تضيق بنا الأرض"، ككتاب سعيد، وإن كانت تطرح ضرورة التفكير في ما "بعد السماء الأخيرة" (وقوع الإبادة)، إلا أنها تجعل "الممرَّ الأخير" فضاء ممكناً ما "قبل السماء الأخيرة" (استمرار البقاء)، يمارس فيه الفلسطيني حقَّه في الموت والزراعة، أو في الموت بوصفه زراعةً: "هنا سنموتُ، هنا في الممرِّ الأخيرِ، هنا أو هنا، سوف يغرسُ زيتونَه دمُنا."

بعد أربعين عاماً من آنِ "ألَّا نسمح بذلك بعد الآن"، نستدعي هذا التَّساقي بين سعيد ودرويش عن النظر والانتظار،

واحتمال وجودنا قبل السماء الأخيرة وبعدها، في لحظة تاريخية قاتمة تبدو وكأنها شبح الزمن الذي يعبث بمصيرنا الفردي والجمعي. لا بدَّ أن وعينا بالزمن يقابله وعي الزمن بنا، فكلانا موضوع للآخر، ولا بدَّ أن لاوعي الزمن مخبوء تحت وعيه مثلنا، في علاقات التاريخ وتياراته اللامرئية ومناطق العمى بين "الأحداث الكبرى"—الأحداث المحظوظة، لكنه لا يظهر على شكل أحلام، بل في هيئة كوابيس حيَّة تجعل لحظة تاريخية جهنمية سابقة (لبنان وفلسطين صيف 1982) تبدو نعمائية مقارنة بلحظة تاريخية لاحقة (فلسطين ولبنان صيف 2026). قد تخفِّف فكرة فساد الأزمنة من ابتذال مقولة إعادة التاريخ نفسه مرَّة على شكل مأساة ومرَّة على شكل ملهاة، ولكن الإصرار على ممارسة فاعليَّتنا الوجودية في الممرِّ الأخير بين ما-قبل السماء الأخيرة وما-بعدها، هو الضمان الوحيد على عدم تحوُّلنا إلى ضحايا أبديِّين لشبح الزمن، أو إلى ناجين محتمَلين لا يعرف ملاك التاريخ كيف يمنحهم بعض دفء جناحيه وقد أُرجِأ البتُّ في مستقبلهم حتى إشعار آخر.

تشترك لبنان وفلسطين في حالة سوء الفهم المزمن مع الطبيعي، ولا شكَّ أن الكيان الصهيوني يسهم بالقدر الأكبر من حالة اللا-سواء هذه. وعلى الرغم من جرائم العدو التي لا نسيان لها ولا غفران، فإن وجوده للمفارقة يسهم في تصعيد التفكير في الواقع من حدِّ المباشرة إلى حدِّ التجريد الذي يسعى الفلسطينيون واللبنانيون من خلاله إلى اقتراح مقاربات تمكِّن من البقاء في ظلِّ اللاطبيعي. فالحياة ليست حياة تماماً، والموت ليس موتاً تماماً، والنهاية ليست نهائيةً تماماً... هكذا يوسِّع المغلوبون الذين فاتهم الانتصار فضاء الأمل بنقض علاقات حيِّز اليأس، فيصير "الممرُّ الأخير"، حقيقةً لا مجازاً، هو المكان الوحيد الذي نتناوب فيه على الموت والزراعة كفعلين طبيعيين. ففي **زمن الاحتلال** (1985)، يرى إلياس خوري، مثلاً، أن "المخيم [في بيروت] ليس مقبرة"، لأننا نرى فلسطين تولد كلَّ يوم في شاتيلا. ولكنه لا يرى في زيارة المقبرة إلا أن "المخيم التقى بالمخيم"، مخيم الأحياء التقى بمخيم الأموات، و"في المخيم رأينا كيف تختلط فلسطين بالجنوب، وكيف تخرج الحياة من الموت." وإلى الجنوب قليلاً، يقرِّر محمد علي شمس الدين في **كتاب الطواف** (1987) أن الجنوبي يرى بالقلب، ولا يحتاج إلى وصف طرق صعبة لكي يصل إلى جنوبه. وعلى الرغم من أن "الطريق طويل لا ينتهي" وأن "الطريق مسدود بطرق أخرى"، إلا أن "الطريق باب"، ووصف الطريق حجاب. وإلى الجنوب أكثر قليلاً، بين جنين والناصرة، يقرِّر صبحي الزبيدي في **سينما تورا بورا** (2008) أن تنقُّل الفلسطينيين بين معازلهم تتساوى جرَّاءه احتمالات الوصول... إلى البيت، أو السجن، أو القبر. وعلى الرغم من وجودهم إلى حدٍّ بعيد في ما بعد السماء الأخيرة، إلا أنهم ما زالوا يتقنون فنون تهريب أجسادهم في حيِّز مساربيٍّ فريد في ما قبل السماء الأخيرة لا يخلو من مخاطر عدم القدرة على الوصول أو إيجاد طريق العودة. وإلى الجنوب أكثر وأكثر، لا يتردَّد حسين البرغوثي في **الضوء الأزرق** (2003) في حثِّ الفلسطينيين على الحفاظ على سَوائهم الروحي والقلبي والذهني و"البقاء على الخطِّ" حين يقطعون "خطَّ التماس" الذي يفصل بين "شطري" القدس، أو جسر أللنبي الذي يفصل غرب النهر عن شرقه على تخوم سدوم القديمة... وذلك حتى لا تنفصم شخصيَّاتهم بفعل النضال، كما انفصمت شخصية المكان بفعل الاحتلال.

قبل إبادة غزة، وضرب اليمن، وتهديد غرينلاند، والإغارة على فنزويلا، والحرب على إيران، والوعيد بغزو كوبا... كانت إشارة إبهام إمبراطور روما القديمة إلى الأسفل لأحد المجالدين أن يقضي على خصمه في النزال داخل ساحة لعبة الموت، تبدو خيالاً سينمائياً، فإذا بها تتحوَّل اليوم إلى واقع عيانيٍّ حين يهدِّد إمبراطور روما الجديدة بمحو حضارة كاملة قبل حلول الصباح، أو قبل أن ينفِّذ إمبراطور إسبارطة الجديدة تهديده بإعادة غزة ولبنان إلى العصر الحجري قبل أن يذهب للمثول أمام محكمة الفساد، أو يُقتاد إلى المحكمة الجنائية الدولية. وقبل توثيق مشاهد غبطة الجنود الصهاينة ولهوهم في بيوت الفلسطينيين واللبنانيين من رفح إلى بنت جبيل قبل نهبها وتفجيرها في تجلٍّ واضح لـ"متعة الكراهية"، كانت قصائد درويش "عندما يبتعد" و"لصوص المدافن" و"تضيق بنا الأرض" و"في المساء الأخير على هذه الأرض"... تبدو وكأنها مبالغات جمالية، فإذا بها بالكاد تفضح الحدَّ الأدنى من قرائن إرادة الشرِّ المستحكمة في جيش الإبادة ودولة المستوطنين. وقبل أن تصير معاداة المقاومة في فلسطين حماية وطن، والاستعانة بالعدو القريب والعدو البعيد لضرب المقاومة في لبنان ممارسةً للسيادة الوطنية، كان استدعاء مجاز فاوست لوصف جيش لبنان الجنوبي واستدعاء حقيقة سايغون لوصف روابط القرى، يُعتبر ضرباً من الإساءة في وصف حالتنا! هذه كلُّها، دون شكٍّ، دلائل سافرة على فساد الأزمنة—الفساد الذي لا يجدي التحليل والتأويل في التصدِّي له وحسب، فتلك تمارين في النظر لها وجاهتها، لكنها ينبغي أن تتحوَّل إلى دروس في الانخراط الفاعل لإحداث التغيير الجذري المحمول على الإحساس الفردي والجماعي بالمسؤولية عمَّا حدث، ويحدث، وسيحدث... وما هذا العدد المزدوج من **الجنوب** إلا محاولة جماعية أخرى لنقل عدوى العمل بدل الاستسعاد بالكآبة الثورية التي تحيط بسؤال "ما العمل؟"

عبد الرحيم الشيخ

أزمة التمثيل في الحالة الفلسطينية: من نزع السياسة إلى إعادة تأسيس الفعل

باسم الزبيدي، فلسطين

على الرغم من فداحة الدمار، لا تعبِّر لحظة غزة عن كارثة مادية استثنائية فحسب، بل تمثِّل لحظة انهيار لأفق سياسي ظلَّ لعقود يؤطِّر تخيُّل الفلسطينيين لذواتهم وحدود الفعل الممكن. فأحد أهم أبعاد ما كشفته هذه اللحظة لم يكن مجرَّد حجم الدمار أو قسوته، بل تعرية عميقة لأزمة المعنى السياسي في الداخل الفلسطيني ذاته، تتجلَّى في: تراجع تقاليد التمثيل، وتضاؤل القدرة على إنتاج قرارات جمعية ملزمة، ما يكرِّس تفكُّك المجال العام إلى وحدات منفصلة غير قادرة على التراكم أو الفعل المشترك.[1] وعليه، فإنَّ ما يتشظَّى اليوم ليس فلسطين بوصفها قضية تحرُّر، بل الصيغة السياسية التي أُديرَ بها الصراع خلال العقود الماضية، أي ذلك الأفق الذي ظلَّ محكوماً بمنطق التفاوض والإدارة والوصاية أكثر مما كان محكوماً بمنطق السيادة وشروط التحرُّر والانعتاق.

من ثنايا هذا التشخيص تنبثق الإشكالية التي تعالجها هذه المساهمة: كيف يمكن إعادة بناء الحالة الفلسطينية في سياق يتَّسم بانكسار منظومات الشرعية وتفكُّك المجال الجيوسياسي؟ وبصيغة أكثر تحديداً، كيف يمكن تحويل حضور الفلسطينيين، المشفوع بكلفة بشرية هائلة، واستمرار الصمود، واتِّساع دوائر التضامن العالمي، إلى فعل سياسي منظَّم وقابل للتراكم في ظلِّ تبعثرهم المكاني بين غزة والضفة الغربية والقدس وفلسطين المحتلة في العام 1948 والشتات، وغياب بنية تمثيلية جامعة قادرة على إنتاج قرار سيادي ملزم؟ إنَّ هذا السؤال لا يعني غياب الإرادة الجمعية بقدر ما يشير إلى أزمة الآليات التي تحوِّل الإرادة إلى سياسة، من: غياب التنظيم القادر على التراكم، والتمثيل القابل للتجديد، والمساءلة المؤسِّسة للشرعية، والسرديَّة الجامعة التي تصل الجزئي بالكلِّي ضمن أفق تحرُّري واحد.

وفي هذا السياق، تُستدعى فكرة "الفلسطنة" بوصفها أداة تحليلية لا مقولة هويَّاتية، فهي لا تعني استدعاء هوية جاهزة، بل تشير إلى عملية إعادة تأسيس الذات الفلسطينية كفاعل سياسي جامع يتجاوز حدود تفكُّك الجغرافيا وتهتُّك التمثيل، أي نقل فلسطين من رمز يُستدعى في لحظات الكارثة إلى قيمة سياسية تنتج أدواتها المؤسَّسية وتعيد وصل الذات بذاتها، بما يسمح باستعادة حقِّ تقرير المصير بوصفه مسألة قرار وسيادة تهمُّ الجميع لا شعاراً أخلاقياً معلَّقاً في زمن الإبادة. ولا شكَّ أن هذا الانكشاف يزداد حدَّة، كما تزداد ضرورة معالجته، في ظلِّ التحوُّلات الإقليمية الجارية، ولا سيَّما تصاعد العدوان "الإسرائيلي"—الأمريكي ضدَّ إيران ولبنان بوصفه إطاراً

لإعادة هندسة الإقليم بالقوة وإعادة ترتيب أولويات الفاعلين وتعريف موقع فلسطين داخل معادلات الهيمنة والردع والتحالفات. ففي لحظة يُعاد فيها رسم خرائط الصراع الإقليمي بمنطق الحرب المفتوحة، يتأكَّد أنَّ تراجع الأفق السياسي الفلسطيني لا يحدث في فراغ، بل داخل بنية أوسع يُعاد فيها تموضع القضية الفلسطينية بوصفها متغيراً تابعاً ضمن صراعات كبرى، ما يجعل استعادة السياسة الفلسطينية الذاتية شرطاً بنيوياً للخروج من موقع التلقِّي إلى موقع الفعل، وبصورة أكثر إلحاحاً من أيِّ وقت مضى.

أزمة الشرعية وفراغ التمثيل الفلسطيني

لا يحيل الحديث عن تفكُّك المجال الفلسطيني إلى توصيف مكاني صرف، بل أيضا إلى بنية حكم أعيد إنتاجها على نحو يعوِّق تشكُّل فعل وطني متراكم. فالتفكُّك هنا ليس عرضاً جغرافياً، بل نمطاً من أنماط الضبط الاستعماري الذي يعيد توزيع الفلسطينيين وفضاءاتهم غير المتصلة بما يمنع تشكُّل ذات سياسية موحَّدة وتعميق منطق التفتيت في سياق الاستعمار الاستيطان.[2] وعلى ذلك، فإن الجغرافيات الفلسطينية الخمس (غزة، والضفة الغربية، والقدس، وفلسطين المحتلة عام 1948، والشتات، بالإضافة إلى السجون) لم تعد فضاءات متَّصلة داخل أفق سياسي جامع، بل تحوَّلت إلى ساحات منفصلة تُدار كل منها وفق قواعد خاصَّة، وأدوات ضبط مختلفة، وأنماط نضال محكومة بشروطها المحليَّة. وبهذا المعنى، لم تعد القضية موحَّدة بالفعل، حتى وإن ظلت موحَّدة أخلاقياً أو رمزياً.

لقد أنتج هذا التفكُّك أشكال نضال متجاورة لا متراكمة: فالمقاومة في غزة تُختزل في معادلة الإبادة والصمود، والنضال في الضفة يُحاصر بشبكات السيطرة الأمنية والاستيطانية، والقدس تدافع عن وجودها اليومي، بينما يخوض فلسطينيو الداخل معركة حقوق مدنية داخل بنية استعمارية، ويتحرَّك الشتات في فضاءات التضامن والضغط الدولي... غير أنَّ هذه الأشكال، على الرغم من مشروعيَّتها، لا تتحوَّل إلى قوة سياسية جامعة لأنها تفتقر إلى القدرة على تحويل الفعل المتفرِّق إلى حركة متراكمة،[3] ما من شأنه أن يُغيّب أو يُضعف السردية السياسية الجامعة بوصفها إطاراً ناظماً للفعل. فالسردية الجامعة ليست قصَّة تُروى، بل بنية تُنتج "مجتمعاً متخيلاً" قادراً على إدراك ذاته كوحدة سياسية متماسكة،[4] وتحدِّد موقع العدو، وتربط التضحيات الجزئية بأفق تحرُّري واحد، وتحوِّل التجارب المتفرِّقة إلى مشروع سياسي كلِّي. وحين يغيب هذا الإطار، تُفهم المعاناة بوصفها أحداثاً منفصلة، ويُعاد تعريف النضال وفق مقاييس محلِّية أو إنسانية لا ضمن استراتيجية تحرُّرية شاملة. وبذا، فإنَّ الأزمة هنا، بجوهرها سياسية، تتمثَّل بفقدان القدرة على تحويل التعدُّد الجغرافي إلى وحدة هدف وفعل، وعلى إنتاج تمثيل قادر على وصل الساحات المختلفة داخل أفق جامع. إنَّ استعادة الفعل السياسي الفلسطيني لا تمرُّ بتذويب الخصوصيات أو اختزال الفوارق، بل بإعادة وصلها ضمن حالة جامعة تعيد تعريف فلسطين بوصفها وحدة صراع تاريخي، لا مجرَّد مجموع ساحات متجاورة.

لقد شكَّلت منظمة التحرير الفلسطينية تاريخياً إطاراً تمثيلياً أعاد إنتاج الفلسطينيين بوصفهم فاعلاً سياسياً

موحَّداً بعد التشتُّت القسري الذي أعقب النكبة، وقد تمكَّنت من ذلك لا لكونها بنية مؤسسية فحسب، بل أيضاً لقدرتها على دمج مصادر متعدِّدة للشرعية،[5] ضمن صيغة واحدة حوَّلت الهوية الوطنية من رابطة رمزية إلى إرادة سياسية مُجسَّدة. غير أنَّ التحوُّلات المتراكمة نقلت المنظمة من موقع التمثيل الفاعل إلى موقع المرجعية الرمزية محدودة الأثر، إذ بقي حضورها الأسمى قائماً بينما تراجعت قدرتها على إنتاج قرار ملزم أو تجديد شرعيَّتها عبر آليات جامعة. وقد تداخلت شرعية نضالية مستمَدَّة من تاريخ الكفاح، وشرعية مؤسَّسية قائمة على المجلس الوطني الفلسطيني واللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية وآليات اتخاذ القرار، وشرعية ثالثة شعبية حيَّة قوامها القدرة على التعبير عن الإرادة الجمعية وتنظيمها سياسياً. هنا، لا تتمثَّل الأزمة في تآكل أحد هذه المستويات منفرداً، بل في اختلال بنيتها التفاعلية وعجزها عن إعادة إنتاج نفسها. فقد تراجعت الشرعية النضالية مع تحوُّل المنظمة من قيادة مشروع تحرُّري شامل إلى إدارة سياسية مقيَّدة ضمن سياق دولي وإقليمي ضاغط، وأصاب الجمود الشرعية المؤسَّسية بفعل تعطُّل آليات التمثيل الشامل وضعف تجديد القيادة، فيما انحسرت الشرعية الشعبية حين عجزت البنى القائمة (المنظمة والسلطة والأحزاب والفصائل والقوى المجتمعية) عن تحويل الطاقة الجمعية إلى مسار سياسي منظَّم ومتراكم.

يمكن فهم هذه الديناميَّة في إطار أوسع يبيِّن أنَّ الكيانات التمثيلية تفقد فاعليَّتها عندما تنفصل عن قواعدها الاجتماعية وتعجز عن تحويل مواردها الرمزية والتنظيمية إلى قوة سياسية متواصلة، إذ يتحوَّل التمثيل عندئذٍ إلى شكل قائم بلا مضمون فعلي، بما يفضي إلى ما يمكن تسميته "الفراغ التمثيلي" عبر استمرار البنية المؤسَّسية مقابل تآكل وظيفتها التأسيسية في إنتاج الإرادة الجمعية وتنظيمها.[6] ونتيجة لذلك، تتسارع اليوم وتيرة تآكل الأرض والسياسة والتمثيل، ما يكشف أنَّ جوهر الأزمة بات يتمحور حول انهيار الشرعية وغياب التمثيل الفعلي أكثر من اختلال القوة المادية وحدها. ففي الضفة الغربية يتواصل النهب والاستباحة دون كلفة سياسية تُذكر، بينما تقف السلطة الفلسطينية في إحدى أضعف لحظاتها بعد فقدان جزء كبير من مقبوليَّتها الداخلية وتراجع وزنها الإقليمي والدولي. وفي غزة، لا يقتصر الخطر على الإبادة والحصار والتهجير، بل يمتدُّ إلى وصاية خارجية استعمارية لأمد ليس قصيراً، في حين يعيش نصف الشعب الفلسطيني في الشتات حالة يُتم سياسي بعد تكسُّر أوهام التمثيل والحماية وتقلُّص القدرة على التأثير في المصير الجماعي.

وعلى هذا كلِّه، تتكشَّف الأزمة بوصفها أزمة تمثيل وشرعية بالدرجة الأولى، إذ إنَّ النضال التحرُّري لا يستقيم ولا يكتسب استدامته ما لم يقترن بانتزاع الحقِّ في تمثيل الذات ومنع مصادرته داخلياً كما خارجياً. فمقاومة الاحتلال تفقد اتِّساقها حين تُدار باسم الشعب دون تفويض ديموقراطي متجدِّد وآليات مساءلة حقيقية، لأنها تتحوَّل إلى خطاب فارغ المضمون. وتتجلَّى خطورة هذا المأزق في المفارقة بين رفض الوصاية الخارجية واستمرار بنية داخلية تفتقر إلى الشرعية الانتخابية. فسلطة رام الله اليوم بلا تفويض فعلي يجعلها لا تختلف، من حيث المبدأ، عن مجلس يُفرض بقرار خارجي، إذ يفتقد كلاهما المصدر ذاته للشرعية، أي الإرادة الفلسطينية الحرَّة.[7] ولذا، فإنَّ معركة الداخل اليوم ليست تفصيلاً ثانوياً بل شرطَ التحرُّر ذاته: فلا يوجد تحرُّر حقيقيّ دون تمثيل

شرعي، ولا يوجد تمثيل بلا مساءلة، ولا توجد مقاومة مستدامة دون مجتمع يرى أنَّ من يتحدَّث باسمه يفعل ذلك بتفويضه الحرّ، ودون ذلك يتحوَّل التمثيل إلى رصيد رمزي يستهلك الماضي أكثر مما يصنع المستقبل.

تفاقم التشظِّي الفلسطيني

لأنَّ السلطة الفلسطينية هي الكيان الأوضح حضوراً بين أشكال التشظِّي الفلسطيني الأخرى، فإنَّها تمثِّل مؤشِّراً بليغاً على الحالة الفلسطينية ومدى قدرتها على استعادة شروطها بوصفها آليَّة تحرُّر، أو على إمعانها بالتحوُّل إلى أداة لنزع السياسة وتبديدها داخل سياق استعمار استيطانيٍّ مستمرّ. الإشكالية هنا لا تكمن فقط في كون هذه السلطة تمارس أنماطاً من الضبط أو القمع فحسب، بل في كونها تعيد تعريف المجال السياسي ذاته، فتُنقله من كونه ساحة صراع على السيادة إلى فضاء تقنيّ لإدارة السكان، حيث تُستبدَل أسئلة التحرُّر بأسئلة الإدارة، ويُعاد تشكيل السياسة بوصفها تدبيراً يومياً للحياة تحت السيطرة لا مشروعاً لتغيير شروطها. فمنذ نشأتها، تشكَّلت السلطة الفلسطينية ضمن قيود سيادية بنيوية جعلتها أقرب إلى جهاز حكم محلِّي محدود الصلاحيَّات يعمل داخل منظومة تحكُّم (مالي وسياسي) خارجية، منها إلى إطار سيادي قادر على تأسيس إرادة سياسية مستقلة. المفارقة هنا لا تكمن في غياب السيادة بحدِّ ذاتها، بل في تحوُّل هذا الغياب إلى صيغة تسويغ لمبدأ إدارة الحياة اليومية بدل تجاوزه. ويتجلَّى هذا التحوُّل في اقتران ثلاثة عناصر متداخلة هي: الأمن، والبيروقراطية، وخطاب الواقعية السياسية.

فعلى المستوى الأمني، يُعاد تعريف الفعل الجماعي من احتجاجات طلابية وحراكات مطلبية إلى أشكال المقاومة بوصفه مصدر خطر يستوجب الاحتواء، وتُستبدل لغة الحقوق والتحرُّر بمفردات الاستقرار ومنع الفوضى وحماية السِّلم الأهلي، بحيث يغدو ضبط المجتمع شرطاً لاستمرارية النظام. وعلى المستوى البيروقراطي، يُعاد تموضع السياسة وانتقالها من حقل السيادة إلى الإجراء التقني، عبر منظومة من الأذونات والتراخيص لتنظيم التجمُّعات والتمويل، وشروط الاعتراف القانوني، وآليات الضبط الإداري للنشاط الأهلي. وبهذا، تتحوَّل البيروقراطية من أداة تنظيم إداري إلى تقنية حكم تعيد تشكيل المجتمع عبر تفتيت المبادرات القاعدية واحتوائها داخل قنوات قابلة للرَّقابة تحت لافتة "الحَوكَمة"، حيث تُمارَس السلطة من خلال إدارة الناس وضبط تفاصيل حياتهم اليومية، لا عبر تمكينهم من ممارسة السيادة المباشرة.

أمَّا خطاب ما يسمى بـ"الواقعية السياسية"، فيعمل بوصفه غطاءً معيارياً لهذا التحوُّل، فالواقعية هنا لا تُستدعى لتحليل ميزان القوى بغرض تغييره، بل لإعادة تعريف الممكن السياسي المعبّر عنه بتسويغ التشبُّث بحلِّ الدولتين،[8] بحيث يُصوَّر أيُّ فعل جماعي خارج الأطر الرسمية على أنَّه تهوُّر أو إضرار بالمصلحة العامة. وبذلك تُجرَّم السياسة الشعبية، لا عبر المنع المباشر فحسب، بل أيضاً عبر نزع شرعيَّتها الرمزية. وتتقاطع هذه الدينامية مع ما يصفه تيموثي ميتشل بـ"حكم الخبراء"،[9] حيث تُستبدَل الخيارات السياسية بضرورات تقنية تبدو محايدة، لكنَّها في الواقع تُرسِّخ أنماط السيطرة القائمة. ميدانياً، ينعكس هذا المنطق في تضييق المجال العام، فتضعف النقابات والجامعات والأطر القاعدية، ويُعاد توجيه الطاقة الجمعية نحو مطالب خدماتية قابلة للاستيعاب بدل

مطالب سياديَّة يصعب احتواؤها، ما يفضي إلى مزيد من التفتيت أو ما يسميه ساري حنفي "القتل المكاني"، حين يُعاد إنتاج السيطرة عبر تفكيك الحيِّز الاجتماعي والسياسي إلى وحدات مجزَّأة قابلة للإدارة والضبط. وبهذا المعنى، تغدو السلطة الفلسطينية حلقة وسيطة في تحويل الفلسطينيين من شعب يخوض صراعاً على تقرير المصير إلى أفراد متناثرين تُدار احتياجاتهم وتقنَّن أشكال تعبيرهم. فلا تكمن الإشكالية في أخطاء إدارية قابلة للإصلاح التقني، بل في منطق حكم يُزاوِج بين الأمن والبيروقراطية وخطاب الواقعية السياسية لإزاحة السياسة بوصفها فعلاً تأسيسياً جماعياً، واستبدالها بإدارة دائمة لشروط السيطرة.

في هذا الإطار فقط يمكن قراءة وفهم قرار مجلس الأمن رقم 2803 (2025) المتعلِّق بتنفيذ ما يُسمى "خطة السلام الخاصَّة بغزة"، فهو يأتي في ظلِّ منطق الحكم الذي يقوم على المزاوجة بين الأمن والبيروقراطية وخطاب الواقعية السياسية، وهو المنطق الذي أسهم طوال عقود في إنتاج حالة الفراغ التمثيلي الفلسطيني الراهنة. وهي تلك الحالة التي سبقت القرار ومهَّدت له لتخطَّ لمرحلة أسوأ من الماضي بكثير.[10] فالقرار لا يعكس اختلالاً في موازين القوى فحسب، بل يكشف غياب فاعل فلسطيني قادر على فرض خطاب تقرير المصير بوصفه مرجعيَّة سياسية ملزِمة. وفي ظل هذا الغياب، لا يُقصَى الفلسطينيون عن تعريف مستقبلهم فقط، بل يجرى أيضاً تهميش فكرة تقرير المصير ذاتها من لغة القرار، واستبدالها بمنطق إداري أمني يرى غزة بوصفها مشكلة تستدعي إدارة انتقالية وضبطاً دولياً، لا بوصفها جزءاً من قضية تحرُّر وطني.

إنَّ هذا التغييب لـ"الحضور" الفلسطيني ليس حدثاً إجرائياً عابراً، بل نتيجة مباشرة لانهيار التمثيل القادر على تحويل الحقِّ القانوني إلى مطلب سياسي مُلزِم. فعندما يتآكل التمثيل، يصبح من الممكن إعادة تعريف القضية من الخارج، فتتحوَّل غزة إلى ملفٍّ يُدار لا إلى طرف يقرِّر، ويُعاد إنتاج الفلسطينيين كسكَّان يحتاجون إلى الاستقرار والمساعدات لا كشعب صاحب سيادة. وبهذا المعنى، فالقرار المذكور لا يشكِّل قطيعة مع مسار سابق بقدر ما يمثِّل تتويجاً لمنطق طالما تعامل مع القضية الفلسطينية باعتبارها مسألة إدارة نزاع لا مسألة حقٍّ في تقرير المصير. كما تكشف هذه اللحظة حدود الرهان على القانون الدولي بوصفه أداة خلاص مستقلَّة عن الفعل السياسي. فحقُّ تقرير المصير، على الرغم من مركزيَّته في ميثاق الأمم المتحدة، يفقد فاعليَّته حين يُفصَل عن بنية تمثيلية قادرة على المطالبة به وفرض كلفة تجاهله، فيتحوَّل القانون إلى لغة انتقائية تُستخدم لتنظيم الأزمة لا لحلِّها، أو لزجِّها في خانة "استثناء" كما يقول جورجيو أغامبين، حيث تُعلَّق القواعد باسم الضرورة وتُدار الحياة السياسية خارج منطق الحقوق التأسيسية.[11]

في هذا السياق، لا يعني غياب خطاب تقرير المصير تخلِّي الفلسطينيين عنه، بل يعكس تراجع الاعتراف الدولي به كمدخل سياسي في ظلِّ غياب تمثيل فلسطيني فاعل، ومن ثمَّ، فإنَّ استعادة هذا الخطاب تظلُّ مشروطة باستعادة السياسة ذاتها، أي بإعادة بناء تمثيل قادر على إدخال تقرير المصير إلى ساحة الصراع بوصفه مسألة قرار وسيادة، لا بنداً أخلاقياً معطَّلاً في أرشيف القانون الدولي.

إنَّ نجاح المزاوجة بين الأمن والبيروقراطية وخطاب الواقعية في إحداث التصدُّع الداخلي وفراغ التمثيل لا ينبغي أن يُفهم على أنه دليل على غياب الإرادة الشعبية، بل على غياب البنية الوسيطة القادرة على تحويل الإرادة إلى فعل سياسي. ففي سياق تتآكل فيه شرعية التمثيل، وتتراجع فيه المؤسسات الجامعة، ويُدار المجال العام بمنطق أمني بيروقراطي، تصبح ترجمة الصدمة إلى سياسة عملية شديدة الصعوبة. فالكوارث عموماً، بما فيها الإبادة، لا تُنتِج الحركات السياسية تلقائياً، بل تعمل، في أفضل الأحوال، كمحفِّزات حين تتوافر شبكات تنظيمية، وقيادات وسيطة، وفرص سياسية قابلة للاستثمار. أما في غياب هذه الشروط فقد تُفاقم الصدمة التفكُّك بدل أن تعالجه، وتدفع نحو انكفاءات محلِّية أو فئوية في مواجهة خطر شامل. ويزداد هذا المأزق تعقيداً بفعل ديناميات التفكُّك الجغرافي، التي تجعل الوحدة الفلسطينية بحاجة إلى أدوات وصل تنظيمية وخطابية لا تنشأ تلقائياً تحت القصف أو تحت وطأة تراكم وحشية المستعمِر. وعندما تُختَزل السياسة في إدارة الأزمة، قد تتحوَّل الصدمة/ الإبادة إلى مناسبة لإعادة إنتاج القائم: تتكثَّف الانفعالات دون تراكم سياسي، ويتَّسع التضامن دون قرار، وتتضاعف التضحيات دون تمثيل جامع. وهكذا، لا تنتج الكارثة وحدة حقيقية بقدر ما تُنتج وهمها في ظلِّ استمرار غياب شروطها البنيوية. فإذا كانت البنى التمثيلية معطَّلة أو متآكلة، فإنَّ الصدمة لا توحِّد بقدر ما تكشف حدود القدرة على التوحيد. وعندئذٍ يصير سؤال الوحدة سؤال بنية لا إرادة: ما هي الأطر القادرة على تحويل الوجدان الجمعي إلى سياسة انعتاق، والتضامن إلى تنظيم، والألم إلى مشروع سياسي جامع؟

بديهي أن يبرز أمام هذا الركام السؤالُ عن الكيفية التي يمكن بها إعادة بناء الوحدة الفلسطينية، أو على الأقلِّ الحدُّ من ديناميات التفكُّك التي تقوِّضها. هناك وجهة نظر شبه قدَريَّة ترى أنَّ الكوارث الكبرى تُنتِج وحدة تلقائية، وأنَّ الصدمات تعيد ترتيب الأولويات وتذيب الخلافات داخل جماعة مهدَّدة وجودياً. غير أنَّ التجربة الفلسطينية الراهنة تكشف حدود هذا الافتراض بوضوح، فالإبادة قد تولِّد تعاطفاً واسعاً وتستنهض مشاعر التضامن، وهذا ما حصل ولا زال يحصل فعلاً، لكنَّها لا تُنتِج بذاتها وحدة سياسية بالمعنى الدقيق، أي وحدة قادرة على إنتاج قرار ملزم، وتنظيم الموارد، وبناء تمثيل جامع. ولعلَّ هذا يقتضي التمييز بين الاندماج الوجداني والتوحُّد السياسي، فالصدمة قد تُكثِّف الإحساس الجمعي بالمصير المشترك، وقد تعزِّز أشكالاً من التضامن العاطفي، لكنَّها تبقى طاقة من الصنف الخام ما لم تتوسَّطها بنى قادرة على تحويلها إلى حالة فعل منظَّم. وقد أشار إلى هذا الفرق إميل دوركهايم حين ميَّز بين التضامن بوصفه رابطة اجتماعية أخلاقية والأطر التنظيمية التي تسمح بتحويله إلى انتظام اجتماعي مستدام، إذ لا يساوي التكثُّف الوجداني بالضرورة انتظاماً سياسياً مستمرّاً.[12] وعليه، فإنَّ الوحدة السياسية لا تتحقَّق عبر حدث مثير وجدانياً، لأنَّها حصيلة بناء مؤسَّسي وتنظيمي يوفِّر قنوات تمثيل، وقدرة على صياغة الأولويَّات، وضبط آليَّات الخلاف داخل أفق جامع.

اليوم، تبدو الحاجة ملحَّة إلى استدعاء مختلف المقاربات الإنقاذية القادرة على كسر حالة الانسداد الراهنة، وفي مقدِّمتها مقاربة "الفلسطنة". والمقصود بها ليس مجرَّد استدعاء لفظيٍّ للهوية، بل هو انحياز ماديّ ووجدانيّ صادق لضرورة إعادة تعريف الذات السياسية الفلسطينية وإخراجها من القيود الضيِّقة والقسرية التي زُجَّت

فيها خلال العقود الأخيرة، حتى باتت دلالتها توحي أحياناً بنقيضها. فهذه القيود لا تقتصر على التقسيم الجغرافي المفروض بين غزة والضفة والقدس وفلسطين 1948 والشتات، بل تمتدُّ أيضاً إلى أزمة التمثيل المتآكل التي أفرغت السياسة الفلسطينية من قدرتها على التعبير الجامع. ومن هذا المنطلق، لا تُفهم "الفلسطنة" بوصفها توحيداً شعورياً أو وجدانياً، بل بوصفها إعادة إنتاج للمشترَك السياسي عبر ممارسات تجعل الفلسطينيين فاعلاً متَّصلاً على الرغم من التفكُّك المفروض عليهم. وفي هذا السياق، تغدو الجغرافيا عنصراً من عناصر الصراع لا شرطاً حاسماً لوجود السياسة، إذ تفترض "الفلسطنة" تجاوز الحدود بوصفها آليات حكم وضبط، وإعادة وصل الداخل بالشتات عبر أدوات تنظيمية وخطابية وحقوقية عابرة للمكان.[13] وتتجسد ملامح هذا المنحى في أشكال متعدِّدة من الفعل القاعدي العابر للحدود التي لا تنتظر تفويضاً رسمياً، من بناء تحالفات نقابية وطلابية عالمية، إلى تطوير مسارات مساءلة قانونية، وصولاً إلى تحويل التضامن الدولي من تعاطف أخلاقي إلى ضغط سياسي فعلي يستهدف بنى الدعم والشرعية التي يستند إليها النظام الاستعماري.[14] كما تبرز هنا أهمية المبادرات الشعبية العابرة للحدود، من حملات الإغاثة إلى شبكات المعرفة والإعلام البديل، بوصفها إمكانات عملية لتأسيس فضاء فلسطيني يتحدَّد بالفعل المرن لا بالمكان.[15] في هذه الحالة، لا تكون "الفلسطنة" مجرَّد شعار تعبوي إضافي، بل قيمة سياسية عملية قادرة على تحويل الانتماء إلى طاقة تحرُّرية فعَّالة تمكِّن الفلسطينيين من استعادة ذواتهم الجماعية كفاعل سياسي، بوصف ذلك شرطاً أوَّلياً وبديهياً في مواجهة سياسات الإبادة والإذابة التي تستهدف تفكيك المجتمع الفلسطيني ونزع معناه السياسي التحرُّري.

إنقاذ الفعل الفلسطيني

إنَّ إعادة بناء الفعل الفلسطيني (أو فَلسطنته) تقتضي استعادة السياسة من أسفل، لا كبرنامج جاهز أو بديل مؤسَّسي مكتمل، بل كمدخل لإعادة تأسيس شروط إمكان السياسة في سياق يتَّسم بتآكل التمثيل واحتكار القرار. الأسفل هنا لا يدلُّ على موقع اجتماعي محدَّد، بل يشير إلى مستوى إنتاج السياسة حيث تتكوَّن الإرادة الجماعية في: الفضاءات القاعدية، والشبكات الاجتماعية، والأطر المهنية والطلابية والنقابية، وكل ما يشكِّل المجال العام بوصفه حقلاً للفعل والتنظيم. وتنطلق هذه المقاربة من فرضية أنَّ الأزمة الراهنة ليست أزمة قيادة فحسب، بل أزمة بنية وسيطة تعطَّلت فيها الآليات التي تربط المجتمع بمواقع القرار. ومن ثمَّ فإنَّ تجاوز هذا الانسداد يقتضي اتِّخاذ ثلاث خطوات مترابطة. تتمثل الأولى في استعادة التنظيم القاعدي بوصفه الآليَّة المركزية لتحويل طاقة المجتمع إلى فعل سياسي مستدام. فالتنظيم لا يقتصر على إنشاء أُطرٍ شكلية، بل يقوم على بناء قنوات مستقرَّة للتعبئة والمساءلة وصياغة المطالب، بما يسمح بتراكم الخبرة وتعزيز القدرة على التفاوض والضغط، إذ دون هذه القنوات يبقى الفعل السياسي أسير اللحظة والانفعال. أمّا الخطوة الثانية فتتعلَّق بإعادة بناء الشرعية من المجتمع ذاته، بحيث لا تُفهم الشرعية كتفويض رمزي أو كاستدعاء لتاريخ نضاليٍّ غابر، بل كنتيجة لممارسة اجتماعية سياسية ملموسة تقوم على تمثيل فعليٍّ للمصالح، وشفافية في اتخاذ القرار، وآليات واضحة للمحاسبة. أي بوصفها شرعية تُنتَج من القاعدة عبر الفعل ولا تُمنَح من الأعلى عبر الاعتراف أو الرمزية. وتتمثَّل الخطوة

الثالثة في كسر احتكار التمثيل الذي حوَّل السياسة إلى مجال مغلق، وذلك عبر الإقرار بتعدُّدية قنوات التعبير وشرعنة ظهور فاعلين جدد يعكسون تحوُّلات المصالح والأولويات، مع إعادة تعريف الأطر الجامعة باعتبارها نتاجاً تراكمياً للفعل الاجتماعي المنظَّم لا شرطاً مسبقاً له. وفي هذا الإطار تُستعاد السياسة في معناها التأسيسي: لا بوصفها خطاباً يتحدَّث باسم المجتمع، بل كعملية تُنتج المجتمع ذاته بوصفه ذاتاً سياسية فاعلة. أي الانتقال من الخطاب إلى التنظيم، ومن الاحتجاج الباهت إلى القوة الجمعية، ومن استهلاك الشرعية إلى إنتاجها، بما يجعل استعادة السياسة من أسفل ضرورة لفتح أفق الفعل الجماعي في ظلِّ انسداد البنى الفوقية.

أخيراً، لا شكَّ أنَّ القول إنَّ نهاية السياسة الفلسطينية القديمة تعني نهاية القضية برمَّتها هو قول قاصر ومضلِّل، إذ لا يتعلَّق الأمر بأفول الفكرة التحرُّرية ذاتها، بل بتقادم صيغة محدَّدة لإدارة الصراع لم تعد اليوم قادرة على استيعاب تحوُّلات الواقع أو التعبير عن مقتضيات المرحلة. فما ينهار أمامنا ليس المبدأ، بل الإطار التمثيلي والمؤسِّسي والخطابي الذي تَشكّل في سياق تاريخي بعينه، ويعمل ضمن معادلات إقليمية ودولية تبدَّلت شروطها جذرياً. أمَّا القضية الفلسطينية، بوصفها مطالبة شعب بالتحرُّر والانعتاق من مشروع استعماريٍّ استيطانيٍّ، فلا تزال قائمة، بل إنَّ جذورها الموضوعية ما زالت تتجذَّر. من هنا تبرز الحاجة إلى التمييز بين ثبات المبدأ وتحوُّل الأدوات. فالإبادة، وتسارع الاستيطان، وتراجع فاعلية القانون الدولي لا تعني انقضاء القضية، بل تكشف حدود صيغة عمل راهنت طويلاً على تفاوض بلا سيادة، وعلى إدارة النزاع بدل تفكيك بنيته الاستعمارية. وعليه، فإنَّ الأزمة الراهنة ليست أزمة أهداف بقدر ما هي أزمة وسائط وتمثيل، وأزمة قدرة على ابتكار صيغ سياسية جديدة تعيد وصل الفعل السياسي بأفق التحرُّر.

إنَّ الاعتراف بانتهاء صيغة سياسية لا يستلزم القطيعة مع الماضي، بل يستدعي إدراك أنَّ استمرارية القضية مشروطة بإعادة ابتكار أدواتها ومجالاتها. فالمطلوب ليس استبدال نموذج جاهز بآخر، بل إعادة التفكير في الأسئلة المؤسِّسة: أسئلة التمثيل والوحدة والمجال العام، وعلاقة الداخل بالشتات، وصلات الوطني بالعربي والدولي. إنَّها دعوة إلى إعادة تسييس القضية خارج الثنائية الاختزالية بين المفاوضات والعمل المسلَّح، وخارج حصرها في ملفٍّ دبلوماسيٍّ أو إنسانيٍّ منزوع السياسة. ففلسطين لم تكن يوماً مجرَّد نزاع حدودي، بل قضية تحرُّر تشكَّلت تاريخياً في تفاعل مع البنية العربية والإقليمية، وغدت اليوم معياراً لاختبار معنى الحق والعدالة والسيادة في العالم. وعندما تُختزل في ملفٍّ تفاوضي تُفصَل عن سياقها البُنيَوي. أما حين تُعاد بوصفها قضية تحرُّر، فإنَّها تُستعاد كمرآة لسؤال أوسع يتعلَّق بكيفية تمكين الحالة الفلسطينية من مواجهة الاستعمار والتبعية والتطبيع. بهذا المعنى، لم تنتهِ فلسطين، والذي انتهى هو وَهْم استمرارها ضمن الصيغة المتقادمة، فيما يبقى أفقها مفتوحاً على إمكانات جديدة لإعادة بناء الفعل التحرُّري بما يليق بعدالة قضيَّتها وعمق جذورها التاريخية.

الإحالات

[1] Anas Iqtait, "The Palestinians in a Transforming Middle East: Adapting or Stagnating?" *World Affairs*, Vol. 188, No. 3 (2025): 1-7.

[2] Sari Hanafi, "Spacio-cide," *Middle East Report,* 207 (1998): 2–7.

[3] Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (New York: Random House, 1978).

[4] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

[5] Max Weber, *Economy and Society*, Vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978).

[6] Claude Lefort, *The Invention of Democracy: Political Forms and the Question of Totalitarianism* (Cambridge: Polity Press, 1988).

[7] باسم الزبيدي، "من مجلس السلام إلى أزمة التمثيل الفلسطيني،" العربي الجديد، 19 شباط 2026، شوهد في 5 آذار 2026.
https://www.alaraby.co.uk/opinion/من-مجلس-السلام-إلى-أزمة-التمثيل-الفلسطيني

[8] Anas Iqtait, "The Palestinian Authority Since October 2023: Flawed Expectations and Failed Leadership," *Journal of Palestine Studies*, Vol. 53, No. 4 (2025): 80-86.

[9] Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002).

[10] Margot Tudor, "(UN)frozen in Time: Temporal Politics, UN Peacekeeping, and the Gaza Exception," *Review of International Studies*, (2024): 1-17.

[11] Giorgio Agamben, *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

[12] Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1984.)

[13] Diana Allan, and Amahl Bishara, "Mediating Palestine: Representation, Mobilization, and Experimentation," *Journal of Palestine Studies*, Vol. 53, No. 3 (2024): 11–17.

[14] Sigrid Corry, and Charlotte Rose, "Interrupting Circulations: The Politics of Infrastructure in Contemporary Mobilizations for Palestine," *Race and Class*, Vol. 66, No.3, (2024): 79- 93.

[15] Sophia Goodfriend, "Algorithmic Dissent: Militarized Platforms and Palestinian Worldmaking in Jerusalem," *Journal of Palestine Studies*, Vol. 33, No. 4 (2024): 36-53.

فلسطينيو 1948
الجبهة الداخلية للاستعمار الاستيطاني ودورهم في إعادة بناء المشروع الوطني الفلسطيني

عوض عبد الفتاح، فلسطين

في لحظة تاريخية تُرتكب فيها إبادة مفتوحة بحقِّ الشعب الفلسطيني في غزة، وتتواصل فيها عملية تفكيك الضفة الغربية واستباحتها، ويتصاعد فيها العدوان الإمبريالي في المنطقة، ضدَّ إيران ولبنان وسورية والعراق واليمن، يبدو طرح سؤال فلسطيني 1948—حول موقعهم، ودورهم، ومصيرهم—وكأنَّه خارج السياق، أو حتى وكأنَّه ترف فكري. فالصورة السطحية توحي بأنَّهم الأقل تضرُّراً مقارنة ببقية تجمُّعات الشعب الفلسطيني، والأقلّ تعرُّضاً للقتل والتدمير اليومي. وهم بالفعل أقلّ تعرُّضاً للخسارة في الأرواح، بل يمكن القول إنَّ ذلك لا يُقارَن بما تتعرَّض له التجمعات الفلسطينية الأخرى. لكن، هل هذا هو الوجه الوحيد لواقعهم؟

هذه القراءة ليست فقط قاصرة، بل مضلِّلة، فهي تُخفي حقيقة أنَّ فلسطينيي الداخل يشكِّلون، موضوعياً، الجبهة الداخلية للاستعمار الاستيطاني، وأنَّ موقعهم هذا، بكلِّ ما يحمله من تعقيد وتناقض، يجعله أحد المفاتيح لفهم طبيعة المشروع الصهيوني نفسه، وإمكانات تفكيكه، إذا ما أحسنت إدارة النضال. فهذا الوجود الفلسطيني الذي نجا من التطهير العرقي سنة 1948، لم يتحوَّل إلى أقلِّية طبيعية داخل دولة طبيعية، بل بقي داخل بنية استعمارية تسعى باستمرار إلى إدارته واحتوائه وتفكيكه. ومن هنا، فإنَّ فهم موقع فلسطيني 1948 ليس مسألة فرعية، بل يمكن أن يشكِّل ذخراً استراتيجياً في معركة البقاء في الوطن الممتدِّ من البحر إلى النهر. والأهم أنَّه قد يشكِّل مدخلاً أساسيّاً لإعادة بناء المشروع الوطني الفلسطيني على أسس تحرُّرية شاملة. ولكن، هل بعد كل الذي جرى من إبادة، يظلُّ هذا الافتراض، المستمَدُّ من وجودهم في قلب الوحش، ومن مواطنتهم الكولونيالية، صحيحاً؟ هل القيود الجديدة التي أضيفت إلى عُدَّة القمع الموجودة أصلاً، تسمح لهم بلعب الدور الذي كان ولايزال مأمولاً منهم في إطار المشروع الوطني الفلسطيني؟ أم أنَّ التعويل على دور تحرُّري في المدى المنظور بات ضرباً من الخيال؟

حتى نفهم عمق هذه الأسئلة، التي قد لا نجد لها أجوبة قاطعة حالياً، لا بدَّ أن نعيد سرد سيرورة الوجود لهذا الجزء من شعبنا. فمنذ لحظة تأسيسه، لم يتعامل نظام الاستعمار الصهيوني مع الفلسطينيين الذين بقوا داخل المنطقة المحتلة سنة 1948 بوصفهم مواطنين متساوين، بل بوصفهم بقايا شعب جرى اقتلاعه جزئياً، ويجب التحكُّم بما

تبقى منه. هكذا نشأت ما يمكن تسميتها بـ"المواطنة الكولونيالية". هذه المواطنة ليست عقداً اجتماعياً قائماً على المساواة، بل أداة حكم تسمح بدمج السكَّان الأصليين إدارياً، مع إبقائهم خارج دوائر القوة والسيادة. فهي تمنح حقوقاً شكلية، لكنَّها تُبقي البنية السياسية والاقتصادية والأمنية مغلقة أمامهم. لم يحصل فرض المواطنة برغبة صهيونية، بل بطلب من منظمة الأمم المتحدة كشرط لقبول الكيان الجديد، إذ عُصيَ فيها.

بهذه الصيغة، استطاعت "إسرائيل" أن تقدِّم نفسها إلى الغرب كدولة ديمقراطية طمعاً في استمرار الدعم الأخلاقي والعسكري والمالي والسياسي، بينما تحافظ، في الوقت ذاته، على نظام تمييز بنيوي. لم تكن المواطنة مدخلاً للمساواة، بل إطاراً قانونياً لإدارة اللا-مساواة والنهب. وهكذا ظلَّ الغرب يتعامل معها كدولة ديمقراطية وحيدة في منطقتنا، متجاهلاً الطرد الجماعي ورفض تطبيق قرار عودة اللاجئين 194، ومباشرة المخطَّطات الاستعمارية بحقٍّ من بقي من الفلسطينيين وأملاكهم وبلداتهم.

ولو جرى النظر إلى "إسرائيل" من زاوية تعاملها مع الفلسطينيين المواطنين فيها، الناجين من النكبة مبكِّراً، لما كان ممكناً تسويق فكرة أنَّ الصراع في فلسطين هو مجرد نزاع على حدود العام 1967، أو أنَّ إنهاء الاحتلال كفيل بإنتاج سلام عادل. ففلسطينيو الداخل هم الدليل الحيُّ على أنَّ جوهر الصراع كولونيالي، أي بين مشروع تحرُّري ومشروع استعماري اقتلاعي، وليس نزاعاً بين دولتين. هؤلاء ليسوا ضحايا يهودية الدولة فقط، بل ضحايا ديمقراطيَّتها التي لم تكن لتُسوَّق إلى شعوب الغرب لولا التخطيط والتنفيذ، عن سبق إصرار، بطرد الغالبية الساحقة من الفلسطينيين. هكذا وُلدت الأغلبية اليهودية الاستيطانية لتمهِّد الطريق لتشييد الديمقراطية الإجرامية. وعبر هذه الأغلبية، سُنَّت القوانين واعتمدت الإجراءات الإدارية لممارسة الاستعمار الداخلي، وفق ما خلصت إليه دراسة الباحث إيليا زريق في العام 1979.

من التطهير العرقي إلى إدارة البقاء

لم يكن فشل التطهير العرقي الكامل سنة 1948 نهاية المشروع الصهيوني، بل بداية مرحلة جديدة منه: إدارة وجود الفلسطينيين الذين بقوا. فخلال عقدين من الحكم العسكري، جرى تفكيك المجتمع الفلسطيني، عبر: مصادرة الأرض، وتدمير الاقتصاد الزراعي، وعزل القرى، وتقييد الحركة، وتجريم العمل السياسي المستقل. لم يكن الهدف دمج الفلسطينيين، بل منع إعادة تشكُّلهم كجماعة سياسية قادرة على المقاومة.

لكن هذه السياسات لم تحقِّق إخضاعاً كاملاً. فجاء يوم الأرض في العام 1976 كتحوُّل تاريخي أعاد الفلسطينيين داخل "إسرائيل" إلى ساحة الفعل السياسي الجماعي، وأكَّد أنَّ الصراع على الأرض لم ينتهِ، بل دخل مرحلة جديدة. ومنذ ذلك الحين، تواصلت محطَّات المواجهة: من هبَّة القدس والأقصى في العام 2000، إلى هبَّة الوحدة والكرامة في العام 2021، وصولاً إلى المواجهة الصامتة، والمكبوتة أحياناً، خلال حرب الإبادة على غزة في أواخر العام 2023.

التحوُّلات الفكرية والسياسية: من المساواة إلى تفكيك البنية

حتى نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، هيمن خطاب المطالبة بالمساواة دون تعريفه، قاده "الحزب الشيوعي الإسرائيلي"، وذلك قبل أن تتبلور حركات ومنظَّمات سياسية، مثل حركة أبناء البلد، والحركة الإسلامية، ومجموعات وطنية أخرى، تعارضت برامجها وتوجُّهاتها الفكرية والسياسية مع هذا الخطاب. لكن مع التسعينيات، بدأ يتشكَّل وعي سياسي جديد، يعيد تعريف الصراع، ويربط بين الظلم الذي يعانيه فلسطينيو الداخل والبنية اليهودية الاستعمارية للكيان.

جاء تأسيس حزب التجمُّع الوطني الديمقراطي كتعبير عن هذا التحوُّل، حيث طرح مفهوم "دولة المواطنين" كتحدٍّ مباشر ليهودية الدولة، ونقل النقاش من الحقوق الفردية والجماعية إلى طبيعة النظام نفسه. مثَّل ذلك اجتهاداً بشأن كيفية استئناف الصراع مع الفكر الصهيوني من داخل المؤسسات الصهيونية، بعد التوقيع على اتفاق أوسلو التصفوي، الذي منح الشرعية للصهيونية عملياً، مسلِّماً بالإملاء الصهيوني بأنَّ هذا الجزء من شعب فلسطين شأن "إسرائيلي" داخلي. ساهم هذا الحزب في توليد حيوية فكرية وسياسية وجماهيرية لافتة، وتولَّدت بوحي منه أطر فكرية وثقافية وقانونية غير تقليدية، تتحدَّى البنية اليهودية المغلقة للكيان. ووُلِد جيل من الباحثين والأكاديميين الذين راحوا يربطون مستقبل هذا الجزء من شعبنا بالمستقبل التحرُّري لعموم الشعب الفلسطيني والعالم العربي، مستندين إلى إطار التحليل الكولونيالي. لم يكن هذا الطرح، "دولة المواطنين"، الذي تبدو لغته السياسية مساوِمة، مجرَّد برنامج إصلاحي، بل محاولة سياسية واعية لإبقاء الصراع مفتوحاً مع الصهيونية في ظلِّ انزلاق القيادة الفلسطينية نحو تسوية أوسلو التي أعادت تعريف القضية الفلسطينية باعتبارها نزاعاً على حدود، لا صراعاً تحرُّرياً.

لكن مشروع "دولة المواطنين"، الديمقراطي والإنساني، واجه صدّاً وتحريضاً من المؤسسة الصهيونية ومثقَّفيها، تُرجِمَ إلى ملاحقات قانونية ومحاولات متكرِّرة لشطبه، بالقول إنَّه يحاول تقويض دولة "إسرائيل" من الداخل من خلال استغلال الديمقراطية. ومع صعود اليمين القومي والديني، لم يعد النظام "الإسرائيلي" معنياً حتى بالحفاظ على مظهره الديمقراطي، بل انتقل إلى تكريس التفوُّق اليهودي بشكل صريح، قانونياً وسياسياً. وقد تمَّ حظر حركة سياسية كبيرة، هي الحركة الإسلامية الشمالية، على الرغم من أنَّها كانت تعمل ضمن القانون "الإسرائيلي"، وتتبنَّى ما تسميه "المجتمع العصامي"، أي الاعتماد على الذات.

وهكذا، وصل خطاب المساواة، وخطاب "دولة المواطنين"، وخطاب "المجتمع العصامي"، إلى طريق مسدود، أي جميع مشاريع الأحزاب المختلفة، لأنَّ النظام الصهيوني نفسه غير قابل للإصلاح، كونه يستند إلى أيديولوجيا مغلقة، بل ولأنَّه ذو طبيعة إقصائية. وهذا، على ما يبدو، فرمل سيرورة كانت تحدث داخل بعض الحركات والأحزاب السياسية للتحرُّر من قيد الخصوصية وربطها بمجمل المشروع الفلسطيني التحرُّري. ولهذا رأينا ظهور مبادرات نوعية، من خارج الأحزاب، وإن كانت محدودة التأثير السياسي حتى الآن، سواء في مجال

الأكاديميا أو الثقافة أو الفن، أو حملات تتبنَّى مشاريع سياسية مثل حملة الدولة الديمقراطية الواحدة في فلسطين الانتدابية، التي انطلقت من مدينة حيفا، وامتدَّت إلى أوساط مثقفة وناشطة في الضفة الغربية وغزة والشتات. كما وينخرط في السنوات الأخيرة عديد المثقفين والباحثين من داخل "الخط الأخضر" في مبادرات وطنية مستقلَّة ومهمة تحت عنوان: إعادة تعريف المشروع الوطني الفلسطيني من خلال محاولة إعادة بناء منظمة التحرير الفلسطينية أو بناء تيَّار وطني ثالث.

سؤال السكون: بين القمع والتحوُّلات الاجتماعية

إذا كان الحكم العسكري يمثِّل مرحلة السيطرة المباشرة، فإنَّ المرحلة الراهنة تمثِّل انتقالاً إلى نمط أكثر شمولاً من الردع. فمنذ طوفان الأقصى، في تشرين الأول/ أكتوبر 2023، لم يعد القمع موجَّهاً فقط إلى النشاط السياسي، بل إلى الوجود السياسي ذاته. فالتعبير عن التضامن، أو حتى الحزن، بات يُجرَّم، فعمَّت الاعتقالات، والفصل من العمل، والملاحقات الأكاديمية والطلابية و التضييقات في مؤسسات الرعاية الصحية... وأصبحت كلُّها أدوات قمع يومية. وفي الوقت ذاته، يجري تفكيك المجتمع من الداخل عبر رعاية الجريمة المنظَّمة، من قبل نظام الأبارتهايد. هنا، تتجلَّى معادلة استعمارية كلاسيكية: قمع من الأعلى، وفوضى من الأسفل. إنَّ ما يجري تجريمه اليوم ليس العنف، بل إمكانية تشكُّل وعي سياسي جماعي. لقد أثار ما بدا كـ"سكون" خلال حرب غزة تساؤلات حادَّة، لكن هذا السكون ليس دليلاً على انكفاء سياسي، بقدر ما هو تعبير عن تكثُّف القمع وتغيُّر في شروط الفعل.

فهناك تحولات اجتماعية عميقة، أهمُّها: توسُّع الطبقة الوسطى، وصعود الفردانية، وتزايد الارتباط بالاقتصاد "الإسرائيلي"، وتعمُّق الفجوات الطبقية. هذه التحوُّلات أعادت تشكيل السلوك السياسي، وأضعفت الاستعداد للمخاطرة الجماعية. كما أن شدَّة القمع غير المسبوقة لعبت دوراً حاسماً في كبح الحراك. وليس هذا فحسب، بل أدَّى هذا القمع والتخويف والتحريض الممنهج على القوى الوطنية إلى إضعاف الكيانات التمثيلية الجماعية والحزبية. والأخطر من ذلك أنَّه أنتج ظاهرة سياسية انحرافية، أو لا-سياسية، غير مسبوقة في التاريخ النضالي لفلسطينيي 1948. تتمثَّل هذه الظاهرة في انزلاق أحد مركّبات الجسم السياسي العربي، متمثِّلاً في الحركة الإسلامية الجنوبية، إلى الالتحاق بحكومة الأبارتهايد، والتنظير المستمر الذي يسعى إلى الإقناع بجدوى هذا النهج الهجين، ما يخلق وعياً مشوَّهاً لدى شرائح من الطبقة الوسطى، ويهمِّش العمل الشعبي وسياسات الشارع. وكانت هبَّة الكرامة والوحدة في العام 2021، التي عكست عنفوان المجتمع الفلسطيني داخل "الخط الأخضر"، لحظة كاشفة لعمق أزمة الأجسام السياسية والتمثيلية، إذ كانت غائبة عن هذه الهبَّة التي قادها الشباب. ومع ذلك، فإنَّ قراءة هذا الواقع بوصفه انسحاباً نهائياً هي قراءة خطأ. فالتاريخ القريب يثبت أنَّ هذا المجتمع قادر على إعادة إنتاج الفعل السياسي في لحظات مفصلية.

المعيقات البنيوية أمام الدور القيادي

على الرغم من موقعهم المركزي، لا يستطيع فلسطينيو الداخل أن يلعبوا دوراً مركزياً في قيادة المشروع الوطني دون إعادة تقييم تجربتهم، وإحداث نقلة نوعية في نمط التفكير والتنظيم، ليكونوا قادرين على مجابهة معيقات بنيوية كبيرة تتمثَّل في: حسم مسألة تصوُّرهم لذاتهم وتنظيم علاقاتهم الداخلية في إطار هيئة وطنية جامعة قوية وتوضيح علاقتهم المطلوبة بالمشروع الوطني الفلسطيني؛ والنظام القانوني القمعي الذي يجرِّم العمل السياسي؛ والتبعية الاقتصادية للاقتصاد "الإسرائيلي"؛ وتفكيك البنية الاجتماعية عبر الجريمة المنظمة؛ والانفصال الجغرافي والسياسي عن بقية الشعب الفلسطيني، وغياب مرجعية وطنية موحَّدة تطرح مشروعاً وطنياً فلسطينياً شاملاً.

إنَّ هذه العوامل تجعل من أيِّ دور قيادي منفرد أمراً صعباً. لكن هناك بعض الإمكانات الكامنة. أيْ في المقابل، يمتلك فلسطينيو 1948 عناصر قوة استراتيجية لا تتوفر لغيرهم، أهمَّها: أولاً، مجرَّد بقائهم في وطنهم يشكِّل تحدياً ديموغرافياً وسياسياً للمشروع الصهيوني. ثانياً، موقعهم داخل الكيان يمنحهم قدرة فريدة على فضح طبيعته البنيوية، وإسقاط ادعاءاته الديمقراطية. ثالثاً، قدرتهم على الربط بين النضال المدني داخل "إسرائيل" والنضال التحرُّري الشامل. لكن تفعيل هذه الإمكانات يتطلَّب إطاراً وطنياً جامعاً، وهو ما يظلُّ مفقوداً حتى الآن.

نحو دور فاعل: ماذا يجب أن يفعل فلسطينيو 1948؟

إذا كان المشروع الوطني الفلسطيني، أو الجسم السياسي الفلسطيني، في حالة تفكُّك، فإنَّ أحد التحدِّيات المركزية هو إعادة بنائه من القاعدة. وهنا يمكن لفلسطينيي الداخل أن يلعبوا دوراً مهماً—لكن ليس تلقائياً في عدَّة مجالات. فيتمُّ ذلك في المجال السياسي، عبر إعادة بناء خطاب وطني تحرُّري يربط بين الداخل وبقية الشعب الفلسطيني، ويتجاوز منطق "الخصوصية المنعزلة". وفي المجال الأكاديمي والثقافي، يتمُّ عبر إنتاج معرفة تفكِّك البنية الكولونيالية، وتعيد تعريف الصراع، وتواجه السرديات الصهيونية عالمياً. ويتمُّ في المجال الاقتصادي، عبر العمل على تقليل التبعية، وتعزيز مبادرات اقتصادية جماعية تعيد بناء الحدِّ الأدنى من الاستقلال. وفي المجال الاجتماعي، عبر مواجهة الجريمة المنظَّمة باعتبارها أداة كولونيالية قذرة، لا ظاهرة اجتماعية فقط، وإعادة بناء النسيج المجتمعي. ويتمُّ هذا الدور في البعد الوطني العام، عبر تعزيز الروابط مع بقيَّة الشعب الفلسطيني، خاصَّة عبر أدوات مثل المقاطعة، والعمل الشعبي، وبناء شبكات عابرة للحدود المفروضة.

كلمة أخيرة

إنَّ الأسئلة المطروحة أمام الفلسطينيين داخل المنطقة المحتلة سنة 1948 مرتبطة بسؤال مصير المنطقة ككل، ما يعني أنَّ التحدِّي الأكبر لا يكمن في توصيف واقع فلسطينيي الداخل، بل في كيفية إعادة دمج هذا الواقع في مشروع تحرُّري شامل. ومنذ طوفان الأقصى وحرب الإبادة، جدَّد العديد من المثقفين، والباحثين، من الداخل

محاولة الإجابة على هذه الأسئلة الصعبة والمصيرية. فهم ليسوا أقلِّية تبحث عن مساواة مستحيلة داخل دولة استعمارية استئصالية، بل جزء من شعب يسعى إلى تفكيك بنية استعمارية كاملة. ومن هنا، فإنَّ دورهم لا يجوز أن يتحدَّد بحدود المواطنة التي فُرضت عليهم، بل بقدرتهم، مع غيرهم، على تجاوزها. أمام هذا المفصل التاريخي الذي نعيشه، لم يعد ممكناً تأجيل هذا السؤال: إما إعادة بناء المشروع الوطني الفلسطيني على أسس تحرُّرية شاملة، يكون فيه فلسطينيو 1948 في القلب، أو استمرار التفكُّك، وترك كل تجمُّع فلسطيني يواجه مصيره منفرداً. ومهما كانت نتائج العدوان الإمبريالي، فإنَّ شعب فلسطين باقٍ في وطنه، ولا يمكن لمن جاء غازياً، وبأيديولوجية همجية مغلقة، ومصمِّماً على قتل أصحاب الأرض الأصليين والتحكُّم المطلق والأبدي بالأغلبية الباقية في وطنها أن ينجو من غضب الشعوب. لكن ذلك لن يحدث من تلقاء نفسه، إذ دون استعادة الفاعلية الفلسطينية، تحت مظلَّة مرجعية جامعة ورؤية تحررية واضحة، سيطول الظلام، وتتفاقم المعاناة

تأخَّر "غودو"، فهل يطول انتظار القدس؟

محمد هلسة، فلسطين

في انتظار غودو هي مسرحية للكاتب الإيرلندي الشهير صموئيل بيكيت، تنتمي للكوميديا العبثية المأساوية، وتدور أحداثها حول رجلين يُدعيان فلاديمير واستراغون ينتظران شخصاً يُدعى غودو لا يأتي أبداً. وفي أثناء انتظارهما، ينخرطان في مجموعة متنوِّعة من الحوارات ويقابلان شخصيَّات مختلفة. ولسوء الحظِّ، لا يمكن لهما أن يستدلَّا أو يتَّفقا على المكان والزمان المتوقَّع أن يلتقيا فيه بغودو. إنَّهما يعرفان فقط أنَّ عليهما الانتظار عند الشجرة بلا نهاية، وحين يأخذهما اليأس من الانتظار يفكِّران بالمكافآت المحتملة للاستمرار في انتظارهما لغودو، فيعودان للانتظار. يبدأ المونولوج متماسكاً نسبياً، لكنَّه سرعان ما يذوب مع الإسهاب في الغفلة والاستغفال، خاصَّة بعد أن يصل صبيٌّ، يزعم أنَّه رسول أرسله غودو ليخبر الرفيقين أنَّه لن يأتي في ذلك المساء "ولكن بالتأكيد سيأتي غداً،" فينتظر الاثنان غودو مرة أخرى، حتى يفقدا الإحساس بالوقت.

تترك قصة بيكيت **في انتظار غودو**، التي دخلت الإرث العالمي والإنساني، مساحة لإمكانية تطبيقها على مختلف المواقف، فلكلِّ شخصٍ الحرية في التصرُّف والاقتباس منها والنسج على منوالها، وربما هذا هو السبب في أنَّه يمكن إسقاط حبكة **في انتظار غودو** في سياقات مختلفة تماماً: بدءاً من السجين الذي ينتظر مُحرِّريه، إلى انتظار السلام بعد الحروب، أو انتظار المساعدات بعد النجاة من إعصار أو كارثة، إلى انتظار الإعمار بعد وقف إطلاق النار في غزة، وأخيراً، إلى انتظار التحرير والخلاص للقدس ومقدَّساتها! ومع قليل من الخيال، يمكن لمسرحية **في انتظار غودو** أن تمثَّل أيضاً في أروقة السياسة والدبلوماسية المقيتة، بل وخارجها "لقتل الوقت" والمراوغة والتعطيل لتغيير الوقائع على الأرض، بل لقلب وجه المنطقة العربي كُلِّه في غفلة انتظار غودو. وإن كنَّا لا نعرف ما الذي يمكننا توقُّعه، فإنَّ الولايات المتحدة و"إسرائيل" تقترحان مساراً سياسياً مشروطاً طويلاً ومعقَّداً، نُثبت فيه "أهليَّتنا واستحقاقنا" وتتركان لخيالنا أن يأخذنا في رحلة طويلة من الانتظار يتحوَّل فيها كل شيء عربي حولنا إلى "غير صورته الأصلية واسمه."

تُصوِّرُ مسرحية بيكيت حالة من الانتظار الغامض "والقاسي" كتلك التي نمرُّ بها اليوم في انتظار ما سيحدث في الأقصى وفي مدينة القدس وفي فلسطين بشكل عام بل في الواقع العربي بشكل أعمّ، آملين بأنَّ "غودو العربي الرسمي" سيأتي ربما ليس اليوم، لكن غداً بالتأكيد! إنَّها قصة مسرحية مليئة بالمسارات الملتوية الغامضة بين أطراف مختلفة تنتظر شخصاً غامضاً، في مكان غير واضح وفي وقتٍ غير معروف. وكما أنَّ أيّاً من مسرحيات القرن

العشرين لم تُثِر مثل هذا القدر الكبير من اللغط الذي أثارته مسرحية **في انتظار غودو**، كذلك تفعل الوعود التي تُطلقها الولايات المتحدة "لإسباغ" نعمة السلام على الشرق الأوسط، الذي لا شك بأنَّه سيطال الفلسطينيين "طرطوشة" منه وفق التعبير الشعبي. وكما يُناقش فلاديمير واستراغون الأفكار التي تدور في ذهنيهما أثناء فترة انتظار غودو، تُعيد الولايات المتحدة تدوير مواقف "إسرائيل"، التي هي بنات أفكار نتنياهو واليمين الصهيوني الديني، وتناقشها معهم "وحدهم" بصورة مضحكة ومبكية في الآن ذاته، فيما نغيب نحن، الموعودون بثمار انتظار غودو، عن هذا النقاش "المُثمر"!

تكشف مسرحية "في انتظار غودو الأمريكية" عمق أزمة انتظار الخلاص من هذا الاحتلال ومفاعيله القاسية على حاضر المدينة المقدَّسة ومستقبلها، بل على مستقبل القضية الفلسطينية برمَّتها، ضمن مناخ سوداوي تُغلِّفه كوميديا ضعيفة تَسخَرُ من الجميع بُلغة وحبكة مبتذلة مملَّة عديمة الفائدة، يبدو السأم فيها سيِّد الموقف. وفيما تستغرق الولايات المتحدة في التفكير والتصرُّف بشكل "استعراضي فارغ"، يستمرُّ نتنياهو في "الأسرلة" والتهويد والاستيطان، ولا تملك، أيْ الولايات المتحدة، أمامه سوى تذكيرنا بأنَّ "علينا البقاء والانتظار"، وبأنَّه "حان الوقت للتأكُّد من عدم إقدام أيِّ شخص على خطوات تُعطِّل إمكانية التوصل إلى السلام المنشود"، حتى صار "سحب الذرائع" لسان حالنا وشعارنا. إنَّه العبث ولا شيء يحدث غير العبث!

تتوالى سرديَّات نتنياهو والإدارة الأمريكية حول السلام والاستقرار، وتتناسل ضمن ثنائيَّة السيد والعبد، المُتمنِّي الحالم والمُعرِض المُنفلت، كما نراها من منظور تأمُّلي ساخر تُفقِدُ فيه المتابع، بعد كل عرض، الإحساس بالوقت. فلا يعود يذكر كم مرَّة أتى مبعوثو الإدارة الأمريكية من قبل مُحمَّلين بالوعود، ولا كم مرَّة لوَّحوا لنا بحلم الدولة والحرية إن نحن "أحسنَّا التصرف."

هكذا تمسك إدارة ترامب، كما سابقاتها، بخيوط الأحداث التي لم تحدث، وتنسج سلوكاً شديد الإثارة والتوثُّب، يمزج بين أمل ميؤوس منه، ويأس مأمول فيه، ضمن لعبة مسرحية ساخرة. وكما عبث بيكيت بالوقائع والأحداث إلى درجة المنطق، تحاول الولايات المتحدة أن تُزاوج بين الواقع والتمنِّيات في عمل مسرحي سمج يشبه الفكاهة السوداء. يمارس ترامب وإدارته لعبتهما المفضَّلة في مغالطة ولع الناس "بالسلام"، عبر ثرثرة غير مفهومة حول فرص وإمكان تحقيق الأمن والسلام الذي لن يأتي. إنَّه باختصار نقاش غير مثمر، إذ إنَّ الطرفين متباعدان مختلفان، فـ"إسرائيل" لا تهتمُّ إلَّا بذاتها وأمنها ومستقبلها، والفلسطينيون، المغلوبون على أمرهم، لا يملكون إلَّا انتظار وعود غودو الرسمي العربي الإسلامي.

وحقيقة الأمر، أنَّه لا يوجد عند ترامب وإدارته أيُّ جديد. فالحدث هو ما لا يحدث، وربما يصبح "ما لا يحدث هو أفضل الأحداث" وفق التعبير الإنجليزي. ذلك أنَّ نتنياهو قد لوى عنق الحكاية وتمرَّد على حليفه الأمريكي وأخضعه لرغباته. وكذا فعل مع الهيئات والمنابر الدولية التي عطَّلها وحقَّرها ولم يعد يقيم لها وزناً. وهو ما

أكسبه شُهرةً في مجتمع "إسرائيلي" يستمرُّ في قرع طبول الحرب ويطرب لها. لذلك لم يكن غريباً، وفق هذه المقاربة، أن يتحوَّل وقف الحرب في غزة وخطَّة ترامب ومجلس السلام إلى عملٍ مسرحي سَمِج تتندَّر حوله جميع المجتمعات والأوساط العامة والشعبية في تعبير مؤلم عن فقدان الأمل في الوصول إلى شيء، فيما لا نملك إلَّا انتظار "الرَّسميات العربية والإسلامية" التي يبدو أنَّها لن تصل!

تُعدُّ المسرحيات العبثية التي لا يحدث فيها شيء على الإطلاق إحدى الوجوه الفنية التي تعكس نظرة الإنسان لما حوله وكيفية تعاطيه معه. وبتدقيق بسيط يمكن ملاحظة مدى عبث ترامب في بناء مسرحيَّته، وبحثه عن الشكلية الخالية من أيِّ معنى، فلا حدث ولا حبكة ولا منطق. ومع ذلك يريد أن يمنحنا في النهاية إحساساً بالتفاؤل المبني على أن "لا شيء يحدث ولكن لا شيء سيظلُّ في مكانه"، وهو ما نسميه في الدارجة العربية "في الحركة بركة!" وحين نتحرَّك، فإنَّنا، في أحسن أحوالنا، نسير "خلف الحمير" وفق تعبير الكاتب اليمني محمد العمراني في مجموعته القصصية **نحن والحمير في المنعطف الخطير!** التي شملت قصصاً ساخرة من واقعٍ حافل بالتناقضات، وتحدَّث فيها عن معاناة أهل قريته الذين اعتادوا نقل مياه الشرب على الحمير من عين ماء بعيدة. وكان لا بدَّ لهم أن يسلكوا، في طريقهم إليها، منعطفاً خطراً بجانب وادٍ سحيق، تسبَّب بوفاة عدد من الأطفال نتيجة سقوطهم مع الحمير في الوادي. على مدى عقود، كان وجهاء قرية الكاتب يجتمعون في منزل أحدهم يناقشون موضوع المنعطف وكيفية إيجاد حلٍّ لمشكلته دون جدوى. وعندما سألهم الكاتب، الذي تعرَّض أكثر من مرَّة للسقوط في الوادي حين كان طفلاً يرافق الحمار إلى العين: "لماذا لا تسلكون طريقاً آخر آمناً للوصول إلى العين؟" فوجئ بإجابة مفزعة: "نحن نمشي خلف الحمير، وهي التي تسلك بنا تلك الدرب." ولعلَّ توافق مواقف الرسمية العربية والإسلامية "النمطية المتكرِّرة" فيما يخصُّ الصراع العربي "الإسرائيلي" ووعود الإدارات الأمريكية المتلاحقة، مع مواقف أهل القرية المذكورة، هو ما دفعنا، بألم، إلى تبنِّي هذه المقاربة الساخرة في تعامل العرب مع "إسرائيل"، بما يشبه تعامل أهل القرية باتباع حميرهم، نظراً إلى النتيجة التي آلت إليها حياتهم، وربما حياة العرب، نتيجة تكرار "تجربة المُجرَّب".

من وجهة نظر حكومة "إسرائيل" اليوم، وخاصة بعد أحداث 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، فإنَّ الحلَّ المثالي هو "الترحيل الفوري للعرب". ففكرة التعايش مع الفلسطينيين بشكل عام، هي "ثرثرة" تشبه إلى حدٍّ كبير نظرة الزعيم الصهيوني العنصري كاهانا، الذي قال عن الحياة مع العرب: "لا يمكن التعايش مع السرطان". بالنسبة إليهم، فإنَّ "الطريق" لحل الصراع "الإسرائيلي"—الفلسطيني هو طرد الفلسطينيين من "إسرائيل الكبرى"، وهو مسار جديد "انقلابي" يتجاوز أنماط التعامل "الإسرائيلي" القديمة "الهادئة" نسبياً مع الصراع العربي—"الإسرائيلي"، وهو الذي تنتهجه حكومة نتنياهو اليمينية. هذا السلوك الصهيوني سيؤدِّي عربياً، وقد تُرِك له الحبل على غاربه، إلى المساس بالحقوق العربية الإسلامية والإضرار بها، وإلى التباس الوعي والإحباط النفسي لدى شرائح واسعة من المجتمع الفلسطيني والعربي أيضاً، نتيجة كسر حواجز ما اعتادت "إسرائيل" تسميته "المحافظة على الوضع القائم" في كل قضايا الصراع العربي—"الإسرائيلي"، وعلى رأسها المسجد الأقصى والقدس، وبما قد يهيِّئه هذا "الكسر" من مناخات محبِطة في الواقع العربي.

لذا لا يجوز، فلسطينياً وعربياً، الاستمرار في استخدام الأدوات "النضالية" القديمة ذاتها للتعبير عن العلاقة السائدة بين "إسرائيل" من جهة والفلسطينيين والعرب من الجهة الأخرى، في ظلِّ المتغيِّرات الجديدة التي حدثت، ولا تزال تحدث، في "إسرائيل" بعد وصول اليمين العنصري إلى الحكم وما فعله خلال الثلاث سنوات الماضية، بل يجب ترسيخ إطارٍ سياسي يتوافق مع "مقتضيات المرحلة" من خلال تغيير مفاهيمنا وأدواتنا واستراتيجيتنا النضالية لنكون قادرين على مواجهة "قضايا صراع عسكري" ناتجة من "نزاعٍ حول الأرض"، وليس صراعاً على حاجات إنسانية ومطالب خدماتية من الاحتلال. يجب أن توضِّح المسارات والأدوات النضالية الجديدة أنَّنا أمام "حالة" تدرك التداعيات "المحلية الإقليمية والدولية" للموقف من حكومة نتنياهو ومدى خطورتها، إذ يأتي تغيير الأدوات بهدف منع "تطويعنا" وإقناعنا بمواجهة الحقيقة وتقبُّل الواقع كما هو، ليتحقَّق لبِن غفير واليمين الصهيوني الفاشي ما يريد. في الواقع، إنَّ تغيير أدوات ومسارات النضال في الصراع "الإسرائيلي"—الفلسطيني هو ما نحتاجه لنمضي قدماً في مشروعنا التحرُّري، والأهمّ ألَّا تأتي عفويةً، بل أن تعبِّر عن عدم الاستسلام "للعجز" الذي يراد له أن يصيبنا ويطوِّقنا.

يجب أن نمتنع عن أن تساهم ثقافتنا السياسية والحزبية في إعادة إنتاج الأنماط والمسارات القديمة الفاشلة ذاتها في التعامل مع "الواقع الصهيوني الجديد" الذي يتجاوز حدود "المألوف"، ومنها موقف اليهودية القومية الدينية من المسجد الأقصى على وجه الخصوص، وفلسطين والعرب على وجه العموم. لم يعد خافياً عن أحد ما يجري من استهداف لقيمنا وحقوقنا، واستخفاف واضحٍ بإرثنا التاريخي الديني في القدس وغيرها. إنَّ التغيير هو استراتيجية مهمة وواضحة لا بدَّ من انتهاجها للكشف عن الأدوات القديمة التي لا يحتاج بعضها إلى تعديلٍ فحسب، بل اجتثاث من الجذور أيضاً، ذلك أنَّنا لا نريد نقل الخيبة من زمانٍ إلى آخر لنبقى، للأسف، نراوح مكاننا دون أيِّ انعكاسات إيجابية على قضيتنا التي نتمنَّى أن تتقدَّم ويعلو شأنها لتقودنا إلى التحرُّر والانعتاق من الاحتلال.

إنَّنا بحاجة إلى تحرير أنفسنا من قيم عجز الرسمية العربية البالية التي تحمل في مضامينها الانكفاء وتمجيد الفشل ورفض التعايش معها تحت أيِّ ظرف، فجلُّ ما يتمنَّاه العرب، العاجزون اليوم، هو أن "يضرب الله الظالمين بالظالمين" وأن "يُخرجنا من بين أيديهم سالمين"، أو "أن يجعل تدميرهم في تدبيرهم!" وهي كنايات فاضحة عن العجز الفاضح. صحيح أنَّ الدُّعاء سلاح المؤمن في جميع أوقاته، وهو أصل العبادة، وأشارت السنة النبوية إلى مكانته وأهميَّته، وهو عبادة سهلة يستطيع كل إنسان القيام بها، لكن دعاء "قلّة الحيلة والضعف" في الحالة العربية الراهنة ليس نابعاً من ضعف بنيوي مفروض، إنَّما هو ضعف طوعي اختارته وقبلته الأمة لنفسها بينما هي تمتلك الجيوش الجرَّارة، وتعجُّ ترساناتها بالأسلحة والمعدَّات والبوارج والطائرات، وتملك إمكانات اقتصادية هائلة، ونفطاً وغازاً واستثمارات، وجماهير بالملايين... لكنَّ كلَّ شيء مُعطَّل مع سبق الإصرار والعمد، شعوباً وأنظمة. فلا خيول للعرب ليركبوها ولا سيوف لهم ليشهروها، فسيوفهم حطب وخيولهم خشب.

نعم، نريد استراتيجية أكثر قدرة على التعامل مع المتغيِّرات الحالية من حولنا، لكن هذه الحاجة إلى سياسة

جديدة ليست مسؤولية الأنظمة وحدها، ولا مسؤولية الأحزاب والنخب فحسب، إنَّما هي مسؤولية مشتركة بين الدول والأحزاب، بل والأفراد. وإلَّا فإننا سنستمرُّ في السقوط من المنعطفات الخطرة في الوادي السحيق نفسه الذي سقط فيه سكان القرية اليمنية وهم يكرِّرون اتِّباع حميرهم! ولعلَّ عربدة "إسرائيل" واعتداءاتها المتكرِّرة على سورية واليمن وقطر، والحرب التي تشنُّها اليوم على إيران ولبنان هي في المحصِّلة، نتيجة للصمت العربي بل اللامبالاة المُقعِدة. فليس هناك أمَّة من الأمم تمرَّغت كرامتها بالتراب والحضيض، كما يحدث مع الأمَّة العربية اليوم، فلا شيء نتقنه سوى التفرقة والحروب البينية، فأمددنا كل من عادانا بالقوة، بسبب تفرُّقنا وضعفنا وتمذهبنا، وركضنا خلف التفاهات الطائفية والمذهبية والمناطقية.

وفي الوقت الذي تُعربد فيه "إسرائيل" وتنتهك وتقتل في بعض غرف الدار العربية، يختبئ غالبية الأشقاء العرب، كلٌّ في غرفته يقف وراء بابه ينظر ويتفرَّج ويسمع ويرى "ويدعو". يقف الأشقَّاء بغالبيَّتهم لا يحرِّكون ساكناً، هذا إن لم يتعاونوا ويعترفوا ويُطبِّعوا ويصالحوا العدو نفسه الذي يقتل أشقاءهم، في فلسطين ولبنان وسورية واليمن. للأسف، لم يُحْدِث موقف الأمَّة العربية من المقتلة التي جرت في غزة الفارق في لحظة تاريخية فارقة تعيشها، ولم تضع مصلحتها ومقدراتها ومستقبلها بعين الاعتبار، فجاءت مُواقفها، الرسمية والشعبية، حول ما يجري ترسيماً للعجز العربي، الذي وصل مستويات لا تقبلها الفطرة السوية لأيّ مخلوق على وجه البسيطة.

علينا جميعاً أن نعي أنَّ "إسرائيل دولة" لها حلمها الاستعماري للمنطقة، ولديها مشروعها الصهيوني لاستعادة "أرض إسرائيل"، وهذا الضعف العربي والهوان والعجز والاستسلام والاكتفاء في مقاعد الفُرجة لهذه الفظائع الرهيبة، والإبادة الجماعية التي تتمدَّد وتتَّسع من مدينة عربية وإسلامية إلى أخرى، دون أن يحرِّك أحد لها ساكناً، لهو حقاً محنة العرب الكبرى ومصيبتهم العظمى. إنَّنا لن نُهزم أمام "إسرائيل" إلَّا إذا هيمنت علينا القابلية للهزيمة في داخلنا أولاً، واستسلمنا لشعار: "ليس في الإمكان أكثر مما كان." فهل نعي بأنَّ الهزيمة تبدأ أولاً من دواخلنا وقابليتنا للهزيمة؟

وأخيراً، يبدو أنَّه أمام الزمن ورتابته المؤلمة، والحرب وحطامها، وأسئلة متى وكيف وأجوبتهما، والعجز حتى عن التفكير في إمكان الوصول إلى نهاية لحروب "إسرائيل" التدميرية وأطماعها التوسعية... أمام هذا كلِّه لا يوجد إلَّا الانتظار، الانتظار كنوع من أنواع الفعل، الذي نجزم بأنَّه الوسيلة الوحيدة البائسة المتبقية لدى الرسمية العربية والإسلامية في انتظار أن يأتي الفرج أو أن يأتي أحدٌ ما به

النضال الفلسطيني التحرُّري والمواطنة الموحَّدة

وسام رفيدي، فلسطين

لقد كان صادماً فعلاً المدى الذي يمكن أن يصله الموقف المعادي للمقاومة تحت سلسلة مفاهيم، صحيحة ومشروعة، نحو: العقلانية، والنقد، وحرية التعبير، والنقاش العام... ولكنها مضلِّلة تماماً. فكما هو الحال دائماً، ليست طبيعة المفهوم هي ما تحدِّد حقيقته بل موقع حامله من الصراع، أي موقع المفهوم من الصراع، وبالتالي صاحبه، أيّاً كان هذا الصراع. فأن يُعلن أحدهم، وفي غمار اختلاط دماء المقاتلين بالتراب والرمال، أنَّ مقاتلي حركة حماس وحزب الله لا يحملون السلاح لأهداف وطنية بل للهيمنة والإقصاء والسيطرة، فيما آخر لا يكتب إلا طعناً في المقاومة، وكأنَّه متخصِّص بوظيفة ما محددة له... كل ذلك بدا صادماً، وبلا شكّ.

ليست الصدمة نتاج بروز تلك الأصوات، ففي كلِّ نضالات الشعوب وُجد دائماً ليس فقط مَن يطعن بثورة الشعوب، بل ومَن يحمل السلاح ضِدَّها، وفيتنام والجزائر والصين نماذج صارخة على ذلك. لكن الصدمة كانت أنَّه في ظلِّ معركة يخوضها الشعب للصمود والبقاء والدفاع عن الحياة، أمام ما يتعرض له من إبادة منهجية ومعلنة، ودعوات صريحة للتطهير، تخرج تلك الأصوات. ليست المسألة محض موقف سياسي، بل تدخل في باب التهتُّك الأخلاقي والوطني بامتياز. إنَّه الطابور الخامس الذي يتشكَّل من نخبة سياسية قيادية منهارة تماماً، ومثقَّفين وكتَّاب يعملون بوصفهم كمبرادور ثقافي في سوق من يدفع أو يحتضن.

ينبغي الاعتراف بأنَّ هؤلاء الكتاب لهم مكانتهم، ومَن يصفِّق لهم ويتفهَّم وجهة نظرهم فمردُّ ذلك إما نتيجة الانحيازات السياسية بفعل الانقسام السياسي، أو نتيجة ارتباطات مصلحية بالمشروع الاستعماري ووكلائه، أو ببساطة نتيجة هول التضحيات المقدَّمة والتي تخلق لدى البعض حالة من الإحباط واليأس. تلك الكتابات ليست معزولة هنا وهناك، بل غدت تياراً سياسياً يتموضع بوضوح في خندق العداء للمقاومة.

ولذلك، يغدو النضال الثقافي على جبهة الوعي من أولى مهمَّات المرحلة المقبلة، وهي تاريخية بامتياز. ليس ما يشين المقاومة وبطولاتها وتضحيات شعبنا وصموده القول إنَّ المقاومة في القطاع تعيش حالة من الانكفاء والتراجع كنتاج للهزيمة العسكرية، فذلك مظهر متوقَّع في أيِّ نضال حتى لو كان صاعقاً ومثيراً للحنق والغضب. أما ما يجب تثبيته، فهو أنّ هذا الواقع لم يكن ليغدو واقعاً كنتاج لتضحيات المقاومة وبطولاتها واستعدادها وكفاءتها، بل نتيجة مباشرة للضربات التي تلقَّاها المحور المساند، خاصة في سورية ولبنان، رئتي المقاومة بامتياز،

الأمر الذي دفع المقاومة لاتفاق بائس بكل المقاييس، وفق منطق خيار الممكن في لحظة. واللجوء إلى ذلك الخيار في عالم السياسة معروف تماماً، بل ومفهوم.

إنَّ هذا النضال على جبهة الوعي يستدعي الموقف المعلن للراحل جورج حبش بعد هزيمة الثورة العسكرية في لبنان في سنة 1982، وترحيل مقاتليها وقياداتها، ومفاده أنَّه يمكن للثورة أن تخسر المعركة سياسياً وعسكرياً، ولكن لا يجب أن تخسر المعركة الثقافية. ونستحضر هنا مقولة صهر الوعي للراحل وليد دقة، إذ لا يمكن بأيِّ حال من الأحوال إدارة الظهر لماكينة الإعلام الصهيوني والأمريكي المتشعِّبة الحقول وتأثيراتها على المزاج العام، تلك الماكينة التي نجحت مقولاتها ومفاهيمها ومواقفها التحريضية الموجَّهة في التسلّل إلى كتابات فلسطينية، حتى غدت بعض تلك الكتابات وكأنَّ ديدَنها هو إعادة نشر ما تعجُّ به الصحافة الصهيونية، وكأنَّ أؤلئك الكتاب ليسوا أكثر من وكلاء حيث يتجلَّى الكومبرادور الثقافي بأبهى حلَّة، على بؤس تلك الحلَّة.

منطق الحسابات الرياضية

ربما كان من أكثر ما ركَّزت عليه الكتابات المعادية للمقاومة هو ذلك القول، غير البريء، باتِّهام المقاومة بعدم قيامها بجردية دقيقة لتداعيات قرار العبور في 7 تشرين الأول/أكتوبر 2023، أي عدم قدرتها على إجراء الحسابات الدقيقة. وبالتالي، فقد جرى تحميل المقاومة، في أحسن الأحوال، بعضاً من المسؤولية عن إبادة شعبنا وإعادة احتلال القطاع، وفي أسوأ الأحوال منح المستعمِر صكَّ براءة بتحميل المقاومة كامل المسؤولية. وقد استُخدمت سلسلة معطيات لدعم هذا الموقف، من نوع: ضرورة حساب الأرباح والخسائر، وحجم التكلفة، وموازين القوى العسكرية، إلى آخر تلك المعطيات. لا شكَّ أنَّ أصحاب تلك الكتابات يقرأون التاريخ ويعرفونه جيداً، وببساطة متناهية، لم تكن موازين القوى على امتداد التاريخ، متعادلة ولو نسبياً، بين الشعوب والمستعمِرين. فالموازين كانت دائماً وبالمطلق لصالح المستعمِر، وإلَّا لما نجح استعماره أصلاً، ومع ذلك لم تلقِ الشعوب سلاح المقاومة، بل وانتصرت. ولذلك تسقط مقولة هؤلاء حول حجم التكلفة، إذ دائماً ما يدفعه الشعب المستعمَر من تضحيات وآلام وخسائر بشرية يكون أكثر بكثير مما يدفع المستعمِر. يعرف هؤلاء الكتَّاب ذلك تماماً، وما إدارة الظهر له إلَّا للاستثمار اللا-أخلاقي لحجم التضحيات للطعن في المقاومة وخياراتها.

ربما ليس بجديد القول إنَّ السياسة جبر وليست حساباً، في تكرار لمقولة ريجيس دوبريه، وهذا يعني أنَّه في عالم القرارات السياسية، بل والعسكرية، هناك دائماً المجهول (س). ولعلَّ التذكير هنا مفيد بما أعلنه مرَّةً الدبلوماسي الإمبريالي هنري كيسنجر حول أنَّه يمكن ببساطة اتخاذ القرار، ولكن لا يمكن التحكُّم بتداعياته تماماً. وكيسنجر هنا يراجع، كما يبدو، قرارات كثيرة اتَّخذها الإمبرياليون، وكانت تداعياتها وبالاً على رؤوسهم، نحو: فييتنام، وأفغانستان، والصين، والجزائر.

الجبر في القرار

أثبتت الوقائع سلسلة من الأحداث التي لم تكن في الحسبان ولا تمَّ توقعها، سواءً من جهة أصحاب قرار 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، أو من قبل حكَّام المشروع الصهيوني. فلم يكن في حسابات المقاومة أن ينهار الجيش الصهيوني ذلك الانهيار في "غلاف" القطاع، بحيث يسقط تماماً في غضون ست ساعات، وينتهي الأمر بـ"فرقة غزة" بين قتيل وجريح ومأسور، ليزحف الغزِّيون مقتحمين المستعمرات فيأخذون معهم الأسرى وما تمكَّنوا من حمله. والصهاينة، أيضاً، لم يكن ليتصوَّروا هذا التطوُّر، وهذا ما جعل كتابات "إسرائيلية" تطرح قضية وجود المشروع من أساسه. وهو ما حدا بممثلي الإمبريالية الأمريكية والأوروبية للحجيج دعماً للكيان في اليوم التالي، دفاعاً عنه واستشعاراً بأنَّ تحوُّلاً تاريخياً أظهره العبور: لا ضمان لبقاء الكيان إلَّا بالثقل الإمبريالي العالمي العسكري والسياسي، حتى ليقال إنَّ ممثلي العسكرية الإمبريالية الأمريكية والأوروبية كانوا، هم فعلاً، أصحاب القرار العسكري في هيئة الأركان "الإسرائيلية".

لم يكن في حساب المقاومة، وهي التي خطَّطت لأسر حفنة من الجنود من أجل صفقة التبادل، كما أعلنت مراراً، أن تخرج بمئات الأسرى "الإسرائيليين"، نتيجة الانهيار الحاصل في "غلاف" القطاع، ما أضفى تطوُّراً دراماتيكياً فريداً نتيجة عدد الأسرى، وخلق بلا شك أعباء إضافية عليها نتيجة هذا العدد، ولكنه أيضاً رفع سقف المطلب والهدف ليصير تبييض السجون. لم يكن في حساب المقاومة، ولا في حسابات أيٍّ كان، أنَّ الردَّ سيكون بهذا الحجم الدموي والتدميري، والسعي لإبادة شعب بأكمله، وترحيل ملايين السكان من مدنهم وقراهم، وأن يكون عدد الشهداء والجرحى والمعتقلين بعشرات الآلاف، وأن يتم تدمير ما يقارب 90 % من البنية التحتية والعمرانية للقطاع... حتى أن أكثر الذين تفهَّموا عبر الصراع الطويل الحقيقة الدموية والفاشية للمشروع الصهيوني لم يتوقَّعوا ذلك.

ولعلَّ هذا يستدعي العودة إلى مربع الصراع الأول، وهو صراع الوجود بين مشروعين: مشروع استيطاني ترحيلي إبادي، ومشروع تحرُّري تحريري للوطن. وعليه لا يمكن تصور "حلٍّ ما" سياسي تسووي، كما يغدو من الغباء التفكير بخيارات من نوع "نضال سلمي لا عنفي يستند إلى الشرعية الدولية وقوانينها"، كما كتب أحدهم مرَّة، لأنَّ المشروع النقيض لا يسعى إلى "تسوية ما"، بل يستهدف الوجود الفلسطيني برمَّته.

لم يكن في حسابات حكَّام الكيان ذلك الصمود والفعل المقاوم لأكثر من سنتين، ولا ذلك القدر من الاستعدادية العسكرية، اللوجستية والتخطيطية للمقاومة، ولا شكَّ أنَّ استخباراتهم وصلوا لذلك الاستنتاج. فما ظهر للعيان من فعل المقاومة فاق كل التصوُّرات و"الحسابات"، وليس فقط ما ذكر آنفاً، بل والقدرة على حماية قيادات المقاومة لسنوات، تلك القيادات التي قدَّمت أرواحها وأرواح عائلاتها، في حيِّز جغرافي يعجُّ بتقنيات الرصد والتجسُّس الأكثر حداثة، وبإسناد أجهزة استخبارات بريطانية وأمريكية. وفي المقابل يمكن

افتراض أنَّ المقاومة، باستعداديَّتها على مدى سنوات، كانت تدرك نجاعة ترتيباتها وقدرتها على الصمود، وقد أعلنت ذلك منذ اليوم التالي لبدء الحرب.

لم يكن في حسابات طرفي الصراع ذلك التحوُّل الهائل في الرأي العام العالمي الشعبي باتجاه هزيمة الرواية الصهيونية وانتصار الرواية الفلسطينية. وإذا كان من الصحيح افتراض أنَّ حجم الإبادة الدموي حرَّك الملايين في شوارع العالم دعماً للرواية الفلسطينية، ورفضاً للإبادة والرواية الصهيونية التي تقف خلفها، إلا أنَّه من الصحيح أيضاً أنَّ صمود المقاومة وشعبنا في غزة قدَّم للعالم رمزية قيمية هائلة في التضحية والمقاومة. وقد حفَّزت ذلك التحوُّل التاريخي لصالح الرؤية الوطنية الفلسطينية، وما كان لذلك التحوُّل ليتحقَّق لولا اجتماع المتغيِّرين: الإبادة من جهة، والصمود والمقاومة من جهة ثانية. أما الحساب الذي ثبت خطؤه تماماً فهو اعتبار أنَّ الكيان لا يحتمل حرب استنزاف. لم يكن في الساحة الفلسطينية، وربما العربية، مَن لم يتبنَّ هذا التصوُّر، وهذا ما ثبت بطلانه تماماً. ربما يعود السبب ليس إلى قدرة الكيان الذاتية، عسكرياً واقتصادياً وتقنياً، وهي قدرات كبيرة على أيِّ حال، بل إلى مستوى الدعم غير المسبوق على كل الصعد من الإمبرياليات العالمية. و يمكن القول، بمعنى ما، ودون مجانبة الصواب، إنَّ مقاومة غزة كانت تقاتل جيوشاً لا جيشاً.

وأخيراً، في حقل الحسابات، هو ما سبق ذكره من كمٍّ كتابات الطابور الخامس الذي بلغ مدايات صادمة في عدائه للمقاومة حدَّ تحميلها مسؤولية الإبادة. فبلغت تلك الكتابات حدَّ الطعن في المقاومة ودماء مقاتليها تختلط برمال غزة، وقياداتها تقدِّم أرواحها وعائلاتها على مذبح المقاومة. كلُّ ذلك فاق كلَّ التوقعات، وهو ما يؤكِّد مرة أخرى أهمية خوض المعركة على جبهة الوعي تحصيناً للثقافة والهوية الوطنيتين.

تعدُّد الساحات وضرورة الجامع الوطني

على الرغم من أنَّ المشروع الاستعماري الاستيطاني الترحيلي يطال كل فلسطيني، بغضِّ النظر عن جغرافيَّته، لكن تداعيات حرب الإبادة تطرح من جديد، ما كان قائماً سابقاً، وهو تنوُّع الجعرافيا السياسية للشعب الفلسطيني بين الضفة والقطاع وأراضي فلسطين 1948، والشتات.

في غزة يجري العمل على سلخ القطاع تماماً عن باقي مكوِّنات الشعب وجغرافيَّته وهويته، وذلك عبر "خطة ترامب" والاتفاق البائس. وإذا كان هذا الاتفاق هو "الخيار الممكن"، إلا أنَّه من الواجب ملاحظة موقعه من مجمل ما يُخطَّط للشعب الفلسطيني عموماً. فالاتفاق وإن كانت جغرافيَّته غزة، إلا أنَّه يؤشِّر لمسار يطال عموم الشعب الفلسطيني، وعنوانه شطب الهوية والكينونة الوطنية بأفق التهجير المعلن صراحة. وفي الضفة الفلسطينية أعلن سياسيُّو الكيان أنَّ الهدف هو لجان إدارية لإدارة المدن، تقف على رأسها السلطة الفلسطينية كلجنة إدارية أو حتى لجنة جديدة، حسب تعبير ترامب، على أنقاض سلطة أوسلو. إنَّ ما يُرسم للضفة لا يخرج عن كونه إعلان الكيان شطب أوسلو فيما لم تجرؤ القيادة الفلسطينية الرسمية على هذه الخطوة. إن ما يرسم له هو حكم إداري

ذاتي محدود، لا بل أقلّ من ذلك بكثير، عبر ضمِّ أجزاء واسعة من الضفة، وترحيل سكَّان القرى القريبة من تجمعات المستوطنين، حسب سموتريتش، وحشر الشعب الفلسطيني، إن لم يتمّ ترحيله أصلاً، في بانتوستانات مدينية معزولة ومطوَّقة تقودها لجان إدارية على غرار "لجنة إدارة غزة."

إنَّ شطب الكينونة الفلسطينية، كهوية ومقوِّمات سياسية واجتماعية وثقافية، وصولاً إلى إخراج شعبنا، كشعب، من الحاضر والمستقبل، هو ما يُخطَّط له ويُعلن عنه بهذه الطريقة أو تلك. وفي سياق هذه العملية، لم يسقط خيار التهجير والتطهير العرقي الذي يتأجَّل إلى حين إنضاج ظروفه وأهمُّها على الإطلاق، تساوق مصر والأردن، والذي لا يبدو متاحاً في الزمن المنظور، وتهتُّك ثقافة الصمود ومقوماته لدى شعبنا، الأمر الذي يدفع إلى نجاح التهجير، وهذا أيضاً لا يبدو ممكناً.

وعود على بدء، فإنَّ مقاومة ما يُحاك استراتيجياً ضدَّ شعبنا، وقد دخل مرحلة الدفاع الاستراتيجي عن كينونته وهويته ومقوِّمات وجوده كشعب، بعد مرحلة من الهجوم الاستراتيجي على مدى عامين بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، تتطلب تحركين أساسيين.

أما **التحرُّك الأول**، فعلى جبهة الثقافة، وذلك بمقاومة ثقافة الاستسلام والإحباط التي يروِّج لها الكيان وماكيناته الإعلامية، ومنه الطابور الخامس فلسطينياً، وتلك المقاومة تستدعي تعزيز مقومات الهوية الوطنية وثقافة المقاومة نفسها. وتندرج، في هذا السياق، إعادة التأكيد على طبيعة الصراع الوجودي ضدَّ المشروع الاستعماري الاستيطاني الإحلالي، ونبذ عقلية "التسويات" التي كانت وبالاً على الوعي والثقافة على مدار عقود، وإعادة تأكيد طبيعة المرحلة التي يمرُّ بها شعبنا، وهي مرحلة تحرُّر وطني عنوانها تحرير الوطن والعودة. إنَّ التأكيد على طبيعة المرحلة يتطلَّب إعادة الاعتبار إلى الإطار الناظم برنامجياً لمشروع التحرر، ونعني به حصراً الميثاق الوطني الفلسطيني للعام 1968 الذي شطبته قيادة منظمة التحرير الفلسطينية كرامة لعيون المفاوض الصهيوني في أوسلو. الميثاق الوطني هو مَن يرسم معالم البرنامج الوطني وأهدافه ويحدِّد آليات تحقيقه، والأهم من ذلك أنَّه يحسم ذلك النقاش السفسطائي حول ماهية البرنامج الوطني. كما أنَّ الميثاق، وطنياً وثقافياً وهوياتياً، يخلق الأرضية لبناء مواطنة موحَّدة تجمع كافة مكوِّنات الجغرافيا السياسية لشعبنا في مختلف أماكن تواجده، مواطنة تردُّ ثقافياً وسياسياً على مخطَّطات الشرذمة وثقافتها، وتخلق إطاراً جامعاً لهوية وطنية. لقد نشط النقاش حول "البرنامج الوطني" منذ فترة، ولم يكن سوى تعبير عن حالة ضياع وغياب الرؤية، وأحياناً لدوافع غير سويَّة إطلاقاً. إنَّ ما يحسم هذا النقاش هو تحديد طبيعة أهداف شعبنا في مرحلة التحرر الوطني، وهي التحرير والعودة، وإلَّا فماذا سيكون البرنامج غير ذلك؟ أمَّا الإطار الناظم لذلك البرنامج فهو الميثاق الوطني الفلسطيني للعام 1968.

وأما **التحرك الثاني**، فيكون على جبهة بناء الأدوات والمؤسسات السياسية والاجتماعية الحاملة للمشروع الوطني، والخروج من عقلية التقديس للمؤسسات القائمة التي تحلَّلت وتفكَّكت ولم تعد تؤدِّي أيَّ دور وطني

مشهود. ليست الدعوة هذه للتفكير خارج الصندوق، كما يقال، بل نقض فكرة وجود صندوق أصلاً. لقد فشلت تماماً كلُّ المشاريع والمقترحات والاتفاقات على مدى عقود لإعادة توحيد منظمة التحرير الفلسطينية، فلا قاعدة سياسية برنامجية، ولا ممارسة ميدانية تجمع تياريْ النظام السياسي الفلسطيني، أي تيار المقاومة وتيار التسوية، فلا بدَّ من التفكير ببناء أدوات مؤسساتية جديدة، وتفكير يكون نتاج جهد وطني جماعي بالقطع. ولكن أمام هذا الواقع يمكن ملاحظة الهوَّة الشاسعة بين سلوك نخبة أوسلو ومتطلَّبات الواقع الوطنية. فأن تنخرط تلك النخبة في عملية نقاش لمسوّدة دستور لدولة تحت "بساطير الاحتلال"، وهي بالكاد تتحصَّل على حكم ذاتي، وتتدخَّل لشطب كل ما هو وطني هوياتي في المنهاج الفلسطيني، وتعاقب المحرَّرين على نضالهم بقطع رواتبهم، وتتدخَّل بفجاجة في انتخابات البلديات لإملاء شروط سياسية على المرشحين... كلُّ هذا يؤشِّر على أنَّ تلك النخبة في وادٍ وما يجب فعله في وادٍ آخر، إذ لا إرادة سياسية مطلقاً لدى نخبة أوسلو لمقاومة ما يُرسم سياسياً لفلسطين، كما هو الحال منذ 34 عاماً.

وختاماً، فلا بدَّ من العودة إلى المربع الأول، نعم هو المربع الأول، أي التأكيد على طبيعة المرحلة كمرحلة تحرُّر وطني بهدفها المعلن والطبيعي وهو التحرير والعودة، وإعادة الاعتبار إلى الميثاق الوطني الفلسطيني باعتباره البرنامج الوطني الفلسطيني، والتأكيد على طبيعة الصراع الوجودي بين مشروعين، المشروع الاستعماري الاستيطاني الترحيلي والمشروع التحرُّري التحريري للأرض والوطن

رفض الوصاية على فلسطين

شعوان جبَّارين، فلسطين

بدأت الكتابة في الموضوع القانوني وعلاقته بالقضية الفلسطينية وكيفية الاستفادة من هذا البعد في مسيرة التحرُّر والدفاع عن الحقوق الفلسطينية، وفي مقدِّمتها حقّ العودة وتقرير المصير، ولم تمضِ أيام قليلة حتى بدأت أمريكا و"إسرائيل" العدوان السافر على إيران الذي انتهكت فيه ميثاق الأمم المتحدة، وارتكبت من الجرائم الدولية، وما زالت، ما يُهدِّد السلم والأمن الدوليَّين ويضيف أسئلة عديدة حول جدوى القانون الدولي والقواعد والمبادئ القانونية كافَّة التي يتمّ ترديدها صباح مساء.

كنتُ أمام أسئلة كثيرة تدافعت في ذهني حول ما يجب أن تتضمَّنه الكتابة، ووجدت نفسي منزلقاً في كتابة حول فلسفة القانون والمسارات التاريخية والمحطات الأساسية التي ساهمت في تشكيله والمنظومة الدولية. ووجدت نفسي أخوض بقدر من التفصيل في نشأة القضية الفلسطينية وما واجهه شعبنا ولا يزال من قهر وظلم وجرائم ليس آخرها جريمة الإبادة الجماعية التي ما زال يتعرَّض لها شعبنا في غزة منذ عامين ونصف، فالإبادة لم تتوقَّف على الرغم من الاتفاق (وقف إطلاق النار). وقد أدَّت حرب الإبادة، حتى الآن، إلى قتل ما يزيد على 85 ألفاً من أبناء وبنات شعبنا، وما يقارب مائتي ألف من الجرحى، وآلاف الأسرى، وهدم مقوِّمات الحياة كافَّة... وكلُّ ذلك تمَّت مشاهدته مباشرة على شاشات التلفاز. وقد كانت إبادة غزة هي الإبادة الجماعية الأولى، على مستوى العالم، التي تُبَثُّ على الهواء بشكل مباشر ويشارك فيها إضافة إلى دولة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، الترحيلي والإبادي، دول أخرى وازنة، بالدعم المتنوُّع، المباشر وغير المباشر، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

تداركت نفسي، وتوقَّفت عن الكتابة وعدت لمراجعة ما كتبتُ، فتبيَّن لي أنَّه ليس ما يجب أن يُقال في هذه المرحلة، وإنَّما يجب أن نخرج من قوقعة الأكاديميا إلى التفاعل مع كيمياء الواقع، وأن نجيب على الأسئلة التي تشغل الجميع، مثل، هل وُجد القانون الدولي ليساعد الشعوب الواقعة تحت نير الاستعمار الاستيطاني الإحلالي الصهيوني الذي يستهدف الوجود والهوية والذاكرة والثقافة، أم هو وسيلة بيد الأقوياء لترويض الشعوب المضطهَدة؟ وهل القانون الدولي ومنظَّماته وأدواته وقواعده غدت كلُّها بلا جدوى؟ وهل يستحق كلُّ ذلك ، بعد غزة، بذل أيِّ مجهود للتفكير فيه أصلاً؟ هناك العديد من الأسئلة التي تبدأ ولا تنتهي في هذا السياق. وكي لا نغرق في التجريد، فقد ارتأيت أن أتناول بعض العناوين، التي غدت أقرب إلى المسلَّمات بالنسبة إليّ، والتي أعتبرها على قدر من الأهمية قبل الولوج في الإجابة عن بعض الأسئلة.

وفي هذا المقام، أدَّعي بأنَّ القانون الدولي، بتفرُّعاته المختلفة والقانون الدولي العام بمبادئه وقواعده وآلياته ا لمتعدِّدة، يدعم الحقوق، ويساعد الشعوب المضطهَدة في الوقوف في وجه المستعمِر وجعله عارياً أمام القيم والمبادئ الإنسانية، خاصةً إذا استخدم وتمَّ العمل عليه بطريقة مؤسَّسية وفاعلة وليس على نحو موسمي. لكنَّ القانون الدولي بمبادئه ونصوصه، وإن تباينت المواقف الفكرية والسياسية بشأنه، لا يحرِّر وحده أوطاناً ترزح تحت نير الاستعمار الاستيطاني والاحتلال العسكري، بل يشكِّل سلاحاً هامّاً إذا ما توفَّرت الإرادة السياسية والمعرفية لاستثمار الإمكانات المتاحة فيه.

وعلى ذلك، فقد تحوَّلت فلسطين إلى امتحان حقيقيٍّ واختبار مُرٍّ للمنظومة والقانون الدوليين، ذلك أنَّها كشفت الأقنعة كافَّة عن وجوه الدول والمنظَّمات والأفراد والمؤسَّسات، وحدَّدت أين يقف كلٌّ منهم حيال الإنسانية وقيم العدالة والحرية والمساواة، وخاصة الموقف من دماء الأطفال والنساء التي سالت في غزة والتي كشفت همجية هذا الاستعمار الاستيطاني في فلسطين وطينته وجوهره. وفي هذا السياق، فإنَّ جريمة الإبادة الجماعية، التي نُقلت ببثٍّ حيٍّ ومباشر، هزَّت الضمائر الإنسانية على مستوى العالم، وفتحت آفاقاً يمكن لاستثمارها سياسياً وأخلاقياً واجتماعياً أن يساهم نوعياً في تقدُّم قضيَّتنا ويفقد أعداءنا مساحات واسعة لطالما استخدمها لصالحه ضمن دعايته وإظهار نفسه على أنَّه ضحية وأنَّه يمثِّل قيماً ويدافع عن مبادئ إنسانية، وأنَّه عنوان الديمقراطية في المنطقة والعالم. وما الملايين من المتضامنين مع شعبنا في شوارع العالم، وإدانتهم الصارخة للإبادة، إلَّا تأكيد على ما ذهبتُ إليه، وخاصة أنَّ العالم، عبر هذه الملايين، بات يشهد تدهور مكانة الرواية الصهيونية (أيّ تصوير أنفسهم كضحية)، وانتصار الرواية الفلسطينية التي تعزَّزت مكانتها سياسياً وأخلاقياً.

صحيح أنَّ القانون الدولي إلى جانب الشعوب المضطهَدة، إلا أنَّه يمكن أن يتحوَّل إلى أداة للتدخُّل في شؤون البلدان الضعيفة بحجة الحماية لبعض الشعوب من عسف الأنظمة الوطنية فيها. وبالتالي يغدو من المهمِّ الالتفات إلى ميزان القوى الذي يمكِّن من استخدام القانون بطريقة معادية للشعوب. وفي الحقيقة تخفي هذه المحاولات، أحياناً، أهدافاً استعمارية. لكن عندما تدار المعارك القانونية على المستوى الدولي بشكل سليم واحترافي لا يمكن إلَّا أن ينتصر القانون لحقوق الضحايا. ولعلَّ تجربة فلسطين في هذا الجانب خير دليل، وتحديداً أمام المحاكم الدولية المختلفة (المحكمة الجنائية الدولية ومحكمة العدل الدولية) وأمَّا الأخطر في مسار القانون الدولي، فهو أن يصبح العمل فيه منطلقاً من قاعدة المساومات السياسية، ما يوهنه ويضعف آليَّاته، وأحياناً يتمُّ خلق سوابق تعيد العربة إلى الخلف بدل التقدُّم إلى الأمام. فالقانون الدولي، في صميمه، نصوص جيدة وجذَّابة وفي غالبيَّتها ارتباط بالحقوق والمسؤوليات، ولكن غياب الإرادة السياسية للتطبيق والتنفيذ يجعلها غير ذات فائدة، إذ دون التطبيق والالتزام يكاد الأمر يقتصر على الدعوه الأخلاقية ليس إلَّا. ولكن هناك بعض القوانين والاتِّفاقيات التي لها أنياب حسب النصوص، مثل اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1948 التي تتعلَّق بحماية السكَّان المدنيِّين تحت الاحتلال، إلَّا أن غالبية الدول لا تحترم التزاماتها التعاقدية بموجب هذه الاتفاقية وغيرها، ولذلك تبقى حبراً على ورق. ويبقى السؤال: كيف لنا أن نفعِّل هذه الالتزامات للدول المتعاقدة، وكيف يصبح للقانون والواجبات أرجل تسير عليها؟

وبالتركيز على فلسطين والقانون الدولي، فلا بدَّ من التذكير بأنَّ قرار تقسيم فلسطين 181 الصادر في العام 1947 من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة ليس قراراً قانونياً، بل هو قرار سياسيٌّ في فترة كان الاستعمار يسود العالم، وكانت فلسطين تحت الانتداب البريطاني صاحب مشروع إقامة دولة لليهود في فلسطين لترجمة وعد بلفور. وعندما تمَّت بعض المحاولات لعرض مشروع قرار التقسيم نفسه على محكمة العدل الدولية لأخذ رأيها قبل التصويت عليه، كان الجواب هو الرفض من قبل الدول الاستعمارية لأنَّهم كانوا يعلمون أنَّ القرار ليس قراراً قانونياً، ذلك أنَّه لا يجوز أن تقسَّم أرض الشعب الفلسطيني. فالشعب هو صاحب السيادة، وهو الذي يجب أن يقرِّر مصيره ومصير أرضه وليس أيُّ طرف آخر، وإن كانت الأمم المتحدة نفسها هي صاحبة القرار، وهذا ما جاء في بعض الآراء الفردية لقضاة محكمة العدل الدولية في قضية الرأي الاستشاري الخاصة بجدار الضمِّ والتوسُّع والفصل العنصري لعام 2004.

لقد فتح الباب واسعاً أمام فلسطين للانضمام لاتفاقيات حقوق الإنسان المختلفة واتفاقيات القانون الإنساني الدولي والمنظَّمات الدولية المتخصِّصة بعد أن اكتسبت صفة "دولة غير عضو بصفة استشارية" في الجمعية العامة للأمم المتحدة في 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 2012. وقد قامت "دولة فلسطين"، بصفتها تلك، بالانضمام تقريباً لكافة اتفاقيات حقوق الإنسان واتفاقيات القانون الإنساني الدولي، وأصبحت كاملة العضوية في هذه الاتفاقيات على قدم المساواة مع الأعضاء الآخرين، ما أكسبها مساحات ومنصَّات جديدة تتناول فيها الحقوق الفلسطينية المختلفة. ولكن ما تناسته "دولة فلسطين" هو أنَّ هذا الانضمام لاتفاقيات حقوق الإنسان يرتِّب مسؤولية عليها بأن تمارس داخلياً وتثبت بالممارسة الواقعية أنَّها تحترم التزاماتها القانونية كلِّها على حد السواء بشأن الحقوق والحرِّيات وتجريم التعذيب... ولكنَّها على أرض الواقع تعاملت مع انضمامها وكأنَّه زينة أو عصا في يدها ضدَّ الاحتلال وممارساته وحسب.

يمكن القول إنَّ جبهة القانون الدولي يمكن أن توفِّر أرضية للشعب الفلسطيني لأن يفتح جبهات عديدة ضدَّ دولة الاستعمار الاستيطاني في كل زاوية من زوايا الكرة الأرضية، وليس فقط أمام المحاكم الدولية، وإنَّما أمام محاكم الدول الوطنية التي لها اختصاص في الجرائم الدولية، مثل جرائم الحرب وجرائم ضدَّ الانسانية وجريمة الإبادة الجماعية. وهذه جميعها ارتكبت وما زالت تُرتكب في أرضنا المحتلة. فالسياسة والقانون متداخلان خاصَّة عندما يتعلَّق الأمر بالتطبيق والتنفيذ. إلَّا أنَّ القانون يحاصر بعض الدول ويجرِّدها من ردائها المزيَّف أمام شعوبها والشعوب الأخرى عندما تناصر الاحتلال وتتعاون معه في المجالات المختلفة الاقتصادية والسياسية والتجارية، وخاصَّة في شراء وبيع السلاح والمشاركة في تعميق الاستعمار في فلسطين بدلاً من معاقبة هذا الاحتلال الاستعماري على جرائمه وارتكابه الجرائم الدولية بشكل منتظم وواسع، بما يقتضي فرض العقوبات عليه انطلاقاً من الالتزامات القانونية الدولية. وفتح مخازن السلاح في أمريكا والعديد من الدول الأوروبية لتزويد جيش "إسرائيل" طوال حرب الإبادة وحتى اليوم بذخيرة الموت، دليل على ما نقول.

ومن جهة أخرى، فإنَّ مركز الاهتمام في القانون الدولي هو الإنسان، ليس فقط الفرد وإنَّما حقوق الشعوب التي في مقدمتها حقُّ تقرير المصير كحقٍّ أساسي، الأمر الذي يعيد الاعتبار إلى مفهوم الشعب متجاوزاً واقع الشرذمة والتفتيت. ولعلَّ الانطلاق من أسس قانونية حقوقية إضافة إلى الحقوق السياسية والتاريخية، إنَّما يمكِّن الخطاب والسردية ويعزِّزهما. وقد شهدنا مراحل لم يكن فيها اهتمام بالقانون بالشكل الذي يدعم الحقوق السياسية والتاريخية لشعبنا. فإذا عدنا إلى وثائق الأمم المتحدة سنجد كنزاً من المعلومات ومن التقارير والقرارات والنصوص التي تدعم حقوقنا كاملة، ولكن القيادة السياسية تسير على طريقة "أكل الفقير يوم بيوم" بعيداً عن الذاكرة الطويلة، خاصَّة في ظلِّ غياب المؤسَّسة الجامعة والفاعلة واستبدالها بالعمل الفردي والذاكرة اليومية البعيدة عن السياق والاستمراية.

وعلى سبيل المثال، يتلعثم بعض السياسيين الفلسطينيين في الجهر بالقول إنَّ شعبنا في فلسطين المحتلة 1948 هم فلسطينيون وجزء أساسي من الشعب الفلسطيني، فيما يتردد البعض الآخر في الإشارة إلى حقِّ العودة كحقٍّ أساسي وغير قابل للتصرُّف، على الرغم من قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 194 الذي تحوَّل إلى "قاعدة عُرفية". هذا إضافة إلى قيام الجمعية العامة بإنشاء "لجنة الأمم المتحدة المعنية بممارسة الشعب الفلسطيني لحقوقه غير القابله للتصرُّف" والتي أنشئت في العام 1975 وما زالت مستمرَّة بعملها وولايتها التي تنصُّ على "ضرورة ممارسة الشعب الفلسطيني لحقِّه في تقرير المصير دون تدخُّل خارجي، والحقّ في الاستقلال والسيادة الوطنيين، والحقّ في العودة إلى دياره وممتلكاته التي شُرِّد منها." إنَّ هذا الحال في خطاب القيادة السياسية الفلسطينية يقدِّم مؤشراً إضافياً على واقع التفكُّك والتحلُّل في مؤسَّسات منظمة التحرير الفلسطينية، واستبدالها، واقعياً، لصالح قيادة السلطة الفلسطينية.

إنَّ قضيتنا الفلسطينية لا تنقصها الأسس القانونية أو السياسية أو التاريخية كي ندافع عنها وعن عدالتها، ولكن تنقصها الأداة التمثيلية الجامعة والاستراتيجية المنطلقة من الحقوق الأساسية وإشراك الناس وإعادة الاعتبار للشعب والهوية والخروج من دائرة السراب إلى ميدان الواقع. وذلك أنَّ عدونا لا يعترف بنا وبحقوقنا، ويستهدف وجودنا، ويخالف بسلوكه ومخطَّطاته كلَّ الشرائع والمبادئ القانونية الدولية والقيم الإنسانية وسلوك الدول الطبيعية. إنَّ القوة التي يتمتَّع بها العدو والدعم الذي يتلقَّاه يشكل خطراً على الإنسانية في أصقاع الأرض، وذلك من خلال تغليب منطق القوة بمعناها الوحشي والهمجي الذي ينشيء سوابق خطيرة في الممارسة من خلال الاعتماد على فرض الوقائع بالقوة تكريساً لشريعة الغاب، ومحاولة إضفاء الشرعية على هذا السلوك من خلال التنكُّر لكلِّ المبادئ التي حكمت العلاقات الدولية القانونية منها والسياسية.

ولذلك، نعتقد أنَّ دورة العلاقات الدولية ومنظوماتها الناشئة عن الحرب العالمية الثانية قد بلغت نهاياتها ولم يتبقَّ منها سوى الاسم. ولذلك فإنَّ الطرح الداعي إلى بناء عالم جديد، متعدِّد القطبية بعيداً عن الهيمنة الأمريكية الاستعمارية، بات يكتسب دفعة قوية أكثر مما سبق بعد حرب الإبادة والعدوان على إيران. هذا على

الرغم من أنَّ بعض الدول ما زالت تسعى للمحافظة على الحالة القائمة، حيث تجهد دول أخرى وفي مقدِّمتها أمريكا في الانقلاب على القائم بالارتكاز على القوة العسكرية وإلقاء مبادئ سيادة القانون واحترام سيادة الدول ونبذ العدوان وحلِّ الخلافات بالطرق السلمية بين الدول... إلى الجحيم. وبالتالي، فإنَّ ما يجري اليوم في عالمنا من بشاعة في استخدام القوة لإلغاء دول وكيانات، وطمس حقوق، وسيطرة ونهب، وإخضاع الشعوب والدول... سيؤدِّي إلى تغيير لا محالة، ولكن أيّاً من الطرق سيختار العالم: قواعد الغابة أم قواعد العدل والكرامة الإنسانية وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها؟ هذا بالتأكيد يعتمد على من سيغلب في النهاية.

ولعلَّ من الأمثلة الراهنة التي تثير التساؤلات قرار مجلس الأمن الدولي رقم 2803 المتعلِّق بغزة، والذي خالف مبادئ قارَّة في القانون الدولي من حيث المضمون والنصوص من جهة، ويعتبر سابقة خطيرة من جهة أخرى، على الرغم من البيان الترحيبي الذي أصدرته للمفارقة القيادة الفلسطينية الرسمية.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ القرار يحاول تقنين الوصاية على غزة، وهو منهج استعماري ينتهك حقَّ تقرير المصير للفلسطينيين وكأن الفلسطينيين، كما تمَّ تصويرهم قبيل حقبة الانتداب الاستعماري البريطاني في فلسطين، لا زالوا يافعين ويحتاجون إلى وصاية إمبريالية عاقلة لتحكمهم. وذلك تحت التهديد بأنَّ عدم قبول الوصاية يعني استمرار القتل والإبادة الجماعية. ولا شكَّ أنَّ هذا يعكس مضمون القرار بأنَّه فرض بالقوة، ولا يعطيه أيَّ أساس قانوني. ففلسطين ليست عضواً كاملاً في الأمم المتحدة بسبب استخدام الفيتو الأمريكي في مجلس الأمن والتهديد باستخدامه مرة أخرى. فكيف للمجلس، والحالة هذه، أن ينشيء تفويضاً أجنبياً جديداً على الشعب الفلسطيني متجاوزاً المبدأ الأساسي في القانون الدولي وهو حق تقرير المصير؟

ومن باب المسؤولية التاريخية، فقد وجَّهت مؤسسة الحق—القانون من أجل الإنسان رسالةً إلى مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، قبيل جلسة التصويت على القرار 2803. ومؤسسة الحق هي (جمعية حقوق إنسان فلسطينية، غير حكومية ومستقلة، مقرُّها مدينة رام الله – الضفة الغربية، وتتمتع بالصفة الاستشارية لدى المجلس الاقتصادي الاجتماعي في الأمم المتحدة، وعضوية الشبكة اليورومتوسطية لحقوق الإنسان، والمنظمة الدولية لمناهضة التعذيب، والتحالف الدولي للموئل، وهي فرع لجنة "الحقوقيين الدوليين – جنيف"، وعضو شبكة المنظمات الأهلية الفلسطينية). و هذا نصُّ الرسالة:

تدعو مؤسسة الحق
الدول الأعضاء في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة
إلى احترام حقِّ الشعب الفلسطيني في تقرير المصير، ورفض قرار ترامب.

17 تشرين الثاني/ نوفمبر 2025

في ضوء التصويت المرتقب في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة على مشروع قرار يهدف إلى الترخيص بإنشاء قوَّة دولية لتحقيق الاستقرار في غزة، تؤكِّد مؤسسة الحق أنَّ المجلس لا يمكنه أن يتصرَّف على نحو يُفضي إلى تقويض القانون الدولي الملزم، كما تُشدِّد على أنَّ مجلس الأمن، ووفقاً لميثاق الأمم المتحدة، مُلزم بعدم الانتقاص من حقِّ الشعب الفلسطيني غير القابل للتصرُّف في تقرير المصير.

ولكي يسهم مجلس الأمن إسهاماً حقيقياً في تحقيق السلام، يتعيَّن عليه أن يضمن وضع إنفاذ القانون الدولي في صلب جميع النقاشات والتحليلات. فقد جسَّد السلوك الإبادي لـ"إسرائيل" نموذجاً لدولة تعمل خارج نطاق القانون والمساءلة، إذ تواصل استهداف هيئات الأمم المتحدة، مثل الأونروا، وتتجاهل أوامر وآراء محكمة العدل الدولية الاستشارية. وإنَّ السعي، بذريعة التسوية السياسية، إلى تهميش القانون الدولي، من شأنه أن يجعل الأمم المتحدة شريكاً في انتهاكات "إسرائيل"، ويقوِّض جوهر ميثاقها، ويؤدِّي إلى تصاعدٍ مستمرٍّ في حجم المآسي الإنسانية.

في القرار 24/ES-10، أيَّدت الجمعية العامة الرأي الاستشاري لمحكمة العدل الدولية الذي يطالب "إسرائيل" بإنهاء وجودها غير القانوني في الأرض الفلسطينية المحتلَّة دون تأخير، باعتباره فعلاً غير مشروع وذا طابع مستمرٍّ يترتَّب عليه مسؤوليتها الدولية، وذلك في موعد أقصاه أيلول/ سبتمبر 2025. وعلى الرغم من انقضاء هذا الموعد المخزي دون تنفيذ، يسعى مشروع القرار الحالي في مجلس الأمن إلى إضفاء شرعية على استمرار وجود "إسرائيل" في الأرض الفلسطينية المحتلَّة، من خلال ربط أيّ انسحاب "إسرائيلي" بشروط تعسُّفية يتمُّ تحديدها فعليّاً ضمن صيغة معدَّلة من الاحتلال تُدار من قبل الولايات المتحدة.

وفي رأيها الاستشاري للعام 2024، أكَّدت محكمة العدل الدولية على أهمية المادة 47 من اتفاقية جنيف الرابعة، التي تنصُّ على أنَّ السكَّان المحميِّين "لا يجوز حرمانهم" من مزايا الاتفاقية "بأيِّ اتفاق يُبرم بين سلطات الأراضي المحتلَّة ودولة الاحتلال،" وشدَّدت على أنَّ مثل هذه الاتفاقيات "لا يمكن تفسيرها على نحو ينتقص من التزامات

'إسرائيل' بموجب قواعد القانون الدولي ذات الصلة." وبغضِّ النظر عمَّا إذا كان ممثلو الشعب الفلسطيني قد يُجبرون على قبول مطالب الولايات المتحدة كشرط لوقف الإبادة الجماعية، فإنَّ القانون الدولي لا يجيز إلغاء الحقوق القانونية للفلسطينيين أو التخلِّي عن الالتزامات القانونية الواقعة على عاتق الدول الثالثة.

إن حقَّ الشعب الفلسطيني في تقرير المصير لا يجوز إخضاعه لشروط غير مشروعة. ويكمن في صميم مشروع القرار ما يسمى بـ"الخطة الشاملة لإنهاء النزاع في غزة" (خطة النقاط العشرين)، التي أعلنها الرئيس الأمريكي دونالد ترامب في أواخر أيلول/ سبتمبر 2025. وبموجب هذا المشروع، يتمُّ ربط تعليق الهجمات الإبادية" الإسرائيلية" المستمرَّة والقتل الجماعي للفلسطينيين في غزة بمجموعة من الشروط الأحادية التي تمليها الولايات المتحدة.

ويشمل حقُّ تقرير المصير الفلسطيني سلامةَ الإقليم، وحقَّ الشعب في تحديد وضعه السياسي بحرية، والسعي إلى تحقيق تنميته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والحماية من الأفعال الرامية إلى تشتيت السكَّان وتقويض تماسكهم كشعب. وفي انتهاك مباشر لهذا الحقّ، يسعى الإنذار الأمريكي إلى تكريس حرمان الفلسطينيين من تقرير مصيرهم عبر مزيد من تفتيت الشعب الفلسطيني من خلال عزل غزة ووضعها تحت شكل مُعدَّل من الاحتلال الأجنبي. كما أنَّ ربط مشروع القرار تقديمَ المساعدات الإنسانية بقبول الشروط الأمريكية يهدف إلى مكافأة "إسرائيل" على انتهاكاتها غير المقيَّدة.

وفي رأيها الاستشاري الصادر في تشرين الأول/ أكتوبر 2025، ذكَّرت محكمة العدل الدولية بـ"المسؤولية الدائمة" للأمم المتحدة تجاه قضية فلسطين، وقرَّرت أنَّه لا يجوز لـ"إسرائيل" عرقلة عمل الأونروا في الأرض الفلسطينية المحتلَّة. وخلصت إلى أنَّ "إسرائيل" مُلزمة بعدم إعاقة عمليات هيئات الأمم المتحدة، بما في ذلك الأونروا، وبالتعاون بحسن نيَّة مع الأمم المتحدة لضمان احترام حقِّ الشعب الفلسطيني في تقرير المصير.

إنَّ احتمال إنشاء "مجلس سلام" كإدارة انتقالية للحكم في غزة، والتفويض بإنشاء "قوة دولية مؤقَّتة لتحقيق الاستقرار" تُدار من قبل هذا المجلس، يشير إلى تخلٍّ كامل عن القانون الدولي وتقويضٍ صارخ لمنظومة ميثاق الأمم المتحدة. كما أنَّ المقترح القاضي بمنح الولايات المتحدة تفويضاً من مجلس الأمن لتكريس نفسها كقوَّة احتلال في فلسطين يتعارض بطبيعته مع حقِّ الشعب الفلسطيني في تقرير المصير، ويشكِّل انتهاكاً لميثاق الأمم المتحدة.

وتحذِّر مؤسسة الحق من أنَّ التصويت المرتقب على مشروع قرار قائم على مطالب الولايات المتحدة يمثِّل تخلياً واضحاً من مجلس الأمن عن مسؤولياته، ويُسهم في تقويض ورفض حقِّ الشعب الفلسطيني في تقرير المصير. وتدعو مؤسسة الحق الدول الأعضاء في مجلس الأمن إلى الالتزام بالقانون الدولي ورفض مشروع قرار ترامب

فقدان اللغة في بنية العنف: السجن بوصفه نموذجاً

أماني سراحنة، فلسطين

في محاولتي الجديدة في الكتابة عن الأسرى الفلسطينيين في زمن الإبادة، يحضر الشهيد وليد دَقَّة[1] بوصفه مرجعيةً فكريةً لا غنى عنها لقراءة التحوُّلات العميقة التي أعقبت هذه المرحلة، والتي شكَّلت السجون "الإسرائيلية" أحد أكثر ميادينها كثافةً وقسوة. لا يعود حضور دَقَّة إلى كونه مفكِّراً استطاع بلغته التحليلية تفكيك البنية الكامنة للعنف في فضاء الزنازين فحسب، بل لأنَّه بلغ، في كتاباته، تخوم قراءة ما سيأتي قبل أن يتشكَّل في الواقع، حتى غدت رؤيته، بأثر رجعي، أشبه بنبوءة فكرية تستعيدها أسئلتنا الراهنة عن فلسطينيَّتنا وعن شروط وجودنا تحت نظام استعماري إحلالي. ومن هنا تبرز ضرورة إبقاء فكر دَقَّة حاضراً في كل محاولة للكتابة عن تجربة الأسر، ليس فقط تقديراً لما خلَّفه من إرث معرفي، بل بوصفه ضرورة أخلاقية ومعرفية في آنٍ معاً.

لا تـأتي هذه المقدمـة، إذن، بوصفهـا اسـتعادة تأمليـة لنـصٍّ سـابق فحسـب، بـل بوصفهـا اسـتجابة لضرورة أخلاقيـة يفرضها الحاضر ذاته، حاضر مثقل بأسئلة تتَّصل بفلسطين، وبالتجربة التاريخية للحركة الفلسطينية الأسيرة، وبالتحـوُّلات العميقـة التي شـهدتها هذه التجربـة عبر عقـود طويلـة، وصـولاً إلى اللحظـة الراهنـة التي دشَّنتهـا مرحلـة الإبـادة. لقـد أفـرزت هذه المرحلـة تحـوُّلات نوعيـة لا نعيشـها فحسـب، بـل نجـد أنفسـنا داخلها في مواجهـة صعوبـات معرفيـة ولغويـة في آنٍ معـاً، صعوبـات تتَّصـل بقدرتنـا على استيعـاب مسـتويات غير مسـبوقة مـن العنـف والتوحُّـش الاسـتعماري. وفي هـذا السـياق، يتسلَّل العجـز الطبيعـي عـن احتـواء هـذا العنـف إلى وعينـا وإلى قدرتنا على توصيفه ليصبح سؤال اللغة ذاته موضع مساءلة. وهنا تحديداً تبرز أهمية العـودة إلى مـا كتبه دَقَّـة في مقدمـة كتابه **صهـر الـوعي**، إذ "ليـس هنـاك أشـدّ وأقسى مـن أن يعيـش الإنسـان الإحسـاسَ بالقهـر والعـذاب دون أن يكـون قـادراً على وصفه وتحديـد سببه ومصـدره. إنَّه الشـعور بالعجـز وفقـدان الكرامـة الإنسـانية عندمـا يجتمـع اللايـقين بالقهـر، فيبـدو لـك أن ليـس العالـم وحده قـد تـخلَّى عنـك، وإنَّمـا لغتـك خذلتـك في وصـف عذابـك وتعريفـه." [2]

في هـذا النـص يؤسِّـس دَقَّـة مقاربـة عميقـة لبنيـة التعذيـب داخـل مـا يسميه السـجن "الحداثـوي"، حيـث لا يُمـارَس العنـف بوصفه فـعلاً فجّـاً ومبـاشراً فحسـب، بـل بوصفه منظومـة دقيقـة مـن التقنيـات التي تتسلَّل إلى

الجسد والوعي معاً. فالتعذيب، كما يصفه، لا يأتي دائماً في صورة الضربة المباشرة أو الأداة الصاخبة، بل يتَّخذ أشكالاً أكثر خفاءً وانسياباً...ففي السجون "الإسرائيلية" تواجه تعذيباً يومياً يأتيك هادئاً متسلِّلاً، لا يستخدم في الغالب هراوة ولا يقيم ضجَّة.[3]

غير أنَّ التحوُّلات التي شهدتها السنوات الأخيرة تشير إلى مسار مغاير. ففي العام 2021، ومع تصاعد هبَّة أيار،[4] أعادت منظومة السجون "الإسرائيلية" تفعيل أساليب تعذيب بدت أقرب إلى تلك التي وثَّقتها شهادات الأسرى في أواخر الستينيات والسبعينيات.[5] ومع هذه العودة، استُحضرت من جديد ذاكرة السجون التي ارتبط اسمها بتاريخ التعذيب الجسدي والنفسي، بوصفها امتداداً مباشراً للبنية الاستعمارية التي ورثتها "إسرائيل" عن نظام الانتداب البريطاني، وكان أبرزها معتقل المسكوبية. وقد كشف ذلك، في حينه، أنَّ التحوُّل الذي طرأ على بنية التعذيب مع بداية انتفاضة الأقصى في العام 2000 حين جرى تطوير أساليب أكثر انسجاماً مع نموذج السجن "الحداثوي"، بدأ يتراجع تدريجياً، ليُفسح المجال أمام عودة أشكال أكثر فجاجة وبدائية من العنف.

إنَّ استعادة قراءة دَقَّة لبنية التعذيب في السجن "الحداثوي"، في ضوء التحوُّلات التي سبقت مرحلة الإبادة بقليل، تتيح لنا إدراك المآلات التي وصلت إليها هذه البنية اليوم. فقد تحوَّلت السجون "الإسرائيلية"، بوضوح متزايد، إلى فضاء تُمارَس فيه الإبادة بوصفها سياسة منهجية عبر عمليات التدمير المتواصل لأجساد الأسرى وأرواحهم. وفي ظلِّ هذا التحوُّل، لم يعد السجن "الحداثوي" قادراً على الحفاظ حتى على أقنعته البيروقراطية والقانونية، إذ انهار أمام رغبة توحُّش متصاعدة تتنافس على توسيع حدود العنف الممارَس بحقِّ الأسرى.

وعندما بدأت روايات المعتقلين تكشف تدريجياً عن تحوُّل السجون إلى أحد ميادين الإبادة، حملت هذه الروايات لغة خاصة، لغة فجَّة ومباشرة، تنعكس آثارها حتى على صور الأسرى وأجسادهم وملامحهم. ومع ذلك، يجد المرء نفسه يعود مرة أخرى إلى دَقَّة، حين وضع اللغة ذاتها موضع اتِّهام، إذ يشعر الأسير أنَّ اللغة قد خذلته كما خذله العالم. فحين يبلغ العنف حدّاً معيناً، لا يعود العجز مقتصراً على تمثيله سياسياً أو قانونياً، بل يمتدُّ إلى اللغة نفسها، التي تصبح عاجزة عن احتواء التجربة أو نقلها.[6]

صحيح أنَّ طرح دَقَّة ارتبط أساساً بمحاولته تفكيك بنية التعذيب داخل السجن "الحداثوي" كتعذيب غير مرئي، إلا أنَّ استعادته ضرورة لفهم التحوُّلات الهائلة التي فرضتها منظومة السجون "الإسرائيلية" على بنية التعذيب بعد الإبادة في السجن "الحداثوي"، بل وتكسبها دلالة إضافية في سياق الكتابة عن مرحلة الإبادة. ففي مواجهة مستويات غير مسبوقة من العنف، يصبح فقدان اللغة جزءاً من بنية هذا العنف ذاته. ومن هنا تأتي هذه المحاولة بوصفها امتداداً لسلسلة من الجهود الفكرية التي سعت إلى فهم العلاقة العميقة بين اللغة والعنف، أو بين حدود التعبير وحدود التجربة عندما تبلغ المأساة أقصاها.

تُعَدُّ العلاقة بين اللغة وبنية العنف من أكثر الإشكاليات التي استحوذت على اهتمام الدراسات النقدية في السياقين الاستعماري وما بعد الاستعماري وحتى في العلوم الإنسانية المختلفة، إذ لم تقتصر هذه الدراسات على رصد اللغة بوصفها أداةَ تواصلٍ، بل تجاوزت ذلك إلى الكشف عن وظيفتها الخفية بوصفها آليةً من آليات الهيمنة والإخضاع والمحو الثقافي.[7] ويُشكِّل الإرث الفكري لفرانز فانون منطلقاً أساسياً لا غنى عنه في فهم الديناميكيات الكامنة في العلاقة بين اللغة والعنف الاستعماري، إذ أبرز فانون في مشروعه النقدي كيف تتحوَّل اللغة داخل المنظومة الاستعمارية من مجرَّد وسيلة للتعبير إلى سلاحٍ يعيد تشكيل وعي المستعمَر وهويته، بل ويُحكم هيمنته على طريقة تفكيره وتصوُّره للعالم.[8] وفي امتداد طبيعي لهذه الرؤية النقدية، جاء مشروع إدوارد سعيد في كتابه الرائد **الاستشراق** ليُعمِّق هذا التحليل ويُوسِّع آفاقه، إذ كشف سعيد بمنهجية دقيقة عن الآليَّات الخطابية التي وظَّف بها الغرب اللغة أداةً لبناء صورة نمطية مُشوَّهة عن الشرق. وأثبت أنَّ الخطاب الاستشراقي لم يكن في جوهره توصيفاً معرفياً محايداً، بل كان ضرباً من ضروب "العنف المعرفي" الذي يُرسِّخ علاقات القوة والتبعية، ويُعيد إنتاجها عبر أنساق لغوية وثقافية راسخة.[9] وهنا أشير بشكل أساسي إلى فانون وسعيد انطلاقاً من الضرورة لإعادة قراءتهما في سياق الإبادة الراهنة، كما حتَّم هذا السياق عليَّ قراءة دَقَّة. وهنا أتَّخذ من هؤلاء الكتَّاب باباً لمحاولة فهم إشكالية "فقدان اللغة" في بنية العنف، وأتَّخذ من السجن الاستعماري "الإسرائيلي"، نموذجاً على فقدان اللغة، وانهيارها، أمام كثافة العنف، والعجز عن احتوائه، إلى جانب محاولة رصد العجز الحاصل في خطاب "حقوق الإنسان" عن توصيف "الألم". وهنا أستعين كذلك بطلال أسد وبخاصة تطويره لمفهوم "الألم والصمت" الذي يبيِّن من خلاله عجز خطاب حقوق الإنسان في استيعاب المعاناة الإنسانية، وذلك كما طرحه في كتابه **تشكلات العلمانية في المسيحية، والحداثة، والإسلام،**[10] وكذلك طرح جورجيو أغامبين، في كتابه **بقايا أوشفيتز.**[11]

وبما أنَّني سأتَّخذ في هذه المقالة السجن نموذجاً على معضلات هذه العلاقة، علاقة اللغة بالعنف في بنية السجن، والكيفية التي يتحوَّل بها "فقدان اللغة" إلى واحد من أوجه عمليات الهيمنة الاستعمارية. فأجد نصوص الشهيد وليد دَقَّة ملجأً في محاولات فهم هذه الإشكالية، وتحدِّيها داخل بنية السجن، ومحاولة إنقاذ اللغة من الانهيار أمام كثافة العنف ومنها محاولة الهيمنة اللغوية الاستعمارية،[12] دون التقليل من أهمية محاولات العديد من الكتَّاب الآخرين. "اللغة ليست مجرَّد أداة تواصل، بل شكل من أشكال القوة، هيمنت عليها الصهيونية حتى صارت "فم الذئب" — وأداة للسيطرة الثقافية والمعرفية."[13]

اللغة أداة مقاومة موازية لساحة الفعل المادي
استعادة التساؤل عن واقع اللغة في العنف: (السجن) نموذجاً

على مدار عقود، تعاملت الرواية الفلسطينية مع اللغة بوصفها أداة مقاومة وساحة اشتباك موازية لساحة الفعل المادي، من محمود درويش وغسان كنفاني حتى باسل الأعرج ورفعت العرعير، غير أنَّ لحظة الإبادة المستمرَّة

كشفت تصدُّعاً أعمق، إذ لم تعد اللغة قادرة على احتواء ما يجري، لا لأن المفردات قليلة أو اللغة ضعيفة، بل لأنَّ بنية العنف نفسها صارت أوسع من أن تُحاصر داخل توصيف بعينه. وهذا، بطبيعة الحال، ليس استثناءً فلسطينياً، فكل تجربة استعمارية أنتجت ارتباكاً لغوياً أمام كثافة العنف، لكن خصوصية الحالة الفلسطينية اليوم تكمن في أنَّ العنف لم يعد حدثاً يمكن وصفه، بل صار نظاماً يعيد تشكيل اللغة ذاتها واللغة تسحب إلى ميدان منظَّم سلفاً، ويُحدِّد سقفها، ويُخضعها لقواعده. في السجن تتجلَّى هذه المعضلة بأوضح صورها، فتجربة الأسرى ما قبل الإبادة وما بعدها لا تكشف فقط تصعيداً في مستوى العنف، بل تكشف كذلك انهياراً في القدرة على السرد. وهنا أتَّخذ من موقعيَّتي المتمثِّلة بعملي في مجال الأسرى، مساراً لبعض النماذج المرتبطة بفقدان اللغة أمام عنف السجن. فالعديد من الأسرى الذين عايشوا تجربة السجن بعد الإبادة، كرَّروا خلال الإدلاء بإفاداتهم عبارة: "لا توجد لغة تسعفنا لوصف ما جرى." ليست هذه استعارة عاطفية، إنَّها توصيف دقيق لحالة الفقدان، والعجز، فحين يصبح الألم لحظياً، ومنهجياً، ومقصوداً في تفاصيله الدقيقة، تتحوَّل اللغة إلى أداة قاصرة، بل إلى وسيط مخفِّف للعنف بدل أن يكون كاشفاً له، أو بالأحرى نجد هنا محاولة "لعقلنة العنف."[14]

في هذه الحالة، إذن، لم يعد السؤال في التجربة الفلسطينية كنموذج ممتداً إلى شعوب واجهت وتواجه النظام الاستعماري الاستيطاني: كيف نصف العنف؟ بل: ماذا يحدث للغة عندما يصبح العنف هو البنية ذاتها؟ وهنا أستحضر مثالاً من سياسات المركزية في بنية السجن "الإسرائيلي" حول إمكانية توصيف "الحرمان من العلاج" بكونه جريمة طبية، فهذا وصف قانوني واضح، لكن ماذا يعني فعلياً في سياق تجربة الأسرى الفلسطينيين في السجن بعد الإبادة؟ لقد أصيب آلاف من الأسرى بمرض الجرب (السكابيوس) نتيجة الاكتظاظ والعقوبات الجماعية وانعدام شروط النظافة: حكة متواصلة لأشهر، ودمامل تغطِّي الجسد، وقيح يتسرَّب من الجلد، ونوم مستحيل، وألم لا ينقطع. بعضهم تجاوزت إصابته ستة أشهر دون علاج. لكن أين يختبئ في هذه العبارة واقع الجسد الذي يتحلَّل ببطء؟ أحد الأسرى قال: "كان السجَّانون يصفوننا بالزومبي بعدما غطَّت الدمامل أجسادنا، وبدأت تخرج منها مادة خضراء."[15] اللغة هنا لا تنقل الألم فقط، بل تكشف عملية تجريد كاملة من الإنسانية، فيها يتحوَّل الجسد المريض إلى مادة "للسخرية". يتحوَّل الألم إلى مشهد، ويتحوَّل الأسير إلى كائن خارج تعريف البشر، وتعجز اللغة مجدَّداً عن وصف الألم الكامن في جسد الأسير.[16]

وفي إفادة أخرى نقلها محامٍ عن أسير من غزة، يقول فيها: "لكي يكسرونا، جلبوا معتقلاً وصلبوه، ثم أدخلوا عصاً في فتحة شرجه واغتصبوه أمامنا، وكلما صرخ حرَّكوها أكثر حتى بدا لنا أنَّه يختنق."[17] معتقل آخر جاء في إفادته ما يلي: "اعتُقلت في كانون الأول/ ديسمبر 2024، عبر حاجز "الإدارة المدنية"، وتعرَّضت للضرب المبرِّح، وتم تجريدي من ملابسي. أخبرني المحقق أنَّ جيش الاحتلال قتل جميع أفراد عائلتي، ما سبب لي أزمة نفسية حادَّة دفعتني لمحاولة الانتحار داخل الزنزانة، لولا تدخُّل زملائي. خلال زيارتي، أخبرني المحامي أنَّ عائلتي بخير، فانهرت بالبكاء، ولم أصدِّق ما سمعته."[18]

وهذه إفادة أخرى، يقول صاحبها الغزِّي "تعرَّضت للاعتقال في شهر تشرين الثاني، عبر ما يسمى بـ'الممر الآمن'، خلال عملية نزوحي من الشمال إلى الجنوب، وقد تعرَّضت للضرب المبرِّح بعد الاعتقال، والذي تركَّز على المناطق الحسَّاسة، حتى تعمَّدوا سحبي من شعر جسدي بطريقة مؤذية ومذلَّة، وأنا مقيَّد ومعصوب العينين. وبعد نقلي إلى أحد المعسكرات في 'غلاف' غزة إلى جانب العديد من المعتقلين، كنا نتعرَّض لعمليات تعذيب على مدار الساعة، حيث قام أحد السجَّانين بربطي مدة ثمانية أيام من الخلف، وتعرَّضت للضرب على ظهري حتى نزل الدم من جسدي. هذا عدا الإهانات وعمليات الإذلال الممنهجة بكل الطرق والأساليب. ففي المرحلة الأولى كان الأسرى يضطرُّون لقضاء حاجتهم في ملابسهم، وكنَّا نواجه العطش والجوع، ففي تلك المرحلة كان الطعام عبارة عن ثلاث قطع من الخبز، وجميع المعتقلين في المرحلة الأولى أصيبوا بكسور وجروح بليغة، ولم نتلقَّ أيَّ علاج."[19]

كيف يمكن أن تُصنَّف ما تضمَّنته هذه الإفادات غير المنتهية؟ تعذيب؟ جريمة حرب؟ جريمة ضدّ الإنسانية؟ نعم، هي كلُّ ذلك. لكنَّ اختزالها في تصنيف قانوني يحوِّلها فعلياً إلى بند في تقرير، ويكشف أكثر أنَّ محاولة ضبط هذه اللغة في قوالب، صمَّمتها منظومة حقوق الإنسان، تضعنا في تساؤل ومأزق حقيقي يكمن في أنَّ لغة حقوق الإنسان، التي يُفترض أن تكون أداة فضح، تتحوَّل فعلياً إلى إطار ضبط.[20] إنَّها تضع شروطاً لما يُعتبر تعذيباً، ومعايير لما يُثبت كجريمة، ومحدِّدات لما يُعترف به دولياً. وبدلاً من أن تتَّسع اللغة لكثافة العنف، يُطلب من العنف أن ينضبط داخل اللغة. هكذا لا نفقد اللغة فقط لأنَّ الألم كبير يتجاوز قدرة الإنسان على استيعابه، بل لأنَّ الخطاب المهيمن يعيد هندسة الألم ليصبح قابلاً للإدارة، ومقبولاً. "إنَّ التجربة القصوى للإبادة تُنتج مفارقة: فالشهادة ضرورية، لكنَّها في الوقت نفسه مستحيلة بالكامل لأنَّ ما حدث يتجاوز قدرة اللغة على التمثيل."[21]

في مجموعة تقارير حقوقية خرجت تحت عناوين تحمل مفردات تبدو أنَّها سقف يمكن به أن نتجاوز حالة الضبط التي يفرضها خطاب حقوق الإنسان. ومن النماذج على ذلك: "أهلا بكم في باب جهنَّم،"[22] و"جهنَّم على الأرض،"[23] و"الخارجون من القبور"[24]... لكن داخل المتن يعود كل شيء إلى: "معاملة قاسية ولا إنسانية"، و"انتهاك للمعايير الدولية"، و"مخالفات جسيمة". المفارقة أنَّ هذه اللغة، التي تبدو "عقلانية ومحايدة"، تشارك—من حيث لا تريد—في تنظيم العنف. فهي لا تكسره، بل تضعه في قوالب قابلة للاستيعاب، وتحوِّله من تجربة مزلزلة إلى ملف قانوني. ففقدان اللغة هنا ليس عرضاً نفسياً، ولا نتيجة صدمة،[25] فحسب.[26] إنَّه أثر بنيوي لعنف يُنتج عجزه التعبيري بنفسه. عندما يقول الأسير إنَّ اللغة لا تسعفه، فهو لا يعلن عجزه الفردي، بل يشير بشكل أو بآخر إلى حدود الخطاب ذاته، وإلى أنَّ ما يجري يتجاوز المعجم المتاح أو معجم السلطة المهيمنة. كما ويشير إلى أنَّ هناك فجوة بين التجربة والقول، فجوة ليست لغوية فقط، بل سياسية وأخلاقية. السؤال هنا إذن ليس: كيف نصف العنف؟ بل: كيف نكسر اللغة التي تنظِّمه؟ وهل يمكن إنتاج لغة لا تُدار من داخل المنظومة ذاتها، لغة لا تكتفي بتصنيف العنف كجريمة، بل تفضح البنية التي تجعلها ممكنة ومتكرِّرة ومشروعة؟ ففي السجن (كنموذج)، لا يُقمع الجسد وحده، بل تُقمع القدرة على الفهم، وعلى السرد، وعلى تسمية ما يحدث. وحين تصل اللغة إلى حافَّتها، لا يعني ذلك أنَّ العنف أصبح بلا اسم، بل أنَّ اسمه أصبح أكبر من أن يُحتوى أو أن يُوصف.[27]

إنَّ فقدان اللغة لا يطرح سؤالاً عابراً، بل يفتح أمامنا سيلاً من الأسئلة الكبرى، أسئلة ينبغي أن تدفعنا إلى تأمُّلها والسعي لفهمها، أكثر من استعجال الإجابة عنها. فالمسألة ليست بحثاً عن ردٍّ جاهز، بل محاولة لكسر القوالب الجامدة التي تُصادِر المعنى، وابتكار لغةٍ أخلاقية لا تتحلَّل أمامها إنسانيتنا ولا تُختزل. فعندما تصبح كلمة "إبادة" متداولةً بسهولة في معجم السلطة، ونجد أنفسنا نخوض معركةً لإقناع العالم بأنَّ ما يجري هو إبادة فعلاً، ثم تتحوَّل هذه الكلمة إلى مسار عملٍ إجرائيٍّ بارد، بينما نقف عاجزين عن وقفها... وحين تُختزل الإبادة لاحقاً في سرديَّات الأرقام، ويُناقَش التعذيب ضمن محدِّدات القوالب الحقوقية، ويُحوَّل الإذلال اللحظي إلى مجرد "انتهاك"—عندها لا يكون فقدان اللغة عجزاً ذاتياً أو أثراً نفسياً فحسب، بل نتيجة لهيمنة خطابٍ عقلانيٍّ مُخفَّف، يُعيد تشكيل العنف والألم اللحظي بما يخدم منطقه، ويفرغه من بعده الأخلاقي.[28] هنا يفرض السؤال نفسه بإلحاح: كيف ننقل رواية أسير دون أن نحوِّلها إلى مادة باردة، منزوعة من إنسانيَّتها؟ كيف نحمي المعنى الكامن في الألم اللحظي الذي يعيشه الأسير، ونصونه من الاختزال؟ وكيف نكسر البنية الخطابية التي تجعل العنف قابلاً للتقبُّل، ومحتملاً، بل وممكناً؟

نموذج آخر عن فقدان اللغة
مجدداً السردية الرقمية (كلغة) والمأزق الأخلاقي والإنساني

في مقال سابق لي في **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**،[29] تناولت السردية الرقمية في الكتابة عن الأسرى في السجن الاستعماري الاستيطاني "الإسرائيلي"، والإشكاليات التي ارتبطت بهذا الجانب منذ بدء الإبادة، وإمكانية محاصرة العنف من خلال الأرقام. وتشكِّل تلك السردية واحدة من الأوجه التي عكست "فقدان اللغة". ويتمُّ الاعتماد على تلك السردية باعتبارها أداة نجاة من العجز، في وصف العنف الحاصل في السجن، أو في محاولة الكتابة عن الأسرى. إلا أنَّ هذا الملجأ يضعنا في مأزق أخلاقي وإنساني من خلال التجريد الواقع والكامن في محاولة لعكس مستوى التوحُّش والعنف الذي تمارسه منظومة الاستعمار "الإسرائيلي". وأحد أبرز بنى العنف، "السجن" كأحد ميادين "الإبادة". وهنا استحضر عدداً من الشهداء الأسرى منذ بدء الإبادة، والذي تجاوز عددهم المئة، حيث أُعلن عن هويَّات 88 منهم،[30] بينهم طفل واحد. هذا المعطى المجرَّد، هو واحد من أبرز تلك التمثُّلات الواقعة في السردية الرقمية المرتبطة بقضية الأسرى. فكيف يمكن للغة محاصرة "عمليات التعذيب بما في هذه الكلمة من تجريد كذلك، وتحلُّل الأجساد بفعل المرض والجوع،"[31] بما في كل مفردة من كثافة للعنف، وما يرافق ذلك من كثافة للألم اللحظي الذي عاشه كل أسير قبل استشهاده! وهنا مجدَّداً، نجد أنَّ الإشكال ليس أنَّ اللغة ضعيفة، بل أنَّ العنف أصبح أوسع وأكثر كثافة من إمكانية أن تجد اللغة معجماً لاستيعاب حجم العنف، وأن فقدان اللغة يكشف عن حدود الإنسان أمام العنف الذي يحوِّل التجريد نموذج (السردية الرقمية) شرطاً لاستمراره.

إنَّ محاولة استعادة التساؤل حول فقدان اللغة في بنية العنف، ولا سيِّما في زمن الإبادة، ليست سوى حجر صغير يُلقى في اتِّساع عالم الفقدان الذي تخلِّفه الإبادة. ففي هذا الواقع الثقيل، لا يقتصر الفقد على الجسد والمكان والذاكرة،

بل يمتدُّ ليطال اللغة ذاتها، حيث تُستهدف الكلمات كما تُستهدف الوقائع، وتتعرَّض القدرة على التسمية والفهم لعملية محو منهجية تُفرغ التجربة الإنسانية من قابليَّتها للسرد والمعنى في بنية العنف. وهنا يغدو السؤال عن اللغة سؤالاً عن الوجود ذاته: كيف يمكن إنقاذ اللغة كي لا تضيع سرديتنا، وكي لا تتحوَّل الذاكرة إلى فراغ تُعيد بنية العنف تشكيله وفق هندستها الخاصة؟ إنَّ استعادة اللغة وإنقاذها، في هذا السياق، ليست مجرَّد فعل تعبير، بل فعل مقاومة معرفية وأخلاقية، يعيد للإنسان حقَّه في الشهادة، ويحفظ للمعنى إمكان ظهوره في مواجهة المحو والإبادة.

الإحالات

[1] نادي الأسير الفلسطيني، "وليد دَقَّة: سيرة طويلة من النضال والتضحية،" 25 تموز 2024، شوهد في 28 شباط 2026.
https://www.ppsmo.ps/home/studies/15160?culture=ar-SA.

[2] وليد دَقَّة، **صهر الوعي أو في إعادة تعريف التعذيب** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، مركز الجزيرة للدراسات، 2010)، 19.

[3] المصدر نفسه، 21.

[4] نادي الأسير الفلسطيني، "تقرير حقوقي عن شهر أيار/ مايو 2021،" شوهد في 28 شباط 2026.
https://www.ppsmo.ps/home/studies/13?culture=ar-SA.

[5] للمزيد، يمكن الاطِّلاع على روايات عائشة عودة التي توثِّق تلك المرحلة: **أحلام بالحرية** (رام الله: مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2004)؛ **ثمناً للشمس** (رام الله: مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2012)؛ وكتاب المحامية فليتسيا لانغر، **أولئك إخوتي** (القدس: منشورات صلاح الدين، 1976).

[6] دَقَّة، مصدر سبق ذكره، 20.

[7] فرانز فانون، **معذَّبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (بيروت: دار الطليعة، 1981)، 45–46.

[8] فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفارابي، 2004)، 19–44.

[9] إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981).

[10] طلال أسد، "تشكلات العلمانية في المسيحية، والحداثة، والإسلام،" **حكمة**، 11 كانون الثاني 2021، شوهد في 28 شباط 2026.
https://hekmah.org/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%84-%D8%A3%D8%B3%D8%AF/.

[11] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive,* trans. Daniel Heller-Roazen (New York: Zone Books, 1999).

[12] عبد الرحيم الشيخ، "مورفولوجيا فم الذئب: وليد دَقَّة 1961–2021،" **عمران**، العدد 39 (2022): 173-210.

[13] المصدر نفسه.

[14] للمزيد انظر: ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد ومطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

[15] إفادة من الأسير المحرَّر مرشد الشوامرة، **مقابلة** أجراها نادي الأسير الفلسطيني، تشرين الأول 2024.

[16] وارد بدر سالم، "عن صنع العالم وتفكيكه في الجسد المتألم،" 15 شباط 2024، شوهد في 1 آذار 2026.
https://url-shortener.me/HXB7.

[17] "إفادات مروعة لمعتقلين من غزة في سجن النقب ومعسكر عوفر،" **وكالة وفا**، 23 نيسان 2025، شوهد في 1 آذار 2026.
https://wafa.ps/Pages/Details/119706.

[18] نادي الأسير الفلسطيني، وهيئة شؤون الأسرى، "شهادات لمعتقلي غزة،" 24 تموز 2025، شوهد في 2 آذار 2026.
https://www.ppsmo.ps/home/studies/17598?culture=ar-SA.

[19] نادي الأسير الفلسطيني وهيئة شؤون الأسرى، "شهادات لمعتقلي غزة،" 24 أيلول 2024، شوهد في 2 آذار 2026.
https://ppsmo.ps/home/studies/15430?culture=ar-SA.

[20] أسد، مرجع سبق ذكره.

[21] Agamben, op.cit., 34.

[22] "أهلا بكم في جهنم: تحول السجون الإسرائيلية إلى شبكة من معسكرات التدريب،" **بتسيلم**، آب 2024، شوهد في 2 آذار 2026.
https://www.btselem.org/arabic/publications/202408_welcome_to_hell.

[23] "جهنم على الأرض،" **بتسيلم**، كانون الثاني 2026، شوهد في 2 آذار 2026.
https://www.btselem.org/arabic/publications/202601_living_hell.

[24] "المحررون أصحاب الأحكام العالية: خرجنا من قبور الاحتلال،" **القدس العربي**، 26 كانون الثاني 2025، شوهد في 2 آذار 2026.
https://url-shortener.me/HXBZ.

[25] مراد عمرو، **التمثيل النفسي للمصدوم الفلسطيني في الأراضي المحتلة الفلسطينية منذ العام 1967** (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2020)، 51. رسالة ماجستير.

[26] للمزيد انظر: فانون، **معذَّبو الأرض**، مصدر سبق ذكره، 239–294.

[27] سالم، مصدر سبق ذكره.

[28] للمزيد انظر: أسد، مصدر سبق ذكره.

[29] أماني سراحنة، "الكتابة عن واقع الأسرى في زمن الإبادة، "**الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العدد 1 (2025): 163-180.

[30] "الإعلان عن استشهاد المعتقل حاتم ريان، الرقم 88 من شهداء الحركة الأسيرة بعد الحرب،" **وكالة وفا**، 12 شباط 2026، شوهد في 4 آذار 2026.
https://url-shortener.me/HY54

[31] مؤسسة الضمير لرعاية الأسير وحقوق الإنسان، "تقارير خاصة بالأسرى بعد الإبادة،" شوهد في 5 آذار 2026.
https://addameer.ps/ar/publications/reports.

عندما لا يحمي القانون الحقوق: نحو رؤية لمقاطعة الأسرى الفلسطينيين لمحاكم الاستعمار "الإسرائيلي"

رشاد توام، فلسطين

* تستند هذه الورقة إلى مسوَّدة مذكرة رؤية صاغها القائد الوطني الأسير مروان البرغوثي، مؤرَّخة في مطلع أيلول/ سبتمبر 2023. وقد قُدمت الورقة ضمن وقائع مؤتمر "المحكمة العالمية من أجل فلسطين،" جنيف، 6-8 حزيران/ يونيو 2024، وجرى تحديثها لغايات النشر في نيسان/ أبريل 2026.

مقدمة

ما زالت سلطات الاحتلال الاستعماري "الإسرائيلية" تمعن في انتهاك قواعد القانون الدولي الإنساني، ليس بحقِّ الأسرى الفلسطينيين فحسب، وإنما تجاه عموم الفلسطينيين. وقد تكَّثفت هذه الانتهاكات منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، التاريخ الذي اتصل بحدث كان من بين دوافعه الضغط لتحرير الأسرى الفلسطينيين، في ظلِّ تناسي العالم لهم. ومنهم مَن قضى في الأسر 40 عاماً، وكثير منهم يعانون من أمراض مزمنة نتيجة الإهمال الطبي المتعمَّد، أدَّت إلى استشهاد بعضهم في الأسر، ومن بينهم الأسير وليد دقة، الذي استمرَّ أسره حتى بعد انتهاء محكوميته الفعلية، فارتقى شهيداً بعد 39 عاماً في الأسر بتاريخ 7 نيسان/ أبريل 2024، وما زال جثمانه محتجزاً لدى سلطات الاحتلال على الرغم من أنه يحمل الجنسية "الإسرائيلية"، كونه من فلسطينيي المحتلة 1948.



مرئية رقم (1): إحصائيات حول الأسرى الفلسطينيين، نادي الأسير الفلسطيني، 16 نيسان/ أبريل 2026

في المقابل، كان للأسرى نصيب كبير من الهجمة "الإسرائيلية" على الفلسطينيين منذ ذلك التاريخ: فتضاعف عددهم، وعُذِّبوا، وجُوِّعوا، ومُسَّت كراماتهم، ومنهم من ارتقى شهيداً جرَّاء ذلك.[1] ولكن قضية الأسر والأسرى، كما القضية الفلسطينية عموماً، لا تبدأ بذلك التاريخ، بل تمتد إلى عقود مضت طالما شكَّل خلالها "الحرمان التعسفي من الحرية [...] أداة رئيسية للهيمنة والقمع من جانب 'إسرائيل.'"[2]

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن أيَّ إحصائيات منشورة حول الأسرى، بما في ذلك المشار لها في المرئية رقم (1)، تبقى أقلّ من الواقع، كون مصدرها الأول هو "مصلحة السجون" التابعة لوزارة الأمن القومي "الإسرائيلية"، وهي غالبا لا تشمل، منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، المحتجَزين في معسكرات جيش الاحتلال، في حالة ترتقي إلى الإخفاء القسري.

وفي ظلِّ هذا الواقع، الذي يقف فيه الأسير الفلسطيني أمام منظومة قانونية قضائية غير عادلة، تثير هذه المقالة دواعي مقاطعة الأسرى لمحاكم الاستعمار "الإسرائيلي"، داعيةً إلى تدارس هذه الرؤية، لا سيَّما بعد مصادقة الكنيست مؤخراً (في نهاية آذار/ مارس 2026) على قانون يشرعن إعدام الأسرى الفلسطينيين.

1. الأسير الفلسطيني في مواجهة منظومة قانونية وقضائية استعمارية غير عادلة

يكشف زيف عدالة المنظومة الاستعمارية "الإسرائيلية"، من بين أمور أخرى، تنكُّرها لحقوق الأسرى في القانون الدولي الإنساني، وذلك بالاعتماد على جهاز محاكم عسكري قمعي.

أ. انتهاك سلطات الاحتلال الاستعماري لمنظومة حماية الأسرى في القانون الدولي

على الرغم من طرفية "إسرائيل" في اتفاقيات جنيف الأربعة للعام 1949، منذ العام 1951، إلا أنها ما زالت تنكر انطباقها في الأرض الفلسطينية المحتلة بحجج واهية من قبيل أن الأرض التي احتلتها سنة 1967 هي أرض متنازع عليها وليست محتلة.[3] ويأتي ذلك في مقابل تأكيد عدَّة محافل دولية على انطباق تلك الاتفاقيات على هذه الأرض، باعتبارها محتلة، ولا سيَّما محكمة العدل الدولية في فتواها في العام 2004 المتعلِّقة بجدار الفصل العنصري (كما أكَّدت ذلك في فتوى أخرى صيف 2024)، ومؤتمر الأطراف السامية المتعاقدة في اتفاقية جنيف الرابعة، بل وحتى أيضاً مجلس الأمن الدولي في عدَّة قرارات، ناهيك عن اللجنة الدولية للصليب الأحمر.[4]

وتبعاً لذلك، ينكر النظام القانوني والقضائي "الإسرائيلي" على الفلسطينيين التمتُّع بوضع "أسير حرب"، وفقاً لمنطق اتفاقية جنيف الثالثة والبروتوكول الإضافي الأول ("إسرائيل" ليست طرفاً في الأخير). وهو الوضع الذي بالإمكان المجادلة بتحقُّقه، بقوة، لصالح غالبية فئات الأسرى الفلسطينيين (المرئية رقم (2))،[5] لا سيَّما في ضوء ما يترتَّب على هذا الوضع، من بين مسائل أخرى، من وجوب إطلاق سراحهم فور انتهاء الأعمال القتالية أو حتى قبل ذلك.[6]



مرئية رقم (2): فئات الأسرى الفلسطينيين، إعداد الباحث، 2026

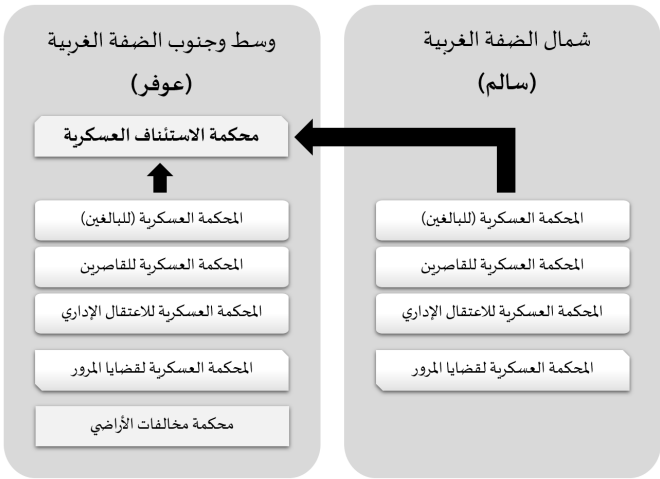
وحتى على مستوى "المحتجزين" أو "المعتقلين"، من المدنيين، وفقاً لمنطق اتفاقية جنيف الرابعة (المادة 5)، فقد أنكرت "إسرائيل" عليهم حقوقهم في معاملة إنسانية ومحاكمة قانونية عادلة، استناداً إلى تشريعات "إسرائيلية" عسكرية تخوِّل القادة العسكريين "احتجاز أيِّ فرد لمدة ستة أشهر قابلة للتمديد لفترات غير محدودة دون أيِّ شكل من أشكال المحاكمة" الفعلية، وهو ما يُعرف بـ"الاعتقال الإداري."[7] منذ 1989 وحتى ما قبل 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، كان المتوسِّط السنوي للاعتقالات الإدارية نحو 500 شخص، منهم الأطفال والحقوقيون والسياسيون.[8] أما منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 وحتى 20 أيار/ مايو 2024، فقد صدر نحو 5900 أمر اعتقال إداري ما بين أوامر جديدة وأوامر تجديد.[9] وفي ذلك، قيل بحقّ، إن الممارسة المنهجية والواسعة للاعتقال الإداري "قد ترقى إلى مستوى الانتهاك الخطير لاتفاقية جنيف الرابعة وإلى مستوى جرائم الحرب."[10] ولا سيما مع استخدام الاعتقال الإداري كباب دوَّار، يعود من خلاله الأسرى إلى الأسر فور انتهاء محكوميَّتهم.[11]

كما قاد إسراف الاحتلال "الإسرائيلي" في التشريع، بموجب الأوامر العسكرية،[12] بشكل يخالف أحكام القانون الدولي الإنساني،[13] وأسلوبه الفضفاض في صياغتها، إلى "معاقبة الفلسطينيين لمجرَّد تعبيرهم عن آرائهم أو عن اعتراضهم، أو معارضتهم السلمية للاحتلال،"[14] حتى بات "كلُّ شخص فلسطيني عرضة للسجن بسبب تصرفاته العادية في الحياة،" وبذلك فإن "الغرض من القوانين العسكرية [هو] قمع الحق في تقرير المصير."[15] لا تقتصر الانتهاكات "الإسرائيلية"، بحقِّ الأسرى، على مخالفة أحكام القانون الدولي الإنساني، بل تشمل أيضاً القانون الجنائي الدولي والقانون الدولي لحقوق الإنسان.[16] وتتعدَّد أصناف تلك الانتهاكات، بدءاً من أساليب المعاملة غير الإنسانية والاعتداءات اللفظية والجسدية وحتى الجنسية، وصولاً إلى التعذيب الذي يفضي أحياناً إلى الوفاة. ويتخلَّل ذلك كلَّه الحرمان من الحقِّ في محاكمة عادلة.[17] وقد شهدت "إسرائيل" نقاشات رسمية جادَّة حول شرعنة

"استخدام أساليب قد ترقى إلى التعذيب" تجاه الأسرى،[18] في تنكُّر صريح للحظر المطلق للتعذيب تحت أيِّ ظرف، وفقاً للقانون الدولي. وما بين 1967 وحتى اليوم، استشهد 326 أسيراً معلومة هُوياتهم (أي لا تشمل الإحصائية الأسرى غير المعلومة هُوياتهم)، منهم 89 أسيراً بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023. وما زالت "إسرائيل" تحتجز جثامين 97 أسيراً شهيداً، منهم 86 جثماناً بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023. وبالإضافة إلى ذلك، ما يزال هنالك العشرات من شهداء/ معتقلي قطاع غزة رهن الاختفاء القسري.[19] ومؤخراً، كما أشير آنفاً، تمَّت شرعنة إعدام الأسرى بموجب قانون رسمي، في بلد لا تطبِّق هذه العقوبة على مواطنيها "اليهود".

ب. البنية القمعية لجهاز المحاكم العسكرية "الإسرائيلية"

لم تتأثَّر صلاحيات المحاكم العسكرية "الإسرائيلية"، جدِّياً، بتبعات اتِّفاقيات أوسلو بتقسيم الضفة الغربية إلى مناطق (A, B, C)، ونقل جزء من المسؤوليات المدنية والأمنية إلى السلطة الفلسطينية،[20] إذ ما زال الفلسطينيون يمثلون للمحاكمة أمام هذه المحاكم، على خلفية "مخالفة أوامر عسكرية."[21] ويمنح نظام القانون العسكري القائدَ العسكري للمنطقة المحتلة الاضطلاعَ بدور المشرِّع، والقاضي أيضاً.[22] هنالك محكمتان عسكريتان ابتدائيتان في الضفة الغربية (المرئية رقم (3))، إحداهما في الوسط (معسكر "عوفر")، والثانية في الشمال (معسكر سالم)، بالإضافة إلى "فروع" لها "تعمل داخل 'إسرائيل' إلى جانب منشآت التحقيق التابعة لجهاز الأمن العام (الشاباك)، ينظر قضاتها في طلبات تمديد اعتقال المستجوَبين." وفي معسكر "عوفر" ذاته "تعمل أيضاً محكمة استئناف والمحكمة العسكرية لشؤون الاعتقال الإداري ومحكمة الاستئناف الإداري العسكرية"، إضافة إلى محكمة عسكرية للقاصرين في السن، أنشئت عام 2009.[23] وإن كانت هذه المحكمة لا تعدو كونها واجهة شكلية،[24] فواقع الأمر أن القضاة هم ذاتهم الذين تتشكَّل منهم محكمة البالغين، ومقرّ المحكمة هو ذاته، ولا توفِّر هذه المحكمة أيَّ معايير خاصة بالقاصرين.



مرئية رقم (3): محاكم الاحتلال العسكرية في الضفة الغربية،

إعداد الباحث بمشاورة محامين يترافعون أمام هذه المحاكم، 2026

تنظر المحاكم العسكرية، تبعاً للأوامر العسكرية، في صنفين ممَّا تصفه بـ"الجرائم": "الجرائم الأمنية" التي تهدِّد "أمن المنطقة" أو الوجود العسكري في الأرض المحتلة أو حتى خارجها، و"جرائم النظام العام"، بما يشمل حتى المخالفات المرورية. وتفرض على "المُدانين" بكلا الصنفين "عقوبات قاسية."[25] وبينما يبدو وجود محكمة الاستئناف (منذ تأسيسها سنة 1989) حرصاً على ضمانة التقاضي على درجتين، إلا أنها في الواقع "تعمل تحت إشراف المدَّعي العسكري العام،"[26] ونادراً ما تقبل استئنافاً من محامي الدفاع، مقارنة بقبولها لاستئنافات النيابة العسكرية. وعدد الاستئنافات القليل الذي تقبله، ينتهي غالباً دون تأثير إيجابي لصالح المتَّهمين المستأنِفين. وقد تبيَّن ذلك على الأقل في حدود عيِّنة دراسة قوامها 5565 حكماً لمحكمة الاستئناف منذ تأسيسها، خلص فيها الباحث إلى تغليب المصالح "الإسرائيلية" على حساب حقوق المتَّهمين الفلسطينيين، في تنكُّر صريح للقانون الدولي. كما حذَّر الباحث نفسه من الدور الصامت لمحكمة العدل العليا، بإحجامها المتصاعد عن دراسة القرارات الصادرة عن محكمة الاستئناف العسكرية، ما يجعل قرارات الثانية نهائية.[27]

وفيما يقدِّم النظام الاستعماري محاكم "عوفر" وسالم، كونهما ضمن الأرض المحتلة سنة 1967، كامتثال للقانون الدولي الإنساني، إلا أن الواقع الغالب هو إجراء مراحل من المحاكمات خارجها، إضافة إلى أن غالبية السجون تقع ضمن "إسرائيل"، بما "قد يرقى ذلك إلى جريمة الحرب المتمثِّلة في الترحيل."[28] وإن كان من المؤلم على أيِّ فلسطيني القول إن جغرافيا" إسرائيل" اليوم، أي أراضي فلسطين 1948، ليست أرضاً محتلة هي الأخرى!

2. دواعي مقاطعة الأسرى لمحاكم الاستعمار

تدعو هذه المقالة إلى تدارس رؤية لمقاطعة الأسرى لمحاكم الاستعمار، وتأسيساً على ذلك، تسوق في القسم التالي دواعي هذه الرؤية، وهي:

أ. عدم نزاهة الجهاز القضائي الاستعماري

إن خبرة التعاطي مع الجهاز القضائي الاستعماري (العسكري والمدني) منذ سنة 1967، تكشف أنه جزء لا يتجزّأ من المنظومة الاستعمارية الصهيونية، وامتداد لها، ويعمل في خدمتها. وهو ما تؤكِّده الوقائع التالية: (1) إصدار هذا الجهاز أحكام جائرة بحقِّ ما يقرُب من مليون أسير وأسيرة فلسطينيين خلال أقل من ستة عقود،[29] حتى أن معدَّل الإدانة بلغ ما نسبته 99 %، بما ينفي كلِّياً الافتراض الطبيعي بالبراءة،[30] ويقترب أكثر من التعامل مع سجن الفلسطينيين، بغضِّ النظر عن مدى "خطورتهم" وجدِّية تلك الخطورة أساساً، كوسيلة "لحفظ نظام الاحتلال."[31] (2) إقرار أوساط قانونية وسياسية "إسرائيلية"، بافتقاد المحاكم الاستعمارية أدنى معايير النزاهة والعدالة وضمانات المحاكمة العادلة تجاه الفلسطينيين.[32] وهو ما يتوافق مع ما تخلص إليه تقارير دولية محايدة،[33] وكذلك مع تحليل مؤسسات حقوقية "إسرائيلية"، إذ يرى بيتسيلم: مركز المعلومات "الإسرائيلي" لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلة، على سبيل المثال، أن المحاكم العسكرية ليست "ولا يمكنها أن تكون وسيطاً محايداً: إنها تصطفُّ تماماً في أحد قطبَي المعادلة غير المتكافئة وهي بمثابة

آلية مركزية لتفعيل السيطرة 'الإسرائيلية' على الشعب الفلسطيني."[34] (3) ما خلص إليه "المكلَّفون بولايات في إطار الإجراءات الخاصة للأمم المتحدة ومنظَّمات حقوق الإنسان الرائدة" فيما وصفوه بـ"الاستخدام واسع النطاق والمنهجي من جانب 'إسرائيل' للاعتقالات التعسُّفية، والاعتقال الإداري، وعدم اتِّباع الإجراءات القانونية الواجبة، وإساءة المعاملة والتعذيب"، باعتبار "أنها تشكِّل عناصر أساسية من نظام الفصل العنصري المفروض على الفلسطينيين."[35] (4) نظام الفصل العنصري في المحاكمة القائم على التمييز بين الفلسطينيين والمستوطنين في الأرض المحتلة ذاتها. ففيما الأصل أن للمحاكم العسكرية ولاية محاكمة أيِّ شخص يرتكب "مخالفة" في الأرض المحتلة، "بما في ذلك المستوطنون ومواطنو 'إسرائيل' القاطنون داخل 'إسرائيل' والمواطنون الأجانب،" إلا أنه منذ بداية الثمانينيات بات المستوطنون يحاكمون "أمام محاكم مدنية داخل 'إسرائيل' وفقاً لأحكام قانون العقوبات 'الإسرائيلي'، حتى وإن كانوا يقطنون في الأراضي المحتلة، وحتى لو كانت المخالفة قد ارتُكبت في تلك الأراضي وضدَّ سكَّانها."[36] (5) الدور الاستعماري الخطير الذي تلعبه المحاكم "الإسرائيلية"، ولا سيما "درَّة تاجها"، "محكمة العدل العليا"، التي أقرَّت شرعية الاستعمار والاستيطان وهدم البيوت ومصادرة الأرض وتهويد القدس وجدار الفصل العنصري وسياسة النفي والإبعاد والاغتيالات والاعتقال الإداري، وأضفت شرعية على مختلف الجرائم والمجازر.[37]

ب. انتهاك معايير المحاكمة العادلة

إضافة إلى مؤشِّرات غياب النزاهة أعلاه، فإن النظام القانوني والقضائي "الإسرائيلي" يميِّزه أنه: (1) لا يقيم شأناً للقانون الدولي، ويتنكَّر لانطباق القانون الدولي الإنساني على الأرض الفلسطينية.[38] (2) يخوِّل جهاز الأمن العام والمخابرات الداخلية (الشاباك)، بتقرير الأحكام ووضع "لوائح الاتِّهام"، وهو الجهاز الذي يستخدم أساليب شتَّى للإيقاع بالأسرى وانتزاع "اعترافات" غير قابلة للنقض في المحاكم العسكرية التي تتولَّى فيها النيابة العسكرية الدفاع عن "لوائح الاتهام" الملفَّقة. ولا يخضع التحقيق لأيِّ قواعد أو معايير سوى الضغط الشديد لانتزاع "الاعترافات."[39] (3) يتبنَّى سياسة تدفع باتجاه إنهاء أيِّ ملفٍّ قضائي من خلال إبرام "صفقة"، يعترف في إطارها المتَّهم بالتُّهمة الموجَّهة له، مقابل إبطال جزء من بنود لائحة الاتِّهام. وهو ما يُلجئ المتهمين إلى التنازل عن إجراء جلسة مناقشة الأدلة والبراهين، لتقديرهم أنهم في الغالب سيبقون رهن الاعتقال إلى حين انتهاء ذلك. و"حتى إذا تمَّت تبرئة المتَّهمين في نهاية الأمر من المحتمل أن تكون فترة اعتقالهم أطول من فترة محكوميَّتهم، أي فترة سجنهم المتَّفق عليها في إطار الصفقة."[40] هذه السياسة، قادت إلى أن تشكِّل الصفقات ما نسبته 97 % من حالات الإدانة.[41] وبين الحين والآخر تتكشَّف عبثية هذه الآليَّة بظهور براءة أسرى من تُهم اعترفوا بها بموجب صفقة.[42] (4) قائم على صورة شكلية، يظهر فيها مكوِّنات صورية لنظام عدالة زائفة، من قضاة ومدَّعون عامُّون ومحامي دفاع ومحكمة استئناف ومحاكم قاصرين ونظام إجراءات جزائية، فيما لا تعدو في الواقع كونها "واجهة من واجهات سيادة القانون تخفي الطبيعة القمعية للاحتلال،"[43] إذ "خلف هذه المظاهر 'المحترمة' يعمل أحد أشرس أجهزة الاحتلال،"[44] فالقضاة والمدَّعون عسكريون "إسرائيليون"،

عاملون في الجيش، وينتمون إلى الوحدات ذاتها التي تقوم بإنفاذ الاحتلال والمشاركة في الأعمال العدائية تجاه الشعب الفلسطيني. وبذلك، لا يوجد فصل بين السلطات داخل النظام القضائي العسكري.[45] (5) يفتقد لأبسط معايير المحاكمة العادلة، بافتقاره للشفافية، وحَدِّه من وصول الجمهور، ومباشرته الإجراءات، وقبل ذلك إصداره أوامر الاعتقال، باللغة العبرية دون ترجمة فورية. وكثيراً ما يتعذَّر على محامي الدفاع حضور الجلسات بسبب عدم حصولهم على تصاريح دخول. وهم، إن مُكِّنوا من محاولة الدفاع، لن يكون في إمكانهم، في كثير من الأحيان، الاطِّلاع على "الأدلَّة السرِّية"، وحتى إن اطَّلعوا عليها، فيستحيل الطعن فيها.[46]

ت. ضعف الجبهة الفلسطينية

يُفاقم سوء النظام القضائي، بافتقاره النزاهة ومعايير المحاكمة العادلة، ضعفَ الجبهة الفلسطينية على ثلاثة أصعدة، قضائياً ودبلوماسياً وإستراتيجياً. قضائياً، في ظلِّ عدم قدرة الجبهة الفلسطينية على المواجهة في أروقة المحاكم، وذلك بحكم افتقاد معظم الأسرى المعرفة الكافية بالقوانين الاستعمارية، وعدم إجادة الغالبية الساحقة منهم للغة العبرية في بداية فترات اعتقالهم، ما يسهل وقوعهم ضحايا التحقيق، بانتزاع الاعترافات، وقبل ذلك في صياغة "لائحة الاتِّهام". وهو الانتقاد الذي يأخذه البعض أيضاً على بعض المحامين. ودبلوماسياً، في ظلِّ قصور الأدوات السلمية الأخرى عن تحرير الأسرى قبل نهاية المدَّة أو وقف الاعتقال الإداري، ولا سيَّما من خلال المفاوضات وما عرف بسياسة مبادرات "حسن النية"، إذ على الرغم من كونها قادت إلى الإفراج عن عدد من الأسرى، إلا أن "إسرائيل" استخدمت هذه السياسة لدفع المفاوض الفلسطيني إلى تقديم تنازلات.[47] وإستراتيجياً، في ظلِّ غياب أيَّة معالجة فلسطينية ذات طابع إستراتيجي لنصرة قضية الأسرى، لا سيَّما على صعيد القانون الدولي ودبلوماسية المنظمات الدولية. وهي الآلية التي تبقى مهمة، ولا يغني عنها تطبيق رؤية المقاطعة، بل تتكامل معها.

ث. نزع الشرعية المزعومة عن النظام القضائي الاستعماري

لقد آن أوان، بل في الحقيقة تأخرنا عن، إسقاط القناع عن الوجه الحقيقي للنظام القضائي الاستعماري أمام العالم بأسره. وهو الذي قد يظن، على الرغم من الانتهاكات التي توثِّقها تقارير حقوقية دولية وفلسطينية و"إسرائيلية"، أن الأسرى الفلسطينيين يقضون عقوبات سجنية نتيجة محاكمات عادلة.

خاتمة: دعوة لتدارس الرؤية

لمَّا كان من الثابت والجليِّ أن القانون لا يحمي الحقوق في حالة الأسرى والقضية الفلسطينية عموماً، فإن منطلق هذه المقالة هي بمثابة قرع الجرس بالدعوة إلى بلورة رؤية واستراتيجية وطنية شاملة، تُعيد النظر في التعاطي مع الجهاز القضائي الاستعماري، وبخاصة من قِبَل الأسرى الفلسطينيين والعرب ومختلف مكوِّنات الحركة الوطنية الفلسطينية. وعلى هذه الرؤية، أن تنطلق من ضرورة نزع الثقة عن القضاء الاستعماري (غير الموجودة أصلاً)، داخل النظام الاستعماري وعلى المستوى الدولي، وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، وذلك بحيث

يكون تنفيذ هذه الرؤية بداية سلسلة خطوات وطنية، تأتي بالتدريج والتراكم نحو عصيان وطني شامل، يكون الأسرى في طليعته ورأس حربته، باعتبارهم أصلاً رأس حربة المقاومة.

ولكن تحقيق ذلك يستلزم توافق الحركة الأسيرة بفصائلها كافَّة، على هذه الرؤية، ودعماً من قبل الأطر الفلسطينية الرسمية. وذلك من خلال خطة عمل، فيما يلي خطاطة مقترح أولي لأبرز ملامحها: أولاً، صياغة مشروع بيان الرؤية، بحيث يكون أساساً للنقاش حولها. ثانياً، تعميم مشروع بيان الرؤية، لغايات النقاش، على كافَّة الفصائل الوطنية والإسلامية وقيادة منظمة التحرير الفلسطينية والحكومة ومؤسسات الأسرى. ثالثاً، إغناء النقاش وإثراؤه بفتحه على الساحتين الأكاديمية والحقوقية تمهيداً لعقد يوم دراسي بمشاركة خبراء ومختصِّين، فلسطينيين ومناصرين آخرين، لدراسة جدوى التعامل مع/ مقاطعة القضاء الاستعماري، يُقدِّم توصيات تستفيد منها كافَّة الجهات لاتخاذ القرار النهائي. ومن المهم أن يشمل ذلك، من بين مسائل أخرى، تدارس خبرات وتجارب فلسطينية وعالمية سابقة في مقاطعة المحاكم الاستعمارية و/ أو الاستبدادية، للاستفادة منها وتدارك عثراتها.[48] رابعاً، تشكيل لجنة وطنية خاصَّة لمتابعة تطبيق الرؤية، داخل السجون وخارجها. خامساً، في حال إقرار الرؤية، عقد مؤتمر وطني للإعلان عن مقاطعة المحاكم الاستعمارية ابتداءً من تاريخ محدد، بما يشمل: امتناع المحامين الفلسطينيين عن المرافعة أمام القضاء الاستعماري بخصوص الأسرى والمعتقلين، والتزام الأسرى والمعتقلين بمقاطعة القضاء الاستعماري وعدم المثول أمامه أو التعاون معه، واتخاذ إجراءات بحقِّ المخالفين، من قِبَل هيئة شؤون الأسرى والمحررين، بشكل خاصّ، والسلطة الفلسطينية عموماً، والأسرى بطبيعة الحال

الإحالات

[1] للمزيد انظر: أشرف بدر، "سياسات بن غفير ضدّ الأسرى والتحول بعد 7 أكتوبر،" ورقة سياسات، العدد 55، **مؤسسة الدراسات الفلسطينية**، 4 آذار/ مارس 2024، شوهد في 18 نيسان 6202.

https://bit.ly/3Vf3a5X.

[2] فرانشيسكا ألبانيزي، "الحرمان التعسفي من الحرية في الأرض الفلسطينية المحتلة: التجربة الفلسطينية وراء القضبان وخارجها،" تقرير المقررة الخاصة المعنية بحالة حقوق الإنسان في الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ 1967، الأمم المتحدة، مجلس حقوق الإنسان، في 28 آب/ أغسطس 2023، **وثيقة الأمم المتحدة A/HRC/53/59**، الفقرة (3)، شوهد في 18 نيسان 2026.
https://undocs.org/ar/A/HRC/53/59.

[3] See: Yehuda Z. Blum, "The Missing Reversioner: reflections on the status of Judea and Samaria," *Israel Law Review,* Vol. 3, No. 2 (1968): 279-301, 293.
كانت "إسرائيل" قد اعترفت بداية بحالة الاحتلال، إلا أنها سرعان ما تراجعت عن ذلك، للمزيد انظر: سحر فرنسيس، "موقع الأسرى الفلسطينيين في القانون الدولي الإنساني،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 98 (2014): 106-117، 107.

[4] الاسكوا - اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، **فلسطين بين الاحتلال واتفاقية جنيف الرابعة: وقائع وأرقام** (بيروت: الأمم المتحدة، 2014)، 4.

[5] See: Mutaz M. Qafisheh and Ihssan Adel Madbouh, "Palestine's Accession to Geneva Convention III: Typology of Captives Incarcerated by Israel," *Asian Journal of International Law*, Vol. 11 (2021): 299–328.

[6] للمزيد انظر: فرنسيس، مصدر سبق ذكره، 110، 113.

[7] انظر: الاسكوا، مصدر سبق ذكره، 10. وللتفاصيل انظر: ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرة (39).

[8] ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرة (39).

[9] "ملخص معطيات حملات الاعتقال بعد السابع من أكتوبر حتى تاريخ اليوم 2024/5/20،" **هيئة شؤون الأسرى والمحررين**، 20 أيار/ مايو 2024، شوهد في 18 نيسان 2026.
https://bit.ly/3WWHEnU.

[10] ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرة (43).

[11] "حين يصبح الحُكم القضائي مجرَّد توصية: 'إسرائيل' تحوُّل الأسرى الفلسطينيين إلى الاعتقال الإداري في يوم انتهاء محكوميَّتهم"، **بتسيلم - مركز المعلومات الإسرائيلي لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلة**، 10 تشرين الأول/ أكتوبر 2019، شوهد في 18 نيسان 2026.
https://bit.ly/3yBM2OI.

[12] تحكَّمت من خلالها "إسرائيل" في احتلال وإدارة الضفة الغربية وقطاع غزة، بالتدخُّل في أدقِّ تفاصيل حياة الفلسطينيين. وهي تشريعات لا تسري إلا على الفلسطينيين و/ أو الأرض الفلسطينية المحتلة عام 1967، بمعنى أنها ليست ضمن بنية النظام التشريعي "الإسرائيلي" "الوطني". وقد بلغ عدد الأوامر العسكرية الصادرة منذ سنة 1967 نحو 1867 أمراً في الضفة الغربية و1612 أمراً في قطاع غزة، منها ما صدر بعد قيام السلطة الفلسطينية، وذلك وفقاً لكشَّاف البحث في منظومة القضاء والتشريع في فلسطين، "المقتفي" في جامعة بيرزيت، شوهد في 18 نيسان 2026.
http://muqtafi.birzeit.edu.

[13] حول محدِّدات سلطة الاحتلال في ممارسة التشريع وفقاً للقانون الدولي، للمزيد انظر: نيلس ميلزر، **القانون الدولي الإنساني: مقدمة شاملة** (جنيف: اللجنة الدولية للصيب الأحمر، 2016)، 235-236. وحول مخالفة "إسرائيل" تلك المحدِّدات وكيف استخدمت التشريع في خلق بنى قانونية استعمارية، انظر: مضر قسيس وخليل نخلة (تحرير)، **الإصلاح القانوني في فلسطين: تفكيك الاستعمار وبناء الدولة** (بيرزيت: معهد الحقوق - جامعة بيرزيت، 2009)، 38 وما بعدها.

[14] ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرة (33)، تتضمَّن جملة من الأمثلة.

[15] المصدر السابق، الفقرة (36).

[16] المصدر السابق، الفقرات (14-25)؛ فرنسيس، مصدر سبق ذكره، 107-108.

[17] انظر إحصائيات أعوام وانتهاكات مختارة، أحدثها لعام 2014: الاسكوا، مصدر سبق ذكره، 10-11. ولإحصائيات أحدث ووقائع انتهاكات محدَّدة، انظر: ألبانيزي، مصدر سبق ذكره. وانظر تقارير مؤسسات حقوقية "إسرائيلية" حول بعض ممارسات التعذيب:
Noga Kadman, *Backed by the System: Abuse and Torture at the Shikma Interrogation Facility* (n.d.: B'TSELEM and HaMoked, 2015), accessed 18 April 2026; https://bit.ly/3V9960k.
Yehezkel Lein, *Absolute Prohibition: The Torture and Ill-treatment of Palestinian Detainees* (n.d.: B'TSELEM and HaMoked, 2007), accessed 18 April 2026. https://bit.ly/3wRcjYP.

[18] انظر: ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرة (8).

[19] "عشية يوم الأسير الفلسطيني 17 نيسان: معاً ضدَّ الإعدام والإبادة،" **هيئة شؤون الأسرى والمحررين ونادي الأسير الفلسطيني ومؤسسة الضمير لرعاية الأسير**، 16 نيسان 2026، شوهد في 18 نيسان 2026.
https://bit.ly/4dPRdxf.

[20] يفترض وفقاً للاتفاقات أن تكون المنطقة (A) تحت السيطرة الفلسطينية الكاملة، والمنطقة (C) تحت السيطرة "الإسرائيلية" الكاملة، فيما المنطقة (B) مشتركة، لـ"إسرائيل" السيطرة على المسائل الأمنية، وللسلطة الفلسطينية الجوانب المدنية وحفظ النظام العام. ولكن ذلك في الواقع، لم يمنع "إسرائيل" لاحقاً من اجتياح عموم الضفة الغربية، في كثير من الأحيان، بما فيها المنطقة (A).

[21] بتسيلم، "المحاكم العسكرية،" 11 تشرين الثاني 2017، شوهد في 18 نيسان 2026.
https://www.btselem.org/arabic/military_courts.

[22] See: Nery Ramati, "The Rulings of the Israeli Military Courts and International Law," *Journal of Conflict and Security Law*, Vol. 25, No 1 (2020): 149-169, 149.

[23] بتسيلم، "المحاكم العسكرية،" مصدر سبق ذكره.

[24] ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرة (59).

[25] انظر: ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرة (32)؛ بتسيلم، "المحاكم العسكريّة،" مصدر سبق ذكره.

[26] ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرتان (56، 59).

[27] See: Ramati, op.cit., 12-15, 20-21.

[28] ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرة (50).

[29] انظر: المصدر السابق، الفقرة (6).

[30] المصدر السابق، الفقرة (59).

[31] "نظام تفوُّق يهودي من النهر إلى البحر: إنه أبارتهايد،" **بتسيلم**، 12 كانون الثاني 2021، شوهد في 18 نيسان 2026.
https://bit.ly/3V85RWI.

[32] انظر على سبيل المثال التصريحات المشار لها في المقالة التالية التي نشرتها صحيفة **هآرتس** بالعبرية:" **قُدِّم 322 التماساً، لكن المحكمة العليا (بصفتها محكمة عدل عليا) لم تُفرج عن معتقل إداري قط،**" **هآرتس**، 25 أيار 2012، شوهد في 11 حزيران 2025.
https://bit.ly/3WWoxKp.

[33] انظر مثلا: ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرة (56).

[34] بتسيلم، "المحاكم العسكرية،" مصدر سبق ذكره.

[35] ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرة (10). للمزيد انظر: مايكل لينك، تقرير المقرِّر الخاص المعني بحالة حقوق الإنسان في الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ 1967، الأمم المتحدة، مجلس حقوق الإنسان، في 2022/8/12، **وثيقة الأمم المتحدة A/HRC/49/87**، شوهد في 18 نيسان 2026.
https://undocs.org/ar/A/HRC/49/87.
وحول الانتهاكات التي تواكب مراحل إلقاء القبض والاستجواب والاحتجاز السابق للمحاكمة، انظر: ألبانيزي، مصدر سبق ذكره، الفقرات (44-55).

[36] بتسيلم، "المحاكم العسكريّة،" مصدر سبق ذكره.

[37] للمزيد انظر: "المحكمة العليا: إسرائيل فوق القانون،" **بتسيلم**، 29 أيار 2022، شوهد في 18 نيسان 2026.
https://bit.ly/4btKR2s.

[38] إضافة إلى ما أشير إليه سابقاً حول الموقف "الإسرائيلي" من تطبيق القانون الدولي الإنساني في الأرض المحتلة ونقد هذا الموقف، انظر: فيليتسيا لانغر، "تنفيذ اتفاقية جنيف الرابعة لضمان حماية الشعب الفلسطيني في الأراضي الفلسطينية المحتلة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 11 (1992): 89-104.

[39] انظر: يارا هواري، "تعذيب الفلسطينيين الممنهج في المعتقلات الإسرائيلية،" **الشبكة – شبكة السياسات الفلسطينية**، 28 تشرين الثاني 2019، شوهد في 18 نيسان 2026.

https://bit.ly/3yvAJYC.

"تقرير يكشف: الشاباك يستخدم الصدمات الكهربائية أثناء التعذيب،" **شبكة فلسطين الإخبارية**، 23 آذار 2022، شوهد في 18 نيسان 2026 https://pnn.ps/news/636505 .

[40] بتسيلم، "المحاكم العسكريّة،" مصدر سبق ذكره.

[41] هذه الإحصائية متّصلة بتاريخ نشر المرجع أدناه في العام 2005:
Lisa Hajjar, *Courting Conflict: The Israeli Military Court System in the West Bank and Gaza* (n.d.: University of California Press, 2005), 3.

[42] انظر على سبيل المثال: "من يعترف مُدان حتى لو ثبتت براءته،" **بتسيلم**، 19 تشرين الثاني 2020، شوهد في 18 نيسان 2026.
https://bit.ly/4e33fRJ.

[43] ألبانيزي، الفقرة (59)، مصدر سبق ذكره.

[44] بتسيلم، "المحاكم العسكريّة،" مصدر سبق ذكره.

[45] ألبانيزي، الفقرتان (56، 42)، مصدر سبق ذكره.

[46] ألبانيزي، الفقرتان (58، 42)، مصدر سبق ذكره.

[47] صلاح عبد العاطي، "نحو إستراتيجية وطنية داعمة لقضية الأسرى في سجون الاحتلال،" **مسارات - المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات والدراسات الاستراتيجية**، د.ت، شوهد في 11 حزيران 2025.

https://bit.ly/4bSDSjr.

[48] للمزيد انظر: إيما كاتيرال وآخرون، "مقاطعة الإجراءات القانونية غير العادلة،" **المحامون والصراعات والمراحل الانتقالية**، تشرين الثاني 2016، شوهد في 18 نيسان 2026.

https://bit.ly/4kZeGfD.

وانظر أيضاً:
Kieran McEvoy and Anna Bryson, "Boycott, Resistance and the Law: Cause Lawyering in Conflict and Authoritarianism," *The Modern Law Review*, Vol. 85, No. 1 (2022): 69-104.
وانظر حول تجارب المحامين الفلسطينيين في مقاطعة محاكم الاحتلال، خلال فترة الاحتلال المباشر للضفة الغربية وقطاع غزة، قبل قيام السلطة الفلسطينية:
Mutaz M. Qafisheh, "A Century of the Law Profession in Palestine: Quo vadis?" *International Journal of the Legal Profession*, Vol. 25, No. 2 (2018): 183-186.

الوقائع الغرائبية لاختفاء الحركة الطلابية

مؤيد طنينة، فلسطين

تساهم هذه المقالة في النقاشات والسجالات الساعية إلى تفسير حالة الانكفاء التي تعيشها الحركة الطلابية في الجامعات الفلسطينية في الضفة الغربية، ولا سيَّما في ظلِّ هذه اللحظة التاريخية الحرجة، حيث تبرز الحاجة والمُلحَّة معرفياً للتفكير في سُبل تفعيل الأطر التنظيمية القادرة على استنهاض القوى الكامنة في مكوِّنات الشعب الفلسطيني. وفي سياق الحركة الطلابية، تتمثَّل هذه القوى الكامنة في "عماد الثورة الفلسطينية المعاصرة"، وذلك من خلال الإضاءة على التحوُّلات المستمرَّة التي تمرُّ بها إدارات الجامعات منذ اتفاقيات أوسلو في العام 1993، مروراً بتبنِّي سياسات البنك الدولي وصعود النزعة الفردانية واللبرلة، والانقسام السياسي، وانتهاء بالإبادة في غزة والحرب المفتوحة في مختلف أنحاء فلسطين.

في ظلِّ زحمة البحث والدراسة والإضاءة المعرفية على جامعة بيرزيت وحركتها الطلابية، التي ما إن دار نقاش حول الحركة الطلابية إلَّا وحضرت فيه، نذهب في هذه المقالة إلى جامعات خارج رام الله أيضاً. لقد كانت النضالات الطلابية في بيرزيت مسنودةً من داخل الجامعة، في معادلة يصعب فهمها تماماً، حيث سياق نشأة الجامعة الذي ارتبط بخطاب وسياق ثوريين، وإصرار على مواصلة النضال. أما تجاوز النقاش المحصور في جامعة بيرزيت لصالح نقاشات مشابهة في الجامعات الأخرى، فقد يمثِّل "غبطة وطنية" في ظل لحظة مصيرية حرجة تعيشها فلسطين وجامعاتها وحركاتها الطلابية وبخاصة في زمن التنافسية التقنية، والشعارات المفرغة.

لقد كان اقتحام قوات الاحتلال "الإسرائيلي" حرم جامعة بيرزيت ظهيرة 6 كانون الثاني/ يناير 2026، الحرم المكتظّ بالطلبة لوقف نشاط للحركة الطلابية، التي "وقفت عند مسؤوليتها"، للتضامن مع الأسرى بعد فشل تهديدات الاحتلال المستمرة لثنيها عن التزامها الأخلاقي والوطني... إنذاراً شديد الوضوح لا لجامعة بيرزيت وحدها، بل للجامعات الفلسطينية كُلِّها: أنَّه لا مأمن من الاقتحام إن سمحت للحركة الطلابية ممارسة نشاطها النقابي والسياسي. وقد سبق اقتحامَ حرم جامعة بيرزيت اقتحامٌ مشابه لحرم جامعة القدس ظهيرة 9 كانون الأول/ ديسمبر 2025، تخلَّله تهديد إدارة الجامعة، واستجواب الطلبة في قاعات التدريس.

حملَت الاقتحامات دلالات واضحة تستدعي التبصُّر للإجابة عن الأسئلة المصيرية المتعلِّقة بهوية الجامعة الفلسطينية ورسالتها: كيف ترى الجامعة نفسها؟ وما هو شكل الفضاء الجامعي الذي تصبو إليه؟ هل سيُقرأ

الاقتحام باعتباره تهديداً بمنع النشاط السياسي للحركة الطلابية؟ وللإجابة عن تلك التساؤلات، ينبغي إعادة النظر في التجربة الجامعية الفلسطينية بأسرها وليس بحركتها الطلابية وحسب. ولا شكَّ بأنَّ هذه الأسئلة أسئلة وجودية لإدارات الجامعات، ومن شأن الإجابة عنها أن تعطينا صورة حول فهم هذه الإدارات منطق الجامعة تحت الاستعمار. وذلك على الرغم من أنَّ بيانات التنديد بالاقتحام الصادرة عن الجامعات تعطينا صورة أوَّلية، ولكنها غير مكتملة، حيث لم تخلُ من خطاب المطالبة بالتدخُّل الدولي، وهو أمرٌ يحتاج إلى كثير من المراجعة والنقد، وإن لم يكن ذلك مناط الاهتمام في هذه المقالة.

من أوسلو إلى فياض: حرب على الجامعة

يحاجج جورج جقمان، أستاذ الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت، أنَّ هناك حرباً تخاض ضدَّ الجامعات الفلسطينية، وأنَّ هذه الحرب متعلِّقة بطبيعة النظام السياسي الذي يؤثِّر على عمل الجامعة ككل، ومستويات التعليم والبحث العلمي فيها، ونوعية الخريجين أيضاً، ما أفرز تدنياً في مستوى الكثير من الجامعات.[1] بينما يرى بلال سلامة، أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة بيت لحم، أنَّ هناك تدميراً للثقافة الجامعة الفلسطينية من خلال إخراج الثقافة بمعانيها التقدُّمية والوطنية في الوقت الذي يتوجَّب على الجامعة أن تعكس ما هو مرتبط بالثقافة المقاومة والوعي الجمعي، والمصير المشترك.[2] ففي السياق الذي يغيب فيه "كيان دولاني" للفلسطينيين، تأخذ الجامعة مكاناً تتضاعف فيه أهميتها في الريادة المعرفية والسياسية والمجتمعية.[3] والجامعة، بما هي امتداد للمجتمع، والطلبة، بما هم عماده ووقود ثورته، فبطبيعة الحال أن تستهدف"الحرب" والتدمير الثقافي الطلبةَ—طليعة المجتمع.

يرى الأكاديمي في الجامعة العربية الأمريكية، أيمن يوسف، أن "تسييس" الجامعات في فترة ما بعد أوسلو لعب دوراً سلبياً في تراجع العمل الجماهيري والنقابي والمطلبي للكتل الطلابية. فالمهمَّة المحورية للحركة الطلابية، كما يراها يوسف، هي "دمقرطة الحرم الجامعي" الذي عطَّله دخول الأحزاب السياسية والتنظيمات داخل أسوار الجامعات، ما منح أولوية للمصالح "الحزبية" على حساب القضايا "الخدمية."[4] لكن سياق نشأة الحركة الطلابية يكشف لنا سياقاً مغايراً عن الذي "خيَّب" آمال يوسف، ذلك أنَّ لحظة تشكُّل الحركة الطلابية مرتهنة بالعمل السياسي لا الخدمي وحسب. أما إبراهيم خريشة، رئيس سابق لمجلس الطلبة في جامعة بيرزيت، فيعتبر أنَّ سياق نشأة الحركة الطلابية الفلسطينية مرتبط بفصائل منظمة التحرير الفلسطينية حيث مثَّلت الكتل الطلابية امتداداً لها. وقد ساهم تطوُّر الأحداث السياسية، بعد اجتياح بيروت في سنة 1982، في إيلاء منظمة التحرير الفلسطينية دوراً أكبر في الساحة الفلسطينية في الداخل. وقد انعكس هذا الاهتمام على الحركة الطلابية إذ أصبحت العلاقة بين فصائل المنظمة والحركة الطلابية أكثر وضوحاً.[5]

لقد ساهم اختيار منظمة التحرير الفلسطينية مسار التسوية السياسية وتخلِّيها عن نهجها، باعتبار

"الكفاح المسلح" طريقاً لتحرير فلسطين، في ولادة "سلطة" من رحم منظمة التحرير الفلسطينية المتآكل نتيجة تبنِّي الأساليب السلمية العقيمة كخيار استراتيجي. ولا شكَّ أنَّ هذا قد فرض العديد من التحديِّات والتهديدات والقيود على الجامعة بما هي فضاء اجتماعي وسياسي من المفترض أن تنشط فيه الحركة الطلابية لبناء حراك وطني واسع.

وجرَّاء تلك التحوُّلات والمعطيات الجديدة، اصطدمت الحركة الطلابية بواقع جديد، وأصبح مفروضاً على الحركة الطلابية أن تتبنَّى أدواراً وبرامج مختلفة ومغايرة عمَّا قبل أوسلو. لقد ساهم ذلك التحوُّل، إلى جانب عوامل أخرى، في ابتعاد الجماهير الطلابية عن أطرها السياسية عبر بروز لجان طلابية غير سياسية، مثل "لجان البيئة" و"حقوق الطالب"، و "كتل المستقلِّين"، وإحجام الطلبة عن المشاركة في الندوات السياسية والاجتماعات التي تدعو إليها الأطر الطلابية، وزيادة عدد الطلبة المستقلِّين سياسياً وتنظيمياً وبروز "الشِّلل" القائمة على أساس الصداقة الاجتماعية لا السياسية.[6]

وقد شهد هذا التعطيل للسياسي على حساب المعطيات المتوالدة حالة تكثيف مع انحسار انتفاضة الأقصى التي اندلعت في العام 2000، ما وسَّع رقعة التجريف السياسي والثقافي والوطني على حساب الاقتصادي والاستثماري والتقني. كما أسهمت هيمنة السياق السياسي السلمي والتفاوضي والضبط الأمني في فرض العديد من التحدِّيات والتهديدات والقيود. هذا بالإضافة إلى حالة الجمود تجاه حالة الانقسام السياسي الفلسطيني الذي يعيش مرحلتين في آنٍ معاً، وهما: التحرُّر الوطني، و"بناء الدولة" والمؤسسات. ومن ناحية أخرى، لا تزال الحركة الطلابية تشهد تراجعاً "في قدرتها على التغلغل الاجتماعي والسياسي، وحصر نشاطها، في الغالب، داخل أسوار الجامعات وغياب البنية الموحَّدة للحركة الطلابية الفلسطينية في علاقاتها الداخلية والخارجية والدولية."[7]

ولعلَّ من تداعيات تلك الهيمنة لمعطيات الواقع الجديد الاستهداف المباشر للأطر الطلابية التي حملت برامج سياسية مغايرة، أي برامج مقاومة بشكل خاص، باعتبارها تنحاز إلى خيار غزة المقاوم، فجرى التعامل معها بمنطق الإقصاء بالنار والحديد بلغ حدَّه الأقصى مع قتل الطالب محمد الرَّداد في حرم جامعة النجاح في سنة 2007. وقد كشفت تقارير حقوقية عن تجاهل إدارة الجامعة حادثة القتل وتقييدها ضدَّ مجهول على الرغم من علمها بهوية القاتل.[8] ساهم التُّدخل الأمني في الجامعات، بموافقة إدارات بعضها، إلى جانب الاتفاق غير المعلن بتولِّي عمادة شؤون الطلبة من قبل أستاذ يتبع لحركة فتح–حزب السلطة الحاكمة. ويشار إلى أنَّ هذا التدخُّل أثَّر على تجريف العمل السياسي، وبالتالي تشكيل حالة جامعية مفرغة لا تمارس أيَّ نشاط سياسي فاعل، حيث كشفت دراسة عن الوعي السياسي لدى الشباب الجامعي في جامعات جنوب الضفة الغربية عن التدنِّي إلى ما يقارب الثلثين من الدور "المفترض بالجامعة" كما وصفته الدراسة.[9]

لا شكَّ أن التدنِّي يعطي صورة عامة عن الحالة السياسية في جامعات جنوب الضفة الغربية، حيث يكون

طمس الوعي السياسي ممنهجاً وتقوم عليه إدارات الجامعات في الوقت نفسه الذي تقيّد فيه حرية العمل الطلابي بكافة أشكاله. لقد كانت تجربتي كطالب في إحدى هذه الجامعات، وطيلة سنوات الدراسة الأربع، تتمثَّل في أن يكون النشاط الطلابي على شاكلة "النوادي" لكلِّ الكليات، وكان مفرغاً من أيِّ معنى نقابي أو سياسي، بل بقي محصوراً بالنشاطات الترفيهية مثل الإفطارات الجماعية، وتنظيم الرحلات، ومعارض أعمال الطلبة... ما يفتح باب التساؤل عن الكيفية التي يجري فيها طمس الوعي السياسي في ظلِّ تعامل الطلبة مع إدارة الجامعات التي تسعى للتجريف السياسي.

التدافع الطلابي مع الجامعة: أَمْنَنة الجامعة وعسكرتها

في مرحلة مبكِّرة من عمر السلطة الفلسطينية، نقل يوم 3 نيسان/ أبريل 1996 دور الحركة الطلابية من إطارها التقليدي إلى آفاق المساهمة في القضايا العامة التي تتجاوز حدود الإطار الظرفي والمكاني للحركة الطلابية.[10] فقد بدأ الحدث مع اقتحام الأجهزة الأمنية التابعة للسلطة حرم جامعة النجاح لقمع احتجاج الطلبة على ملاحقة السلطة للمناضلين.[11] حينها ردَّ مجلس طلبة جامعة بيرزيت بمسيرة باتجاه المقاطعة في رام الله. ولاحتواء الموقف زار الرئيس عرفات جامعة النجاح واعتذر من الطلبة بقوله "إذا إنتو متحملتوش أخطاءنا مين يتحمل أخطاءنا؟"[12] وبعد تلك الحادثة، لم نشهد حتى اللحظة الاعتذار عن ملاحقة المناضلين (المستمرَّة) أو عن تدخُّلات الأمن الفلسطيني (المستمرَّة) في الجامعات.

وبالرغم من مركزية اقتحام نيسان واعتذار الرئيس عرفات، فقد مثَّلت تلك "الحادثة" نقطة التحوُّل الحقيقية في تاريخ الحركة الطلابية في الجامعة التي تحوَّلت إلى ثكنة أمنية.[13] وقد شهدت السنوات التالية تعطيل مجلس اتِّحاد الطلبة، وتقييد عمل الكتلة الإسلامية والقطب الطلابي وغيرهما من الأطر الطلابية غير المحسوبة على السلطة. وبلغت أقصى درجات حدَّتها في حادثة اعتداء أمن جامعة النجاح على مجموعة من الطلبة، احتجُّوا على سياسات إدارة الجامعة تحت مسمَّى "الحراك الطلابي"[14] الذي اعتُبر صرخة وعي، ولم يصل حتى اللحظة حدَّ انبعاث جديد للحركة الطلابية لما قبل العام 2007، ما قبل مقتل الرَّداد تحديداً. ولعلَّ ذلك يعطينا ملامح وجه جديد لمحاولات النهوض المستمرة، والمتعثِّرة، في وجه محاولات التغييب والمحو.

وعلى الجانب الآخر، في نيسان/ أبريل 2018 وقَّعت الكتل الطلابية المتنافسة على انتخابات مجلس اتحاد الطلبة اتفاقاً مع إدارة جامعة بيرزيت يقضي البند الثالث فيه بمنع "العسكرة"، والمقصود به منع أيِّ مظهر عسكري رمزي خلال الدعاية الانتخابية للكتل الطلابية، مثل المُجسَّمات، والتلثيم وغيرها من المظاهر التي قد تعتبر مخالفة لأنظمة وقوانين الجامعة.[15] تحضر قضية "العسكرة" في الجامعة بين الحين والآخر، إذ تسبَّبت في العام 2019 بإغلاق الجامعة من قبل الإدارة. وقال أحد نوَّاب رئيس الجامعة حينها "إنَّ قرار عسكرة أنشطة الطلاب قديم منذ سنوات ولكن تنفيذه كان يتأجَّل بفعل الاحتكاك مع الطلبة."[16] وأصدرت الجامعة بياناً نُشر على صفحتها على مواقع التواصل الاجتماعي (فيسبوك) اعتبرت فيه "عسكرة النشاطات" لا تمتُّ إلى رسالة الجامعة

بصلة، ولا تعكس الرؤية الأكاديمية والمجتمعية لها.[17] ونقلت صفحة الجامعة كذلك "منشوراً" عن أحد العاملين فيها، يعتبر قرار إدارة الجامعة منع العسكرة حلاً أخيراً بعد حملة تحريض تشنُّها مؤسسات الاحتلال، وأنَّ قرار العسكرة عمره قرابة عشرة أعوام، لكنَّ الموج هذه المرة عالٍ.[18] وفي وقت سابق، نشرت صفحات تابعة للاحتلال تهديداً للجامعة، على إثر قيام الحركة الطلابية بمحاكاة عروض عسكرية. بينما اعتبر ممثِّلو الكتل الطلابية الفعاليات التي تقوم بها الكتل رمزيةً، وليست عسكرية بالمعنى الحرفي، وهي من إرث العمل الطلابي في الجامعة، خصوصاً في مناسبات إحياء ذكرى انطلاق الفصائل. ودعمت نقابة أساتذة وموظفي جامعة بيرزيت موقف الحركة الطلابية حينها، كما ورد على لسان سكرتير النقابة آنذاك سامح أبو عواد "أنَّ العسكرة الحقيقية هي اقتحام حرم الجامعة واعتقال الطلبة، وأنَّ ما تقوم به الجامعات 'الإسرائيلية' من تطوير للأسلحة ولأنظمة الاتصالات الأمنية والتجسُّس هو العسكرة، وليس التعبيرات الرمزية عن نضال شعب يرفض الاحتلال."[19] ويقول عبد الرحيم الشيخ، أستاذ الفلسفة والدراسات الثقافية والطالب السابق في الجامعة، في هذا الخصوص بأنَّ هذا الوسم ما هو إلا "ظلم للذات الفلسطينية" بأنفسنا قبل ظلم الأعداء.[20]

وبين رفض "العسكرة"، والصمت أمام تدخُّل الأجهزة الأمنية للسلطة، تبرز الحاجة للتساؤل عن كيفية رؤية إدارة الجامعات الحرمَ الجامعي، فهل تراه مسرحاً لممارسة سلطتها وإبراز قوَّتها على ضبطه، أم تراه فضاءً مجتمعياً حرّاً يحوي جموع الطلبة الفلسطينيين المثقفين الذين يتفاكرون فيما بينهم بحثاً عن الطريق الأقرب للحرية والتحرير! إنَّ حقيقة الإجابة عن تلك التساؤلات، هي ذاتها رؤية الإدارات الجامعية للعملية التعليمية وللجامعة، وبالتالي لكيفية رؤية الإدارات النشاط السياسي للحركة الطلابية.

وفي هذا السياق تشهد جامعة الخليل وجامعة بوليتكنك فلسطين في الخليل اعتقالات سياسية متكرِّرة من السلطة تستهدف طلبتها، إلى جانب الحضور المكثَّف لعناصر الأجهزة الأمنية داخل حرم الجامعة. وتأتي هذه الملاحقة للكتلة الإسلامية تحديداً باعتبارها الإطار الطلابي لحركة حماس، صاحبة الحضور الأكبر في مدينة الخليل. وكانت قد طالبت الكتلة الإسلامية في جامعة بوليتكنك فلسطين، في آذار/ مارس 2023، قُبيل انتخابات مجلس اتحاد الطلبة في الجامعة، إدارة الجامعة بتنفيذ وعودها بعدم دخول ضباط أمن السلطة إلى حرم الجامعة.[21] يؤشر وجود وعود على حضور أمني ودعوات متكرِّرة لتقييده داخل حرم الجامعة على وجود أزمة حقيقية بين الأجهزة الأمنية وإدارة الجامعة والكتلة الإسلامية. الأزمة الذي يشير إليها بيان الكتلة الإسلامية بتاريخ 18 أيار / مايو 2023 الذي طالبت فيه إدارة الجامعة بالخروج عن صمتها "المريب" أمام "الظلم" الذي يتعرَّض له طلبتها من ملاحقة الأجهزة الأمنية. وقد دعى البيان للتحرك إعلامياً وقانونياً، وأقلُّ ذلك بيان صريح من إدارة الجامعة يستنكر هذا "الظلم."[22] لم يكن الحال أفضل في جامعة الخليل التي تعاني من الأزمة ذاتها، إذ شهدت بواباتها الرئيسية (خارج أسوار الجامعة) حادثة اعتداء عناصر تابعة للأجهزة الأمنية على الصحفيين والطلبة المعتصمين للمطالبة بالحريَّات داخل الجامعة.[23]

وهنا لا بُد من العودة إلى جامعة بيرزيت للإشارة إلى ما يستحق الانتباه والتأمل. فوجود مظلَّة مثل حملة "الحق

في التعليم"، التي يعود تاريخ تأسيسها إلى العام 1988، يتركَّز عملها على توفير المساعدة القانونية للطلاب الذين كانوا يُعتلقون لمجرد حملهم الكتب.[24] وهذا يشير إلى وجود إطار يدافع عن نشاط الحركة الطلابية ويقدِّم لها الإسناد القانوني والإعلامي. وفي المقابل، فإنَّ غياب مثل هذه المظلَّات يُعد مؤشراً على وجود حركة طلابية مُحارَبة قبل حتى أن تولد، وضعيفة ومنخفضة السقف.

في السياق ذاته، تستمدُّ الحركة الطلابية جزءاً مهمّاً من قوَّتها من وجود نقابة فاعلة للعاملين في الجامعة، كما هو الحال في جامعة بيرزيت، حيث يقع على عاتق الحركة الطلابية والنقابية معاً دور أساسي في مهمَّة تطوير الحياة الجامعية بشكل ديمقراطي.[25] كما ارتبطت النقابة بحركة نقابية أوسع جعلت من القضية الوطنية السياسية والمعاناة الشعبية محوراً مركزياً في نضالها ورؤيتها ورسالتها، ولا سيَّما في ما يتعلَّق بمهمَّة بناء المؤسسات التعليمية وتطويرها وحمايتها، بوصفها مؤسسات شكَّلت الرافعة الثقافية والأكاديمية للمشروع التحرُّري الفلسطيني.[26] وتشير شهادات من نقابة العاملين في جامعة بيرزيت إلى أنَّ المفهوم الشامل للعمل النقابي مستمدٌّ من التجربة السابقة في الحركة الطلابية.[27] وهو ما تؤكِّده شواهد عديدة رصدتها دراسة الباحث أحمد مفيد، منها إضراب النقابة في العام 1985 الذي أسهم نجاحه في خلق حالة من الالتفاف الطلابي والنقابي، خاصَّة بعد مساندة مجلس اتِّحاد الطلبة النقابة ومشاركته في الإضراب.[28] ويشير هذ التعاضد والإسناد النضالي والتكامل النقابي بين النقابة والحركة الطلابية في جامعة بيرزيت إلى وجود بيئة حاضنة لتبلور حركة طلابية مَسنودة وقوية، وهو ما يجعل الفعل النقابي أكثر تماسكاً.

وعلى صلة بذلك، فإنَّ سعي الجامعات للتقنية والفصل بين العلم والثقافة إنَّما في جوهره استكمالاً لـ "كسوف فلسطين"[29] ولكن بأدوات بيداغوجية، إذ تشهد بعض الجامعات تعليماً عن فلسطين، بوصفها قضية تاريخية، بمعنى أنَّه يتمُّ تدريس تاريخ المقاومة لا بوصفه حالة مستمرَّة، بل مرحلة تاريخية "غابرة". وفي هذا السياق، من الجدير الإشارة إلى ما خَلُصت له الأستاذة في دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت، قسَم الحاج، حول أنَّ "السردية الوطنية الفلسطينية وطريقة تدريسها في الجامعات الفلسطينية، باستثناء جامعة بيرزيت، تقدم سردية ضعيفة تُقرأ كتاريخ مدرسي وغير دقيق، وفي الوقت نفسه هي سردية منسجمة مع الخطاب السياسي الرسمي للسلطة الفلسطينية وهو خطاب مهزوم فعلياً وبلاغياً في علاقته مع الاستعمار الصهيوني وسرديته العدوانية، وغير قادر على بناء سردية مضادَّة له وتفكيك سردية المستعمِر سواء أكانت الجامعة عامة أو حكومية أو خاصة أو تابعة للأونروا."[30] وفي ظلِّ غياب حركة طلابية فاعلة تقوم ببرامج تثقيفية تزداد الأمور تعقيداً، ويتوسَّع الشرخ القائم في وعي الطلبة السياسي، وثقافتهم الوطنية، بنفس المسار الذي يجري فيه تفريغ فلسطين كقضية تحرُّر وطني من الروافد المدرسية والجامعية.

مؤخراً وتحت وطأة الإبادة الصهيونية، تحوَّلت التنافسية بين الجامعات إلى أشبه بمنافسة سوقية، خالية من أيِّ شعار سياسي. فقامت الجامعة العربية الأمريكية بتجميد مجلس اتِّحاد الطلبة بعد شجار داخل الجامعة راح ضحيته الطالب "مهران خليلية" وذلك في كانون الأول 2021، واستمر التجميد حتى العام 2024. وقد قالت

الجامعة في بيان لها على صفحتها على فيسبوك إنَّ التجميد هدفه "منع تعطيل سير العملية التدريسية."[31] ولعلَّ تعبير "العملية التدريسية" يشير في جوهره إلى رغبة غير معلنة في حصر الجامعة بالتعليم حصراً. يتجلَّى هذا الفهم للجامعة، في حرمها الكائن في رام الله، حيث تتَّخذ عمادة شؤون الطلبة موقفاً من النشاط الطلابي السياسي والنقابي، إذ تتعامل الإدارة بحزم مع كلِّ ما هو سياسي إلى حدِّ معارضتها تنظيم فعالية وطنية لأحد النوادي الطلابية.[32] يأتي هذا "الوعي" بما يتم اعتباره خطورة للعمل السياسي داخل الجامعة من تصوُّر خاص لهوية الجامعة ورسالتها، وهو تصوُّر لا يبدو متصلاً بالواقع السياسي المحيط، وينظر إلى الجامعة كمشروع استثماري. وتعدُّ هذه إشكالية حقيقية مرتبطة بالنزوع المتزايد نحو ما هو سوقي وتجاري، مقابل تهميش البعد الثقافي والسياسي، وذلك على الرَّغم من صخب الواقع السياسي في ظلِّ الإبادة والعدوان الصهيو-أمريكي على شعوب المنطقة.

يمكن القول إنَّه في الوقت الذي تُشنُّ فيه الحرب على الجامعة الفلسطينية من قبل الاحتلال، تشن الجامعة حرباً على نفسها وطلبتها وحرمها، وذلك من خلال سعيها لـ"الخروج من ثوبها"، وتغييب سياق نشأتها المتَّصل بمقارعة الاحتلال، وتجاوز منطقها الذي يشير إلى كونها امتداداً للمجتمع المتعطِّش للحرية، وطليعته الشبابية المثقفة التي تتفاكر فيما بينها في قاعاتها وساحاتها في القضايا الراهنة، مثل الإبادة والمقاومة وسُبل إسنادها في معركتها المفتوحة مع الصهيونية والمنظومة الإمبريالية العالمية بأكملها. كما ولا يخفى على أحد حاجة المجتمع الفلسطيني في هذه اللحظة الحرجة إلى حركة طلابية متماسكة تمثِّل إطاراً منظماً في ظلِّ حالة التآكل وانعدام الفاعلية للأطر الشعبية المختلفة، ما يتطلَّب ضرورة مساءلة تلك الإدارات الجامعية عن المستقبل الذي تراه لجامعاتها.

الأمل الموجع الذي لم يتبقَّ سواه تبدو فرص نهوض الحركة الطلابية ولملمة نفسها، في ظلِّ الهجمة الاستعمارية الصهيونية المسعورة، وتمسُّك السلطة الفلسطينية بمشروعها التفاوضي والدفاع عنه عبر محاربة ثقافة المقاومة، وغرق الجامعات في الأنجزة ومغازلة السلطة والنأي بالنفس عن السياسة والثقافة، شديدة الصعوبة. لكن طريق المستحيل مليء بفجوات الممكن، ومطبَّات المناورة. فاقتحام جامعة بيرزيت في وضح النهار، مرهون بردِّ فعل الجامعة وحركتها الطلابية، وقد عبَّرت الجامعة في أكثر من مناسبة عن تمسُّكها بالاستمرارية ورفضها الخضوع لإملاءات العدو الصهيوني، رافعةً راية الاستمرار في وجه محاولات الإخضاع. قد توحي قتامة الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي الذي تعيشه الجامعات والحركات الطلابية باستحالة التغيير، غير أنَّ الأمل يتوارى في ثنايا هذه الاستحالة، ويظهر في مواصلة النضال والمقاومة والتدافع ومحاولات النهوض.

يطرح المحاضر في العلوم السياسية في جامعة بيرزيت، عماد غيَّاظة، في ختام دراسته عن الحركة الطلابية الفلسطينية رؤية استشرافية لمستقبلها، إذ يرى أن أزمتها لا تنفصل عن أزمة الحركة الوطنية الفلسطينية نفسها. فالحركة الطلابية، بوصفها امتداداً بنيوياً للفصائل السياسية، بقيت في كثير من الأحيان خاضعة لتبعية تنظيمية حدَّت من استقلاليتها وأضعفت قدرتها على صياغة أجندتها الخاصة. ولذلك، يؤكد غَيَّاظة أنَّ مستقبل الحركة الطلابية مرهون بقدرتها على تجديد نفسها عبر تعزيز استقلاليتها التنظيمية وتطوير أدوارها الاجتماعية

والتعليمية، بما يمكِّنها من استعادة دورها كقوة فاعلة في المجتمع وقادرة على التفاعل مع التحوُّلات السياسية والاجتماعية والمساهمة في القضايا الوطنية.[33] لكن هذا التشخيص، الذي يعود إلى عقدين ونصف من الزمن، تبعته سياسات تجريف متواصلة مارَسها الاحتلال والسلطة. كما شهدت الجامعات تحوُّلات متراكمة في تعاملها مع العمل النقابي والسياسي، تكثَّفت بصورة حادَّة مع الانقسام السياسي في العام 2007. في هذا السياق، لم تعد "الاستقلالية التنظيمية" المدخل الكفيل بنهوض الحركة الطلابية، بل قد تتحوَّل أحياناً إلى عامل يكرِّس حالة الركود إذا جرى فهمها كانفصال عن الحركة الوطنية. ومن هنا تبرز أهمية التفكير في "التكامل التنظيمي" الذي يعيد وصل الطلبة بالحركة الوطنية وقوى المقاومة، ويستعيد دور الحركة الطلابية بوصفها رافداً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً لها. فالحركة الطلابية ليست مجرَّد إطار نقابي داخل مؤسسة تعليمية، بل هي فضاء لتكوين الوعي الوطني والثقافي، الأمر الذي ينعكس على الحيوية العامة للحركة الوطنية نفسها.

وأخيراً، لا شكَّ أنَّه لا يكفي تفسير ترهُّل الحركة الطلابية بترهُّل الحركة الوطنية، بل ينبغي التوقُّف عند سياسات الخلخلة التي فُرضت بينهما خلال العقود الأخيرة، سواء عبر التدخُّلات الأمنية أو عبر إفراغ الجامعات من مضمونها السياسي والثقافي. إنَّ تفكيك هذه السياسات وفتح مسارات جديدة لردم الفجوة بين الحقلين الطلابي والوطني يمثِّل شرطاً أساسياً لإعادة النهوض، ولانبثاق حركة طلابية متجدِّدة مسنودة بحركة وطنية حيَّة. إنَّ اختفاء الحركة الطلابية لا يعود إلى تراجع في طبيعة دورها، بقدر ما هو نتيجة تراكم منظومة من التجريف الذي تضمَّن: استفحال التقنية على حساب الثقافة، وتدجين العلوم والمعرفة وفصلها عن قضية التحرُّر الوطني، وأَمْنَنة الحرم الجامعي وتحويله إلى فضاء منضبط ومراقب... غير أنَّ هذه السياقات السلطوية، على شدَّتها، لا تلغي إمكان المقاومة. وعلى ذلك، فإنَّ الوعي بمآلات هذه التحوُّلات بالنسبة للحركات الطلابية والجامعات ليس ترفاً فكرياً، بل هو ضرورة وجودية وطنياً، لأنَّ البديل عن استعادة هذا الوعي هو استمرار التلاشي. وهو ما يجعل سؤال استعادة الحركة الطلابية مُلِحّاً ويتجاوز مصير مجال الجامعة إلى مصير المجال الوطني الفلسطيني بأسره

الإحالات

[1] جورج جقمان، "مقدمة: هل الجامعة الفلسطينية في أزمة؟" في **التحديات المركبة أمام الجامعات الفلسطينية: هل من مخرج؟ وقائع مؤتمر مواطن السنوي الثاني والعشرين**، تحرير معهد مواطن للديمقراطية وحقوق الإنسان (بيرزيت: معهد مواطن للديمقراطية وحقوق الإنسان، 2019)، 1–9.

[2] بلال سلامة، "تدمير الثقافة الجامعة: من السلعنة إلى صناعة الخدمة السريعة،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العدد 1 (2025): 82–97.

[3] قسَم الحاج، "تفكيك الخطاب الجامعي: نماذج من الأكاديميا التحررية الفلسطينية،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية، العدد 1** (2025): 60-80.

[4] أيمن يوسف، "أطروحات الحركة الطلابية في الجامعات الفلسطينية بين السياسي والمطلبي: قراءة نقدية في السلوك والممارسة،" **مجلة جامعة القدس المفتوحة**، العدد 23 (2013): 339 – 372.

[5] إبراهيم خريشة، "دور الحركة الطلابية في الأراضي الفلسطينية وعلاقتها بالسلطة والأحزاب بعد أوسلو،" في **الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة: تجارب وآراء**، تحرير مجدي المالكي (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية- مواطن،(2000 ، 95-116.

[6] المصدر السابق، 14.

[7] زاهر بني عودة، **تراجع الأدوار السياسية والتنظيمية للحركة الطلابية في الجامعات الفلسطينية وتداعياتها على قيم وأنماط الثقافة السياسية السائدة لدى الطلاب: دراسة حالة جامعة النجاح الوطنية وجامعة بيرزيت** (نابلس: جامعة النجاح، 2020)، 63. رسالة ماجستير.

[8] الهيئة المستقلة لحقوق الإنسان – فلسطين (ديوان المظالم)، "بيان صادر عن الهيئة حول تداعيات الأحداث التي وقعت في جامعة النجاح الوطنية وأدت إلى وفاة الطالب محمد الرَّداد بتاريخ 2007/7/24،" شوهد في 14 آذار 2026.
https://ichr.ps/public/page/121062.

[9] تيسير أبو ساكور، "دور الجامعات الفلسطينية في جنوب الضفة الغربية في تنمية الوعي السياسي ونشره لدى الشباب الجامعي،" **مجلة جامعة الخليل للبحوث**، العدد 1 (2009): 223- 252.

[10] المالكي، مصدر سبق ذكره، 106.

[11] ساجي أبو عذبة، "جامعة النجاح من القلب إلى الهامش.. كيف خسر النضال الوطني جامعته؟" **إطار**، 11 أيار 2023، شوهد في 14 آذار 2026.
https://2u.pw/MKaQQA.

[12] "زيارة الرئيس أبو عمار لجامعة النجاح،" **يوتيوب**، 6 نيسان 1996، شوهد في 15 شباط 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=EzA7kTx9kmQ.

[13] أبو عذبة، مصدر سبق ذكره.

[14] لبابة ذوقان، "محاولة لدق جدران جامعة النجاح،" **متراس**، 19 آب 2022، شوهد في 7 آذار 2026.
https://2u.pw/HhpH9z.

[15] باسل رزق الله، "انتخابات بيرزيت دعاية دون "عسكرة،" **متراس**، 8 أيار 2018، شوهد في 10 آذار 2026.
https://2u.pw/lPKce.

[16] ميرفت صادق، "جامعة بيرزيت.. بين تحريض إسرائيل ومنع العسكرة،" **الجزيرة**، 17 كانون الأول 2019، شوهد في 10 آذار 2026.
https://2u.pw/JghZkD.

[17] انظر بيان الجامعة المنشورة على صفحتها على فيسبوك: "Birzeit University | جامعة بيرزيت"، **فيسبوك**، شوهد في 14 آذار 2026.
https://2u.pw/kdBkgz.

[18] للمزيد انظر صفحة الجامعة على فيسبوك: "Birzeit University | جامعة بيرزيت"، **فيسبوك**، شوهد في 20 شباط 2026.
https://2u.pw/oBGpCy.

[19] صادق، مصدر سبق ذكره.

[20] عبد الرحيم الشيخ، "جامعة بيرزيت: العنف، والعسكرة، والفرجة،" **الحدث**، 12 كانون الأول 2019، شوهد في 10 شباط 2026.
https://www.alhadath.ps/article/110736/جامعة-بيرزيت-العنف،-والعسكرة،-والفرجة--عبد-الرحيم-الشيخ

[21] "الكتلة في بوليتكنك فلسطين تستنكر ملاحقة أجهزة السلطة لكوادرها،" **الرسالة نت**، 13 آذار 2023، شوهد في 10 آذار 2026. https://2u.pw/4CstNq.

[22] "عناصر مخابرات يداهمون منزل طالبة في "بوليتكنك" ويصادرون حاسوبًا وأجهزة اتصال،" **الترا فلسطين**، 18 أيار 2023، شوهد في 10 آذار 2026.

https://2u.pw/tSdcin.

[23] "الأمن الفلسطيني يعتدي على 4 صحافيين خلال احتجاج أمام جامعة الخليل،" **العربي الجديد**، 3 آب 2023، شوهد في 10 شباط 2026. https://2u.pw/59Drp9.

[24] حول حملة الحق في التعليم في جامعة بيرزيت، انظر: حملة الحق في التعليم، **الموقع الرسمي لجامعة بيرزيت**، شوهد في 10 شباط 2026. https://www.birzeit.edu/ar/right2edu.

[25] أحمد مفيد، **إضراب: نقابة أساتذة وموظفي جامعة بيرزيت والجامعة الحديثة (1987 - 2021)** (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2022)، 13. رسالة ماجستير.

[26] المصدر نفسه، 2.

[27] المصدر نفسه، 161.

[28] المصدر نفسه، 93.

[29] "كسوف فلسطين" هو مفهوم طرحه عبد الرحيم الشيخ لأول مرَّة في مؤتمر مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية في العام 2009، ويقصد به عملية حجب قضية فلسطين كقضية تحرُّر وطني في الخطاب العام، لصالح خطابات أخرى "تكسف" ظهور فلسطين في الخطاب العام. انظر: عبد الرحيم الشيخ، "تحولات البطولة في الخطاب الثقافي الفلسطيني،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 96 (2013): 73-95؛ عبد الرحيم الشيخ، "الشهداء يعودون إلى رام الله،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 133 (2023): 128- 155.

[30] قسَم الحاج، **تدريس فلسطين: الأكاديميا الفلسطينية التحررية في الجامعات الفلسطينية 1977–2018** (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2024)، 208. أطروحة دكتوراه.

[31] انظر: "Birzeit University|جامعة بيرزيت" شوهد في 12 آذار 2026.

https://2u.pw/i8aq9Z

[32] خلال نقاش مع أحد الطلبة في الجامعة، أخبرني عن رفض عميدة شؤون الطلبة رفع علم فلسطين في إحدى فعاليات النادي. وتحدَّث أيضاً عن محاولات عمادة شؤون الطلبة التدخل والاطلاع على كافة فعاليات النادي للتأكد من خلوّها من كل ما هو سياسي.

[33] عماد غيَّاظة، **الحركة الطلابية الفلسطينية: الممارسة والفاعلية** (رام الله: مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2000)، 183-210.

في معنى التفكير مع علي شريعتي في زمن الحرب على المستقبل

خالد عودة الله، فلسطين

توطئة: في حرب الأفكار

منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، أطلقت الإمبريالية الغربية حرباً مفتوحة غايتها البعيدة وأد المستقبل، ارتحلت معاركها الرئيسية بين غزة ولبنان واليمن وإيران للقضاء على أيِّ أفق لمستقبل حرٍّ كريم. وقد ترافقت مع هذه الحرب العسكرية حرب أفكار غايتها تأبيد حالة التبعية والهزيمة، وأنه لا مستقبل لنا في هذه المنطقة سوى الخضوع للإمبريالية الأمريكية وقاعدتها المتقدِّمة "إسرائيل". يشير مفهوم حرب الأفكار إلى العمليات الإدراكية والنفسية المنظَّمة التي تشنُّها جهة ما للتأثير على الوعي الجمعي، بهدف تزييفه وقتل الإرادة فيه عبر رزمة من العمليات المعلوماتية عبر وسائل الإعلام وعلى مواقع التواصل الاجتماعي. تجمع حرب الأفكار بين الرسائل الآنية الموجَّهة نحو الحدث اليومي والعمليات الإدراكية طويلة الأمد التي تعمل على تأطير الأحداث باستخدام لغة مفاهيمية محدَّدة، مصطلحات ومعانٍ هدفها تشكيل طريقة التفكير وفهم الأحداث. والمقصود بالعمليات الإدراكية، في عصر التواصل الرقمي، أن حروب الوعي لم تعد تستهدف التأثير على الوعي وحسب، وإنما صارت تستهدف الدماغ. فمنذ سنوات تنشط مراكز الأبحاث الغربية في التنظير حول أن الميدان الرئيسي لحروب المستقبل سيكون الدماغ... نعم الدماغ كبيولوجيا. وأما آليَّة اشتغال العمليات الإدراكية الموجَّهة للدماغ، فتقوم على نتائج دراسات علم الأعصاب، وبالتالي على مرونة الدماغ (اللدونة العصبية)، وتعني التشكُّل الدائم للبنية العصبية للدماغ عبر التأثُّر بالتجارب والأفكار والصور الموجَّهة بإيقاع مدروس والمبنية على نتائج تجارب عيادية بتقنية التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي. وبكلمات أخرى، فإن ما تُقصف به العقول من رسائل وعواجل يعمل على تشكيل بنية عصبية في الدماغ تجعل الإنسان يفكِّر بطريقة معيَّنة تقوم أساساً على سرعة ردِّ الفعل المشحون عاطفياً، وذلك بتأثير القلَّة والكثرة في الاصطفاف بحسب عدد المتفاعلين، ما يؤدِّي إلى اضمحلال التفكير النقدي. ولعلَّ أهمية تأطير هذه العمليات ضمن مفهوم حرب الأفكار تنبع من الوعي بكونها عمليات منظَّمة لا عشوائية، تتعدَّى قضية الرأي والرأي الآخر، بل إن موضعتها ضمن سياق الحوار الحرِّ تزيد من خطورتها وخلق قابليَّة لتقبُّلها، وللتنبيه إلى الأثر العميق للثقافة الرقمية الخوارزمية في هندسة البنية العصبية-الإدراكية.

وبهذا، لا تقتصر حرب الأفكار على اختراق الوعي وبثِّ روح العدمية فحسب، بل تتعدَّى مفاعيلُها ذلك إلى شلِّ القدرة على التفكير والتأمُّل خارج منطق التداول السريع (للسجالات والمناكفات والعواجل الإخبارية) وهيمنة الصورة التي تشكِّل وعينا بالزمن كحركة متسارعة، وهي بطبيعة الحال، تستلزم ردَّ الفعل الآني واتِّخاذ موقف سريع مع أو ضدَّ وتبدِّد القدرة على التفكير وبناء المفاهيم والوعي التاريخي وتستنفد الطاقات في الأخذ والردّ. ومن هنا، يصبح التفكير المتأنِّي والنظري بحدِّ ذاته عملاً تحرُّرياً قادراً على الوعي بالفكر الذي تصدر عنه حرب الأفكار هذه، ومن ثمَّ بناء فكر مفاهيمي يشكِّل إطاراً للفهم الحقيقي المطابق للواقع. لم تقتصر شبكة الفاعلين في حرب الأفكار هذه على الفاعلين الأجانب، وإنما الأشدُّ خطورة والأثقل وطأة هم المخبرون المحليون الذين يعتمدون على المنصَّات الإعلامية ذات الحضور الجماهيري العريض لبثِّ رسائل تستثمر الإبادة وويلات الحرب من أجل: تثبيت التطبيع مع الإبادة، والاستسلام، والقبول بالهيمنة الصهيو-أمريكية، وذلك عبر تقنيَّات خطابية مراوغة كما يظهر جليّاً في قضية استهداف القواعد والبنى التحتية المرتبطة بالمجهود العسكري الأمريكي الصهيوني في المنطقة العربية.

قد تبدو الدعوة إلى التفكير المتأنِّي ترفاً وتنظيراً لا يتَّسق مع ضرورة الانتقال إلى العمل الفوري لمواجهة الإجرام الغربي فائض الهمجية. وقد يقول قائل لا ينقصنا التفكير بالنظر إلى الكثرة المتكاثرة من الكتابات والمنصَّات والبيانات، التي لا ينقص بعضها النقد والخطّ السياسي السليم. لكن الدعوة إلى بناء الفكر التحرُّري لا تعني تأجيل الاشتباك حال تحقُّق شروطه، وإنما تأتي من ضرورة الانتقال من المقولات العامة والسجالات بغية إعطاء هذه المواجهة لغة مفاهيمية تنبع من (مدرسة فكرية) تشكِّل أفقاً للانتماء والعمل، وتوضِّح الرؤية والشعار، وتنبثق عنها خطوط عريضة للممارسة السياسية في حالة يسودها التيه وهيمنة الآني.

تهيمن على المواجهة الملحمية بين قوى المقاومة والتحالف الأمريكي الصهيوني الخليجي لغة التحليل العسكري والجيوسياسي المنطلق من منظور "الدولة القومية". ومع أهمية هذا التحليل العسكري والجيوسياسي لتقديم صورة أولية للوقائع، إلَّا أن تسيُّده على الفكر يهمِّش الوعي بطبيعة النظام الإمبريالي الممتدّ من الجيوسياسي إلى البنية الاجتماعية الاقتصادية للمجتمعات، ومن ثمَّ يهمِّش معنى "السياسي" اجتماعياً خارج إطار منظور العلاقات الدولية. أي أننا هنا نقدِّم نقداً أيديولوجياً لبنى المعرفة المهيمنة لا نقداً علمياً لمقولاتها، أي نقد المسلَّمات التي تصدر عنها. إن النظام الإمبريالي كمنظومة متكاملة للهيمنة والنهب والإخضاع مركَّب من القواعد العسكرية وعلاقات التبعية الاقتصادية والسياسية والفكرية التي تتغلغل في مناحي الحياة كلِّها.

وعندما نقول إن هذه حرب إمبريالية ضدَّ فكرة الاستقلال والسيادة لإخضاع المتمرِّدين على الهيمنة الإمبريالية لمنظومة التبعية في الإقليم، فإن هذا التشخيص يجب أن ينعكس على تحليلنا وفهمنا لمنظومة التبعية هذه ودوائرها المتداخلة. وبهذا، يتَّسع التحليل والفهم من الدولة والإقليم والنظام العالمي والاقتصاد العالمي، كوحدات تحليلية، ليشمل التحليل الاجتماعي-الاقتصادي للبنية الاجتماعية داخل المجتمعات، وبنية السلطة وشرعيتها،

والنظام الاقتصادي لدولها وما بين دولها (دول الخليج كتابع ووسيط للتبعية في الإقليم سياسياً واقتصادياً، أي الاختراق الرأسمالي والسياسي الخليجي للمجتمعات العربية) التي تشكَّلت بفعل هذه التبعية، وتعيد إنتاجها.

لا تقتصر التقنيات الخطابية المهيمنة على أطر التحليل العلمي السياسي والجيوسياسي، وإنما تمتدُّ إلى حرب الأفكار الدينية التي تستثمر مقولات مذهبية و"شرعية" من قبل سلطة المؤسسات الدينية ومَن يعيد إنتاج خطابها من خارجها. في المركز من حرب الأفكار الدينية هذه يقع تشكيل مفهوم لـ"الأمة" بهدف جعل المواجهة الملحمية الجارية خارج الانتماء الجمعي للناس، ولفصلهم عن مفاعيله. إن مفهوم الأمة هو مفهوم متخيَّل وتشكيل تاريخي، دون أن يعني هذا أنه غير حقيقي في وجدان الناس، وإنما القصد هو أن ما يتمُّ إعطاؤه من قبل المهيمنين على الخطاب الديني والسياسي من معنى للأمة مصمَّمٌ لتُستثنى منه القوى الرئيسية الفاعلة في التغيير التاريخي وصولاً إلى تصنيفها في معسكر الأعداء من خلال استخدام ثنائيات العدو القريب والبعيد، والعدو الأصيل والعدو الطارئ. لا يمكننا أن نفصل نشوء المفهوم الحديث للأمة الإسلامية عن ساحات النضال ضدَّ الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي حيث تشكَّل معنى "الكافر" "والأجنبي"، آخَر الأمة، بصفتهما المستعمرين أساساً. وبذا، لا يمكننا حصر مفهوم الأمة بمعنى دائرة الانتماء المصنوعة فقط، وإنما بالنظر كذلك إلى من يقود الأمة حقيقةً في ساحات النضال، ومن يعبِّر عن مخزونها العقائدي والأخلاقي المعمَّد بالدم، أي من يؤمُّ الناسَ في تقديم المثال والطريق. وفي هذا السياق، لا يمكن إغفال الدور المحوري الذي لعبته الثورة الإيرانية في العام 1979 في الإحيائية الإسلامية في المنطقة بما قدَّمته من نموذج متحقِّق لتفعيل الإسلام وتشكُّل معنى الأمة سياسياً في العالم المعاصر قبل أن يتمَّ محاصرتها بحرب الخليج الأولى، عراقية الأداة خليجية التمويل، وبحرب أيديولوجية بالضخِّ المذهبي، والعمل الحثيث على نشر نسخة من الإسلام الهويَّاتي الخليجي من قبل شبكات متعدِّدة مدعومة من هذه الدول لصياغة مفهوم مضادٍّ للأمة. وفي هذا السياق أيضاً، ينشط الكثير من الكتَّاب والدعاة اليوم في التنظير لـ"مشروع حقيقي للأمة" يقوم على أنقاض إيران بقيادة "محور سنِّي" يتكوَّن من دول تابعة للإمبريالية همُّها الأساسي هو إعادة تموضعها داخل المنظومة الإمبريالية بما يحفظ استقرارها ووظيفتها في هذه المنظومة.

يترافق كلُّ ذلك مع ما يتكرَّر من تنظير لولادة نظام دولي جديد متعدِّد القطبية على أنقاض أحادية القطبية الأمريكية. لا شكَّ أن هناك بدايات لانزياحات كبرى في النظام الدولي، ولكن لا يمكن التعويل على هذه الانزياحات لإحداث تغيير حقيقي في الواقع العربي خارج إعادة التموضع هذه. والمبشِّرون بتحوُّلات النظام الدولي هذا يعتمدون على الدولة القومية كوحدة تحليل لا على البنية الاجتماعية الاقتصادية داخل المجتمعات، بمعنى كيف يمكن أن تؤثِّر تحوُّلات النظام الدولي على البنية الاجتماعية الاقتصادية داخل هذه الدول لا على العلاقات الدولية لأنظمتها. وعلى أيَّة حال، فقد كانت أولى نتائج هذه الحرب المعبِّرة عن تحوُّلات النظام الدولي هي سقوط ما كان يُنظَّر له باللحظة الخليجية، أي انتقال الثقل السياسي والثقافي في الإقليم لأنظمة الخليج العربي. ومن المؤمَّل أن تساهم هذه المواجهة (مع إيران) في انكفائها وما يتبع هذا الانكفاء من تخلخل علاقات التبعية الخاضعة لهيمنتها.

إذا وعينا طبيعة هذه المواجهة الملحمية كمواجهة مع نظام التبعية الإمبريالية، فإن معنى علاقتنا بهذه المواجهة يتَّجه نحو الوعي بوحدة ساحات النضال. ليس المقصود هنا بوحدة ساحات النضال ما هو متداول عن وحدة الساحات كاستراتيجية عسكرية لقوى المقاومة، وإنما المقصود هو أن الوعي بحقيقة المواجهة كمواجهة مع الإمبريالية، كما عرَّفناها آنفاً، يفتح أفق المواجهة مع تمظهرات هذا النظام الإمبريالي الاقتصادية والسياسية داخل المجتمعات بصفتها معركة واحدة تتجاوز مسألة التضامن. وبالنظر إلى أن مجتمعاتنا محاصرة سياسياً واقتصادياً ومنهكة، فمن السذاجة توقُّع نشوء ممارسات نضالية تعبِّر عن هذا الوعي حالياً. ولكن، كما كان حال المواجهات الكبرى مع الغرب الاستعماري، فإن تأثيراتها تتجاوز التحوُّلات الجيوسياسية، وإن نتائجها المباشرة شكَّلت على الدوام مخاضات لنشوء الأفكار وتحوُّلات أيديولوجية كبرى. هنا يصبح التحدِّي هو تحويل صعقة الوعي هذه إلى لغة سياسية تعبِّر عن حقيقتها، أي تحويلها إلى فكر وأيديولوجية منشِّطة لمعنى "السياسي" خارج الأطر التي تعمل قوى الهيمنة على تثبيتها.

المسألة هنا تتجاوز العمل على تشكيل الرأي العام التحرُّري المؤيِّد للمقاومة، على الرغم من أهميته المعنوية، إذ إن الرأي العامّ بطبيعته متحوِّل وآنيّ ومنفعل أساساً بالأحداث، وخاصَّة البطولية منها، تلك التي يتمُّ تصويرها بشكل عام كتجسيد لما هو خارق وفوق بشري. ويُغيَّب عن الوعي الجمعي أن ما نطلق عليه "بطولة" ما هو إلا إعلان عمَّا هو ممكن إذا ما تحقَّقت شروطه الذاتية والموضوعية. نقول ذلك مع وعينا أن المقاومة تاريخياً تلازم فعلها النضالي دوماً عملياتُ الترميز وخلق النماذج العليا المعبِّرة عن القيم الكبرى في المجتمعات لاستنهاضها. إن نقدنا هذا للرأي العامّ لا يعني الوقوع في شرك اتِّهامه "بالشعبوية" و"العاطفية" كما هو ديدَن المخبرين المحليين، وإنما التنبيه بضرورة استثمار هذه القابلية النفسية التي أحيَتها المقاومة لتحويلها إلى فكر كشرط أول للانتقال إلى تنشيط المجتمع سياسياً.

لماذا التفكير مع علي شريعتي الآن؟

لا ينفصل اختيار علي شريعتي، مفكِّر الثورة الإيرانية ومؤدلجها الأول، عن التفكير معه في وقائع العدوان الثلاثي الأمريكي-الصهيوني الخليجي على الجمهورية الإسلامية في إيران ومواجهتها الملحمية لهذا العدوان. وهنا، لا بدَّ من التنبيه إلى أن الاصطفاف وراء هذا الفعل المقاوم ليس اصطفافاً وراء "نظام"، كما تنشط شبكات حرب الأفكار في وصفه بـ"التأيرن" أو "التشيُّع السياسي"، وإنما هو تعبير عن الوعي بالعملية التاريخية طويلة الأمد التي شكَّلت موقع الجمهورية الإسلامية المقاوم اليوم كحالة استثناء سياسي في مواجهة الإمبريالية في المجال العربي الإسلامي منذ انتصار ثورتها في العام 1979، ودون أن يعني هذا المطابقة التامة بين الثورة والدولة. هذا الموقع بقي محافظاً، إلى حدٍّ كبير، على منطلق الثورة الرئيسي كثورة (ضدَّ الإمبريالية والحداثة الاستعمارية) انتظمت تاريخياً ضمن روح العصر للثورة العالم-ثالثية ضدَّ الاستعمار كما تجوهرت إيرانياً في الحدث "المصدّقي" (محمد مصدّق) مع حركة تأميم النفط والانقلاب عليه وتنصيب الشاه في الخمسينيات.

هنا يبرز الدور الرائد لعلي شريعتي في تنظيره لجدلية الثورة الوطنية والثورة الاجتماعية، أي ترابط النضال الوطني ضدَّ الاستعمار والنضال الاجتماعي ضدَّ الاستغلال والاستبداد، بتأثير من "الحدث المصدّقي" عليه الذي وصفه "بإعصار هبَّ فجأة، فعكَّر صفو العالم. اندفعتْ فورات من النضال من كل ركن، ولم أسلم في عزلتي من تلك الهزَّة... وبدأتْ الحكاية." إذ يمكننا القول إن ولادة شريعتي السياسية والفكرية كانت وفاءً للحدث "المصدّقي" ثورةً وانقلاباً، هذا الحدث المؤسِّس والفاعل في الثقافة السياسية الإيرانية حتى يومنا هذا.

إن العودة للتفكير مع علي شريعتي لا تعني إعادة سرد أفكاره وشرحها واجترار مقولاته، ولا تعني هذه العودة أن أفكاره فوق النقد، وقد سال حبر كثير في نقد أفكاره خاصةً في إيران ما بعد الثورة. إن المقصود بالتفكير معه هنا هو الوعي بالمهمَّات التي وضعها للفكر التحرُّري، وراهنيَّتها اليوم، وتلازُم الفكر والممارسة في تجربته الثورية— لا كقيمة أخلاقية فقط، وإنما كاتِّساق مع رؤيته الفلسفية لمعنى الإنسان كحركة مستمرة للتحرُّر من الاغتراب في هذا العالم، حيث الحرية لا تتحقَّق بالوعي بها وما ينفيها فقط، وإنما بالممارسة التي تشكِّل الإنسان وتوسِّع حدوده وتختبر حقيقة هذا الوعي في المواجهة مع سلطات اغترابه، وأن الحرية ليست وعداً مؤجَّلاً وإنما هي ثورة دائمة منطقها تثوير الحياة المعاشة. والدعوة إلى التفكير مع علي شريعتي تهدف إلى تفعيل حضور أفكاره وتوسيع انتشارها بين الشباب العربي والإسلامي لتجاوز الانقسام المذهبي السنِّي-الشيعي والهويَّات القومية بما يقودنا إلى بناء "مدرسة فكرية" كما أسماها، أو إلى ما يُطلَق عليها في أدبيات التغيير "النظرية الثورية" التي تتجاوز صنمية النقد والسخط التي تصبغ ما يُقدَّم اليوم كثقافة سياسية جادَّة. وهذه الصنمية تحديداً تقدِّم ذاتها كضدّ أيديولوجية دون أن تقدِّم بديلاً، بل إن البديل الذي تقدِّمه حقيقة هو الليبرالية ضمن "الدولة القومية" لما بعد الاستعمار في واقع يؤكِّد لنا كلَّ يوم هشاشة تكوين هذه الكيانات الوظيفية النابع من كونها استمراراً للهيمنة الاستعمارية على بلادنا.

هذا من ناحية علي شريعتي المفكِّر. أما من ناحية القيمة الوجدانية والحضارية للتفكير مع علي شريعتي، فتتمثَّل في مركزية الهمِّ الوجودي للإنسان في نظريته الثورية، في معنى الحياة كرحلة للإنسان نحو الحرية ونحو المطلق الإلهي بتحرُّره مما أطلق عليه شريعتي السجون الأربعة للإنسان، وهي: الطبيعة، والتاريخ، والمجتمع، وحرية الإنسان الممكنة فيما وراء الرغبة في الحرية. إن هذا يعني أن تحرُّر الإنسان لا يتمُّ بالتنمية البشرية، ولا يكتمل بالرياضة الروحية وحدها، وإنما بالنضال الاجتماعي السياسي للتحرُّر من حتميات الطبيعة والتاريخ والمجتمع. كما أن شريعتي لخَّص غايات التحرُّر الكبرى في مدرسته الفكرية بـ: العرفان، والمساواة، والاستقلال في مواجهة الكلِّية الإمبريالية بتمظهراتها المتمثِّلة في: الاستعمار، والصهيونية، والعدمية، وهيمنة الآلة، والتغريب، والاستغلال الطبقي، والنزعة الاستهلاكية، والرأسمالية، والفاشية، وانحطاط المعنى الإنساني، والتسليع... وسواها.

إن أصالة الهمِّ الوجودي عند علي شريعتي تضعنا في صحبة مفكِّر عاشق حسَّاس، ملتهب الروح، صادق مع ذاته، عبَّر عن هذا الصدق في بثِّ مشاعره في لحظات عنفوانه وانكساره، ونشاطه وخموله، وتفاعله وعزلته. لم تحوِّله معارك السياسة والأيديولوجيات إلى إنسان قاسي القلب فظٍّ كما هو حال من يعتبرون ذاتهم مسيَّسين اليوم. وعلى الرغم من ضخامة إنتاجه الفكري وتنوُّعه، فقد اعتَبر كتاباته التأمُّلية أحبَّ كتاباته إليه وأكثرها

تعبيراً عن ذاته وحقيقته—هذه الكتابات التي أطلق عليها اسم "الصحراويات"، وهي شطحاته وأشواقه العرفانية في عزلته لمواجهة أسئلة الإنسان الكبرى، حيث الصحراء، حقيقةً ومجازاً، تعني وقوف الإنسان مجرَّداً من كلِّ صخب الوجود أمام ذاته ومصيره.

التفكير بصحبة شريعتي في مهمَّات الفكر التحرُّري اليوم

أولاً: العودة إلى الذات

لا تزال سجالات الفكر العربي محكومة بطريقة أو بأخرى بثنائية الأصالة والمعاصرة، سواء بنسختها "التنويرية" التقليدية في نقد التخلُّف ونقد التراث وإعادة قراءته وقراءة التجديد الديني، أو بنسختها المستجدَّة المضادَّة للاستعمار والمنبثقة عن نقد المركزية الغربية وضرورة استرداد الهوية والمعارف "الأصلانية"، ومن ضمنها مقولة "إسلامية المعرفة"، كاستراتيجية لمقاومة الهيمنة الغربية معرفياً... وقد انتهت كلُّ هذه إلى نوع معقَّد من سياسات الهوية ومقولات الاختلاف والاعتراف. لم تفلح هذه الجهود في بلورة رؤية حقيقية فاعلة مجتمعياً تعبِّر عن مقولة العودة إلى الذات من حيث قدرتها على نقض التبعية الحداثية الرأسمالية كنظام اجتماعي اقتصادي لا كأفكار وهوية. ولعلَّ أفضل تلخيص لهذه الفكرة ما قاله مهدي عامل في نقض "التخلُّف" التاريخي: ليس الماضي، في بقائه في الحاضر، سبب "التخلُّف"، بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي فيه.

يمكننا تكثيف معنى العودة إلى الذات عند شريعتي في السؤال: ما الذي يجعل الأفكار ذات قوة تغييرية بين الناس، ورافعة للتحرُّر واستعادة للذات المسلوبة للإنسان الفاعلةِ في التاريخ؟

لقد بنى شريعتي إجابته على هذا السؤال حول مفهوم الشخصية التاريخية لشعب ما، ومن ثمَّ قام بـ"نقد مزدوج" للحداثة—"الأفكار التغريبية" و"التقاليد الدينية" التي رأى أنها تفصل بين النخب المفكِّرة والناس لكونها غريبة عنهم في حالة الأولى، وتخضع الناس للأمر الواقع وزجِّهم في معارك جانبية في حالة الثانية. إن ما طرحه شريعتي في العودة إلى الذات جاء في سياق نقاشات الفكر العالم-ثالثي حول الهوية والثقافة "الأصلانية" كاستراتيجية في مواجهة المسخ الاستعماري للشعوب المستعمَرة، ولكنه في الوقت ذاته قدَّم نقداً لمعنى العودة إلى الذات الذي طرحته هذه النقاشات وخاصَّة فيما يتعلَّق بدور الدين في ثورات التحرُّر الوطني، كما تجلَّى في سجاله مع فرانز فانون، مع الأخذ بعين الاعتبار أن العودة إلى الإسلام لا تعني العودة إلى ماضٍ رومانسي لعصر ذهبي أو العودة إلى الدين "التقليدي"، وإنما العودة إلى الدين بعد إعادة قراءته وتأويله كأيديولوجيا ثورية.

إن ما قدَّمه شريعتي كعودة إلى الذات، بصرف النظر عمَّا يمكن نقده فيه، كان له فاعلية على الأرض تمثَّلت في تقديمه إجابات على أسئلة الشباب الإيراني في الستينيات والسبعينيات، الشباب الباحث عن هوية ورؤية سياسية نضالية واقعية بعناوين اشتباك محدَّدة فيما وراء استعادة الهوية. هنا، تظهر مرَّة أخرى أهمية الممارسة السياسية في عملية إنتاج الأفكار كما تحقَّقت في تجربة علي شريعتي في الجمع بين التنظير والعمل السياسي.

وهنا تأخذ العودة إلى الذات عند شريعتي معنى يرادف معنى "خط الجماهير" في الأدبيات الماوية، أي التعلُّم من ثقافة الجماهير وتحويل هذه الثقافة إلى قوة تغييرية بتصفيتها وتحويلها وتنقيتها على الرغم من أن مفهوم خطّ الجماهير، كغيره من المفاهيم السياسية، يتمُّ اعتباره اليوم (من قبل الثقافة السياسية السائدة) مفهوماً عفا عليه الزمن، إلا أن المعنى الذي يشير إليه ما زال مهمّاً لأيِّ فكر سياسي تغييري.

بينما تحظى قوى المقاومة بتأييد شعبي جارف، إلَّا إن هذا التأييد الجماهيري بقي محصوراً، عموماً، في المجال الشعوري دون أن يتحوَّل إلى حراك جماهيري يشكِّل امتداداً لنضال قوى المقاومة داخل المجتمعات. وفي هذا السياق، لم تتوقَّف نداءات حركات المقاومة الموجَّهة للجماهير بالتحرُّك، ولكن لم تجد صدى لهذه الدعوة خارج التعبيرات الآنية كخروج المظاهرات المحدودة بسقف الموافقات الأمنية والمبادرات الفردية الاحتجاجية المتفرِّقة. وتتعلَّق الإشكالية الملحَّة، التي يجب علينا معالجتها مفهومياً، بماذا نعني بـ"الجماهير"!

يظهر مصطلح "الجماهير" في خطاب المقاومة مبهماً متخيَّلاً وكأن هنالك كتلة متجانسة من الناس يكفي تحريضها للتحرُّك. وقد ازداد هذا المفهوم المبهم مراوغة في زمن شبكات التواصل الاجتماعي وما توحي به من وجود هكذا كتلة متجانسة متأهِّبة للعمل، هي في واقع الحال أقرب إلى الجماهير بالمعنى السلبي المتفرِّج، كما شيدته وسائل الإعلام الجماهيري المعاصرة. وهنا ينشأ تناقض يجب التنبُّه له بين زيادة كثافة الرسائل الإعلامية وتعمُّق حالة السلبية، إذ يعيدنا هذا إلى النقاش المهمّ حول فاعلية التواصل الرقمي ودوره في تغيير الواقع أو الحفاظ عليه.

لكي يتحوَّل ما نطلق عليه "جماهير" إلى قوة فاعلة، علينا أولاً أن نفكِّك المفهوم إلى شرائح اجتماعية، ومن ثمَّ العمل مع هذه الشرائح على الأرض بمبدأ الربط بين قضايا المقاومة وقضايا هذه الشرائح المجتمعية الحياتية. وبدايةً، فإن عملية كهذه تستلزم عكس العملية التاريخية التي نقلت "المناضل" إلى "الناشط" وأخيراً إلى "المؤثِّر" المكتفي بالتحليل وبثِّ الرسائل، وما نتج عن ذلك من انفصام الثقافي عن واقع الناس بغواية أن هذه الثقافة ترفع شعار همِّ الناس وتعبّر عنه. هنا، نعود مرَّة أخرى إلى التأكيد على أهمية سؤال دور المثقف وموقعيَّته، بعيداً عن السجالات التي لا حدَّ لها في معالجة دور المثقَّف ونقده ومفهومه. وجلُّ هذه النقاشات مستوردة من وقائع المجتمعات الغربية الهرمة التي تعيش ملل ما بعد الحداثة وعبثيَّتها. لا يقتصر هذا الانفصام على "الموقعية"، أي طبيعة علاقة المثقف بمجموعة أو شريحة اجتماعية ما يفهم واقعها جيداً ويعبِّر عن همومها بلغتها، وإنما يمتدُّ إلى هيمنة ما يطلق عليه "المثالية" في الخطاب الوعظي المتعالي على وقائع الناس اليومية في محياهم ومعاشهم مقابل التحليل الاجتماعي الاقتصادي. وليس ببعيد عن مفهوم "الجماهير" المبهم، هنالك مفهوم "الحاضنة الشعبية" الذي ربما يصحُّ في وصف المجتمع المباشر الذي يشكِّل الخزَّان البشري للمقاومة، ولكن لا يصحُّ إطلاقه بالعموم على مؤيِّدي المقاومة لذات الأسباب المذكورة أعلاه. ومرَّة أخرى، فإن تفعيل الجماهير يأخذ معنى حقيقياً وملموساً بتحوُّله إلى حركات اجتماعية تشكِّل المقاومة العسكرية امتداداً وتعبيراً عن قضاياها.

إن المقاومات الإسلامية تمثِّل اليوم طليعة ثورية مقاتلة في التصدِّي للإمبريالية الغربية وامتداداتها الإقليمية عسكرياً التي تستميت في الدفاع عنها جبهة الأيديولوجية المضادَّة للمقاومة والتي تعتمد على خطاب ديني متعدِّد التقنيات (مذهبيٌّ وشرعيٌّ من جهة، وخطاب فكريٌّ ينشط في التسطيح والتهكُّم وتشويه وتفكيك مفاهيم مثل الإمبريالية والجنوب والاستغلال من الوعي الجمعي بصفتها مفاهيم "خشبية" تجاوزها الزمن، من جهة أخرى). ولذا، تبقى المهمَّة الضرورية هي بناء مدرسة فكرية/ أيديولوجيا لـ"طليعة مجتمعية" تكمل عمل المقاومة العسكرية كي تكون رافعة لتغيير مجتمعي يكون، في المآل الأخير، التغيير المعبِّر عن تحقيق أهداف المقاومة وفعلها. قد تبدو كلمات "الطليعة" و"الثورية" رومانسية تحيل إلى عهد مضى وانقضى. وقد قلتُ "كلمات" ولم أقل "مفاهيم" لأن ما يوجَّه لنقد تداولها يكون دافعه الحقيقي نفورٌ من الكلمات ذاتها ولا يتَّجه إلى دلالتها المفهومية. ولعلَّ المفارقة تكمن في أن كلَّ المشاريع التي تصف ذاتها بأنها "ما بعد حزبية" أو "حركية" تقوم على مفاهيم الطليعة والثورية دون التعبير عنها بـ"لغة خشبية" وإنما بلغة ليبرالية، من مثل "صناعة النخب" و"صناعة السياسات". فهي ترى ذاتها تقوم بمهمَّة الطليعة المتقدِّمة والمثقف الرسولي الذي أعلنت عن موته.

إن عملية فحصٍ متأنِّية للدور الأيديولوجي لهذه المفاهيم والمشاريع المنبثقة عنها توصلنا إلى القول إنها تقوم بوظيفة تأبيد سلطات الأمر الواقع بإيهام المنتسبين إليها بأنهم يقومون بعمل تغييري. وأما الثورة فما عادت تشير إلى الثورة الاجتماعية وإنما إلى الثورة المفاهيمية، وثورة البرادايم، والثورة الفكرية. إن استخدامنا لمفهوم "الطليعة" هنا يحيل إلى معنى المبادرة المبنية على التجريب والتعلُّم والتعليم كما تجسَّد في تجربة شريعتي في حُسينيَّة الإرشاد كمؤسَّسة للتعليم الشعبي تنوَّعت نشاطاتها بين الفعاليات التعليمية والفنون الأدائية والتعبيرية. ولذا، نحن هنا أمام فلسفة تعليمية تجمع بين الفكري والجمالي، وتعبِّر عن مهمة "المثقف الأصيل" بحسب علي شريعتي في العمل على تثوير الجماهير فكرياً ونفسياً. وعلى ذلك، فإن استخدامنا مفهوم "الطليعة المجتمعية" ضروري لبناء هوية وانتماء للفاعلين المبادرين يعبِّر عن الشعور العالي بالواجب والمسؤولية والتواضع والتفاني والمجهولية، يرادف مفهوم "الفتوَّة" عند المتصوفة: "أصل الفتوَّة أن يكون العبد دائماً في أمر غيره، وألَّا ترى لنفسك فضلاً على غيرك، ومرجعها إلى السخاء والتواضع والشجاعة في مواطن الاضطراب."

نحن لا نبدأ من الصفر، وإنما نبدأ من تحويل من يعتبرون المقاومة هوية سياسية لهم من غير الفاعلين المباشرين فيها إلى مناضلين مجتمعيين بنفَس طويل هو الامتحان الأصعب لصدق الانتماء للمقاومة، وبالوعي بأن عملية التغيير عملية طويلة وصعبة لا تخلو من انتكاسات وهزائم، وأن هذه العوائق ليست ظروفاً غير مؤاتية، وإنما هي مكوِّن بنيويٌّ لأيِّ عملية تغييرية. وأما منطق العمل الناظم، فهو العمل مع المحيط الأقرب الاجتماعي بهدف إعادة ترتيب العلاقات في هذا المحيط أو في جزء منه لتحدِّي علاقات الهيمنة والخضوع التي تعرِّف ذاتها بكونها حالة "الحياة الطبيعية". وهنا تأتي مركزية التعلُّم والتعليم الشعبي المنطلق من الوعي بالحال والممكن. وهنا أيضاً لا حاجة أن نبدأ من تعليم مقولات ونظريات ومصطلحات معقَّدة، أو نستدعي نظريات تعليم المقهورين، بل أن نبدأ من السؤال البسيط الذي يجيب عنه كل إنسان بلغته، ومن ثمَّ إعطاء المعرفة المتحصِّلة من هذه النقاشات

والحوارات معنى يتجاوز التجربة الفردية إلى المشترك الجماعي وخلق شعور بالانتماء الجمعي... وهنا تنشأ علاقة بين الأفراد يعبَّر عنها بـ"الوعي الاجتماعي". من هذه النقطة تبدأ مرحلة التفكير في تغيير شكل العلاقات الاجتماعية بين الناس: تغيير العلاقات التي شكَّلتها السلطات إلى علاقات مضادَّة تأخذ شكل الممارسة اليومية على المستوى الجزئي، وتغيير علاقات المصلحة إلى علاقات التعاون، وتغيير لقاءات الترفيه إلى لقاءات نقاش سياسي فكري ثقافي أدبي، وتغيير صداقات السوشيال ميديا بين المشتركين في الرأي السياسي إلى علاقة اجتماعية في الواقع... قد تغري بساطة هذا الطرح بالتعالي عليها من قبل من يعتبرون أنفسهم قد قطعوا شوطاً في التسييس والتثقيف، ولكن هذا هو معنى الجماهير كممارسة لا كشعار.

هنا، لا بدَّ أن نشير إلى إشكالية مفهوم "الثورة الاجتماعية" في المخيال السياسي، الثورة التي تهيمن عليها صورة الحدث الجارف المُعجِز المنتظَر تحقُّقه في المستقبل. وفي الحقيقة أن هذه الصورة تجعل من حديثنا عن التغيير مختزلاً في مقولات عامَّة تؤدِّي إلى موت "السياسي" كفعل يومي، والنتيجة الحتمية لكل هذا هي شيوع السلبية والخنوع للواقع الراهن وخسران الإنسان ذاته. يقوم التغيير، كعملية تاريخية، على مبدأ تراكم الممارسات التي تجعل السلطة في حالة دفاع عن النفس وفي حاجة دائمة لترميم سطوتها. وهذه الممارسات اليومية، تشكِّل مختبراً للأفكار ولقدرتها التغييرية بحيث لا تكون أفكاراً حالمة تطير فوق الواقع ولا تلامسه... إنه التغيير من الأسفل، من الوعي الشعبي، لا التغيير الذي يتمثَّل في الصراع على السلطة.

ثانياً: ما وراء ثنائية الشرق والغرب

ليس المقام هنا مقام جرد مقولات نقد الاستشراق ونقد نقد الاستشراق وغيرها من توالد المفاهيم التي تعالج "ثنائية" الشرق والغرب. لكن ما يعنينا هنا هو علاقة هذه الثنائية، بأشكالها المختلفة، بالتفكير التحرُّري اليوم، وما قدَّمه علي شريعتي من نموذج في تجاوزها. لقد نشأت "ثنائية" الشرق والغرب (الحداثة والتقليد، الإسلام والحداثة) نتيجة للهيمنة الغربية الاستعمارية على "العالم" ولتنصيب أوروبا ذاتها نقطة مرجعية (تاريخية وجغرافية وفكرية) بادِّعائها كونيَّة محلِّيتها. ويلحق بهذه الثنائية، بطبيعة الحال، ما نتج عنها مما يطلق عليه "الفارق الاستعماري"، أوروبا والآخرون، أو الغرب والبقية، بمنطق دائري مملٍّ، الغرب "متحضِّر" لأنه ليس شرقاً، والشرق "متخلِّف" لأنه ليس غرباً. بالطبع، لم يبقَ هذا التشكيل المتبادَل محصوراً في لعبة الهوية أو جحيمها، وإنما نتج عنه العديد من التمظهرات المعرفية والسياسية والعسكرية. ما يهمُّنا من ذلك كلِّه هو نشوء مسألة استعادة الهوية أو الذات عند مفكِّري التحرُّر من الاستعمار كردَّة فعل على الهيمنة الغربية، أي كمقاومة لها. لقد بدا الخلاص بالعودة إلى الثقافة والتقاليد "الأصلانية" النقيَّة من لوثة الغرب حلّاً منطقياً ومريحاً، ولكنه خلاص سرعان ما تبدَّدت وعوده: عندما اكتشفنا أننا ما زلنا نبني هويتنا بمنطق الاختلاف عن الغرب، أي ما زال الغرب هو المرآة التي نرى فيها أنفسنا، وعندما اكتشفنا أن ما رمانا به الاستشراق نرمي به أنفسنا عندما قلنا بـ"الجوهرانية الثقافية"، أي ما نطلق عليه هوية وطريقة حياة وأفكاراً ثابتة لم تتغيَّر بقيت تنتظرنا منذ مئات السنين لنعود إليها وتُستأنف الحياة بنهاية سعيدة. وقد سالت أنهار من الحبر في الخروج من جحيم الهوية حول التغريب والتحديث، وماذا نأخذ وماذا نترك؟ وهل كلُّ

ما هو غربيٌّ غربيٌّ أم هو وعي أوروبا المصنوع لنا؟ وهل هي حداثة أم حداثات؟ وهل من معنى لـ"كونية عالمية" ما أم أنها هلوسات المنتصرين وأمنيات المغلوبين؟ هل هي كونية أم نسبية ثقافية؟ أم أن الحلَّ يكمن في معنى جديد للإنسان، لا شرقي ولا غربي، الإنسان الذي سينهض على ركام أكثر من 500 عام من الصراع الاستعماري؟

فلنتخفَّف قليلاً من عبء هذا السجال، الذي لم ينتهِ ولن ينتهي، ولنطرح السؤالين التاليين: ما هي راهنية هذه المسألة سياسياً اليوم؟ وما هو النموذج الذي قدَّمه شريعتي في تجاوز هذه الثنائية وما الذي يمكننا الاستفادة منه؟

للإجابة على السؤال الأول ننطلق من ثلاث فرضيات: الأولى أن جوهر ما نطلق عليه "حداثة"، بعيداً عن معارك الثقافة، هو المقاومة لتقرير المصير—هذه المقاومة التي تنشط ضمن جغرافيات حضارية مختلفة، تجمعها فكرة الحرية والعدالة. والثانية، أن تضخُّم سؤال الهوية لا يعبِّر بالضرورة عن عنفوان الذات وفاعليتها في رفضها لاستلاب "الآخر" بقدر ما يعبِّر عن عجز عن المواجهة الميدانية معه. والثالثة، أن خطاب الهوية والخصوصيَّات هو نتاج للهيمنة الرأسمالية لا سبب لها.

ما بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، ظهرت حركة احتجاجية غير مسبوقة، نشطة وعميقة، انطلقت في "الغرب" على إثر حرب الإبادة في غزة وتجدُّدها بعد العدوان الصهيو-أمريكي على الجمهورية الإسلامية في إيران، والتي قادتها تيَّارات من مشارب سياسية متعدِّدة أهمّها التيَّار اليساري. وقد نتج عن هذه الحركة انزياحات غير مسبوقة في الموقف من "إسرائيل" رافقها تشكُّل وعي حقيقي بجدلية العلاقة بين صعود الفاشية داخل الغرب وعودة حروب الإمبريالية إلى نمط الإبادة المعلنة. هذا بالإضافة إلى ما يمكن أن نطلق عليه تبلور المسألة الجنوبية (رهاب المهاجرين، الإسلاموفوبيا) في داخل المجتمعات الغربية. ولكن ماذا يعني ذلك لنا؟ لا يعني تفاعلنا مع هذه الحركة الاحتجاجية وما عبَّرت عنه وما ولَّدته أن علينا أن نغيِّر أفكارنا للتوافق مع أيديولوجيا هذه الحركة الاحتجاجية، وإنما علينا أن نطوِّر فكرنا التحرُّري بما يتوافق مع جدلية العلاقة بين داخل "الغرب" وخارجه، أو ما يمكن أن نطلق عليه "الكلِّية الاستعمارية" للنظام الرأسمالي المعولَم، ومن ثمَّ تجاوز مفهوم التضامن إلى وحدة ساحات النضال عالمياً هذه المرة.

إن الطريق الطويل لعملية فكرية كهذه يبدأ: أولاً، من وعينا بالانتماء إلى الجنوب العالمي ووحدة ساحات النضال في مواجهة نظام التبعية هذا على المستوى السياسي. وثانياً، بالتخلُّص من هيمنة الغرب على مخيالنا الثقافي التي تُورِّطنا في الانهماك في جدال دائم معه وإدارة ظهرنا لمن يشبهنا في موقع التبعية والمقاومة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، فيندر أن يتمَّ التعرُّف الجادّ على نتاجاتهم الفكرية والتفاعل معها والدخول معها في حوار. ويمكننا هنا أن نأخذ ما يُترجم إلى العربية كمعيار لنحدِّق عن قرب في "مرضنا بالغرب". وثالثاً، إعادة التأكيد على مركزية التجربة الاستعمارية في تشكيل العالم المعاصر داخل الغرب وخارجه، فكما أن الشرق هو من اختراع الغرب، فكذلك الغرب هو من اختراع الشرق، وإعادة التأكيد على أن استعمارية الحداثة فاعلة في تاريخ الشرق كما هي في تاريخ الغرب.

أما للإجابة عن السؤال الثاني، المتعلِّق بالنموذج الذي قدَّمه شريعتي في تجاوز هذه الثنائية، فلا بدَّ من الإشارة إلى أن وصول علي شريعتي إلى باريس لإكمال دراسته العليا تزامن مع تحوُّل باريس إلى معقل للنشاط الطلابي لحركات التحرُّر الوطني في العالم الثالث والتضامن مع قضاياه. وفي هذا السياق، تعرَّفَ على الثورة الجزائرية ونشط في العمل الثقافي فيها، وفي الثورة الكوبية، والثورات الأفريقية، ولاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية. وهناك دخَل مع الأفكار التحرُّرية لهذه الثورات في حوار عابر للحدود الثقافية من موقعيَّة النضال ضدَّ الاستعمار ومن موقعيَّة إيمانه بالتشيُّع كأيديولوجيا ثورية عالمية تتجاوز الانتماءات العرقية والمناطقية، وبفكرة التشيُّع كثورة دائمة ورؤية للعالم. وهناك تفاعَلَ مع الفلسفة الوجودية والفكر الماركسي، الأولى من حيث كونها منهجاً للتحليل الاجتماعي والثانية بطرحها مفهوم الحرية الإنسانية... إن النزعة الإنسانية عند شريعتي أوصلته إلى الحوار مع الأفكار بالنظر إلى أسئلتها ومعانيها وغاياتها لا إلى مقولاتها المباشرة.

ثالثاً: بناء الذات الثورية: الروحي والسياسي

الإنسان عند شريعتي "اختيار، وجهاد، ونضال، وصيرورة"، ومن ثمَّ فإن فلسفته في بناء الذات الثورية تقوم على قناعته أن الإنسان كائن يسبق وجودُه ماهيَّته، بمعنى أنه يكون في رحلة دائمة نحو نموذج "الإنسان الكامل" عبر كدحه المستمرِّ في نفي اغترابه والتحرُّر من سجونه التي ولد فيها. وأما الطريق لبناء الذات، فهو العبادة بمعنى الاتِّصال العرفاني المستمرِّ مع الله مبعث الروح والجمال والهدف والإيمان، والعمل وكدح الإنسان في سبيل معاشه وخدمة خلق الله من الطبقات المحرومة، والنضال الاجتماعي من أجل تحقيق الرؤية التوحيدية للعالم الذي يسوده العدل، والمساواة، والأخوَّة الإنسانية، ويعمره المجتمع اللاطبقي.

ومن هنا يتَّضح لنا أن بناء الذات الثورية عند شريعتي ليس وسيلة لتأهيل الكوادر، كما هو متعارف عليه في التراث الحزبي ولا يعني التثقيف الذاتي بالمعنى المتعارف عليه اليوم، وإنما بناء الإنسان مرهف الإحساس، رقيق القلب، الواعي بحقيقة معنى الذات التي لا تنفكُّ عن المجتمع الذي تنتمي إليه. وبالطبع، فإن هذا المفهوم الشامل لبناء الذات الثورية يتَّسع لممارسة روحية للمتديِّن وغير المتديِّن، يجتمع فيها نقض تفكيكية الحداثة للإنسان ونقض ما يمارسه الخطاب الديني "التقليدي" من تفكيك للإنسان بسحقه تحت شعور دائم بالذنب، وتحويل الدين (بصفته طريقاً للتعبير عن أشواق الناس الروحية) إلى مجموعة معقَّدة من الآداب والممارسات بلا روح وبلا قلب تكون ثمرتها الضيق بالدنيا والآخر المختلف. تتطابق فلسفة شريعتي، في بناء الذات الثورية، مع فلسفة المفكِّر العارف هادي العلوي في بناء الذات الثورية التي بثَّها في كتابه مدارات صوفية، إذ يقول في مقدمة مداراته إن كتابه موجَّه "لتعزيز الوجدان الشيوعي عند الأجيال الجديدة لمساعدتهم في الخروج من حجاب العقيدة إلى فضاء الوجدان، ولزعزعة المألوفات التي أَلِفوها في الثقافة المترجمة. فلكي يكون الإنسان شيوعياً جيداً، يجب أن يكون له قلب شيوعي، لا مجرَّد فكر شيوعي،" ومن ثمَّ يقدِّم التصوُّف الإسلامي، قبل أن يتحوَّل إلى دروشة، التصوُّف المناضل في سبيل خلق الله ضدَّ السلطات الثلاث (الأغيار)، وهي: الدولة، والمؤسسة الدينية، ورأس المال... يقدِّمه كنقطة للبداية للعودة إلى التراث (الذات).

هذا، ولا تقتصر الروحانية عند شريعتي والعلوي على تربية الوجدان، فالاتِّصال بالروح الكونية السارية في المخلوقات هو طريق لتوسيع مدارك الإنسان في رؤيته للكلِّية الكونية ضدَّ التفسيخ المعرفي للاختصاصات والوصول إلى حقيقة معنى الذات الإنسانية خارج قفص الفردانية. وبذا، يتعدَّى نقد الفردانية النقد الأيديولوجي إلى النقد الأنطولوجي (حقيقة وجود الإنسان)، ويتَّسق إلى حدٍّ ما مع الصعود المتنامي للفلسفة المثالية (أسبقية وجود الوعي على المادة) في دراسات الوعي الإنساني الناتج عن قصور التصوُّر المادي للوعي، ما يفتح أفق الانتماء النضالي العالمي والتأسيس الأنطولوجي (الوجودي) لمعنى النضال الاجتماعي، بما يتعدَّى مسألة الانتماء لمدرسة فكرية ما إلى الوعي بحقيقة معنى الذات.

رابعاً: المعرفي والأيديولوجي

يرى شريعتي أن بناء أيديولوجيا ثورية عملية فكرية مكوَّنة أولاً من المعرفة العلمية بالواقع، وثانياً من إرساء القيم والمهمَّات المتَّسقة مع هذه المعرفة حتى تشكِّل قوة تغييرية نحو تحقيق المثل العليا في هذا الواقع. بمعنى أن المعرفة العلمية بالواقع كفيلة بكشف التناقضات فيه، التناقضات التي تخفيها الأفكار المهيمنة (على سبيل تحويل قضايا العدالة الاجتماعية إلى قضية تقنية متروكة للخبراء الاقتصاديين من مثل ميزان الصرف والحكم الرشيد ومكافحة الفساد وديناميات السوق)، ومن ثمَّ بيان التناقض على مستوى القيم بين الادِّعاء والتحقُّق.

عادة ما تُحشر المعرفة والثقافة بين ثنائية المعرفي والأيديولوجي، أي بين ما يُعتبر علماً وما يُعتبر حكماً قيمياً وإيماناً. ولا تتجلَّى الإشكالية هنا بنقاش هذه الثنائية ضمن سجالات فلسفة العلوم الاجتماعية، وإنما بحضور هذه الثنائية في سياق العمل السياسي التحرُّري، إذ تحضر في هذا السياق بمسمَّيات متعددة، نحو: الشرط الذاتي والموضوعي، والإرادة والحتمية التاريخية، والرغبوية والواقعية. لكن الفاعل السياسي لا يتحرَّك دون إيمان بفكرة ما تستحقُّ التعب والتضحية من أجلها، وفي الوقت ذاته لا بدَّ لهذا الإيمان، لكي يكون فاعلاً في التاريخ، أن ينتظم ضمن رؤية علمية للواقع تفهمه وتحدِّد نقاط الاشتباك معه، أي أن تحدِّد طبيعة نظام الهيمنة وأدواته وطبيعة التناقضات في البنية الاجتماعية التي تشكِّل بداية التشقُّقات في التجربة المعيشة من حيث كونها موضوعاً للتغيير ومن حيث كونها مصدراً له. إن هذه الرؤية، بكلمات أخرى، ينبغي أن تحوي في داخلها ممكنات تجاوزها، وإلَّا تحوَّل الإيمان بفكرة ما إلى شكل من التصالح مع الواقع بما يمنحه الإيمان بالأفكار النبيلة من شعور بالرضا عن الذات. غير أن فهم الواقع لا يتأتَّى فقط بالتحليل والوعي به عقلياً، إذ الحقائق لا يجليها التحليل العلمي وحسب، وإنما أيضاً بالصدام مع الواقع عبر الممارسة، وهي طريق لا تقلُّ أهمية عن تحليل الواقع لفهم نقاط قوته وضعفه التي لا تظهر إلا بتحدِّيه.

عادة ما تُقدَّم الثقافة النقدية كبديل عقلاني للتفكير الأيديولوجي، الذي أصبح تهمة، كردَّة فعل على تشخيص العلَّة الرئيسية في الثقافة السياسية العربية، ألا وهي غياب العقل النقدي. لا يمكننا التقليل من ضرورة الثقافة النقدية كدافع للتطوُّر الفكري، ولكن أزمة الفكر النقدي تظهر في عجزه عن تقديم بديل في نهاية العملية النقدية أو الانتهاء بمقولات عامة. وعادة ما يقال هنا إن مهمة "المثقف الحقيقي" هي النقد وقول الحقيقة لا تقديم

البدائل العملية، ومن ثمَّ ندخل في حالة النقد الدائمة، ذاتية الحركة والمرجع، ولا نغادر دائرة العدمية. هنا، لا بدَّ من القول إن كلَّ نقد لا يبدأ من الصفر، وإنما من إيمان أيديولوجيٍّ ومسلَّمات ظاهرة أو مضمَرة تشكِّل النقطة المرجعية لأيِّ ممارسة نقدية، ولا تنفصل هذه النقطة المرجعية عن البنية الأيديولوجية المجتمعية التي ينشط الفكر النقدي داخلها. هذا إذا ما تعاملنا مع مقولة الفكر النقدي بجدِّية، ولكن في أحيان كثيرة تنكشف عورة الثقافة النقدية عربياً حين تستخدم التحليل النقدي في تبرير الاصطفاف وراء سلطة ما. لنأخذ، في هذا المقام، مثال الموقف من القواعد الأمريكية في الخليج العربي حيث ظهر بشكل صارخ كيف تتحوَّل كل المقولات النقدية إلى مقولات تبريرية منطقها الاصطفاف وراء سلطة المال والقبيلة السياسية.

وفي المحصلة، هنالك فارق بين النقد كممارسة عقلية ضمن سياق ممارسة سياسية مهجوسة بالتعلُّم والمراجعة والإبداع وتقييم التجربة، والنقد كأيديولوجيا بلا نهاية، وكأنَّ تدافع الأفكار بذاته يوصل إلى غائية تُحقِّق أنبَلَها. ومن الآثار الجانبية السلبية للتكاثر المحموم لأدبيات نقد الهيمنة وإعادة تدوير وقائعها بمفاهيم مبتكرة تعطي إحساساً بالجدَّة والإبداع، تولُّد الشعور عند القارئ بالانسحاق في نظام الهيمنة الجهنميّ، هذا الذي نكتشف كل مرَّة عمقه واتِّساعه وتجدُّد قدراته. لا يمكن بناء مشروع سياسي دون أيديولوجيا وإيمان ورؤية لمعنى الإنسان (الأنثروبولوجيا الفلسفية) وفلسفة التاريخ والمجتمع الفاضل. إن المنشود في هذا السياق هو أن يتموضع النقد كممارسة تتَّجه أساساً إلى اتِّساق مكوِّنات هذا البناء الأيديولوجي وقدرتها على نقض الواقع لا نقده فقط.

خامساً: الذات السرِّية ضدَّ الرأسمالية الخوارزمية

يقول شريعتي إن ما يظهر من شخصيَّته للناس ليست إلا مجموعة الأقنعة، وإن ذاته الحقيقية هي ذات سرِّية غير ظاهرة، وإن ما تكتبه هذه الذات السرِّية هو أصدق ما يعبِّر به عن ذاته. ولكن، أليست الأقنعة دلالة الزيف والتزوير ضدَّ الحقيقة؟ وكيف لشريعتي، الذي اعتبر أن كشف الزيف هو العنوان الأهمُّ لنضاله، أن يعشق لعبة الأقنعة وأن يصنع خيالُه شخصيات وهمية ينسب إليها أفكاراً هي أفكاره؟ وهل كانت هذه الذات الأخرى، الذات السرِّية، حيلة شريعتي لحلِّ التناقض المزمن للمفكِّر الحرِّ المرتحِل القلِق ودوره الاجتماعي في بناء الأيديولوجيات التي تلازمها صفة تشييد المسلَّمات والحضِّ على اليقينيات؟ وهل ثنائية السرِّ والعلن هذه تعبير عن ثنائية الباطن والظاهر في العرفان والتصوُّف الذي آمن به شريعتي طريقاً للحقيقة؟ وهل السرِّية إجراء للحقيقة المحتجبة في باطن الأشياء تماماً كما عبَّر عنها في واحد من أجمل نصوصه العرفانية الذي سجَّل فيه تجربته في مرافقة حفَّار الآبار تحت الأرض، الحفَّار الذي يكدح في العتمة في باطن الأرض ليتعلَّم الكشف لا المنطق، وليُلابِس فنَّ التحوُّل وعلم الصيرورة لا علم الكينونة... حفَّار الآبار العامل في الظلام الذي يزهر عمله على سطح الأرض بساتين وأزهاراً وحقولاً مرتوية بالماء، حيث السرِّية تخلق عالماً إضافياً، هبوطاً وصعوداً، لا عالماً موازياً. وما الذي يقوله لنا هذا الدرس الشَّريعتيُّ اليوم في عصر التكنولوجيا الفائقة، عصر العوالم المتوازية، الواقعي والافتراضي الرقمي، حيث الانتقال بين العالمين يقوم على الكشف لا على الستر، وعلى الفضح لا السرِّ؟ إن المنطق الحاكم لعمل الرأسمالية، في طورها الخوارزمي، هو منطق الانكشاف التامّ الذي يُحدِّد وجود الإنسان داخل هذه الماكينة من عدمه، حيث سيادة

الدولة لم تعد تكتفي باحتكار العنف وإنما السرِّية أيضاً، إذ تمكِّنها من هذه السيادة العميقة تقنيات التواصل الرقمي بوصفها تقنيات للبوح والإفصاح الذاتي. وهذه التقنيات ضرورية، بطبيعة الحال، لتحويل تراكم البيانات إلى تراكم لرأس المال والجثث بآلية تحويل البيانات إلى نماذج تنبُّؤية للسلوك الإنساني، ما يعني مدَّ سلطتها من الحاضر إلى المستقبل. في عالم كهذا، تصبح الذات السرِّية هي نمط الوجود المتمرِّد على السيادة العميقة هذه.

خاتمة: الزمن "والمستقبل"

لا ينفصل وعينا بما نسميه مستقبلاً عن وعينا بما نسميه زمناً، وعلى الأرجح فإن الزمن لا وجود له خارج وعينا بالعالم، فهو ليس إلا واحداً من اختراعات الفكر البشري لترويض العالم الشاسع وترتيب ومَنْطَقَة وجودنا فيه في عصر الحداثة الرأسمالية المتأخرة، بإيقاعها المتسارع، الذي ينضغط الزمن فيه ويتلاشى الفرق بين الآن والمستقبل. ولعل المفارقة أن هذا التسارع أنتج نقيضه، وهو الضجر، أي تباطؤ شعورنا بمرور الزمن. وهناك تناقض آخر نشأ لحلِّ ورطتنا الناتجة عن اختراع مفهوم المستقبل، وهو أننا، لكي نفهم المستقبل، وجدنا أن علينا العودة إلى الماضي، بل إن وعينا بالمستقبل يبدو أكثر وضوحاً كلَّما كانت عودتنا إلى الماضي أكثر إيغالاً.

قد يتساءل القارئ، ما علاقة هذه الخاتمة المثقلة بالتأمُّل الفلسفي النظري حول الزمن بما سبقها من حديث مغرِق في تفاصيل السياسي واليومي والأيديولوجي؟ ما أريد قوله في هذه الخاتمة هو أن أحد من المفاهيم التي يجب الاشتغال عليها سياسياً هو مفهوم الزمن كأيديولوجيا، بمعنى التبعات والمنطلقات السياسية الاجتماعية لمفهوم معيَّن للزمن. فالصراع مع الإمبريالية في أحد جوانبه هو صراع على مفهوم الزمن، ومن ثمَّ المستقبل، ودورهما في الهيمنة على العقل والوجدان، كما يتجلَّى في مقولات، من مثل "نهاية التاريخ"، و"الفلسطيني الجديد"، و"الماضوية"، و"اليوتوبيا"، و"الأبوكاليبس"، و"التقدُّم"، و"الإبداع"، و"روح العصر"، و"النوستالجيا"، و"الموضة"، و"الترند"... وقافلة طويلة من المفاهيم، تنبع كلُّها من تعريف أيديولوجي محدَّد للزمن: زمن كوني بحركة دائرية موضعية يستهلك بعضه البعض الآخر، يكون فيه كلُّ فعل متمرِّد على الهيمنة الإمبريالية فعلاً معانداً لحركة الزمن الكوني هذه، والذي يستبطنه للأسف الكثير منا... إن ما تفعله المقاومة، في واحد من تأثيراتها على وعينا، هو تحرير مستقبلنا من سجن آنِهم

من أجل ميثاق ثوري للتحرُّر الشامل
نقد الكمبرادورية المعرفية ورفض الاستسلام
كاستراتيجية نضالية لليوم التالي[1]

سيف دعنا، غسان أبوستة، صبيح صبيح، وسام الفقعاوي، صلاح الحموري، فلسطين

فاتحة

بينما كانت الرصاصات الأولى لحركات التحرُّر في الجنوب العالمي تصيغ أبجدية ولغة وجودية جديدة، وتعيد عبرها قراءة وكتابة، وحتى إعادة تخيل واستشراف، سيرورة التاريخ الإنساني من منظور وخندق الشعوب المستعمَرة، كان بعض قادتها الاستثنائيين، مثل أميلكار كابرال، يضعون أيديهم على العامل الأكثر خطورة في بنية الثورات الشعبية وحركات التحرر، على التصدُّع الأيديولوجي الأخطر الذي قد يقود إلى هزيمتها: معضلة النخبة المتعلِّمة والمثقفين.

وفي هذه الأيام، وفي السياق الفلسطيني والعربي الراهن الذي تختلط فيه إبادة متوحِّشة وغير مسبوقة في التاريخ الحديث بخذلان وصمت عربي شعبي مخزٍ، وحتى تواطؤ، وأحياناً مشاركة مباشرة، من بعض الأنظمة العربية والإسلامية، يتحمَّل المثقفون دوراً رئيسياً في الوصول إليها وحتى تبريرها أحياناً. يعيد التاريخ إنتاج هذه الأزمة وبشكل غير مسبوق، عبر هيمنة نمط من المثقفين الوظيفيين على المشهد الثقافي العربي. مثقفون وظيفيُّون وتابعون استبدلوا خنادق المقاومة بصالونات الليبرالية والليبرالية الجديدة، واختاروا الهرب من استحقاقات النضال العضوي والتحام المصير مع الجماهير واستبداله بتمرينات أكاديمية في المحاكاة، وحتى التماثل، أحياناً بشكل مطلق، مع المركز الاستعماري.

فقيام المثقف العربي عامَّة، والفلسطيني خاصَّة، بالدور الوطني والقومي التاريخي المنوط به، يقتضي بالضرورة حتميَّة الالتحام العضوي بالجماهير الشعبية، بوصفها الحاضنة الوجودية للفعل الثوري والمقاوم، وبوصفها المآل الأخير للمقاومة الأصيلة. لهذا، فإنَّ دور المثقف يتجلَّى أساساً في العمل الجدِّي على تأطير الطاقات الكامنة والذخائر المعنوية الهائلة لدى هذه الجماهير والتركيز عليها، خصوصاً تلك التي تجسَّدت مؤخراً، أثناء حروب الإبادة، في نماذج ملحمية وبطولية مذهلة كشفت عن قدرة استثنائية تقارب المعجزة على الصمود، والعطاء والتضحية لم نعرف لها له مثيلاً في سجلَّات الإنسانية في التاريخ المعاصر.

بيدَ أنَّ فئةً من المثقفين اختارت التركيز على تعميم مقاربات هدفها الأساسي تطويع إمكاناتها المعرفية لصياغة مفاهيم مهذَّبة ظاهرياً ومتوافقة مع الذوق الرسمي الغربي، لكنَّها تنطوي في جوهرها على تمرير وتعميم نسقٍ استسلاميٍّ انهزاميٍّ مُهادن، يريدونه نموذجاً لليوم التالي. فبدلاً من الدعوة الصريحة والمباشرة إلى نزع سلاح المقاومة، عمد البعض إلى اجتراح اصطلاحاتٍ من قبيل "تنظيم السلاح" للالتفاف على شرعية الكفاح. فصاحب هذا المصطلح يَجْهَدُ أساساً لنزع الصفة النضالية عن سلاح المقاومة وتحويله من أداة تحرُّر وطني أساسية، بل الأداة الأساسية، إلى مجرَّد مشكلة إجرائية، وربما حتى خلل أمني يحتاج إلى ضبط إداري. وهذا ليس أكثر من إعادة إنتاج لخطاب سلطة أوسلو عن "الفلتان الأمني" كتوصيف لأيِّ سلاح لا يُستخدم لإسناد مشاريع المركز الإمبريالي والمستوطنة الصهيونية. فهذا الطرح، سواء عَرف من يُنَظِّر له أم لم يَعرف (ونظنُّ أنَّ أغلبهم يعتقدون أنَّهم اخترعوا العجلة)، يسعى إلى نقل السلاح من فضاء المقاومة الشعبية، التي يصعب التحكُّم بها، إلى فضاء المؤسسة البيروقراطية الخاضعة للالتزامات الدولية والضغوط الخارجية، ما يؤدي في النهاية إلى تدجين هذا السلاح والقضاء على المقاومة، تماماً كسلاح السلطة المنظَّم الذي تحول من سلاح للمقاومة إلى سلاح يستخدم لقمع المقاومة بعد تنظيمه في ظروف استسلامية مشابهة.

لكن يبقى مثل هذا الطرح، على خطورته ووقاحته، مجرَّد جزء من استراتيجية أكبر لا يبدو أنَّ من عُهِدَ له بالتنظير "لتنظيم السلاح" يدرك الصورة الكبرى المتمثِّلة بمنظور استراتيجي كامل بديل للمقاومة. فعندما يطرح مثقف آخر حركات التضامن العالمي كبديل كلِّيٍّ، بحجَّة طبيعة المرحلة التي استنتج وحده أنَّه لا مكان فيها للمقاومة التي قاموا حتى بنعيها وبأثر رجعي، فإنه لا يفعل أكثر من ممارسة وتعميم نوع مكشوف أيضاً من الاغتراب السياسي، يتمثَّل أساساً بقلب المعادلة وقلب موازين القوى. فلا يحتاج أيُّ مثقف من هذا النوع، من الذين يصنَّفون وفق علم اجتماع المثقفين كـ "عرَّاف" (يتحدَّث باسم جماعة من اختراعه ولا وجود لها إلا في خياله) الكثير من الجهد ليدرك أنَّ المقاومة الميدانية هي دائماً وأبداً الأصل والفعل الأول، الكفيل بخلق التأثير، بينما التضامن هو مجرَّد ردّ الفعل الأخلاقي الناتج عنه. مزيد من المقاومة، مزيد من التضامن، هذه هي القاعدة الصحيحة. أما استبدال الأول بالثاني كليّاً فلا يعني فقط تجريد الشعب المستعمَر من أيِّ أدوات تمنحه الفاعلية وتحويله إلى مجرَّد ضحية سلبية تذبح في انتظار الضمير العالمي الذي لن يأتي كما حصل فعلاً لعامين، حتى لا نقول ثمانين عاماً، بل ويجعل من وضعه في قلب الإستراتيجية الجديدة استهزاءً بالعقول وسخرية من الدماء.

فإحلال حركات التضامن العالمي، على أهميتها، كبديلٍ كلِّيٍّ للمقاومة الميدانية، وضمن مساراتٍ مُصطنعة يوائم رؤيتهم للمرحلة الجديدة واليوم التالي، وهي مرحلةٌ أسست معالمها لتتساوق مع استراتيجيات التخلِّي والارتداد، مُقَنَّعة بلغة أكاديمية ومفاهيم مركَّبة، اعتقاداً منهم أنَّ الرطانة اللغوية قادرة على تزييف الوعي الجمعي أو تضليل الإرادة الشعبية. لكن هذا التوجه، في جوهره، غير معنيّ أصلاً بالتضامن العالمي، بل هو جزء من الارتهان لأنظمة التبعية والمنظومات الليبرالية التي تعمل على حصر الفعل الفلسطيني والعربي المقاوم ضمن السقوف والأساليب والأدوات التي يقبلها الغرب والكيان الصهيوني، أو يستطيع التعايش معها، ما يفرغ القضية من عمقها التحرُّري

ويحوِّلها إلى مجرّد قضية حقوق إنسان قابلة للمساومة في الأروقة الدبلوماسية. ويبدو بوضوح أنَّ طرح مشروع الارتهان الكلِّي للتضامن العالمي هو مجرَّد صياغة أكثر تعقيداً لأطروحة نزع السلاح عبر الدعوة لتنظيمه.

إنَّ هذه الأطروحات القائمة على الرفض والتقويض الجذري لمبدأ المقاومة، ليست جديدة في المشهد السياسي العربي، إذ تتبنَّاها وتُروِّج لها منذ زمن بعيد بعض الأنظمة العربية الوظيفية التابعة، حتى أنَّ بعضها ذهب إلى أبعد من ذلك عبر إدراج قوى المقاومة الفلسطينية والعربية ضمن قوائم "الإرهاب". غير أنَّ المتغيِّر الجديد يتمثَّل في محاولة بعض هذه الأصوات استغلال ظروف جريمة الإبادة البشعة والظروف الإنسانية القاسية التي يكابدها أهلنا في قطاع غزة، كمبرِّر ورافعة للتنظير لهذه الخيارات، المؤسّسة زوراً على فكرة أنَّ المواجهة الراهنة هي المواجهة النهائية والختامية، وأنَّ هذا الصراع التاريخي قد حُسم ما يفرض على شعبنا وأمَّتنا التصرُّف وفق منطق الإقرار بالهزيمة المطلقة وفق الشروط والإملاءات الصهيونية والغربية.

المفارقة أنَّ هذه الرؤى التي نعت فكرة المقاومة واستنتجت ضرورة القبول بشروط الهزيمة لا تنبثق من عمق المعاناة في غزة، ولا تصدر عن القوى المنظّمة والشعبية التي قدَّمت تضحيات هائلة في سبيل القضية الوطنية، بل هي رؤى نخبٍ ثقافية اجترحت استنتاجات تتماهى مع الأجندات الوظيفية للأنظمة العربية المعادية لنهج المقاومة. فهذه الأنظمة، وعبر هذه النخب، تتوهَّم أنَّ الكارثة الإنسانية الراهنة تشكِّل لحظة مؤاتية لتمرير مشاريع التصفية السياسية.

إنَّ مقتضيات الوفاء للتضحيات الكبيرة واحترام الدماء التي سالت من أجل الدفاع عن القضية الوطنية، تستوجب تمسكاً أكبر بالمشروع الوطني وبثوابت المقاومة، وليس العكس. فالدور المنوط بالمثقف الملتزم في هذه اللحظة التاريخية يكمن أساساً في تحصين الوعي الجمعي ضدَّ الانكسار وتعزيز آليات الصمود الشعبي ضدَّ من يحاول كسر الإرادة الشعبية. وبغضِّ النظر عن المآلات السياسية التي قد تنتهي إليها القوى الفاعلة والمؤثِّرة، فإنَّ الكيان الصهيوني ماضٍ في استراتيجية الحسم النهائي للصراع، مستنداً إلى مراهنته على إنهاك المقاومة والحاضنة الشعبية، ومن ثمَّ، فإنَّ أيَّ ترويج لهذه الأطروحات لا يُعدُّ خروجاً عن السياق الوطني فحسب، بل يمثِّل إسناداً أيديولوجياً لهذه الاستراتيجية، في لحظة تستوجب أقصى درجات الثبات السياسي و الثقافي.

بيدَ أنَّ مكمن الصدمة المعرفية فيما تتبَّعناه من أدبيَّات ومؤتمرات ونشرات، يتبدَّى في ذلك القصور الفاضح (والفضيحة) في إدراك حقيقة الصراع العربي-الصهيوني وطبيعة الكيان الاستعمارية الاستيطانية، والإبادة، وترابط كلّ ذلك بالأنظمة الرسمية العربية، وما رافقه من توظيف اعتباطي للمصطلحات والمفاهيم الأساسية يبعث على الرثاء. ومع أنَّ هذا التسطيح لا يغيِّر من جوهر المشهد الكلِّي شيئاً، إذ إنَّ المرحلة الجديدة التي يُنظِّر لها هؤلاء ليست نتاج حتمية تاريخية، بل هي بناء أيديولوجي قسري يهدف إلى إعادة إنتاج التطلُّعات الوطنية وفق متطلَّبات مصالح القوى التابعة والمهيمنة، عبر إعادة صياغة الوعي الجمعي بلغة تدَّعي المعرفة والثقافة لكنَّها تخلو تماماً

من أيِّ انحياز وجودي للحقوق التاريخية. إلَّا أنَّ ركاكة الطرح وضآلة الحصيلة المعرفية لا تؤشِّران إلى سطحية إدراكية فحسب، بل تعكسان ارتباطاً عضوياً بين الانحطاط الثقافي وتردِّي المشروع السياسي. فهذا المشروع السياسي لليوم التالي، بطبيعته المأزومة، يقتضي بالضرورة خطاباً مشوَّهاً قائماً على التزييف المتعمَّد للمفاهيم ذات الدلالات الوجودية العميقة، واختزالها في سياقات إنشائية عابرة، فتردِّي الغايات السياسية يستتبع حتماً انحداراً في الأدوات الثقافية والمعايير الفكرية، والتلازم بين الانحطاط السياسي والضحالة المعرفية، في الحالة الثقافية العربية الراهنة ليس جديداً، أو مقتصراً على أمَّتنا. فأغلب التجارب السابقة لحركات التحرُّر في الجنوب العالمي عرفت هذه الظاهرة في لحظات أزماتها.

إنَّ حالة التهافت المعرفي التي وُظِّفت من خلالها أطروحات علم الاستعمار المقارن وعلم الإبادة المقارن، كالفصل العنصري، والاستعمار الاستيطاني، والإبادة، وغيرها، وإخضاعها لعمليات تشويه وليّ عنق دلالية لتتساوق مع مشاريع سياسية مناهضة لفلسفة المقاومة، مثيرة للدهشة والشفقة. ولهذا، تصبح استعادة الضبط المفاهيمي ضرورةً حتميةً لمواجهة هذا الاجترار العشوائي للمصطلحات. فما عايَنَّاهُ من طروحات ومنشورات لا يدعو فقط للأسى على الحال الثقافي العربي فحسب، بل يكشف مفارقةً جوهرية. فبينما كان البعض يظنُّ أنَّه يكتب "مرثيةً"، أو "نعياً" للمقاومة، تمهيداً وتأسيساً ضرورياً لترتيبات اليوم التالي وفق الإرادة الصهيونية، الأمريكية، والرسمية العربية التابعة، كان في واقع الأمر، بوعيٍ أو بجهل، يكتب مرثيةً ونعياً للمثقف العربي الذي صاغها ولتيَّاره الفكري المتخندق خلفها، وصكَّ نعيٍ للثقافة العربية في لحظة انكسارها وخضوعها لمتطلبات القوى المهيمنة.

فمقولة "الفصل العنصري"، مثلاً لا حصراً، التي يتكرَّر استحضارها عند بعض المثقفين والسياسيين الفلسطينيين، الذين يبدو استيعابهم للمصطلح سطحياً في أحسن الأحوال، ليس بالمفهوم المستحدَث، فقد سبقهم إلى هذا التوصيف عدد من المهتمِّين، بمن فيهم حتى رئيس أمريكي سابق. وعلى الرغم من أهمية هذا الوصف كأداة تشخيصية، إلا أنَّه يظلُّ في جوهره توصيفاً قاصراً، وجزئياً، ومضلِّلاً، يتحفَّظ على استخدامه الباحثون الجادُّون في حقل الدراسات الاستعمارية المقارنة كتعريف جامع وشمولي، كونه ليس كذلك. ففيما اتَّسمت جلُّ النماذج الاستعمارية الاستيطانية بالفصل العنصري، إلا أنَّها لم تتميَّز بالضرورة بمنطق الإبادة الجماعية الذي يُعدُّ، بإجماع الخبراء، السِمة الجوهرية والمميَّزة بنيوياً للمشروع الاستيطاني الصهيوني. فالمعضلة الوجودية للصهيونية الاستيطانية لا تكمن في كونها نظاماً للفصل العنصري، رغم تجسيدها له، بل في كونها، في المقام الأول، نظاماً إبادياً بنيوياً، وهي بذلك لا تشكِّل استنساخاً، أو حتى استنساخاً موسَّعاً لتجربة جنوب أفريقيا، كما يروِّج البعض عن غير دراية. فمن المعروف أنَّ أنظمة الفصل العنصري كانت موجودة في أمريكا الشمالية وأستراليا أيضاً، وليس في جنوب أفريقيا فقط، ولكن ما ميَّز هذه التجارب، وغيرها، أنَّها كانت مقرونة أيضاً بآليات الإبادة البنيوية (كما كتبنا في بياناتنا السابقة)، هذا يعني ببساطة أنَّها لا تنتمي إلى نفس النمط/ النوع الاستعماري الاستيطاني.

بناءً عليه، فإنَّ الإصرار على اختزال الصراع الوجودي في بُعد الفصل العنصري فقط، على الرغم من وفرة

الدراسات المتاحة لخبراء الدراسات الاستعمارية المقارنة، وحتى بعض هيئات حقوق الإنسان، ليس إلا جهلاً، حتى لا نقول إنَّه إغفال غير مقصود، ومن أخطر تداعيات هذا التصوُّر المغلوط أنَّه يُفضي إلى تبنِّي مقاربات وحلول وهمية وغير واقعية، مستقاة من سياقات تاريخية مغايرة ولا تتقاطع مع الطبيعة الإباديَّة للنظام الاستيطاني الصهيوني، تماماً مثل المشاريع التي يتمُّ يتداولها راهناً، ما يجعل فكرة التسويق لمقولة الفصل العنصري أكثر من مجرَّد عدم دراية.

فعملية استحضار التجربة في جنوب أفريقيا ليست بريئة كونها تستحضر نموذجاً بعد تشويهه عبر اجتزاء قراءة المسبِّب والاكتفاء بالترويج للنتيجة وطريقة الحل، وبالتالي تقديمه كالنموذج الأوحد للنجاح والحل. فمن جهة، يعمل هذا الاستحضار المشوَّه على إخفاء ثلاثة قرون من الاستعمار، التي هي أصلاً المسبِّب الذي أوصل إلى الفصل العنصري في المحصِّلة، وبالتالي الاكتفاء بالنتيجة بعد إخفاء المسبِّب. وهذا من جهة أخرى، تطبيع وجود الاستعمار طويل الأمد والتعامل معه كواقع لا يستوجب أيَّ حل، وبالتالي القفز ليس فقط إلى فكرة التغنِّي بـ"الحل السحري" لنتيجته، أي الأبارتهايد، وإنَّما، وهذا الأهمّ، شرعنة طريقة هذا الحل كفعل وحيد، بل الفعل الوحيد والأنجع، وهو موضوع التضامن والفعل القانوني والمقاطعة على المستوى الدولي، كما حصل في جنوب أفريقيا. هذا الاستحضار يتناسى أيضاً طبيعة حركة التضامن حينها، والأهمّ أنَّ هذا الاستحضار المشوَّه لهذه التجربة كنموذج يعمل على تطبيع الاستعمار من جهة وفرض طريقة الفعل الوحيد للحلِّ عبر التضامن والفعل القانوني وبالتالي الاستهزاء بكل عمل مقاوم وحتى تجريمه. هذا الاستحضار المشوَّه يتنافى تماماً مع واقع جنوب أفريقيا حالياً، حيث يرى الكثير استمرار الاستعمار بطرق أخرى ويصطدم كذلك بفجاجة مع نماذج تحرُّر أخرى كالنموذج الجزائري الذي قلَّ ما استحضره مثقَّفو الهزيمة. فالنموذج الجزائري أقرب من وجهة نظر تحليلية بكثير للمسألة الفلسطينية، ليس فقط كمسألة تاريخية وإنما كرؤية للمستقبل. فاستحضار تجربة الجزائر يزعج أصحاب الخطاب المهيمن إذ يطالب جهاراً، وعبر تجربة تاريخية واضحة، إلى اقتلاع الاستعمار عبر الثورة المسلَّحة ولا يقتصر استحضار هذا النموذج على مسائل، مثل تطبيع الاستعمار والاكتفاء بنتائجه وتغليف التحليل بمصطلحات مبهرجة بعد إخراجها من سياقها. بكلمات أخرى، إنَّه يرى في الاستعمار الاستيطاني السبب البنيوي ويتعامل مع اجتثاثه أساساً من أجل التحرُّر ولا يكتفي بالحديث عنه من باب الرطانة والبكاء على الأطلال نظرياً لتطبيع وجوده أو عبر فذلكة استخدام المصطلحات المبهرجة لإخفاء وجوده من التحليل والمقاربة وحقل الفعل.

بهذا، يبدو أنَّ الاستخدام المتكرِّر لهذا التوصيف الجزئي والمضلِّل، يخدم فعلاً فئات من الفلسطينيين والعرب ممَّن يفتقرون إلى الشجاعة السياسية، أو الذين يتَّخذون من هذه التوصيفات تبريراً لخضوعهم، أو للتهرُّب من مواجهة الحقائق الصعبة والحلول الحقيقية الفعلية، كما أنَّها قد تمنح نوعاً من الراحة الأخلاقية لبعض القوى الغربية، التي تختزل الصراع بأشخاص بعينهم، كسياسيٍّ مجرم، أو حزبٍ متطرِّف، أو عصابة مستوطنين مارقة، متجاهلةً كينونة الكيان الصهيوني ذاته.

فتأطير الهيمنة الاستيطانية الصهيونية واختزالها ضمن مقولة الفصل العنصري يعيد إنتاج العقلانية القانونية لمنظومة حقوق الإنسان الدولية التي تتجاهل تماماً البنية الكلِّية للاستعمار الاستيطاني الصهيوني. ومن يطرحون نقداً بنيوياً ظاهرياً عبر مدخل الفصل العنصري، يظلُّون كذلك بمنأى عن تفكيك العقلانية القانونية والمعرفية للاستيطان الصهيوني. فهم ينتقدون الإجراءات القمعية للكيان، لكنَّهم يتحاشون المساس بجوهر السيادة الاستيطانية، وبذلك، يقع هؤلاء المثقفون والسياسيون في مفارقة حادَّة. فبينما يتوهَّمون بطولة في تعرية الحدود الأخلاقية والسياسية للمشروع الاستيطاني، يعمدون في الواقع إلى تكريس، بل وحتى تبنِّي ذات المنظومة المعرفية التي تجعل من هذا المشروع الاستعماري الاستيطاني أمراً ممكناً ومبرَّراً وفق هذه العقلانية الليبرالية.

العودة إلى الجماهير

حين طرح أميلكار كابرال، القائد المؤسِّس لـ "الحزب الأفريقي لاستقلال غينيا والرأس الأخضر"، مفهوم "العودة إلى الأصل"، لم يكن يقصده كفعل تُراثي مَتْحَفيٍّ، ولا بوصفه نكوصاً نحو نوستالجيا بدائية، كما يسيء بشكل مقصود بعض الغرباويين في قراءاتهم المختزلة التفسير، بل اقترحه بوصفه إعادة تجذير واعية للفعل التحرُّري في الواقع الشعبي المعاش. فالجماهير الشعبية، عنده، وبثقافتها الأصيلة واستعدادها العالي جداً للتضحية، كما كان يراها، محقّاً، هي الخندق الدفاعي الأول والأهمّ للمقاومة. والأهمّ، أنَّ جوهر هذه الأطروحة كان يكمن في الدعوة إلى الانتحار المعرفي والطبقي للنخبة المثقفة. فالبورجوازية الصغيرة في المجتمعات المستعمَرة تعيش مأزقاً وجودياً يحتِّم عليها الحسم حتى تتمكَّن من الالتحام مع تطلُّعات الشعب الحقيقية وتتشارك معهم قساوة النضال ومتاعبه. فالفئات المتعلِّمة والشرائح الاجتماعية الوسطى في المجتمعات المستعمَرة، كمجتمعاتنا العربية، تعيش مأزقاً وجودياً يستوجب الحسم حتى لا تتسبَّب بفعل طبيعتها الاجتماعية في هزيمة حركات التحرُّر. ففيما هي الفئة الوحيدة التي تمتلك الأدوات المعرفية والتقنية لإدارة الدولة والمجتمع، يفرض عليها موقعها الاجتماعي/ الطبقي وتقاطع مصالحها وثقافتها الغربية الاندماجَ في المنظومة الاستعمارية من موقع الوكيل أو الوسيط. لهذا، يطرح كابرال على هذه الفئة الخيارات التاريخية الوحيدة الممكنة: إما أن تخون الثورة، أو تنتحر طبقياً ومعرفياً. كان يمكن لكابرال، طبعاً، أن يتركهم بحالهم لولا أنَّهم، كما نرى في الحالة الفلسطينية بوضوح، قرَّروا أن يكونوا رأس الحربة لإعادة صياغة المشروع الوطني وفق متطلَّبات أنظمة التبعية والمركز الإمبريالي. ومن هذا المنطلق، ندعو في مقترحنا لـ "ميثاق التحرر الثوري الشامل" النخبَ الفلسطينية والعربية من أكاديميين ومثقفين وموظَّفي المنظَّمات غير الحكومية ومراكز الأبحاث، وحتى البيروقراطيات العسكرية والسياسية، وعموم النخب، لمواجهة هذا الاستحقاق التاريخي بشجاعة والتزام وطني وقومي وإنساني وأخلاقي، والعودة إلى الأصل، إلى البيئة الحاضنة للمقاومة حيث تصنع الجماهير بدمائها الملاحم المدهشة التي تقارب المعجزة كما شاهدنا في غزة ولبنان واليمن. ندعوهم لهذه المواجهة بدل الانخراط كمثقفين من موقع التابع والوسيط الذي اختار الاصطفاف في خندق المنافسة على تحصيل بعض من الريع المغمس بدماء شعبه وأهله.

فالمثقفون في الجنوب العالمي محكومون بسطوة أفق "التنوير الكولونيالي" وطغيانه، وسيظلُّون دائماً منخرطين

بممارسة أنواع متعدِّدة من الاختزال الثقافوي طالما يقرأون المقاومة والثورة والتحرُّر بعيون غربية الثقافة والهوى، والأهمّ من موقعهم الطبقي والمصلحي، وحتى وفق مصالحهم الفردية، ما يدفعهم ليس فقط لخشية ثورية الجماهير واستعدادها الهائل للتضحية، التي قد تهدِّد موقعهم وتموضعهم كوسطاء وحلقة وصل مع المركز الإمبريالي، بل وحتى معاداتها أيضاً. لهذا، يصبح التحرُّر بالنسبة إليهم، بالحدِّ الأقصى، مجرَّد استجداء لتعديل بعض سلوك المستعمِر، وليس العمل على نفي أو إلغاء البنية الاستعمارية. ولهذا، تصبح العودة للأصل (إلى البيئات الحاضنة، حيث الجماهير الشعبية في المخيمات، والقرى، والمدن، والبنى الاجتماعية التقليدية والأصيلة، والثقافة الشعبية المشتبكة، والعقيدة المحلية المقاومة)، عند هذا المثقف التابع، عبئاً يجب التخلُّص منه من أجل الاستمرار في السعي للوصول إلى وهمِ وعدِ الحداثة الكولونيالي المزوَّر، والخلاص الفردي الذي يستوجب التضحية بمصالح الأمة الوجودية من أجل مصالح فردية ضيِّقة.

ويتجلَّى الدور التخريبي للمثقف التابع في المحاولات الدؤوبة لـ "تمدين" و "تحديث" المقاومة وحركات التحرُّر لتتناسب وذوق ورؤية ومصالح المستعمِر، بالعمل على إفراغها من محتواها الكفاحي وإعادة تشكيلها وفق قوالب مؤسساتية ليبرالية، بل إنَّهم يتجاهلون عن عمد، وبعضهم حتى يستهزئ ويستخفُّ بالإمكانات الثورية الكامنة في توطين المقاومة والمعرفة (بالعودة إلى البيئات المقاومة) كخيارات حقيقية، مفضلين التمسُّك باستيراد فانتازيا ليبرالية نرى ترجمتها في المساواة بين الضحية والمستعمِر المجرم كـ "مواطنين متساوين" في فضائهم النظري المعلَّق في الفراغ، بينما الواقع المادي والحقيقي ينطق بالإبادة والتطهير العرقي، والتدمير الشامل. فحين يطرح هؤلاء مفاهيم مثل "دولة لجميع مواطنيها" أو يُنَظِّرون لـ "الإصلاح المؤسساتي" و"الديمقراطية الليبرالية"، وحتى "الوحدة الوطنية" وفق هذه الأسس الإصلاحية، التي تستثني برنامج ومصالح الجماهير الشعبية التي تقدِّم الدماء والتضحيات الحقيقية، ويستمرُّ البعض بالتنظير وإعادة التأسيس لمشروع "التسوية" بعد أكثر من خمسين عاماً من التجارب، وتصبح كلُّها مجرَّد أدوات لعقد صفقات دبلوماسية بدل التحرير الحقيقي، في ظل استعمار استيطاني إبادي... فإنَّهم لا يمارسون فعلاً سياسياً مقاوماً كما يوهمون الناس، بل يوظِّفون قدراتهم الثقافية لاجتراح توليفات لتجميل القبح البنيوي للمشروع الاستعماري، وعبره المشروع الإمبريالي الغربي، لعقد صفقات دبلوماسية على حساب دماء الجماهير.

وتتجلَّى إشكالية المثقف التابع، أيضاً، في قدرته الاستثنائية نسبياً، على استيلاد خطاب مُستساغ أساساً من قبل المركز الاستعماري، يتَّسم ببعض التعقيد المعجمي والاصطلاحي المفرط... استيلاد خطاب مصمم سيميائياً (أيّ رمزياً ودلالياً) لمخاطبة (وحتى استرضاء) الجهات المانحة والمموِّلة والدوائر الدبلوماسية، ما يخلق فجوة معرفية وجودية تفصله عن الوعي الجمعي للفئات الشعبية المنخرطة فعلياً في الصراع الميداني وتدفع أثمانه الهائلة بالدم باستمرار. لكن هذه اللغة، في الشكل والجوهر، بالتأكيد لا تُمثِّل أيَّ ولا تُؤشِّر على أيِّ تطوُّر أو ارتقاء معرفي كما يحاولون إيهام الناس، بل هي، أساساً وجوهرياً، قناع طبقيٌّ، يخفي خلفه تشابكاً وتقاطعاً مصلحياً بنيوياً وحتى أمنَ-طبقيٍّ مشترك مع قوى المركز الاستعماري وتوابعه من أنظمة ومشيخات عربية وظيفية مستعمَرة. وبالتالي يمثِّل

(هذا الخطاب) أحد آليَّات الهيمنة الطبقية والسياسية. هكذا يتمُّ إقصاء الجماهير عن قيادة مشاريعها التحرُّرية التي وحدها تدفع من أجلها الدم والتضحيات وتغييب صوتها بالكامل، واختزال الصراعات الوجودية، مثل الذي يعيشه الفلسطينيون، والمشاريع الوطنية الكبرى في تمارين أكاديمية أو ملفَّات وموضوعات تداولية تُناقش في المؤتمرات الدولية والأكاديمية.

إن أيَّ تنظير للمشروع الوطني يفتقر إلى القابلية للاستيعاب والفهم من قِبل الفواعل التاريخية والميدانية الحقيقية (خصوصاً حَمَلَة البنادق)، تفقد جوهرها وصبغتها الثورية وتتحوَّل إلى مجرَّد أداة لترسيخ سلطوية النخبة التي تنصِّب نفسها كوسيط مع المركز الإمبريالي وتوابعه. لهذا بالضبط، تتجلَّى الأيديولوجيا لتكون أكثر من مجرَّد خطاب تعبوي فحسب، بل وتصبح قوة مادية حقيقية ذات فاعلية واقعية، تصبح فيها الأيديولوجيا الثورية والمقاومة أداة إدراكية وخريطة معرفية تمكِّن الجماهير من فكِّ شيفرات استغلالها واضطهادها المركَّب الذي يشارك فيه بفعالية سَدنة الثقافة بخيانتهم دورهم التاريخي.

وللتوضيح، ليس الخلاف أو المشكلة هنا فقط أنَّ التناقض الجذري بين اللغة الأكاديمية التجريدية، والمنكفئة على ذاتها، واحتياجات الجماهير الحقيقية مجرَّد عائق تواصليٍّ يجعل المشروع عصياً على الفهم والاستيعاب، بل إن مشكلته الأساسية تكمن في كونه أولاً، وأخيراً، وأساساً، تعبيراً عن تموضع طبقي وسياسي مضادّ يسعى إلى تجريد الحركات الوطنية من زخمها الشعبي وتحويلها إلى مجرَّد تمرينات فكرية نخبوية تتقرَّب فيها إلى أنظمة التبعية والمركز الاستعماري. وبناءً على ذلك، فإنَّ نجاح أيِّ مشروع للتحرُّر الوطني يظلُّ مشروطاً، أولاً وأخيراً، بالرفض البنيوي لأجهزة الدولة التابعة والمنظومات الاستعمارية، ومقاومة الاندماج في منظومات الهيمنة العالمية التي تشكِّل الخلفية الجيوسياسية الأساسية للصراع، خصوصاً في الحالة الفلسطينية التي تتطلَّب وتفترض من أيِّ ثوري ومقاوم ومثقف حقيقي قطيعة معرفية وسياسية وثقافية مع أدوات التبعية كافة، بدءاً بالمركز الاستعماري وثقافته الاستعمارية ووصولاً إلى توابعه من أنظمة وظيفية.

ميثاق التحرُّر الشامل

إننا، كأبناء للشعب العربي الفلسطيني والأمة العربية، وأيضاً كأكاديميين وباحثين وعاملين في الحقول المعرفية، وإدراكاً منَّا لحجم المأزق الوجودي الذي تفرضه البنية الطبقية والمواقع الوظيفية والخلفية الثقافية في ظلِّ استعمار استيطاني إبادي على كلِّ العاملين في الحقول الثقافية والمعرفية، نعلن انحيازنا التام والنهائي والمطلق لخيار جماهيرنا الشعبية وكفاحها العظيم ومقاومتها الشاملة في كل الميادين. ونعلن، وبلا أيِّ تردُّد، استعدادنا لدفع أيِّ ثمن يترتَّب على خيارنا هذا مهما كان كبيراً. إنَّ بياننا هذا هو دعوة لكلِّ المثقفين العرب للوقوف معنا لإعلان موت ونهاية دور المثقف الوسيط والوكيل الوظيفي، وولادة المثقف المقاوم، والعضوي، والمشتبك الذي لا يرى في المعرفة والثقافة ترفاً ووظيفةً، بل سلاحاً أساسياً في نضال شعبنا وأمَّتنا على طريق التحرير الشامل والوحدة.

لهذا، فإنَّنا نؤكِّد في هذا الميثاق على:

أولاً: ضرورة صياغة مفاهيم التحرُّر والمشروع الوطني انطلاقاً من الواقع المادي الحقيقي لبيئات المقاومة (المخيم، والقرية، والزنزانة، والخندق، والنفق)، ورفض أيّ استيراد للقوالب الليبرالية الجاهزة، أو صيغ مصمَّمة على ذوق، ووفق مصالح قوى التبعية والمركز الاستعماري، والتي تُستخدم كأدوات هندسة اجتماعية بهدف تجميد القوى الاجتماعية والسياسية العربية وتحييدها عن الصراع الحقيقي فيما يستمرُّ العدو العمل بشراسة لحسمه نهائياً. إنَّ التحرُّر الحقيقي يبدأ بتفكيك الاستعمار المعرفي كشرط أساسي للتحرُّر الكامل.

ثانياً: الرفض الكامل لريع التبعية مهما كان مصدره، والالتزام الكلِّي بمقاطعة كافة أشكال التمويل، فكلُّها مشروطة سياسياً، وتهدف إلى تدجين الوعي الفلسطيني والعربي، تحت أيٍّ من المسمَّيات. فتفكيك سلطة الوكيل ونقد ورفض البنى الارتزاقية المتعدِّدة للمثقفين العرب، والبيروقراطيات المرتهنة للمانحين والمموِّلين، هي شرط للوعي والإدراك الحقيقي والثوري للمشروع الوطني. أمّا تحوُّل العمل الوطني والكفاحي، ضمن أفق المشروع الوطني، إلى مجرَّد وظيفة ضمن هيكليات المنظمات غير الحكومية أو الحكومية، ومراكز الأبحاث، وغيرها من المؤسَّسات المموَّلة من المركز الإمبريالي أو أنظمة التبعية، فيمثِّل الاختراق البنيوي الأخطر للمشروع الوطني، وسيقوده حتماً إلى الهزيمة والخراب. ولهذا، فإنَّنا نطالب الجميع بالشفافية النضالية الكاملة ورفض كافة التمويلات، وأن يكون المعيار الأساسي والوحيد لأيِّ نشاط أو برنامج هو الجدوى الكفاحية، وليس التمويل واشتراطات المانحين والمموِّلين. ولهذا أيضاً، فإنَّ هذا الميثاق يرفض أيَّ ادِّعاء بالحياد الزائف لأيِّ مثقف عربي. فالمثقف ليس وسيطاً أو محايداً ولا يمكن أن يكون، بل هو إمَّا أن يكون مع شعبه في خندق المواجهة والمقاومة أو ينتهي في خندق الأعداء، وبالتالي فإنَّ أيَّ خطاب يغفل الإبادة، وبالتالي ضرورة المقاومة الشاملة، لصالح خطاب الإصلاح، هو خطاب متواطئ.

ثالثاً: إعادة الاعتبار للفاعل الميداني كمرجعية عليا وواحدة ووحيدة، فلا يمكن للمشروع الوطني أن يُدار بأجهزة التحكُّم عن بعد سواء من عواصم المركز الإمبريالي أو من عواصم أنظمة التبعية. المرجعية الشرعية والسياسية تُنتزع من قبل حَمَلَة البنادق والبيئات الحاضنة، الذين يواجهون الآلة الاستعمارية مباشرة وعلى الأرض وبلا توقف. فهؤلاء لا يقدِّمون التضحيات والدم كلَّ يوم، بل وتمثِّل ثقافتهم المحلية الأصيلة الدرع المعنوي والوجودي للمشروع الوطني.

رابعاً: تفكيك الهوية الثقافية البورجوازية والتخلِّي الواعي عن السعي وراء الوجاهة الأكاديمية والترقِّي الوظيفي المرتهن برضا وإسناد المؤسَّسات الدولية والأنظمة الوظيفية التابعة، وتحويل الجهد المعرفي لخدمة البنى الاجتماعية المقاومة (المخيم، والقرية، والبيئات الشعبية المقاومة).

خامساً: استراتيجية الالتحام الطبقي وتحويل المعرفة إلى قوة مادية. إنَّنا نطالب كلَّ أكاديمي ومثقف عربي بالتوقُّف عن الخضوع للامتيازات التي يمنحها له المركز الاستعماري والأنظمة التابعة، وتحويل أدواته البحثية ومعرفته التقنية لتكون ذخيرة في يد المقاومة. فالمعرفة التي لا تُفهم ولا تستخدم في الخنادق والميادين هي معرفة عقيمة، بل ومعادية تاريخياً للمشروع الوطني. لذلك، يتوجَّب على المثقف الحقيقي المنتمي لمشروع شعبه بالتحرُّر الانتقال من دور المراقب إلى دور المشارك، بحيث تصبح الخبرة التقنية والمعرفية في كل المجالات في تصرف الحاضنة الشعبية للمقاومة دون قيد أو شرط.

سادساً: إنَّنا ندعو إلى تعرية ومقاطعة كلِّ المثقفين والأكاديميين الذي يصرُّون على دورهم الوظيفي نيابة عن المركز الاستعماري وأدوات التبعية العربية، وهذه الدعوة ليست انتقاماً شخصياً، لأنَّ المشروع الوطني أكبر من أيِّ شخص مهما كان، بل هو تطهير بنيوي ضروري للمسار التحرُّري من أيِّ شوائب للتبعية. فبعد حروب الإبادة الأخيرة التي دفع شعبنا ثمنها مئات آلاف الشهداء والجرحى وبعد تدمير غزة كليّاً، عدا عمَّا يجري في الضفة وباقي فلسطين، ولبنان والمنطقة العربية من عدوان مستمر... فإنَّ السكوت، حتى لا نقول المجاملة، أصبح ضرباً من الخيانة لهذه الدماء (والمجاملة في الموضوعات الوطنية هي دائماً ضرب من الخيانة). إنَّنا ندعو إلى التعرية المعرفية والسياسية لكل من يرفض التخلِّي عن دور الوسيط والوكيل، وندعو كل المثقفين الملتزمين إلى رصد وتوثيق كلِّ الخطابات التي تتبنَّى لغة المستعمِر ونشرها كنموذج للخيانة الثقافية. كما ندعو إلى كشف التمويلات المشروطة للمنظَّمات والمراكز البحثية التي تفرض أجندات تطبيعية أو تدجينية للمجتمع العربي عموماً، والفلسطيني خصوصاً. كما ندعو إلى عزل هذه النخب التي تصرُّ على اختيار الاصطفاف مع المركز الاستعماري وأنظمة التبعية ومقاطعتها ورفض تمثيلها للمشروع الوطني في أيِّ محفل. فالمبدأ الذي يتوجَّب إرسائه هو: لا تمثيل بلا مقاومة، ولا تفويض إلا تفويض الشرعية الثورية ومصدرها الوحيد هو البيئات الحاضنة للمقاومة، والخنادق والأنفاق والزنازين. وبناء على ذلك، فإنَّنا ندعو إلى تأسيس مرصد للثقافة التحرُّرية كهيئة شعبية مستقلة تضمُّ المثقفين المشتبكين والملتزمين بالمشروع الوطني ومتطلباته من أجل تقييم أداء المؤسسات الثقافية والسياسية بناء على مدى اقترابها أو ابتعادها عن ميثاق التحرُّر الشامل.

البديل الثقافي المقاوم

إنَّ الغاية الأساسية لهذا الميثاق ليست في النقد فحسب، بل تهدف أساساً لاقتراح البديل الوجودي والمعرفي كواجب ومسؤولية أخلاقية، ووطنية، وتاريخية. ومن هذا المنطلق، نعلن انحيازنا التامّ لصياغة بديل ثقافي مقاوم، ينهض على أنقاض الهيمنة المعرفية، ويستوجب بالضرورة تبنِّي المعرفة المقاومة (إبستمولوجيا المقاومة)، بوصفها حقلاً معرفياً مشتبكاً، متجذراً في البيئة الشعبية للمقاومة والفعل الشعبي المقاوم. وبناءً عليه، فإنَّنا ندعو إلى ونعلن عن تمسكنا بالمبادئ الأساسية التالية:

أولاً، توطين المعرفة: إنَّ التوطين المعرفي يقتضي اعتبار الميدان الحيِّ والواقع الوجودي لبيئات المقاومة

الشعبية المختبر المعرفي الأوحد للمثقف وللمُنتَجْ المعرفي على حدٍّ سواء. إنَّ المثقف العضويّ المشتبك المنخرط في مشروع التحرُّر الوطني والقومي لا يمكنه الانكفاء إلى موقع المراقب المحايد أو التمترس خلف الأبراج العاجية مكتفياً بالتجريد والتنظير، بل يتعيَّن عليه تحويل أدواته المنهجية إلى آليات وظيفية في خدمة الكتلة التاريخية للمقاومة (المقاوم، والفلاح، والعامل، واللاجئ). فالدور الأهم المنوط بالأكاديمي والمثقف هو العمل على ردم الفجوات المعرفية التخصُّصية التي ترفد المشروع المقاوم بعوامل القوة والديمومة.

ثانياً، السيادة الفكرية وتقويض المعجم الكولونيالي: ندعو إلى إعلان وممارسة الاستقلال المعرفي عبر القطيعة الجذرية والكلِّية مع المعجم الكولونيالي وتوحيد الجهاز والأدوات المفاهيمية للمقاومة. إنَّ ضرورة تطهير لغتنا من المصطلحات والأطروحات التي تمَّت صياغتها في المركز الإمبريالي، ووفق المنطق والمصلحة الإمبريالية، لتفتيت البنية الوطنية وتشتيتها (مثل: تنظيم/ نزع السلاح، والإرهاب، والحوكمة، وإصلاحات الليبرالية الجديدة) هي ضرورة وجودية. ولا يتحقَّق ذلك إلا عبر تفكيك البنى اللغوية المتغربنة في الأكاديميا والثقافة العربية، واستبدالها بلغة مقاومة مستمدَّة من القاموس الكفاحي الشعبي. إنَّ المعيار النقدي لأيِّ أطروحة أكاديمية أو موقف ثقافي هو قابليَّتها للتداول والفهم في الخندق والمخيم والنفق والزنزانة، حيث واجب المثقف المقاوم المساهمة في توفير البوصلة الإستراتيجية للجماهير، بعيداً عن إنتاج معرفة مشوَّهة لا تكرِّس إلا الاغتراب السياسي. كما نؤكد على رفض المركزية الغربية كمرجعية وحيدة للحقيقة، لا سيما في تدوين السردية التاريخية والقيمية لشعبنا ومقاومتنا العظيمة.

ثالثاً، دمقرطة المعرفة وتحويل الأيديولوجيا إلى قوة مادية: إنَّ الأيديولوجيا الثورية والمقاومة في منظورنا ليست شعارات جوفاء، بل هي نسق إدراكي وخريطة معرفية يُفكَّك عبرها الأبعاد الجيوسياسية والكونية للصراع، ويَفضح آليات الاستغلال البنيوي وتقاطع المصالح بين أيٍّ من الشرائح الاجتماعية العربية والمركز الإمبريالي والمستوطنة الصهيونية. وفي مقابل هذا الجهد التنظيري، ترفد بيئة المقاومة المثقفَ بالحقائق المادية والممارسة العملية والوقائع والبيانات التي تحمي نظريَّاته من الانزلاق في متاهات التجريد الليبرالي وأوهامه. إنَّ وحدة المصير بين المثقف والمقاوم تحوِّل المعرفة من ترف ذهني إلى ذخيرة رمزية تتماهى كلياً مع الذخيرة المادية، وتمنح الفعل المقاوم معناه التاريخي، وأفقه الوجودي، وشرعيته الأخلاقية.

إنَّ هذا الميثاق هو دعوة لاسترداد القرار الوطني من يد النخب التي اعتادت دور الوسيط والوكيل، وإعادته إلى كنف الجماهير والبيئات الحاضنة للمقاومة التي تصنع التاريخ بدمائها. هذا الميثاق هو دعوة للانتقال من سياسة الاستجداء إلى إرادة إلغاء البنى الاستعمارية ونفيها.

ختاماً، في مقابل ما تقدِّمه الجماهير الشعبية من تضحيات هائلة، فإنَّ الحدَّ الأدنى من الاستحقاق الأخلاقي والوطني والقومي والإنساني الواجب على المثقف العربي، يكمن في التخلِّي عن امتيازات التراتبية الفئوية ونرجسية الأنانية النخبوية، والالتحام الوجوديِّ والكلِّيِّ بالفعل المقاوم. إنَّنا نعلن اعتزازنا بانتمائنا للشعب الفلسطيني العظيم

والمقاوم، بكينونتنا القومية العربية، وبهويَّتنا المعرفية الجنوبية، ونستلهم منها هويَّتنا الإنسانية وانتماءنا الأممي، لاستعادة تاريخنا الذي صادره الاستعمار برفضنا رفضاً مطلقاً لتراتبيات المركزية الغربية وأوهام اللحاق بحضارتها المتوحِّشة ومدنيَّتها المأزومة. فنحن لا نلهث خلف سراب الحداثة الغربية الكولونيالية، ولن نرتضي لأنفسنا دور التابع المسخ، بل نؤمن أنَّ المعرفة المقاومة، وحدها، هي بداية مخاض ولادة الإنسان العربي الحرّ الذي لا يكتفي بطرد المستعمر من الأرض، بل يقتلع أيضاً آثاره من الوعي. فإرادتنا لا يجب أن تكون معقودة على مهادنة النسق القائم مهما اختلَّت موازين القوى، بل على تقويض أركانه.

لنكسر قيود المعرفة، حتى النصر دائماً.

عاشت فلسطين عربية

الإحالات

[1] هذا هو البيان رقم (3) لمجموعة المثقفين. وللاطِّلاع على البيان الأول، انظر: "بيان ضدَّ الإبادة والاستسلام (1): من أجل الأمل والصمود والمقاومة،" **الأخبار**، 11 نيسان 2024، شوهد 15 أيلول 2025.

https://www.al-akhbar.com/ةمواقملاو-دومصلاو-لمألا-لجأ-نم—مالستسالاو-ةدايإلا-دض-نايب/829678/ءارآو-اياضق

للاطلاع على البيان الثاني، انظر: "بيان ضدَّ الإبادة والتجويع والاستسلام (2): عامان على الإبادة: المقاومة غاية وهدف،" **الأخبار**، 24 أيلول 2025، شوهد 12 شباط 2026.

https://www.al-akhbar.com/topics-opinions/860703/ةدايإلا-بلع-ناماع----2--مالستسالاو-عيوجتلاو-ةدايإلا-دض-نايب

وانظر، كذلك: "بيان ضدَّ الإبادة والتجويع والاستسلام: عامان على الإبادة: المقاومة غاية وهدف،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العددان 2-3 (خريف-شتاء 2025): 60-90.

https://sahab.fra1.digitaloceanspaces.com/algnwb_articles/pdfs/LyWNrix6p7rmylD6peT72aECypPX9q4cMoqWUmXU.pdf

الغضب من أجل فلسطين
بين أن تكون سوداء أمريكية وتصبح فلسطينية

أميرة سلمي، فلسطين

تتناول هذه الورقة الكيفية التي تعيد بها الشاعرة السوداء جون جوردان كتابة معنى الهوية باعتبارها ممارسةً وفعلاً باتجاه التغيير. وتبيِّن الورقة أن تفكيك الهوية والانتماء عند جوردان وإعادة كتابتها لم يأت كتمرين فلسفي، بل كان مصدره الأساسي ظرفاً سياسياً عينياً، حيث يستدعي الموقف السياسي مساءلة لمفهوم الهوية والانتماء والوطن. وقد كان الاجتياح الصهيوني للبنان في سنة 1982 والمجازر التي ارتكبها في مخيمي صبرا وشاتيلا ظرفاً سياسياً أدَّى إلى سقوط الجدران التي عادةً ما تغلِّف مفاهيم الوطن والهوية كمعطيات ثابتة وموروثة، أو حتى كبناء تقيمه الدولة الوطنية بمؤسساتها المختلفة. هذه الجدران في حالة الشاعرة السوداء في أمريكا، كما تبيِّن الورقة، كانت متصدِّعة أصلاً: صدَّعتها التقسيمات الإمبريالية العرقية والطبقية والجندرية. بالتأمل في قصيدتيْ "اعتذار لكل الناس في لبنان" و"المسير نحو البيت"، تبيِّن الورقة أن تدمير بيت المرأة الفلسطينية، الاقتلاع المتكرر للفلسطينيين، كان اللحظة التي سقط فيها بيت جوردان الأمريكي. لكن جوردان، وفي مطالبتها بعالم أكثر أخلاقية وأكثر التزاماً بالحياة، لا تتخلَّى عن البيت، بل تدعو إلى شقِّ الطريق نحو بيت آخر يكون فضاء لعلاقة من المشاركة والعيش الجماعي، حيث القيمة العليا للحياة وحفظها، حياة تشترط الوقوف في وجه الموت.

في صيف العام 1982 اجتاح الكيان الصهيوني لبنان، وصولاً إلى المخيمات الفلسطينية في بيروت، وكان الهدف الأساسي إخراج المقاومة الفلسطينية من لبنان، وليس فقط من لبنان، فقد سبق وأخرجت من الأردن، بل كان الهدف القضاء على المقاومة الفلسطينية. ولكن، وكما في كل مرة في العلاقة مع الاستعمار الصهيوني، كان القضاء على المقاومة يتضمن دائماً القضاء على الفلسطيني، أي المحو والإبادة للفلسطينيين. وبالتالي، لا يمكن أن تكون هناك حرب على المقاومة دون أن تكون هناك حرب على الناس، والأرض: توسُّع جديد في تدمير الأرض والاستيلاء عليها، وتدمير الحياة، بلا خط فاصل بينهما. ولذا، فقد كانت مجزرة صبرا وشاتيلا، إضافة إلى احتلال الجنوب اللبناني، جزءاً لا يتجزأ من هذه الحرب، حتى بعد خروج المقاومة من لبنان.

هي حرب على الحياة إذن، الحياة الفلسطينية، ولكنها، أيضاً، وبالنظر إلى نزعة التوسُّع في القتل والتدمير التي ترافق كل مشروع استعماري، لا يمكن أن تقتصر على الفلسطينيين من حيث ارتداداتها خارج حدود ما هي أرض فلسطينية/ لبنانية، وحياة فلسطينية/ لبنانية. فأن تستهدف بيوت الناس، النساء والأطفال والرجال في البيوت،

يعني أن تستهدف مجال إنتاج الحياة البشرية. ويصبح السؤال الذي يطرح دائماً، خلال كل مجزرة وبعدها، لماذا قتل "الأبرياء" الآمنين في بيوتهم؟ ويكون الرد، الذي قد يقال أو لا يقال: "ليس هناك أبرياء. فأن تكون في البيت لا يجعلك بريئاً، أن تكون أماً أو أباً أو طفلاً لا يجعلك بريئاً. في الحرب أنت إما قاتل أو ضحية للقتل." لا يحب الناس أن ينظروا إلى القضية هكذا، ليس الجميع مستهدفين وليس الجميع قتلة، فالأمر يعتمد على الأرض التي يسكنونها وعلى الهوية التي يحملونها، حيث تصبح الهوية (المواطنة) الملاذ والحدود التي تحدّد موقع كلٍّ منا ما بين القاتل الاستعماري والمقتول المستعمَر. لكنّ استهداف البيوت في المجزرة يطرح أسئلة أخرى: هل يشكِّل البيت حدّاً على أساس الجغرافيا السياسية للدولة القومية، أم يخترقها ويتجاوزها؟ هل استهداف منزل بساكنيه، يتيح لنا، نحن المشاهدين للاستهداف، أن نبعده عنّا باعتبار أن البيت جزء أساسي من بنية الكيان المستهدَف الذي هو ليس كياننا؟ أم أن دماره يخترق حدود الأمان التي تصوَّرنا أن بيوتنا توفرها لنا؟

ردّاً على المجزرة، تكتب جون جوردان قصيدتها "المسير إلى البيت"، وقبل نهاية القصيدة، تعلن جوردان أن البيت لم يبقَ منه شيء، وأن علينا أن نشقَّ طريقنا نحوه. المرأة الشاعرة السوداء في الولايات المتحدة، تكتب تصدُّع جدران البيت كمكان للاحتماء مما ارتكبناه أو ارتُكب بحقِّنا، كما تكتب تصدُّع جدران الهوية التي يفترض أن يؤسسها البيت/ الوطن مع انهيار جدران بيوت الآخرين، ولكنها تصرُّ على البيت في مواجهة آلة القتل (ليس البيت الخاص الذي صنعته الحضارة الرأسمالية البيضاء، الذي يعلمنا أن لا شأن لنا بما يحصل خارج حدوده)... بيت جوردان، هو بيت المرأة السوداء، بيت أصحاب الأرض المقتلَعين في أمريكا وكندا، وبيت الفلسطينيين المهدَّم مرة بعد أخرى، وهو البيت الذي منه نحصل على ما يلزم من نزعات الحياة القادرة على مواجهة آلة الموت الاستعماري كلما عادت بدمارها، البيت الذي منه يخرج من يمكنه أن يقول: "أنا بحب أمي كثير... وبحب الوطن... بوصيكم ما حدا يترك البارودة"، كما قال إبراهيم النابلسي قبل استشهاده وقال آخرون، بعد كل مجزرة.

الصدع الأول- جوردان: سائحة أمريكية في الباهاما

في "تقرير من الباهاما،"[1] تروي جوردان مشاهداتها وانطباعاتها، ليس كسائحة أمريكية في الباهاما، بل كامرأة سوداء من أصول كاريبية أصبحت مواطنة أمريكية. يبدأ التقرير بملاحظة عن الكيفية التي أعيدت بها كتابة تاريخ الباهاما، بحيث يكون تاريخ وصول الرجل الأبيض إلى الباهاما. وتشير أن السؤال عمَّن كانوا هناك قبل أن يكتشفها السيد الأبيض، قبل و بعد الاكتشاف، ليس مطروحاً في تاريخ البلد المعروض للسائحين. فتاريخ البهاما، كما تعرِّفه المنشورات السياحية في الباهاما نفسها، يبدأ من اكتشافها في القرن الخامس عشر، ودخول البريطانيين إليها في القرن السابع عشر، وأخيراً وصول الأمريكيين من الولايات الجنوبية للولايات المتحدة بعد الحرب الأهلية الأمريكية. هكذا تصيغ جوردان عملية المحو الاستعماري لتاريخ بلد وشعب ومصادرته ليصبح تاريخاً آخر "حديث".

ليس الاستعمار في التاريخ فقط، الاستعمار أيضاً في الحاضر، ويتمثَّل شكله الحاضر في الإشارة إلى صورة النادل الأحمق الذي يقف وسط الماء بحذائه لخدمة الزبائن مبتسماً. لا تتوقَّف جوردان عن الإشارة إلى الصورة على

امتداد التقرير، فالرجل الأسود يشاركها اللون والأصل، وبالنسبة لها هو تذكير بتحوُّل هويتها: من أفريقية هندية (كاريبية) إلى أمريكية. لكنها الآن في مواجهته، ليست أمريكية سوداء، بل فقط أمريكية. الفرق الطبقي، وعلاقات الاستغلال الاقتصادي أو الاستعماري أو كلاهما بين الولايات المتحدة والباهاما، وكون جوردان نفسها سائحة أمريكية في الباهاما، تتلقى الخدمة من النادل الأسود بابتسامته ووقفته الحمقاء، كما تتلقاها من امرأة سوداء تنظِّف لها الغرفة... كلُّها تخلق صدعاً لا يمكن ردمه في الهوية العرقية.

تحاول جوردان الدفاع عن نفسها، وعن موقعها في علاقة الاستغلال الرأسمالي السياحي، فهي عندما تعود إلى أمريكا ستكون أيضاً فقيرة. وأنها عندما تلحُّ على شراء سلع سياحية بأسعار منخفضة من البائعات الباهاميات الفقيرات اللاتي يضعن جهداً كبيراً في صنع هذه السلع، لتشتريها السائحات بأسعار رخيصة، فإن هذا أيضاً تعبير عن عدم ثرائها هي أيضاً لأنها في النهاية ليست بيضاء. وهكذا يعود العرق ليتشابك مع الطبقة، ولكن دون أن يجسر الفجوة في الاستغلال بين موظفة سوداء من الولايات المتحدة والعاملات السوداوات في الباهاما.

ومع ذلك، فإن حكاية رحلة جوردان إلى الباهاما هي الحكاية التي من خلالها تقول لنا إن العرق لا يمكن أن يكون وحده أساساً للارتباط، وبالتالي أساساً لتشكيل الهوية، فالطبقة والاستعمار والاستغلال الاقتصادي... كلُّها تفصل حتى بين الفقراء السود أنفسهم. الحكاية ترسم صورة بالكلمات ليس فقط لعلاقات الهيمنة والاستغلال المختلفة والمتقاطعة، ولكن أيضاً لتقطعها، ليس بمعنى أنها تقوِّض بعضها، ولكنها تقوِّض، كما ستقول جوردان في خلاصة حكايتها، إمكانية ارتباط أو تضامن يقوم على أساس هوية موروثة، أو على أساس وجود عدو مشترك، فحتى هذا العدو المشترك في مقاطعات علاقات القوة لبعضها قادر بشكل مستمر على أن يغير موقعه والشكل الذي يتجسد به باستمرار في عصر الرأسمالية المتأخرة. في كل تقطيع لشكل من أشكال الهيمنة، تقوِّض جوردان كل محاولة لتحديد هوية: جندرية، أو طبقية، أو ثقافية، أو عرقية. وفي وصفها لتداخلها وتعارضها معاً، تعلن أن التقطع الناتج في كل فئة هوياتية هو ما يشكِّل وعيها العرقي والطبقي والجندري، فتداخلها معاً لا يسمح أن تهيمن أي منها أو تتيح لها تشكيل أيِّ أساس لهوية محددة. لكن جوردان لا تبحث عن هوية مائعة أو سائلة، وصولاً إلى مقولة ما بعد حداثية عن "لا-هوية"، وبالتالي انعدام أي أساس للنضال سواء العرقي أو الطبقي أو النسوي. تبحث جوردان عن إمكانات النضال والفعل السياسي، وأسئلة الهوية وتقويضها في التقرير عن الرحلة، يسير باتجاه الخلاص اللازم، كما عند إيمي سيزير وفرانز فانون من قبلها، من أي هوية مشيئة تتيح للمستعمَر الملوَّن الارتياح من أيِّ حاجة إلى المواجهة بالاختباء داخل مفهوم من الخصوصية الثقافية والهوياتية باعتبارها حصناً مغلقاً لا يمكن اختراقه. إن مثل هذا الحصن ليس في الحقيقة سوى وهم يهرب من حقيقة الإمكانية المستمرة أن يتحوَّل إلى سجن لا يرسم حدوده وجدرانه من يعلنون أنهم سكَّانه.

تقول جوردان إن العرق والجندر اللذين كانا يمكن أن يربطاها ببائعات قبَّعات القش في الباهاما، محيت بعلاقة التبادل التجاري بين سائحة أمريكية وبائعات قبَّعات القش. لا تعتذر جوردان عن امتيازها مقابل المرأة السوداء التي تنظِّف غرفة فندق "شيراتون" الذي يتبع الشركات العالمية، بل تدافع عن امتيازها باعتباره رغبة منها في أن

تحصل على الحماية خلال رحلتها السياحية. وتعترف جوردان أن الخادمة لن تفهم مبرِّراتها التي تقوم على قيم نسوية/ نسائية من العالم الجديد، وعدم الحاجة لحماية الرجل/ الزوج، وتفضيل حماية الشركات. النص يأخذ صيغة اللغة المحايدة، وليس هناك وعظ سياسي، سواء أكان طبقياً يسارياً أم عرقياً مناهضاً للعنصرية أم مناهضاً للاستعمار. تبدو الجمل وكأنها تقول "هكذا هي الأشياء"، واقعية أمريكية شهيرة، لا يسبقها سؤال لماذا هي هكذا، ولا يتبعها سؤال كيف لا تعود هكذا.

في الباهاما تبدو جوردان مستسلمة ومتقبِّلة للفجوات التي فصلتها عن رجال ونساء سود، الفجوات المرتبطة كما أوضحت هي في بداية النص، بالتاريخ الاستعماري للباهاما. هل اعتبرت جوردان أن الفجوة تاريخية غير قابلة للجسر؟ ربما لم يكن عليها أن تذهب كسائحة حيث السياحة في الكاريبي واحدة من أهم تجلِّيات العلاقة الاستعمارية الجديدة بين أمريكا الشمالية وأوروبا من جهة وجزر الكاريبي من جهة أخرى. ألم يكن بإمكانها أن توقف أمريكيَّتها كما ستوقفها في حالات أخرى؟ ما الذي منع جوردان من التضامن مع الخادمة، ومع البائعات، ومع النادل وابتسامته الحمقاء؟ ربما هو الحمق نفسه، حمق القبول بالاستغلال، وعرض البلد والذات والبشرة والأجساد في كثير من الحالات، وتاريخ الجزيرة وماضيها، كسلعة في سوق السياحة الرأسمالي. ربما لم يكن لجوردان أن تكون سائحة أمريكية في الباهاما لو كانت الباهاما كما نيكاراغوا أو فلسطين أو جنوب أفريقيا في ذلك الوقت في حالة نضال... ربما. ليس هناك واحدة من المرأتين المتكلِّمة والمتكلَّم عنها في موضع المدان أو المدين، ولكن، من ناحية أخرى، نحن نقرأ جوردان تتخيَّل كيف تراها الخادمة، نراها تحاول أن تجد ردّاً يمكن أن تفهمه الخادمة أو تتقبله، لتعلن أن الأخيرة لن تفهم. ما لن تفهمه هو أن امتيازات جوردان بالعلاقة معها، تختفي في أمريكا البيضاء، حيث هي امرأة سوداء عليها أن تحسب مصروفها حتى نهاية الشهر. هل الثقافة والجغرافيا على سطح العلاقة الاستعمارية الاستغلالية كافية لإرضاء جوردان عن ذاتها التي ذهبت في رحلة إلى الباهاما؟ ليس واضحاً من النص، الواضح هو أنها لم تتوقَّف عن العودة إلى الخادمة وبائعات القش والنادل بالابتسامة الحمقاء، ولا تبدو وكأنها وصلت إلى نتيجة تغلق بها القصة والسؤال عما وصلت إليه أن جنسها وعرقها لم يكونا كافيين لتأسيس علاقة تضامن.

ربما كانت قصة جوردان عن الباهاما هي طريقتها لمساءلة موقعيَّتها كامرأة سوداء من الولايات المتحدة في الباهاما، مساءلة لا تصل إلى حدِّ الرفض، ربما لأنها لم تجد في الباهاما ما يدفعها إلى هذا الرفض. لكن جوردان ليست عاجزة عن القيام بالمساءلة ولا عن أخذ مواقف حادَّة وغاضبة عندما لا يسائل أصحاب الامتياز امتيازاتهم وتواطئهم أو مشاركتهم الفاعلة في الاستغلال والاستعمار والقتل. فعلى سبيل المثال، هذا الموقف واضح في قصائد جوردان وكتاباتها لفلسطين، ولكن قبل الانتقال إلى علاقتها بفلسطين، سأتوقف عند حنقها على الامتياز عندما لا يخضع للمساءلة والذي يظهر في نص جوردان نفسه عن الباهاما في علاقتها بربَّة المنزل البيضاء في أمريكا، كغيرها من الكاتبات السوداوات في الولايات المتحدة. تروي لنا جوردان قصة المرأة البيضاء التي تحسدها على أن لها قضية باعتبارها سوداء في أمريكا البيضاء. لا قضية لربَّة المنزل البيضاء، ويعود الملل والفراغ الذي يجسِّد مأساة

ربَّة المنزل البيضاء، كما كتبته بيتي فرايدن في الستينيات، ليواجه المرأة السوداء العاملة التي لا يمكنها أن تختار ألَّا تعمل، كما لا يمكنها أن تختار ألَّا تكون سوداء. لا تتردَّد جوردان بتسمية المرأة WASP (المرأة البيضاء الأنجلو-ساكسونية البروتستانتية). تقول جوردان إن حنقها الأساسي تمثَّل في إنكار المرأة البيضاء لامتيازاتها ليست فقط العرقية ولكن أيضاً الطبقية، وإن بإمكانها ألَّا تكون عاملة، لأنها لا تحتاج العمل مادياً، وإن قضية لورد العرقية ليست همّاً لها. ولذا، تقرر جوردان أنه "طالما أنها تتخلَّى عنِّي في مشاكلي العرقية، فلماذا عليَّ أن أدعمها في مشاكلها" المتعلِّقة بربَّات المنازل المنسيَّات؟"[2]

في الولايات المتحدة، لدى جوردان الكثير مما يخلق وعياً عرقياً وطبقياً وجندرياً متقاطعاً: الشاب اليهودي الذي يبحث عن تضامن ثقافي ويرفض التضامن مع من يناضلون لحقوق معيشية، والمناضلون السود الذين يكتبون نضالهم وينسون نضال النساء السوداوات. ولكن، لماذا لا يُذكر تاريخ النضال الأسود للنساء اللائي حفظن حياة المجتمع، ألسن ناساً؟ أليس ما قمن به نضالاً؟ "الناس/النساء اللائي لم يقتلن أحداً، ولم يغزون أحداً ليأسِّسن هوية جديدة، هؤلاء الناس/ النساء اللائي يهتممن بكل واحدة "تريد أن تصير شخصاً"، هؤلاء الناس/ النساء اللائي يهتممن بالحياة : اللائي يغسلن، ويطعمن، ويعلِّمن، ويعملن بدأب لتزيين قبعات القش بكل ما أوتين من حب تاريخي غير مطلوب: النساء."[3] في تداخل العرقي، والطبقي والجندري يمكن لجوردان أن تجد مكاناً لتضامنها مع صانعات قبَّعات القش من الباهاما، تضامن أخذته عندما لم تعد سائحة أمريكية تبحث عن سلع سياحية رخيصة وغرفة آمنة ومريحة في فندق تابع للشركات السياحية العالمية، عندما عادت لتكون امرأة سوداء عاملة في أمريكا.

تقول جوردان "إن الشراكة في البؤس لا تؤدِّي بالضرورة إلى الشراكة من أجل التغيير، فعندما نتخلَّص من الوحوش التي على ظهورنا كلنا قد نرغب في الركض باتجاهات مختلفة."[4] تحاول جوردان الوصول إلى صيغة لغوية تبيِّن فيها "الفرق بين هوية مشتركة مفروضة وهوية فردية يختارها كلٌّ منا، عندما تتاح له هذه الفرصة."[5] الاشتراك في عدو واحد هو أيضاً شيء مفروض علينا، لكنَّ السؤال الذي يجب أن يُطرح، هو: كيف تكون علاقتنا بعيداً عن هذا العدو المشترك؟ بالنسبة لجوردان إجابة السؤال عن العلاقة لا يتعلَّق بمن نحن، والتي هي مرَّة أخرى حالة لم نخترها، بل بما يفعله بعضنا من أجل البعض الآخر. الارتباط والتضامن، إذن، لا يقومان على أساس عدو مشترك، ولا على أساس هوية عرقية أو طبقية أو قومية، ستصفها جوردان كلَّها في مقالها عن "الحياة بعد لبنان"، نقلاً عن إتيل عدنان، باعتبارها هويات قبلية، طالما أننا نولد بها، وطالما أننا لا نختارها. في خلاصة "تقرير من الباهاما،" تصل جوردان إلى فكرة أن الارتباط والتضامن سيكونان على أساس ما نعرفه، ما نستعد للقيام به حول ما نعرفه والذي سيحررنا معاً.[6]

المرأة الجديدة والحياة بعد لبنان

في المقالة بعنوان "الحياة بعد لبنان"، تعلن جوردان رفضها معايير الرجل الأبيض للسلوك، وهي نفسها المعايير التي تدين النساء بسبب "عاطفيَّتهن"، ودموعهن، وميلهن لأن يأخذن الحياة البشرية ومسؤولية الحب بشكل جدِّي. "لماذا تمدح أيُّ امرأة عندما تبقى "هادئة" في ظرف فظيع؟" تستنكر جوردان. لماذا يكون خطأً إن انتابها "الغضب الشديد، والاستياء، والاشمئزاز، والانفعال الشديد، وهي تردُّ بحقٍّ على الأكاذيب، وعلى الأنانية المرضية، وعلى الرضا الذاتي المتعالي."[7] جاءت استنكارات جوردان هذه في بداية المقالة ضمن نقاشها الكيفية التي تعامل بها جورج بوش مع جيرالدين فيرارو، منافسته في الترشُّح للرئاسة، وفي سياق مطالبتها من قبل النساء أيضاً أن تبيِّن ردودها مدى قدرتها على أن تكون بهدوء "الرجل الأبيض الجديد" الذي يمثِّله بوش.

ومع أن جوردان لا ترى أن المشكلة قد تكمن في رئاسة الولايات المتحدة نفسها، إلا أنها لا تبحث، كما هو واضح في النص، عن امرأة تشبه الرجل الأبيض الجديد وتسعى أن تكون مثله. الرجل الأبيض الجديد، هو الذات الذكورية في ظلِّ الحضارة الرأسمالية، ذات لا تثبت ذاتها إلا بالسيطرة على الآخرين، ردّاً على فقدانها المنكر لسيادتها الذاتية (ماركس ونيتشه سخَّرا جزءاً كبيراً من نقدهما لحداثة القرن التاسع عشر في الغرب لبيان هذا الفقدان، وانعكاساته وتبعاته المرضية لصالح الحضارة الرأسمالية، بينما حاول فرويد في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين أن يحتوي هذه التبعات والانعكاسات حتى وهو يعلن التناقض الجوهري بين الحضارة والسعادة). هكذا تعرف جوردان "الرجولة الجديدة": "هؤلاء الرجال الأمريكيون الشماليون، الجبناء بطبيعتهم، يكرهون بشدَّة القتال النزيه، والجدال المباشر، بين الأقران، وبدلاً من ذلك، ينشغلون بهجوم لا هوادة فيه على من هم أصغر وأضعف منهم بلا شك. في عالم هؤلاء الرجال الجدد، لا تلجأ إلى والدك عندما تحتاج إلى المساعدة، لأن والدك مشغول بضرب والدتك، وإذا لاحظ وجودك، فقد يرميك بجذعك الصغير ذي التسع سنوات على جدار غرفة الطعام. هؤلاء الرجال الجدد يتبعون رؤية مشوهة لأساطير الغرب الأمريكي. لم يعد الرجل الجديد يواجه مصاعب أكبر بكثير مما يتصوره—الأوبئة، والجفاف، وعصابات لصوص الماشية، والتعدِّي على أراضيه. بدلاً من ذلك، يفترس زوجته، وأولاده، وزميله الأسود في العمل، والفقراء، والمسنين، وغرينادا، ونيكاراغوا، ويتباهى بذلك—إن لم يكن في حانة الحي، ففي مؤتمر صحفي ضخم يُعقد في البيت الكبير."[8]

ليست المشكلة في الرئيس الأمريكي بالنسبة لجوردان، لا كشخص ولا كموقع، بل في شكل العلاقات مع الآخرين. و"الآخرون" هنا ليسوا فئة ثابتة كما يتَّضح في الاقتباس، فالآخر متغيِّر ومتحوِّل حسب الموقف، وما يبقى ثابتاً هو هذه الحاجة للسيطرة، لأن تكون كل علاقة هي علاقة قوة وهيمنة، ومتضمَّنة للعنف بطريقة أو بأخرى. وكما يتَّضح في الاقتباس أعلاه، لا تأخذ جوردان موقفاً نسوياً أبيض منافقاً من العنف، فالمشكلة ليست في العنف نفسه، بل في الكيفية التي يمارس بها العنف. الرجل الأبيض الجديد ليس مقاتلاً ولا بطلاً، بل جبان، ولأنه جبان فإن التدمير والاستهداف دون مواجهة هو طريقته المثلى.

في مقابل الرجل الأبيض الجديد، ترسم جوردان صورة للنساء الجديدات، النساء اللواتي يحملن قيماً مغايرة ولديهنَّ أساليب أخرى في الحياة والعلاقات. هذه النساء لا يهمهنَّ أن يبقين هادئات، هنَّ مستعدّات لأن يفضحن، لأن يثرن ضجة، ولأن تكون أصواتهنَّ حادَّة إن لزم. ومع أن جوردان تدرك أنه لا يوجد شيء جوهري في النساء يمنعهن أن يكنَّ الرجل الأبيض الجديد، كما أنها تدرك، وكما يبدأ الاقتباس، أن هذا الرجل الأبيض الجديد، لا يتضمَّن الرجل الأسود، ولا الفقير ولا العتيق (من الجنوب العالمي)، لكن، وكما في حالة النساء، لا شيء جوهرياً في أيٍّ من هؤلاء يمنعه أن يكون الرجل الأبيض الجديد. الفعل والممارسة هما اللذان يحدِّدان وفقاً لجوردان أين يكون أيّ منا. ولكنها تبقى ثنائية تقابلية، ومع حفاظ جوردان على التعددية والاختلافات القائمة والمحتملة ضمن كل فئة، إلَّا أنها، ولأنها تقابلية ثنائية، وكما وصف ميشيل فوكو الثنائيات، ستغيِّب تناقضات، وتبسِّط تعقيدات، وتجازف بإعادة إنتاج علاقات القوة القائمة كما هي. في التقابلية التي تقيمها جوردان بين الرجل الأبيض الجديد والمرأة الجديدة تفقد الفئة الوسطى في الشقِّ الثاني من التقابلية الصفة المرتبطة بالعرق، وربما بكونها من الجنوب المستعمَر، وهذه ليست هفوة في نص جوردان، الذي يقول ضمنياً إن هوية المرأة الجديدة، قادرة على استيعاب الاختلاف العرقي، القومي، وحتى الجنسي. كما يتَّضح في نقاشها عن الموقف من فلسطين.

أمثلة جوردان عن النساء الجديدات اللواتي لا يُحسنَّ أن يبقين هادئات عندما يجب الغضب تضمنت النساء اليهوديات اللواتي أخبرنها عن الاجتياح "الإسرائيلي" للبنان، اللواتي جعلنها ترى تلك الحقبة المريعة في "تاريخنا": "التكامل المناطقي، واستمرار الشعب الفلسطيني، والحقائق مقابل الدعاية، وتقرير المصير مقابل الاستعمار الجديد، والضرائب الأمريكية—مالي ومالك—الذي يوفِّر للقوة العسكرية 'الإسرائيلية' الوسائل التي تمكنها من اجتياح بلد آخر." لسن اليهوديات فقط، بل أيضاً "الإسرائيليات" من أخبرنها عن "حركة السلام الآن" في "إسرائيل" التي عارضت الاجتياح، وعارضت المجزرة التي ارتكبت بحق الفلسطينيين. وكانت امرأة "إسرائيلية" قد أخبرتها عن الهدف الفعلي للاجتياح الذي كان، كما تقول وقيل لها، الاستيطان في الضفة الغربية، أيْ التهجير الكامل للفلسطينيين، وحرمانهم من حقوقهم. وكانت النساء اليهوديات هن أغلب الأخريات اللواتي شهدت معهن، وبكت وعملت خلال ذلك الصيف.[9]

وعندما تتعرّض جوردان لمحاصرة من قبل رجال بيض بعد إلقائها قصيدة لفلسطين في الأمسية الشعرية التي نظَّمتها اليونيسف لصالح أطفال لبنان بعد المجزرة، كانت النساء هنَّ اللواتي أخرجنها من القاعة، وحمَيْنَها من الرجال البيض، وإحداهنَّ، سوداء، وأخرى يهودية والثالثة واحدة من البيضاوات الأنجلو-ساكسونيات البروتستنتيات اللواتي حمين ظهرها، عندما كان رجل أبيض يهودي يعلن أن هذه المرأة السوداء (لا يخاطبها مباشرة) تستحق الحرق حية. تدرك جوردان الموقف كالتالي: "لا ينبغي لأيِّ امرأة، وبالتأكيد لأيِّ امرأة غير بيضاء، أن تفترض أنه بإمكانها أن تفكِّر في/ تشكِّل رأياً/ تقوم بتحليل يتعلَّق بقضية نزاع بين الرجال البيض. فإما أن يقوم الرجال البيض في هذا البلد بفرض رقابة ومنع نشر أفكار مثل هذه المرأة، أو أنهم سيضعونها على القائمة البيضاء وينقضُّون عليها بأوصاف مثل 'معادية للسامية' و'ساذجة' و'مثيرة للفتنة.'"[10]

لكن في الحقيقة هذه الاتهامات والعقوبات لم يفرضها رجال بيض على جوردان، بل سعت لها وقامت بها نساء سود وبيضاوات يهوديات، كان يفترض بهن أن يكنّ ضمن فئة المرأة الجديدة، لكنهنَّ كنَّ يقطعن خطى واسعة باتجاه الفئة المقابلة، فئة الرجل الأبيض الجديد. لم يُجدِ تأكيد جوردان على أنَّ اليهوديات و"الإسرائيليات/ين" أنفسهن/م كانوا ضدَّ الاجتياح نفعاً. لم ترد جوردان أن ترى الفرق في علاقات القوة بينها وبين "شريكاتها" من اليهوديات و"الإسرائيليات"، فآمنت بفئة خلقتها من نساء ورجال، اعتقدت أنهم فعلاً يؤمنون أن إيذاء الآخرين خطأ، وأن هناك تطابقاً بين احترام الذات والحفاظ على حياة البشر.[11] ولكنها في تركيزها على الأخلاق والتضامن نسيت الفجوات والتقاطعات التي تخلقها علاقات التبادل التجاري، وعلاقات الهيمنة الاستعمارية بالشكلين الاستغلالي والإبادي، التي أسست لوعيها العرقي والجندري والطبقي في تقرير الباهاما. لم تنتبه جوردان عندما خلقت فئة المرأة الجديدة وبنت تحالفاتها، أن علاقات التبادل التجاري والمحو الاستعماري التي وضعتها في مقابل الخادمة السوداء، والنادل صاحب الابتسامة الحمقاء، وبائعات القش في الباهاما، هي نفسها التي وضعتها في مقابل صديقاتها وشريكاتها اليهوديات والسوداوات، إذ تركن يدها ولم يسرن إلى جانبها لأن ما أرادت تحقيقه أو تغييره (بعيداً عن العدو المشترك) لم يكن نفسه بالنسبة لهن.

مع إصرار جوردان على أن الفعل والعمل للتغيير، النضال، هو أساس أيِّ تحالف أو تضامن، والذي يمكنِّها من أن تؤكِّد تحالفها مع يهوديات و"إسرائيليات" في العمل ضدَّ الاجتياح، إلا أنها قلَّلت من أهمية "الإمبريالية التقاطعية" والتي من خلالها تعمل الإمبريالية الأمريكية على توظيف خطاب التقاطعية لإعطاء مواقع مختلفة على أسس من العرقية والهامشية، ليس فقط من خلال تعيين أفراد من هذه المجموعات في مواقع استراتيجية بحيث يصبحون ناطقين باسم الإمبراطورية، ولكن أيضاً وبالتركيز على مَوْقَعَة مختلفة لكلِّ مجموعة من علاقات الهيمنة بحيث تظهر قضية كلٍّ منها باعتبارها قضية هوية لا ترتبط ببنية مادية أو تاريخية.[12] لكن من المهم هنا أيضاً أن الإمبريالية عملت دائماً بحيث تخلق تنافساً بين المجموعات "الأقلِّية" نفسها، فأقليات معينة تتمتَّع بقوة ونفوذ سياسي ومالي وثقافي لا تتمتَّع به "أقلِّيات" أخرى، فليست الأقلِّيات متساوية في أقلِّيتها، وطالما لا تتمُّ مساءلة فكرة الأقلِّية والهوية باعتبارها واحدة من استراتيجيات السلطة لتوظيف ضحايا هيمنتها لصالح إعادة إنتاج قوتها، فإن فئة المرأة الجديدة التي صاغتها جوردان مهدَّدة دوماً بالانشقاق الداخلي.

أن تكون سوداء فلسطينية أو صهيونية: بين حسابات الحق وحسابات الربح والخسارة

في كتابه **ظلٌّ على فلسطين**، يتتبَّع كيث فيلدمان التحوُّلات في مواقف المناضلين والمناضلات السود في الولايات المتحدة من قضية فلسطين، ومعها علاقتهم وموقفهم من الصهيونية. يبين فيلدمان الترابط الذي رآه الكثير من المفكرين السياسيين السود بين تحرُّر السود والصهيونية، وتعاطفهم مع فكرة دولة يهودية تجمع الشتات اليهودي، دولة تقوم على وعي يجمع بين الفكر اليساري العلماني وبين وعي عقائدي وديني قديم، إذ بالنسبة للكثير منهم لم تكن الصهيونية تمثِّل خلاصاً من الاضطهاد الديني أو العرقي الغربي فقط، بل تحدياً

للهيمنة الرأسمالية. يرى فيلدمان أنه، باستثناء جيمس بالدوين ومالكوم إكس لم يكن بإمكان حركة التحرر السوداء أن ترى أو تفهم وضع الفلسطينيين، لم يكن بمقدور هؤلاء أن يروا التناغم بين مصالح الصهيونية والإمبريالية العالمية حتى بداية فترة التحرر من الاستعمار.

هذا التعاطف الذي بُني على افتراض وجود تشابه بين التجربتين السوداء واليهودية في الغرب، أسقط من حسابه أن البحث عن التشابه لا يلغي الاختلاف، أن يكون هناك مُثل تجمع بين اليهودي والأسود في الغرب العنصري، لا تعني إمكانية سقوط أداة التشبيه للتحوُّل إلى مماثلة كلية. فكما أشرت أعلاه، لم يعطَ الأسود وظيفة وموقعاً في نظام الهيمنة العالمي وتراتبيته تتيح له أن يؤسِّس نسخته من الصهيونية. ربما لم يعرف الأسود عن الفلسطيني، وفي لحظة البحث عن التشابه مع اليهودي الأبيض، أسقط سواده، لكن إسقاطه لم يعطِ السود دولة صهيونية سوداء، و إن كان قد أعطى بعضاً منهم ربما موقعاً يشاركون فيه بفعالية أكبر في إعادة إنتاج القوة البيضاء.

يتتبَّع فيلدمان تحوُّلات موقف بالدوين من الصهيونية وفلسطين، والتي تقوم على الصورة التحررية والتعددية التي رسمت للدولة الصهيونية، التعددية العرقية نفسها التي استخدمت للتغطية على طابعها الاستعماري الاستيطاني. أعجب بالدوين بالتنوُّع الهويَّاتي لليهود، هؤلاء الذين جاءوا من كل مكان وصنعوا لأنفسهم دولة، ولا داعي للسؤال في هذه الحالة كيف صُنعت الدولة وعلى أيِّ أرض. لم يكن المناضل الأسود مرتاحاً تماماً مع اللا-سؤال، فأبدى "تفهُّماً" لنقمة العرب داخل "إسرائيل" على ما يتعرَّضون له على يد الدولة، وطرح سؤالاً آخر: "هل يمكن أن يكون من الحق أن يصوغ المرء هوية وطنية من كارثة الإبادة ولغة قومية أحادية؟" لكن السؤال لم يكن عن الفلسطينيين، أصحاب الأرض التي قامت عليها الدولة، بل طُرح السؤال في سياق ملاحظة بالدوين حول معاملة "أمة إسرائيل" لليهود اليمنيين، حيث أمكنه أن يرى التمييز. لكن بالدوين بقي عاجزاً عن أن يأخذ موقفاً عندما يتعلَّق الأمر بالعرب. كان بالدوين واعياً بعجزه، وكان عجزه مؤلماً، ولكنه كان أيضاً عجزاً مقصوداً سواء أكان القصد واعياً أم لا، فالمماثلة بين ما لم يكن فعلياً متماثلاً حتَّمت هذا العجز المؤلم عن رؤية الحق الفلسطيني، فأن ترى الصهيونية حلماً للمقتلَعين والمضطَّهَدين من قبل الغرب الأبيض، لا يبقي مجالاً كبيراً لمساءلة قيامها.

يقول بالدوين إنه لا يستطيع أن يلوم الفلسطينيين على شعورهم بالسلب، وبالمعنى الحرفي، لقد تمَّ سلبهم... لكن مع ذلك، لا يمكن لوم اليهود على سيطرتهم على كل تحرُّك للعرب داخل "إسرائيل"، فهذه ضرورة للدولة، وفي الوقت نفسه لا يمكن لوم العرب على نقمتهم عليها. ويقول بالدوين، كذلك، إنه يدرك شعور من يتعرَّض للتحديد في وجوده لدرجة الإخفاء، ولا يتضح من الاقتباس من يقصد في هذه الحالة. يهرب بالدوين إلى التجريد، ويختار منفى مجرداً: المشكلة في الدولة الحديثة قوميتها التي تتطلَّب هوية أحادية وبالضرورة عنصرية، ويعلن أنه لا حاجة به للوطن بصيغته الحداثية، إذ ليست هناك معركة من أجل حق يمكن لبالدوين أن يخوضها: لا حق واضح، ولا ظلم واضح.

لكن هذا الوضع يختلف، لا يعود الأمر مشوشاً، بعد عشر سنوات، أي بعد احتلال بقية فلسطين في سنة 1967،

ومع الغزو الأمريكي لجنوب شرق آسيا. لكن الغزو والاحتلال ليسا العاملين الوحيدين اللذين أدَّيا إلى تغير في اللا-موقف الخاص ببالدوين، فبروز النضال الفلسطيني الذي تضمَّن أفقاً عالمياً وكان له صدى مع نضالات تحرر السود في الولايات المتحدة، كما يقول فيلدمان، مكَّن بالدوين أن يعلن، مع استباقه للاتهام بأن لديه شعوراً بالمرارة (استباق ناتج عن الرقابة الذاتية التي على الفرد أن يفرضها على نفسه في أمريكا عندما يشير إلى مضطهده) تماثلاً ما مع العربي، فهو الأسود في أمريكا "العربي على أيدي اليهود." [13]

مع هذا الإدراك، يعود اللون الأسود الذي أسقط بالمماثلة بين قضية السود وقضية اليهود، ويصير بالدوين قادراً على إدراك الفرق في المعنى والقيمة بين ما اعتبر نضالاً ضدَّ الظلم، مثلاً انتفاضة اليهود في غيتو وارسو، وتجريم نضال من لا يمكن إدخالهم في أيِّ طبقة من طبقات الهرمية البيضاء، أي السود، فقط السود يوصفون أنهم "زعران" و"مشاغبين" عندما يثورون في أمريكا.

ويبدو وكأن احتلال سنة 1967 لبقية فلسطين لعب دوراً أساسياً في تحوُّلات مواقف المناضلين السود من فلسطين، وفي الربط بين كينونة الولايات المتحدة وكينونة "إسرائيل"، كما يظهر في موقف أليس والكر: "إسرائيل يجب أن توجد لأن اليهود يستحقُّون معاملة خاصة بسبب سوء المعاملة التي تعرضوا لها على يد العالم... ولكن عندما تدخل أراضي شعوب أخرى، عندما تقيم مستعمراتها على أراضي الآخرين، عندما تجبر الناس على مغادرة مطابخهم، وكرومهم، وأسرَّتهم، فيجب معارضتها."[14] ترى والكر أن قيام الأمة الأمريكية على أساس الاستيطان يصبح مرجعاً مهماً لسلب الفلسطينيين وتهجيرهم،[15] ويبقى السؤال كيف إذن توجد "إسرائيل"، وهو نفسه السؤال الذي انقسمت على أساسه النسويات الأمريكيات بما فيهن السوداوات.

فبينما يبيِّن فيلدمان رفض حركة نساء ضدَّ الإمبريالية طرح النساء اليهوديات أنفسهن باعتبارهن في موقع العالم الثالث، بالرغم من اعتراف السابقات بوجود معاداة السامية، إلا أن اليهود في أمريكا يشكلون جزءاً من النظام الاجتماعي الذي يقوم على تفوُّق العرق الأبيض، والذي يقصي السود، والشيكانا-المكسيكيين، والأمريكيين الأصليين، والبورتريكيين. وكما في الاقتباس أعلاه من أليس والكر، يتمُّ الربط بين عنف "الدولة الإسرائيلية" وعنصرية الاستعمار الاستيطاني في أمريكا الذي "بنى إسرائيل كقلعة للتفوُّق العنصري الأبيض في العالم كله."[16]

إن هذا الربط بين "إسرائيل" والولايات المتحدة يظهر أيضاً في بعض كتابات جوردان عن فلسطين ومن ضمنها "الحياة بعد لبنان"، لكنه ربط من نوع آخر يقوم على البحث عن المشترك في العمل مع "الإسرائيلي". فـ"الإسرائيلي" هنا ليس الضحية النموذجية للغرب الأوروبي، ولا نموذجاً آخر للاستعمار الاستيطاني، أو الإمبريالية، بل نموذج للنضال ضدَّها. ولذا، يبقى مثال جوردان الأساسي للناس الذي يصوغون "صرخة ضدَّ لغة الدولة"، هو الاحتجاجات الكبيرة التي ملأت شوارع "تل أبيب" مطالبة بتحقيق في الجرائم التي ارتكبت في لبنان بعد صبرا وشاتيلا. تقول جوردان إن "الإسرائيليين" طالبوا بلغة أخرى تتجاوز لغة المبني للمجهول التي استخدمتها إدارة مناحيم بيغن. وبينما تمكن "الإسرائيليون" من استخدام كلمة مجزرة في مظاهراتهم، بقيت الكلمة ممنوعة ومسكتة في الولايات

المتحدة. وهكذا، تعود المماثلة، ليس مع الدولة الصهيونية، ولكن مع يسارها: فالفعل الجماهيري "الإسرائيلي"، كما رأته جوردان، أصبح نموذجاً للكيفية التي يستجيب بها المواطنون عندما يدركون "أن الفعل المبني للمجهول في الديمقراطية يعني شيئاً شريراً يتجاوز الاستعارة."[17]

لكن جوردان سواءً أكانت تحاول أن تكتسب شرعية لدفاعها عن فلسطين من خلال الاحتجاجات "الإسرائيلية" التي كانت تشير إليها، كما إشاراتها لمن دافعن عنها من اليهوديات في أمريكا، أم كانت فقط تحاول أن تقدم نموذجاً لمواطنة تراها خارجة عن لغة الدولة، لا تبدو أنها تقبل فكرة أن مواطنتها كامرأة سوداء في الولايات المتحدة لا تتيح لها امتياز الموقف اليساري الذي يتمتَّع به المواطنون الذين جابوا شوارع "تل أبيب". ترفض جوردان الخلاصة التي وصل إليها بالدوين حول أن اليهود المتظاهرين مناضلو حرية، أما هي، المرأة السوداء، فإن لم تكن من ضمن "الزعران" و"المخرِّبين"، فإنها بالتأكيد ستكون معادية للسامية، وعدائية، وحاملة لخطاب كراهية. تعي جوردان الاتهامات التي ستواجهها، لكنها لا تقبلها. توظف جوردان خطاباً مواطنياً أمريكياً في إعلان مسؤوليتها عن الجرائم "الإسرائيلية": "أدَّعي المسؤولية عن الجرائم الإسرائيلية ضدَّ الإنسانية لأنني أمريكية والمال الأمريكي جعل هذه الفظائع ممكنة. أدَّعي المسؤولية عن صبرا وشاتيلا، لأنني، من الواضح، لم أقم بما يكفي لوقف حلقات المحرقة والإبادة البشعة حول العالم. أقبل هذه المسؤولية، وأعمل من أجل اليوم الذي أتمكَّن فيه من إنقاذ أيِّ حياة أخرى، في الحقيقة." وتوظِّف جوردان خطاب الانتماء للشعب الأمريكي وخطاب الإنسانية، لتصوغ موقفها من اجتياح لبنان: "أعتقد أنه لا يمكنك ادّعاء الانتماء لشعب دون تحمل مسؤولية ما يفعله أو ما لا يفعله هذا الشعب. لا يمكنك ادّعاء الإنسانية دون تحمل مسؤولية قيمة كل الحياة الإنسانية."[18]

لكن لم تكن الحياة الإنسانية وقيمتها الهمّ الأساسي لرفيقات جوردان، (اللواتي أصبحن قادرات فيما بعد، عندما لم يعد محرَّماً بشكل كبير، أن تعلن الرفض للصهيونية في الولايات المتحدة)، بل بدا أن التحالفات النسوية بين السوداوات واليهوديات أكثر أهمية من هذه القيمة التي تبحث عنها جوردان في النسوية. باربارا سميث في لقاء قريب (2024)،[19] حول حرب الرسائل التي شنت على جوردان، والتي شاركت هي أيضاً فيها، تؤكِّد أن الإسكات والإقصاء الذي مارسنه على جوردان، بسبب رسالتها التي تهاجم فيها تأكيد أدريان ريتش على صهيونيتها بعد المجزرة، ومشاركتها في توقيع البيان الذي كتبته مجموعة النساء الصهيونيات De Vilde[20] Chayes كان نابعاً من خوفهنَّ من أن نشر رسالة جوردان سيؤدِّي ليس فقط إلى صدع بين مجموعات النساء المختلفات، ولكن بالتحديد بين النساء السود واليهوديات. بالنسبة لسميث لم يكن هذا شيئاً ثانوياً، لأنهنَّ كنَّ يردن بناء شيء، ورسالة جوردان وموقفها من فلسطين صدع هذا الشيء الذي كانت تريد بناءه النساء السوداوات أمثال لورد وسميث. كان هذا اختياراً واعياً عند هؤلاء النسويات اللواتي آثرنَ القوة (بمفهومها الذكوري كما بيَّنته جوردان أعلاه) واللواتي اعتقدن أن ربط النضال الأسود مع الصهيونية، وربط النساء السود بتحالف "نسوي" مع النسويات اليهوديات أمثال ريتش كان سيضمنه لهن.

وبينما تؤكد سميث على أولوية وفعلية القلق من معاداة السامية، وهو القلق الذي يأخذ الأولوية في كل مرة يرتكب

بها الكيان الصهيوني مجزرة في لبنان أو فلسطين... فإنها تؤكِّد أن جوردان برسالتها كانت على وشك أن تدمِّر مشروعاً نسوياً عالمياً يتضمَّن كل القضايا التي تمسُّ حياة البشر، الحيوانات والنباتات، والكوكب ككل. وتقول "نهتمُّ بكل هذه الأشياء، لسنا ضيِّقي الأفق." ولم يكن واضحاً أين تضع سميث ورفيقاتها في هذا التحالف النسوي الفلسطينيين واللبنانيين. أما جوردان فقد كانت "ضيِّقة الأفق" في تخلِّيها عن هذا المشروع النسوي الشمولي، لتأخذ موقفاً مع الفلسطينيين واللبنانيين المقتولين.

وظَّفت النسويات السوداوات واليهوديات الصهيونيات خطاب الرجل الأبيض، وتحدثن بلغة الإمبريالية التعدُّدية وقيمها الأخلاقوية، لإدانة موقف جوردان من المجازر في لبنان، ولإدانة إدانتها الصمت أو حتى التواطؤ الفاعل للنسويات السوداوات واليهوديات اللاتي أكَّدن تبنيهنَّ الصهيونية باعتبارها نضالاً تحررياً. ولا يكون مفاجئاً أن تكرِّر سميث المقولات نفسها التي استخدمت وما زالت تستخدم لتبرير المجازر الصهيونية: فالقلق من المجازر الصهيونية ليس على أساس حياة الناس الذين راحوا ضحيَّتها، بل مصدره الأساسي القلق من تزايد معاداة السامية بسبب ما قامت به "إسرائيل" في لبنان كما جاء في بيان Vilde Chayes. وبالتأكيد لن تنسى سميث توظيف نقد نسوي ويساري لإدانة جوردان فيما يتعلَّق بما تسميه "بمنطق إما/ أو" الذي ترى أن جوردان استخدمته في أخذها موقفاً واضحاً حيث ترفض العنصرية ولكن لا ترى مشكلة في معاداة السامية. وتصل سميث إلى استنتاج عن عنف إرهابي أدبي تمارسه جوردان ضدَّ ريتش متَّهمة إياها بمحاولة اغتيالها أدبياً ولفظياً، حيث تتحوَّل جوردان، مثلها مثل من تضامنت معهم، إلى فلسطينية إرهابية تُغتال بالقتل أو بالإسكات.

لا تعتذر سميث اليوم عن التحالف الذي شُنَّ ضدَّ جوردان على أساس موقفها من فلسطين، لكنها تعلن أنها أصبحت تشارك في مظاهرات ضدَّ ممارسات الصهيونية، وكذلك أصبحت أودري لورد وأدريان ريتش. هكذا يمكن للمرأة السوداء أن تكون مناهضة للصهيونية ولا تدفع أيَّ ثمن، بل تحافظ على أولوية التحالف النسوي وما يتبعه من فوائد. لقد كانت جوردان، ضيِّقة الأفق، بحيث لم تدرك كيف يمكن أن يؤدِّي أخذ الموقف الواضح ضدَّ المجزرة لخسارة تحالفات مع نسويات يهوديات وما يتبع ذلك من خسارة امتيازات، أوَّلها الدعوة التي تلقَّتها المرأة السوداء، سميث، للمشاركة في كتاب محرَّر من قبل ثلاث نساء يهوديات بيضاوات، والذي كان سبباً كافياً لأن تقوم سميث بالتحريض ضدَّ الرسالة التي شاركتها إيَّاها جوردان نفسها. هذه ليست خيانة، كما ترى سميث، هذا دفاع عن شيء كان يُبنى، عن أخذ المرأة السوداء مكاناً في تراتبية الرجل الأبيض تكون قادرة فيه على أن تقوم بدورها في إعادة إنتاجها ومن خلال نفس الطرق التي اعتبرتها جوردان طرق الرجل الأبيض في السلوك.

أما المرأة الجديدة التي تصوَّرتها جوردان، فتكون قادرة على الوقوف في وجه عالم الرجال البيض الجدد، ليست بالضرورة مسالمة في مواجهة العنف الذكوري، بل هي أيضاً مقاتلة "عادة تلبس زياً، وعادة تحمل سلاحاً. تضع جسدها لمنع مرور الصواريخ والرصاص. وبالمثل، تحزن من أجل من ماتوا ولكنها تقاتل، كرامةً لهم. تتعلَّم الدفاع الذاتي. تترشَّح للمناصب الرسمية. تحصل على مواقع مهمة في السلطة السياسية. ولا تكون هادئة، بل متحمِّسة

ومشغولة في صنع مكان آمن لنا جميعاً، بما في ذلك الرجال البيض."[21]

ربما قلَّلت جوردان من قيمة أثر المنصب السياسي والسلطة السياسية على تحويل النساء الجديدات إلى رجال بيض جدد، لكنها، مع ذلك وفي نهاية النص، لا تبدو مهتمة كثيراً بكم من النساء وأيِّ نساء سيكنَّ ضمن فئة النساء الجديدات، بما أن مشروعها في الأساس هو مشروع لفعل مباشر في لحظة زمنية عينية، فإن التطبيق العملي للفكرة يكون بالفعل المباشر.

"قصيدة الاعتذار"[22]: عذر غير مقبول

في "الحياة بعد لبنان"، تقول جوردان إنها وشريكاتها اللاتي أخذن الموقف ضدَّ المجزرة في لبنان، افترضن أن المشكلة كانت في عدم المعرفة: خطأ في المعلومات حول فلسطين والفلسطينيين، "لو عرف الأمريكان حقيقة الأشياء، لكانوا تحرَّكوا للمساعدة، لوقف الاجتياح، المذبحة." لكنها أدركت في النهاية أن المشكلة لم تكن في المعلومات، بل في أن الفلسطينيين لم يكونوا رجالاً بيضاً أبداً، هم فقط عرب، أو إرهابيون، أو حيوانات. لكنهم بالتأكيد لم يكونوا رجالاً ونساءً وأطفالاً، وبالتأكيد لم يكونوا بشراً لهم حقوق تقارن بحقوق الرجال البيض، وحقوق أمة الرجال البيض."[23] المشكلة لم تكن خطأ معلومات، بل مشكلة أن الحقيقة قضية سياسية، أن تقول الحقيقة أو لا تقولها، أيُّ حقيقة تقول وأيُّ حقيقة تترك هو أن تأخذ موقفاً سياسياً. تختار جوردان الحقيقة، ولا تغرق في أسئلة فلسفية وجودية عن الحقيقة، وعن تعدُّد الزوايا التي نرى منها الحقيقة. قول الحقيقة شيء تعلَّمته كما تعلَّمت أن تتحمَّل أيَّ ألم قد ينتج عنه. تقول جوردان: "تعلمت منذ كنت طفلة أنَّ قول الحقيقة مؤلم، وعندما كبرت تعلمت أن عدم قول الحقيقة مؤلم أكثر، وأنَّ الخوف من قول الحقيقة – مهما كانت هذه الحقيقة- هذا الخوف هو الشعور الأكثر إيلاماً في الحياة الأخلاقية."[24]

قيل إنَّ قول الحقيقة، عندما يكون قولها مصدر خوف، جهاد. والقول في هذه الحالة يصبح لحظة حريَّة، ليس فقط من الخوف، ولكن أيضاً من أيِّ شكل من أشكال السلطة التي تولِّد هذا الخوف من قول الحقيقة. لا يعني هذا أنَّ جوردان لم تكن خائفة، إذ يمكننا أن نتخيَّل من مشهد محاصرتها بعد إلقاء القصيدة، أو من تأكيدها على تحالفها مع "إسرائيليات" ويهوديات في الموقف ضدَّ المجزرة، أنَّ الخوف كان حاضراً، لكنه لم يكن مهيمناً، ولم يخضِعها. وفي قصيدة الاعتذار للبنان تبدو جوردان متحررة من خوفها، وعلى حافَّة الخروج من حدود ليس فقط الخطاب الأمريكي الرسمي بل المواطنة الأمريكية ككل. لم يكن تمرُّد جوردان بقول الحقيقة على المستوى السياسي فقط، بل كان أيضاً على مستوى الشعر، حيث لا يعود الشعر مكاناً للاستعارة الجمالية التي تخفي وراءها الحقيقة أو تكنِّي عنها، مبتعدة بصاحبها عن أيِّ مواجهة فعلية مع بنى القوة السياسية والثقافية. قصيدة جوردان كما تقول: "المعجزة الصعبة للشعر الأسود في أمريكا أنه كان يرفَضُ باعتباره [شعراً] سياسياً، أو موضوعاتياً topical أو شعاراتياً، أو فجّاً أو غير ذي أهمية، لأنه كان مصرّاً على الحرية، ولأنه أصرَّ على أن يكتب الرعب والتجويع في

حياة الأفارقة في أمريكا. الشاعر الأفريقي عندما يكتب شعراً أبيض، عندما يخضع لقواعد وقوانين آلهة لا يعرفها، فإنه سيبقى عبداً، فقط بقول الحقيقة عن النمو في مكان غريب يكون الشعر الأسود شعر حريَّة."[25]

هذا الإصرار على قول الحقيقة في الشعر، يظهر في قصيدتيْها "اعتذار لكل الناس في لبنان" و"المسير نحو البيت"، حيث لا استعارات ولا كنايات تسير في كل واد، ولا تواطؤ لغوي في المسمَّيات والأوصاف، ولا محاولة لتمثُّل لغة الآخر، ولا التزام بمعاييره لما هو شعر جيد... في نص جوردان الحقيقة واضحة والكذبة واضحة، وعدم المعرفة ادِّعاء كاذب وعذر غير مقبول. تبدأ جوردان قصيدة الاعتذار بإعلان "لم أكن أعرف" وأن أحداً لم يقل لها، وتتحوَّل إلى لغة العجز: "ما كان بإمكاني أن أفعل أو أقول، بكل الأحوال؟"

إنها تكرِّر التبريرات، تردِّدها واحدة بعد الأخرى، وتأخذ التبريرات صيغة الكلام المنقول الذي يبدأ بكلمة "قالوا"، ثم تتبعه صيغة التأكيد الإيجابي لما حدث بالفعل، للحقيقة. وتعود إلى الكلام المنقول الحامل للتبرير الجديد، النفي هنا يكون بالترديد، بتكرار المقولات التي هي تبريرات، ولكنها في الوقت نفسه تحتاج أن تكرَّرها، كما تكرِّر عدم معرفتها كمواطنة أمريكية، وتربط عدم المعرفة بالعجز عن الفعل، وبالتالي لا جدوى المعرفة، فلا داعي لمعرفة الحقيقة طالما أننا نعجز أن نفعل شيئاً عندما نعرفها، وعندما تكون معرفتها تستدعي أن نفعل شيئاً. وفي كل تكرار للكذبة تتلوها الحقيقة التي تظهرها ككذبة، تأتي عبارة "حتى لو" أو "وماذا إذن؟" التي تليها كذبة جديدة. هكذا تفضح القصيدة صناعة الكذب، لكنها في الوقت نفسه، تقابلها بالحقيقة التي تراها، وهذه لا تأتي على شكل كلام منقول، بل على شكل صيغة توكيدية إيجابية: "قالوا إنكم قتلتم سفير لندن/ وعندما لم يكن ذلك صحيحاً/ قالوا حتى/ لو/قالوا إنكم قصفتم قراهم الشمالية/ وعندما أفادت قوات الأمم المتحدة أن ذلك لم يكن صحيحاً/ لأن جانبكم من وقف إطلاق النار كان صامداً/منذ أكثر من عام/ قالوا حتى/ لو/ قالوا إنهم أرادوا ببساطة أن يحفروا/ منطقة عازلة بمسافة 25 ميلاً ومن ثم/ دمَّروا/ مصادر المياه والكهرباء/ والمستشفيات والمدارس والطرق السريعة والفرعية لديكم/ على طول الطريق شمالاً حتى بيروت، لأنهم قالوا إن هذا/ كان سعيهم للسلام/ فجَّروا منازلكم وهدموا محلات البقالة/ وأغلقوا الصليب الأحمر واقتادوا الأطباء/ إلى السجن، وقصفوا فتيات وفتيانًا بالقنابل العنقودية/ فتورَّمت أجسادهم/ إلى ضعف حجمها الأصلي/ ومزَّقوا أرداف طفل رضيع يبلغ من العمر أربعة أشهر/ ثم/ قالوا إن هذا كان إنجازاً عسكرياً رائعاً/ وقد اكتمل. "[26]

وتعود جوردان في القصيدة التي جاءت كلُّها كخطاب موجَّه إلى الناس في لبنان "ولكنني لم أكن أعرف، ولم يقل لي أحد وما كان بإمكاني أن أفعل أو أقول، بكل الأحوال؟" وفي هذا التكرار مساءلة مكرَّرة لعدم المعرفة التي تُتبع بعدم الحاجة للمعرفة المبرَّر بالعجز عن الفعل والقول. في القسم الثاني من القصيدة تنتقل جوردان إلى استخدام لغة ساخرة تكشف التقابلية الهرمية الاستعمارية والعنصرية التي تقوم عليها المبرِّرات: الصور المرسومة لليهودي الضحية الذي يقاتل دفاعاً عن النفس، والعربي الإرهابي الذي يجب أن يموت أو يختفي، لكنها في الوقت نفسه تبيِّن هشاشة هذا الخطاب في تبريره للتدمير:

قالوا إنهم ضحايا. قالوا إنكم عرب
وصفوا شققكم وحدائقكم بأنها معاقل للمقاتلين.
وصفوا الدمار الهائل
الذي أحدثوه بالأنقاض.
ثم طلبوا منكم المغادرة، ألم يفعلوا؟

تحاول جوردان أن تدمج صوتها بصوت القوة، وأن تكرِّر ادِّعاءاتها: ألم تقرؤوا المنشورات التي أسقطوها من طائراتهم المقاتلة البارعة؟/ أخبروكم بالرحيل./ مئة وثلاث وخمسون ألف/ فلسطيني في بيروت، ولماذا/ لم تفهموا الإشارة؟/ اذهبوا". هذا الدمج للصوت إشارة لثمن ادِّعاء عدم المعرفة، والاكتفاء بما قيل، بالقبول بالعجز عن الفعل والقول، في هذه الحالة لا يعود مجال للفصل بين صوت السلطة وصوت مواطنيها الذين يتلقَّون تبريراتها، ويبرِّرون عجزهم بأنهم لم يعرفوا أكثر مما قيل لهم، ويغلقون عيونهم ويكتمون أصواتهم عمَّا يرونه بالفعل. لن تقف جوردان هنا، فما زال هناك المزيد ليقال ولكنه لم يُقل، ستقوله هي، لتقف في مواجهته وتجعلنا جميعاً نقف في مواجهته: "كان المتوسط هناك: كان بإمكانكم أن تسيروا في الماء وتبقوا هناك." ليست هذه مبالغة للسخرية، بل هي كشف عما بقي وراء خطاب الدفاع عن النفس، والصهيوني الضحية، الصهيوني الذي أقسم أن "لا مرة أخرى"، والعربي الذي بيته وحديقته معقل عصابات مقاومة: الفلسطيني في هذا الخطاب لا مكان له إلا البحر، ولا وجود له، لا يكون فيه ملاحقاً، إلا في البحر.

ومع الكشف أنَّ أيَّ دمج بين صوتها وصوت السلطة يعني المشاركة في القتل، الدمج الذي يعلنها كصوت استعماري يسعى إلى محو الوجود الفلسطيني من أيِّ أرض، تكرِّر لازمة عدم المعرفة والعجز لتنكُّرِها، بل كانت تعرف وكانت ضرائب المال الذي دفعته كشاعرة دليل شراكتها وتواطؤها في تمويل آلة القتل وتنفيذ المجازر. تعود جوردان إلى فصل صوتها عن صوت السلطة، وتقول إنها ليست شريرة وليس أبناء بلدها "بهذا السوء"، بل هي مجبرة على دفع الضرائب، وهي مجبرة على ما تعرفه عن فلسطين والفلسطينيين، وتسأل عن فهمنا نحن المخاطَبين لوجهة نظرها، ونتلقَّى في نهاية القصيدة اعتذاراً، تؤكَّد أنه اعتذار حقيقي.

هذا الاعتذار هو اعتذار أمريكي، ليس حتى اعتذاراً أسودَ، فلا ظهور لهوية سوداء في النص، لا ظهور لمجتمع أمريكي تتخلَّله هرميَّات عنصرية تضعها في هامشه. لا تحاول جوردان السوداء بالعلاقة مع الفلسطيني النبش عن رابط، هي أمريكية تدفع ضرائب للحكومة الأمريكية التي تموِّل الآلة العسكرية "الإسرائيلية" التي تقتل الفلسطيني، وتدمِّر بيروت، وتتشكَّل معرفتها وتختصر بالتلفاز الأمريكي. هذا ليس اعتذاراً، بل هو تبرير، لا يمكن لجوردان الوقوف عنده، ولكنها لتخطِّيه عليها أن تتخطَّى هوية مواطنيَّةً اكتسبتها في أرض استعبدتها ثم حوَّلتها إلى مواطنة. كما سبقت الإشارة، ليس السواد ولا العرق جوهراً يحدِّد مواقف من يحمله عند جوردان، لكن الموقف يحدِّد الهوية، الفعل نفسه. لم تتصالح جوردان مع أمريكيَّتها بالعلاقة مع فلسطين، ولم ترَ العرق، ولا السواد ولا ماضي العبودية

كأساس لما هو معاناة مشتركَة، وبالتالي لتضامن يتجاوز الحدود القومية، لكنها تحدثت عن الحقيقة التي تغلِّفها الأكاذيب. الحقيقة موجودة بالنسبة لجوردان، لكنها تقول إنها لا تعرفها إلا من خلال ما قيل، مجموعة من التبريرات والمقولات التي تعرف أيضاً أنها ليست صحيحة، لكنها وبما أنها الأمريكية التي لا تستطيع أن تقول أو تفعل شيئاً عندما تعرف الحقيقة، فهي تعود في النهاية لتقول إنها لن تعرف أكثر مما عليها أن تعرف. هذا ليس مجرَّد اعتذار، بل هو تعرية لمعنى أن تكون مواطناً في دولة استعمارية. لكن جوردان المرأة السوداء، ليست ذاتاً نيتشويةً ضعيفة، تحب الحقيقة الكذبة لأنها تريحها من الحاجة للفعل أو القول، بل تسمِّيها وتسمِّي تواطؤها، وعجزها، لا ادِّعاء بذات سيادية ذات إرادة حرَّة هنا، بل فضح لذات مضبوطة ومشكَّلة بمواطنيَّتها الاستعمارية، واعتذارها هو اعتذار نفس الذات الضعيفة التي لم تغيِّر من واقعها، بل تعترف به كذنب على آخر ما أن يغفره لها. وهذا الآخر هو عادةً نفسه ضحية ضعفها وما يترتَّب على هذا الضعف من نزعات هيمنيَّة. لا رؤية هنا لتغيير يحرِّرها من ضعفها، أو يخلِّص الآخر من ارتدادات العنف الوحشي الذي يصدر عن ذات صودرت إرادتها الحرة وتعوِّضها بنزعات سيطرة مرضية، أو بخطاب إنسانوي لا يتجاوز حدود السلطة.

في القصيدة حركة خارج هذه الذات، فأن تكتب جوردان مواطنيَّتها الأمريكية كما كتبتها في قصيدة الاعتذار هو خطوتها الأولى لخلعها عنها. في القصيدة تعتذر جوردان للفلسطينيين وتخاطبهم بصور القتل والدمار الذي ألحقه بهم الصهاينة وصولاً إلى الهدف النهائي لملاحقتهم حتى يختفوا. ولكنها، أيضاً، وهي تُعرِّي الآلة الاستعمارية تُعرِّي نفسها منها، تخرج نفسها خارج خطابها وقوانين الانتماء إليها. لن تكتفي جوردان بالاعتذار عندما لا تعود مواطنة أمريكية، سيكون عليها أن تكمل المسير خارجها، ولا يكتمل المسير خارج أي هوية فُرضت علينا إلا بفعل آخر، يقوِّض الأولى ويفتح مجالاً لأخرى. هذا المسير هو المسير نحو البيت، حيث البيت في حالة سوداء مقتلَعة، في أرض أُبيد أصحابها فعلياً و/ أو رمزياً، لا يكون أصلاً تعود إليه، بل الغاية التي يلزم الوصول إليها، المسير إلى البيت هو الخروج الفعلي من عالم الرجال البيض الجدد.

المسير إلى البيت تقويض لعالم امبريالي

"وين أبو فادي،" صرخت
"مين راح يجبلي حبيبي؟"—The New York Times, 9/20/1982
لا أرغب بالحديث عن الجرَّافة
ولا عن التراب الأحمر
الذي لا يغطِّي تماماً الذراعين والأرجل
ولا أرغب بالحديث عن الصراخ طوال الليل
الذي وصل نقاط المراقبة

نقاط المراقبة حيث استرخى الجنود
ولا أرغب بالحديث عن المرأة التي دفعت
طفلها
إلى يدَيْ غريب قبل أن تُقتاد بعيداً
ولا أرغب بالحديث عن الأب الذي قُتل
أبناؤه برصاص في الرأس بينما شُق عنقه أمام عينيّ
زوجته ولا أرغب بالحديث عن الجيش الذي أضاء
شعلات متصلة في الظلام حتى يرى الآخرون
ظهور ضحاياهم المصطفَّة على الجدار
ولا أرغب بالحديث عن الأجساد المكومة
والرائحة النتنة
التي لا تطفو
ولا أرغب بالحديث عن الممرضة التي اغتصبت
مرة بعد أخرى
قبل أن يقتلوها على أرض المستشفى
ولا أرغب بالحديث عن أزيز الرصاص الذي
لم يتوقَّف على مسار العويل ذاك
ولا أرغب في الحديث عن الطَرق على
الأبواب ولا
تكسير النوافذ ولا جرِّ العائلات
إلى عالم الأموات
لا أرغب بالحديث عن الجرَّافة ولا
عن التراب الأحمر
الذي لا يغطِّي تماماً الذراعين والأرجل
لأنني لا أرغب بالحديث عن أحداث غير قابلة للقول
التي تأتي بالضرورة من هؤلاء الذين يجرؤون
على "تطهير" شعب
"إبادة" شعب

هؤلاء الذين يجرؤون على وصف البشر باعتبارهم "حيوانات برجلَيْن"
هؤلاء الذي يجرؤون على
"مسح"
"خنق"
"زيادة الضغط السكري"
"محاصرة" الشوارع المدنية بالدبابات
هؤلاء الذين يجرؤون على إغلاق الجامعات،
منع الصحافة
قتل الممثِّلين المنتخَبين
للناس الذين رفضوا أن يتمَّ تطهيرهم
هؤلاء هم الذين يجب علينا أن نسترجع منهم
كلمات بدايتنا.

لأنني أحتاج أن أتحدَّث عن البيت
أحتاج أن أتحدَّث عن غرفة المعيشة
حيث الأرض لا تُرهب ولا تُحول
إلى قبر
أحتاج للحديث عن غرفة المعيشة
حيث الكلام يكون بلغتي
أحتاج للحديث عن غرفة المعيشة
حيث أطفالي ينمون دون رعب.

أحتاج للحديث عن غرفة المعيشة حيث رجال
عائلتي بين الأعمار ستة وخمس وستين
لا يُسيَّرون في جماعة تُقاد إلى القبر
أحتاج للكلام عن غرفة المعيشة
حيث يمكنني الجلوس دون حزن دون نواح مدوٍّ
على أحبائي

حيث لا يكون عليَّ أن أسأل أين أبو فادي
لأنه سيكون هناك بجانبي
أحتاج أن أتكلم عن غرفة المعيشة
لأنني أحتاج أن أتكلم عن البيت
وُلدت امرأة سوداء
وأنا الآن أصبحت فلسطينية
في مواجهة ضحكة الشر القاسية

لم يبق إلا القليل والقليل من غرفة المعيشة
وأين أحبائي؟
لقد حان الوقت لشق الطريق نحو البيت.

في القصيدة نسوية تسير بالنساء والرجال إلى البيت، هذه النسوية تشكِّل الرؤية التي من خلالها تقف جوردان في مواجهة عالم الإمبريالية الأمريكية والاستعمارية الصهيونية، نسوية الحياة مقابل نسوية الموت الذكورية. كان رد جوردان على أدريان ريتش في إصرارها على التزام الصهيونية، بإدانة نسويتها الذكورية. تخاطب جوردان ريتش في رسالتها: "تعريفك الواضح للنسوية يجرِّدك مما يميِّزك عن الرجال البيض الذي يهدِّدون الكوكب بالفناء... حيث توجِّهين الاتِّهام بمعاداة السامية أتَّهمك أنا: أتَّهمك بمعاداة الفلسطينية، وأكثر، اتَّهمك بمعاداة الحياة.... أرفض تحمُّل مسؤولية أفعالك وتخاذلك عن الفعل. لا أقبلك كناسي."[27]

هكذا تخرج جوردان من دائرة التحالف القائم على أساس استثمار في عالم القتل الاستعماري إلى عالم حيث القيمة العليا للحياة، هذه القيمة تجدها جوردان في فلسطين، لدى من يُقتلعون ويُقتلون، فأن تعادي فلسطين لصالح الصهيونية، يعني أن تعادي الحياة، وأن تكوني نسوية تدافع عن الحياة يعني أن تصيري فلسطينية. لكن فلسطين والموقف منها هو أيضاً موقف من العالم المستعمَر، الجنوب ككل، فالشرور في فلسطين ترتكب أيضاً في جنوب أفريقيا، والسلفادور، ونيكاراغوا ... وعدم إدانتها والاكتفاء بإدانة معاداة السامية، وتأكيد الصهيونية، يعني في المحصِّلة أخذ موقف استعماري، يبين نفاق نسوية لا يمكنها إلا أن تعبِّر عن هموم جنسوية تتعلَّق بالنساء البيضاوات من الطبقة الوسطى، بينما لا ترى "داعياً للغط" حول قتل نساء وأطفال ورجال باعتباره شراً لا بدَّ منه على الأرض.

على جوردان مغادرة العالم الذكوري بمصالحه الاستعمارية الرأسمالية، حيث الذوات والعلاقات تتشظَّى وتتقطَّع على أساس ترابطات مصلحية مرتبطة بتحوُّلات حركة السوق وما يرافقها من حروب. البيت في قصيدة "المسير إلى البيت" يقع خارج هذا العالم، لكنه ليس بيتاً قائماً وموجوداً عند جوردان، هذا البيت كما يظهر في نهاية القصيدة

لم يعد موجوداً تماماً، ولذا علينا أن نشقَّ طريقنا إليه.

قصيدة جوردان تبدأ بالإعلان عن رفض الحديث عن الفظائع التي ارتكبت في مجزرة صبرا وشاتيلا في لبنان، ومع ذلك هي تتحدَّث عنها وتفصِّلها واحدة بعد الأخرى، كلها مصحوبة بالتعبير عن رفضها الحديث عنها. لا تريد جوردان صيغاً إثباتية ومثبتة لما حدث، لا تريد فلسطيناً ضحية تتحدَّث عنها وتتعاطف معها، لا تريد أن تكون الصوت الإنسانوي من الغرب الذي يكتب تقاريره عن المجزرة ولا يفعل شيئاً ليوقفها. في هذه القصيدة لا تعتذر جوردان للفلسطينيين واللبنانيين، لا تقف جوردان أمامهم تخاطبهم كأمريكية. في القصيدة تسمعهم وتراهم، ونقرؤها تسمعهم وتراهم، وهي عندما تسمعهم وتراهم تسير نحوهم. لقد اخترق صوت المرأة التي تبحث عن زوجها وحبيبها حاجز الحدود الجغرافية وعلاقات القوة الاستعمارية التي تربط السوداء بالفلسطينية، وأتاح مجالاً لرابط آخر: صراخ المرأة الفلسطينية لأجل زوجها تعرفه المرأة السوداء، يذكِّرها أنها ليست أمريكية كلياً، أن هذه الأمريكا فعلت بأعداد لا تحصى من النساء السوداوات ما فعلته الصهيونية بأم فادي. هناك ما يربط أم فادي وجوردان، ليس النسوية وليس معاداة الرجال، وليس العرق، وليست الطبقية، بل البيت، غرفة المعيشة في البيت. البيت ليس هوية موروثة، وليس واقعاً قائماً ومفروضاً. البيت هدف ورؤية، والمسير إليه نضال من أجل عالم آخر.

الحركة نحو البيت كحركة من أجل التغيير، كنضال، ليست حركة نكوصية أو رجعية، ولا تقوم على رؤية محافظة عند جوردان. جوردان لم تتحدَّث عن عودة إلى البيت بل عن مسير نحوه، هي حركة للأمام. هذه ليست استعادة لذات بتَرَتها الحداثة وفصلتها عن ذاتها عندما فصلت العامَّ عن الخاص والشخصي عن السياسي، وعالم النساء عن عالم الرجال، بل هي حركة تخترق هذا العالم الحداثي، وتتجاوز حدوده لتصل إلى بيت تبنيه الحركة نفسها. ففي مقابل حركة نسوية بيضاء، مَوضَعَت مأساة النساء واضطهادهنَّ في البيت وعلاقاته، أخذت النسوية السوداء موقفاً مغايراً وربما معاكساً إلى حدٍّ كبير، فالبيت للمرأة السوداء، كما كتبت بيل هوكس، هو عالم السود خارج عالم البيض، مكان الاستقلال، المكان الذي لا يكون فيه الأسود عبداً أو ضحية للعنصرية، ولا يكون فيه آخرَ، في البيت يصبح الأسود ذاتاً، يصبح شخصاً ذا كينونة. البيت مجال الحرية والاستقلال والأمان والسيادة الذاتية للسود، كما تقول هوكس. والنساء هنَّ بطلات هذا الفضاء، هنَّ من يخلقنه ويحفظنه. بهذا المعنى، لا يكون البيت في كتابات النساء السوداوات مجال قيد بل مجالاً تحررياً، ولا ينحصر البيت في الجدران والدرج والستائر والمقاعد، بل يشمل الجماعة التي تسكنه، يشمل التشارك والاختلاف الذي يتضمَّنه البيت دون آخريَّة أو إقصاء.[28]

في العالم الحديث الاستعماري، يحتلُّ البيت حيث تكون الحياة، والحفاظ عليها وإعادة إنتاجها، موقع الضروري المفتقر للقيمة كما قال كارل ماركس يوماً وقالت غياتري سبيفاك اليوم.[29] ويوضع في مقابل الإنتاجي والإبداعي والسياسي. لا قيمة في السوق الرأسمالي للحب والرعاية والعاطفة، ولكلِّ عمل يحفظ الحياة وينتجها ولا ينتج المال. ولا قيمة مالية فعلياً يمكن إعطاؤها للبيت، إذ تبقى قيمة البيت خارج السوق وحساباته، وهذا هو ضعفه وقوته. من جهة ضعفه، فإن البيت بلا قيمته في السوق، بقي في خدمته، كما بقي في خدمة إعادة إنتاج

التراتبيات الاجتماعية المختلفة. بيت المرأة البيضاء من الطبقة الوسطى، لا يمكن أن يكون إلا مكاناً لإعادة إنتاج هذه التراتبيات. ليس صدفة أن تهاجم شاندرا موهانتي البيت،[30] ومعه فكرة الانتماء للوطن التي يؤسس لها، باعتباره مكاناً لإنتاج الهويات الإقصائية: العرقية والجنسية والطبقية. البيت الذي تتحدَّث عنه موهانتي هو البيت في الجنوب الأمريكي حيث العنصرية تأخذ أكثر أشكالها علنيةً وانكشافاً، وحيث تظهر العنصرية والطبقية والتمييز الجنسي باعتبارها من طبيعيَّات الحياة التي لا تتطلَّب المساءلة. في هذه الحالة فقط بالابتعاد عن البيت، وفي الحركة بعيداً عنه، وعن كل ما يشبهه يكون من الممكن مساءلة الهوية التي يشكِّلها باعتبارها لا تكون إلا بالإقصاء و/ أو السيطرة على آخر أو آخرين.

لكنَّ الأمر يصبح أكثر تعقيداً في حالة الأسود، الذي يكون كل اتصال له بالأبيض تذكيراً بآخريَّته وتأسيساً لشعوره بالنقص والدونية. البيت، بيت الأسود، أو كما تقول بيل هوكس،[31] وكما كتبت توني موريسون،[32] بيت المرأة السوداء، لا يخلق فقط فضاءً خاصاً مغلقاً لعائلة سوداء، بل يؤسِّس لمجتمع. تفاصيل البيت، أشياؤه وترتيبها، كلّها مهمة لمن يسكنون البيوت، كلّها تشكِّل انعكاساً لحياتهم وامتداداً معيناً لوجودهم وأجسادهم وتاريخهم وعلاقاتهم.[33] هكذا، مثلاً، يمكننا أن نفهم حزن أم شهداء في مخيم جنين على إصيص نبتة كانت لا تزال تسقيها قبل هدم منزلها بساعات، فهذه الأشياء ليست سلعاً قابلة للاستبدال، وليست سلعاً استهلاكية للعرض أو الزينة، بل هي جزء من الوجود والحياة في المنزل قيمتها قيمة استعمالية، وجزء من قيمتها متضمَّن في مقدار الرعاية التي قدِّمت لها، قيمتها تُقاس بالرعاية والحب الذي تولَّد عنها. مرة أخرى هي قيمة لا يمكن حسابها مالياً، ولكنها قيمة تولِّد قيمة أخرى لمن قدَّم الرعاية، شعور بالرضى والقدرة على الفعل والإنجاز مرتبط بالقدرة على إعطاء الحياة ورعايتها، معايير ومقاييس خارج عالم السوق.

تقول أيريس يونغ إن العلاقة مع البيت والأشياء ليست علاقة تملُّك بل علاقة بين الإنسان والغرفة، التي من خلالها يتحقَّق الوجود المكاني للإنسان. البيت يصبح امتداداً ومرآة للجسد الحي في نشاطه اليومي، وهذا هو المعنى الأول لكون البيت تجسَّداً مادياً للهوية، فنحن نعرف أنفسنا من خلال الأماكن التي نسكنها ومعها.[34] تتحدَّث يونغ عن عملية ترسب تُحمِّل الأشياء المادية والفضاءات طبقات من المعاني والقيمة الشخصية، بحيث يصبح كل منها حاملاً لقصص وذكريات، أي امتداداً وانعكاساً لحياة عاشت فيها ومن خلالها.

تبني يونغ مفهومها عن البيت، على أساس ولكن أيضاً بإزاحة عن مفهوم مارتن هايدغر للسكن، فالسكن هو نمط كينونة الإنسان، النشاط الإنساني المعتاد يكشف عن معاني الأشياء ومن خلال السكن بين الأشياء ذات المعنى يجد الناس لأنفسهم مكاناً. يتضمَّن السكن البناء، جانب من البناء يتكوَّن من العناية والحماية والحفظ والاهتمام، ونموذجه الزراعة—زراعة التربة. "البناء بمعنى الحفظ والعناية لا يتضمَّن صناعة أي شيء،" وبالتالي يكون البقاء، البقاء في المكان، معنى أساسياً للسكن. "السكن يعني أن تكون في حالة سلام، أن تبقى في سلام ضمن... المجال الحرِّ الذي يحمي كلَّ شيء في طبيعته." لكن هايدغر، كما تقول يونغ، لا يعطي المساحة ولا

القيمة ذاتها لمعنى السكن المتعلِّق بالحفظ والرعاية، ويركِّز على الجانب المتعلِّق بالبناء الذي يتضمَّن نشاطاً خلَّاقاً يجمع البيئة في حضور ذي معنى.[35]

لا ترتاح يونغ للتمييز الذي يقيمه هايدغر فيما يتعلَّق بفعل البناء كامتياز، حيث يشير إلى نقص عند هؤلاء الذين لا يبنون ولكن يسكنون، والأهم بالنسبة لها أنه قد يشير إلى نقص عند هؤلاء الذين يحفظون ولا يبنون، وبهذا يتحول عالم البناء إلى عالم الرجال، مع إقصاء وتغييب لقيمة الحفظ الذي هو عالم النساء في علاقتهنَّ بالسكن. ليس انتقاد يونغ على استثناء النساء من البناء، بل على استثناء الحفظ الذي يتمثَّل أكثر ما يتمثَّل بأعمال النساء في البيت، من العالم ذي المعنى الذي يريده هايدغر، مغفلاً أن هذه الأعمال تلعب دوراً أساسياً في الإبقاء على المعنى.[36]

السكن ليس حالة سكون، أو جمود، كما ترى يونغ، بل هو تكشُّف مستمر لذواتنا في الفضاء من خلال علاقتنا بما يحيط بنا، أي أن الوجود الإنساني نفسه هو الذي يشكِّل المكان. وفي المقابل، فإن نشاطات المنزل بالتالي تعطي دعماً مادياً للهوية، الهوية الشخصية في هذه الحالة ليست ثابتة ولكن في عملية صيرورة وتشكُّل. نحن نتغير من لحظة لأخرى لأننا نسكن في خضمّ التفاعل والتاريخ، فإننا لا نبقى على الحال نفسه من يوم لآخر. البيت لا يثبت الهوية، ولكنَّه يجذِّرها أو يرسيها في كينونة مادية تقيم استمرارية بين الماضي والحاضر، ودون هذا الارتباط بين أنفسنا وبين الأشياء سنكون ضائعين.[37]

يتوافق هذا الموقف مع رؤية بيل هوكس للبيت، حيث تصوغ هوكس مفهوماً للبيت يجمع ولا يمكنه أن يفصل بين البناء والحفظ، فلا إمكانية للتمييز بينها في حالة السود، حيث تكون أعمال النساء السوداوات في الرعاية وإنتاج الحياة، أعمال بناء وحفظ في الآن نفسه. لا يسبق البناء السكن أو البيت عند هوكس، كما عند غيرها من الكاتبات السود، فالبيت هو مكان البناء. وفي واقع القمع والهيمنة العرقية، كما تقول هوكس، يبقى المنزل الموقع الذي يمكن فيه للمرء أن يواجه بحرية قضية الأنسنة، المكان الذي يمكنه فيه أن يقاوم. وبهذا تأخذ هوكس موقفاً مشابهاً لذلك الذي أخذته جوردان أعلاه فيما يتعلَّق بالتاريخ النضالي للنساء السوداوات، تاريخ مرتبط بإعادة إنتاج الحياة وحفظها، فالنساء السوداوات "قاومن من خلال صناعة بيوت يمكن فيها لكلِّ السود أن يسعوا لأن يكونوا ذواتاً بدلاً من أشياء، حيث يمكننا أن نؤكِّد أنفسنا في عقولنا وقلوبنا بغضِّ النظر عن الفقر، وصعوبة المعيشة، والحرمان، حيث يمكننا أن نعيد لأنفسنا الكرامة التي حُرمنا منها في الخارج في المجال العامّ."[38]

إن مهمة صناعة البيت لا تتعلَّق فقط بقيام النساء السوداوات بتقديم خدمة، بل ببناء مكان آمن حيث يمكن للسود تأكيد بعضهم للآخر ومن خلال ذلك شفاء العديد من الجروح التي سبَّبتها الهيمنة العرقية. تقول هوكس "لم يكن من الممكن أن نتعلَّم الحب أو احترام ذواتنا في ثقافة تقوم على التفوُّق العرقي الأبيض... كانت هناك في الداخل في ذلك "البيت"، الذي خلقته النساء السوداوات غالباً، الفرصة لأن ننمو ونتطوَّر، لنغذِّي أرواحنا."[39] البيت، بحسب هوكس، هو مجتمع مقاومة، وهذه المقاومة تتمثَّل بالتحديد بالرعاية والحب الذي

تقدمه النساء السوداوات لأسرهنَّ، ما يجعل عملهنَّ في صناعة المنزل "حركة زعزعة سياسية راديكالية" لأنها تعيد للأسود شعوره بإنسانيته وكرامته.[40]

توضح هوكس مفهومها للمقاومة باقتباس من الراهب الفيتنامي تيك ناث هان: "المقاومة، في أصلها، يجب أن تعني أكثر من المقاومة ضدَّ الحرب. بل مقاومة ضدَّ كل أنواع الأشياء التي تشبه الحرب... بالتالي المقاومة ربما معارضة التعرض للغزو والاحتلال والاعتداء والتدمير من قبل النظام. الهدف من المقاومة هنا، أن تسعى إلى شفاء نفسك من أجل أن تكون قادراً على الرؤية بشكل واضح... مجتمعات المقاومة يجب أن تكون أمكنة حيث يمكن للناس أن يعودوا إلى أنفسهم بسهولة، حيث الظروف تكون بطريقة تمكِّنهم من شفاء أنفسهم واستعادة كلِّيتهم."[41]

بالنسبة لهوكس، الرعاية الأمومية التي توفِّرها النساء، كما تصفها أعلاه، تملك من الأهمية والقوة أكثر مما يعزى إليها عادةً، فقط التحليل النفسي—عادة النسوي—يعترف بهذه القوة التي يمكنها أن تخلق ذواتاً مبدعة، أو تغيب تاركةً ذواتاً ذات نزعات تدمير ذاتية. وتنتقد هوكس فريدريك دوغلاس على عدم إدراكه للحب الذي حصل عليه من أمه التي كانت مجبرة على أن تكون أمّاً عاملة، لكنها على الرغم من غيابها ساعات طويلة عن البيت، وفَّر له حضورها اليومي لاحتضانه نوعية من الرعاية والاهتمام ما كان ليكون ما هو عليه لولاها.[42]

تشير هوكس هنا إلى الدور المركزي الذي نسبه التحليل النفسي الفرويدي بشكله الذكوري وأيضاً النسوي إلى الأم في تأسيس ذات تحب ذاتها بكليَّتها وتكاملها، أو ذاتاً فصلها الكبت المفروض حضارياً كما قال سيغموند فرويد وماركس عن جزء أساسي من ذاتها، وتركها لتكون ذاتاً ناقصة تبحث عن اكتمال مستحيل من خلال التبعية والخضوع أو من خلال السيطرة، كما وصف إريك فروم معظم العلاقات التي تشكل المجتمع الرأسمالي الحديث.[43] وضمن الرؤية ذاتها التي تشير إليها هوكس، يكون حب الذات بعيداً عن النرجسية والشعور بالنقص، فالقدرة على الحب، والعاطفة والرعاية، ولكن أيضاً الشجاعة، مشروطة بتلقِّي هذا الحب الأمومي، ومشروطة ببيت الأم. من هنا تربط هوكس بين كينونة ثورية قادرة على النضال من أجل الحرية والبيت الذي تبنيه وتحفظه النساء السوداوات.[44]

تؤكِّد هوكس أن خلق بنى اقتصادية واجتماعية تحرم السود من أن يكون لهم بيوت كانت واحدة من وسائل الإخضاع الأبيض لهم. من هنا تأتي القيمة السياسية لمقاومة النساء السوداوات في البيت. وفي هذا الإطار يمكن الحديث عن تطوير وعي سياسي أنثوي أسود بإدراك الأهمية السياسية للجهد المقاوم الذي تقوم به النساء في البيوت. "ليس صدفة أن نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا هاجم بشكل منهجي ودمَّر محاولات السود بناء بيت، مهما كان، هشّاً، فهذا الواقع الصغير الخاص حيث يمكن للنساء والرجال السود أن يجددوا أرواحهم ويستعيدوا ذواتهم. ليس صدفة أن هذا البيت، مهما كان ضعيفاً ومؤقتاً، سواء أكان سقيفة مؤقتة أم قطعة أرض صغيرة يرتاح عليها، كان دائماً عرضة للانتهاك والتدمير. فعندما لا يعود للناس مكان يقيمون فيه بيتاً، لا يمكننا أن نبني مجتمع مقاومة ذا معنى."[45]

لا تهتمُّ بيل هوكس كثيراً بالتقسيم الجنسي للعمل الذي أعطى النساء هذا الدور الأساسي في تغذية هوية سوداء

مقاومة من خلال صناعة البيت، كما لا تبدو مهتمَّة كثيراً بمساءلة مفهوم الحفظ نفسه، أو مفهوم الاستعادة، أو العودة. بالنسبة لهوكس يتمثَّل القهر الأساسي في الاضطهاد العرقي. لا تدعو هوكس إلى الأبوية، ولا تؤيِّد الاستعمار، لكنهما لا يبدوان جزءاً من قضيتها، ولا ترى ما رأته موهانتي في البيت المقابل: البيت الأبيض من الطبقة الوسطى، حيث ينتج مجتمع عنصري استعماري وأبوي، يحاول أن يمدَّ أبويَّته إلى داخل بيت المرأة السوداء ليعيد تشكيل علاقاته، وبالتالي إمكانياته الثورية.

لكن هذا ليس تماماً البيت الذي تريدنا جوردان أن نشقَّ الطريق إليه، فلا تتغاضى جوردان عن إشكاليات البيت القائم في العالم الرأسمالي الاستعماري، بما في ذلك البيت الأسود حيث يمكن لأب أن يقتل ابنته أو يضرب زوجته كما قرأنا في الاقتباس أعلاه، كما لا يمكنها أن تتغاضى عن بيت يُقام مكان بيت آخر هُدم وقُتل أو هُجِّر أصحابه. لا تنسى جوردان أن البيت قد يكون امتيازاً، وقد يتضمَّن علاقات هرمية واستغلالية في داخله يصدِّرها إلى خارجه كما يستوردها منه. خصَّصت جوردان ما تريده من البيت، غرفة المعيشة، حيث لا تصرخ المرأة الفلسطينية بحثاً عن أبو فادي، حيث أبو فادي موجود.

في غرفة المعيشة اجتماع، لا تقسيم أدوار أو تراتبيات في غرفة المعيشة، غرفة المعيشة حيث يجتمع الخاص والعام، والشخصي والسياسي، غرفة المعيشة هي الغرفة التي نفتحها لنستقبل فيها آخرين، يشغلون حيزاً ويسكنون ولو مؤقتاً البيت. غرفة المعيشة هي البيت الذي يكون فيه بناء حيث يتجاور القرب والتشابه مع الاختلاف، وحيث يتجاور العيني والشخصي والحميم مع السياسي الذي لا ينكره، بل منه وعلى أساسه لا يعود بإمكان السياسي أن يجرِّد نفسه من أخلاقيات وقيم تتمحور في جوهرها حول توليد الحياة وحفظها. البيت الذي تريده جوردان ليس موجوداً بكلِّيته، ولكنه كان النقطة العميقة داخل المرأة السوداء حيث أمكن أن تسمع صوت أم فادي دون وساطات الإعلام الرسمي أو خطاب نشاط اليساريات اليهوديات و"الإسرائيليات"، حيث تتولَّد المعرفة المشتركة، والرغبة المشتركة في التغيير. الجماعة التي يخلقها بيت جوردان، ليس عائلة ترتبط بقرابة دمّ، وليست قبيلة علاقاتها وانتماءاتها موروثة، وهذا يشمل القبيلة الديمقراطية الليبرالية... الجماعة التي يخلقها بيت جوردان هي جماعة ترتبط برؤية مقاومة يغذِّيها الالتزام بالحفاظ على الحياة، حياة حرة وكريمة، هو بيت المرأة الجديدة التي تحمل أيضاً السلاح وتضع جسدها في مواجهة الرصاص والقنابل

الإحالات

[1] June Jordan, "Report from the Bahamas," in *On Call: Political Essays* (Boston: South End Press, 1985), 39-49.

[2] Ibid., 44.

[3] Ibid., 45.

[4] Ibid., 47.

[5] Ibid.

[6] Ibid., 49.

[7] "Life After Lebanon," in *On Call: Political Essays*, Ibid., 80

[8] Ibid., 78

[9] Ibid., 81.

[10] Ibid.

[11] Ibid.

[12] Charisse Burden-Stelly, "The June Jordan-Audre Lorde Dispute, Kamala Harris, and Palestine," accessed in February 2026.
The June Jordan-Audre Lorde Dispute, Kamala Harris, and Palestine | Black Agenda Report.

[13] Feldman, xi.

[14] Quoted in Keith Feldman, *A Shadow over Palestine: The Imperial Life of Race in America* (Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2015), 198.

[15] Ibid., 199.

[16] Ibid.

[17] Quoted in Feldman, 208.

[18] "June Jordan on Israel and Lebanon: A Response to Adrienne rich," *The Massachusetts Review,* 19 September 2024, accessed in February 2026.
https://massreview.org/2024/09/19/june-jordan-on-israel-and-lebanon-a-response-to-adrienne-rich/.

[19] "On the Record, Barbara Smith on Palestine, June Jordan, Audre Lorde, and Adrienne Rich," 22 August 2024, accessed in February 2026.

https://www.blackwomenradicals.com/blog-feed/on-the-record-barbara-smith-on-palestine-june-jordan-audre-lorde-and-adrienne-rich.

[20] تفاصيل معركة الرسائل وإسكات جوردان من قبل أدريان ريتش وأودري لورد في مقال:
Marina Magloire, "Moving Towards Life," *Black Agenda Report*, 7 August 2024, accessed in February 2026.
The June Jordan-Audre Lorde Dispute, Kamala Harris, and Palestine | Black Agenda Report.

[21] "Life After Lebanon," op.cit., 84.

[22] June Jordan, "Apologies To All The People In Lebanon," *All Poetry,* accessed in February 2026 https://allpoetry.com/Apologies-To-All-The-People-In-Lebanon.

[23] "Life After Lebanon," op.cit., 81.

[24] Ibid., 84.

[25] June Jordan, "The Difficult Miracle of Black Poetry in America, or Something Like a Sonnet for Phillis Wheatley," *The Poetry Foundation,* 15 August 2006.
https://www.poetryfoundation.org/articles/68628/the-difficult-miracle-of-black-poetry-in-america.

[26] Apologies to All The People, op.cit.

[27] June Jordan, "June Jordan on Israel and Lebanon: A Response to Adrienne Rich," 19 September 2024, accessed in February 2026.
June Jordan on Israel and Lebanon: A Response to Adrienne Rich - The Massachusetts Review.

[28] Minu Susan Koshy, ""Coloured" Articulations of the Domestic: Reading Domesticity in African-American Women's Writings," *Oyé: Journal of Language, Literature and Popular Culture*, Vol. 1, No. 1 (September 2019): 127-139.

[29] Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations on the Question of Value," *Diacritics*, Vol. 15, No.4 (Winter, 1985): 73-93.

[30] Biddy Martin and Chandra Talpade Mohanty, "Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?" in *Feminist Studies/Critical Studies*, ed., Teresa de Lauretis (Hampshire and London: The Macmillan Press, 1986).

[31] Bell Hooks, "Homeplace: A Site of Resistance," In *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston: South End Press, 1990), 41–49.

[32] Toni Morrison, *Beloved* (London, England: Vintage Classics, 2007).

[33] Iris Marion Young. "House and Home: Feminist Variations on a Theme," *In Motherhood and Space: Configurations of The Maternal Through Politics, Home, And the Body*, ed., Sarah Hardy and Caroline Wiedmer (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 115-148.

[34] Ibid., 131.

[35] Ibid.

[36] Ibid., 118; 119.

[37] Ibid.,132.

[38] Hooks, "Homeplace," op.cit., 42.

[39] Ibid.

[40] Ibid., 43.

[41] Ibid.

[42] Ibid., 45.

[43] إريك فروم، **فن الحب: بحث في طبيعة الحب وأشكاله**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: دار العودة، 2000).

[44] Hooks, "Homeplace," op.cit.

[45] Ibid., 47.

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

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

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

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

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

المخيم بوصفه موضوعاً سياسياً: ضدّ الاستعارة، ومع المنهج

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

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

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

بوصفه رمزاً، والمخيم بوصفه واقعاً مهمَّشاً، كان مدخلاً أساسياً للتفكير: ماذا يعني أن يُنزَع المخيم من مركز المخيال الوطني؟ وماذا يُخفي هذا النزع؟

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

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

الاستعمار الاستيطاني والمأزق الزماني

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

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

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

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

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

لا تقوم حجَّتي هنا على القول إن الصهيونية أقلّ "نجاحاً" من تجارب الاستعمار الاستيطاني الأخرى، كأميركا الشمالية أو أستراليا. بل على العكس، أحاول القول إنها عالقة في وضع خاص، لأسباب تاريخية وبنيوية محدَّدة: عالقة لا في الماضي نفسه، بل في مجموعة من الأدوات، وأنماط الحوْكمة، والترتيبات السياسية التي تُبقيها في حالة تعطيل دائم لأيِّ انتقال نوعي.

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

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

وفي الوقت نفسه، لا يمكن إنكار وجود آليات تطبيع تُحوِّل هذا الوضع إلى ما يمكن تسميته "مؤقَّتية دائمة". من هنا أقدِّم مفهوم "الاستيطانية"، لا بوصفه توصيفاً للتوسُّع الإقليمي فحسب، بل بوصفه تجربة عيش داخل حالة عالقة (stuckness). "الاستيطانية" هنا هي ديناميكية حكم تقوم على الحركة، والمرونة، والقدرة على التكيُّف، وعلى تحويل الأزمة إلى شرط دائم. ومع ذلك، وبالضبط لأن المشروع يظلُّ مُعرَّفاً بالسلب والاستيطان، فإنه يعجز عن التحوُّل إلى دولة "طبيعية" بالكامل. هناك اندفاع عميق نحو هذا التطبيع، لكنَّ هذا الاندفاع نفسه يولِّد تناقضاً بنيوياً. أن تكون مُعرَّفاً بالاستيطانية يعني، إلى حدٍّ بعيد، أن تبقى مُعرَّفاً بما تعارضه. السؤال، في نهاية المطاف، ليس ما إذا كان المستوطِن يريد أن يتوقَّف عن كونه مستوطِناً، بل كيف تتجاور داخل المشروع اندفاعات متنافسة: اندفاع نحو الاستقرار، وآخر نحو التوسُّع، واندفاع نحو التطبيع، وآخر نحو إعادة إنتاج العنف التأسيسي. هذا التوتر، لا الحسم، هو ما يطبع الاستعمار الاستيطاني في لحظته الراهنة.

العقلانية والفائض: ملاحظات على الإبادة في قطاع غزة

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

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

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

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

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

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

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

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

الرفض كنمط للحياة السياسية

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

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

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

يعيشون في زمن دولة المستوطِنين. يعيشون في زمن آخر، زمن تُدرَك فيه هذه الدولة—مهما بلغت قوَّتها—بوصفها كياناً مؤقَّتاً في نهاية المطاف.

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

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

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

المثقف الجنوبي: المسألة والمسؤولية II

في الجزء الأول من هذه السلسلة، أجرت **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** الحوارية مع روبن كيلي، وديفيد لويد، وفريد موتين، وثلاثتهم من كبار الأكاديميين والشعراء والمثقفين العامِّين في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. وفي هذا الجزء، تكمل المجلة الحوارية مع أربعة مفكِّرين وشعراء من أصدقاء الفلسطينيين وأنصار فلسطين وقضايا الحرية والعدالة في العالم، هم: اسطفان شيحا من لبنان، وساندي بلاسيدو من آيبتي، وسليم فالي من جنوب أفريقيا، وآثر زيا من كشمير.

وضدَّ التيار، وقبالة الموج العالي لموسم نزع السلاح وسحب الذرائع في فلسطين ولبنان المستهدفتين من أعتى قوى الاستعمار العالمي تجبُّراً وأعظمها تسليحاً، يفتتح اسطفان شيحا، أستاذ الدراسات العربية والشرقية والآسيوية، الحوارية بمساهمة، بعنوان: "البندقية كشيء جيِّد." يستند شيحا إلى مِراسه الطويل في التحليل النفسي والمداخل الحقلية المختلفة لتفكيك الاستعمار بغية النظر إلى البندقية، كنايةً عن السلاح في عمومه، بوصفها شيئاً لاصقاً، وحميمياً، وجيِّداً. لا ينظر إليها باعتبارها أداة ثورية بيد الفدائيين ومقاتلي الحرية وحسب، بل بكونها تَرِكة عينية وازنة، شأنها شأن مفاتيح البيوت وكواشين الأرض، تختزن شيفرة التلاحم الاجتماعي والتصوُّر المخيالي للجماعة السياسية عن ذاتها سواء في حالة النضال (حركة تحرر) أو الاستقلال (كيان سياسي) غير المكتمل، والسيادة المنتهَكة، سواء في فلسطين أو لبنان.

أما ساندي بلاسيدو، المؤرِّخة المتخصِّصة في تاريخ الشعوب اللاتينية والجماعات الثورية في منطقة الكاريبي والحركات المناهضة للإمبريالية في الجنوب العالمي، فقد أسهمت في الحوارية بمداخلة، عنوانها: "إلى فلسطين، من آيبتي"، تتناول أحوال التضامن مع فلسطين، وبشكل خاص بعد بدء حرب الإبادة على غزة والحرب المفتوحة علي فلسطين ولبنان بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، وتفيد بأن نظام الفصل العنصري والإبادة الجماعية في الأراضي الفلسطينية المحتلة هما صورة مرآوية لواقع الإقصاء العنصري الذي يتعرَّض له الهاييتيون والسود في جمهورية الدومينيكان، وأن التضامن المناهض للإمبريالية هو أمر حتميٌّ، من ناحية، لاشتراك هذه الشعوب في مواجهة الماضي الإمبريالي نفسه منذ سنة 1492، ومن ناحية أخرى، لأن الإرث الاستعماري المتوحِّش الذي خلَّفه التوحُّش الإمبريالي ما يزال يحكم الخناق على حياة الشعوب المناهضة لهما في آيبتي وفلسطين.

وفي مداخلته، بعنوان: "جنوب أفريقيا وفلسطين: تاريخ من التضامن والمقاومة،" يتجاوز سليم فالي، أستاذ أبحاث الجنوب الأفريقي والتعليم وحقوق الإنسان، طرح المقارنة المكرورة بين معاناة الفلسطينيين والجنوب الأفريقيين من نظامَي الفصل العنصري هنا وهناك، نحو قراءة أكثر عمقاً لتقاطع المآسي والمصائر بين شعبين

وقعا ضحية نظامين إمبرياليين استعماريين منذ 1917 وحتى اللحظة، مبيناً تاريخ العلاقات الاستعمارية بين أنظمة التفوُّق الاستعماري الاستيطاني الأبيض، وسبل المقاومة المشتركة بين حركتيْ التحرُّر الجنوب أفريقية والفلسطينية (من حركة المقاطعة إلى محكمة الجنايات الدولية بعد بدء حرب الإبادة الأخيرة)، ومقارنات حقوق الإنسان والفصل العنصري في البلدين، ونقاط التحوُّل في المشروعين الاستعماري والتحرُّري. هذه تقاطعات هدفها تجاوز القطائع بين فلسطين ولبنان وآييتي وكشمير وجنوب أفريقيا، واقتصارها على رمزيَّات التشابه والتجاذب الضَّحَوي من باب "وكلُّ غريب للغريب نسيبُ"، لتكون لِبنة أخرى في البناء التصاعدي لمفهوم المثقف الجنوبي من حيث السؤال والمسؤولية.

وأما آثر زيا، الشاعرة وأستاذة علم الإنسان السياسي والتطبيقي، فقد رفدت الحوارية بمداخلة، بعنوان: "جراحهم هي جراحنا: مرافعة لأجل التضامن الوجداني بين فلسطين وكشمير"، تحفر فيها عميقاً في الإرث الاستعماري البريطاني وسياسة "قَسِّم وانسحب" التي انتهجها في كشمير وفلسطين منذ سنة 1947 وخلَّفت حالتين استعماريَّتين مسعورتين ما تزالان تتحكَّمان في مصير الشعبين الفلسطيني والكشميري حتى اللحظة. لا تكتفي زيا بطرح مفهوم التضامن الوجداني بين مجتمعات المقاومة والصمود في كشمير وفلسطين، بل تقدِّم مرافعة تكشف فيها عن الجذور الإمبريالية والاستعمارية للحالتين، والتعاون العسكري الهندي-الصهيوني، واستنساخ سياسات الموت والحياة، وما نتج عنه من أنماط مختلفة من التضامن بين الفلسطينيين والكشميريين الذين تصادت في نضال حركات التحرر بينهما كثير من الرمزيات النضالية والمفردات الثورية والتعبيرات الجمالية التي لم تكن كلمة "انتفاضة" إلا واحدة منها، ناهيك عن أساليب المواجهة والصمود من الشعارات والكتابات على الجدران وإلقاء الحجارة في الشوارع وحتى قاعات المحافل والمحاكم الدولية في ظلِّ شيطنة حركات المقاومة التحرُّرية ووسمها بـ"الإرهاب"



البندقية كشيء جيِّد

اسطفان شيحا، لبنان

قبل 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 بوقت طويل، وعلى الرغم من التصدُّعات السياسية والانقسامات الاجتماعية على أسس الطبقة والجغرافيا والدين والعائلة، كنتُ أفكِّر فيما أطلقت عليه سارة أحمد "الأشياء اللاصقة" التي تُبقينا متجذِّرين بالأرض، ولا سيَّما في ظلِّ العيش في حالة من النضال والمقاومة والحرب الشاملة.[1] ما هي الأشياء التي تلتصق في داخلنا، وتلصقنا أيضاً بعضنا بالبعض الآخر اجتماعياً؟ ما هي هذه "الموضوعات الجيِّدة"، كما أسمتها ميلاني كلاين،[2] التي تَعبُر الأجيال، فتولد وتُعاد ولادتها بوصفها مراسيَ للتماسك الاجتماعي في ظلِّ أشكال شرسة من عنف الاستعمار الاستيطاني الصهيوني؟ ما هي بعض هذه الأشياء الداخلية اللاصقة: شجرة الزيتون التي يزرعها الفلسطينيون ويدافعون عنها ويحرقها المستوطنون بهمجية، والتين والزيتون في الأرض وفي الفن والخزف الفلسطيني، وعنب الخليل في قصيدة عز الدين المناصرة. ولربما أيضاً الفدائي/ المناضل/ المقاتل/ المجاهد (ذكراً كان أم أنثى)، والكوفية، والمفتاح، والحجر، والملعقة، والطائرة الورقية، والنفق، والبندقية، نعم... البندقية.[3] عندما نفكِّر في "الأشياء"، فإننا لا نعني فقط الأشياء المادية التي تلتفُّ حولها عائلاتنا ومجتمعاتنا وعلاقاتنا الحميمية. فكلُّ فلسطيني يعلم أن هذه الأشياء عرضة للتدمير الصهيوني والإمبريالي، وللسَّادية، والسجن، والسرقة. إن هذه "الأشياء"، بأكثر من ذلك، هي أيضاً موضوعات داخلية، أي صور ذهنية وعاطفية لتشكيلات وعلاقات وأشياء خارجية تمَّ استدخالها في الذات، وفي هويَّاتنا، وفي رؤيتنا للعالم. وهذه الأشياء لا تخصُّ الذات وحدها، بل تشمل أيضاً تجارب الآخرين (كما في المثال الكلاسيكي في نظرية التحليل النفسي، علاقة الأم بثدييها وبالرَّضيع)، إذ نشحنها بمشاعرنا من حب وكراهية وقلق ولذَّة. إن هذه الأشياء "الجيِّدة" يمكن أن تكون علاقات اجتماعية بين الرِّفاق والعشَّاق وأفراد العائلة، أو حياة أبطالنا وبطلاتنا وصورهم، أو الإيمان المشترَك بين أبناء الوطن والمؤمنين، أو العلاقة بالأرض نفسها.

لقد فهمت كلاين أن الرضيع يختبر هذه الموضوعات "بصورة ملموسة كما لو كانت حاضرة فيزيائياً داخل الجسد"، مسبِّبةً اللذة (الثدي كعضو-شيء داخلي جيد) أو الألم (الثدي كعضو-شيء داخلي شيء). والأهم من ذلك أن "استدخال شيء جيِّدٍ مستقرٍّ والتماهي معه هو أمرٌ أساسي لقدرة الأنا على التماسك ومكامَلة الخبرة."[4] وإن كان لي أن أعقِّب على ذلك، فإنه دون موضوعات داخلية جيِّدة تتشظَّى الأنا، ومعها نطوِّر البنية التحتية النفسية للتضامن، والاستمرارية، والنضال.

خصَّ المؤلِّف **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة، وبإذن من المؤلِّف، ترجم النصَّ عن الإنجليزية عبد الرحيم الشيخ.
"The Gun as a Good Object"

يذكِّرنا ديفيد إنغ أن منظور كلاين ليس بريئاً، بل إنه ينبثق في حقيقة الأمر من الحداثة الاستعمارية، حيث "يُضبط الحب والكراهية وجدانياً لخلق حقلٍ من الموضوعات الجيِّدة والسيِّئة، ومن الذوات الليبرالية والأصلانية."[5] وعلى صلة بتجربة الفلسطينيين مع الألعاب الذهنية الصهيونية، فإن هذا التوزيع غير المتكافئ للوجدان يفضي إلى عملية نفسية من الترميم تنشئ "حلقة مُفرغة من الضحايا والجناة"، حيث يوضَع المستعمِر بوصفه كلّاً من الجاني المرتكب للعنف وضحية الضرورة التي ألزمته أن يكون الجاني، ليصبح هو ذاته بحاجة إلى التشافي والتعافي.[6]

في الواقع، قد تكون الموضوعات والارتباطات في كثير من الأحيان مشوبة، إذ لا شيء منها نقي تماماً. فقد يكون هناك رفاق سبق أن أعجبنا بهم ثم خانوا شعبهم، تماماً بقدر ما قد يكون هناك آباء خانوا أبناءهم. هناك رفاق نحبُّهم وقد يضحُّون بحياتهم من أجلنا، لكنهم في الوقت نفسه قد يكونون عشَّاقاً أو أزواجاً أو زوجات أو آباء أو أمهات أو أبناء أو بنات سيِّئين. لذلك، فإن بعض أنقى الموضوعات "الجيدة" قد تكون الأسوأ، والأشد ضرراً، والأكثر أذى. وفي حقيقة الأمر، ليست كل الأشياء اللاصقة هي أشياء جيِّدة. ولربما، وبالنسبة إلى أولئك المهمَّشين في العالم (المعرقَنين، والمجندَرين، والمجنَّسين، والمضطَهَدين)، فإن ما تُرى على أنها أشياء جيِّدة، قد لا تكون بتلك الجودة بالنسبة إلى المستعمَرين والمهيمَن عليهم. تُعلِّمنا لورين بيرلانت في كتابها **التفاؤل القاسي** أن "علاقة التفاؤل القاسي توجد عندما يكون ما ترغب فيه في الواقع عائقاً أمام نجاحك."[7] فالأشياء التي نستثمر فيها—تلك التي تعِد بالأمن، والاستقلالية الفردية، والارتقاء للمستوى الأفضل، أو "الحياة الجيدة"—غالباً ما تتحوَّل إلى تعلُّقات تُديم الاستغلال، وإلى أشكال من التماهي تعدنا بحياةٍ وذاتيةٍ يتعذَّر نيلهما. هذا، وتصف بيرلانت كيف نظلُّ متعلِّقين بـ"شروط إمكان منقوصة."[8] صحيح أن تحقيق هذه الإمكانات مستحيل، لكن التخلِّي عنها يبدو بالقدر نفسه غير معقول. إن هذه التعلُّقات "القاسية" تقيِّدنا بأوهام، نحو: وهم الدولة الليبرالية الديمقراطية، والتنمية المرتبطة بالسوق، والإيمان بقيادات كليبتوقراطية (حرامية)، والثقة بالقوانين والمؤسسات الدولية، إلى آخره. وقد تكون، تلك التعلُّقات، إيماناً يائساً بالبنى ذاتها المصمَّمة أصلاً للتواطؤ على تهميشنا، بل وحتى القضاء علينا، والعمل بفاعلية على إخضاعنا وتحييدنا.

ومع ذلك، فإن أولئك الواقعين تحت الاحتلال، في واقع الحرب الشاملة والسلب، يتمسَّكون بأشيائهم حتى إن كانت مشوبة، يعتصمون بها بعنادٍ ومحبةٍ يعملان على إنقاذهم وسط هذا السيل الجارف الذي لا يهدأ من العنف الإبادي.[9] إن هذه الأشياء تصبح سائلة، ومتحرِّكة، وقادرة على امتصاص قوى وجدانية جديدة. وقد يسأل المرء، في حقبةٍ سابقة، كيف نميِّز بين الأشياء الجيِّدة والأشياء القاسية؟ وكيف، في حقبة التسارع المحموم للإلغاء، نبحث عن تلك الأشياء التي تُديم بحقٍّ الحياة الجماعية، ونميِّزها عن تلك التي تَعِدُ بتفاؤل إنساني بينما تمنح موتاً بطيئاً؟ لكن هذه اللحظة الزمنية تحظر علينا الانزلاق إلى هذا الترف الفكري الذي يسيء توجيه حاجتنا إلى التعلُّق، حقيقة، نحو ما هو يقينيٌّ في حياتنا. لذلك، وعوضاً عن الانكفاء إلى التجريد الفكري والنظري وإلى المثالية (الألمانية)، أقترح هنا أن نتعلَّم من كبار محاربينا، ومن أسلافنا وإخوتنا وأخواتنا، وأن نحتفظ بأشيائنا في ذواتنا كي نستخدمها وسائلَ للذهاب نحو مستقبلٍ ما كان ليعترف بنا أو يفسح لنا مكاناً لولاها.

عندما نفكِّر في كون الأشياء "لاصقةً"، فإن سارة أحمد تتَّبِع "كيف تُتداول كلمات الشعور وأشياء الشعور وتولِّد آثاراً: كيف تتحرَّك، وتلتصق، وتنزلق."[10] وهي تنظر في الرصيد السياسي والاجتماعي والذاتي الذي تُراكمه الموضوعات عبر تواريخ "تتشابك مع العواطف تحديداً بقدر ما يتعلَّق الأمر بما يلتصق، وبالروابط التي تُعاش بوصفها الأشدّ كثافةً أو الأكثر حميميةً، كأنها أقرب إلى الجلد."[11] تمتلك الأشياء عند أحمد خاصية اللزوجة، وهي أيضاً ملموسة من حيث أنها تُتداول عبر تفاعل الأجساد البشرية (وغير البشرية)، مكثَّفةً شحنتها العاطفية، والنفسية، والليبيدية، بل وحتى الإيروسية، كما تعلِّمنا آفغي سكتوبولو في قراءتها لممارسات اللعب العِرقي.[12] ولذلك، فإننا ننظر إلى "الأشياء" بوصفها كينونات نفسية، أي بوصفها صوراً مُستدخَلة تشكِّل بنية الأنا، وفي الوقت نفسه هي بنى اجتماعية تُراكم المعاني والخصائص الوجدانية كلما تداولتها المجتمعات وتتداولها.

رمزية البندقية

في التفكير في الأشياء، المادية منها والنفسية، تبرز البندقية بعناد عند النظر في النضال الفلسطيني، سواء من أجل البقاء في وجه التطهير العرقي أو السعي إلى التحرُّر. وليس القصد من ذلك الإثارة أو الاستفزاز، بل بأكثر من ذلك التفكير ترابطياً في الأشياء التي تظهر بوصفها مركزية لهوية النضال الفلسطيني والعربي. وكما أن الصهاينة مهووسون بتدمير أشجار الزيتون في فلسطين، فإنه ليس من قبيل الصدفة أن تكون البندقية هي الشيء الذي يسعى الصهاينة باستماتة إلى انتزاعه من الفلسطينيين. إنهم يسعون إلى نزع سلاح الفلسطينيين، لا عسكرياً فحسب، بل نزع إرادتهم في أن يكونوا محاربين لأجل الوفاء بالتزامهم لأسلافهم وشعبهم، والثبات على أرضهم، والبقاء مخلصين لمستقبلهم عليها. لكن الصهاينة والقوى الإمبريالية ليسوا وحدهم من يسعى إلى نزع سلاح الفلسطينيين. فكما نظَّرت آفغي سكتوبولو، يعمل الليبراليون وكثيرون في اليسار دون كلل أو ملل على تجريد القوى الثورية من سلاحها عبر خطابات كونية وإنسانوية، وهي انتقائية بطبيعة الحال، عن العقلانية والتمدُّن. وفي حديثها عن الولايات المتحدة تحديداً، تشير سكتوبولو إلى أن "اليسار مشروط بنزع سلاح نفسه، جزئياً عبر ربط نفسه بوهم أن السجال، أو رؤية الأمور من الجانب الآخر، أو الإجرائية، يمكن أن يكون ردَّ فعل كافٍ لوقف الفاشية والإبادة الجماعية."[13] وعلى ذلك، فإن البندقية تمثِّل شيئاً غير قابل للمصالحة مع هذه الإنسانوية الليبرالية، بقدر ما تمثِّل أيضاً تحدِّياً للحاجة التكوينية لدى الصهيونية إلى الهيمنة على الفلسطينيين، ومطالبتهم بالامتثال قبل أن يتمَّ القضاء عليهم.

في التفكير بـ"رمزية البندقية"، يتناول باسل الأعرج الكيفية التي ظهرت بها البندقية مع بدايات تشكُّل الهوية الوطنية الفلسطينية ذاتها. فقد "تجلت [البندقية] في الأغاني، والأمثال، والمراثي، والفنون البصرية، والملصقات"، وذلك، كما يخبرنا الأعرج، لتظهر في اللحظات الحاسمة من النضال، وتحمل رصيداً رمزياً كبيراً في "الهوية والوعي الفلسطينيين." فالبندقية، إذن، ليست مجرَّد شعار للكفاح المسلَّح " بقدر ما هي أداة ورمز لما بإمكانها أن تنجزه." وسواء في مقاومة نزع السلاح على يد إبراهيم باشا في القرن التاسع عشر، أو في انتفاضة البراق في العام

1929، أو في ثورة العام 1936، أو حركة الغوار الفدائية بعد العام 1967، يذكِّرنا الأعرج أن البندقية "أصبحت أحد أهم رموز الهوية الفلسطينية... للتعبير عن رفض أيِّ حلول تنطوي على تنازلات." إن ملاحظات الأعرج مهمة لأنه يرسم خريطة القوة الوجدانية والنفسية للبندقية كـ"شيء جيِّد"، لا كشيء جرى تصنيعه وتوظيفه عمداً عبر الدعاية، بل بصورة عضوية من خلال الممارسة الثورية. ومن خلال تلك الممارسة، جرى "اختزان" البندقية كشيء في "الذاكرة والوعي" الفلسطينيين، وكذلك في وعي المنتجين الثقافيين الفلسطينيين.[14]

فماذا لو نظرنا إلى هذه البندقية، مثل شجرة الزيتون أو الكوفية أو المفتاح، كـ"شيء جيِّد" تكوينياً وجَّه يقينيةَ الرغبة الفلسطينية في التحرُّر؟ إن البندقية كشيء جيِّد ليست فتيشاً، ولا ينبغي النظر إليها كشيء رومانسي من قبيل الوهم أو السذاجة. كما لا يجوز الخلط بين البندقية في أيدي الفلسطينيين وعقولهم وبنادق المحتل والإمبريالي والمستوطن الإجرامية. فالبندقية في أيدي الفلسطينيين وعقولهم هي موضوع مستدخَل لا يعبِّر عن الرفض وحسب، بل عن الإثبات أيضاً. وفي هذا السياق، تأتي شهادة ليلى خالد معبِّرة، حين تؤكِّد "بوصفي فلسطينية، كان عليَّ أن أؤمن بالبندقية بوصفها تجسيداً لإنسانيتي وتصميمي على تحرير نفسي وأبناء شعبي. لقد كان على كلِّ فلسطيني يحترم نفسه أن يصبح ثوريّاً."[15]

تفتح مقولة ناصر أبو رحمة حول المخيم-الكومونة أمامنا إدراكاً معيَّناً أن صناعة العالم الثوري الفلسطيني هي بالفعل "القدرة على صناعة المكان"، أي "خلق مكان قادر على دعم ذوات جماعية جديدة وأشكال جديدة من الترابط تقلب التمايزات بين الحاكم والمحكوم."[16] إن هذا هو المكان الذي نشأت فيه ليلى خالد، وعاشت، وأحبَّت، وفكَّرت، وناضلت. وإن هذا المكان يجب أن يُفهم على المستوى المادي والحيِّزي بوصفه ممارسةً ثوريةً قائمةً على الأرض. ولكنه أيضاً مكان منظَّم اجتماعياً ونفسياً من خلال شبكة من الأشياء الاجتماعية والرمزية التي تعيش داخل الذات الفلسطينية، كما يقترح الأعرج. إن هذا المكان المادي يصبح متماسكاً عبر نسيج من الأشياء الاجتماعية المشتركة المُشرَّبة بالقوة والقيمة الاجتماعية والذاتية. وعلى حدِّ تعبير باسم سرحان، الذي يقتبس عنه أبو رحمة، كانت الثورة الفلسطينية أيضاً "تحَوُّلاً في الجوهر ذاته للنفسية الفلسطينية."[17]

وإذا كان الأمر كذلك، فلنأخذ بعين الاعتبار، كما يفعل الأعرج، اقتصاد الأشياء الرمزية في المكان الثوري لدى أبو رحمة، أي التسميات الرمزية والثقافية التي تؤمِّن التماسك واليقين للذات الفلسطينية، وضروريات المقاومة النفسية والاجتماعية. وربما يمكن القول إننا نفكِّر في اقتصاد أشياء النفس الفلسطينية. دعونا ننظر إلى البندقية كشيء من بين أشياء عديدة مشبعة بالتاريخ والمشاعر، كشيء لاصق يستمدُّ معناه من رفقة الدرب بين من يحملون البندقية، ومن تقوم على خدمتهم، ومن العائلات التي تتجمَّع حول من سقطوا منهم والبندقية في أيديهم. دعونا ننظر إليها كشيء يربط النضالات الماضية، كما يشير الأعرج، سواء كانت الثورة الكبرى 1936 أو 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، بحاضر متزامن يجمع بين النضال ووعد المآل.

إذا كان المرء متشكِّكاً بشأن القوة النفسية للبندقية كمثال على "شيء جيِّد" أساسي يسمح للفلسطينيين بالبقاء واضحين بشأن يقينيَّة تحرُّرهم وما يجذِّر الفلسطينيين في النضال، فما عليه سوى أن ينظر إلى أولئك الذين يسعون إلى نزع سلاح الفلسطينيين كشرط مسبق للمحو السلمي للفلسطينيين. إن نزع سلاح الفلسطينيين (وكذلك اللبنانيين) ليس ضرورة لوجستية من أجل "حلٍّ سلمي"، ولا هي خطوة لخفض التصعيد بغية إعادة توزيع المساعدات وحفظ الأمن. فالمستعمِر والإمبريالي، الذي تفوق ترسانته العسكرية ما يمكن أن يمتلكه المستعمَر، يفهمان البندقية بأكثر من كونها مجرَّد سلاح في الحرب. إنهما يدركان قيمتها النفسية والاجتماعية التي يجب انتزاعها ممَّن يستهدَفون بالإبادة والإزالة. ولهذا السبب، فإن "ثقافة السلام" لدى ترامب والدولة الصهيونية لا تقتصر على مطلب "نزع سلاح حماس" في غزة وحسب، بل تشمل أيضاً "وجوب نزع سلاح حماس والسلطة الفلسطينية من مناهجهم الدراسية" ونزع سلاح "نظامهم التعليمي."[18]

لقد اقترحتُ البندقية كـ "شيء جيِّد" ليس بسبب طبيعتها المثيرة أو الاستفزازية، بل بأكثر من ذلك لأنها تمنحنا فرصة واضحة للتفكير في شيء مادي بوصفه موضوعاً نفسياً، وكذلك كشيء تُنظَّم حوله العلاقات الاجتماعية. إن الأشياء متوارثة بين الأجيال وليست ثابتة أبداً، فهي تتراكم وتفقد معناها. إنها تُراكم القوة الوجدانية والتَّصادي السياسي أثناء تداولها. إنها تُتناقل بين الناس والجماعات والأجيال والتشكيلات الاجتماعية: تتحرَّك، وتلتصق، وتنزلق عبر نسيج الحياة الفلسطينية، ومن خلال المكان الثوري "لدعم ذوات جماعية جديدة وأشكال جديدة من الترابط" والتواصل الاجتماعي، كما يشير أبو رحمة.

ما هو، إذن، نوع العلاقات التي تسهِّل انتقال هذه الأشياء، ليس فقط داخل هذا المكان الثوري، بل أيضاً ضمن فضاء اجتماعيٍّ مشتركٍ لِطَيْفٍ سياسيٍّ فلسطيني بالغ التنوُّع؟ ما هي الروابط الاجتماعية، وما هي أشكال الحميمية والتضامن التي تمكِّن من نقلها؟ إذا كانت هذه الأشياء تنتقل من جيل إلى جيل، وإذا كانت تُمرَّر بين العشَّاق، والرِّفاق، والأقارب، فماذا يحدث لهذه الأشياء، ومعانيها، في مواجهة إبادة أجيال من الأمهات والآباء والأطفال والعشَّاق؟ ماذا يحدث عندما تدمَّر الأجساد ذاتها التي تنتقل عبرها هذه الأشياء مكثِّفةً شحنتها العاطفية والنفسية، بشكل منهجي؟ وفي هذا الصدد، وبينما نشعر بالضيق المتزايد حيال المكان الثوري الذي وُرِّث لنا وأوكِل إلينا من قبل أسلافنا، أحاول أن أحدِّد تلك الأشياء، أو الموضوعات إن شئت، التي تمنحنا الوضوح، وهي الأشياء التي في داخلنا التي يجب أن نتمسَّك بها بينما تضيق هذه الجدران علينا. ولكن أيضاً، هذه الأشياء في داخلنا التي يجب أن نتمسَّك بها لأنها ستمكِّننا من السير نحو المستقبل "لاحتلال" المكان الثوري الذي يحتاج إلى تحرير. إنني أحاول أن أجد "ما هي الأشياء التي نحملها معنا إلى هذا الحاضر؟"

حياة الصعلوك

يتحدَّث باسل الأعرج أيضاً عن الصعاليك قبل الإسلام، وهم "ثُلَّة من الرجال الذين خرجوا عن العرف والعادة وواجهوا النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في قبائلهم، فإما نبذتهم القبائل أو قاموا هم باعتزالها."[19] يحدِّثنا

الأعرج عن الصعاليك من أجل تثوير "وجه الشبه بين الثوري والمجرم، هو أن كليهما قرَّرا الخروج عن 'الأنظمة والقوانين' المتعارف عليها."[20] إن هذا الفهم لحياة الصعاليك يتيح لنا فهماً وافياً لشرط أساسي لأن تكون فلسطينياً (وللكينونة الفلسطينية) في عالم جعل الهيمنة على الفلسطينيين أمراً طبيعياً، ذلك أن الإنسانوية الليبرالية، و"الأنظمة والقوانين المتعارَف عليها" هي توجيه خاطئ ومصيدة. وبكلمات أخرى، فإن الأعرج يرى العالم والعلائقية والتجربة الاجتماعية للصعاليك كممارسة اجتماعية، ولربما كشكل من أشكال الهِجاج من العبودية وشقِّ عصا الطاعة، ولا ينبغي أن يُرى على أنه انحراف عن "الأنظمة والقوانين" أو "خروج" من "الأنظمة والقوانين المتعارَف عليها." كما لا يجب أن ننجرف إلى نقاش عقيم ومتحذلق حول كون هذا النظام الدولي و/ أو خطابات "حقوق الإنسان" "ممركزة غربياً"، أو "مِش لإلنا"، أو "استيراداً" استعمارياً وإمبريالياً، فهي ليست كذلك. والأسوأ من كونها مجموعة قيم "أجنبية" مفروضة على المجتمع العربي-الإسلامي، فإن الإنسانوية الليبرالية كانت الدعوة التي من خلالها يسعى السلطويون (الطبقة الحاكمة وكذلك الإمبرياليون) لزجِّ الفلسطينيين في غرفة انتظار لغرف الغاز الخاصة بهم.

لا ينبغي التعامل مع صعاليك الأعرج باعتبارهم مجرَّد حقيقة تاريخية، بل كمفهوم تحليلي، يخبرنا عن حالة "الخروج". وعلى ذلك، فإذا كان الأعرج يتحدَّث عن الخروج الطوعي للصعلوك/ الثوري، فإنني أقول إن الاعتراف بالظروف التي تجبر الصعلوك على الخروج يحرِّرنا من قيود الإنسانوية الليبرالية ومحدِّداتها التي لم تخدم الشعب الفلسطيني أبداً، بل استُخدمت فقط لإبقائه على قيد الخضوع والتبعية. إن حياة الصعلوك تعيد تركيزنا على المطاردين والعلاقات الجماعية التي تربطنا بمجتمعاتنا، وعائلاتنا، وأرضنا، وأمَّتنا. إنهم مَنْفَوِيُّون ليس بالمعنى الذي يُنفى فيه الفلسطينيون عن أراضيهم (مع أن كثيرين منهم كذلك بالفعل)، بل بمعنى أن الفلسطينيين طُردوا من جَدارة الانخراط في خطاب حقوق الإنسان. يخبرنا الأعرج أن حياة الصعلوك هذه، حياة اللِّص، والطريد، والمنفيِّ، تتطلَّب منه أن "يتقن آليات العمل خارج القانون."[21] لقد علَّمنا الثوريون الفلسطينيون عبر العصور هذا الدرس. فحملة خطف الطائرات في السبعينيات والثمانينيات، والعمليات الاستشهادية في التسعينيات، وعمليات الغوار الفدائية خلال انتفاضة الأقصى، والدرس الذي يعلِّمنا إيَّاه الأعرج... كلُّها تنبثق من هذا النوع من حياة الصعلوك الثوري، ومن إدارة الظهر الواعية للإنسانوية البرجوازية والإيمان القسري بالمؤسسات الدولية التي يمكنها، في أحسن الأحوال، أن تقبل الفلسطينيين فقط كلاجئين بلا دولة.

لقد أجبرنا 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 على فهم أن الصعلوك ليس مجرَّد مجرم وثوري مقدودان من القماشة ذاتها، فهذا نعرفه سلفاً. بل إن الصعاليك، بأكثر من ذلك، هم أولئك الذين يسعون إلى العيش في عالم يفهم بحقٍّ أنهم منبوذون منه فعلاً. لقد فُرض علينا التفكير بعالم التواطؤ ليس بوصفه انحرافاً في السلطة والطبقة الفاسدة (من قبل خائنيها)، بل بوصفه النظام المعياري الذي يجعل الفلسطينيين، بحكم وجودهم ومحض وجودهم، مصدر إزعاج لأساطير الإنسانوية الاستعمارية. ولذا، فإن حياة الصعلوك هي الحياة التي تدرك الحقائق المادية للعالم الذي يعيش فيه الصعلوك... مع الآخرين. ومع هذا الإدراك، وبعبور سياج هشٍّ لم يظن إلا قلَّة منَّا أنه يمكن اختراقه، ناهيك عن اختراقه بسهولة، جعل صعاليك الكرامة والشجاعة يدفعون بالذاكرة إلى الواجهة. لقد أجبرنا

الصعاليك، صعاليك 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، على رؤية إمكان التحرُّر، وضعف المشروع الصهيوني الفاشل، وتصرُّفاته العدوانية وعجزه الذي يعبِّر عنه بنوبة إبادة جماعية.

في الحقيقة، يمكننا التفكير في الصعلوك نفسه كشيء جيّد. لكن الصعاليك، كمجتمع من الثوَّار المطاردين، يعلِّموننا أيضاً أن الأشياء الجيِّدة أساسية للعيش كجماعة. وسواء كان الخروج طوعياً، كما يطرحه الأعرج، أو حالة شعب يرفض الاستسلام ويناضل من أجل التحرُّر، فإن حياة الصعلوك تمنحنا نموذجاً عن كيفية ارتباط الأشياء اللاصقة بالعلاقة بين الناس والمجتمعات وأرضهم، بين من يعيشون ويعشقون ويناضلون بينما يُطرَدون من النظام العالمي القائم على "الأنظمة والقوانين المتعارَف عليها." إن العلاقة بين حياة الصعلوك و"الأشياء الجيِّدة" تكمن في أن الأشياء المتبادلة بين الأحبة والرفاق والعائلة والأجيال (مثل البندقية بوصفها موضوعاً مادياً وموضوعاً "رمزياً"، كما يوضح الأعرج) تصبح "المكان"، أو قاعدة التشغيل التي من خلالها يخلق الفلسطينيون ويستمرُّون في إنشاء "أشكال ترابط" وحياة جديدة ومتوارثة، كما قد يقول أبو رحمة ونادرة شلهوب-كيفوركيان. لقد أجبر 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 العالم على مواجهة الوقائع المادية لفلسطين التي لم يكن بالإمكان طمسها عبر التواطؤ مع الصهيونية من قبل الأنظمة والطبقات العربية الخائنة. إن الأشياء الجيِّدة التي تربط الفلسطينيين بهُويَّتهم، وأنفسهم، ومجتمعاتهم، وأرضهم، تستعصي على أن يُستولى عليها وعلى أن تُباد من قبل هذه الأنظمة وهذه السلطة الاستعمارية الإبادية. لقد أكَّد طوفان الأقصى ما يطلق عليه حسين البرغوثي "التنسيق المنطقي" لحياة الفلسطينيين ونضالهم في أنحاء فلسطين كلِّها كما كان طوفان الأقصى طوفان فلسطين، وليس طوفان غزة وحدها.[22] وفي هذا السياق، تُعلِّمنا شلهوب-كيفوركيان أن "مكان الموت الفلسطيني هو في الوقت نفسه مكان للذاكرة والاستذكار، وبالتالي مكان للحياة والعيش."[23] وفي سخرية جارحة، سخرية أولئك الذين سينتصرون، لم يؤدِّ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 وما تلاه من إبادة إلى محو الشعب الفلسطيني أو الأشياء التي تنظِّمهم ذاتياً وجماعياً ووطنياً ونفسياً، بل على العكس من ذلك، إذ كسر طوفان الأقصى نظام الموت البطيء لضمان تماسك نظام الأشياء الأساسي لهوية الفلسطيني وعلاقاته بالأرض، أي هذا الشيء اللاصق... البندقية وعلاقتها بأحد أكثر الموضوعات تكويناً للذات الفلسطينية، وهي: العودة

الإحالات

[1] Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion* (Edinburgh: Edinburgh University Press), 2014, 14.

[2] Melanie Klein, "The Importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego," The International Journal of Psychoanalysis, 11 (1930): 24–39; Melanie Klein, "Notes on Some Schizoid Mechanisms," *International Journal of Psycho-Analysis*, 27 (1946): 99-110.

[3] انظر، على سبيل المثال:
Stephen Sheehi, "Forging Revolutionary Objects," in *Producing Palestine*, ed., Helga Tawil-Souri and Dina Matar (London: Bloomsbury, 2025), 154-168.

[4] Hinshelwood, *A Dictionary of Kleinian Thought* (London: Free Association Books, 1991), 71.

[5] David Eng, "Colonial Object Relations," *Social Text*, Vol. 34, No. 1 (2016): 1-19, 2.

[6] Ibid., 12.

[7] Lauren Berlant, *Cruel Optimism* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 1.

[8] Ibid., 24.

[9] Stephen Sheehi, "What Objects Should We Carry?" *Parallax*, Vol. 30, No. 2 (2024): 208–226.

[10] Ahmed, op. cit., 14.

[11] Ibid., 54.

[12] Avgi Saketopoulou, *Sexuality Beyond Consent: Risk, Race, Traumatophilia* (New York: NYU Press, 2023).

[13] Avgi Saketopoulou, "Fighting Fire with Fire: Aesthetics, Exigent Sadism, Insurgency", *Avenali Lecture*, Townsend Center for the Humanities, University of California, Berkeley, 26 October 2025, accessed 15 March 2026. https://youtu.be/XuB15b8Eg-k?si=RxhSobKQ8b3V20n8.

[14] باسل الأعرج، **وجدت أجوبتي** (القدس: دار رئبال، 2018)، 125-134.

[15] Leila Khaled, *My People Shall Live: An Autobiography of a Revolutionary* (SN; SP, 1973); 38.

[16] Nasser Abourahme, "Revolution after Revolution: The Commune as Line of Flight in Palestinian Anticolonialism," *Critical Times*, Vol. 4. No. 3 (2021): 445-475, 447.

[17] Ibid, 455.

[18] Joseph Frager, "It Is Not Enough for Hamas to Disarm Their Weapons - They Must Disarm Rheir Textbooks Too," *Israel National New*, 25 January 2026, accessed 15 March 2026. https://www.israelnationalnews.com/news/421428.

[19] الأعرج، مصدر سبق ذكره، 135.

[20] المصدر نفسه، 137.

[21] المصدر نفسه، 136.

[22] حسين البرغوثي، "عن المكان المنقرض" في **الفراغ الذي رأى التفاصيل** (رام لله: دار البيرق، 2006)، 81-102.

[23] Nadera Shalhoub-Kevorkian, "Criminality in Spaces of Death: The Palestinian Case Study," *The British Journal of Criminology*, Vol. 54, No. 1 (2014): 4.

إلى فلسطين، من آييتي

ساندي بلاسيدو، آييتي

إن نظام الفصل العنصري والإبادة الجماعية في الأراضي الفلسطينية المحتلة هما صورة مرآوية لواقع الإقصاء العنصري الذي يتعرَّض له الهاييتيون والسود في جمهورية الدومينيكان، والتضامن المناهض للإمبريالية هو أمر حتميّ.عند ظهر يوم 19 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، تجمَّع نحو مائة شخص في متنزَّه الاستقلال في سانتو دومينغو لإدانة الإبادة الجماعية في غزة التي تقودها الصهيونية والمموَّلة من الولايات المتحدة، وللتعبير عن التضامن مع الشعب الفلسطيني. وقد استقطب هذا الحراك أحزاباً سياسية يسارية وتقدُّمية، مثل حزب العمل الشيوعي (PCT)، وتجمُّعات، مثل التنسيقية الوطنية الشعبية (NPCC)، ومنظَّمات ثورية، مثل حركة العمَّال الاشتراكيين (MST)، إضافة إلى شبَّان مستقلِّين. وبينما كان المتظاهرون يتجمَّعون، تجمَّع أيضاً أعضاء من المنظمة شبه-العسكرية اليمينية المتطرفة—المنظمة الدومينيكانية القديمة (AOD)، التي تصف نفسها بأنها حركة "وطنية" ملتزمة بـ"حماية الهوية الدومينيكانية". وقد رافق أعضاء هذه المنظمة، الذين يرتدون زيَّهم الأسود المميَّز وقبَّعاتهم بعد أن انضمَّ إليهم بعض المؤيدين بملابس مدنية، عدد يفوق عددهم بمرتين من عناصر الشرطة الدومينيكانية.

ووفقاً لحركة العمَّال الاشتراكيين، ومع بدء تجمُّع المظاهرة، أطلق أعضاء مستفَزُّون من منظمة الدومينيكان القديمة "غازاً سامّاً" في الهواء، وتصاعد التوتُّر بين المجموعتين حدَّ العراك بالأيدي. وفي انسجام مع نمط متزايد من التعاون بين هذه الميليشيات شبه-العسكرية الفاشية الجديدة وأجهزة إنفاذ القانون، وسلطات الهجرة، فشلت الشرطة في حماية المتظاهرين المؤيِّدين لفلسطين. وقد زعم أعضاء هذه المنظمة أنهم حضروا للتظاهر بغية منع "الشيوعيين أو المثليين أو المؤيِّدين لهاييتي" من دخول الضريح الذي يضمُّ رفات الآباء المؤسِّسين الذين قادوا انفصال جمهورية الدومينيكان عن هاييتي في العام 1844. ولكن مع توافد مزيد من المتظاهرين، استمرَّت الفعالية كما كان مخططاً لها، وردَّد الحاضرون شعارات، نحو: "غزة تقاوم، فلسطين موجودة،" كما ندَّد عدد من المتحدِّثين بدعم الحكومة الدومينيكانية لدولة الفصل العنصري "الإسرائيلية"، وكذلك بتواطؤ الولايات المتحدة في الإبادة الجماعية. وقد كان من بين المطالب دعوة الرئيس لويس أبي نادر إلى إنهاء العلاقة الوثيقة التي تربط الحكومة بـ"إسرائيل".

خصَّت المؤلِّفة **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة التي نُشرت النسخة الأولى منها في مجلة تقرير المؤتمر الشمال أمريكي حول أمريكا اللاتينية (NACLA) في عدد تشرين الثاني 2024. وبإذن من المؤلِّفة، ترجم النصَّ عن الإنجليزية عبد الرحيم الشيخ.
Sandy Plácido, "For Palestine, from Ayiti," *NACLA Report on the Americas*, Vol. 56, No. 4 (2024): 403-409.
https://doi.org/10.1080/10714839.2024.2427972

ليس بعيداً عن موقع ذلك الاحتجاج، ولكن قبل قرابة نصف ألفية، وتحديداً في العام 1521، انتفض أفارقة مسلمون من شعب الولوف الذين كانوا مستعبَدين في مزرعة سكَّر يملكها دييغو، الابن الأكبر لكريستوفر كولومبوس. لقد تسلَّحوا وساروا غرباً على طول نهر نيغوا نحو آزوا، فقتلوا الإسبان واستولوا على ممتلكاتهم، وجنَّدوا في طريقهم أفارقة مستعبَدين آخرين. واليوم، يعيد نشطاء مناهضون للعنصرية ومدافعون عن حقوق الإنسان، مثل المتظاهرين المتضامنين مع فلسطين في متنزَّه الاستقلال، تأكيد تقليد الجزيرة الراديكالي الممتدِّ لأكثر من 500 عام واستمراره في مقاومة قوى الاستعمار ونزعة التفوُّق الأبيض والرأسمالية والإمبريالية. كما أنهم يواصلون مواجهة وطأة تاريخ طويل من قمع الحركات الراديكالية في جمهورية الدومينيكان، حيث تُشكِّل ظروف شبيهة بالفصل العنصري ضدَّ المنحدرين من أصل هاييتي، وحقوق محدودة للنساء، ومعاداة السود، ورهاب المثلية الجنسية، وقمع الحركات العمَّالية والتقدُّمية... ملامح الحياة اليومية.

ونظراً لأن أساليب القمع وتقنياته يتمُّ تداولها بشكل متزايد بين حكومتي جمهورية الدومينيكان و"إسرائيل"، فإن النضال ضدَّ الفصل العنصري في جمهورية الدومينيكان هو أيضاً نضال ضدَّ الفصل العنصري في فلسطين وعلى امتداد العالم. هذا، وتشكِّل فلسطين وآييتي Ayiti (وهو الاسم [المشتقُّ من لغة] التاينو للجزيرة التي تتقاسمها جمهورية الدومينيكان وهاييتي) أهمية جيوسياسية واقتصادية لكلٍّ من الولايات المتحدة و"إسرائيل"، كما أنهما تحقِّقان أرباحاً طائلة في مجالات الصناعات العسكرية والتعدين والسياحة والزراعة. تستفيد أكثر من 850 شركة من مناطق التجارة الحرَّة في جمهورية الدومينيكان، بينما في فلسطين، يُقال إن رئيس الوزراء "الإسرائيلي" بنيامين نتنياهو قد اقترح مشروعاً ضخماً لمنطقة تجارة حرَّة في قطاع غزة بعد الإبادة الجماعية. كما تعتبر آييتي وفلسطين موقعين رمزيين أساسيين للبنى الأيديولوجية لمعاداة السواد، والعنصرية المعادية للعرب، والإسلاموفوبيا.

إن الإبادات الجماعية وأنظمة الفصل العنصري في القرنين العشرين والحادي والعشرين في جمهورية الدومينيكان (والتي نُفِّذت سواء على يد النظامين الديكتاتوريين لكل من رافائيل تروخيو وخواكين بالأغوار أو من قبل الحكومات ذات الطابع القانوني مثل حكومة لويس أبي نادر وغيره من الرؤساء المنتخبين) لا توازي أفعال "إسرائيل" وحسب، بل أنها طُوِّرت أيضاً بالتشاور مع وبإعجاب بـ"إسرائيل" والولايات المتحدة وقوى إمبريالية أخرى. وفي الوقت نفسه، واستناداً إلى مواقف متجذِّرة بشدَّة في معاداة الهاييتيِّين والسود في الحكومة والمجتمع، والتي تلقي بلائمة أزمات البلاد على المجتمع الهاييتي المُهمَّش والمجرَّد من الجنسية والحقوق والمستغلّ بشدَّة، فإن أبي نادر وأسلافه من المحافظين لم يكتفوا بالتسامح مع نمو منظمة الدومينيكان القديمة المتطرفة وأيديولوجيتها، بل شجَّعوا ذلك بفاعلية، بما في ذلك رفض محاسبة هذه الجماعة قانونياً على عنفها ضدَّ نشطاء العدالة الاجتماعية.

تضمُّ منظمة الدومينيكان القديمة وحلفاؤها من اليمين المتطرِّف داخل الحكومة، وكثير منهم من ذوي البشرة السوداء والسمراء، نازيين جدداً، ومؤيِّدين لدونالد ترامب و"إسرائيل"، ومنكرين للأصول الأفريقية في جمهورية الدومينيكان، ومسيحيين إنجيليين يتبنُّون مواقف أبوية ومعادية للإسلام وللمثليين. وفي نمط يتكرَّر على امتداد العالم، يدعم هؤلاء الفاشيون البنى ذاتها للرأسمالية العنصرية والاستعمارية التي قمعت أسلافهم وما تزال. وفي

ظلِّ هذا السياق، يصبح بناء التضامن في هذه اللحظة تحديداً بين فلسطين وهاييتي وجمهورية الدومينيكان وشتات هذه المجتمعات وحلفائها أمراً واجباً، ذلك أن النضالات المناهضة للإمبريالية لهذه المجتمعات تستهدف عقداً مركزية من القوة المادية والأيديولوجية في النظام الرأسمالي العالمي.

تواريخ مشتركة للإبادة، والفصل العنصري، والاحتلال

بحسب بعض التقديرات، وبحلول عشرينيات القرن السادس عشر 1520، أي بعد أكثر من عقدين منذ أن وطئت قدما كولومبوس جزر الكاريبي في سنة 1492، كان 95 % من شعب التاينو في آييتي قد لقوا حتفهم. وفي سنة 1502، بدأ الإسبان بجلب الأفارقة إلى سانتو دومينغو، وهو الاسم الذي لا يزال مستخدماً لعاصمة جمهورية الدومينيكان اليوم، وذلك لاستبدال السكان الأصلانيين ضمن نظام آخذ في التطوُّر كمزيج من الاستعمار والعبودية على أرضٍ مسلوبة. وقد قاوم السكان الأفارقة المستعبَدون والتاينو في آييتي هذا النظام بشكل فوري ومستمرّ، ما أدَّى إلى إعادة تصنيفهم عرقياً بشكل أكبر بوصفهم "نيغروس" (سوداً) و"إنديوس" (هنوداً). وبالإضافة إلى لون بشرتهم الأغمق، جرى تمييز الأفارقة والتاينو عرقياً ووصمهم جنائياً بسبب عدم اعتناقهم الديانة المسيحية. وبالإحالة إلى المؤرخ فيليبي فرنانديز-أرمستو، توضح الكاتبة سيلفيا وينتر أن الأوروبيين برَّروا "غزوهم واستكشافهم" بأن الشعوب التي استهدفوها كانت تمارس "عبادة الأصنام"، وبالتالي كانت أراضيهم "يتمُّ تصوُّرها على أنها قابلة للمصادرة بشكل مشروع."

لقد كانت التفاعلات بين الأوروبيين والسكان الأصلانيين والأفارقة في أبيا يالا خلال النصف الأول من القرن السادس عشر تفاعلات تأسيسية لنزع الإنسانية والاستغلال التي قسَّمت عالمنا بين جماهير داكنة البشرة ومميَّز ضدَّها عنصرياً ومستعمَرة ومهمَّشة وفقيرة، من جهة، ونخبة عابرة للحدود ذات نزعة تفوُّقية بيضاء، من جهة أخرى. وكما يُظهِر التاريخ الحديث لآييتي، فإن هذه النخبة البيضاء، حتى عندما تضمُّ أشخاصاً من ذوي البشرة الملوَّنة، تبقى قائمة على بنية تفوُّق أبيض وتتخوَّف وجودياً من تمرُّد الجماهير السوداء والسكان الأصلانيين.

لقد وقعت إبادة جماعية أخرى في آييتي سنة 1937، عندما قُتل نحو 20000 هاييتي ومن ذوي البشرة الداكنة من الدومينيكان في العديد من المجتمعات المستقرَّة والمختلطة على امتداد المناطق الحدودية بين هاييتي وجمهورية الدومينيكان خلال فترة امتدَّت عدَّة أسابيع. وقد صدر أمر حملة التطهير العرقي من الديكتاتور الدومينيكاني تروخيو، الذي، شأنه شأن قادة الدومينيكان اليوم، حمَّل الهاييتيين مسؤولية الأزمات بهدف صرف الانتباه عن العنف الشديد لنظامه القمعي وعن إرث التدخُّل الأمريكي. فخلال الاحتلال الأمريكي 1916-1924، نما قطاع السكَّر في جمهورية الدومينيكان بسرعة، ما أفاد الشركات الأجنبية. وبعد وصول تروخيو إلى الحكم عبر انقلاب سنة 1930، عمل نظامه بفاعلية على تجنيد الهايتيين للعمل في حقول قصب السكر الدومينيكانية، وفي الوقت نفسه فرض عزلهم داخل "الباتيات"، وهي مجتمعات فقيرة أُنشئت لإيواء عمَّال المزارع. وعلى امتداد سنوات حكم تروخيو الدكتاتوري التي استمرت 31 سنة، وحتى اليوم، ساهم العمَّال الهاييتيون في شركات السكر

الدومينيكانية والأمريكية في جمهورية الدومينيكان في تشكيل طبقة نخبوية عابرة للحدود، ينتمي إليها الرئيس أبي نادر نفسه، وهو من أصحاب الملايين.

لقد وُثِّقت اليوم، وعلى نطاق واسع، الأوضاع المزرية والشبيهة بالعبودية في حقول قصب السكر وفي قرى الباتيات. ففي العام 2022، حظرت الولايات المتحدة استيراد السكر الدومينيكاني الذي تنتجه شركة سنترال رومانا، والذي يُباع في الولايات المتحدة تحت علامة دومينو، بسبب ما نُسب إلى الشركة من استخدام العمالة القسرية. وقد أصبح العمَّال الدومينيكانيون من أصول هاييتية، الذين كانوا مهمَّشين أصلاً، أكثر عرضة للخطر بعد قرار المحكمة الدستورية الصادر في سنة 2013 والذي جرَّد أكثر من 200000 من نسل الهاييتيين من جنسيَّتهم، وسحب منهم المواطنة الدومينيكانية. وقد رسَّخ قرار المحكمة تعديلاً دستورياً أُقر سنة 2010 وألغى حقَّ المواطنة بالولادة، وتمَّ تطبيقه بأثر رجعي. وبذلك، أُفقد مواطنون دومينيكانيون وُلدوا لآباء هاييتيين كانوا في وضع هجرة غير نظامي حين ولادة أطفالهم جنسيَّتهم فعلياً بين ليلة وضحاها، ما جعلهم عُرضة للترحيل. وما زال الهاييتيون في جمهورية الدومينيكان يتعرَّضون لمداهمات هجرة رسمية عنيفة، كما يستهدفهم أيضاً عدد من المجموعات شبه-العسكرية المسلَّحة التي تقوم باحتجاز الناس وتسليمهم للشرطة والسلطات العسكرية.

منذ توليه منصبه سنة 2020، صعَّدت إدارة أبي نادر من سياساتها المعادية لهاييتي. ففي سنة 2022، أمر الرئيس سلطات الهجرة بتكثيف عمليات احتجاز وترحيل الهاييتيين والدومينيكانيين من أصول هاييتية المجرَّدين من الجنسية سواء كانوا يقيمون في الأراضي الخاصة أو في "أراضي الدولة"، والتي تشمل أيضاً مجتمعات الباتيات (قرى عمَّال السكَّر)، وذلك بأيِّ وسيلة ضرورية. وقد سُجِّل في البلاد حدوث 250000 عملية ترحيل خلال سنة 2023 وحدها. وفي أحدث موجة من عمليات الطرد الجماعي، تعهَّدت الحكومة بترحيل 10000 هاييتي أسبوعياً. ومع ذلك، يواصل منظِّمو العمَّال من المجتمعات المتضرِّرة، وكذلك الحركة المنظمة لعمال قصب السكر المطالبين بمستحقات التقاعد، مقاومتهم لهذه الحملة وصمودهم في وجهها، وذلك على الرغم من أنهم يواجهون التهديدات، أو السجن، أو القتل بسبب نشاطهم التنظيمي دفاعاً عن العمَّال الهاييتيين.

إن هذه الظروف الشبيهة بنظام الفصل العنصري التي يعيشها الهاييتيون والدومينيكانيون المنحدرين من أصول هاييتية (وكثير منهم بات يفتقر إلى الوثائق الرسمية حتى لو كانوا قد وُلدوا ونشأوا في جمهورية الدومينيكان) تجعل هذه الفئة السكانية أكثر عرضة بشكل متزايد للاتجار بالبشر، والاستغلال الجنسي، والعمل القسري، وأشكال أخرى من الانتهاكات والإساءة والاستغلال المفرط. كما أن الأوضاع الشبيهة بالعبودية التي يواجهها العمَّال الهاييتيون في حقول قصب السكَّر يمكن العثور عليها كذلك في قطاعات الزراعة والسياحة والبناء. وغالباً ما تتعرَّض الجماعات الهاييتية للابتزاز من قبل الشرطة والجيش، ولمداهمات المنازل دون أذونات قضائية، وللاعتقال التعسفي، حتى أن سلطات الهجرة قامت كذلك، وبشكل منهجي، باحتجاز نساء هاييتيات حوامل أو في فترة ما بعد الولادة داخل المستشفيات أو بالقرب منها. أما أولئك الذين لا يواجهون ترحيلاً فورياً أو استغلالاً مباشراً، فما تزال هناك عوائق اجتماعية واقتصادية مستمرة، تشمل قلة أماكن العمل المستقرّ، أو الضمان الاجتماعي، أو فرص التعليم.

وأخذاً لهذه الوقائع بعين الاعتبار، يقارن ناشطون دومينيكانيون، بشكل متكرِّر، بين الظروف التي يواجهها الهاييتيون والدومينيكانيون من أصول هاييتية في جمهورية الدومينيكان وتلك التي يواجهها الفلسطينيون في الأراضي المحتلة. على سبيل المثال، ترى العضوة في حركة العمَّال الاشتراكيين إينغريد لوسيانو تماثلات بين "النظام العنصري في 'إسرائيل' وعناصر الفصل العنصري التي بدأت بالظهور في جمهورية الدومينيكان." هذا، وتقارن لوسيانو الرئيس أبي نادر بشخصيَّات يمينية متطرِّفة معاصرة مثل الرئيس الأمريكي دونالد ترامب والرئيس البرازيلي جاير بولسونارو، وكذلك بالديكتاتورين الدومينيكانيين القمعيين رافائيل تروخيو وخواكين بالاغوار، اللذين كثيراً ما تحدَّثا عن خطر "الاجتياح الهاييتي".

بالنسبة للوسيانو، فإن "أساليب الإرهاب" والعنصرية البنيوية هذه أصبحت "أمراً يومياً وخطيراً"، وتشير إلى "إقامة نظام فصل عنصري" في جمهورية الدومينيكان. هذا، وتقول لوسيانو إن هذا الوضع لا يختلف عن "الاضطهاد العنصري المنهجي" في فلسطين نتيجة "الاستعمار الصهيوني"، إذ يواجه كل من الهاييتيين والفلسطينيين حرماناً من حرية الحركة، وإنكاراً للحقوق السياسية، وقيوداً على الوصول إلى المياه والكهرباء، وذلك بالإضافة إلى المجازر، والتعذيب، وإرهاب الدولة واسع النطاق.

لوضع النضالات ضدَّ العنصرية وضدَّ نظام الفصل العنصري في جمهورية الدومينيكان وفلسطين في حوارٍ مشترك، نظَّمت حركة العمَّال الاشتراكيين فعالية افتراضية في آذار/ مارس 2023، وكان من بين المتحدِّثين سلام المسلماني، وهي فلسطينية تقيم في إقليم كتالونيا الإسباني. قالت: "أنا من الضفة الغربية، وقد عشت هذا الاحتلال طوال حياتي، منذ أن كنت صغيرة. في فلسطين، لا يمرُّ يوم دون اقتحام ضدَّ الشعب الفلسطيني." وقد شرحت المسلماني الأشكال المنهجية واليومية التي يقوم بها الاحتلال الإسرائيلي في تجريد عائلات فلسطينية، مثل عائلتها، من منازلها وأراضيها. ومن بين هذه الوسائل "القانونية" لفرض التهجير استخدام اتِّهامات مبالغ فيها حيال مخالفات لقوانين البناء. وبالإضافة إلى الإقصاء المنهجي للهاييتيين والدومينيكانيين من أصول هايتية، فإن الإفلات من العقاب على العنف الإمبريالي المستمرّ الذي عانت منه أجيال في آييتي يعكس أيضاً غياب العدالة بشأن الجرائم التي ترتكبها "إسرائيل" بدعم أمريكي في فلسطين.

لقد احتلَّت الولايات المتحدة هاييتي في الفترة 1915-1934، واحتلَّت جمهورية الدومينيكان في الفترة 1916-1924، كما غزت القوات الأمريكية جمهورية الدومينيكان مرة أخرى سنة 1965 لقمع الثورة، وفي هاييتي دعت واشنطن إلى تدخُّلات واحتلالات أجنبية على مدى عقود، بدءاً من أعقاب انقلاب سنة 1991 ضدَّ أول رئيس منتخَب ديمقراطياً في البلاد، جان-برتران أريستيد. واليوم، تتعاون الدولة الدومينيكانية مع "إسرائيل" للحصول على تقنيات للسيطرة على الحدود، والشرطة، والمراقبة التي تُستخدم في سياق الاحتلال "الإسرائيلي" لفلسطين. وقد اشترت الحكومة برنامج التجسُّس "الإسرائيلي" بيغاسوس، وما صاحب ذلك من تأكيد حالة واحدة استُهدف فيها صحفي استقصائي دومينيكاني بارز باستخدام هذا البرنامج بين سنتي 2020-2021.

في سنة 2023، وقّعت حكومة أبي نادر اتفاقية مع شركة المياه الحكومية "الإسرائيلية" ميكوروت لوضع خطَّة رئيسية لإدارة المياه، وقد وصفت ميكوروت هذا الاتفاق أنه "الأول من نوعه". وفيما اعتبر انتصاراً للحركات الاجتماعية تمَّ لاحقاً إلغاء هذه الاتفاقية، وهو تطوُّر مثير للقلق نظراً لدور الشركة فيما يُوصف بـ"نظام الفصل المائي" في فلسطين، على الرغم من أن حركة العمَّال الاشتراكيين ترى أن ثمَّة أسئلة مهمة ما تزال مطروحة حول العقد وإلغائه. وعلى نحو مشابه، وفيما يبدو أنه إعجاب واضح بالجدار الصهيوني، درست حكومة أبي نادر التعاقد مع شركة "إسرائيلية" لبناء أجزاء من جدارها الحدودي مع هاييتي، لكن العقد لم يُبرم لصالح خيار أقلّ كلفة. وفضلاً عن ذلك، فقد قام عملاء "إسرائيليون" بتدريب وحدات من الشرطة الدومينيكانية، كما أمدَّت شركات "إسرائيلية" الجيش الدومينيكاني بالأسلحة. إن هذه الأمثلة مجتمعة تشير إلى استعداد الدولة الدومينيكانية لأخذ تقنيات من "إسرائيل" لتعزيز ما يُوصف بنظام الفصل العنصري الخاصّ بها.

المقاومة والتضامن: الماضي والحاضر

منذ ما قبل بدء القصف "الإسرائيلي" الأخير على غزة في تشرين الأول/ أكتوبر 2023، قامت حركات ومنظَّمات في جمهورية الدومينيكان بتسليط الضوء على الروابط التاريخية والمادية والسياسية بين فلسطين وآييتي، وشخَّصت التهديد المتزايد والمترابط للفاشية سواء داخل البلاد في جمهورية الدومينيكان وفي الخارج في الولايات المتحدة وفي الأراضي [الفلسطينية] المحتلة. في السنوات الأخيرة، لعبت حركة العمَّال الاشتراكيين دوراً ريادياً في التعبير عن التضامن مع نضال التحرُّر الفلسطيني. فعلى سبيل المثال، أدان بيان صدر في أيار/ مايو 2021 سلسلة من أعمال التدمير والقتل التي نفَّذها مستوطنون صهاينة ضدَّ فلسطينيين كانوا يقاومون التهجير، وسلَّط الضوء على الطرق التي دعمت بها حكومة أبي نادر "إسرائيل" حينها. وفي أواخر سنة 2020، وعلى خطى ترامب، أعلنت الحكومة الدومينيكانية نيَّتها نقل سفارتها في "إسرائيل" إلى القدس. وخلال الهجمات الصهيونية في أيار/ مايو 2021، نشر أعضاء من اليمين المتطرِّف الدومينيكاني بياناً دعموا فيه "إسرائيل". أما بيان التضامن، الذي قادته حركة العمَّال الاشتراكيين، فقد وُقِّع من قبل عشرات الأفراد والمنظمات في جمهورية الدومينيكان، بما في ذلك ممثِّلين عن عمَّال قصب السكَّر، واقتصاديين، ونسويات، وأساتذة جامعيين.

في تموز/ يوليو 2023، ربط بيان آخر نظَّمت إصداره حركة العمَّال الاشتراكيين بين تصاعد حملات المداهمات والتوقيفات والترحيل ذات الطابع العنصري ضدَّ الهاييتيين، بما في ذلك المقيمين منذ فترة طويلة والذين يملكون وثائق هجرة قانونية، وقرار الحكومة الدومينيكانية تكريم "إسرائيل" خلال معرض سانتو دومينغو الدولي للكتاب. وقد أشارت الحركة بحقٍّ إلى الصلة بين عنصرية نظام الحكم في جمهورية الدومينيكان ونظام الفصل العنصري داخلياً، ودعمه للنظام الصهيوني القائم على العنصرية والفصل العنصري والإبادة الجماعية في فلسطين. ودعا البيان إلى مقاطعة معرض الكتاب، وحظي بمصادقة مئات التوقيعات من مختلف أنحاء أمريكا اللاتينية وأوروبا ومصر وفلسطين والولايات المتحدة.

وكان من بين أبرز الموقِّعين سوزان أبو الهوى، وأنجيلا ديفيس، وروبن دي. جي. كيلي، وكورنيل ويست، والكاتبة البورتوريكية مايرا سانتوس-فِبريس، التي أعلنت على الملأ انسحابها من المعرض. وخلال هذه الفترة، صرَّح أعضاء في حكومة أبي نادر، مثل وزيرة الثقافة ميلاجروس جيرمان، أن هذه الخطوة لا تعدو كونها احتفاءً بـ"الثقافة الإسرائيلية". ومع ذلك، فقد أُقيم المعرض في آب/ أغسطس 2023، وتخلَّلته كلمات افتتاحية تمدح "إسرائيل" لفضلها في "جعل الصحراء خضراء من جديد"، وهو مجاز نمطي عنصري يمحو الوجود الفلسطيني ويبرِّر الاستعمار الاستيطاني "الإسرائيلي".

خلال العام الماضي [2024]، واصل عشرات الأفراد والمنظَّمات في جمهورية الدومينيكان التعبير على الملأ عن تضامنهم مع الشعب الفلسطيني عبر بيانات واحتجاجات. ففي آذار/ مارس 2024، وخلال حفل بريميوس سوبيرانو، الذي يُعدُّ من أهم جوائز صناعة الترفيه في سانتو دومينغو، تحدَّث المخرج والممثِّل المعروف مانويل تشابوسيو معرباً عن دعمه فلسطين أثناء تسلُّمه جائزته، كما عبَّرت الممثلة نيليني ديبتون، التي فازت كذلك بجائزة في الليلة نفسها، عن تضامنها مع النضال الفلسطيني خلال مقابلة على السجادة الحمراء.

ومع اجتياح موجة الاحتجاجات الطلابية القارَّة، عبَّرت منظمات طلابية في الجامعة المستقلة في سانتو دومينغو عن تضامنها مع الشعب الفلسطيني خلال اعتصام استمر من 13 إلى 16 أيار/ مايو 2024. وقد كان من بين المجموعات المشاركة الجبهة الطلابية لتحرير أمين أبيل (FELABEL)، وهي تحمل اسم أمين أبيل حزبون، القائد اليساري الدومينيكاني من أصل فلسطيني الذي كان عضواً في الحركة الشعبية الدومينيكانية الماوية (MPD) وساهم في تدريب المقاتلين خلال الثورة الدومينيكانية في العام 1965. وقد اغتيل حزبون سنة 1970، وكان من بين مئات اليساريين الذين قضوا خلال دكتاتورية بالاغوار بين سنتي 1966 و1978.

في الشتات، يواصل الهاييتيون والدومينيكانيون الراديكاليون من أجيال مختلفة إرث التنظيم والمقاومة وبناء التضامن في أحياء مثل واشنطن هايتس في مدينة نيويورك وغيرها. ومنذ تشرين الأول/ أكتوبر 2023، دعت احتجاجات قادتها مجموعة "أب-تاون من أجل فلسطين" إلى مساءلة عضو الكونغرس أدريانو إسبايَّات، وهو نائب ديمقراطي يمثِّل الجزء الشمالي من مانهاتن والبرونكس الغربي وأول دومينيكاني يُنتَخب للكونغرس، بسبب دعمه "إسرائيل". وسواء كانوا في أوطانهم أو في الشتات، يواصل الأشخاص المُعرَّضون للعنصرية والاستعمار احتمال وفهم البنى المتداخلة للعنصرية والإقصاء والسلطة الإمبريالية عن قرب. وكما تُظهر أعمال باحثين مثل المؤرخة سارة عورتاني، فإن هذه المجتمعات عاشت ونظَّمت الأنشطة جنباً إلى جنب مع الفلسطينيين المهجَّرين في مدن مختلفة حول العالم لعقود طويلة.

في قصيدته "خطبة الهندي الأحمر ما قبل الأخيرة أمام الرجل الأبيض"، يتخيَّل الشاعر الفلسطيني محمود درويش خطاباً يلقيه الزعيم سِ-آت [بلغة قبيلة دواميش، لاشوتيد]، المحوَّل بالإنجليزية إلى "سياتل"، وهو قائد شعبَيْ الدواميش والسوكواميش من شعوب جزيرة السلحفاة [أمريكا الشمالية]. وتمثِّل القصيدة تجسيداً مهمّاً للتضامن

المتبادَل بين فلسطين ومجتمعات أبيا يالا، إذ تمنح مساحةً للتأمل في معنى التضامن وكيف يبدو ويُعاش، ولتفكيك خبراتهم المشتركة في ظلِّ الاستعمار. وفي أحد مقاطع القصيدة، يكتب درويش:

"تعالَ، لنقتسمَ الضوءَ
في قوَّة الظلِّ، خُذ ما تريدُ من الليلِ،
واترك لنا نجمتين لندفنَ أمواتنا في الفلكْ."

ويعبِّر هذا المقطع بدقَّة عن جوهر التضامن: فالبشر يلتقون على الرغم من الألم ومن خلاله، وبسببه أيضاً، على أمل أن يقودهم العمل المشترك إلى مستقبل أكثر أماناً وسعادة.

ضدَّ الإبادة والنهب

في 12 تشرين الأول/ أكتوبر 2020، وهو يوم يُحتفى به تاريخياً بوصول كولومبوس سنة 1492 إلى آيِيتي وببداية استعمار الأمريكيتين، تجمَّعت منظَّمات نسوية أفرو-دومينيكانية في القطاع الاستعماري من سانتو دومينغو تحت شعار "لا شيء نحتفل به *Nada que celebrar*". وفي ساحة كولون، وهي الحديقة التي كانت في الماضي موقع مزرعة [دييغو] ابن كولومبوس، والتي يوجد فيها اليوم تمثال لكولومبوس تحته صورة زعيمة التاينو أناكاونا Anacaona، قدَّم فنانون مربوطون بحبل طويل قراءة شعرية:

لا نريد صليبك	No queremos tu cruz
لا نريد لغتك	No queremos tu lengua
لا نريد ثقافتك	No queremos tu cultura
انظر إلى ما حوَّلتنا إليه لقد سرقت كل شيء: لصّ	Mira en que nos convertiste
لقد اغتصبت كل شيء: مغتصِب	Te robaste todo: Ladrón
لقد نهبت كل شيء: ناهِب	Lo violaste todo: Violador
وقد استعبدتنا: مُستعبِد	Lo saqueaste todo: Saqueador
كولومبوس: مستعبِد، ومُرتكب	Y nos esclavizaste: Esclavista.
إبادة جماعية، ولصّ	Colón: esclavista, genocida, ladrón.

بعد مرور تشرين الأول/ أكتوبر مرتين، وفي سنة 2022 عند تمثال كولومبوس في الحديقة نفسها، استخدم أعضاء من المنظمة الدومينيكانية القديمة أنابيب معدنية في ضرب متظاهرين وفنانين أدائيين بشكل عنيف والتسبب لهم بجراح حين كانوا يتناولون بشكل نقدي إرث كولومبوس المحلي والعالمي. والآن، وبعد مرور أكثر من سنة على تصاعد الإبادة في غزة، يدرك الناشطون الدومينيكانيون والهاييتيون في آيبيتي وفي الشتات أنه عندما يدينون الصهيونية، أو أيّاً من البنى التي تقوم على العنصرية والتنوع الاجتماعي والجنسانية والدين وغيرها من الأشكال التي أيَّدت الرأسمالية والإمبريالية، فإنهم يواجهون هجمات لا من مؤيدي الولايات المتحدة و"إسرائيل" فحسب، بل من اليمين الدومينيكاني المتطرِّف كذلك.

على الرغم من التاريخ الطويل من القمع المحلِّي والوطني والدولي الذي تعرَّضت له المجتمعات السوداء والحركات المناهضة للإمبريالية في جمهورية الدومينيكان، يواصل النشطاء بلا هوادة وبشكل علني مواجهة العنصرية والاستعمار وأشكال العنف المرتبطة بالنوع الاجتماعي والجنس، وتتناسب هذه المخاطر مع أهمية هذا الحراك على المستوى الكاريبي والعالمي في آنٍ معاً. وبإدانة تواطؤ الدولة الدومينيكانية مع الإبادة الصهيونية وتواطؤ "إسرائيل" في نظام الفصل العنصري داخل الدولة الدومينيكانية، ومن خلال التعبير عن التضامن مع فلسطين، فإن الحركات والأفراد الذين يجنِّدون الدعم والمناصرة من أجل فلسطين انطلاقاً من آيبيتي، وهي موقع أول مستوطنة أوروبية في أبيا يالا، يعزِّزون قوتهم عبر موضعة واقعهم في سياقه الدولي. إن تعزيز الوحدة بين مختلف النضالات في فلسطين وهاييتي وجمهورية الدومينيكان يشكِّل تحدِّياً للإمبريالية في مواقع ذات أهمية استراتيجية وجيوسياسية كبرى في الكاريبي والعالم العربي

جنوب أفريقيا وفلسطين المحتلة: تاريخ من التضامن والمقاومة

سليم فالي، جنوب أفريقيا

"إن جرائم 'إسرائيل' بالغة البشاعة، وانحطاطها مقلق إلى أبعد الحدود، ومعاناة الفلسطينيين لا تُحتمل، وعجز الأمم المتحدة واضح، لدرجة أن الشعوب حول العالم بدأت تنتفض غضباً بشكل متزايد. إن آخر مرة شوهد هذا المستوى من التضامن العالمي كانت خلال النضال ضدَّ نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا: الطلاب في مئات الجامعات يطالبون بسحب الاستثمارات، والعمَّال يرفضون التعامل مع البضائع والأسلحة من 'إسرائيل' وإليها، والعاملون في المجال الثقافي والرياضيُّون يدينون الفعاليات التي تشارك فيها 'إسرائيل ويقاطعونها، والمجتمعات تعلن مناطق خالية من الفصل العنصري، وحتى أن دولاً تتَّخذ خطوات أولية لفرض عقوبات على 'إسرائيل.'"[1]

المقتطف أعلاه مقتبس من إعلان تمَّ تبنِّيه خلال "المؤتمر العالمي لمناهضة الفصل العنصري من أجل فلسطين"، الذي عُقد في جوهانسبرغ في أيار/ مايو 2024، وحضره أكثر من 400 مشارك من 32 دولة. وقد دعا الإعلان الأفراد والمنظَّمات حول العالم إلى توسيع التحرُّكات وتصعيدها تضامناً مع نضال الشعب الفلسطيني من أجل التحرُّر لإنهاء "الإبادة الجماعية، والتطهير العرقي، والاحتلال، والاستعمار الاستيطاني، ونظام الفصل العنصري 'من النهر إلى البحر.'"

قبل انعقاد مؤتمر جوهانسبرغ لمناهضة الفصل العنصري، رفعت جنوب أفريقيا دعوى ضدَّ "إسرائيل" أمام محكمة العدل الدولية، وحصلت على أمر مؤقَّت صدر في 24 أيار/ مايو 2024 يقضي صراحةً بالوقف الفوري للهجوم العسكري "الإسرائيلي". وعلى الرغم من هذا الأمر، واصلت "إسرائيل" قصف المدنيين والبنية التحتية في غزة بلا هوادة، كما تفعل على الرغم من "وقف إطلاق النار" المفترض. كما كرَّرت محكمة العدل الدولية التأكيد على أمرها بضرورة السماح الفوري بمرور المساعدات الإنسانية دون عوائق، بما في ذلك الغذاء والماء والدواء. تجاهلت "إسرائيل" هذا الأمر والأوامر السابقة، وأسهمت بشكل متعمَّد في تسريع وفاة مئات الآلاف من الفلسطينيين جرَّاء المرض والمجاعة.

خصَّ المؤلِّف **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة، وبإذن من المؤلِّف، ترجم النصَّ عن الإنجليزية عبد الرحيم الشيخ.
"South Africa and Occupied Palestine: A History of Solidarity and Resistance"

كما رفضت "إسرائيل" قرارات مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة التي طالبت بوقف إطلاق النار، بما في ذلك القرار الصادر في 11 حزيران/ يونيو 2024، والذي أيَّده 14 عضواً من أصل 15 (مع امتناع الولايات المتحدة عن التصويت). وقد رفعت هذه القضية مكانة جنوب أفريقيا وسلَّطت الضوء عالمياً على تضامنها مع نضال الشعب الفلسطيني.

لا يبدأ تضامن الجنوب أفريقيين مع الفلسطينيين مع مبادرة محكمة العدل الدولية، ذلك أن الجذور التاريخية لهذا التضامن أساسية لفهم الأزمنة المعاصرة وأهمية أمر المحكمة. يرى كثيرون الخطوة الأخيرة كمبادرة حكومية، لكنها في الحقيقة جاءت نتيجة تاريخ أعمق، فمنذ العام 1994، بعد انتهاء نظام الفصل العنصري قانونياً، اضطرَّت الحكومة إلى تقديم دعم خطابي للنضال الفلسطيني بسبب المشاعر القوية والعميقة لدى غالبية الجنوب أفريقيين المؤيِّدة للفلسطينيين. لقد دفعت الحركات الاجتماعية، والنقابات العمَّالية، والمجموعات الشبابية، والمنظَّمات النسوية، والمنظَّمات الدينية التقدُّمية الحكومةَ إلى أخذ هذا الموقف.

إن لجنوب أفريقيا تاريخاً طويلاً في علاقتها مع فلسطين المحتلة. وبدايةً، فإن كلا المجتمعين، بوصفهما تشكيلين استعماريين استيطانيين، نشآ على يد الأوروبيين وبإشراف الإمبريالية البريطانية. وقد شرَّعا دولتيهما القائمتين على أسس عنصرية في سنة 1948، معتمدين على تفوُّق العرق الأبيض و"المهمَّة التحضيرية" والمكمِّلة برؤية مسيانية تقوم على فكرة "شعب الله المختار" ومنحة "أرض الميعاد" استناداً إلى تفسير معيَّن لـ **الكتاب المقدَّس**، وذلك على حساب الشعوب الأصلانية.

تاريخ العلاقات الاستعمارية

تعود الروابط السياسية بين جنوب أفريقيا والحركة الصهيونية إلى ما قبل قيام "إسرائيل"، إذ نشأت في السنوات الأولى من القرن العشرين من خلال الصداقة بين الزعيم الصهيوني البريطاني، الذي أصبح لاحقاً أول رئيس لـ"إسرائيل"، حاييم وايزمان، والمشير الجنوب أفريقي، الذي أصبح لاحقاً رئيساً للوزراء، يان سمَتس.[2] وقد كانت هذه الصداقة عاملاً مهمّاً في تأمين صدور وعد بلفور سنة 1917، الذي دعم من حيث المبدأ إقامة "إسرائيل" على أرض فلسطين. كما أبدى سمَتس دعمه في الأمم المتحدة خلال نقاش [خطة] تقسيم فلسطين، وكانت جنوب أفريقيا من أوائل الدول التي اعترفت بالدولة "الإسرائيلية" المُعلَنة حديثاً.[3]

في سنة 1948 وصل الحزب الوطني إلى السلطة في جنوب أفريقيا عبر انتخابات مخصَّصة للبيض فقط، وبدأ عملية سنِّ قوانين الفصل العنصري. وفي السنة نفسها أعلنت "إسرائيل" قيام الدولة في أعقاب النكبة أو التطهير العرقي لأكثر من 80 ٪ من السكان الفلسطينيين الأصلانيين الذي نفَّذته ميليشيات صهيونية تمَّ لاحقاً دمجها في "جيش الدفاع الإسرائيلي". وقد بدأت دولتا الفصل العنصري علاقاتهما الدبلوماسية سنة 1949 عندما افتتحت "إسرائيل" قنصلية في جنوب أفريقيا. ومع ذلك، فإن العلاقات بين جنوب أفريقيا والحركة الصهيونية تعود إلى ما قبل قيام دولة "إسرائيل".

كتب تيودور هرتزل، الذي يُعدُّ مؤسِّس الصهيونية، رسالة إلى سيسل جون رودس، وهو رجل أعمال بريطاني وأحد أبرز المستعمرين وأكثرهم سوء سمعة وصيت في تلك الحقبة،[4] وكان قد أسَّس شركة دي بيرز التي سيطرت على حقول الذهب في جنوب أفريقيا، كما أسَّس أيضاً شركة جنوب أفريقيا البريطانية، وقد أراد هرتزل أن تحذو الشركة اليهودية خاصَّته حذو شركة جنوب أفريقيا البريطانية خاصَّة رودس. إن اختيار فلسطين كهدف للاستعمار لم يكن أساسياً لمشروع هرتزل، إذ بحسب [توم] بيسح، فإن أسباب قرار هرتزل [استعمار] فلسطين (مقابل الأرجنتين أو أوغندا اللتين طُرحتا أيضاً) تعود إلى أن عدداً من اليهود كانوا قد هاجروا بالفعل إليها، ولأن المزيد من اليهود قد يدعمون الصهيونية لأسباب دينية، إذ إن "اسم فلسطين بحدِّ ذاته سيجذب شعبنا بقوة ذات تأثير مذهل"، وكذلك لأن "علينا أن نشكِّل هناك جزءاً من حصن أوروبي في مواجهة آسيا، ومقدمة للحضارة في مواجهة البربرية."[5] في إطار خطة هرتزل، كان السكان الفلسطينيون الأصلانيون، أو أيّاً كان من يعيش في المنطقة المختارة للاستعمار، سيُجبرون على التخلِّي عن أراضيهم، تماماً كما انتهت موارد جنوب أفريقيا المعدنية في يد رودس. وقد توقَّع هرتزل أن يشعر السكان الأصليون بـ"أنهم مهدَّدون" نتيجة هذا الترتيب، لكنه وضع ثقته في قوة أوروبية لتتولَّى حلِّ هذه المسألة.[6]

في سنة 1917، تمَّ تقديم الجنرال يان سمَتس، الذي أصبح لاحقاً رئيس وزراء جنوب أفريقيا، إلى حاييم وايزمان، رئيس الاتحاد الصهيوني لبريطانيا العظمى وأيرلندا، والذي أصبح لاحقاً أول رئيس لـ"إسرائيل". كان الرجلان يحضران اجتماعاً للحكومة البريطانية ومجلس الحرب، [وكان ذلك اللقاء] لافتاً لأن كليهما كان يرى أن دعم الإمبراطورية البريطانية ضروري لمشاريعهما الاستعمارية الخاصة.[7] وقد استمرَّ التواصل بينهما، حتى وفاة سمَتس في العام 1950، وكانا في اتفاق تامٍّ على أن المشروع الاستعماري الاستيطاني الصهيوني والمشروع الاستيطاني في جنوب أفريقيا القائم على تفوُّق العرق الأبيض مقدودان من القماشة العنصرية ذاتها، ومبرَّران بالأساطير "اليهودية-المسيحية". وقد عمل سمَتس خلف الكواليس لاستخدام نفوذه في الحكومة البريطانية من أجل الحصول على إصدار وعد بلفور، ومن ثم قام بالضغط من أجل إقرار خطة تقسيم [فلسطين] في الأمم المتحدة.

المقاومة المشتركة: حركات أفريقيا التحرُّرية وفلسطين

منذ ستينيات القرن العشرين، لقي دعم تحرير فلسطين صدى واسعاً لدى حركات التحرُّر في أفريقيا. فقد عبَّر أميلكار كابرال، قائد حركة استقلال غينيا بيساو والرأس الأخضر (PAIGC)، عن موقف العديد من حركات النضال المناهضة للاستعمار في القارة عندما قال: "إننا نقف إلى جانب اللاجئين، لاجئي فلسطين الشهيدة الذين تعرَّضوا للإهانة والطرد من وطنهم نتيجة مناورات إمبريالية. إننا نقف إلى جانب اللاجئين الفلسطينيين وندعم كل ما يقوم به أطفال فلسطين من أجل تحرير بلدهم، وندعم بكل ما أوتينا من قوة كلَّ ما تقوم به الدول العربية والأفريقية لمساعدة الشعب الفلسطيني على استعادة كرامته، و[نيل] استقلاله، و[ممارسة] حقِّه في الحياة."[8]

لقد عبَّر سامورا ماشيل، المقاتل من أجل الحرية والرئيس السابق لموزمبيق، عن تعاضد النضالات عندما قال

إن "التضامن ليس فعل صدقة، بل هو تعاون متبادل بين قوى تناضل من أجل الأهداف نفسها."[9] وقد أدَّت هذه الروح إلى إدراج الإشارة إلى أن "الصهيونية"، كأحد أشكال الاضطهاد، يجب القضاء عليها في ديباجة الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب،[10] الذي تبنَّته منظمة مؤتمر الاتحاد الأفريقي لرؤساء الدول والحكومات في العام 1981، وينصُّ على أن "الشعوب الأفريقية تعي واجبها في تحقيق التحرُّر الكامل لأفريقيا، التي لا تزال شعوبها تناضل من أجل كرامتها واستقلالها الحقيقي، والتزامها بالقضاء على الاستعمار، والاستعمار الجديد، والفصل العنصري، والصهيونية، وتفكيك القواعد العسكرية الأجنبية العدوانية، وجميع أشكال التمييز القائمة على اللغة أو الدين أو الآراء السياسية."

خلال حقبة مناهضة الفصل العنصري، استحوذت قضية النضال الفلسطيني بعمق على خيال الجنوب أفريقيين المضطهدين، الذين أدركوا ذنب "إسرائيل" في معاناتهم الخاصة. وقد تشكَّلت روابط قوية بين حركات المقاومة، بما في ذلك منظمة التحرير الفلسطينية، والمؤتمر الوطني الأفريقي (ANC)، ومؤتمر عموم أفريقيا (PAC) في جنوب أفريقيا، وكذلك منظمة شعب جنوب غرب أفريقيا (SWAPO) في ناميبيا، وجبهة تحرير موزمبيق (FRELIMO).

يستذكر روني كاسريلز، رئيس فرع جوهانسبرغ لحملة التضامن مع فلسطين، قائلاً: "نحن في جنوب أفريقيا، كنَّا نناضل ضدَّ نظام الفصل العنصري ولجأنا إلى الكفاح المسلَّح في العام 1961، ولدينا تعاطف خاص مع الشعب الفلسطيني. كنَّا نُدرِّس القضية الفلسطينية في معسكرات التدريب الخاصة بنا، ونقرأ الشعر والكتب الفلسطينية، وقد كانت ملصقاتهم تزِّين جدراننا. وعندما كنَّا نتدرب في الجزائر ومصر والاتحاد السوفييتي، كانت طرقنا تتقاطع، وكنَّا نشعر بالزهو الكبير لمشاركة قصص متشابهة."[11] وفي أواخر ستينيات وبدايات سبعينيات القرن العشرين، عبَّرت حركة الوعي الأسود، وهي حركة شعبية مناهضة لنظام الفصل العنصري، أيضاً عن دعمها للنضال الفلسطيني.

وبالإضافة إلى التماهي العاطفي العميق مع نضال الفلسطينيين، أدرك الجنوب أفريقيون أيضاً مسؤولية "إسرائيل" عن معاناتهم الخاصة. فعلى سبيل المثال، كانت "إسرائيل" موردِّاً مهماً للأسلحة إلى نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا على الرغم من الحظر الدولي على توريد السلاح، وحتى سنة 1980، كانت وجهة 35 % من صادرات "إسرائيل" العسكرية إلى جنوب أفريقيا. وقد كانت صفقات السلاح جانباً بارزاً من العلاقة بين الطرفين، وبدأ البَلدان تبادل المعلومات العسكرية والاستخباراتية بعد حرب "إسرائيل" سنة 1967. وقد ثبت لاحقاً أن هذا التعاون كان ذا فائدة كبيرة لجنوب أفريقيا في هجماتها على جيرانها.[12] لقد قامت "إسرائيل" باستخدام طائرات جنوب أفريقية خلال حرب 1967،[13] كما يُقال إنها شاركت مع جنوب أفريقيا مخطَّطات طائرات ميراج التي حصل عليها جهاز استخباراتها، الموساد.[14] كما بدأت "إسرائيل" أيضاً مناقشة إمكانية إنتاج مشترك للطائرات مع جنوب أفريقيا.[15]

في أعقاب "اتفاقيات فورستر،"[16] خلال زيارة رئيس وزراء نظام الفصل العنصري آنذاك جون فورستر إلى

"إسرائيل" في سنة 1976، اتَّخذ تدفُّق التجارة العسكرية بين "إسرائيل" وجنوب أفريقيا طابعاً تكافلياً، حيث كانت التكنولوجيا والأسلحة الجاهزة من "إسرائيل" تتمُّ مبادلتها بالمواد الخامّ والأموال من جنوب أفريقيا، وهو نمط انعكس كذلك في العلاقات الاقتصادية بين الطرفين. وقد كان من المكوِّنات الأساسية لاتفاقات 1976 مع فورستر "مقايضة" الخبرات "الإسرائيلية" بالحصول على اليورانيوم الجنوب أفريقي، بالإضافة إلى تكريس مساحات واسعة من البرِّ والبحر لاستخدامها في تجارب الأسلحة النووية.[17] وتشير جين هنتر، الباحثة والصحفية التي تركِّز أعمالها على علاقات "إسرائيل" الجيو-سياسية، إلى أن تجربة من هذا النوع قد تكون أُجريت في أيلول/ سبتمبر 1979 في جنوب المحيط الأطلسي.[18]

لقد كُتب الكثير عن العلاقة اللاحقة بين نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا و"إسرائيل"، ويكفي القول هنا إن "إسرائيل" بقيت وفيَّة لدولة الفصل العنصري، وتشبَّثت بهذه الصداقة حين كانت معظم العلاقات الدولية الأخرى قد تلاشت.[19] وخلال سبعينيات القرن العشرين، امتدَّ هذا التعاون إلى حقل الأسلحة النووية، حيث ساعد خبراء "إسرائيليون" جنوب أفريقيا في تطوير ما لا يقلُّ عن ستة رؤوس نووية. وفي عقد الثمانينيات، ومع تصاعد حركة مناهضة الفصل العنصري عالمياً وفرض الدول عقوبات على النظام، كانت "إسرائيل" تستورد سلعاً من جنوب أفريقيا ثم تعيد تصديرها إلى العالم كشكل من أشكال التضامن الداخلي بين أنظمة عنصرية. كما أُنشئت شركات "إسرائيلية" بدعم من النظام الجنوب أفريقي في عدَّة بانتوستانات، على الرغم من الأجور الزهيدة التي كانت تُدفع للعمَّال.

ساعدت "إسرائيل" جيش جنوب أفريقيا على مواصلة حرب مكافحة التمرُّد ضدَّ منظمة (SWAPO) في ناميبيا، المستعمرة السابقة المعروفة باسم "جنوب غرب أفريقيا"، والتي كانت الأمم المتحدة قد أصدرت قراراً يلزم جنوب أفريقيا بالتخلِّي عنها. وقد كان وزير الحرب "الإسرائيلي" السابق أريئيل شارون، المسؤول عن مجزرة صبرا وشاتيلا التي راح ضحيَّتها آلاف اللاجئين الفلسطينيين في لبنان، في الخطوط الأمامية في ناميبيا سنة 1981.[20] كما ساعدت "إسرائيل" كذلك النظام الموالي لجنوب أفريقيا الذي تمَّ تنصيبه في ناميبيا في حزيران/ يونيو 1985، فيما يبدو أنه جزء من مخطَّط طويل الأمد للتهدئة على غرار ما قيل إنها أشرفت عليه في غواتيمالا.[21]

تعكس قراءةٌ للإمبريالية أن ثمة "إسرائيل" باعتبارها دولة مُعسكَرَة ضرورية ليس فقط لقمع الفلسطينيين الذين لم يُهزموا، بل أيضاً كـ"وحدة استجابة سريعة" (بالتنسيق مع أنظمة عربية استبدادية) لتنفيذ عطاءات الإمبراطورية في الشرق الأوسط وخارجه. وبالإضافة إلى توفير مصدر جاهز للمرتزقة لإرهاب الجماهير، سواء في غواتيمالا أو في العراق أو في نيو أورلينز، فإن "إسرائيل" تقوم اليوم أيضاً بتدريب قوات الشرطة والجيش حول العالم مُعيرة خبرتها في العقاب الجماعي وأساليب القمع. وعلى سبيل المثال، فإن ما لا يقلُّ عن اثنتين من أصل أربع جهات لإنفاذ القانون التي نُشرت في مدينة فيرغسون في ولاية ميزوري بعد مقتل الشاب مايكل براون البالغ من العمر 18 عاماً في آب/ أغسطس 2014، وهما إدارة شرطة مقاطعة سانت لويس وإدارة شرطة مدينة سانت لويس، قد تلقَّتا تدريباً من قوات الأمن "الإسرائيلية" في السنوات الأخيرة.[22]

على مرِّ السنوات، قدَّمت "إسرائيل" دعماً للإرهاب الجماعي في أمريكا الوسطى والجنوبية، وساهمت في تسهيل التهرُّب من العقوبات الدولية المفروضة على نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا. وخلال سنوات الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، كان هناك أفراد وجماعات تماهوا وتضامنوا مع الشعب الفلسطيني ونضاله من أجل الحرية، وقد أصبحت منظمة التحرير الفلسطينية رمزاً للمقاومة لدى كثير من الجنوب أفريقيين. وقد اتفق مناهضو الفصل العنصري في جنوب أفريقيا مع رئيس الوزراء في نظام الفصل العنصري نفسه هنريك فيرورد، الذي صرَّح في العام 1961 مؤيِّداً في سياقه أن "'إسرائيل'، مثل جنوب أفريقيا، هي دولة فصل عنصري،"[23] وذلك على الرغم من أنهم اعتبروا ذلك توصيفاً لاعتداء عنيف على حقوق الإنسان وليس سبباً للثناء، على العكس من فيرورد. وكما ذُكر آنفاً، ففي العام 1976، وهو تاريخ مفصلي في مقاومة الفصل العنصري، دُعي رئيس الوزراء آنذاك جون فورستر إلى "إسرائيل"، واستُقبل بحفاوة من شخصيات، مثل إسحاق رابين وشمعون بيريز.

ثمة أيضاً أوجه تشابه واضحة بين نحو خمسة وستين قانوناً تمييزياً، والتي تزداد عدداً، في "إسرائيل" التي تنظِّم جوانب الحياة اليومية جميعها، ومن بينها تجزئة الأرض وسرقتها، وشبكة القوانين الأمنية، وما كان قائماً في نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا. وعلى الرغم من تشابه القوانين، فإنها ليست متطابقة، ووفقاً لكثيرين فإن الفصل العنصري في "إسرائيل" أشدُّ قسوة مما كان قائماً في جنوب أفريقيا. ومع ذلك، فهناك فرق مهم يتمثَّل في أن نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا كان يعتمد على الاستغلال المفرط لعمل السكان السود الأصلانيين، بينما في "إسرائيل" يُنظر إلى الفلسطينيين الأصلانيين على أنه يمكن الاستغناء عنهم والتخلُّص منهم، وهو ما يُفسَّر باعتباره نيَّة إبادة لدى الدولة "الإسرائيلية".

مقارنات حقوق الإنسان والفصل العنصري

قبل تشرين الأول/ أكتوبر 2023، خلصت عدَّة منظمات حقوق إنسان مرموقة إلى أن السياسات والممارسات "الإسرائيلية" التمييزية الممنهجة والواسعة النطاق ضدَّ الفلسطينيين تُعدُّ انتهاكاً للأعراف الدولية—جريمة الفصل العنصري التي تستدعي العقاب. وبطبيعة الحال، كان الفلسطينيون والجنوب أفريقيون يردِّدون هذا الطرح منذ عقود. وقد أشارت فرانشيسكا ألبانيزي، المقرِّرة الخاصة للأمم المتحدة، في تقريرها لسنة 2022 حول حقوق الإنسان في الأراضي الفلسطينية المحتلة إلى أنه "بينما لم يتعامل المجتمع الدولي مع الاحتلال 'الإسرائيلي' بشكل كامل، فإن اعتباره [احتلالاً] يرقى إلى عتبة الفصل العنصري يكتسب زخماً متزايداً."[24]

وفي هذا السياق، تكفي الإشارة بإيجاز إلى تقارير كبرى منظَّمات حقوق الإنسان: ففي كانون الثاني/ يناير 2021، أصدرت منظَّمة حقوق الإنسان "الإسرائيلية" بيتسيلم تقريراً لا لبس فيه، بعنوان: "نظام تفوق يهودي من النهر إلى البحر: هذا هو الفصل العنصري."[25] وبعد ثلاثة أشهر، أكَّدت منظَّمة هيومن رايتس ووتش هذا الاستنتاج عندما نشرت تقريراً شاملاً يتضمَّن تحليلاً قانونياً موسَّعاً خلص إلى أن السلطات "الإسرائيلية" ترتكب جرائم ضدَّ الإنسانية تتمثَّل في الفصل العنصري واضطهاد الشعب الفلسطيني.[26] وبعد سنة من ذلك، في كانون الثاني 2022،

أصدرت منظمة العفو الدولية تقريراً بعنوان "الفصل العنصري الذي تمارسه 'إسرائيل' ضدَّ الفلسطينيين: نظام هيمنة قاسٍ وجريمة ضدَّ الإنسانية."[27] وتشمل العناصر الأساسية في التقرير الأخير أعمال: تجزئة المناطق، والفصل والسيطرة، ومصادرة الأراضي والممتلكات، وحرمان الفلسطينيين من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الأساسية، وقمع تطوّرهم الإنساني.

هذا، ويتطلَّب تقرير أيلول/ سبتمبر 2022 الذي قدَّمته فرانشيسكا ألبانيزي إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة نقاشاً أوسع،[28] إذ يشير بشكل خاص إلى بعض القيود التي يفرضها إطار تحليل الفصل العنصري، ومنها: أولاً، وباستثناءات قليلة، فإن نطاق التقارير الحديثة حول الفصل العنصري "الإسرائيلي" هو في الأساس نطاق "مناطقي"، إذ يستبعد تجربة اللاجئين الفلسطينيين. وتؤكِّد ألبانيزي أن الاعتراف بوجود فصل عنصري "إسرائيلي" يجب أن يتناول تجربة الشعب الفلسطيني في مجملها وبوصفه وحدة واحدة كشعب، بما في ذلك أولئك الذين تمَّ تهجيرهم وتجريدهم من الجنسية ومصادرة ممتلكاتهم في الفترة 1947–1949، وكثير منهم يعيش اليوم في الأراضي الفلسطينية المحتلة. وثانياً، إن التركيز على مفهوم الفصل العنصري "الإسرائيلي" وحده يُغفل الطابع غير القانوني الملازم للاحتلال "الإسرائيلي" للأراضي الفلسطينية، بما في ذلك "القدس الشرقية". ويُعدُّ هذا الاحتلال غير قانوني لأنه ثبت أنه ليس مؤقَّتاً، ولأنه يُدار بشكل متعمَّد بما يتعارض مع مصالح السكَّان الواقعين تحت الاحتلال. هذا، وتنبع عدم شرعية الاحتلال من انتهاكه المنهجي على الأقل لثلاثة أعراف للقانون الدولي، وهي: حظر الاستيلاء على أراضي الغير بالقوة، وحظر فرض أنظمة من التبعية والهيمنة والاستغلال بما في ذلك التمييز العرقي والفصل العنصري، وواجب الدول في احترام حقِّ الشعوب في تقرير المصير. وثالثاً، لا يعالج إطار الفصل العنصري "الأسباب الجذرية" لما تسمِّيه ألبانيزي الاستعمار الاستيطاني، والذي تصفه بأنه جريمة حرب بموجب نظام روما الأساسي.

بعد شهرين من تقرير المقرِّرة الخاصَّة للأمم المتحدة، نشرت مؤسسة الحق، المنظمة الفلسطينية لحقوق الإنسان، تقريراً بعنوان "الأبارتهايد 'الإسرائيلي': أداة للاستعمار الاستيطاني الصهيوني،"[29] حيث يوافق الطرح الذي قدَّمته فرانشيسكا ألبانيزي ويطوِّر النقاش الدولي حول الفصل العنصري، مع التركيز بشكل أساسي على اعتباره عنصراً بنيوياً في تعزيز الاستعمار الاستيطاني الصهيوني على جانبي "الخط الأخضر"، وضدَّ الشعب الفلسطيني ككلّ. ويضيف التقرير أصواتاً وتحليلات فلسطينية واضحة إلى الدعوات الدولية الأوسع التي تطالب بإنهاء نظام الفصل العنصري "الإسرائيلي". وقد جاء فيه: "تطالب مؤسسات المجتمع المدني الفلسطينية بإنهاء الاستعمار وتفكيك الاستعمار الاستيطاني والأبارتهايد 'الإسرائيلي' والوفاء بحقِّ الشعب الفلسطيني غير القابل للتصرُّف في تقرير مصيره، الذي حُرم منه منذ الانتداب البريطاني لفلسطين، إلى جانب الإقرار بحقِّ اللاجئات واللاجئين فلسطينيي الشتات في العودة إلى أراضيهم وممتلكاتهم."[30]

بينما تُعدُّ هذه التقارير بالغة الأهمية، فإن التركيز حصرياً على الفصل العنصري بوصفه نظاماً سياسياً دون النظر إلى أسسه الاقتصادية يتضمَّن إغفالاً لجوانب مهمَّة أخرى. وفي هذا السياق، يجادل حيدر عيد وآندي كلارنو

لصالح "تعريف بديل للفصل العنصري نشأ من النضال في جنوب أفريقيا خلال ثمانينيات القرن العشرين، واكتسب دعماً بين النشطاء بسبب حدود إنهاء الاستعمار في جنوب أفريقيا بعد العام 1994، وهو تعريف يقرُّ أن الفصل العنصري مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالرأسمالية."[31] هذا ويؤكد عيد وكلارنو، شأنهم شأن آخرين، على ضرورة فهم الأبارتهايد ليس فقط كنظام للتمييز العنصري المُقنن وحسب، بل أيضاً كنظام للرأسمالية العنصرية.

يتناول العدد الخاص حديث من **مجلة الأرض المقدسة والدراسات الفلسطينية** (2024) موضوع "الرأسمالية العنصرية وفلسطين،"[32] حيث يشير المحرِّرون الضيوف بشكل مقنع إلى أن "الرأسمالية العنصرية تُضيء طبيعة هذا الوحش وتوفِّر الأدوات النظرية والمنهجية لخوض النضال كما هو مطلوب الآن في مواجهة البربرية المتواصلة للاستعمار الصهيوني والإمبريالية الغربية."

يؤكِّد كيرون تورنر، أحد محرِّري العدد، في السطور الافتتاحية على الروابط بين الرأسمالية العنصرية والاستعمار الاستيطاني، حيث يعيد بناء تحليل فلسطين من خلال إطار الرأسمالية العنصرية بالرجوع إلى تجربة النضال في جنوب أفريقيا، وبذلك يعيد صياغة الفهم النظري والمنهجي لمفاهيم "العرق"، والرأسمالية، والاستعمار الاستيطاني، والإمبريالية، واستراتيجيات التحرُّر. ويتبع هذا الطرح كلٌّ من ساي إنغليرت وغارغي بهاتاشاريا، حيث يقولان بضرورة فهم كلٍّ من الاستعمار الاستيطاني والرأسمالية العنصرية باعتبارهما عنصرين متلازمين ومكوِّنين للنظام العالمي، مع وضع فلسطين في مركز هذا التحليل. وأما المقال الثالث، لمهند عياش، فيحلِّل الروابط العالمية والإمبريالية المؤثِّرة في القضية الفلسطينية، ويؤكِّد أن "العنف 'الإسرائيلي' المتمثِّل في نهب الأرض، والإبادة الاستعمارية، ومحو الوجود السياسي الفلسطيني، يشكِّل أساساً لكلٍّ من تراكم رأس المال 'الإسرائيلي' والأمريكي الإمبريالي، وكذلك لإخفاء هذا المحو الفلسطيني في الخطاب والسياسات الدولية."

يجب علينا الاعتراف بأن الاقتصاد "الإسرائيلي" قد تأسَّس على الدور السياسي والعسكري الخاصِّ الذي تؤدِّيه الصهيونية، آنذاك واليوم، لصالح الإمبريالية الغربية والرأسمالية العالمية. ويقول الأكاديمي الفلسطيني آدم هنية: "ليس فقط عمق المعاناة أو طول المنفى هو ما يجعل النضال الفلسطيني ضرورة للتضامن الدولي في المرحلة الراهنة، بل أيضاً الموقع المركزي لهذا النضال ضمن السياق الأوسع للمقاومة العالمية للإمبريالية والنيوليبرالية."[33] وبينما يؤدِّي هذا الدور ضمان جعل المنطقة آمنة لشركات النفط، فإنه قد طوَّر اليوم أيضاً مجالاً متخصِّصاً في سوق التكنولوجيا العالية للأمن، وهو أمر ضروري للتشغيل اليومي للإمبريالية. كما أن الأسلحة والتقنيات التي يصدِّرها المجمَّع العسكري-الصناعي "الإسرائيلي" حول العالم يتمُّ اختبارها ميدانياً على أجساد الرجال والنساء والأطفال الفلسطينيين. ومن الجوانب المهمة الأخرى التي يجدر ذكرها دور "إسرائيل" الخاصّ في النظام الرأسمالي العالمي، إذ يُنظر إلى دورها على أنه جعل المنطقة آمنة لشركات النفط بالتنسيق مع أنظمة عربية استبدادية، إلا أن هذا الدور يمتدُّ كذلك إلى دعم الديكتاتوريات العسكرية في أماكن أخرى وقمع نضالات العمال حول العالم بطرق ملموسة جداً. فعلى سبيل المثال، طوَّرت "إسرائيل" سوقاً متخصِّصة في إنتاج تقنيات أمنية عالية تُعدُّ ضرورية

للعمل اليومي للرأسمالية العالمية، حيث تُختبَر الأسلحة والتقنيات التي تُصدَّر إلى العالم ميدانياً، كما أشرنا آنفاً، على أجساد الرجال والنساء والأطفال الفلسطينيين.

نقطة التحوُّل

على المستوى الدولي، يشعر كثيرون منَّا أن نقطة تحوُّل أو انعطافة قد تمَّ بلوغها. فلفترة طويلة، سُمح لـ "إسرائيل" بالتصرُّف دون أي مساءلة أو قيود تُذكر، لكننا بدأنا نشهد تغيُّرات لم يكن من الممكن تصوُّرها قبل بضع سنوات. يظهر ذلك بشكل أساسي في الولايات المتحدة، ولكن كذلك في ألمانيا وبعض الدول الأوروبية الأخرى، حيث بدأت تظهر تصدُّعات في المواقف السابقة. فعلى سبيل المثال، أصبح فرض العقوبات مطروحاً على أجندات العديد من الدول وحتى بعض هيئات الأمم المتحدة، كما رفضت ماليزيا السماح لسفن الشحن التي ترفع العلم "الإسرائيلي" بالرسوِّ في موانئها، وفرضت ناميبيا قيوداً على بيع الألماس إلى "إسرائيل"... وهكذا، تبدو الأمور تتغيَّر.

لقد حدث شيء مشابه مع جنوب أفريقيا، إذ وُجِّهت أول دعوة لحملة مقاطعة ضدَّ نظام الفصل العنصري في العام 1959. غير أن التحوَّل الحقيقي بدأ عندما شرع عمَّال الموانئ في ترينيداد والنرويج وليفربول في العام 1960 برفض تحميل البضائع الجنوب أفريقية وتفريغها، وعندما رفض عمَّال المرافئ في سيدني في العام 1964 التعامل مع شحنة كانت تُنقل على سفينة يُعتقد أنها تحمل أسلحة إلى جنوب أفريقيا، وكذلك عندما بدأ عمَّال المتاجر في أماكن مثل أيرلندا برفض التعامل مع المنتجات الجنوب أفريقية، وعندما خرجت احتجاجات في دول مثل نيوزيلندا للتظاهر ضدَّ الفرق الرياضية الجنوب أفريقية... بدأت الحكومات حول العالم تغيِّر مواقفها.

أما اليوم، فقد مكَّن العمل الدؤوب للنشطاء في مختلف أنحاء العالم من تحقيق مكاسب سريعة نسبياً، وبالطبع، فقد جاء ذلك بثمن باهظ بالنسبة للفلسطينيين، ولا يزال أمامنا الكثير من العمل. تبدو الأوضاع اليوم قاتمة جداً، كما كانت في جنوب أفريقيا خلال ثمانينيات القرن العشرين، لكن هناك مقولة مأثورة أن "أحلك لحظات الظلام تكون قبل طلوع الفجر". ولذا، يشعر كثير من الفلسطينيين أن هذه اللحظة قد تكون لحظة تغيير. ولهذا السبب، من الضروري البناء على الزخم القائم، ومن بين أمور أخرى الدفع نحو استراتيجية للمقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات، على غرار ما كان قائماً ضدَّ نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا.

غالباً ما يواجه النشطاء المتضامنون الذين يحاولون إقناع زملائهم بالأهمية المركزية للنضال الفلسطيني أسئلة من نوع "ماذا عن كذا؟" وقرينه سؤال: "لماذا يتمُّ استهداف 'إسرائيل' تحديداً؟" وكثيراً ما نسمع أسئلة، نحو: "وماذا عن الكونغو؟" أو "ماذا عن السودان؟" أو "لماذا لا تتمُّ مقاطعة دول أخرى؟" خلال فترة الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، كان على حملة المقاطعة الدولية أن تواجه أسئلة مشابهة، إذ تزامنت حقبة الفصل العنصري مع فترة حكم بول بوت في كمبوديا، حيث قُتل عدد أكبر بكثير من الناس مقارنة بما حدث في ظلِّ نظام الفصل العنصري. لكن واقع الأمر كان أن الغرب لم يدعم نظام بول بوت بالطريقة التي دعم بها نظام جنوب أفريقيا،

فكانت حملة المقاطعة، بالنسبة للكثيرين، سلاحاً تكتيكياً، والأمر نفسه يُقال اليوم بالنسبة لـ"إسرائيل". وفضلاً عن ذلك، يُنظر إلى وجود ارتباط مباشر بين النضال ضدَّ الفصل العنصري "الإسرائيلي" ونضالات أخرى مثل تلك في الكونغو والسودان، ذلك أن "إسرائيل" منخرطة تماماً في تمويل هذه الصراعات وتأجيجها وذلك عبر استخراج المعادن ودعم أمراء الحرب. وعلى ذلك، فإن حملة مقاطعة "إسرائيل" لا تقلِّل من أهمية النضالات الأخرى أو تضعفها، بل إن تحقيق نصر لأجل فلسطين يُسهم في دعم تلك النضالات أيضاً.

لقد كان واضحاً لبعض الوقت أن الدولة "الإسرائيلية" لديها إستراتيجية إبادة، غير مقيَّدة بما يسميه البعض "الرأي العام العالمي"، وأن الفظائع التي كانت مستعدَّة لارتكابها ستخلق تحديات كبيرة جداً أمام المقاومة الفلسطينية وحركات التضامن الدولي، لكنها في الوقت نفسه قد تتيح فرصاً جديدة. ولا شكَّ أن الوجه الآخر لهذه الفظاعة الصرفة هو تزايد الرفض والاستنكار العالمي لهذه المذابح.

وعلى الرغم من الإبادة، فإننا نستمدُّ بعض العزاء من حقيقة أن أعمال التحدِّي والإصرار والمقاومة، التي تكون غالباً في مواجهة ظروف تبدو صعبة، تستمرُّ في دعم إرادة الفلسطينيين وتشجيعهم. ولا شكَّ أن على نشطاء التضامن العالمي أن يستلهموا صمود الفلسطينيين ويستمدُّوا القوة من شجاعتهم على الرغم من الإذعان المذلّ لبعض "القادة"، ذلك أنه ينبغي علينا، نحن من الخارج، أن نستلهم هذه المقاومة، ويجب أن نعلم أن لنا دوراً واضحاً نقوم به. فعلى الرغم من 78 عاماً من المجازر والفظائع المتراكمة فوق المظالم وانعدام العدالة، تستمرُّ المقاومة على جميع الجبهات. ولعل استمرار المقاومة هذا يمثِّل ترياقاً للشعور الإنساني الطبيعي باليأس أمام هول الإبادة. لكن التضامن ليس مفهوماً مجرَّداً، بل يتجلَّى في الاعتصامات، والمظاهرات، والإضرابات... وهو يجمع بين أشخاص فرَّقتهم الانقسامات، ويكسر الحواجز. وفي هذا المقام، يذكِّرنا كتَّاب مثل حمزة حموشان وآدم هنية أن نضال التحرر الفلسطيني "ليس مجرَّد قضية أخلاقية أو حقوق إنسان، بل هو في جوهره نضال ضدَّ الإمبريالية بقيادة الولايات المتحدة والرأسمالية العالمية القائمة على الوقود الأحفوري. لن تتحقَّق العدالة المناخية دون تفكيك مشروع "إسرائيل" الاستعماري الاستيطاني الصهيوني العنصري، ودون الإطاحة بالأنظمة العربية الرجعية، وعلى رأسها المَلَكيَّات الخليجية."[34] إن فلسطين جبهة عالمية ضدَّ الاستعمار، والإمبريالية، والرأسمالية القائمة على الوقود الأحفوري، والتفوُّق الأبيض. ويجادل، هنية وحموشان، أن من الواجب على الجميع، من نشطاء العدالة المناخية إلى منظمات مناهضة العنصرية والنشطاء المناهضين للإمبريالية، أن يقدِّموا دعماً فعَّالاً للفلسطينيين في نضالهم من أجل التحرُّر.

يتطلَّب العالم الراهن "ما بعد غزة"[35] تحليلاً أعمق يتجاوز الخطابات الأكاديمية حول تفكيك الاستعمار، إذ يشير بانكاج مِشرا إلى أن عمليات إعادة الإنتاج الاجتماعي البنيوية قد حقَّقت تطبيقاً عالمياً عبر هذا التاريخ، وأن الترامبية وصعود الفاشية هما، إلى حدٍّ كبير، نتيجة حتمية لتناقضات هذا النظام الذي يُنتج دائماً نقيضه، وهو: المقاومة. إن الوحشية الوقحة والبربرية لمحرقة الصهيونية ضدَّ الفلسطينيين تمثِّل، للمفارقة، الوريث الفعلي

للنازية، وذلك على الرغم من أنها تشترك أيضاً في سمات عنصرية مع قوانين جيم كرو في الولايات المتحدة ونظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا. ومع ذلك، فإن الاستغلال في جنوب أفريقيا والولايات المتحدة كان وما يزال مُقيَّداً بحدود معينة. ففي هذه الأنظمة، لم يكن يمكن لتراكم رأس المال والقمع (الذي سبق في حالة الولايات المتحدة الإبادة شبه الكاملة للسكان الأصليين في الأمريكيتين) أن يؤدِّي إلى نفي المُستعمَر واندثاره المادي، لأن مثل هذا الوضع يعني أيضاً نفي المستعمِر نفسه، إذ "يجب على [المستعمِر] أن ينكر وجود المستعمَر بكلِّ قوته، وفي الوقت نفسه فإن وجود ضحيته ضروري لاستمرار وجوده هو... فإذا اختفى المستعمَر، اختفى معه الاستعمار بكلِّيته، بما فيه المستعمِر."[36]

إن "إسرائيل"، وعلى الرغم من اعتمادها على قدرٍ من العمالة الفلسطينية، لا تواجه مثل هذه الموانع أو المعضلات. فهي تتمتَّع بهامش حرية واسع، ويُعدُّ دعم ما يُسمَّى بـ"الدول المتحضِّرة" في أوروبا والولايات المتحدة أمراً بالغ الأهمية في قدرتها على تعريض الفلسطينيين لمحرقة—أي إلى نهاية النهايات. وقد مكَّن عمل النشطاء الجادّ في مختلف أنحاء العالم اليوم من تحقيق بعض المكاسب السريعة. وبالطبع، جاء ذلك بثمن باهظ بالنسبة للفلسطينيين، إذ تبدو الأوضاع اليوم، كما أسلفنا، قاتمة جداً، كما كانت عليه في جنوب أفريقيا في ستينيات القرن العشرين. وعلى الرغم من ذلك، يشعر كثير من الفلسطينيين أن هذه اللحظة قد تكون لحظة تغيير. ولهذا السبب، هناك ضرورة ملحَّة للبناء على الزخم القائم، ومن بين أمور أخرى الدفع نحو استراتيجية للمقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات، على غرار ما كان قائماً ضدَّ نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا. لقد صيغ نداء فلسطين لعام 2005 للمقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات على غرار النداء الذي أطلقته حركات التحرُّر في جنوب أفريقيا لعزل نظام الفصل العنصري. وقد لعب الدور الذي قام به الناس العاديون على امتداد العالم دوراً حاسماً في نهاية المطاف في دفع حتى أكثر الحكومات محافظة، مثل حكومة مارغريت تاتشر في بريطانيا ورونالد ريغان في الولايات المتحدة، إلى فرض عقوبات. ولذلك، فثمة مسؤولية أخلاقية وسياسية تقع على عاتق جنوب أفريقيا لتوسيع الإجراءات نفسها ضدَّ ما يُوصف "إسرائيل"—كيان الفصل العنصري.

ومع ذلك، فمنذ العام 1994 أعربت الحكومة الجنوب أفريقية عن دعمها لفلسطين، لكنها واصلت في الوقت نفسه العلاقات الدبلوماسية والتجارية مع "إسرائيل". وقد وافق برلمان جنوب أفريقيا على قطع العلاقات الدبلوماسية مع "إسرائيل"، إذ صوَّت أعضاء البرلمان يوم 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 2023، وبأغلبية 248 صوتاً مقابل 91، على إغلاق السفارة "الإسرائيلية" في بريتوريا وتعليق العلاقات الدبلوماسية مع "تل أبيب"، إلا أن الرئيس لم يتخذ بعد إجراءً لتنفيذ هذا القرار. وعلى الرغم من الالتزامات القانونية بـ"المنع" و"المعاقبة" المترتبة على قرار محكمة العدل الدولية بشأن التدابير المؤقَّتة في قضية الإبادة الجماعية التي رفعتها جنوب أفريقيا، ورأي محكمة العدل الدولية الاستشاري بشأن عدم قانونية احتلال "إسرائيل" الأراضي الفلسطينية (والذي أكَّد أيضاً أن "إسرائيل" تطبِّق نظام فصل عنصري)، وقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الصادر في أيلول/ سبتمبر 2024 الذي منح "إسرائيل" عاماً لإنهاء الاحتلال ودعا الدول إلى تنفيذ عقوبات، لم تتَّخذ جنوب أفريقيا أيَّ إجراء إضافي حتى اللحظة.

لقد لعبت جنوب أفريقيا دوراً ريادياً في تأسيس مجموعة لاهاي، وهي تكتُّل من الدول الملتزمة بإنفاذ القانون الدولي وتطبيق التزاماتها القانونية. وإلى جانب كولومبيا، أُطلقت مجموعة لاهاي في العام 2024 بمشاركة تسع دول من الجنوب العالمي، وحدَّدت التزامات واضحة تشمل: تنفيذ أوامر التوقيف الصادرة عن المحكمة الجنائية الدولية بحقِّ رئيس الوزراء "الإسرائيلي" بنيامين نتنياهو ووزير الحرب السابق يوآف غالانت، وإيقاف نقل الأسلحة والصادرات العسكرية إلى "إسرائيل"، وحظر رسوِّ السفن العسكرية المرتبطة بـ"إسرائيل" في موانئها، ومنع إيصال شحنات الوقود والأسلحة، واستخدام جميع الآليات القانونية المتاحة لمنع الإبادة وضمان المساءلة.

تُعدّ التوتُّرات داخل حكومة الوحدة الوطنية في جنوب أفريقيا ووجود وزراء مؤيِّدين للصهيونية داخل مجلس الوزراء أحد العوامل التي تعيق تطبيق العقوبات. كما يشكِّل الضغط من الولايات المتحدة والخشية من فقدان الاستثمارات الأمريكية عاملاً آخر في بلدٍ يعاني من أعلى معدَّلات البطالة في العالم. ومع ذلك، فإن هذا التردُّد في اتِّخاذ إجراءات ملموسة ضدَّ "إسرائيل" يعود إلى ما بعد العام 1994 حين كان حزب المؤتمر الوطني الأفريقي هو الحزب الوحيد الحاكم.

يُعدُّ الفحم أكبر صادرات جنوب أفريقيا إلى "إسرائيل"، ومنذ تشرين الأول/ أكتوبر 2023، غادرت أكثر من 17 شحنة من محطَّة ريتشاردز باي لتصدير الفحم، حاملةً أكثر من 1.5 مليون طن من الفحم الجنوب أفريقي إلى ميناء الخضيرة "الإسرائيلي". [37] وفي النصف الأول من هذه السنة [2026]، ارتفعت صادرات جنوب أفريقيا من الفحم بنسبة 32 % مقارنة بالسنة السابقة. ويُعزى ذلك جزئياً إلى أن كولومبيا، التي كانت سابقاً أكبر مصدِّر للفحم إلى "إسرائيل" من مناجم غلينكور ودروموند، فرضت حظراً على تصدير الفحم. هذا، ويشير تقرير فرانشيسكا ألبانيزي المقرِّرة الخاصَّة للأمم المتحدة بشأن الأراضي الفلسطينية المحتلة، بعنوان: "من اقتصاد الاحتلال إلى اقتصاد الإبادة" إلى أن شركة غلينكور كانت أيضاً متورِّطة في شحنات من جنوب أفريقيا، والتي شكَّلت نحو 15 % من واردات "إسرائيل" من الفحم في سنة 2023 واستمرَّت في سنة 2024." [38]

من خلال تزويد "إسرائيل" بالفحم والغاز والنفط والوقود، تساهم الشركات في البنية التحتية المدنية التي تستخدمها "إسرائيل" لترسيخ الضمّ الدائم، وتحويلها إلى سلاح لتدمير الحياة الفلسطينية. كما تخدم هذه البنية التحتية نفسها جيش [الاحتلال] "الإسرائيلي" أثناء تدمير غزة، بما في ذلك الشبكة التي توفِّر الموارد التي تقدِّمها هذه الشركات، ولا شكَّ أن الطابع المدني الظاهري لهذه البنية التحتية لا يعفي الشركة من المسؤولية. إن تصريحات الحكومة الجنوب أفريقية الداعمة لفلسطين، وقضيتها أمام محكمة العدل الدولية ودبلوماسيَّتها متعدِّدة الأطراف، تتناقض بشكل مطلق مع استمرار علاقاتها مع "إسرائيل". وعلى الرغم من ذلك، يواصل نشطاء التضامن حملاتهم من أجل المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات (BDS) حتى تُنهي جنوب أفريقيا تورُّطها في الإبادة، والاحتلال غير القانوني، ونظام الفصل العنصري

الإحالات

[1] مقتطف من "إعلان جوهانسبرغ بشأن الاستعمار الاستيطاني 'الإسرائيلي' والفصل العنصري والإبادة: نحو حركة عالمية مناهضة للفصل العنصري من أجل فلسطين"، الذي تبنّاه **المؤتمر العالمي لمناهضة الفصل العنصري من أجل فلسطين**، المنعقد في جوهانسبرغ، جنوب أفريقيا، في 12 أيار/ مايو 2024، شوهد في 15 آذار 2026.
https://links.org.au/toward-global-anti-apartheid-movement-palestine-johannesburg-declaration-israels-settler.

[2] Richard P. Stevens, "Smuts and Weizmann," *Journal of Palestine Studies*, Vol. 3, No. 1 (1973): 35-59, in Richard P. Stevens and Abdelwahab M. Elmessiri, *Israel and South Africa: The Progression of a Relationship* (New York: New World Press, 1976), 22-44.

[3] Jane Hunter, "Israel and the Bantustans," *Journal of Palestine Studies*, Vol. 15, No. 3 (1986): 53-89.

[4] Tom Pessah, "Under Zionism: Jewish Lives Have Always Mattered More," *+972 Magazine*, 8 July 2020, accessed 15 March 2026.
https://www.972mag.com/zionism-jewish-lives-herzl/.

[5] Ibid.

[6] Ibid.

[7] Stevens, op.cit., 22-44

[8] Amílcar Cabral, "Our Solidarities," *Marxists Internet Archive*, 1965, accessed 15 March 2026.
www.marxists.org/subject/africa/cabral/1965/cabral-solidarities.pdf.

[9] Samora Machel, "Solidarity is Mutual Aid between Forces Fighting for the Same Objectives," *Marxists Internet Archive,* 1973, accessed 15 March 2026.
https://www.marxists.org/subject/africa/machel/1973/solidarity.htm.

[10] "African Charter on Human and Peoples' Rights," *African Commission on Human and Peoples' Rights*, 27 June 1981, accessed 15 March 2026.
https://achpr.au.int/en/charter/african-charter-human-and-peoples-rights.

[11] Karma Nabulsi, "A Struggle with History," *The Guardian*, 28 January 2017, accessed 15 March 2026.
https://www.theguardian.com/books/2017/jan/28/a-struggle-with-history.

[12] James Adams, *The Unnatural Alliance* (London: Quartet, 1984), 4-5.

[13] Ibid., 32.

[14] C.L. Sulzberger, "Strange Nonalliance," *New York Times*, 28 April 1971, accessed 15 March 2026.
https://www.nytimes.com/1971/04/30/archives/strange-nonalliance.html.

[15] Adams, op.cit., 34.

[16] Stevens and Elmessiri, op.cit.

[17] Adams, op.cit., 180-81; Major Gerald J. Keller, "Israeli-South African Trade: An Analysis of Recent Developments," *Naval War College Review, Vol.* 33, No. 3 (1980): 45–57.

[18] Ronald Walters, "The September 22, 1979 Mystery Flash: Did South Africa Detonate a Nuclear Bomb?" (Washington Office on Africa, 1985), *Africanactivist*, accessed 15 March 2026. https://africanactivist.msu.edu/recordFiles/210-849-20732/RKWOAFlashopt.pdf.

وإن التطوير الكامل للادعاء أن "إسرائيل"، وليس جنوب أفريقيا، كانت تمتلك السلاح الذي تمَّ اختباره موجود في كتاب جين هنتر:
Jane Hunter, *Undercutting Sanctions: Israel, the US and South Africa* (Washington: Washington Middle East Associates, 1987).

[19] Sasha Polakow-Suransky, *The Unspoken Alliance: Israel's Secret Relationship with Apartheid South Africa* (Auckland Park: Jacana Media, 2010).

[20] Drew Middleton, "South Africa Needs More Arms, Israeli Says," *New York Times*, 14 December 1981, accessed 15 March 2026. https://www.nytimes.com/1981/12/14/world/south-africa-needs-more-arms-israeli-says.html.

[21] Cheryl A. Rubenberg, "Israel and Guatemala," *MERIP Reports*, Vol. 16, No. 3 (May/June 1986): 16-47.

[22] Dara Lind, "Why There Wasn't Accountability for the Police in Ferguson," *Vox*, 14 August 2014, accessed 15 March 2026. https://www.vox.com/2014/8/14/6002291/ferguson-police-st-louis-county-in-charge-jay-nixon-tear-gas-officer-fired.

[23] Andrew Clarno, *The Empire's New Walls: Sovereignty, Neo-liberalism, and the Production of Space in Post-apartheid South Africa and Post-Oslo Palestine/Israel*, PhD thesis (Ann Arbor: University of Michigan, 2009), 66–67

[24] Francesca Albanese, "Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in the Palestinian Territories Occupied Since 1967," 1 November 2024, accessed 15 March 2026. https://reliefweb.int/report/occupied-palestinian-territory/report-special-rapporteur-situation-human-rights-palestinian-territories-occupied-1967-francesca-albanese-genocide-colonial-erasure-a79384-enarruzh.

[25] "A Regime of Jewish Supremacy from the Jordan River to the Mediterranean Sea: This Is Apartheid," *B'Tselem*, 12 January 2021, accessed 15 March 2026. https://www.btselem.org/publications/fulltext/202101_this_is_apartheid.

[26] هيومن رايتس ووتش،"تجاوز الحدود: السلطات 'الإسرائيلية' وجريمتا الفصل العنصري والاضطهاد،" 27 نيسان 2021، شوهد في 15 آذار 2026.
https://www.hrw.org/ar/report/2021/04/28/378469.

[27] منظمة العفو الدولية، "نظام الفصل العنصري الذي تمارسه إسرائيل ضدَّ الفلسطينيين: نظام هيمنة قاسٍ وجريمة ضدَّ الإنسانية،" 1 شباط 2022، شوهد في 15 آذار 2026.
https://www.amnesty.org/ar/latest/news/2022/02/israels-apartheid-against-palestinians-a-cruel-system-of-domination-and-a-crime-against-humanity/.

[28] Albanese, op.cit.

[29] مؤسسة الحق: القانون من أجل الإنسان، "الأبارتهيد 'الإسرائيلي': أداة للاستعمار الاستيطاني الصهيوني،" 29 تشرين الثاني 2022، شوهد في 15 آذار 2026.
https://www.alhaq.org/advocacy/20931.html.

[30] المصدر نفسه.

[31] Haidar Eid, Andy Clarno, "Rethinking Our Definition of Apartheid: Not Just a Political Regime," *Al-Shabaka: The Palestinian Policy Network*, 27 August 2017, accessed 15 March 2026.
https://al-shabaka.org/briefs/rethinking-our-definition-of-apartheid-not-just-a-political-regime/.

[32] Racial Capitalism and Palestine, *Journal of Holy Land and Palestine*, Vol. 23, No 2 (2024), accessed 15 March 2026.
https://www.euppublishing.com/toc/hlps/23/2.

[33] Adam Hanieh, "Palestine in the Middle East: Opposing Neoliberalism and US Power," *bilaterals.org,* 16 July 2008, accessed 15 March 2026.
https://www.bilaterals.org/?palestine-in-the-middle-east.

[34] Ibid.

[35] Pankaj Mishra, *The World After Gaza: A History* (London: Penguin Press, 2025).

[36] Renate Zahar, *Franz Fanon: Colonialism and Alienation* (New York: Monthly Review Press, 1974), 20.

[37] "South Africa/Israel," *The Observatory of Economic Complexity*, August 2025, accessed 15 Mach 2026.
https://oec.world/en/profile/bilateral-country/isr/partner/zaf.

[38] Francesca Albanese, "From Economy of Occupation to Economy of Genocide," *United Nations*, 16 June–11 July 2025, accessed 15 March 2026.
https://www.un.org/unispal/document/a-hrc-59-23-from-economy-of-occupation-to-economy-of-genocide-report-special-rapporteur-francesca-albanese-palestine-2025/.

جراحهم هي جراحنا
مرافعة لأجل التضامن الوجداني
بين فلسطين وكشمير

آثر زيا، كشمير

لقد أصبحت فلسطين وكشمير الخاضعة للسيطرة الهندية علامتين بارزتين لحصارٍ ما بعد استعماري يتجلَّى في عسكرةٍ كثيفة، واحتلالٍ غير قانوني، وانتهاكاتٍ لحقوق الإنسان، وكذلك في حبٍّ مؤلم يولد من مقاومة الشعوب وتضامنها ومن أجلها. وعلى الرغم من اختلاف السياقين، فإن بين الصراعين تقاطعات قوية، إذ ولد الصراعان مع تقهقر الإمبراطورية البريطانية في العام 1947، وتبِع ذلك تدويلهما وخوضهما مواجهةً مع نمطٍ من السياسة الدولية المعاصرة التي تصنفهما تحت ما يُسمَّى "الإرهاب الإسلامي". كما تبرز أيضاً موضوعة "المعاناة" التي تجعل مأساة كشمير تتصادى مع أسى فلسطين. تركِّز هذه المداخلة على منظورٍ من كشمير، حيث يلهج الناس بالنضال الفلسطيني بوصفه نضالاً ريادياً ومنارةً للنضال العادل. وأبيّن كيف أن الكشميريين قد أصبحوا يُكِنُّون للفلسطينيين "تضامناً وجدانياً" يتجلَّى في أساليب مقاومتهم من أجل إسناد تحرير فلسطين ومنح المصداقية لحركة المقاومة الكشميرية نفسها.

مقدمة

في العالم الذي كان يُفترض أن ينتمي إلى "تفكيك الاستعمار"، أصبحت كلٌّ من فلسطين وكشمير الخاضعة للسيطرة الهندية[1] حكايةً مستمرة لحصارٍ ما بعد استعماري يتجلَّى في عسكرةٍ كثيفة، واحتلالٍ غير قانوني، وانتهاكاتٍ لحقوق الإنسان، وكذلك في حبٍّ مؤلم يولد من مقاومة الشعوب وتضامنها ومن أجلهما. وقد كُتب الكثير عن هذين المكانين: عن أسباب إمكان أو عدم إمكان المقارنة بينهما، أو عن كيف أن كشمير تُعَدُّ فلسطين أخرى قيد التشكُّل.[2] وفي سياقٍ عام، "تبدو" كشمير وفلسطين متشابهتين إلى حدٍّ بعيد ولا يفصل بينهما سوى القارات.

خصَّت المؤلِّفة **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة التي نُشرت النسخة الأولى منها في مجلة **هويَّات: دراسات عالمية في الثقافة والسلطة**، في العدد 3 من المجلد 27 للعام 2020. وبإذن من المؤلِّفة، ترجم النصَّ عن الإنجليزية عبد الرحيم الشيخ.

Ather Zia, "Their Wounds are our Wounds: A Case for Affective Solidarity between Palestine and Kashmir," Identities, Global Studies in Culture and Power, Vol. 27, No. 3 (2020): 357-375. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1070289X.2020.1750199

وعلى الرغم من أن التاريخين السياسيين للصراعين مختلفين، إلا أن بينهما تقاطعاتٍ قوية، إذ وُلِد الصراعان مع تقهقر الإمبراطورية البريطانية في العام 1947، وتدخُّل الأمم المتحدة والتدويل، وكذلك في حركات مقاومتهما اللتين تخوضان باستمرار معركةً ضدَّ إدراجها ضمن ما تصفه السياسة العالمية الراهنة خطأً بـ"الإرهاب الإسلامي". ولعل الأهم من ذلك هو موضوعة "المعاناة" في ظلِّ الحضور العسكري الكثيف الذي "أفضى إلى تجارب متشابهة لكلٍّ من الكشميريين والفلسطينيين." [3]

في هذه المداخلة أجعل "العاطفة" محوراً أساسياً مُجادِلةً أن المعاناة تصبح عاملاً محورياً يتصادى بين النضالين الكشميري والفلسطيني. لا أنوي وضع النضالين في مواجهة مقارنة من حيث أوجه التشابه والاختلاف، بل يسعى التحليل إلى توضيح كيف يُفسَّر النضال الفلسطيني أو كيف يتناغم مع نضالات الكشميريين من أجل "آزادي" في كشمير. وتعني كلمة "آزادي" الحرية أو التحرُّر، وهو ما يفهمه غالبية الكشميريين بوصفه تحرُّراً من الهند ويراه جزء صغير منهم على أنه الانضمام إلى باكستان. تركِّز هذه المداخلة على منظور من كشمير، حيث يحتفي الناس بنضال الشعب الفلسطيني ضدَّ احتلال أرضه بوصفه نموذجاً أيقونياً وريادياً ومنارةً للنضالات العادلة من أجل حقِّ الوجود في أماكن أخرى. هذا، ويُعدُّ نضالا كشمير وفلسطين موقعين يضمَّان سكاناً مسلمين يُعرَّفان بوصفهما موضعين للاضطهاد في العالم الإسلامي، ما يستدعي تضامناً إسلامياً عابراً للحدود. كما يرتبط هذان النضالان بمواقع أخرى مثل العراق والشيشان والبوسنة وغيرها، حتى وإن كان كلٌّ من هذه الصراعات مختلفاً عن الآخر.

توضِّح سارة أحمد كيف أن العواطف، بوصفها سياسةً ثقافية، تُنشئ الجماعات وتُنشئ بينها اصطفافاً حتى وإن لم تكن في تقاربٍ ماديٍّ فعلي.[4] واستناداً إلى نظرية اللغة، تبيِّن أحمد كيف أن استحضار كلمات أو علامات معيَّنة يستثير استجابات عاطفية لا تزداد إلّا مع تكرارها. وهذه العواطف هي بلاغة مادية تمتلك سلطة إملاء أنماط العالم الاجتماعي والنفسي والاقتصادي والسياسي. ولذا، يمكن للوجدان والمشاعر أن تقود إلى سياسة جماعية وتحالفات اجتماعية. كما تتصادى كشمير وفلسطين إحداهما مع الأخرى من خلال الكلمات والرمزيَّات المرتبطة بالاحتلال العسكري الوحشي، ولا سيَّما عبر تحليل استحضار كلمة "انتفاضة" المستعارة من النضال الفلسطيني في سياق كشمير. ومن خلال الاستناد على استدعاء "الانتفاضة"، تسعى هذه المداخلة إلى توضيح الصدى العاطفي والسياسي بين النضالين، وكذلك الكيفية التي تشي بها كلمة "انتفاضة" بدلالات متباينة عند استخدامها في الخطابات الكشميرية والدولية والهندية. وبوصفها كلمةً عربية تعني "الثورة" وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنضال الفلسطيني، يستدعي الكشميريون وأنصار مقاومتهم مصطلح "انتفاضة" بوصفه اختزالاً يعترف بمصداقية النضال الفلسطيني ويستمدُّ منه حافزاً مماثلاً للحركة الكشميرية. وقد عبَّر أحد المقابَلين الكشميريين عن ذلك بقوله: "إنها تقول للعالم إن مقاومتنا هي مقاومة حقيقية ضدَّ الهند، التي تُعدُّ احتلالاً وحشياً تماماً كما هي الدولة الصهيونية في فلسطين."[5]

تعتبر بعض الدراسات أن المعاناة ليست عنصراً حاسماً في السياسة، بينما تجادل دراسات أخرى أن تجارب المعاناة والصدمة يمكن أن تحرز تأثيراً سياسياً جماعياً أوسع وأن تُشكِّل أساساً لجماعات في السياسة العالمية.

وقد كتبت نادرة شلهوب-كيفوركيان عن فلسطين بوصفها "موقعاً للمعاناة الاستعمارية والمقاومة."[6] وفي ظلِّ ضغوط إكراهية، تلاحظ شلهوب-كيفوركيان انخراط الفلسطينيين في أنماط جماعية من "المقاومة اليومية (الصمود) التي تمنح المجتمع الأمل وتبني شبكات جديدة من الدعم والبقاء والجَلَد."[7] كما أن الأحداث الصادمة، سواءً كانت فردية أم جماعية، تُنتج أشكالاً من المعنى والشعور التي تميِّز جماعةً ما بوصفها "جماعة وجدانية"[8] ترتبط عبر فهم مشترك للمأساة والصدمة. وفي حالة كشمير، التي تعيش تحت الإكراه منذ 72 عاماً، أصبح هذا الأمر أكثر وضوحاً. لقد عبَّر الكشميريون دائماً عن تضامنهم مع فلسطين حتى عندما تستخدم القوات الحكومية قوةً مفرطة لقمع أيِّ احتجاج في كشمير. ففي أيار/ مايو 2018، عندما نُقلت السفارة الأمريكية من "تل أبيب" إلى القدس، نظَّم الكشميريون مئات المسيرات تضامناً مع الفلسطينيين واحتجاجاً على قتلهم في غزة على يد القوَّات "الإسرائيلية"، حيث ردَّت القوات الحكومية الهندية باستخدام القوة المميتة، بما في ذلك الغاز المسيِّل للدموع وبنادق الخرطوش.[9] وفي تموز/ يوليو 2014، احتجَّ الكشميريون على القصف "الإسرائيلي" على غزة، وقضى فتى يُدعى سهيل أحمد شاه عندما ردَّت القوات الهندية على المحتجِّين، في حين دعا التجَّار الكشميريون إلى مقاطعة البضائع "الإسرائيلية."[10] هذا، وينعكس التضامن الكشميري مع فلسطين أيضاً في الكتابة الجدارية في الشوارع ضدَّ الحكم الهندي. وبين شعارات، مثل "اخرجي يا هند إلى حيث جئت" و"نريد الحرية"، يجد المرء أيضاً شعارات "الحرية لفلسطين" و"أنقذوا غزة". وقد أصبحت الاحتجاجات التي تلي صلاة الجمعة في وسط سريناغار التاريخي جزءاً من ثقافة سياسية راسخة في كشمير، كما أن استحضار حرية فلسطين في الصلوات والاحتجاجات يُعدُّ جزءاً من الأداءات المعتادة.

لقد شهد الكشميريون التاريخ الصادم لفلسطين على مدى السبعين عاماً الماضية، وهو ما يتناغم مع تجربتهم الخاصَّة، ما أدَّى إلى نشوء "جماعة وجدانية" في كشمير مؤيِّدة للقضية الفلسطينية.[11] هذا، ويضمر الكشميريون للفلسطينيين ما أطلق عليه "التضامن الوجداني"، وهو نمطٌ من التضامن مع فلسطين إلهاميٌّ وتطهُّيري ونفسي ويمنح قيمة لحركة المقاومة في كشمير نفسها.[12] يتجلَّى هذا التضامن الوجداني في ما قاله أحد شركاء البحث الكشميريين عن دعمه لفلسطين: "جراحهم [الفلسطينيين] هي جراحنا، ونحن نقف معهم أيضاً، فنحن نعرف ما معنى أن تكون [بلادنا] مقبوضة (محتلَّة)."[13] وهكذا، ففي أجواء القمع يبرز التضامن الوجداني كنمط من أنماط السياسة لدى الكشميريين. وفي مناقشتهما "أنواع" التضامن، تجادل كاثرين لوتز وليلى أبو لغد بأن العواطف لا تُستخدم فقط من قِبل الأقوياء ضدَّ الضعفاء، بل إن الضعفاء أيضاً يوظِّفون العواطف لتوفير "بؤر للمقاومة، وتعابير للتمرُّد، ووسائل لتأسيس تكامليَّة مع الأعلى مكانة."[14]

تاريخ موجز لمنطقة كشمير

منذ القرن الخامس عشر ومنطقة كشمير تخضع لحكم قوى خارجية متعاقبة، وقد كان كلُّ حكمٍ منها أكثر استبداداً من سابقه، ما زجَّ بأصحاب البلاد في ظروفٍ شبيهة بالعبودية. وقبل سنة 1947، فرضت آخر مَلَكية في المنطقة والإدارة البريطانية وحدةً إقليمية وإدارية على المقاطعات الجغرافية المتباينة، وهي: كشمير، وجامو،

ولداخ، ومناطق أخرى، وقد أُطلق عليها مجتمعةً اسم الدولة الأميرية لجامو وكشمير (ويُشار إليها أحياناً بمختصر ج. ك. J&K وأيضاً وادي كشمير). ومع تقسيم الهند البريطانية والدول الأميرية في سنة 1947، أصبحت الهند دولة علمانية اسمياً وذات أغلبية هندوسية، بينما أصبحت باكستان دولة مسلمة ذات أقاليم بأغلبية إسلامية. وبحسب هذا المنطق، كان ينبغي أن تصبح جامو وكشمير ذات الأغلبية المسلمة جزءاً من باكستان على الرغم من أن الحاكم، المهراجا هاري سينغ، الذي سعى إلى البقاء مستقلاً ومواصلة حكمه الاستبدادي، كان هندوسياً. وقد سُجِّلت التحليلات التي اكتنفت تردُّده بصورة متباينة في البلدين. وبعد حرب قصيرة بين الهند وباكستان، أفضت وساطة الأمم المتحدة إلى تقسيم المنطقة إلى كيانٍ شبه-حكم ذاتي داخل باكستان يُعرف باسم آزاد جامو وكشمير (AJK)، بينما أصبح وادي كشمير ومقاطعتا جامو ولداخ جزءاً من الولاية الهندية جامو وكشمير (J&K).

وقد رُسم خطُّ وقف إطلاق النار الذي أُعيدت تسميته لاحقاً "خطّ السيطرة" (LoC)، ونشرت الأمم المتحدة فرقة مراقبين عسكريين في الهند وباكستان، ووعدت بإجراء استفتاء تحت إشراف دولي لحلِّ المطالب المتنازع عليها، إلا أن هذا الاستفتاء لم يُجرَ أبداً. وحتى قبل تقسيم الهند وباكستان، كان الكشميريون منخرطين في حركة مناهضة للمَلَكية تطالب بالسيادة كدولة مستقلة، وقد عُرفت هذه الحركة باسم "حركة اتركوا كشمير" وبلغت أوَجها في ثلاثينيات القرن العشرين، لكنها اندمجت ضمن التشكيلات ما بعد الاستعمارية التي أسفرت عن قيام سيادتين فقط، هما الهند وباكستان. وقد استمر الكشميريون في المطالبة بحقِّ تقرير المصير الذي أقّرته الأمم المتحدة. لكن الهند، على مرِّ السنوات، عملت تدريجياً على تقليص قضية كشمير إلى نزاعٍ داخلي، حيث تسيطر على الإقليم من خلال جهاز سلطوي ذي طابع ديمقراطي غير ليبرالي تحتل فيه المؤسسة العسكرية موقع الصدارة. كما أن شرعية اتفاق الانضمام [إلى الهند] سنة 1947، الذي صاغ وضع كشمير كمنطقة شبه-حكم ذاتي بالعلاقة مع الهند بموجب المادة 370 من الدستور الهندي، هي أمر مختلف عليه بشدة.[15] وستُظهر هذه المداخلة تالياً كيف جرى "تصنيع" الجهاز الإداري في كشمير ليمنح مظهراً أو غطاءً لحكم مدني، علماً أنه في الحقيقة احتلال عسكري بحكم الأمر الواقع يسيطر على الإقليم خلافاً لإرادته.

في العام 1989، وبعد سنوات من استنفاد جميع الوسائل السلمية للمطالبة بإجراء استفتاء شعبي، انتفض الكشميريون بالسلاح ضدَّ الحكومة الهندية، وكانت الهند منذ ذلك الحين قد نشرت أكثر من 700 ألف جندي في المنطقة.[16] ومع عدد سكان يبلغ نحو 8 ملايين نسمة، يعني ذلك وجود جندي واحد لكل ثمانية كشميريين، ما يجعل كشمير واحدة من أكثر المناطق عسكرةً في العالم. خلال العقد الماضي، بيَّنت دراسات تنقيحية أكاديمية تاريخية وسياسية للمنطقة أن الجيش الهندي يُعد "قوة احتلال"، وأن الحكم الهندي هو "احتلال عسكري" بحكم الأمر الواقع.[17] في سنة 1991، طبَّقت الهند قانوناً للطوارئ يُعرف باسم "قانون الصلاحيات الخاصة للقوات المسلحة (AFSPA)،[18] والذي يمنح الجيش سيطرة مطلقة على المنطقة. وتحت غطاء هذا القانون، ارتكب الجيش عمليات قتلٍ في مواجهات وهمية، وإعدامات خارج نطاق القضاء، واغتصابات، وإخفاءات قسرية، واعتقالات واحتجازات تعسفية، ما عزَّز حالة الإفلات من العقاب لدى القوات الهندية. ووفقاً لمنظمات حقوق الإنسان،

فقد تمّ الإبلاغ عن مقتل أكثر من 70 ألف شخص في عمليات مكافحة التمرُّد، إضافةً إلى أكثر من 8 آلاف حالة اختفاء قسري، وأكثر من 60 ألف حالة تعرُّض للتعذيب أثناء الاحتجاز.[19]

في 5 آب/ أغسطس 2019، أقدمت الحكومة الهندية الحالية التي يقودها حزب بهاراتيه جاناتا (BJP) الهندوسي اليميني القومي من جانب واحد على إلغاء وضع الحكم الذاتي والسيادة الإقليمية لكشمير، والتي كانت قائمة بموجب المادتين 370 و35-أ من الدستور الهندي. وبذا، فقد تم تخفيض وضع المنطقة وتقسيمها إلى إقليمين اتِّحاديين يخضعان لحكم مباشر من الحكومة الهندية، وذلك دون استشارة المجلس التشريعي الكشميري أو مع الشعب. وقد وُصف هذا الإجراء بأنه "غير قانوني"[20] وأنه "فعل غير دستوري تمَّ عبر وسائل خادعة."[21] كما تمَّ نشر أكثر من 48 ألف جندي بالإضافة إلى القوات الموجودة أصلاً، ما فرض حالة حظر تجول على المنطقة، وخضعت كشمير لحالة حصار وقطع شامل للاتصالات، حيث: تمَّ تعليق جميع أشكال الاتِّصال بما في ذلك الهواتف المحمولة والإنترنت والكوابل لمدة تزيد عن سبعة أشهر، واستمر الانقطاع الجزئي للإنترنت رغم تفشِّي جائحة كورونا، كما انفجرت أزمة إنسانية، حيث تكبَّدت كشمير خسائر اقتصادية تجاوزت 2.5 مليار.[22] تاريخياً، ومنذ سنة 1947، دعمت سياسات الحكومات الهندية المختلفة، حتى الأحزاب العلمانية منها، تقويض الحكم الذاتي لكشمير الذي ظل يتآكل تدريجياً،[23] إذ ظلَّ البند الوحيد الفعّال المتبقِّي هو المادة 35-أ التي تحمي السيادة الإقليمية لكشمير. هذا، ويرى الكشميريون أن فقدان الحكم الذاتي يشكل اعتداءً على هويَّتهم العرقية والثقافية والدينية والقومية، كما يخشون أن يمهِّد هذا الإلغاء الطريق أمام الاستعمار الاستيطاني الهندي، ونزع الملكية، والاستغلال الواسع للموارد.[24]

"الانتفاضة" في كشمير

عندما يكتب إدوارد سعيد عن الفلسطينيين، وعن قتالهم وتصاعد مقاومتهم في مقالته "الانتفاضة والاستقلال،"[25] فإنما يصف الكشميريين أيضاً. فمنذ العام 2008، بدأت مقاومة الكشميريين تتغيَّر بشكل ملحوظ من مقاومة مسلَّحة إلى مقاومة مدنية، جعلت من قتال الشارع مركزاً لها، حيث يجابه الفتيان الكشميريون الجنود الهنود بالحجارة. وعلى مرِّ السنوات، نظَّم الشباب الكشميريون أنفسهم في شبكات غير رسمية بين الأحياء، وأطلقوا على أنفسهم اسم "سانغباز" (أي رماة الحجارة). كما أخذت المقاومة تتناتج في أشكال بديلة، مثل الفن والموسيقى والأدب. هذا، ويرى مؤرِّخون وفوليكلوريون كشميريون أنَّ رمي الحجارة هو شكل احتجاجٍ قديم يعود إلى مقاومة الحكم المغولي، بل واستُخدم في ثلاثينيات القرن العشرين في مواجهة الحكم الملكي.[26] وقد أثارت مشاهد الشبَّان الكشميريين وهم يخوضون مواجهات في الشوارع مقارنات فورية مع الشباب الفلسطيني الذين يلقون الحجارة على الجنود "الإسرائيليين"، حتى إن التشابه في الصور صار لافتاً إلى حدٍّ اختلاط الأمر على الناس أحياناً بين الحالتين. كما بلغ هذا التشابه حداً دفع السفير الباكستاني في اجتماعٍ للأمم المتحدة في العام 2016 إلى عرض صورة لطفل فلسطيني مصاب برصاصات مطاطية بدلاً من صورة لفتاة كشميرية مصابة بمقذوفات الخرطوش المشابهة.

يحمل تعبير "انتفاضة" أيضاً صدى قوياً بين المنطقتين، وبعد العام 2008، أصبح تعبير "انتفاضة" مألوف الاستخدام في وصف النضال الكشميري، خصوصاً في الخطاب السياسي والإعلامي في الهند وباكستان. وكما يلاحظ إدوارد سعيد، فإن "انتفاضة" هي الكلمة الوحيدة التي دخلت مفردات السياسة العالمية في القرن العشرين.[27] إن استحضار هذا المصطلح يمثِّل النضال الفلسطيني ضدَّ الاحتلال "الإسرائيلي"، وفي أواخر ثمانينيات القرن العشرين، أصبحت الانتفاضة الفلسطينية حركةً معروفة بعناصر من اللاعنف، بما في ذلك العصيان المدني، ورفض دفع الضرائب، وإضرابات العمَّال، ومقاطعة البضائع "الإسرائيلية"، والتظاهرات، والاستقالة من الوظائف الحكومية "الإسرائيلية". وقد قادت الحركة القيادة الوطنية الموحَّدة للانتفاضة، التي كانت تُدار عبر لجان محلية، وشاركت النساء بشكل فعَّال ومتزايد في الحركة. هذا، وتُظهر الانتفاضة الكشميرية بشكل متزايد ملامح مشابهة لهذه العناصر، حتى وإن لم تكن تعمل تحت قيادة مركزية واحدة، كما ازداد حضور النساء في المظاهرات، والأدب المقاوم، والنشاط السياسي والإعلامي.[28]

إن أقدم استخدام موثَّق لكلمة "انتفاضة" في كشمير يظهر في ورقة أكاديمية بعنوان "الانتفاضة الكشميرية،"[29] كما استخدم كتَّاب وصحافيون كشميريون الكلمة لتوصيف حركة المقاومة.[30] وفي الخطاب الهندي السائد، استخدمت الكاتبة والناشطة الهندية الحائزة على جائزة بوكر أروندتي روي، وهي من أشجع المناصرين لحركة استقلال كشمير، مصطلح "انتفاضة" لوصفها. وفي العام 2007، استخدم المخرج [الكشميري الباندیتي] سنجاي كاك في فيلمه الوثائقي بعنوان **جشن-إي-آزادي** [كيف نحتفي بالحرية] مصطلح "الانتفاضة الكشميرية" لتفسير المقاومة الكشميرية. وفي العام 2010، نشر كاك كتاباً محرَّراً بعنوان **حتى تأتي حريَّتي: الانتفاضة الجديدة في كشمير** جمع فيه كتابات لكشميريين يدعمون حركة المقاومة.[31] ومنذ العقد الأول من الألفية الثانية، بدأت تعبيرات المقاومة الكشميرية بالظهور خارج إطار العمل المسلَّح لتتجلَّى في الفن والكتابة وغيرها من الأشكال الثقافية والإبداعية والفنون الشعبية. وقد ظلَّت السياسة الهندية تسعى دائماً إلى إدراج العنف في كشمير تحت وصف "حرب باكستان بالوكالة،" وكأن الكشميريين ليست لديهم مشكلتهم الخاصَّة مع الهند. وبعد سنة 2001، بدأت الهند تصف المقاومة الكشميرية بشكل متزايد بأنها "إرهاب عالمي". وقبالة هذا الخطاب، يتيح مصطلح "الانتفاضة" التعبير عن النضال الكشميري بوصفه حركة شعبية، سواء كانت مسلَّحة أو غير مسلَّحة، تنشد حقَّ تقرير المصير الذي أقرَّته الأمم المتحدة.

الإعلام الدولي أيضاً يستحضر كلمة "انتفاضة" في سياق كشمير، فقد وصفت صحيفة نيويورك تايمز الوضع في كشمير أنه "ثورة شعبية كالانتفاضة."[32] وركَّز تقرير آخر للصحيفة نفسها على كيفية مساهمة كاميرات الهواتف في تأجيج "انتفاضة" كشمير.[33] وذكَّر تقرير لصحيفة كريستيان ساينس مونيتور بعنوان صريح مفاده "انتفاضة كشمير؟ نظرة جديدة على نزاع الأراضي بين الهند وباكستان" القرَّاءَ بأن "العنف في الشوارع الذي يجتاح كشمير أصبح يُعرف باسم انتفاضة كشمير..."[34] كما عقدت تحليلات صحفية وأكاديمية أخرى مقارنات بين فلسطين وكشمير عبر مركزة كلمة "انتفاضة."[35] وفي تموز/ يوليو 2016، ومع بداية موجة جديدة من المقاومة المدنية،

وصف تقرير إعلامي دولي على شبكة Telesur TV ذلك بأنه "أحدث انتفاضة في كشمير." وخلص تقرير لقناة الجزيرة إلى أنه "ليس من المستغرب أن الجيل الناشئ من الشباب الكشميريين الذين يرمون الحجارة يتماهون مع نظرائهم الفلسطينيين ويطلقون على الموجة الجديدة من الاحتجاجات اسم "انتفاضة."[36] وحتى الإعلام الهندي استخدم الكلمة سابقاً، وإن كان بدلالات مختلفة، إذ وصفت صحيفة هندية كبرى كشميرَ على نحو لافت أنها "انتفاضة الهند."[37] ولعلَّ التفسير الأقرب لهذا هو أن كشمير تم ربطها بـ"انتفاضة تحدث داخل الهند"، مع موازاة الهند بـ"إسرائيل."

هذا، ويظهر استخدام آخر للكلمة مثير للاهتمام في مذكّرات حديثة كتبها قائد شرطة كشميري سابق هو أ. م. واتالي، حيث حملت مذكّراته عنواناً مفارقاً هو **انتفاضة كشمير** (2017) على الرغم من أنه كان في ثمانينيات القرن العشرين أحد مهندسي سياسة مكافحة التمرد.[38] ويشير اختيار واتالي وصف الحركة الكشميرية بأنها "انتفاضة" إلى الانتشار الواسع وأحياناً الاستخدام غير الدقيق للمصطلح، كما يعكس في الوقت نفسه التقاربات التي تُستحضر بين المكانين [فلسطين وكشمير]. وتعزيزاً للتشبيه الفلسطيني، قدَّم صحفي هندي مخضرم تحليلاً مرحلياً للفترة من 1995 وحتى 2016 لما يراه "انتفاضة" تحدث في كشمير، كما حلَّل مقال آخر في صحيفة كبرى الجذورَ الفلسطينية لمصطلح "الانتفاضة" وإمكانية تطبيقه على كشمير.[39] وعلى الرغم من وجود مثل هذه التحليلات، إلَّا أن الحكومة الهندية والإعلام والخطاب العام لا يعترفون بالنضال الكشميري بوصفه نضالاً شرعياً وعادلاً. فمنذ سنة 1947، ومع مقاومة الكشميريين لاتفاقية الانضمام، فرضت الحكومة الهندية قوانين جرَّمت المطالبة الكشميرية بتقرير المصير والاستقلال.

تاريخياً، نُظر إلى الحكومة الهندية كداعم للشعب الفلسطيني، إلا أن العلاقة بين الهند و"إسرائيل" ظلَّت قائمة جنباً إلى جنب. وفي السنوات الأخيرة، أصبح البلدان يقتربان على نحو علني في مجالات التجارة، والأسلحة، وتكنولوجيا المراقبة، والسياحة. وعلى الرغم من ذلك، لا يزال جزء من المواطنين الهنود يدعم النضال الفلسطيني كنضال عادل. وقبالة ذلك، فإن رئيس الوزراء الهندي الحالي ناريندرا مودي يشيد علناً بـ"إسرائيل"، وخاصةً بجيشها وأجهزتها الاستخباراتية، ولا سيَّما نجاحاتها ضدَّ المقاومة الفلسطينية.[40] هذا، وقد تمَّ استلهام العديد من التكتيكات العسكرية المستخدمة في قمع المقاومة في كشمير مباشرةً من "إسرائيل."[41] وفي سنة 2015، امتنعت الهند للمرة الأولى عن التصويت في مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة الذي اعتمد تقرير لجنة تقصِّي الحقائق حول غزة. ولعلَّ انعكاس سياسات "إسرائيل" في قمع الفلسطينيين يمكن رؤيته في عمليات مكافحة التمرُّد الهندية في كشمير. وقد انتقد أحد المؤرخين الهنود الحكومة والجيش الهنديين بسبب تعاملهم مع الكشميريين كما تتعامل "إسرائيل" مع الفلسطينيين.[42] هذا، وتبدو ظاهرة دعم فلسطين في الهند مفارقة، إذ إن غالبية الهنود لا يعترفون بحقِّ كشمير في تقرير المصير.

ترفض غالبية وسائل الإعلام الهندية والمحلِّلين السياسيين النظر إلى المقاومة الكشميرية أو "انتفاضة كشمير" على أنها امتداد لحركة "آزادي" (التحرر) الأصلانية. وبالتالي، ينصبُّ التركيز على التأكيد على أنها تختلف

عن الانتفاضة الفلسطينية، وأنها ليست سوى عمل منسَّق من قِبل عناصر حرب باكستان بالوكالة أو من [الحركات] الإسلامية العابرة للحدود. وفي العام 2010، أشار خبير الأمن الهندي ب. رامان إلى أن الهند كانت تواجه "انتفاضة على النموذج الفلسطيني في جامو وكشمير للمرة الأولى." وقد اعترف أن المقاومة كانت شعبية، لكنه رفض اعتبارها شيئاً يتجاوز كونها ردَّة فعل على انتهاكات حقوق الإنسان التي يرتكبها الجيش الهندي، وبذلك نفى جذورها السياسية. وكانت إحدى حججه أن الشباب الكشميريين في الشوارع لم يطرحوا مسألة مستقبل جامو وكشمير، غير أن تحليله غير دقيق لأن العام 2010 نفسه كان ذروة الحركة المدنية المطالبة بتقرير المصير. هذا، ويُفسِّر رامان الانتفاضة الكشميرية في سياق ما يسميه "الانتفاضة الجهادية" كما توصف "القاعدة." ولكن بوصفه الانتفاضة الكشميرية أنها "عنف شوارع بلا قيادة"، فإن رامان يتناقض مع مقارنته لها بالجهاد الشبيه بالقاعدة، كونها ليست بلا قيادة. كما أدان جنرال سابق في الجيش الهندي المقاومة الكشميرية واعتبرها هجوماً مُصمَّماً على هيئة الانتفاضة الفلسطينية.[43] وهكذا، فإن تعبير الانتفاضة في الخطاب الهندي يأخذ أيضاً معنى يُستخدم لفصل المقاومة الكشميرية عمَّا تمثِّله الانتفاضة الفلسطينية عالمياً بوصفها نضالاً عادلاً ضدَّ احتلال عسكري غير قانوني، وللحيلولة دون إقامة أيِّ رابط بين انتفاضة فلسطين وكشمير.

بينما تعتبر "انتفاضة" كلمة مفضَّلةً، فإن الكلمة الأكثر شيوعاً في الخطاب الكشميري لوصف المقاومة كان دائماً "تحريك" (أي الثورة في اللغة الكشميرية والأُردية). وبينما يُستخدم تعبير "عسكري تحريك" للدلالة على العمل المسلَّح، يُطلق على المقاومة السياسية والمدنية ببساطة تعبير "تحريك" [حراك]. ويُسمَّى المؤيِّدون للحركة "تحريكي" (منتمون إلى الحركة) أو "آزادي-پسند" (محبُّو الحرية)، في حين يُطلق على المسلحين اسم "مجاهدين" (محاربون في سبيل قضية مقدَّسة) أو ببساطة "مسلَّحين"، أو في الاستخدام العامي "ميلتون"، كما تُعرف المقاومة المسلحة أيضاً باسم "جهادي كشمير" (الكفاح المسلَّح من أجل كشمير). وقد أوضحت كابيري روبنسون في دراستها الإثنوغرافية المفصَّلة أن صنافية "جهادي كشمير" تختلف عن النسخة النمطية المتداولة عالمياً،[44] ذلك أن "جهادي كشمير"، على الرغم من استلهام المبادئ الإسلامية، إلا أنه يُخاض حصرياً من أجل تحرير كشمير من الهند وليس من أجل [مشروع] إسلامي عابر للحدود. وهذا ما يتفق عليه كأساس معظم قادة المقاومة المسلحة والسياسية.[45] ولكن الهند ترفض الاعتراف بأن قضية كشمير هي نزاع دولي وأن الكشميريين هم طرف شرعي في تسويته، وذلك على الرغم من أن رئيس الوزراء الهندي الأسبق جواهر لال نهرو كان قد رفع قضية كشمير إلى الأمم المتحدة عام 1948. يسم الخطاب الهندي، سواء الحكومي أو الإعلامي أو الشعبي، الحركة الكشميرية تحت مسمى "آتانكواد" (كلمة هندية تعني الإرهاب)، ويُطلق على المناضلين اسم "آتنكوادي" (إرهابيين)، وفي السنوات الأخيرة، ظهر مصطلح "مثيرو [الشغب] التحريكيون" لوصف المحتجين ومقاتلي الشوارع.[46] إن هذا الاستخدام اللغوي، في السياق الهندي، يتيح محو الطابع السياسي العادل للحركة الكشميرية وإدراجها ضمن إطار الإرهاب العالمي أو ضمن القالب النمطي الخاطئ لـ"الإرهاب الإسلامي"، وبالتالي فكّ ارتباطها بحقِّ تقرير المصير والاستفتاء الذي أقرَّته الأمم المتحدة.

رمزيَّات الحصار المشتركة

يُنظر إلى كشمير وفلسطين، من جهة، على أنهما متشابهتان "كمبدأ يسترشد بالأمم المتحدة،"[47] لكن البعض، من جهة أخرى، يرفض استخدام مصطلح "انتفاضة" في السياق الكشميري، ويجادلون تحديداً بأن الكشميريين لم "يُطرَدوا من أرضهم التي عاشوا فيها لقرون، وأن الهند ليست قوة احتلال في كشمير."[48] غير أن القول إن الكشميريين لم يُهجَّروا من أرضهم، أو أنهم ليسوا محكومين ضدَّ إرادتهم، هي جوانب استوعبتها الهند وأدرجتها ضمن سردية الهيمنة خاصَّتها. ويأتي ذلك في الوقت الذي وسَّعت فيه الهند سيطرتها الإدارية بشكل صارم عبر هندسة الانتخابات وإجراء تعديلات دستورية تهدف إلى ابتلاع كشمير بشكل دائم في اتِّحادها الفيدرالي.

خلال تقسيم الهند البريطانية، وقعت ما باتت تُعرف بـ"مجزرة مسلمي جامو،" وقبل عام 1947، كان المسلمون يشكِّلون 61 % من سكَّان جامو، وهي مقاطعة أخرى في المنطقة. تشير التقديرات إلى أن حشود الغوغاء الهندوس قتلوا، في "بوغروم جامو،" ما بين 200-500 ألف من الرجال والنساء والأطفال المسلمين، فيما فُقد نحو 200 ألف شخص. وتتفاوت الأرقام المتعلقة بالنساء اللواتي اختُطفن على يد متطرفين هندوس بين 256 و27 ألف حالة بسبب عدم توثيق العديد من الحالات. كما تشير الدلائل إلى أن الحاكم الهندوسي كان يشرف على هذه المذبحة المدبَّرة بنفسه.[49] وقد فرَّ العديد من الناجين إلى آزاد كشمير وباكستان، تاركين وراءهم قرى غير مأهولة. كما أدَّت عمليات القتل والتهجير واسعة النطاق بحقِّ المسلمين إلى تغييرات ديموغرافية كبيرة، يُرجَّح أنها صُمِّمت لتوجيه كشمير نحو الهند في حال إجراء الاستفتاء. وتكتب منى بهان عن الذكريات والانفعالات المرتبطة بالممتلكات التي تركها المهجَّرون، وكيف أنها لا تزال متنازعاً عليها بشدَّة نظراً لتشابكها ضمن العلاقات التي تربط الأصحاب والأقارب عبر خط السيطرة (LoC)، الانقسام الذي خلَّف آثاراً مدمِّرة على المجتمعات الحدودية.[50] وباستحضار التشبيه الفلسطيني، جرى تحليل مذبحة جامو المدبَّرة بوصفها "نكبة قريبة من الوطن."[51] هذا، وقد تعرَّض الكشميريون كذلك لعمليات تهجير في سنة 1965، وأيضاً في أعقاب المقاومة المسلَّحة في سنة 1989، وقد انتهى معظم من فرَّوا إلى باكستان وآزاد كشمير حيث لا يزالون الآن—في مخيمات. وتلاحظ كابيري روبنسون في دراستها الإثنوغرافية حول المسلَّحين في آزاد كشمير أن العديد من الكشميريين الذين فرَّوا يفضِّلون وصف أنفسهم بأنهم "أناس نازحون داخلياً (IDP) ، وذلك للتأكيد على وضعهم المختلف عن صورة اللاجئين النمطية الذين يعبرون الحدود الدولية.

في العقود الأخيرة، ومع خشية الكشميريين من تغيُّرات ديموغرافية، ازداد حذرهم من سياسات الحكومة الهندية التي تُمرَّر عبر وكلاء محليين يدفعون بسياسات تتضمن تخصيص أراضٍ لضباط جيش متقاعدين ولغير الكشميريين. ومن أبرز القضايا أيضاً مسألة إنشاء بلدات ومستوطنات منفصلة لطائفة الـ "باندیت"، وهم هندوس كشميريون يشكِّلون نحو 4% من إجمالي عدد السكان. تاريخياً، كان الباندیت ينتمون إلى الطبقات [المغلقة] العليا ويمثِّلون نخباً سياسية متعلِّمة، وقد انحاز معظمهم إلى الهند في مواجهة التمرُّد المدعوم من قبل المسلمين. وفيما يتعلَّق بمواقفهم السياسية المؤيِّدة للهند، فقد تعرَّض الباندیت، وكذلك بعض المسلمين

الذين تعاونوا مع الهند، لعمليات قتل واضطهاد. لاحقاً، وفي أوائل تسعينيات القرن العشرين، هاجر قرابة 90 % من الباندیت إلى إقليم جامو والهند. هذا، ويرى الباحثون أن معظم عمليات القتل الانتقائية في بدايات التمرُّد المسلح لم تكن مدفوعة، كما يصوَّر في السردية الهندية، أو بخلافات دينية تجاه الباندیت، بل كانت "محمولة على دوافع سياسية أكثر منها أصولية إسلامية عابرة للحدود."[52] وكان عدد المسلمين الذين قُتلوا نتيجة الاعتقاد أنهم موالون للهند يقارب ثلاثة أضعاف عدد نظرائهم الذين قتلوا من الباندیت.[53] ونتيجة لذلك، لم يهاجر جميع الباندیت، ومع مرور السنوات عاد عدد منهم إلى كشمير، وعلى الرغم من أن العائدين ليسوا مستوطنين، فإن سياسات إعادة التأهيل التي تنتهجها الحكومة الهندية هي سياسات إشكالية جداً و"شبه-استيطانية". وعلى الرغم من ترحيبهم بعودة الباندیت، يؤكد قادة المقاومة الكشميرية أن إنشاء أحياء وبلدات منفصلة سيؤدي إلى فصل سكَّاني (غَيْتَوَة) ويخلق مخاطر إضافية وتصدُّعات طائفية غير ضرورية. ومع ذلك، وبعد إلغاء الحكم الذاتي لكشمير، تواصل حكومة حزب بهاراتيه جاناتا (BJP) الدفع بسياسة إنشاء بلدات منفصلة للباندیت.[54] هذا، ويُعدُّ إنشاء مناطق دينية منفصلة بمثابة تمهيد لتعميق النزاع الكشميري واحتمالات الاحتراب الداخلي.

في العام 2008، كان باعث التعبئة الشعبية والمقاومة المدنية في كشمير هو الخوف من التغيُّر الديموغرافي، وكان في صلب هذا الحدث حجٌّ دينيّ يقوم به الهندوس من مختلف أنحاء الهند وكذلك من كشمير إلى كهف يُدعى أمرناث في جبال الهيمالايا، يُعتقد أنه مقر الإله الهندوسي شيفا وزوجته. وفي تلك السنة، وافقت الإدارة المحلية في كشمير على نقل 99 فداناً من الأراضي الحرجية التي أراد أمناء المزار إنشاء مرافق دائمة وملاجئ للحجاج عليها، فانتفض الكشميريون في تظاهراتٍ واسعة ضدَّ هذا المقترح، خوفاً من أن تكون الهند تخطط لإنشاء مستوطنات على غرار ما تفعله "إسرائيل" في فلسطين، حيث جرت مقارنات مع مشاريع "سلطة أراضي إسرائيل" ومستوطنتها الجديدة في جبل أبو غنيم (هار حوماه) في القدس "الشرقية" سنة 2005.[55] لقد خشي الكشميريون أن تؤدِّي هذه السياسات إلى تغييرات ديموغرافية تصبُّ في مصلحة الهند،[56] كما نظر الكشميريون إلى تكثيف سياحة الحج بوصفه جزءاً من سياسة هندنة كشمير وتأكيد "الحق غير المتنازع عليه" في الإقليم.[57] هذا، ويُنظر إلى تهديد التغيير الديموغرافي، الذي يُوصف بأنه "إرهاب الهند الديموغرافي،" باعتباره دائماً خطراً حقيقياً.[58] كما أن تعميق العلاقات الهندية–"الإسرائيلية" زاد من حدَّة هذه المقارنات. ويُنظر إلى سيطرة الهند على الموارد المحلية، وخاصة الأنهار،[59] باعتبارها علامة على الهيمنة والاحتلال، كما يشار إلى شركة الطاقة الهندية أحياناً باسم "شركة الهند الشرقية الجديدة،" بوصفها الذراع الاقتصادي للاحتلال الهندي لكشمير. وقد ظلَّ الكشميريون يخشون الاستعماري الاستيطاني في ظل فقدانهم ما تبقَّى من سيادتهم الإقليمية،[60] إذ تحوَّل هذا الخوف سنة 2019 إلى واقع ملموس.

التضامن الوجداني وحالة الحصار

تعيش كشمير تحت "حصار" بحكم الأمر الواقع،[61] وبينما يواصل البعض تقويض أوجه التشابه بين فلسطين ووادي كشمير، يرى آخرون تشابهاتٍ لافتة في تفاصيل الحياة اليومية تحت الاحتلال، على الرغم من اختلاف

التواريخ الجيوسياسية.[62] وقد أصبحت أجواء الموت والتشويه، خصوصاً فقدان البصر الناتج عن استخدام بنادق الخرطوش، والانتشار الكثيف للقوات العسكرية، والحواجز الدائمة، والمداهمات، والاشتباكات... سمات مشتركة بين كشمير وفلسطين. وعلى نحوٍ محدد، فإن الإذلال اليومي الذي يتعرَّض له السكان الأصليون على أيدي الجنود يُعدُّ شكلاً من أشكال المعاناة المشتركة. عندما قرأتُ أول مرة قصيدة "بطاقة هوية" (1964) لمحمود درويش، وجدتُ أنها تتصادى فيَّ مباشرةً، فبالنسبة للكشميري، تمثِّل بطاقة الهوية طقساً عدائياً يُفرض في التعامل مع الجنود الهنود، إذ إن عدم إبرازها قد يؤدِّي إلى الضرب أو السجن أو حتى الموت. هذا، ويعيش الكشميريون حالة من الترهيب والقمع بفعل جهاز الدولة الهندي الذي فرض قوانين لا تهدف فقط إلى محو الهويات الأصلية عبر العنف، بل أيضاً عبر خلق صنافيَّات إدارية من الناس لأغراض التعريف والمراقبة. وليس من المستغرب أنه عبر السنوات بدأ الكشميريون قراءة درويش، فوجدوا في شعره مقاومة ومعاناة وغضباً يقترب من تجربتهم الخاصة.

يتوافق عمق الغضب تجاه الاحتلال في فلسطين مع ما هو موجود في كشمير، وينطبق ذلك أيضاً على البالغين والأطفال على حدٍّ سواء. يُقدَّر أن أكثر من 70% من سكَّان المنطقة دون سن 35 عاماً، ومعظمهم وُلدوا في ظلِّ العنف.[63] تتشكَّل الطفولة في كشمير بفعل عنف الاحتلال العسكري، كما هو الحال في فلسطين.[64] وغالبية الأولاد الذين يتمُّ اعتقالهم بسبب رشق الحجارة هم أطفال أحياناً في سنِّ الثامنة. كما أصبحت الاعتقالات التعسُّفية بحقِّ القاصرين دون توفير الحماية القانونية شائعة، وفي بعض الحالات يُحاكم الأطفال كبالغين.[65] وقد قُتل العديد من الأطفال أو أُصيبوا بإعاقات أو فقدوا بصرهم نتيجة الاستخدام القاتل للقوة من قبل القوات المسلحة.[66] وبعد إلغاء الحكم الذاتي لكشمير، وصل عدد الأطفال المحتجزين في إحدى المراحل إلى 13 ألف طفل، وذلك بدعوى الاشتباه في مشاركتهم في الاحتجاجات، وما يزال العديد منهم في السجن.[67] وفي العام 2016، انتشر مقطع فيديو في كشمير يظهر طفلاً صغيراً يبلغ من العمر نحو 5–6 سنوات وهو يعبِّر عن غضبه بشدة تجاه دورية للجيش الهندي، إذ كان يصرخ بجسارة، وبشكل غير مفهوم، ويحاول حتى ركل أحد الجنود قبل أن يسرع رجل بالغ لإبعاده. ويظهر مقطع آخر مشهداً مشابهاً من التحدِّي، حيث يردِّد مجموعة من الأطفال شعارات، مثل " اخرجي يا هند إلى حيث جئت" في مواجهة دورية عسكرية.[68] إن مشاهد التحدي والغضب هذه تتجاوب أصداؤها مع تجارب الأطفال الفلسطينيين مع دولة الاستعمار الاستيطاني "الإسرائيلية".

ولتوضيح الطبيعة العميقة للمعاناة التي تجدها كشمير في فلسطين ومن أجلها، أستحضر حادثة شخصية تعود إلى العام 2010. وكما ذُكر آنفاً، في ذلك العام تصاعدت المقاومة المدنية الكشميرية بعد أن قتل الجيش الهندي فتياناً صغاراً في مواجهة مزعومة ثم حاول تقديمهم على أنهم مسلحون. خرج الناس إلى الشوارع في تظاهرات ورشقوا الحجارة، وتواصل ردُّ القوات الهندية بشكل قاتل. ثم اندلعت موجة جديدة من الاحتجاجات بعد أن قتلت القوات الهندية فتى يبلغ من العمر 17 عاماً يُدعى طفيل ماتُّو، وكان مجرد عابر سبيل. وقد قتلت القوات الهندية أكثر من 112 شخصاً وأصابت أكثر من 2000 آخرين. وبصفتي شاعرةً، اتَّخذ حزني أيضاً شكل قصيدة بعنوان "لا وردة حمراء في كشمير،" نُشرت لاحقاً في مجلة *Cerebrations*.[69] ومن اللافت أن القصيدة التي بدأت

في الأزقَّة المضرَّجة بالدم في كشمير، مستحضرةً ورود جدِّي، انتهت بـ"غزة". لم يكن هناك دفع واعٍ مني نحو هذا التحُّول في المكان، لكن هذا ما حدث ببساطة، ولم يكن خللاً عابراً، بل كان زلَّة ذات دلالة نفسية (زلَّة فرويدية تماماً)، تقيس ألم الكشميري على مقياس فلسطين. ومن خلال استحضار غزة، كنت على الأرجح أقدِّم تحية لمعاناة فلسطين وأرتق جرح سياسات الحِداد التي تؤجِّج مقاومة الشعوب في كلا المكانين. إن هذه اللحظة الإثنوغرافية الذاتية تُظهر كيف أن كشمير مرتبطة بشكل حسِّي بالغ العمق بالنضال الفلسطيني في وعي أهلها. وفي روايات الكشميريين الذين قابلتهم من أجل هذه المداخلة، تندغم حكايات النضال والمعاناة في كلا الأرضين، ويصبح الدعاء بالنجاة والتحرِّر لكلٍّ منهما حاضراً بقوَّة مماثلة.

حتى الوقت الذي كتبتُ فيه قصيدتي، لم أكن أعلم أنني أسير على خطى آغا شاهد علي، الشاعر البارز الذي يُعدُّ من قبل الكشميريين شاعرهم الوطني الفعلي. يقول علي في إحدى قصائده: "في جوار نهر الهدسن تمتدُّ كشمير، وتُجلَب فلسطين." يستحضر علي الصلة الحميمية بين كشمير وفلسطين من حيث الحداد والحرمان والمنفى،[70] إذ هما مكانان يثيران شوقاً مزمناً، وبخاصةٍ في أذهان أولئك الذين أُجبروا على البقاء بعيدين عنهما. كان علي مهاجراً في أمريكا، بدأ طالباً ثم أصبح شاعراً وأستاذاً مرموقاً ومحبوباً لدى شعبه. وبسبب قلق الحكومة من تأثيره الدولي وما قد يجلبه من تسليط الضوء على مقاومة الشعب، تمَّ تعطيل أيِّ تواصل مؤسَّسي بينه وبين قرَّائه في كشمير. وقد توفي بعد ذلك بوقت قصير وهو في سنٍّ مبكرة، تاركاً شعبه في حالة من الثكل. إن كتابات علي تعلق بالذاكرة، وتتلبَّس القارئ، فهو يعبِّر عن معاناة وطنه ويظهرها بطريقة تشبه ما يفعله درويش حيال فلسطين. ولذا، فبالإضافة إلى الشوارع التي تصدح فيها الشعارات والكتابات الجدارية باسم فلسطين، فالشعر أيضاً هو فضاء تُستحضر فيه فلسطين وكشمير معاً. وغالباً ما يستدعي شعراء كشمير الشباب الحزنَ الفلسطيني للتعبير عن حدادهم على كشمير.[71]

من بين التقاطعات، ثمَّة فرق واضح بين كشمير وفلسطين يتمثَّل في أن العالم ليس على دراية كافية بنزاع كشمير، أو أنه غير معروف ضمن سياقه التاريخي الصحيح، ذلك أنه غالباً ما يُعرض بصورة مختزلة بوصفه نزاعاً إقليمياً هندياً-باكستانياً، وليس كصراع يتعلَّق بحقِّ الكشميريين في تقرير المصير والاستقلال.[72] كما أن حركة كشمير غير معروفة إلى حدٍّ كبير حتى لدى كثير من الفلسطينيين الذين موضعت الهند نفسها تاريخياً كحليف حميد لهم. لكن هذا المنظور سيتغير في المستقبل مع تعمُّق العلاقات بين الهند و"إسرائيل" تدريجياً. ومع تقارب الهند و"إسرائيل" إحداهما من الأخرى، فإن التعقيدات الجيوسياسية أحياناً تتقاطع مع أهدافهما القومية الفردية. ففي العام 2015، وعند ردِّت "إسرائيل" على اقتراح الاتِّحاد الأوروبي بوضع علامات على السلع المنتَجة في المستوطنات، أشارت إلى غياب إجراءات مماثلة تجاه "أراضٍ محتلة مثل كشمير والتبت."[73] وقد اعتبر محلِّلون كشميريون هذا التصريح بمثابة اعتراف من "إسرائيل" بأن الهند "تحتل" كشمير، وكان من المفترض أن تغضب الهند، غير أن هذا التصريح لم يترك أيَّ تأثير يُذكر على المصالح الأوسع المتعلِّقة بالتجارة والتعاون العسكري وتبادل المعلومات الاستخباراتية بين الطرفين. وفي حين تدعم "إسرائيل" الموقف الهندي حيال كشمير بشكل ثابت، تتَّخذ الحكومة الفلسطينية موقفاً نمطياً، إذ صرَّح الرئيس محمود عباس خلال زيارته إلى باكستان أن على

البلدين حلَّ قضية كشمير بشكل ثنائي، وهو موقف يُكرر الصياغة المكرورة التي تجاهلت لعقود أن الكشميريين هم الطرف الأساسي في هذا النزاع.

وفيما يُعدُّ الوضع القائم محوراً أساسياً في سياسات الدول الرسمية، يبدو أن التضامن الشعبي بين فلسطين وكشمير قد بدأ يتشكَّل خصوصاً عبر وسائل التواصل الاجتماعي. وتلاحظ ماري سكولي، وهي ناشطة أمريكية مناهضة للحرب ومتمرِّسة في حركة التضامن مع فلسطين، أن وسائل التواصل الاجتماعي، مثل فيسبوك أصبحت تلعب دوراً حيوياً في ربط الناشطين في هاتين المنطقتين.[74] وهي توضح أن مستخدمي كشمير ونشطاءها هم الذين بادروا أساساً إلى إقامة اتصالات مع نظرائهم الفلسطينيين، وتصف هؤلاء النشطاء الكشميريين بأنهم "طليعة" تستخدم وسائل التواصل الاجتماعي لحشد التضامن الدولي في مواجهة سنوات من التعتيم الإعلامي السائد على كشمير من قبل وسائل الإعلام السائدة. وفي العام 2016، أشارت صحيفة في كشمير إلى اتِّساع نطاق هذه التبادلات عندما لوحظ أن الشبان المشاركين في المواجهات في الشوارع كانوا يصنعون دروعاً من صور الأشعة بعد أن تعلَّموا هذا الابتكار لمواجهة طلقات الخرطوش من أصدقائهم الفلسطينيين عبر فيسبوك.[75] كما بدأت المنتديات الفلسطينية على فيسبوك بنشر صور لمسيرات التضامن الكشميرية. ويتجلَّى أيضاً التفاعل الفلسطيني مع كشمير في مدوَّنة بعنوان "فلسطين من أجل كشمير،" التي تقوم بترجمة الأخبار والتحليلات والشعر الصادر من كشمير إلى اللغة العربية بهدف تعزيز الوعي والتضامن مع القضية الكشميرية.[76] وعلى الرغم من اختلاف السياقات الجيوسياسية ومستوى الاهتمام العالمي، فإن "التضامن الوجداني" بين كشمير وفلسطين يظلُّ في حالة تفاعل متزايد، ويُعدُّ هذا العدد المحرَّر [من مجلة هويَّات] أيضاً دليلاً على هذا الحضور المتنامي.

ملاحظات ختامية

إن رمزية الوطن الذي يتعرَّض للاحتلال تدريجياً من قِبل قوى معادية يستدعي مشاعر الغضب والإذلال، كما أن الخطابات المرتبطة بالتعذيب والمراقبة تتقاطع بقوَّة مع تجربة المعاناة في كشمير وفلسطين. ولذا، فإن كشمير تسير بشكل متزايد على الطريق الفلسطيني. ويستنتج صحفي هندي أن نموذج الانتفاضة "قد بدأ يصف تحوُّل النضال الكشميري."[77] وفي تحليل اللغة، كان لسارة أحمد أن تؤيد فكرة أن كلمة الانتفاضة قد راكمت بالفعل معنى ثقافياً وسياقاً تاريخياً، وحين يتمُّ استخدامها في سياق كشمير فإنها تُعبِّر عمَّا تمثِّله هذه الكلمة وما تطمح إليه، كما تُرسِّخ المقاومة الفلسطينية بوصفها نموذجاً لنضال عادل عالمياً. هذا، وتكشف التوضيحات في هذه المداخلة أوجه التصادي العاطفي والسياسي بين النضالين في كشمير وفلسطين، وذلك من خلال الكلمات والرموز المرتبطة بالاحتلال العسكري المتوحِّش في كل من الهند و"إسرائيل" الاستعمارية الاستيطانية، وكذلك من خلال التضامن الوجداني الذي يتشكَّل بين حركتيْ المقاومة الفلسطينية والكشميرية

الإحالات

[1] يشار إليها تالياً فقط بتعبير كشمير أو الوادي.

[2] Goldie Osuri, "Kashmir and Palestine:The Story of Two Occupations," *Aljazeera*, 24 August 2016, accessed 15 March 2026.
https://www.aljazeera.com/opinions/2016/8/24/kashmir-and-palestine-the-story-of-two-occupations.

[3] Usaid Siddiqui, "Repression and Resistance: Kashmiris and Palestinians Find Common Ground," *The New Arab*, 4 August 2016, accessed 15 March 2026.
https://www.newarab.com/opinion/repression-and-resistance-kashmiris-and-palestinians-find-common-ground.

[4] Sara Ahmed, "Affective Economies," *Social Text*, Vol. 22, No. (2004): 117-139.

[5] مقابلة أجرتها المؤلِّفة، 1 حزيران 2016.

[6] Nadera Shalhoub-Kevorkian, "Human Suffering in Colonial Contexts: Reflections from Palestine," *Settler Colonial Studies,* Vol. 4, No. 3 (2014): 1.

[7] Ibid., 11.

[8] يستثني كتاب إيمًا هاتشينسون الأستراليين الأصلانيين في سياق فهم المجتمعات الوجدانية عبر العالم.

[9] Fahad Shah, "Hundreds Protest for Palestine in Kashmir amid Indian Crackdown," *The Middle East Eye*, 20 May 2018, accessed 15 March 2026.
https://www.middleeasteye.net/news/hundreds-protest-palestine-kashmir-amid-indian-crackdown.

[10] Mukeet Akmali, "Kashmiri Businesses Boycott Israeli Products," *Greater Kashmir*, 2014, accessed 15 March 2026
https://www.greaterkashmir.com/news/business/kashmir-businesses-to-boycott-israeli-products/.

[11] للمزيد حول الشهادة على المعاناة (عبر الإعلام)، انظر:
Lilie Chouliaraki, *The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianis* (Cambridge, UK: Polity Press, 2013).

[12] يُعدُّ **التضامن الوجداني** من المفاهيم التي طوَّرتها كلير هيمنغز لتوضيح السياسات النسوية المستدامة القائمة على التحوُّل. ويُنظر إلى هذا النهج بوصفه وسيلة للتقدُّم، والابتعاد عن حصر التحوُّل في سياسات الهوية، والتوجُّه نحو الاعتراف بأنماط من الانخراط التي تُحفِّز بفعل تجربة **التنافر الوجداني**. وعلى الرغم من ذلك، أستخدم هذا المصطلح بوصفه مشتقّاً من مفهوم **الوجدان** و**المجتمع الوجداني** كما ورد عند سارة أحمد وإيما هاتشينسون. للمزيد انظر:
Clare Hemmings, "Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Feminist Transformation." Feminist Theory, Vol. 13, No. 2 (2012): 147–161; Emma Hutchinson, *Affective Communities in World Politics: Collective Emotions after Trauma* (Cambrige, UK: Cambridge University Press, 2016); Sara Ahmed, "Affective Economies," *Social Text*, Vol. 22, No. (2004): 117-139.

[13] مقابلة أجرتها المؤلِّفة، 17 حزيران 2016.

[14] Catherine Lutz, and Lila Abu-Lughod, eds., *Language and the Politics of Emotion* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991), 15.

[15] Victoria Schofield, *Kashmir in Conflict: India, Pakistan, and the Unending War* (London, UK: I.B. Tauris, 2004); Ather Zia, *Resisting Disappearance: Military Occupation and Women's Activism in Kashmir* (Seattle: University of Washington Press, 2019); Alastair Lamb, Kashmir: A Disputed Legacy 1846–1990 (London: Roxford Books, 1991).

[16] Haley Duschinski, Mona Bhan, Ather Zia, and Cynthia Mahmood, eds., *Resisting Occupation in Kashmir* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018).

[17] Ather Zia, op.cit ; Haley Duschinski, et al., op.cit; Mona Bhan, "Blood and Water Cannot Flow Together." Conference paper, *Association of Asian Studies*, 2018; Goldie Osuri, "Imperialism, Colonialism and Sovereignty in the (Post)colony: India and Kashmir," *Third World Quarterly*, Vol. 38, No. 11 (2017): 2428–2443; Mohamad Junaid, "Epitaphs as Counterhistories; Martyrdom, Commemoration, and the Work of Graveyards in Kashmir," in *Resisting Occupation in Kashmir*, ed.,Haley Duschinski, et al., op.cit, 224-277; Haley Duschinski, and Shrimoyee Ghosh, "Constituting the Occupation: Preventive Detention and Permanent Emergency in Kashmir," *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Vol. 49, No. 3 (2017): 314–337; Tariq Ali, Hilal Bhatt, Pankaj Mishra, Arundhati Roy, Angana Chatterji, *Kashmir: The Case for Freedom* (London: Verso Book, 2010).

[18] Amnesty International, "A Lawless Law," *Report*, 2011, accessed 15 March 2026. https://www.amnestyusa.org/wp-content/uploads/2017/04/asa200012011en_11.pdf.
Mona Bhan, *Counterinsurgency, Democracy, and the Politics of Identity in India: From Warfare to Welfare?* (London, UK: Routledge, 2013).

[19] Haley Duschinski, "Reproducing Regimes of Impunity: Fake Encounters and the Informalization of Violence in Kashmir Valley," *Cultural Studies*, Vol. 24, No. 1 (2010): 110-132; Seema Kazi, *Between Democracy and Nation: Gender and Militarization in Kashmir* (New Delhi: Women Unlimited, 2009); Shubh Mathur, "Life and Death in the Borderlands: Indian Sovereignty and Military Impunity," *Race and Class*, No. 54 (2012): 33–49; Zia, Resisting Disappearance, op.cit.

[20] Suhrith Parthasathy, "An Exercise of Executive Whim: Negation of Article 370 in J&K Doesn't Stand up to Constitutional Test, Strikes at Federalism," *The Times of India*, 7 August 2019, accessed 15 March 2026. https://timesofindia.indiatimes.com/blogs/toi-edit-page/a-plainly-illegal-order-why-the-overturning-of-article-370-in-jk-doesnt-stand-up-to-constitutional-test/.

[21] Akshay Deshmane, "Kashmir: Scrapping Article 370 'Unconstitutional' 'Deceitfu' Says Legal Expert A.G. Noorani." *Huffington Post*, 8 August 2019, accessed 15 March 2026. https://www.huffpost.com/archive/in/entry/kashmir-article-370-scrapping-constitutional-expert-reacts-noorani_in_5d47e58de4b0aca341206135.

[22] Anirudh Kala, Brinelle D'Souza, Revati Laul, and Shabnam Hashmi, *Kashmir Civil Disobedience: A Citizen's, Report*, 2019, accessed 15 March 2026. https://www.hindusforhumanrights.org/en/blog/kashmircivildisobedience-a-citizens-report.

[23] A. G. Noorani, *Article 370: A Constitutional History of Jammu and Kashmir* (Oxford: Oxford University Press, 2011); *A. G. Noorani, The Kashmir* Dispute 1947–2012 (Oxford: Oxford University Press, 2019).

[24] Ather Zia, "The Haunting Specter of Hindu Ethnonationalist-Neocolonial Development in the Indian Occupied Kashmir," *Development*, Vol. 63, No. 1 (2020): 60–66.

[25] Edward Said, "Intifada and Independence," *Social Text*, No. 22 (1989): 23–39.

[26] Ghulam Hasan Khan, *Freedom Movement in Kashmir, 1931–1940* (Srinagar: Light and Life Publishers, 1980).

[27] Said, op.cit.

[28] Deepti Misri, *Beyond Partition: Gender, Violence, and Representation in Postcolonial India* (Urbana: University of Illinois Press, 2014); Nitasha Kaul and Ather Zia, "Women and Kashmir: Knowing in Our Own Ways," Special "Review of Women's Studies" issue, *Economic and Political Weekly*, Vol. 53 No. 47 (2018): 33–36; Hafsa Kanjwal, "The New Kashmiri Woman: State-Led Feminism in 'Naya Kashmir,'" Special "Review of Women's Studies" issue, *Economic and Political Weekly*, Vol. 53 No. 47 (2018): 26–41. Kanth, F. "Women in Resistance: Narratives of Kashmiri Women's Protests." Special "Review of Women's Studies" issue, *Economic and Political Weekly*, Vol. 53 No. 47 (2018): 42–46; Fatima Kanth, "Women in Resistance: Narratives of Kashmiri Women's Protests," Special "Review of Women's Studies" issue, Economic and Political Weekly, Vol. 53 No. 47 (2018): 42–46, Inshah Malik, *Muslim Women, Resistance and Agency: The Case of Kashmir* (London: Palgrave Macmillan, 2019).

[29] Khan Hafeez, "The Kashmir Intifada," *Pakistan Horizon*, Vol. 43, No. 2 (1990): 87–104.

[30] Hussain Showkat, *Kashmir-Palestine in the Making* (Srinagar: Kashmir Institute, n.d.); Siddique, op.cit; S. A. Sofi, and Inamul

Haq, "Kashmir Intifada: A Challenge Ahead," Kashmir Dispatch, 12 March 2017; Murtaza Shibli, "Arundhati Roy and Kashmir's Struggle for Justice," *The Guardian*, 28 October 2010, accessed 22 April 2026. https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/oct/28/kashmir-arundhati-roy-india.
"Understanding Kashmir Intifada. Editorial," *Greater Kashmir*, 2 July 2008.

[31] Sanjay Kak, *Until My Freedom Has Come: The New Intifada in Kashmir* (New Delhi: Penguin Books, 2010).

[32] Lydia Polgreen, "Indian Forces Face Broader Revolt in Kashmir," *The New York Times*, 12 August 2010, accessed 22 April 2026 https://www.nytimes.com/2010/08/13/world/asia/13kashmir.html.

[33] Robert Mackey, "Phone Cameras Fuel Kashmir's 'Intifada'" *The New York Times*, 13 August 2010, accessed 22 April 2026. https://archive.nytimes.com/thelede.blogs.nytimes.com/2010/08/13/phone-cameras-fuel-kashmirs-intifada/.

[34] Ben Arnoldy, "Kashmir Intifada?" *CS Monitor*, 13 July 2010, accessed 22 April 2026. https://www.csmonitor.com/World/Asia-South-Central/2010/0713/Kashmir-intifada-New-view-of-India-Pakistan-territory-dispute.

[35] Mahwish Hafeez, "Kashmir Intifada 2010: The Struggle of the New Generation of Kashmiris," *Strategic Studies*, No. 32/33 (4/1) (2013): 61-69, 61.

[36] Tom Hussain, "Two Centuries of Oppression in Kashmir," *Aljazeera*, 19 July 2016, accessed 22 April 2026 https://www.aljazeera.com/opinions/2016/7/19/two-centuries-of-oppression-in-kashmir.

[37] "India's intifada," *The Economist*, 16 September 2010, accessed 15 March 2026. https://www.economist.com/asia/2010/09/16/indias-intifada.

[38] Ali Mohammad Watali, *Kashmir Intifada: A Memoir* (Srinagar: Gulshan Books, 2017).

[39] Prem Shankar Jha, "The Rise of Kashmir's Second Intifada," *The Wire*, 23 August 2016, accessed 22 April 2026. https://thewire.in/61048/kashmir-uprising/.

[40] Jyoti Dhrubo, "Modi Praises Indian Army," *The Hindustan Times*, 18 October 2016, accessed 22 April 2026. https://www.hindustantimes.com/india-news/modi-praises-indian-army-for-surgical-strikes-compares-it-to-israel/story-eTqN4s5a3Y70KVv4DRMfWM.html.

Haley Duschinski, "Reproducing Regimes of Impunity: Fake Encounters and the Informalization of Everyday Violence in Kashmir Valley," *Cultural Studies*, Vol. 24, No.1 (2010): 110–132.; Goldie Osuri, "Kashmir and Palestine.The Story of Two Occupations," *Aljazeera*, 24 August 2016, accessed 22 April 2026. https://www.aljazeera.com/opinions/2016/8/24/kashmir-and-palestine-the-story-of-two-occupations.
Goldie Osuri, "Imperialism, Colonialism and Sovereignty in the (Post)colony: India and Kashmir," *Third World Quarterly,* Vol. 38, No.11 (2017): 2428–2443.

[41] Hakeem Irfan, "Video Showing Youth Tied to Army Vehicle," *The Economic Times*. 13 July 2018, accessed 22 April 2026. https://economictimes.indiatimes.com/news/defence/video-showing-youth-tied-to-army-vehicle-paraded-as-warning-for-stone-pelters-in-kashmir-goes-viral/articleshow/58183148.cms?from=mdr.

[42] Partha Chatterjee, "In Kashmir, India Is Witnessing Its General Dyer Moment," *The Wire*, 2 June 2017, accessed 22 April 2026. https://thewire.in/142901/general-dyer-indian-army-kashmir.

[43] S. R. Chowdhary, "Pak May Revive Old Tactics," *The Deccan Chronicle*, 30 August 2016.

[44] Cabeiri deBergh Robinson, *Body of Victim, Body of Warrior: Refugee Families and the Making of Kashmiri Jihadists* (Berkeley: California University Press, 2013).

[45] Hilal Mir, "He Didn't Fear Anything," *The World Politics Review*, 8 May 2018, accessed 22 April 2026 https://www.worldpoliticsreview.com/he-didn-t-fear-anything-the-lure-of-militancy-in-india-s-kashmir-valley/.

[46] Umar Lateef Misgar, "India's Hardline Approach in Kashmir Won't Work. It Never Has," *The New Arab*, 12 March 2018.

[47] "Musharraf rakes up Kashmir issue at NAM Summit.," *Rediff*, 24 February 2003, accessed 1 May 2017. https://timesofindia.indiatimes.com/musharraf-rakes-up-kashmir-issue-at-nam-summit/articleshow/38463300.cms.

[48] Faisal Devji, "Kashmir and Intifada," *THESIGERS*, 2010. http://thesigers.com/analysis/2010/10/1/kashmir-and-the-intifada.html
Also see: "Kashmir Intifada or Not," *ANI*. Accessed 23 April 2017. http://www.sify. com/news/intifada-or-not-kashmir-defies-definitions-news-national-kizoEgabgjasi.html.

[49] Christopher Snedden, "What Happened to Muslims in Jammu? Local identity, '"the massacre" of 1947' and the roots of the 'Kashmir problem'" *Journal of South Asian Studies*,Vol. 24, No.2 (2001): 111-134, 113; Khalid Bashir Ahmad, Jehlum, River in My Backyard (Srinagar: Bookman Publishers, 2002); Zafar Choudhary, *Kashmir Conflict and the Muslims of Jammu* (Srinagar: Gulshan Publishers, 2015); Iffat Rashid, "Theatrics of a 'Violent State' or 'State of Violence': Mapping Histories and Memories of Partition in Jammu and Kashmir," South Asia: *Journal of South Asian Studies*, Vol. 43, No .2 (2020):1-16, 3.

[50] Mona Bhan, "Blood and Water Cannot Flow Together," op.cit.

[51] M. Faysal, "A Nakba Close to Home," *With Kashmir*, 2017.
http://withkashmir.org/2017/05/23/nakba-close-to-home/

[52] Sumantra Bose, *The Challenge in Kashmir: Democracy, Self-determination and a Just Peace* (New Delhi: Sage Publications, 1997), 74.

[53] Triloki Nath Madan, "Whither Indian Secularism?" Modern Asian Studies, Vo. 27, No.3 (1993); Sumantra Bose, *Kashmir - Roots of Conflict Paths to Peace* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

[54] "10 Pandit townships under process under 'Naya Kashmir" blueprint," *The Indian Express*, 18 February 2020, accessed 22 April 2026.
https://daijiworld.com/news/newsDisplay?newsID=675797.

[55] R. Sehgal, "Is Kashmir Another Palestine?" *Greater Kashmir*, 17 September 2008.

[56] Gh Rasool Bhat, "The Exodus of Kashmiri Pandits and Its Impact (1989–2002)," *International Journal of Research in Social Sciences & Humanities,* Vol. 2 (2012): 2.

[57] Ather Zia, "The Killable Kashmiri Body: The Life and Execution of Afzal Guru" In *Resisting Occupation in Kashmir*, op.cit, 26.

[58] Sheikh Showkat Hussain, *Kashmir-Palestine in the Making* (Srinagar: Kashmir Institute, n.d).

[59] Mona Bhan, "Morality & Martyrdom: Dams, 'Dharma', and the Cultural Politics of Work in Indian-occupied Kashmir," *Biography, Vo.* 37, No.1 (2014): 191–224.

[60] Angana P. Chatterji, Parvez Imroz, Gautam Nauvlakha, Zahir-Ud-Din, Mihir Desai, and Khurram Parvez, "Buried Evidence: Unknown, Unmarked, and Mass Graves in Indian Administered Kashmir. International People's Tribunal on Human Rights and Justice in Kashmir," *Kashmir Process*, 2 December 2009, accessed 22 April 2026.
http://www.kashmirprocess.org/reports/graves/.

[61] "Kashmir under Siege," *Human Rights Watch*, 1 May 1991, accessed 15 March 2026.
https://www.hrw.org/report/1991/05/01/kashmir-under-siege.

[62] Parull, "Kashmir and Palestine," *News 18*, 10 August 2010; Siddiqui, op.cit.

[63] Raksha Kumar, "They Don't Fear the Law, They Don't Care for Their Lives," *Scroll.in*, 30 April 2017, accessed on 22 April 2026.

https://scroll.in/article/835777/they-dont-fear-the-law-they-dont-care-for-their-lives-despair-over-kashmirs-young-o%EF%AC%80enders.

[64] Nadera Shalhoub-Kevorkian, "Childhood: A Universalist Perspective for How Israel Is Using Child Arrest and Detention to Further Its Colonial Settler Project," International Journal of Applied Psychoanalytic, Vo. 12, No. 3(2015): 223–244; Bella Kovner, Nadera Shalhoub-Kevorkian, "Children, Human Rights Organisations, and the Law under Occupation: The Case of Palestinian Children in East Jerusalem," *The International Journal of Human Rights*, Vol. 22, No.5 (2018): 616–639.

[65] S. Shah, "Juvenile Justice Act Violated with Impunity in Kashmir," *Kashmir Ink*, 3 February 2019.

[66] Irfahn Mehraj, Natasha Rather, Sheikh Adil and Syed Javaid Kazmi, *Terrorized: Impact of Violence on the Children of Jammu and Kashmir* (Srinagar: Jammu Kashmir Coalition of Civil Society, 2018).

[67] "Women's voice; Fact-finding report on Kashmir," *Maktoob Media,* 24 September 2019. http://en.maktoobmedia.com/2019/09/24/full-text-womens-voice-fact-finding-report-on-kashmir.

[68] Video accessed July 2018. https://www.youtube.com/watch?v=UF8mtDU3yeI.

[69] Ather Zia, "No Rose Red in Kashmir," *Cerebrations,* 2010, accessed 15 March 2026. https://www.cerebration.org/atherzia.html.

[70] Adel Iskander, and Hakem Rustom, eds. *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation* (London: University of California Press, 2010)

[71] See: Uzma Falak, "Poem: PalestineKashmir," *The Electronic Intifada*, 18 November 2015, accessed 7 May 2017, https://electronicintifada.net/content/poem-palestinekashmir/15016.

[72] Even though this perspective might be changing in the aftermath of India's revocation of Kashmir's autonomy and imposing a brutal military lockdown on the region.

[73] Steven Scheer, Tova Cohen, and Robin Emmott, "Israel Fumes over Planned EU Labeling," *Reuters*, 10 November 2015, accessed 22 April, 2026. https://jp.reuters.com/article/world/israel-fumes-over-planned-eu-labeling-of-settlement-products-idUSKCN0SZ211/.

[74] ماري سكولي، مقابلة أجرتها المؤلِّفة، 7 تموز 2016.

[75] J. N. Bazaz, "Downtown Boys' Pellet Defence," *Kashmir Reader*, 12 September 2016.

[76] Website Palestine for Kashmir at: https://palestineforkashmir.wordpress.com/.

[77] Nirupama Subramanian, "Understanding the Palestinian Roots of Intifada, and Its Context in Kashmir," *Indian Express*, 26 September 2016, accessed 22 April 2026. https://indianexpress.com/article/explained/jammu-and-kashmir-issue-pakistan-nawaz-sharif-pm-modi-uri-attack-3049966/.

صناعة الوحش الاستعماري
البرودة بوصفها تقنية إبادة حديثة

رامي سلامة

جامعة بيرزيت، فلسطين

تقدِّم هذه الإضاءة تفكيكاً جذرياً لممارسة "التوحُّش" في العنف الاستعماري، مقترحة نقله من حقل الإدانة الأخلاقية إلى مستوى التحليل البنيوي والمعرفي، وتنطلق من فرضية أنَّ الإبادة المعاصرة لا تمثِّل انحرافاً عن منطق الدولة الحديثة، بل إحدى تجلِّياتها القصوى حين تتصالح السلطة مع قدرتها على إدارة الموت بوصفه إجراءً عقلانياً. تُظهر هذه الإضاءة أنَّ العنف الاستعماري، وخصوصاً في صيغته الاستيطانية، لا يعمل عبر الانفعال أو الفوضى فقط، بل عبر البرودة، أي تحييد الإحساس وإدماج القتل في منظومات القانون، واللغة، والتقنية، والزمن. وتحلِّل القسوة بوصفها نظاماً إجرائيّاً بارداً ينتج القتل بلا حاجة إلى كراهية صريحة، ويحوِّل الإنسان إلى متغيِّر أمني قابل للإدارة. كما تكشف الإضاءة كيف تؤدِّي اللغة القانونية والإعلامية، والتقنيات الخوارزمية، وسياسات تعليق الزمن، إلى نزع الصدمة عن الإبادة وتطبيعها. وتخلص إلى أنَّ مواجهة هذا العنف لا تكتمل بالإدانة الأخلاقية وحدها، بل تقتضي تفكيك العقل الأداتيّ الذي يجعل الإبادة ممكنة، ومقبولة، وقابلة للاستمرار.

ليس أكثر ما يربك في إبادة الفلسطينيين حجم العنف أو عدد الضحايا، بل الطريقة التي يمارَس بها هذا العنف دون أن يبدو شاذاً عن منطق الدولة الحديثة. فالقتل لا يظهر بوصفه انهياراً أخلاقياً بقدر ما يبدو وظيفة من وظائف النظام. هنا تفشل المقاربات التي ترى في الإبادة انحرافاً أخلاقياً أو لحظة استثنائية، لأنَّها تعجز عن تفسير كيف يمكن لعنف بهذا الاتِّساع أن يعمل بهدوء، وأن يُعاد إنتاجه دون أن يهدِّد صورة الحداثة عن ذاتها. فلم يعد ممكناً، من الناحية النظرية، التعامل مع الوحش بوصفه خللاً أخلاقياً، أو انحرافاً عرضياً في مسار الحداثة، كما لو أنَّ التوحُّش يظهر حين تفشل المؤسَّسات أو ينهار القانون أو تسيطر رغبة الانتقام. ولم يعد كافياً أيضاً تعليل التوحُّش "بتفاهة الشر."[1]

لم يعد ممكناً قراءة مقدِّمات القتل والنفي للمستعمَرين والمستضعَفين من خلال الأدبيات الكلاسيكية للعنصرية البيضاء في نزع إنسانية الآخر وشيطنته. فالتجربة الاستعمارية، وخصوصاً في صيغتها الاستيطانية، تكشف أنَّ أكثر أشكال العنف تطرُّفاً لا تنبثق من الفوضى، بل من الانتظام، ولا تتغذَّى على الانفعال، بل على العقلنة، ولا تمارَس حيث يغيب النظام، بل حين يعمل بكامل طاقته وكفاءته. وكفاءة النظام لا تُقاس اليوم وفق مقدار ممارسة العنف فحسب، بل وفق تقنياته وحداثته. بهذا المعنى، لا يكون الوحش نقيض الحداثة، بل أحد أشكالها

الممكنة والأكثر تطوُّراً، ولا تكون الإبادة خروجاً عن منطق الدولة، بل إحد تجلياته القصوى حين تتصالح السلطة مع قدرتها على الإدارة الإنتاجية للموت.

ينبغي، إذن، إعادة صياغة السؤال من جذوره، فالأسئلة عن "الوحشية" بوصفها أسئلة أخلاقية—نحو: لماذا وكيف يفعلون هذا؟ وكيف يمكن لإنسان أن يكون بهذه القسوة؟ وكيف يتلذَّذ الإنسان بتحويل الآخرين إلى أشلاء؟ — تظلُّ قاصرةً عن ملامسة البنية التي تجعل هذا العنف ممكناً، ومشروعاً، وقابلاً للتكرار. ما تقترحه هذه الإضاءة هو تحويل السؤال إلى مستوى معرفي آخر، بحيث تغدو الأسئلة: كيف يُنتج العنف والإبادة بوصفهما إجراءً؟ كيف يُنزَع عنهما طابعهما الصادم، ويُعاد إدخالهما في منطق العقل، والقانون، والإدارة؟ هذا التساؤل ليس تمريناً نظرياً مجرَّداً، بل شرطاً ضرورياً لفهم طبيعة العنف الاستعماري المعاصر، الذي لا يصرخ وينفلت فقط، بل يعمل كذلك بهدوء وبكفاءة مخيفة.

في هذا السياق، تكتسب مقاربة جيل دولوز،[2] حول القسوة والبرودة، أهمية تتجاوز الحقل الفلسفي والنفسي الذي كُتبت فيه. فدولوز لا يفهم القسوة بوصفها فائضَ عنف أو رغبةً سادية، بل بوصفها نظاماً بارداً، يعمل من خلال القانون، والتقنية، والإجراءات، والزمن. القسوة، هنا، لم تعد تحتاج إلى كراهية صريحة ولا إلى انفجار عنصري فقط، بل إلى تعليق الإحساس كي لا تعطّل الاستمرارية.[3] البرودة، بهذا المعنى، ليست غياباً للمشاعر، بل تحييداً لها، بحيث لا تتدخَّل في القرار. هذه النقلة المفاهيمية هي ما تسمح بنقل تحليل القسوة من مستوى سيكولوجيا الفرد إلى مستوى البنية السياسية. وحين نفكِّر في هذه المقاربة في سياق الدولة الاستعمارية الحديثة، وبالتحديد النموذج الصهيوني منها، يتَّضح أنَّ العنف الأكثر استقراراً ليس ذلك الذي يمارَس بدافع الغضب أو الانتقام، بل الذي يمارس بدافع "الضرورة"، "ضرورة" مستمرَّة ولا تنقطع منذ ما يزيد عن سبعين عاماً.

لا يعني هذا، بطبيعة الحال، إنكار حضور السادية أو المتعة في ممارسة العنف لدى المستعمِر، بل يعني فهمها بوصفها أثراً مشتقّاً لا مصدراً تأسيسياً. فالمتعة لا تسبق النظام، بل تنشأ داخله: تزدهر حين يُرفع القيد، وحين يتحوَّل القتل إلى إجراء محميٍّ، وحين لا يعود الفاعل مضطرّاً لمواجهة فعله بوصفه جريمة، بل بوصفه مهمةً ضرورية. فالقتل لا يبرَّر هنا بلغة الحقد فقط، بل بلغة الأمن، والخطر، وإدارة المخاطر و"الحق في الوجود" و"الدفاع عن الحضارة." هذه اللغة ليست لغةً وصفية فقط وإنَّما هي لغة إنتاجية، إذ تحوِّل الحياة إلى متغيِّر، والجسد إلى ملفّ، والمكان إلى معادلة قابلة للتدمير والمحو.

في هذا الإطار، لا يعود إنتاج الموت فعلاً استثنائياً، بل نتيجة محايثة مقبولة ضمن نموذج عقلاني أوسع. هذه هي القسوة الباردة: عنف بلا انفعال، يعمل لأنَّه لا يتوقَّف... إنَّه عنف معقلن. وتتجلَّى هذه البرودة بأوضح صورها في السياق الاستعماري الاستيطاني الحديث، حيث لا يُمارَس العنف بوصفه قمعاً مؤقَّتاً، بل بوصفه نمط حكم. فالدولة الاستعمارية لا تسعى الى إخضاع السكَّان الأصليين، بل إلى إعادة تنظيم شروط وجودهم،[4] بما في ذلك علاقتهم بالزمن، والمكان، والقانون. هنا، لا يكون العنف موجَّهاً إلى الجسد وحده، بل إلى إمكان الحياة ذاتها.

والفلسطيني، في هذا السياق، لا يُستهدَف لأنه فاعل سياسي فقط، بل لأنه مَدْرَج داخل بنية ترى فيه قابليَّة دائمة للإلغاء، حتى دون أن تحتاج إلى إعلان ذلك صراحة.

ما تسعى لكشفه هذه الإضاءة هو أنَّ الوحش الاستعماري لا يمكن اختزاله في شخص ساديٍّ أو ذات منحرفة، بل يتجسَّد أساساً بوصفه منظومة باردة تُنتج القسوة وتديرها بكفاءة. فهو نتاج تراكمي لعقلنة العنف، وقَوْنَنته، وتَقْنَنته، وتعليقه زمنياً، بحيث لا تعود الإبادة حدثاً طارئاً أو انفجاراً استثنائياً، بل ذروةَ صيرورةٍ طويلة من العنف البنيوي، كما تشير إلى ذلك العديد من أدبيات الجنوب العالمي.[5] كما يتجلَّى هذا الوحش الاستعماري في إعادة موضعة حضور السادية واللذة في ممارسة العنف داخل البنية ذاتها، فالوحش لا يولد فجأة، ولا يعمل فقط عبر إجراءات محايدة، بل يُصنع داخل المؤسسات، ويتغذَّى من الخطاب، ويبرع في إدارة الموت ضمن منظومة ترفع الحرج الأخلاقي وتفسح المجال أمام أشكال متعدِّدة من التمتُّع بالقوة دون أن تكون هذه المتعة شرطاً لتشغيل العنف. السادية هنا ليست نقيض العقلنة، بل أحد منتجاتها الجانبية، وأحد الأشكال التي يمكن أن تتَّخذها القسوة حين تعمل داخل نظام ينتج الموت.

من هنا، لا تسعى هذه الإضاءة إلى إدانة أخلاقية إضافية، بل إلى تفكيك الشروط المعرفية التي تجعل الإبادة ممكنة، وباردة، وقابلة للإدارة والاستمرار. فالسؤال ليس فقط حول كيف يمكن إيقاف هذا العنف، بل حول أيِّ نوع من العقل ينتج عالماً تكون فيه الإبادة إجراءً مقبولاً، لا كارثة؟ إنَّ محاولة الإجابة عن هذا السؤال هي المدخل الضروري لفهم طبيعة صناعة الوحش الاستعماري الحداثي، بقناعه "الإسرائيلي".

القانون، واللغة، وتقنيات تبريد العنف: كيف يُدار القتل بوصفه إجراءً في السياق الاستعماري في فلسطين؟

إذا كانت البرودة، كما اقترحنا آنفاً، هي الشرط الإجرائي الذي يجعل العنف قابلاً للاستمرار، فإنَّ القانون واللغة هما الأداتان المركزيتان اللتان تعمل من خلالهما هذه البرودة على مستوى الحياة اليومية. فالعنف الاستعماري الحديث لا يمارَس في الفراغ، ولا يحتاج إلى إخفاء نفسه خلف فوضى أو إنكار كامل، بل يُدمج داخل منظومات قانونية وخطابية تمنحه شكلاً عقلانياً، وتعيد تقديمه بوصف ضرورة إدارية لا بديل عنها. هنا لا يعود السؤال: هل ينتهك القانون؟ بل أيُّ قانون هذا الذي يُنتِج العنف بوصفه وظيفة؟ وفي الحالة الفلسطينية، يعمل القانون لا بوصفه إطاراً للحدِّ من العنف، بل بوصفه آليَّةً لتنظيمه وتوزيعه. فالاستعمار الاستيطاني لا يقوم على تعليق القانون كليّاً، بل على توسيعه انتقائياً، بحيث يبقى المستعمَر داخل النظام القانوني، ولكن في موقع هشٍّ، قابلٍ دوماً للإلغاء. الفلسطيني ليس خارج القانون، بل هو محكوم به إلى درجة الاختناق. فالتصاريح، والأوامر العسكرية، والقوائم الأمنية، وتصنيفات "المناطق" و"الحالة"... كلُّها تشكِّل شبكة قانونية كثيفة تُدار بها تفاصيل الحياة والموت. هذا الإدراج القانوني لا يحمي، بل يحوِّل القسوة إلى روتين.

هنا تتجلَّى إحدى أكثر مفارقات الحداثة الاستعمارية خطورة، وهي القانون الذي يفترض أن يكون أداةً لضبط العنف فيصبح أداة لإنتاجه دون أن يبدو عنيفاً. فحين يُقتل إنسان، أو عشرة، أو عشرون، أو خمسمائة في اليوم، فهذا لأنَّ "الإجراء" سمح بذلك، وحين يُدمَّرُ حيٌّ فلأنَّ "الأمر العسكري" اقتضى ذلك، أو يُقصف مستشفى أو يُستهدف صحفي... لا يُنظر إلى الفعل بوصفه جريمة، بل بوصفه تنفيذاً. إنَّ هذا التحوُّل من الفعل إلى التنفيذ هو جوهر البرودة، إذ تنزع المسؤولية الأخلاقية من القرار، ويُعاد توزيعها على سلسلة إجرائية لا يبدو فيها أحدٌ مذنباً بالكامل. تلعب اللغة دوراً حاسماً في هذه العملية، فالعنف لا يمارَس فقط بالسلاح، بل بالمفردات المستخدَمة في الخطاب العسكري والقانوني "الإسرائيلي": فلا يُقتل المدني، بل "يُصاب هدف"، ولا يُهدم البيت، بل "تُزال بنية تحتية"، ولا تُباد عائلة، بل "تحدث أضرار جانبية". هذه ليست استعارات بريئة، بل تقنيات لغوية لتبريد العنف، أي لفصله عن أثره الإنساني المباشر. اللغة هنا لا تخفِّف من وقع الفعل، بل تعيد تعريفه بحيث لا يعود القتل قتلاً، بل نتيجة تقنية لعملية محسوبة ومُحَوسبة.[6]

هذه اللغة لا تعمل في الهامش، بل في مركز السلطة، فهي لغة البيانات الرسمية، والمحاكم، والتقارير الإعلامية، وحتى النقاشات الأكاديمية. وما يميِّزها ليس فجاجتها، بل نبرتها المحايدة، والواثقة، والخالية من الانفعال. هذا الحياد الظاهري هو مصدر قوَّتها، لأنَّه ينتج انطباعاً حول أنَّ ما يحدث ليس موضوعاً للنقاش الأخلاقي، بل مسألة تقنية. هنا تتحقَّق القسوة في بعدها السياسي، وهو عنف لا يحتاج إلى كراهية معلنة لأنَّه يعمل عبر توصيف "موضوعي" للواقع. في هذا المستوى، يمكن قراءة القانون بوصفه "تقنية حكم"[7] كما أسماه ميشيل فوكو، لا مجرَّد منظومة قواعد. فالقانون الاستعماري لا يسأل عمَّا هو عادل، بل عمَّا هو قابل للإدارة. الفلسطيني، في هذا الإطار، لا يُرى بوصفه ذاتاً سياسية، بل بوصفه مشكلة يجب إدارتها. الإدارة هنا لا تعني الحلّ، بل التحكُّم في الدرجة، والكثافة، والتوقيت. من يُقتل الآن؟ من يُؤجَّل قتله؟ من يُترك في منطقة رمادية بين الحياة والموت؟ هذه الأسئلة لا تطرح بوصفها أسئلة أخلاقية، بل بوصفها معادلات أمنية.

يتجلَّى هذا المنطق أيضاً في كيفية التعامل مع الجسد المستعمَر. فالجسد، في النظام الاستعماري الحديث، لا يُرى بوصفه كياناً حيّاً، بل بوصفه وحدةً قابلة للتصنيف: مقاتل وغير مقاتل، خطر وغير خطر، متعاون وغير متعاون. هذا التصنيف لا ينتج فقط سياسات قتل، بل ينتج اقتصاداً للألم، حيث تُقاس الخسارة وتوزن، لا بوصفها مأساة أو جريمة، بل بوصفها "تكلفة". هنا يصبح السؤال ليس: هل قُتل إنسان؟ بل: هل كانت أعداد القتلى مقبولة ضمن النموذج الحسابي؟ والمشكلة هنا ليست في الخطأ المحتمل للتصنيف، بل في منطق التصنيف ذاته، الذي يفترض سلفاً أنَّ بعض الأجساد أقرب إلى القتل من غيرها. هذا الافتراض هو جوهر نزع الإنسانية، لكنَّه يُقدَّم بلغة قانونية باردة لا تعترف بذلك. في هذا السياق، يصبح القانون مسرحاً لإعادة تعريف الإنسان. فالإنسان لا يُعرَّف هنا بوصفه حاملاً لحقوق غير قابلة للمساس، بل بوصفه حاملاً لمستوى معين من "التهديد"، إذ كلَّما ارتفع هذا المستوى، انخفضت قيمة الحياة. هذا المنطق لا يُعلن صراحة، لكنَّه يعمل ضمنياً في كلِّ قرار وكلِّ إجراء.

هكذا إذن تتحقَّق النيكروسياسة التي تحدَّث عنها أشيل مبيمبي، ليس بوصفها قراراً سيادياً فجّاً، بل بوصفها شبكة إجرائية دقيقة تدار عبر القانون واللغة.[8] وهذا ما يسمح بفهم ظواهر تبدو للوهلة الأولى غير قابلة للفهم، مثل التلذُّذ الجماعي بالعنف. فهذه المتعة ليست متعة سادية فجَّة كذلك، بل متعة ناتجة عن الانتماء إلى نظام ينتج القوة بلا مساءلة. حينها يتحوَّل القتل إلى مشهد يُرى من مسافةٍ آمنة، أو إلى خبر يُستهلك دون توقف، ويصبح العنف جزءاً من الحياة اليومية، لا لأنَّه صار أقل فظاعة، بل لأنَّه صار أكثر تنظيماً. هنا، لا تنتج المتعة من الدم والموت، بل من الإحساس بالسيطرة الكاملة على الزمن، والمكان، ومصير الآخر.

اللافت في هذا النظام أنَّه لا يحتاج الى إنكار الواقع، بل إلى إعادة تأطيره: فالإبادة لا تُنفى، بل تُعاد تسميتها، والقتل لا يُخفى، بل يُعرض بوصفه ضرورة، والتدمير لا يُنكر، بل يبرَّر بوصفه "إعادة تشكيل". وهذا ما يجعل العنف الاستعماري الحديث أقلَّ عرضة للفضيحة، لأنَّه لا يعمل في الظلِّ، بل في العلن، ولكن بلغة تمنع الصدمة. العرض هنا ليس اعترافاً، بل تطبيعاً، وليس كشفاً، بل تثبيتاً لروتين ما. على هذا المستوى، يمكن فهم كيف يتحوَّل الخطاب الإعلامي إلى امتداد للقانون، فالإعلام لا يكتفي بنقل الرواية الرسمية، بل يعيد إنتاج منطقها اللغوي عبر العناوين، والصياغات، وترتيب الأخبار، وكلُّها تسهم في تبريد الحدث.[9] يُقدَّم الموت بوصفه رقماً، والدمار بوصفه صورة عابرة، والتجويع بوصفه نقصاً في الغذاء، والمعاناة بوصفها سياقاً لا مركِزاً، ومنع دخول المساعدات بوصفه صعوبة لوجستية. هذا الترتيب لا يقلِّل من حجم العنف، بل يدرجه في نمط استهلاكي يفرغه من حقيقته الصادمة.

هنا، تتقاطع هذه القراءة مع تحليل فرانز فانون مجدَّداً، ولكن من زاوية جديدة. فقد نبَّه فانون إلى أنَّ الاستعمار لا يقتل الجسد فقط، بل يشوِّه اللغة التي تصف هذا الجسد. غير أنَّ ما نراه اليوم هو أنَّ هذا التشويه لم يعد فجّاً أو عنصرياً صريحاً فقط، بل أصبح محايداً تقنياً. اللغة لم تعد تقول هذا أقلّ إنسانية فقط، بل تقول أيضاً هذا خطر. والفرق هنا ليس فرقاً لغوياً فقط، بل فرقاً معرفياً، فالخطر يُدار، بينما "الإنسان الأدنى" يقمع، والإدارة أخطر من القمع، لأنَّها أكثر استدامة. ما ينتج عن هذا كله هو نظام عنف لا يحتاج إلى تبرير مستمر، لأنَّه مُدمَج في البنية. القتل لا يناقَش، بل ينفَّذ. السؤال لا يكون هل يجب أن نفعل هذا؟ بل هل تمَّ الالتزام بالإجراءات؟ هنا تُختزل الأخلاق إلى امتثال، وتختزل العدالة إلى قانونية شكليَّة. هذه البرودة في أقصى تجلِّياتها حين لا يعود الشرُّ صادماً، لأنه لم يَعُد يُرى بوصفه شرّاً، بل بوصفه إجراءً.

في هذا الإطار، لا يمكن فهم الإبادة بوصفها لحظة انفلات، بل بوصفها تراكماً إجرائياً. كلُّ قرار صغير، كلُّ إجراء "مؤقَّت"، كلُّ استثناء "ضروري"، يُسهم في تدشين بنية يكون فيها القتل ممكناً دون أن ينهار النظام من داخله. وهذا ما يجعل العنف الاستعماري الحالي أكثر خطورة من أشكاله السابقة لأنَّه لا يحتاج إلى تعبئة كراهية دائمة، ولأنَّه يعمل من خلال الاعتياد. من هنا، يصبح تفكيك القانون واللغة شرطاً أساسيّاً لأيِّ مقاومة معرفية. فالمواجهة لا تكون فقط مع السلاح، بل مع المفردة، والإجراء، والمنطق الذي يجعل السلاح يبدو معقولاً. دون هذا التفكيك، تبقى الإدانة الأخلاقية ضرورية، ولكنها غير كافية، لأنها لا تمسُّ البنية التي تُنتج العنف وتُعيد إنتاجه ببرودة لافتة.

إنَّ ما يميِّز هذا النمط من العنف هو أنَّه يعمل من داخل قانون لا خارجه، بحيث تتمُّ إعادة صياغة القانون وتوسيعه ليحتمل أقصى أنواع التدمير الشامل والقتل كما في الإبادة في قطاع غزة. فالاستعمار الحديث لا يعلِّق القانون كليّاً، بل يكثِّفه عبر منطق الاستثناء الدائم: التصاريح، والأوامر العسكرية، وتصنيفات "التهديد" و"المتورِّط" و"غير المتورِّط" و"التسكير" و"المناطق المغلقة" و"منع التجول" و"المناطق الآمنة" و"مناطق قتال"... هذه التصنيفات ليست تفاصيل إدارية، بل أدوات قسوة بيروقراطية باردة تُدار بها الحياة اليومية. القانون هنا لا يحمي، بل ينظِّم القتل، ولا يمنع العنف، بل يعيد توزيعه ويمنحه شرعية إجرائية. بهذا المعنى، السلطة الحديثة لا تمارس العنف بوصفه قمعاً فجّاً، بل بوصفه إدارة دقيقة للأجساد والزمن كما يشير فوكو.[10] غير أنَّ السياق الاستعماري يكشف أنَّ هذه الإدارة لا تهدف إلى تحسين الحياة أو التحكُّم بها، بل إلى وَأدها، وفي أفضل الحالات إلى تعليقها وتجميدها.

من العنف السيادي إلى النيكروسياسة الباردة التقنية، والزمن، وإدارة الحياة في المنطقة الرمادية

إذا كان القانون واللغة قد شكَّلا الإطار الذي تبرَّد من خلاله ممارسة العنف الاستعماري، فإنَّ التقنية والزمن هما المجالان اللذان يبلغ بهما هذا التبريد ذروته. هنا لا يعود العنف مجرَّد قرار سياسي أو إجراء قانونيٍّ، بل يتحوَّل إلى منظومة تشغيل تعمل باستقلال نسبي عن الفاعلين الأفراد، وتُنتج القتل بوصفه مخرجاً منطقيّاً لسير النظام. في هذا المستوى، لا نكون أمام عنف يمارَس، بل أمام عنف يعمل. والتقنية، في هذا السياق، لا تؤدِّي وظيفة مساعدة لسلطة، بل تعيد تشكيلها. فمع صعود أنظمة المراقبة الشاملة، وتحليل البيانات، والخوارزميات التنبؤية، والطائرات المسيَّرة، والذكاء الاصطناعي عموماً... لم يعد القرار السيادي محصوراً في لحظة سياسية واضحة، بل صار موزَّعاً على شبكة من الحسابات، والتقديرات، والاحتمالات. ما يُقتل ليس فقط جسد الفلسطيني، بل الصدفة نفسها، فالقتل لا يحدث لأنَّه طارئ، بل لأنَّه متوقَّع سلفاً، ومدرَج في النموذج، ومقبول ضمن هامش الخطأ. بكلمات أخرى، لا يُقتل الفلسطيني صدفةً أو خطأ. هذا التحوُّل له أثر معرفي عميق، فحين يصبح القرار متوافقاً مع نموذج حسابي، يُنزع عنه عبء السؤال الأخلاقي. ليس بالضرورة أن يقول أحد "يجب أن نقتُل" ولكن يقول "النظام يشير إلى ضرورة ذلك." هكذا تُمحى الذات الفاعلة دون أن تختفي النتيجة. هذه القسوة التي أشار إليها دولوز: قسوة بلا سادية، وبلا غضب، لكنَّها فعَّالة لأنَّها لا تتوقَّف لتفكِّر، والبرودة هنا ليست خياراً، بل هي شرط تشغيليّ.

في الحالة الفلسطينية، تتجلَّى هذه التقنية بوصفها أداة لإدارة قابليّة القتل. الفلسطيني لا يُراقَب لأنَّه مشتبه به فقط، بل لأنَّه قابل للاشتباه الدائم. هذه القابلية لا تُعرَّف أخلاقياً، بل إحصائياً. الجسد يتحوَّل إلى مجموعة من المؤشرات: موقع، وحركة، واتِّصال، ونمط سلوك، وحين تتقاطع هذه المؤشِّرات بطريقة "غير مطمئِنة"، يصبح القتل احتمالاً معقولاً. هنا لا يُقتل الإنسان لأنَّه فعَل، بل لأنَّه قد يفعل. هذا الانتقال من الفعل إلى الإمكان هو جوهر نيكروسياسة التقنية.

في هذا السياق، تُخلق "الحياة المستباحة"[11] كأحد أبعاد إبادة الفلسطينيين. فبعض الحيوات لا تعامل فقط بوصفها قابلة للقتل، بل بوصفها غير قابلة للحداد أصلاً. هنا لا يظهر القتل كحدث استثنائي، بل كتفعيل لإمكانية كانت قائمة سلفاً. هكذا يتحوَّل الفلسطيني إلى "هدف" قبل أن يكون جسداً، وإلى "عدد" قبل أن يكون اسماً، بحيث يبدو وكأنَّه ميتٌ مع وقف التنفيذ إلى أن تأتي لحظة الإعلان عن قتله. في هذه الحالة، لا يُدار العنف عبر السلاح فقط، بل عبر إعادة تعريف الحياة نفسها بوصفها مادة قابلة للإحصاء والاستهداف. أو كما يشير عبد الرحيم الشيخ في نقده للمرايا البيضاء حول مفهمة الموت والحياة والمقبرة في المستعمرة، بالقول "ولأنَّ المقبرة مكان متغاير، فهي بالضرورة مكان برزخي سياسياً، يفصل في السياق الفلسطيني بين نكبتين: نكبة فوق أرضية (Terranean Nakba) تفصح عن حياة ينقصها كثير من الحياة التي قطع سيرورتها الطبيعية عنفُ الحروب والمجازر والقتل اليومي، ونكبة تحت أرضية Subterranean Nakba() تفصح عن موت ينقصه كثير من الموت، وقطع صيرورته الطبيعية عنف المقابر الجماعية، وقصف المقابر، وتعليق الموت باحتجاز جثامين الشهداء."[12]

غير أنَّ التقنية وحدها لا تفسِّر كلَّ شيء. الزمن، بوصفه بعداً سياسياً، يلعب دوراً لا يقلُّ مركزية. فالاستعمار الاستيطاني لا يسعى فقط إلى السيطرة على المكان، بل إلى إعادة تشكيل الزمن الذي يعيش فيه المستعمَر. الفلسطيني لا يعيش زمناً متصلاً، بل في زمناً مجزَّأً، معلَّقاً، قابلاً للقطع في أيِّ لحظة.[13] هذا التعليق الزمني ليس عرضيّاً، بل سياسة قائمة بذاتها. والانتظار هنا ليس حالة نفسية، بل أداة حكم: انتظار تصريح، وانتظار إعادة إعمار، وانتظار قرار محكمة، وانتظار الإفراج، وانتظار وقف إطلاق النار، وانتظار دخول المساعدات. هذا الزمن المؤجَّل لا يَقتل فوراً، لكنه يَستنزف الوجود، ويمَنع تشكُّل حياة مكتملة. هنا تتحقَّق النيكروسياسة في صيغتها الأكثر برودة، ليس عبر القتل المباشر فقط، بل عبر إبقاء الحياة في حالة هشَّة، وبينية، لا تموت ولا تعيش. فالسلطة الاستعمارية لا تمارِس سيادتها فقط عبر تحديد من يموت، بل عبر تحديد من يُترك ليعيش حياة ناقصة.

الزمن، في هذا الإطار، ليس عنصراً محايداً، بل أداةً مركزية في ممارسة القسوة. فالحياة الفلسطينية تُدار عبر الانتظار: انتظار تصريح، وانتظار إعادة إعمار، وانتظار هدنة مؤقَّتة، وانتظار العلاج، وانتظار الخروج، وانتظار الحياة أو انتظار الموت. هذا التعليق الزمني لا يُنهي الحياة دفعة واحدة، لكنَّه يمنع اكتمالها، ويحوِّل الوجود إلى حالة مؤقَّتة دائمة. هنا تتقاطع القسوة مع مفهوم النيكروسياسة،[14] حيث لا تقتصر السلطة على تقرير من يموت، بل تمتدُّ إلى تقرير كيف يعيش من يُسمح له بالبقاء حيّاً، وفي أيِّ حيِّز بين الحياة والموت. هذه القسوة لا تحتاج إلى مشاهد عنف مباشرة، لأنَّها تعمل عبر الاستنزاف. الاستنزاف هنا ليس نتيجة جانبية، بل هي هدف ضمني لحياة تُستهلك ببطء، دون أن تُحدث صدمة كبرى تستدعي المساءلة. يتقاطع هذا التحليل مرَّة أخرى، وليس من باب الصدفة، مع قراءة فانون حول العنف الاستعماري، ولكن من زاوية زمنية. ففانون رأى أنَّ الاستعمار يفرض زمنه الخاص على المستعمَر، زمناً لا يسمح بالتاريخ ولا بالتحقُّق الذاتي. غير أنَّ ما نراه اليوم هو أنَّ هذا الزمن لم يعد يُفرض فقط بالقوة العسكرية، بل بالتقنية والإدارة. الزمن يُبَرمَج، يجزّأ، ويُدار كما تُدار الموارد. الفلسطيني لا يُحرم فقط من الأرض والحركة، بل من الاستمرارية.

تزداد هذه البرودة تعقيداً حين تتداخل مع التقنية. فمع صعود أنظمة المراقبة، والذكاء الاصطناعي، والخوارزميات، وقواعد البيانات... يُنزع عن العنف بعده الشخصي. القرار لا يُتَّخذ لأنه "صحيح" أو "خطأ"، بل لأنَّه متوافق مع نموذج حسابي. هكذا تُمحى المسؤولية الأخلاقية دون أن تُلغى النتائج. لا أحد "يريد" القتل، لكن النظام كلَّه يعمل بكفاءة بحيث يصبح القتل نتيجةً منطقية لسير الإجراءات. إنَّها القسوة القصوى، حيث لا تعود القسوة مرتبطة بذات بعينها، ولا مشروطة بنيَّة مُعلنة، وإن كانت قادرة على استيعاب الذوات والنيَّات دون أن تتعطَّل.[15] إنَّها قسوة تعمل بوصفها منظومة إجرائية باردة، لا تحتاج إلى الشعور كي تستمرَّ، ولا تتوقَّف عند حدود الانفعال أو التردُّد. فالعنف هنا لا يُمارَس لأنَّه مطلوب دائماً، بل لأنَّه ممكن، ومرخَّص له، ومندرج داخل منطق يجعل القرار فعَّالاً كلَّما كان أقلّ إحساساً.

هنا تصبح الإبادة أكثر من حدث دموي. إنَّها عملية تفكيك للوجود: تفكيك للزمن، وللمكان، وللذاكرة، ولإمكان المستقبل. فالقتل، مهما كان فظيعاً، يظلُّ لحظة محدَّدة، أمَّا تعليق الحياة فهو عنف مُستدام. هنا تلتقي البرودة مع النيكروسياسة مرة أخرى: القتل لا يحتاج إلى ذروة، لأنَّه موزَّع على الزمن، والتقنية تعمِّق هذا التجزيء—قمع تحويل الحياة إلى بيانات تفصل التجربة الإنسانية عن معناها ويصبح للألم عندها مقياس، وللخسارة حساب، وللدمار مؤشِّرات يُقيَّم وفقها. هذه القياسات لا تخفِّف من العنف، بل تمنحه شكلاً جديداً من الشرعية. وحين يُقال إنَّ "النسبة مقبولة" أو "الخسائر ضمن المتوقَّع"، فإنَّنا لا نكون أمام لغة تبريرية فقط، بل أمام منطق أخلاقي بديل، تُستبدل فيه العدالة بالكفاءة.

إنَّ هذا ما يجعل الوحش الاستعماري الحديث غير مرئيٍّ جزئياً. فهو لا يصرخ، ولا يهدِّد، ولا يحتاج إلى استعراض دائم. إنَّه يعمل بصمت، وعبر شاشات، وتقارير، ورسومات بيانية. هذا الصمت ليس دليل غياب العنف، بل دليل اكتماله. فالعنف الذي يحتاج إلى ضجيج هو عنف غير مستقرٍّ، أما العنف البارد فهو عنف قادر على الاستمرار. وفي هذا الإطار، يمكن القول إنَّ التقنية لا "تجرِّد" العنف من إنسانيَّته فحسب، بل تعيد تعريف ما هو إنساني أصلاً. الإنسان، في النظام الاستعماري التقني، ليس ذاتاً، بل ترس في نظام، قيمته لا تقاس بوجوده، بل في موقعه، أو خطره، أو عبئه. هذا التحوُّل المعرفي هو ما يجعل الإبادة ممكنة وقابلة للاستمرار دون أن تُسمَّى كذلك. من هنا، لا تكون الإبادة نهاية السياسة، بل اكتمالها في صورتها الأداتية. فحين تُختزل السياسة إلى إدارة، وتُختزل الإدارة إلى تقنية، يصبح الموت متغيِّراً، لا مأساة. هذا ما يجعل السؤال الأخلاقي يبدو ساذجاً داخل النظام الاستعماري، لأنَّه لا يعمل بلغته. النظام لا يسأل: هل هذا عدل؟ بل هل هذا فعَّال؟ هذه هي اللحظة التي يبلغ فيها الوحش الاستعماري أقصى درجات برودته ليس لأنَّه فقد إنسانيته، بل لأنَّه لم يعد بحاجة إليها. الإنسانية هنا ليست شرطاً للعمل، بل هي عائق محتمل. وكلَّما جرى تحييدها، ازداد النظام قدرة على الاستمرار.

في هذا المستوى، يستعيد تحليل فانون راهنيَّته، ليس بكونه توصيفاً لعنف استعماري كلاسيكيٍّ، بل بوصفه تشخيصاً لبنية ما زالت تعمل بأدوات أكثر حداثة وتطوراً. فالاستعمار، عند فانون، ليس مجرَّد احتلال

للأرض، بل عملية نزع ممنهجة للإنسانية. غير أنَّ نزع الإنسانية المعاصر لا يتمُّ فقط عبر الإهانة أو القمع المباشر، أو عبر صناعة تمثُّلات وصور استشراقية عن الآخر،[16] أو عبر إنتاجات خطابية عنصرية، كالعقل الزنجي،[17] أو العقل العربي،[18] ولا يتمُّ بتوصيفات حيوانية للمستعمَرين،[19] بل والأكثر حداثةً يتمُّ عبر اللغة المحايدة، عبر التصنيف، والتشييء الإداري، والرقمنة... بحيث يُختزل المستعمَر إلى "حالة"، أو "ملف"، أو "خطر محتمَل"، ويُدار وجودُه بلغة لا ترى فيه ذاتاً، بل معطًى أمنياً.

الوحش بوصفه منظومة
الإبادة، والعقل الأداتي، وحدود الحداثة الاستعمارية

يصبح من الممكن، بعد تتبع مسارات القانون، واللغة، والتقنية، والزمن، أن نعيد تعريف الوحش الاستعماري الحديث لا بوصفه انحرافاً أخلاقياً، ولا بوصفه فائض عنف ناتج عن كراهية أو تعصُّب فقط، بل بوصفه منظومة متكاملة تعمل بكفاءة حين تتصالح السلطة مع قدرتها على إدارة الموت. الوحش، بهذا المعنى، لا يمكن فهمه بوصفه فرداً محدَّداً أو مؤسَّسة منفردة، بل بوصفه بنية علاقات معقَّدة تتقاطع فيها المعرفة مع السلطة، ويتحوَّل فيها العقل الأداتي إلى شرط يجعل الإبادة ممكنة وقابلة للتنفيذ. فهذه البنية هي التي تسمح بممارسة العنف بصورة منظَّمة، وتحويل الإبادة إلى عملية إدارية تُدار وتنفَّذ بكفاءة.

ما تكشفه مقاربة دولوز للقسوة والبرودة هو أنَّ أخطر أشكال العنف ليست تلك التي تُرتكب باسم الغضب، بل تلك التي تُرتكب باسم العقل. فالبرودة ليست غياباً للأخلاق، بل استبدالاً لها بأخلاق إجرائية جديدة، تُقاس فيها الأفعال بمدى فاعليَّتها لا بعدالتها. في هذا الإطار، لا يعود السؤال: هل كلُّ ما يحدث شرّ؟ بل هل كلُّ ما يحدث ضروري؟ وهل هو ضمن "الهامش المقبول؟"[20] هذا التحوُّل في السؤال هو ما يسمح للإبادة بأن تدخل إلى قلب السياسة دون أن تفجِّرها من الداخل. وتنتج بنية واحدة متماسكة، تُظهر السلطة الحديثة كيف تتحوَّل من قمع فجٍّ صاخب وواضح إلى إدارة دقيقة للحياة، وإلى نظام يراقب الأجساد ويقيس التفاصيل اليومية. وفي السياق الاستعماري، تتحوَّل هذه الإدارة نفسها إلى إدارة للموت، إلى آلية تقنِّن الحياة لتحديد من يعيش ومن يُترك للموت، وتُبنى على أساس يجعل نزع الإنسانية شرطاً لاستمرار الإبادة. وفي صميم هذا كلِّه، فالبرودة هي التي تُفسِّر استمرار هذه الإبادة دون أن تتحوَّل إلى فضيحة أخلاقية للنظام السياسي والمعرفي العالمي، وتُفسِّر تلك القدرة على تحويل الإبادة إلى واقع اعتيادي، والفظائع إلى تفاصيل تُحسب ضمن الجداول والإحصاءات، والألم إلى معادلة رياضية، دون أن تُزعزع النظام ولا تُحدث صدمة حقيقية في الوعي الأخلاقي الجمعي.

فلسطين هي التي تفضح هذا المنطق في صفائه الأكثر قسوة وحدِّية. فهي تُظهر كيف أنَّ الحداثة تتحوَّل بصمتٍ وكفاءة إلى جهاز إبادة دقيق. الفلسطيني لا يُقتَل فقط لأنَّه مستعمَر، بل لأنَّه أُدرِج داخل نظام حداثي يرى في وجوده متغيِّراً قابلاً للحذف. هذه القابلية ليس بالضرورة أن تُعلن صراحةً وبوضوح، لكنها تفعل

باستمرار عبر القانون، والتقنية، والإجراءات، والزمن المؤجَّل. ولا تعود الإبادة بحاجة إلى تبرير لأنَّها أصبحت جزءاً من تعريف الواقع ذاته.

لا يمكن فهم هذه البنية بوصفها خللاً محلياً أو انحرافاً تاريخياً، فالإبادة الاستعمارية ليست حدثاً عَرضيّاً في مسار الحداثة، بل هي أحد شروط توسُّعها. إنَّ ما يحدث في فلسطين هو امتداد لتجارب تاريخية أخرى: إبادة السكَّان الأصليين في الأمريكيتين، والعبودية العابرة للأطلسي، والاستعمار الفرنسي في الجزائر، والفصل العنصري في جنوب أفريقيا، وغيرها الكثير... غير أنَّ ما يميِّز اللحظة الراهنة هو درجة العقلنة والتقنية التي بلغها العنف، بحيث لم يعد بحاجة إلى خطاب عنصري فجٍّ كي يعمل. في هذا المستوى، يصبح الوحش الاستعماري غير مرئيٍّ جزئياً، لأنَّه لم يعد يعرِّف نفسه بوصفه وحشاً. بل على العكس، يقدِّم نفسه بوصفه عقلاً، ونظاماً، وإدارة رشيدة للمخاطر "الوجودية". هذه القدرة على تقديم الإبادة بوصفها عقلانية هي أخطر إنجازات الحداثة الاستعمارية، فالوحش الذي يصرخ يمكن عزله، أمَّا الوحش الذي يتحدَّث لغة القانون والعلم فهو أكثر استعصاءً على التفكيك.

هنا، تكتسب المقاومة بعداً معرفياً لا يقلُّ أهمية عن بعدها السياسي. فمواجهة هذا الوحش لا تكون فقط عبر فضح جرائمه، بل عبر تفكيك العقل الذي يبرِّرها. لا يكفي أن نقول إنَّ ما يحدث ظلم، بل يجب أن نسأل كيف يُنَتج هذا الظلم بوصفه نظاماً؟ كيف تتحوَّل اللغة، والقانون، والتقنية إلى أدوات إبادية؟ دون هذا التفكيك، تبقى الإدانة الأخلاقية ضرورية لكنَّها غير كافية، لأنَّها لا تمسُّ البنية التي تعيد إنتاج العنف ببرودة منهجية. ما تقترحه هذه الإضاءة، إذن، ليس بديلاً أخلاقياً جاهزاً، بل إعادة توجيه للسؤال النقدي. فبدل أن ننشغل حصرياً بتعداد الفظائع، علينا أن نفكِّك شروط إمكانها. هذا التفكيك لا يهدف إلى تطبيع العنف، بل إلى نزع بديهيَّته. فالعنف الاستعماري لا يستمدُّ قوَّته من السلاح فقط، بل من المعنى الذي يجعله "مفهوماً"، "مقبولاً" بل وحتى ضرورياً في المخيال السياسي العالمي اليوم.

في هذا السياق، يمكن القول إنَّ الإبادة ليست نهاية الحداثة السياسية، بل أحد أشكالها القصوى حين تُختزل السياسة إلى إدارة، وتختزل الإدارة إلى تقنية. هذا الاختزال هو ما يسمح بتحويل الإنسان إلى ترس، والموت إلى متغيِّر. هنا، لا يكون الوحش نقيض الإنسان، بل صورته المُعَقْلَنَة. إنَّ إعادة التفكير في التوحُّش، كما حاول هذا النصُّ أن يفعل، ليس تمريناً نظرياً معزولاً، بل ضرورة معرفية وسياسية. فالعالم الذي يجعل الإبادة ممكنةً، وباردةً، وقابلةً للإدارة، هو عالم يحتاج إلى تفكيك جذري لا إلى إصلاح تجميليٍّ. والسؤال الذي ينبغي أن يبقى مفتوحاً ليس فقط كيف نوقف هذا العنف؟ بل كيف نعيد بناء عقلٍ سياسيٍّ لا يرى البرودة شرطاً للحكم، ولا في الإبادة أداةً ممكنة للإدارة؟

ما الذي يبقى بعد البرودة؟
ملاحظات أخيرة حول العقل الذي يتعايش مع الإبادة

ما يتبقَّى في نهاية هذا التحليل ليس يقيناً نظرياً بقدر ما هو انكشاف لفراغ أخلاقي ومعرفي عميق. فالخطر لا يكمن فقط في أنَّ العنف أصبح قابلاً للإدارة، بل في أنَّ هذا التحوُّل لم يَعُد يُنظر إليه بوصفه مشكلة تستدعي التفكير، بل كشرط طبيعيٍّ لسير العالم. هنا، لا تقاس الكارثة بحجمها، بل بقدرتها على الاندماج في الحياة اليومية دون أن تعطِّل النظام، ولا تخلخل اللغة، ولا تفرض على العقل لحظة توقُّف. الإبادة، في هذا المستوى، لا تصدم لأنَّها لم تَعُد تُرى، ولا تخفى لأنَّها صارت شفَّافة، وواضحة، وجليَّة لكنَّها أصبحت مفهومة أكثر مما ينبغي. ما يجعل هذه اللحظة أكثر إرباكاً هو أنَّ الوحش لم يعد يحتاج إلى تبرير نفسه. لقد تجاوز مرحلة الدفاع الأخلاقي، ودخل مرحلة الاكتفاء الذاتي. ولا يعود مضطراً إلى إقناع أحد، لأنه لم يَعُد يُقاس على معيار العدالة، بل على معيار الأداء. في هذا السياق، يصبح الصمت العالمي أكثر فجاجة من التواطؤ، لأنَّه صمت ناتج عن توافق ضمني على أنَّ ما يحدث، مهما بلغ من عنف، لا يهدِّد بنية العالم القائم، بل يؤكِّدها. العنف هنا لا يُدان لأنَّه لا يخرق القاعدة، بل يعمل من داخلها.

ومن هنا، فإنَّ المأزق الحقيقي لا يتمثَّل في سؤال: لماذا لا يتحرَّك العالم كفايةً؟ بقدر ما يتمثَّل في سؤال أكثر جدِّية: أيُّ عالم هذا الذي لا يرى في الإبادة خللاً في منطقه؟ وأيُّ عقل سياسي ذاك الذي يستطيع استيعاب هذا الكمَّ من الموت والألم دون أن يعيد التفكير في مفاهيمه البديهية؟ إنَّ ما ينكشف هنا ليس فقط فشل منظومة دولية، بل هشاشة فكرة الأخلاق نفسها حين تفصل عن شروط إنتاجها المادية والمعرفية. ولعلَّ أخطر ما في هذه البرودة ليس قدرتها على القتل، بل قدرتها على إعادة تشكيل الحساسية الإنسانية. فحين يصبح الموت مألوفاً، لا لأن الناس قساة بطبيعتهم، بل لأنَّ البنية التي يعيشون داخلها تدرِّبهم على القبول، تتغيَّر طبيعة الصدمة ذاتها. ولا يعود السؤال كيف يمكن احتمال هذا العنف؟ بل لماذا لا يبدو غير محتمل؟ هذه النقلة الدقيقة هي ما ينبغي التوقُّف عنده، لأنَّها تشير إلى أنَّ المعركة لم تَعُد فقط على مستوى السياسة أو القانون، بل على مستوى الإدراك نفسه.

بهذا المعنى، لا يمكن التفكير في الإبادة بوصفها حدثاً يقع في منطقة محدَّدة، في مكان بعيد أو حالة استثنائية، بل بوصفها اختباراً كاشفاً لحدود الحداثة السياسية المعاصرة. ليست فلسطين هنا موضوعاً للتحليل فحسب، بل موقعاً يفضح ما تحاول النظريَّات الحداثية إخفاءه أنَّ العقل الذي نظَّم العالم بوصفه قابلاً للإدارة، هو نفسه الذي جعل الإبادة ممكنة دون أن ينهار من الداخل. هذه ليست مفارقة طارئة، بل نتيجة منطقيَّة لمسار طويل من فصل العقل عن الجسد. لذلك، لا تنتهي هذه الإضاءة عند إدانة أو استنتاج، بل عند انزعاج معرفي مفتوح. انزعاج من عالم يستطيع أن يحسب كلَّ شيء إلا قيمة الحياة، وأن يدير كلَّ شيء إلا العدالة، وأن يُنتج خطاباً متماسكاً لكلِّ شيء إلا المعنى. هذا الانزعاج ليس ضعفاً في الخاتمة، بل شرطها. فالنص الذي يدَّعي حسم السؤال في مواجهة هذا الكمِّ الهائل من العنف والألم، إنَّما يعيد إنتاج نفس العقل الذي ينتقده. ما يمكن فعله، في هذا المقام، هو إبقاء السؤال حيّاً، وجارحاً، وغير قابل للتطبيع، وهو: ليس كيف يُمارِس الوحش عنفه، بل كيف أصبح هذا العنف ممكناً ومقبولاً؟

الإحالات

[1] تجادل حنَّة أرندت في كتابها **تفاهة الشر** أنَّ التوحُّش لا يصدر بالضرورة دائماً عن وحوش، وإنَّما قد ينتج عن أناس عاديِّين اكتفوا بطاعة الأوامر. للمزيد انظر: حنَّة أرندت، **تفاهة الشر: أيخمان في القدس**، ترجمة فواز طرابلسي (بيروت: دار الساقي، 2013).

[2] Gilles Deleuze. *Masochism: Coldness and Cruelty* (New York: Zone Books, 1991).

[3] غياب الحاجة إلى الانفعال لا تعني غيابه الفعليّ، بل تعني أنَّ العنف لم يعد يرتكز عليه، وأنَّ النظام قادر على استيعاب الغضب والرغبة دون أن يتوقَّف عندهما.

[4] صحيح أنَّ الإخضاع هو أحد أشكال إنتاج الوجود، غير أنَّ الاستعمار الاستيطاني يتجاوز هذا المنطق. فالمطلوب هنا ليس إخضاع الفلسطيني بوصفه ذاتاً يمكن إدارتها، بل إعادة تعريف وجوده بوصفه فائضاً قابلاً للإلغاء. الإخضاع يفترض استمرار الجسد داخل النظام، أما إعادة شرط الوجود فتنزع عن هذا الجسد حاجة بقائه أصلاً.

[5] للمزيد وعلى سبيل المثال لا الحصر، انظر:
Lauren Berlant, "Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)," *Critical Inquiry*, Vol. 33, No. 4 (2007): 754–780; Joseph Massad, *The Persistence of the Palestinian Question: Essays on Zionism and the Palestinians* (New York: Routledge, 2006); Walter D Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham, NC: Duke University Press, 2011); Aníbal Quijano, "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America," *International Sociology,* Vol. 15, No. 2 (2000): 215–232.

[6] يمكن قراءة اللغة القانونية أيضاً بوصفها تبريراً ما بَعديّاً للجريمة، غير أنَّ هذا التبرير لا يأتي من خارج الإجراء، بل من داخله، بوصفه جزءاً من منطق يسمح للعنف أن يحدث ثم يُعاد تقديمه بوصفه مشروعاً ومعقولاً.

[7] Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978*, ed. Michel Senellart, François Ewald, and Alessandro Fontana, trans. by Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2007).

[8] Achille Mbembe, "Necropolitics," *Public Culture,* Vol. 15, No. 1 (2003): 11–40.

[9] تنشط عسل راد Assal Rad عبر منصات التواصل الاجتماعي بإعادة تصحيح عبارات العناوين الرئيسية للصحافة الغربية التي تتناول الأخبار عن فلسطين وقطاع غزة، بحيث تقوم بتعديل المفردات التي يتمُّ استخدامها لتعكس حقيقة الحرب الإبادية على الفلسطينيين.

[10] Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol. 1, An Introduction* (New York: Pantheon, 1978).

[11] Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*)London: Verso, 2009(.

[12] عبد الرحيم الشيخ، "المقبرة الفلسطينية الحية: التاريخ المفاهيمي،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 134 (2023): 85-120.

[13] للمزيد، وعلى سبيل المثال لا الحصر، انظر: عبد الرحيم الشيخ، "الزمن الموقوت: نكبة فلسطين ومسارات التحرير،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 118 (2019): 16-26؛ عبد الرحيم الشيخ، "مفهمة فلسطين الحديثة" في **مفهمة فلسطين الحديثة: نماذج من المعرفة التحررية 1** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2021)، 1-14؛ قسَم الحاج، "حظر التجوُّل والإغلاقات العسكرية: اعتقال الزمكان الفلسطيني وتحريره"، 119-166، في عبد الرحيم الشيخ، إشراف وتحرير، **مفهمة فلسطين الحديثة: نماذج من المعرفة التحررية 1** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2021)؛ وليد دَقَّة، "السيطرة بالزمن،" **أوان**، 16 حزيران 2021، شوهد في 25 شباط 2026.
https://www.awanmedia.net/article/6046.

[14] Mbembe, op.cit., 11-40

[15] بكلمات أخرى، الذات هنا لا تُمحى، بل تُفكَّك مركزيَّتها، بحيث لا يعود حضورها أو غيابها مؤثِّراً في سير الإجراء.

[16] يشير إدوارد سعيد في كتابة **الاستشراق** إلى كيفية عمل المعرفة الأوروبية على نزع إنسانية الآخر غير الأوروبي من خلال تصويره وتقديمه ككائن غير عقلاني ومتخلِّف من خلال توصيفه بالهمجي أو البربري. للمزيد انظر:
Edward Said, Orientalism (New York: Vintage Books, 1994).

[17] Achille Mbembe, *Critique of Black Reason*, trans. by Laurent Dubois (Durham, NC: Duke University Press, 2017).

[18] Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Hatherleigh Press, 2002).

[19] لم تكن توصيفات المستعمَرين بأوصاف حيوانية شيئاً طارئاً على الخطاب الاستعماري، فتاريخياً تمَّ توصيف الآخر المستعمَر بهذه الأوصاف منذ لحظة استعمار السكَّان الأصليين في الأمريكيتين إلى لحظة الفلسطينيين حالياً مروراً بكلِّ التجارب الاستعمارية الأخرى ومن ضمنها الاستعمار الفرنسي للجزائر. للمزيد انظر:
Frantz Fanon, The Wretched of the Earth (New York: Grove Press, 1963).

[20] لم تنطلق غالبية الإدانات الغربية لما يحدث للفلسطينيين من رفض جذريٍّ للشرِّ الاستعماري أو مساءلته بعمق. لم يكن همُّ تلك الإدانات مواجهة جوهر الاستعمار ذاته، بل تحديد ما إذا كانت الأحداث تخرج عن حدود "الضرورة"، وما إذا كانت قد تجاوزت الهامش المقبول للفظيع في حساباتهم.

المنهجية الحسِّية في/ عن عنف إعادة الإعمار

ياسمين قعدان

جامعة بيرزيت، فلسطين

تحاول هذه الإضاءة[1] مواجهة عمليات تورية الحواسّ معرفياً، وكيف نقفز عن فكرة أنَّ العنف يسكننا خلال العلاقة والممارسة الحسيَّة مع البقاء والفقد، وكيف تمَّ فرض العنف الإبستيمي والوجودي على الحواسّ عبر "المعرفة العلمية" وعسكرة الجسد والمكان من خلال دراسات عملية إعادة الإعمار. وتقوم الفكرة والإدراك الحسِّي هنا على محاولة رسم الكلمة، كإزعاج، مع تعقيدات فعل العنف الاستعماري على الفكر والإحساس في تخيُّل الحياة الممكنة والاستمرارية الثقيلة مع كلِّ الموت الذي خرقنا في العنف الإبادي. وبذا، تعمل هذه الإضاءة على تقديم حالة حسِّية بين الكلمة والرسم استدخلتها الباحثة إلى جسدها مع كلِّ صور الإبادة، وذلك لمحاولة تجاوز حدود المنهج والمنهجية الاجتماعية. ولعلَّ الأهم أن نوسّع المساحة كلَّها للأخلاقية البحثية التي عليها أن تتأنَّى في البحوث عن غزة خلال التسارع الاستعماري الإبادي، وتحديداً عند تناول موضوع مثل "إعادة الإعمار" بكونه عنفاً ممتدّاً للحظة القتل والإبادة، وهذا ينطبق على الخطط التجريبية التي تحمل زمنية خاصَّة بمختبر استعماريٍّ/ رأسماليٍّ، وليس بحياةٍ مبتورة، وعمارٍ تحوَّل لرفات للشهداء، والذي لا يصحُّ ولا يستقيم أخلاقياً ومعرفياً معه استخدام كلمة "إزالة الركام".

تقديم

في حياةٍ تحت الاستعمار، لا يحتوي تعبير "إعادة الإعمار" إلَّا على العنف الذي أنتجه، من "الإعادة" التي تحمل سمة التكرار للكارثة، إلى "الإعمار" الذي تسبقه وتليه خطوط عمودية من الانفجار والدخان والموت. ومع كلِّ ذلك يأتي أيضاً عنف الهندسة والرقابة، وقتل المحلِّية والألفة للأمكنة والذكريات المحسوسة في زمن التنقُّل اليومي، ومحاولات السيطرة على تحرُّك مجموعات المقاومة المسلَّحة. بل، والأقسى من ذلك، أنَّ أهل غزة يعايشون موتاهم الذين تحلَّلوا تحت أطنان من الركام الذي ما يزال يجثو بثقلٍ حولهم، ويعايشون سؤال المآلات حول أجسادهم وأجسادنا.

إنَّ ما تحاول هذه الإضاءة مواجهته هو عمليات تورية الحواسّ معرفياً، وكيف نقفز عن فكرة أنَّ العنف يسكننا خلال الممارسة الحسَّية والعلاقة مع البقاء والفقد، وكيف تمَّ فرض العنف الإبستيمي والوجودي على الحواس عبر "المعرفة العلمية" وعسكرة الجسد والمكان. فمن حيث إمكان تحليل "إعادة الإعمار" ودراستها في مرحلة

سابقة كنَّا نستطيع ذلك عبر مفاهيم عديدة، مثل: "الأمن"، و"سياسات الموت والحياة" و"هندسة الفضاء والفراغ" و"الذاكرة الجماعية"... وكنت قد أجريت دراسةً كهذه عن مواراة الموت في إعادة إعمار الضفة الغربية بعد انتفاضة الأقصى في العام 2000،[2] إلا أنَّ الإبادة تطرح سؤالاً وجودياً وأخلاقياً لم تعد للكلمة أن تحتويه، وكأنَّ الكتابة نفسها في زمن الإبادة أصبحت عنفاً ممتدّاً للإبادة نفسها.

فإذا كنَّا نرى شريطاً للصور المتكرِّرة للمجزرة، نراه في الضوء والعتمة، وإن كانت سرعة الصاروخ القاتل لا تسمح لنا برؤية مكانٍ للقبر أو للنوم "المُعلَّق"، وإن كنَّا لا نستطيع فهم أيّ آليَّة لإعادة المعنى "المُعتاد" للرصيف والمدرسة والمستشفى دون قبور، وإن كنَّا لا نستطيع، أو ليس من المسموح أن نسأل أهل غزة عن مدى قدرتهم لرؤية "إزالة" الركام وهم يعلمون أنَّ عظام أبنائهم وشعرهم ورائحتهم ما تزال فيه... فهل لنا بعد ذلك كلِّه أن نكتب كلمة مثل "الفهم"، و"التحليل"، و"المجادلة"؟

ومن اللا-مصادفة أن تُبعث مجدداً النصوص كلُّها التي تحدَّثت عن المجازر إلى يوميَّاتنا المبعثرة، هذه النصوص التي تذكِّرنا أنَّ الإبادة ليست ممارسةً جديدة للاستعمار والإمبريالية، وهي النصوص التي كانت تستثير حواسّنا وخيالنا عن إمكانية امتدادنا زمانياً لتلك اللحظة، كمثل أن يكتب مالك بن نبي في العام 1957 نصاً بعنوان "النجدة... الشعب الجزائري يباد"[3]، وأن يكتب جان جينيه نصاً بعنوان "أربع ساعات في شاتيلا"[4] وهو يصف رائحة الموت في صبرا وشاتيلا في أيلول في سنة 1982، وأن تكتب إيتيل عدنان في بداية الحرب الأهلية بلبنان قصيدةً لا تنتهي، بعنوان "يوم القيامة العربي".[5] وكذلك أن ينقطع نفسنا ونحن نحمل الكلمات والحكايات والأمل لرفعت العرعير الذي كتب شعراً عن المجازر التي ارتكبت بغزة،[6] وهو الذي استشهد بواحدة منها.

وبذا، تقوم فكرة هذه الإضاءة على محاولة رسم الكلمة، "الكلمة كإزعاج"، في تشويش الحواسّ والإدراك، مع تعقيدات ما فعله العنف الاستعماري على الفكر والإحساس في تخيُّل الحياة الممكنة والاستمرارية الثقيلة مع كلِّ الموت الذي خرقنا في العنف الإبادي. وبهذا المعنى، تسعى هذه الإضاءة لتقديم حالة حسِّية بين الكلمة والرسم استدخلتها الباحثة إلى جسدها مع صور الإبادة كلِّها، وذلك لمحاولة تجاوز حدود المنهج والمنهجية الاجتماعية. والأهم أن نوسع المساحة كلَّها للأخلاقية البحثية التي عليها أن تتأنَّى في البحوث عن غزة والإبادة ما تزال مستمرة. وفي حين أنَّنا نوسِّع المساحة كلَّها للأخلاقية، فإنَّنا أيضاً نوسِّع مساحة للألم الفلسطيني وللقوَّة الفلسطينية التي تبقى عصيَّة على الاستعمار الصهيوني، والتي تكمن في الدم والعظم الذي يلفُّ الأمكنة الفلسطينية كلَّها. هذه القوة تكمن في توضيح أنَّ العملية البحثية هي عملية شفاء، وكل عملية بحثية كما هي عملية شفاء ترتبط بشكل أساسيٍّ بالجسد. فإن كنَّا نحاول جماعياً أن نبقى، فنحن نحاول كذلك أن نشفى، وهو ما يمكن أن يكون ركيزةً وجودية للفلسطينيين، أي أن يروا الشفاء امتداداً من أجسادهم لأماكنهم، وخيالهم، وكذلك لركامهم، وشهدائهم.

وفي هذا السياق، تحاول اللوحات الفنية، التي رسمتها الباحثة، عكس محاولات عسكرة الجسد واعتياده على

عنف الإبادة، وأن تكون الكتابة والتحليل جزءاً من هذه الاعتيادية، ليكون الرسم جزءاً من محاور الإضاءة وعناوينها كشريطٍ للصور. هنا يكون الرسم والكتابة خيالاً وواقعاً دون فصل بينهما في الإحساس بين استقبال لحظات انفجار الصواريخ وتناثر الموت، وتخيُّل وانتظار لحظة انفجار الشهداء في وجه الاستعمار في بنية "إعادة الإعمار" العنيفة ضمن تراكم القهر والأمل والأسئلة في/ وعن غزة وكلِّ فلسطين. فهل لنا، إذن، أن نرسم البحث والحياة كمنهجية بلغة هجينة ممتزجة بالألم والخوف وتشوُّش العقل؟



ياسمين قعدان، دون عنوان 1، مواد مختلطة على ورق شفّاف، (2024)، 11x30

مواراة الحواس والعنف الإبستيمي

إنَّ مواراة الحواسّ تتمحور أساساً في ممارسة العنف الإبستيمي، وذلك لأنَّ أنظمة المعرفة "الغربية" قامت على تحييد الحواسّ، أو تحييد أغلبيتها، من أجل إنتاج تصميمٍ علمي للبحث يُمنطِق، تبعاً لمنظور غربي، ما تعنيه "المنهجيَّة" و"الأدوات" و"الموضوعيَّة"، وبالتالي يُقصَى من هذا التصميم العديد من أنظمة المعرفة ومصادرها التي لم تدخل التصنيف الغربي للعقلانية. وعلى ذلك، فإنَّ مفهوم العنف الإبستيمي يشير إلى الطرق المختلفة التي يُمارَس بها العنف فيما يتعلَّق بإنتاج المعرفة وتمريرها والاعتراف بها، سواءً بإنكار الفاعليَّة المعرفية لبعض الذوات، والاستغلال غير المُعترف به لمواردها المعرفية، أو بتحويلها إلى مجرَّد "أشياء"، ونزع الذاتية عن المعرفة ورفضها، والاستخراج الأكاديمي، وسوء فهم الشهادات ونقلها... ولعلَّ الأهمَّ هو ترابط ذلك كلِّه مع الاستيلاء الاستعماري والسرديَّات الذرائعية للاستعمار على أركان المشهدية المعرفية.[7]

لقد ارتبطت دراسات العنف الإبستيمي بنظريَّات مناهضة الاستعمار، ونزع الاستعمار، وما بعد الاستعمار... التي تجادل بأنَّ الضرر الناجم عن العنف الإبستيمي لا يقتصر على نظام المعرفة، بل يمتدُّ إلى مجالات العلاقات الاجتماعية وتجارب التهميش السياسي جميعها، لأنَّه ينطلق قبل تحديد شروط الإدماج أو الإقصاء، ولأنَّه يحدث قبل النقاش حول الاعتراف والتمثيل. ولذا، يمكننا القول إنَّ سمة العنف المعرفي هي أنَّه لا "يُقصي"، بل يُسكِتُ، ويُكمِّمُ، ويُخفي، ويُهمِّشُ، ويُوارِي... حتى قبل بدء أيِّ نقاش عن "الإدماج."[8] وعلى ذلك، يكمن جوهر أيِّ شكل

من أشكال العنف الإبستيمي في الإلزام بتصنيف الذوات والأنظمة الثقافية بتقسيمها إلى مجالين مختلفين ومنفصلين: "نحن" و"الآخرون"، ولكلٍّ منهما دوره المعرفي الخاص. فـ"النحن" مركز الفاعلية المعرفية، و"الهُم" أو "الآخرون" يستبعَدون ضمنياً باعتبارهم "دون المعرفة"، ويُبنى وجودهم بالرجوع إلى الـ "نحن"، ويصبحون أداةً استخراجية وحسب. وبذلك، يُعتبر العنف الإبستيمي "إنكاراً تاريخياً واجتماعياً لذاتية أو شرعية أو وجودِ فردٍ أو جماعة أخرى" يُمنع فيه أفراد أو مجتمعات بأكملها من تطوير ممارسات صنع المعنى أو المشاركة فيها. ولا شكَّ أنَّ هذا يحيلنا إلى ممارسة التشييء،[9] والتي يتمُّ التمييز بها بين "النحن" و"الآخر" من خلال تقسيم العمل الفكري، حيث يُعتبر أحدُ الطرفين "موضوعاً" للمعرفة والآخر مجرَّد "شيء". وعلى هذا النحو، يمحو التشييء فاعليَّة أولئك الذين يُختزلون إلى مجرَّد "أشياء" ويرسِّخ فكرة التفوُّق الفكري لـ"الذوات" التي تنسب المعرفة إليها، ويقلِّص الدور المعرفي للآخرين من خلال إنكار سلطتهم المعرفية. ونتيجة لهذه العمليات، تتواجد مجالات معرفية كاملة تتعرَّض للازدراء والتهميش، ما يؤدِّي إلى فجوات في طبقاتٍ كاملة في النظام المعرفي ومواراتها. ويشمل ذلك ما يسميه ميشيل فوكو "المعارف الخاضعة"، لا سيَّما بكونها "المعرفة القادمة من الأسفل/ معارف الناس". فهي سلسلة كاملة من المعارف التي تمَّ استبعادها باعتبارها معارف غير مفاهيمية، أيّ باعتبارها معارف غير مكتملة: معارف ساذجة، وأدنى مرتبةً من المستوى المطلوب من العلم أو المعرفة العلمية.[10]

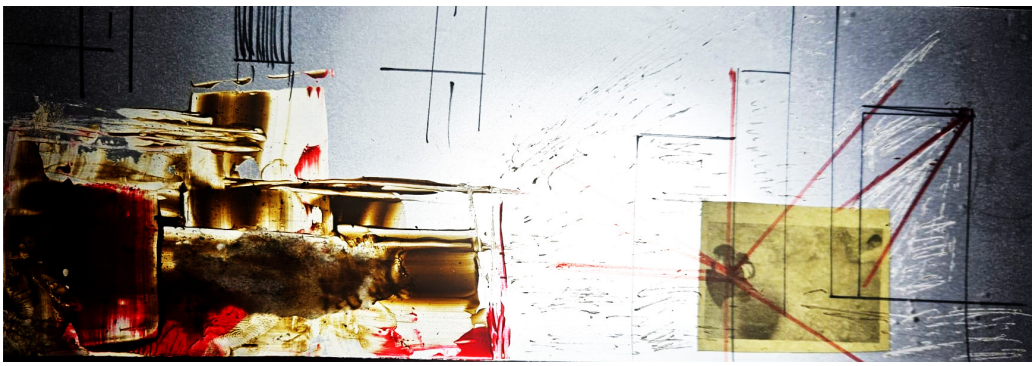
لقد مورسَ العنف الإبستيمي في موضوع الحواسّ عبر التمركُز على حاسّة العين من قبل علماء عصر التنوير، أيْ هيمنة العين من خلال "المركزية البصرية الغربية". فمنذ أفلاطون تمَّ الترويج للبصر على أنَّه أنقى الحواسّ، من الناحيتين المعرفية والأخلاقية، وتطوَّر ذلك في القرن الثامن عشر من خلال الأنظمة التصنيفية للعالم الطبيعي والمادِّي والتقنيَّات البصريَّة الجديدة التي تعمل من خلال "لغة مجردة للتمثيل البصري المجرد."[11] وقد أثَّرت هذه الأنظمة والتقنيَّات البصرية على الأيديولوجيات الاستعمارية للحواسّ في القرنين التاسع عشر والعشرين بحيث رُبطت الحواسّ "الدنيا" بـ"الطبيعة البدائية" للشعوب المستعمَرة. إنَّ الارتباط الوثيق بين الرؤية والنظام والمعرفة، الارتباط الذي تمَّ التعبير عنه من خلال هذه الأيديولوجيات، جرى توضيحه من خلال بُنى السلطة والمخطَّطات السلطوية التي حدَّدت مفاهيم، مثل "المراقبة الشاملة" كما طرحها فوكو.[12] كانت الرؤية هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها معرفة العالم، بل ويجب أن تُعرف كذلك. ولذا، كان لا بدَّ من تكييف العالم مع هذه الحاسَّة الوحيدة، "الخالصة" و"الصحيحة"، مع حجب التجارب الحسيَّة الأخرى جميعها التي اعتُبرت غير حقيقية، وغير سارَّة، وغير صحيَّة، و/ أو غير أخلاقية. إنَّ هيمنة الغرب على الرؤية والعمليات الاجتماعية والمعرفية والسياسية التي تعتمد عليها تتعقَّد وتضعف مع ظهور أدلة إثنوغرافية من الدراسات الأنثروبولوجية للمجتمعات غير الغربية التي تعطي الأولوية لأنماط التجربة غير البصرية، مثل الصوت أو الرائحة، والتي أصبحت أساساً للدراسة عبر الثقافات.[13]

من خلال ما سبق، استُلهمت الدعوة إلى إعادة تقييم الحواسّ من موقف نقديّ، حيث يتمُّ التوجُّه اليوم نحو تعزيز نهجٍ متعدِّد الحواسّ، وإلى نماذج حسِّية أخرى في الحياة اليومية. فعندما ندرس المعاني المرتبطة بمختلف

القدرات الحسّية والأحاسيس في ثقافات مختلفة، نجد وفرة من الرموز الحسّية القوية. وقد يرتبط البصر بالعقل أو السحر، وقد يُستخدم الذوق كاستعارة للتمييز الجمالي أو للتجربة الجنسية. وقد تدلُّ الرائحة على القداسة أو الخطيئة أو السلطة السياسية أو الإقصاء الاجتماعي. تشكِّل هذه المعاني والقيم الحسّية مجتمعةً النموذج الحسّي الذي يتبنَّاه مجتمع ما، والذي بموجبه "يُدرِك" أفراد ذلك المجتمع العالمَ، أو يُترجِمون الإدراكات والمفاهيم الحسّية إلى رؤية عالمية محدَّدة. وقد فعّل هذا ما أُطلقَ عليه "البحث الحسّي"، والذي يشير إلى اكتشاف الأبعاد المتعدِّدة للعوالم التي يصعب التعبير عنها من خلال النصوص النظرية، ويعبَّر عنها بتقنيات جديدة تحاول الوصول إلى فهم الأسئلة الوجودية عن الممارسة الجسدية والنسيج العاطفي للوجود البشري والبيئي ككلّ، وكأنَّها "أنثروبولوجيا تتجاوز النص."[14] وهذا التجاوز، بلا ريب، لا يعني رفض الكتابة، وإنَّما يثير جدلاً نقدياً حول طرق التمثيل، وهيمنة السلطة البلاغية في التعبير عن الثقافات والمجتمعات منذ ثمانينيات القرن الماضي. وهي محاولة لتوضيح كيف يمكن إعادة تشكيل العلاقة بين النصِّ والصوت والصورة بشكل مثمر في بحثٍ ما وضمن وسياقات مختلفة، بما يؤدي إلى أشكال جديدة من الممارسة والتمثيل في الأنثروبولوجيا وما وراءها.

هنا يظهر دور الباحثة في محاولة فهم الثقافات الحسّية الأخرى، الذي عليها أن تختبر بنفسها الإدراك الحسّي للآخر. إلَّا أنَّ هذه المنهجية تواجه نقداً "علمياً" لكونها ذاتية، وتزيل "المسافة" بين الباحثة والموضوع. وعبر التشبُّث بهذه الرؤية، يتمُّ الانتقاص من إبستيمولوجيات الآخر، وإخضاعها لتفسير غربي للمعرفة، كما تجري إعادة تأكيد بُنى السلطة داخل الأوساط الأكاديمية الغربية فيما يتعلَّق بمن يقرِّر ما هي المعرفة "الحقيقية". ولعلَّ الأهم من ذلك ينبغي أن يكون النقطة الأخلاقية المطروحة هنا جلياً، ألا وهي إنكار معرفة الآخر الذي يتعارض مع المسعى المعرفي "للفهم"، والتمسُّك بتعريف غربي حداثي للعلم يعيق توليد أيِّ معارف جديدة.[15]

تندرج النقطة السابقة، تحديداً في صلب تشكيل هذه الإضاءة، تحت سؤالٍ مهمٍّ عن الأخلاقيات البحثية عن الحروب وأثناءها، وتحديداً الإبادة، التي لا تترك حيِّزاً "نقياً" للشهادات، والتي تضع البحث نفسه في زاوية التأمُّل عمَّا يمكن ممارسته معرفياً في هذه الحالة الوجودية. وذلك وبالطبع، في كلِّ ما تستثيره عملية إعادة الإعمار من عنفٍ على الحواس، ومواراةٍ لها، تحت مسمَّيات عديدة سنطرحها تالياً. ولذا، تعمل منهجية هذه الإضاءة على نقلٍ حسّيٍّ ذاتيٍّ لتجربة العيش في مجتمع تتعرَّض فيه أشكال الحياة كلُّها للإبادة على نحوٍ يصعب على اللغة، أو اللغة بشكلها المحدَّد، نقله. وذلك عبر تشكيلٍ بصري لرؤية ذاتية وتأمُّلية عن أزمة (إعادة) الإعمار في غزة وفلسطين. ولأنَّ الجسد الفلسطيني يتمُّ تقطيعه حرفياً، تحاول هذه الإضاءة نقل جزءٍ بسيط ممَّا أحسستُ به ذاتياً، ومن ألمِ مَن شاهدتُهم وسمعتُهم يصرخون ويموتون بصوت عالٍ للصاروخ، وبصمت الأرض التي ابتلعتهم، والهواء اللزج الذي تبخروا فيه، وما زلنا نتنفَّسه ونتنفَّسهم.



ياسمين قعدان، دون عنوان 2، مواد مختلطة على ورق شفّاف، (2024)، 11x30

رأسية إعادة الإعمار

يتصاعد الانشغال سياسياً حول السؤال المستقبلي عن الآليات الممكنة لإعادة إعمار غزة منذ بدء معركة طوفان الأقصى. ولكن، ما تشهده غزة اليوم من إبادة هو حالة غير مسبوقة في الزمن الراهن، مع عشرات الآلاف من الشهداء، ومع تدمير غالبية معمارية غزة وكلِّ حياتها والشبكة الحضرية فيها من المنازل والشوارع إلى المقابر. وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ محاولات التفكير بإعادة إعمار غزة في حروبها السابقة كلِّها، وحتى التحليلات السياسية لهذه المرحلة، كانت تتناول موضوع "الأمنيات" ضمن دراسات الاقتصاد السياسي والتنمية.[16] يتعلَّق هذا كلُّه بحالة الحصار المفروضة على غزة، والتي تركِّز على تعهُّدات المجتمعات الدولية بتقديم مساعدات مالية كبيرة لجهود إعادة البناء، عبر تدفُّقٍ سريع، كحالة إغاثية-إنسانية، وضمن الأجندة والقيود السياسية التي بقيت هيكلتها واضحة عبر محاولات نزع التسييس. وبذا، فإنَّ إعادة الإعمار لا يُمكن فهمها على أنَّها عمليات محايدة أو تكنوقراطية لأنَّها مُصمَّمة بنيوياً لمنع أيِّ عملية استقلال أو سيادة. والأدهى من ذلك أنَّ الركام نفسه يتمُّ تجييره للتقنيَّات العسكرية، سواءً في لحظة تشكيله كـ "ديزاين"، مثل "أهرامات غزة"، أو "البانكيك"، أو حتى باستخدامه للممارسات الحسابية التناسبية لمدى موت الفلسطيني،[17] وتحويره في تقارير المؤسسات الدولية كمسألة "ضرر ماديٍّ" وليس كمخسر إنساني أو وجودي.

وعلى هذا النحو، لا تمثِّل إعادة الإعمار سوى كونها عنفاً موجَّهاً يحدِّد فيها الدمار معايير "إعادة الإعمار". وهذا ينطبق على المادة الأساسية للإعمار، وهي مواد البناء التي يمنع دخولها الاستعمار الصهيوني بذريعة إمكانية أن تستخدمها المقاومة في بناء الأنفاق. ويرافق ذلك، بطبيعة الحال، ترسيخ فكرة ارتباط المقاومة بالخسارة—عبر تدمير بيوت المقاومين وجيرانهم وحاراتهم ومنعهم من استلام أيِّ منح لمواد البناء الخاصَّة بإعادة الإعمار. وبذلك، فإنَّ إعادة الإعمار هي عملية محكومة بالهيمنة الاستعمارية من لحظة استلزام الهدم الاستعماري لـ (قتل الجسد)، وقيامها بنيوياً على فكرة منع استعادة الحياة فوق الأرض لصالح منع حياة المقاومة تحت الأرض. وبالإضافة إلى ذلك تحضر الأجندات الخاصَّة بتمويل إعادة الإعمار الاستعمارية، والمؤسسات والدول المسؤولة

عنها، وأيّ تدخل استعماري خارجي قد يكشف أو يؤثِّر على أمنيات المقاومة حول شبكة الأنفاق التي كانت آخذةً بالتوسُّع على مدى أكثر من عقدٍ ونصف من الحصار. إنَّ ذلك كلَّه يجعلنا اليوم نفكِّر فيما إن كنَّا ما زلنا نحوم حول الأسئلة نفسها عن إعادة الإعمار كما كانت عليه سابقاً؟ ما أقوله إنَّ ما يحدث في غزة اليوم يحتاج إلى أسئلة مختلفة قليلاً، ومنظور مختلف، وربما لنظريات ولغة مختلفة، ليس لأنَّ هذا لم يحدث أو لن يحدث مجدَّداً في السياق الاستعماري، ولكن لأنَّ هذه الإبادة ما تزال مستمرَّة أولاً، ولأنَّها تفوق قدراتنا السابقة على تحليل سخونة الأرض من المقاومة تحتها ومن الصواريخ الاستعمارية من فوقها والشهداء المنتظرين للخروج من تحت ركامها.

في سنة 2002، وخلال انتفاضة الأقصى، تعرَّضت الضفة الغربية للتدمير الحضري المحصور في أماكن وصفت بأنَّها تجمُّعات للمقاومة المسلَّحة (البلدات القديمة، والمقاطعات، والمخيمات). ويمكن القول إنَّ هناك اختلافات عديدة صاحبت عملية إعادة الإعمار في الضفة الغربية، إلا أنَّ أهمَّها هو أنَّ إعادة الإعمار اقترنت مع محاولة إنهاء أيِّ إمكانيات تعيد تشكيل المقاومة المسلَّحة داخلها. وقد تم ذلك من خلال تمويل ضخم استهدف المناطق والمباني المدمَّرة، وكان أضخمها التمويل الذي حصلت عليه المقاطعات لإعادة إعمارها. وبذلك، خضعت هذه المناطق لـ مواراة الموت الاستعماري،[18] واللعب على سياسات الذاكرة والنسيان فيها لتقديم فكرة أرض منزوعة السلاح من خلال نماذج معمارية أمنية لسلطة فلسطينية محكومة استعمارياً (المقاطعات) ولها بنية رقابية ضخمة من مستلزمات وشكل هندسي محدَّد و"باطون مسلَّح." ترافق ذلك مع شقِّ شوارع واسعة في مخيمات اللجوء لتسهيل دخول الآليات الصهيونية العسكرية، وخطط استعمارية للبيوت بأرقام وأسماء متاحة للاستهداف الحالي والمستقبلي. وكان كل ذلك، بطبيعة الحال، للحيلولة دون وجود حيِّز للمقاومة المسلَّحة. وبينما خلقت حركة حماس من غزة المحاصرة فرصةً لتفعيل القدرات العسكرية باطنياً، خلقت السلطة الفلسطينية في الضفة نموذجاً مشوَّهاً رأسياً لنسيان إبادة الجسد—الجسد البشري والجسد المعماري في آنٍ معاً.[19]

لقد كانت إعادة الإعمار في الضفة الغربية ميداني البحثي لرسالة الماجستير، وما زلت حتى اللحظة أمارس الانعكاسية[20] حول ما حلَّلت وما كتبت عنها. ولا شكَّ أنَّ الحياة تحت الاستعمار تجعلنا مجبرين أمام تدفُّق المقاومة بكل مكان، سواءً في الضفة الغربية أو قطاع غزة، على إعادة تشكيل أسئلتنا بعيداً عن هيمنة الخطابات الاستعمارية التي تحاول مراقبة أيَّ ممارسة للعنف الثوري الفلسطيني وضبطها.[21] ولعلَّ من المثير للسخرية أنَّ مخيم طولكرم، الذي احتضن الكتائب العسكرية والذي يُعاد تدميره اليوم وقتل المقاومين فيه خلال هذه المعركة، يقابل مباشرةً مبنى المقاطعة، المُعاد إعماره، التابع للسلطة الفلسطينية. كما أنَّ الكتائب العسكرية في الضفة الغربية أعادت تشكيل قدراتها في المخيَّمات (جنين وبلاطة وعسكر ونور شمس)، وكذلك في البلدات القديمة (نابلس)، على الرغم من كلِّ مواراة الموت التي مارستها عملية إعادة الإعمار بعد انتفاضة الأقصى. وبطبيعة الحال كان هذا قبل تضافر جهود تصفية وجود هذه الكتائب في حملة "حماية وطن" على أيدي الأجهزة الأمنية للسلطة الفلسطينية، والتي استكملتها أجهزة الأمن الصهيونية خلال حرب الإبادة على غزة.



ياسمين قعدان، دون عنوان 3، مواد مختلطة على ورق شفّاف، (2024)، 11x30

مع اشتداد الإبادة بزمنها، وبصورٍ متكرِّرة تضعها محطَّات التلفاز كخلفية لنشراتها الإخبارية، وهي تُظهر غزة بركامها بلونٍ رمادي وبنسيجٍ يُظهر عنف التفتُّت، تصاعدت بشكل موازٍ خطط إعادة إعمار غزة تحت ما سُمِّي بـ "اليوم التالي للحرب". بلغت هذه الخطط أكثر من عشرة، سواءً أكانت محلية أو إقليمية أو عالمية، نحو: خطة "غزة فينكس"، وخطة "الحبتور الإماراتية"، وخطة السلطة الفلسطينية، وخطة "فلسطين تنهض PREP"، وخطة "ريفيرا غزة"، وغيرها الكثير.[22]

وفي المجمل، ومن غير المستغرب، أنَّ معظم هذه الخطط لم تفكِّر بغزة وناسها، ولم تُصمَّم بناءً على سؤالهم عمَّا يريدونه لمدنهم ومخيماتهم وبلداتهم وأحيائهم ومقابرهم، بل صُمِّمت لنزع حركة حماس والقضاء على المقاومة، وتطويع غزة ضمن أدوات حوْكمة استعمارية رأسمالية ليست بجديدة. وربما يمكن أن يطلق عليها "رأسمالية الكوارث" على الرغم من أنَّ ما حدث في غزة ليس كارثة، بل هو تجلٍّ فاضح لما يعنيه العنف الاستعماري والرأسمالي.

ويضاف إلى ذلك أنَّ الخطط عموماً (التي بقيت حبراً علي ورق) حملت معها زمنية حسابية مُعقلنة لإعادة الإعمار، تبدأ بزمنية "إزالة" الركام، وتمتدُّ إلى مشاريع اقتصادية لتحويل غزة إلى منتجع، تصل حتى ربع قرن من التخطيط التقني والإداري المجرَّد بين أرقامٍ وقياسات وحسابات توحي أنَّ غزة هي مكان يحتوي على الركام وحسب، أو أنَّها "صفحة بيضاء" ومختبر للتجريب والتخطيط دون ماضٍ أو حاضر أو مستقبل لناسها وإحساسهم بتغيُّرهم وتغيُّر مكانهم وحياتهم.



ياسمين قعدان، دون عنوان 4، مواد مختلطة على ورق شفّاف، (2024)، 11x30

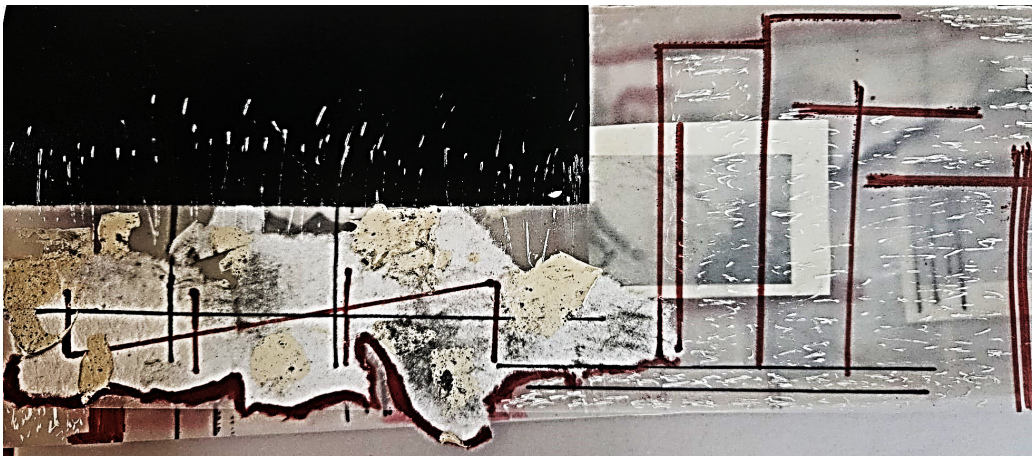
بناءً على ما سبق، فإنَّ محور النقاش يكمن في أنَّ أيَّ إعادة للإعمار تحت الاستعمار تستلزم في وجودها المركزي أن تكون خطّاً رأسياً لقتل المقاومة المسلحة، وبالتالي قتل فلسطين والفلسطينيين. ويبدو أنَّ المقاومة في غزة قد شكَّلت وعيها خلال الحروب السابقة حول ذلك عبر خلق إسمنت مخفيّ (وهو النفق) الذي يغيظ الاستعمار. إلَّا أنَّ هذه الخطابات الأمنية اليوم، تعرِّض أكثر من مليون ونصف للتهجير والنزوح، ما يشكِّل موتاً عامّاً مختلفاً عمّا شهدته فلسطين وغزة في المعارك السابقة كلِّها. لقد أصبح مطلب إعادة إعمار غزة مطلباً أساسياً لحركة حماس بعد المطلب الأول وهو وقف إطلاق النار. وبالإضافة إلى الوعي بأجندات إعادة الإعمار، نحتاج اليوم إلى سؤال مختلف حول الإمكانات، والطرق، والأدوات لإحياء أرضٍ ساخنة بالموت، وزمنية غير مفهومة عن آليات الحياة الممكنة عليها تبعاً للإبادة الاستعمارية المستمرَّة. كيف نخلق "إعادة اعمار" مختلفة حتى تغلب الحياة والمقاومة كلَّ الموت الاستعماري في غزة وكل فلسطين؟

إذا كان المعمار جزءاً أساسياً في تشكيل النسيج الاجتماعي في مكانٍ ما وظائفياً ودلالياً، فكيف يمكن فهم إبادة معمارية كاملة لمجتمع ما وتحليلها؟ وكيف يمكن تغيير الصورة البصرية الحالية للإبادة والموت نحو استعادة نسيج جديد من الحياة؟ يقترن ذلك كلُّه بأنَّ بقاء الفلسطيني اليوم مرتبط ببقاء معمارية أخرى، تحت الأرض في غزة، وهي الأنفاق الحاضنة للمقاومة، والتي تحافظ على بعديِّ الأرض والجسد، والمخيمات الحاضنة للمقاومة في شمال الضفة الغربية.

هناك نظريات وأبحاث كثيرة ناقشت ما أُطلقَ عليه "الإبادة الحضرية" تبعاً لممارسات الاستعمار الصهيوني قبل طوفان الأقصى، ومنها أنَّ تدمير المدن يقع باعتباره سياسة ضدَّ المدينة، وباعتباره جزءاً من عمليات الإقصاء، وكذلك باعتباره أحد مسوِّغات الحرب على "الإرهاب". وهو بالتأكيد جزء من الإستراتيجيات والأغراض العسكرية للاستعمار، والتي تُبنى على التشييء و"إنكار الآخر" ووجوده وحركته بكل الأشكال.[23] وبالتالي، فإنَّ تدمير مدن وأحياء وشوارع ليس استراتيجيةً استعمارية جديدة، وقد حدثت من قبل في السنوات 1948 و1967.[24] ويرى ساري حنفي أنَّ التدمير الذي وقع لم يكن فقط تدميراً مكانياً بل تدميراً حضرياً بمعنى أنَّه تدمير ينتج القليل من الموت "أحياناً". إنَّ التدمير الذي حصل في الحرب الصهيونية لا يشمل فقط الأبنية، بل ذاكرة السكَّان من خلال دمار الأبنية، وذلك يشكِّل الرابط بين هوية المكان الحضرية والحرب التي تخصِّص تقنيات جديدة لتدمير المدينة. يستعمل المستعمِر الصهيوني مجموع التقنيات هذه لأنَّه يعتبر الفلسطينيين حالات استثنائية من خلال السياسة الحيوية التي تجيز له فرض مبرِّراته لتدمير الفضاء المعاش الذي يعمره الفلسطينيون، من أجل تسهيل إخراجهم من الأرض وتدمير الهوية الباقية لهم.[25] لكن هذا التحليل قد سبق الإبادة الحالية المستمرَّة، والتي لا تقوم فقط على تدمير الهوية وإخراج الفلسطيني من الأرض، وإنَّما ودون أيِّ حاجة إلى تبريرات استعمارية، فالغرض هو قتل الفلسطيني كهدف أساسي ومستمرٍ مع الصواريخ التي تُطلق يومياً عليهم. وما قتل المدينة والمعمار إلا لقتل امتداد ما ومن بقي حيّاً بأيِّ وسيلة تتيح استمرارية الفلسطيني على أرضه.

ربما ما أتمسَّك به اليوم بشكل "نظري" هو ما يطرحه علي حرب عن تغيير المشهد والفكر في عالم اليوم: "إنَّ مغزى الاستشهاد بالأحداث الكبرى التي غيَّرت وجه الأرض ومشهد العالم، أنَّ الحدث والحقيقة والفكر، هي ثلاثة مفاهيم تتقاطع بقدر ما تتداخل ولا مجال لأن ينفكَّ أحدها عن الآخر، بل يُعاد تركيبها باستمرار. ومع كل تركيبة مفهومية يحصل تغيُّر في الخارطة وانقطاع في المشهد، تتغيَّر معه أشكال المعارف وأنماط الروابط، على قدر ما للحدث من القوة والأثر، أو من الوزن والثقل. ولذا، لا يمكن للمرء أن يفكِّر بصورة منتجة، بالقفز فوق الحدث وما يتولَّد عنه من الحقائق أو الوقائع. فمن يفكر بصورة مجدية وفعَّالة، إنَّما يفكِّر فيما يحدث، وبسببه ومن أجله، أي من أجل صوغ الحدث والمشاركة في صنعه، إخراجاً للممكن مخرج الوجود، أو تدخُّلاً في لعبة الإمكان وخارطة الكائن، للانخراط في عملية الإنتاج أو الخلق والتشكيل، وما يحدث له قوته ووقائعيَّته. إنَّها قوة الحقائق التي يولِّدها الحدث والتي تفرض نفسها، في وضع ما أو قطاع ما أو حقل ما، بقدر ما تغيِّر نماذج المعرفة ومعايير العمل، أو مرجعيَّات المعنى وأشكال التواصل، بصورة لا مجال معها للعودة إلى الوراء، إلَّا بقدر من الزيف والتضليل، أو بنوع من التعسُّف والتحجُّر أو بضرب من العنف والإرهاب."[26]

اختتاماً بمقولة حرب، نقول هنا، إنَّ أيَّ عملية رجوع إلى الوراء في دراسات تتعلَّق بإعادة الإعمار، ما هي إلَّا عنف من الدائرة نفسها التي أنتجت أصولها. وحتى الكتابة وتناول هذه النظريات ما هي إلَّا إزعاج للعقل والجسد. وهذا السبب ذاته الذي يجعلنا نلجأ إلى مقولة الحسِّيّ في محاولة الكتابة عمَّا يحدث بفلسطين. ولربما تكمن هنا مقولة هيربرت بلومر بأنَّ العلوم الاجتماعية بحاجة أكثر لمفاهيم حسِّية أكثر من كونها مفاهيم نهائية،[27] تحديداً لأن الميدان لا يقدِّم حالياً ما تمثِّله منظومة المفاهيم المعتادة لوضع نتيجة أو تحليل أو خاتمة.



ياسمين قعدان، دون عنوان 5، مواد مختلطة على ورق شفّاف، (2024)، 11x30

تأملات حسّية في العنف والمقاومة

لقد حاول المستعمِر الصهيوني، على مدى سنتين ونصف، توجيه حواسّنا نحو الموت بماديَّته وبصريَّته ورائحته وترقُّبه على أجساد الفلسطينيين في غزة، وذلك كلُّه لإبعادنا عن حسّية الفعل المقاوم الفلسطيني الغزّي بتفجُّره في 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023. هذا التاريخ الذي لا يمكن أن يوثّق إبادةً فقط، فهو أيضاً يمثّل استمرارية الحياة ومقاومة الاستعمار. لقد شهدنا، منذ انطلاق معركة طوفان الأقصى، تجلّياً للعنف الثوري من قبل فصائل المقاومة العسكرية في غزة التي عبرت الحدود الاستعمارية إلى بطن "المستعمَرة الأولى" في فلسطين 1948، من السماء والأرض والبحر. وقد شكّل ذلك ظاهرةً جديدة لنا على مستوى الإستراتيجيات العسكرية التي طوَّرتها المقاومة متحدِّيةً فيها حصاراً طويلاً لأكثر من عقدٍ ونصف على غزة. وكذلك كانت هزَّةً مخلخلة للاستعمار الصهيوني الذي رأى حصنه الأمني والعسكري ينهار خلال ساعات. وبذا، فقد تمخَّض عن هذه الهزَّات كلِّها حالة شعورية غير مسبوقة تكثَّفت تواصلياً عبر الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي. التأمل الأول كان لصدمة أهل غزة لحظة إدراكهم أنَّ الحدود قد فُتحت، وأنَّ المقاومة الآن هي بداخل البطن الاستعماري، والتي قوبلت في مشاهد الفيديو والصور الأولى لأهل غزة بالسخرية حول أنَّه كان يجب إعلامهم، لأنَّهم، على حدِّ تعبير صحفيٍّ الحرب الناشئ عبُّود بطَّاح، والذي كان يبلغ من العمر خمسة عشر عاماً: "مش بس اليهود مصدومين، إحنا مصدومين... حرب إشي مثل "ice coffee"، أجواء حرب بتجنن، يعني شوي ربع ساعة وبنموت."[28]

بعد ساعات من الفعل المقاوم الذي شهدناه، بدأت سماء غزة تُفعِّل الحاسَّة الأولى الأبرز في هذه الحرب وهي السمع، من أصوات مكثَّفة من طائرات الاستطلاع التي يطلق عليها أهل غزة اسم "الزنَّانة"، وهي طائرات أمنية تصدر أصواتاً مزعجة جداً تستبق حالات القصف الجوي. وفي معظم الأحيان لا تغادر سماء غزة، والتي تبثُّ حالةً

من الخوف المتواصل لأنَّ تواجدها يعني ارتباطها مع صوت آخر قاتل، وهو صوت الصواريخ التي تنزل عليهم من الطائرات الصهيونية، ليُسمع صوت الانفجارات المتتالية وفي أماكن متقاربة ومتفرِّقة في غزة. لا ينفصل السمع عن البصر، حيث يأتي انفجار الصاروخ مع "لون أحمر" بوصف أطفال غزة، فلم يكن سماع الصوت هو ما يحدث بالنسبة لهم بل البصر. وربما يشير هذا إلى اختلاف الحسِّية بين معنى الصاروخ لمن يشاهد سقوطه ومن هو أسفله ويتلقَّى ثقله وحمم الموت التي فيه. بعد ذلك، يتصاعد الدخان من مكان الانفجار، والملفت في ذلك أنَّ لون الدخان كان يشير إلى نوع المبنى المستهدف، ما فعَّل نوعاً آخر من ألفة المكان المحلِّية في خريطة تحاول الحرب قتلها، حيث كان الصحفيون يشيرون أثناء معاينتهم إلى أنَّ لون الدخان قد يدلُّ على ما إذا كان المبنى يحتوي على مواد تصنيعية أم أنَّه مبنى سكني. وقد ساعد هذا العديد منهم في تحديد المكان والمنطقة التي يتمُّ قصفها، تحديداً في الأسابيع الثلاثة الأولى من الحرب، قبل فصل شمال غزة عن جنوبها. وبالإضافة إلى ذلك، ربما ما لم تتمكَّن مئات الكاميرات أو السمَّاعات من نقله هو الرائحة، وكأن حاسَّة الشمِّ ما تزال هي التي تملك السطوة على من يعيش تحت الصواريخ بعيداً عن حواسّ من يشاهد ويسمع. فإن كنتُ أنا كمشاهدة وغيري نستطيع تمييز صوت الصاروخ ولون انفجاره، فنحن لا نعرف رائحته. إنَّ الرائحة التي عبَّر عنها أهل غزة كانت تظهر بفعل الأدخنة والغازات التي تأتي من الانفجارات، مع رائحة البارود والغبار والإسمنت الناتج عن تفجيرات معمارية غزة.

يمكن القول إنَّ ما وصفناه حتى اللحظة هو فقط الملاحظات الأوليَّة لما تلقَّته الحواسّ أول أيام الحرب. أمَّا تصاعد عنف المجازر والإبادة الجماعية فقد جعل عنف الحواسّ يصل إلى مراحل أبعد، فسماع الصواريخ ترافق مع صراخ الناس في المنازل والشوارع. والأهمُّ من ذلك أنَّ هذا الصراخ يجب أن يتوقَّف حتى يتمكَّن الدفاع المدني من سماع أصوات من هم تحت الركام، وهذا الصمت اللحظي لأجساد تصرخ من الداخل كان أعنف عندما يَعُمُّ صمت المبنى المقصوف ولا يخرج منه أيُّ صوت لأحياء من داخله. والبصرية المرافقة للإبادة تأتي مباشرةً مع ركام المعمار، وجثامين الشهداء التي لم يعد لها متَّسع في زمن القصف لتجد مكاناً لها تحت الأرض. يضع الغزِّيون صوراً لجثامين الشهداء المتراكمة ويكتبون: "هكذا هي صباحات غزة". وهذا جزء من زمنية القصف التي يعايشها الغزِّيون اليوم، والتي قدَّمت إحساساً مختلفاً بين النهار والليل، وبين أوقات اليوم المختلفة، والتي ترتبط بصباحات طوابير البحث عن الخبز والماء لساعات تمتدُّ حتى العصر، وبين هلع رؤية الغروب الذي يشير إلى بداية ليلٍ معتم لا ضوء فيه إلَّا ضوء الصواريخ العنيف، وألوان مشوَّهة للفسفور الأبيض. أمَّا الرائحة، فقد أصبحت بتعبيرهم "رائحة الموت"، والذي لم يكن تعبيراً مجازياً فقط، بل مادياً من رائحة جثامين الشهداء التي بدأت بالتحلُّل لأنَّهم لم يتمكَّنوا من إخراجها من تحت الركام، ودفنها تحت الأرض، والجثامين التي حوصرت في ساحات المستشفيات وبقيت لفترات طويلة نظراً لقتل العدو كل من يحاول دفنها. كلُّ هذه الحواسّ تدور حول الموت والجوع والخوف، وفي الوقت ذاته تقدِّم أملاً غريباً يجعلهم يواصلون يومياً من أجل العيش، والإنقاذ، والوصول، والمواساة.

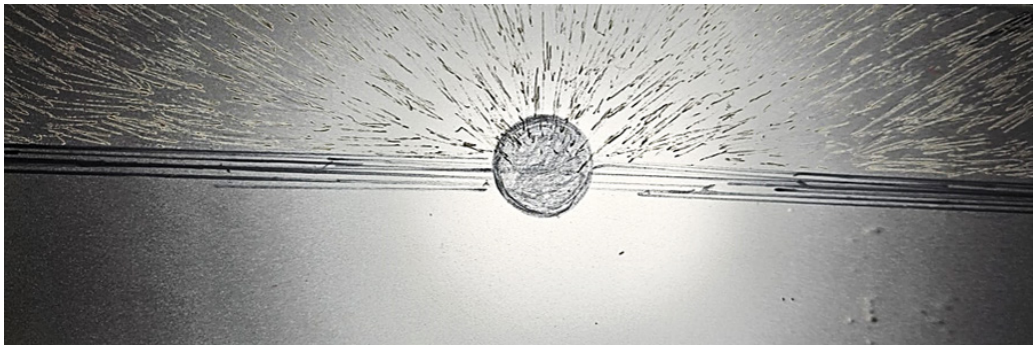
أمَّا عسكرياً، فإنَّ عنف الحواسّ لم يُفرض فقط على أهل غزة المدنيين، بل وفي الأساس على عناصر المقاومة،

وهي أيضاً إستراتيجية استخدمتها المقاومة نفسها ضدَّ الاستعمار. فمنذ بداية الحرب تَعمَّد الاستعمار الصهيوني قطع الكهرباء عن غزة بهدف تعمية المقاومة، وفصل قدرة التواصل، وزيادة حالة الإرباك والهلع. ومع بداية "التوغُّل البرِّي" في غزة، كنَّا نستطيع رؤية كيف يحاول الجنود الصهاينة حماية أجسادهم داخل المدرَّعات العسكرية دون أيِّ تواصل بصري أو لمسيٍّ مع أرض غزة. ومن الجبهة الشمالية لفلسطين، تواردت مقولات المقاومة اللبنانية يومياً في الأسابيع الأولى في الحرب عن "تعمية الاستعمار" عبر توجيه ضربات مباشرة أبراج المراقبة والكاميرات التي زرعها الصهاينة. ولعلَّ إستراتيجية التعمية مورسَت من قبل المقاومة الفلسطينية في غزة على الاستعمار من خلال "النفق" الذي شكَّل أداة المقاومة الأهم حدَّ أنَّه وصف المقاومين بـ"الأشباح" الذين يخرجون من الأرض بلا قدرة على سماعهم أو رؤيتهم أو لمسهم، وبالتالي يجمِّدون حواسَّ العدو أو يحيِّدونها لتسديد ضربات مباشرة له.

لا شكَّ أنَّ تجربة أيِّ حرب تحمل حالة من الإرهاق الحسِّي، مع كم الأحاسيس القوية التي ترافق حالة الموت والدمار المرافقة لها. حيث تقوم الحرب بتعطيل الروتين اليومي والبنى الاجتماعية للمجتمع، وتدفع الأفراد إلى بيئة غريبة وفوضوية.[29] تؤدِّي هذه الاضطرابات إلى حالة متزايدة من الوعي، حيث يتحمَّل الجسد انفجارات عنيفة وصوت إطلاق النار ورائحة البارود الكريهة ومشاهد الدخان والدمار. لا تؤثِّر هذه الأحاسيس فقط على الكفاءة الجسدية، بل تشكِّل أيضاً الحالة العقلية والعاطفية أثناء الحرب. وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ الحواسّ المثارة للأفراد تشكِّل حالة جمعية للصدمة، فالحرب تولِّد تجربة جماعية للمعاناة والخسارة، والتي يمكن أن تكون لها امتدادات نفسية واجتماعية مختلفة.[30] كما أنَّ الأحاسيس تلعب دوراً حاسماً في تشكيل الرأي العام وجلب الدعم للعمليات العسكرية. فاستناداً إلى أعمال بيير بورديو، يمكننا فهم كيف يتمُّ استخدام التمثيلات الرمزية والممارسات الثقافية في بناء تخيُّل جماعي للحرب.[31] وبالإضافة إلى ذلك، فغالباً ما تستخدم الحكومات ووسائل الإعلام صوراً وأصواتاً وقصصاً تستحضر العواطف القوية للتأثير على الرأي العام. ومن خلال الاستناد إلى أحاسيس الخوف، والوطنية، والظلم، يمكنهم التلاعب بالرأي العام وتوليد الدعم للجهود الحربية. ولربما يضع هذا أمامنا السؤال الأكبر حول أنَّ النظريات التي ناقشت الحرب لم تكن تتساءل عن حالة لا يمكن أن نطلق عليها حرباً بتصنيفات العلوم السياسية أو الاجتماعية ضمن منظومة "الدولة القومية"، بل هي ممارسة استعمارية تهدف إلى اقتراف إبادة مستمرَّة، وهذا يجعل الأحاسيس والعواطف والتلاعب وقتل اليومي تأخذ حيّزاً ليس مختلفاً فقط وإنَّما لا يمكن إدراكه بالطرق المعتادة.

وبعيداً عن التأثير الجسدي الحسِّي اللحظي، فهناك امتداد للحظة الحسِّية تتشكَّل حتى مع وقف إطلاق النار، وتأخذ بالترسُّب في ذاكرة الجسد الفردي والجماعي. ولعلَّ هذا يشبه ما طرحه بول كونرتون عمَّا يتجسَّد وينتقل من خلال الطقوس والممارسات الاحتفالية، وذلك بأن يتمَّ تضمين أحاسيس الفقدان والحزن والتذكُّر بشكل عميق فيما يلي "الحرب" بحيث تعمل المذابح والتذكارات والطقوس كممارسات تسمح للأفراد والمجتمعات بالتعبير عن حزنهم الجماعي وتكريم أولئك الذين ضحَّوا بحياتهم. كما تضمن هذه الأحاسيس بالفقدان وعملية التذكُّر

ألا يُنسى ثمن الحرب.[32] وبالعلاقة مع هذه الفكرة، لا بدَّ من الإشارة إلى حوارٍ أذكر أنَّ أحد صحفيي قناة الجزيرة مع أهل غزة يسألهم "عندما تنتهي الحرب ماذا سيكون أول شيء تفعلونه؟" حيث كانت معظم الإجابات تفيد بأنَّه "سنفتح بيت عزاءٍ جماعي لنواسي بعضنا، أهلنا وأصدقاءنا، وجيراننا."



ياسمين قعدان، دون عنوان 6، مواد مختلطة على ورق شفَّاف، (2024)، 11x30

العمار بكونه رفاتاً: في إدراك ما لا يُدرك

يشكِّل العمار بكلِّ تفاصيله وبمختلف أشكاله حالة حسِّية عاطفية يرتبط بها الأفراد مع طقوس اجتماعية متعدِّدة تتنوَّع باختلاف نوع الحركة والبقاء والتجارب التي يخوضونها فيه، سواء كان بيتاً أو مدرسة أو شارعاً مزوَّداً بأعمدة إنارة أو مقبرة لها طقوس معتادة للحزن والفقد. وبهذا، يعتبر العمار جزءاً أساسياً من ارتباط الجسد بالمكان والزمان، وعند فقده تأخذ هذه الروابط بخلق حالات متقطِّعة وجديدة عمَّا تمَّ اعتياده حسِّياً. ويأتي هذا الترابط بين الجسد والمعمار في صلب تاريخ الهندسة المعمارية لمحاولة تمثيل التناغم النسبي والانسيابي في التشكيلات الجسدية التي نقلت لتصميم المباني والمعمار في مختلف المدارس المعمارية. ومن ذلك ظهرت في مجال الهندسة المعمارية مصطلحات تشير إلى هذه العلاقة من التماثل بين الجسد والمعمار، مثل جلد وعظم، وجلد بنيوي.[33]

أمَّا ما لم تتوقف عنده الهندسة المعمارية ومدارسها مطوَّلاً، فهو شكل المعمار في علاقته مع الإبادة، فالارتباط بين الجسد والمعمار، والذي شكَّل أبرز ملامح الهندسة المعمارية، أخذ شكلاً عضوياً (لا طبيعياً). فبعد ما يقارب عامين ونصف على بدء الإبادة ما تزال جثامين الشهداء مطمورة، لا مدفونة، في ركام معمارية غزة. وهي لم تعد جثثاً بالمعنى التصويري للجسد الميِّت، بل تحلَّلت بين عناصر هذا الركام، وأصبحت مكوِّناً من الحجارة المفتَّتة بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر. لقد أصبح العمار هنا رفاتاً، والرفات عماراً. ومع هذا الاندماج العضوي لحياة الجسد والعمار وموتهما سويةً، يصبح مصطلح "إعادة الإعمار" لا معنى له، ومعه أيضاً تصبح مفاهيم مثل جلد وعظم وجلد بنيوي، واقعاً وليس تمثيلاً، لا يحتاج لنسب وخرائط ورسومات هندسية تتربَّع في أمكنتنا ومن أجسادنا.

في شهر كانون الثاني/ يناير 2026، أسرَني فيديو قصير على منصَّة إنستجرام لزوجٍ في غزة،[34] يحمل غربالاً ويجلس على ركام منزله، ويغربل الركام ليخرج ما تبقَّى من عظام زوجته وأطفاله. وقد كانت من بينهم طفلته التي كان عمرها ثلاثة أيام، يحمل بين يديه عظمة كتفها التي وجدها في الغربال. وإذا حاولنا إدراك هذه القصة وهذه التفاصيل، أي إدراك ما لا يُدرَك، فكيف لتحليلات وتنظيرات "المستقبلية" أن تجعل للرفات ممارسةً حسابية في إعادة إعماره! تذكر العديد من المراجع الصحفية مقولات "لخبراء" في الركام، حول مدَّة زمنية يحسبونها لإعادة إعمار غزة تتراوح بين ثلاثة وثلاثين عاماً، وكان آخرها تصريح لـ علي شعث، رئيس اللجنة الوطنية لإدارة غزة وإعادة الإعمار،[35] وهو يحسب مساحة "قطاع غزة"، بأنَّه، وحسب تقديره الشخصي، "خلال سبع سنوات ستعود غزة كما كانت." إن كلَّ التصريحات، حتى اللحظة، تجسِّد فقط عملية من العسكرة للجسد والمكان، وهو ما يكمن في عملية مواراة الحواسّ، وممارسة العنف عليها، من فخِّ الأرشفة والتوثيق، إلى سلب السيادة المحلِّية، وقتل أمكنة المقاومة، وخلخلة مكان القبر، وطقوس الفقد، والمسارات المعتادة في المعيش اليومي داخل المكان. فكيف تُحسب زمنية ما، أو تقنية ما لإزالة عائلاتنا، وجميع خطط إعادة الإعمار تتناول كلمة "إزالة"! وكيف سيتعامل أهل غزة مع مصطلح "الإزالة" نفسه، فهل يزيل أبٌ وأمٌّ رفات ابنهما؟ وكيف يتعامل مع الإزالة ابنٌ ما يزال يشمُّ رائحة أمِّه في الركام؟ وهذا، بطبيعة الحال، لا يأتي ذكره في الخطابات التي تركِّز على أنَّ إعادة الإعمار تصبُّ في ضرورة استمرارية الحياة. ولكن شكل الاستمرارية وشكل الحياة لا يُطرحان على الغزِّيين للتعامل مع إعادة الإعمار بكونهما لملمة لجسدهم،[36] ولكن بكونهما أعمدةً وقوانين رأسية تقتلهم من جديد بحجة أنَّ الركام يعيق هذه الاستمرارية، وأنَّ تحييد الشعور واجب من أجل استمرارية الحياة! لكن هذا الزوج، مبتور الحياة وكسير القلب، يعطيهم كلمةً أخرى وهي "الغربلة"... فهل سيُسمح لأهل غزة بغربلة حياتهم، وجمع ما تبقى، حرفياً، من عظامهم؟



ياسمين قعدان، دون عنوان 7، مواد مختلطة على ورق شفَّاف، (2024)، 11x30

الشهداء حرزٌ للشفاء

لم يُفصل الشهداء عن الحياة في فلسطين، فأسماء من استشهدوا من قرنٍ من الزمن ما تزال جزءاً من تفاصيل كثيرة تربط الماضي بالحاضر والمستقبل. الشهداء ما يزالون في أزقَّة الشوارع بصورهم وأسمائهم، وتُعلَّق صورهم

قلائد على أعناقنا، وتُوشم أسماؤهم على أجسادنا، وتكتب أسماؤهم في وصايا الشهداء الذين ينتقمون لهم. أيّ أنَّ الشهيد هو جزء من رسم الحاضر والمستقبل في حياة الفلسطيني. إنَّه ليس في حيِّز الموت، بل في حيِّز الحياة واستمراريتها فلسطينياً. إنَّ الموت في فلسطين جرى تطبيعه ليصير أحد مظاهر الحياة، كما يقول عبد الرحيم الشيخ في عمله على المقبرة الفلسطينية الحية،[37] لأنَّ المقبرة، من وجهة نظره، أرشيف تخريبيٌّ، تحرِّض على النظام الذي قمع الثورة في أمكنة الحياة، لكنَّه لم ينتصر عليها تماماً في أمكنة الموت، وأنَّها تحتفظ بقصة الحقيقة بعد غياب مادَّتها، ذلك بأنَّ الحقيقة، في المقبرة، يمكن الإمساك بها، حرفياً، أي الإمساك بالحقيقة عبر الإمساك بحروفها. وهذا ما لم تسلم منه أيضاً مقابر غزة في هذه الإبادة. ولكن ذلك لا يزيل سِمة المقاتل عن شواهد القبور المنتظرة، والمقابر الجماعية التي تقول إنَّ الموت وجودياً يعطينا الحياة.

اشتغلتُ منذ أكثر من عامٍ ونصف على مجموعةٍ إثنوغرافية لتوفيق كنعان، وهي مجموعة تحتوي على أكثر من ألف قطعة من الحُجب والتمائم التي حملها الفلسطيني بغرض الحماية والشفاء، ومن ذلك أخذت أفكِّر بما يعنيه الشفاء: كيف نحاول أن نُشفى، وما هي الطريقة التي نُشفى بها، وكيف لا تنفصل هذه الحجب والتمائم عن الجسد من أجل تحقيق غايتها؟ في زمن الإبادة لا يمكن وصف نوع المرض والخوف الذي دخل على الجسد الفلسطيني بكلِّيَّته وهو يرى يده وكتفه تقطع في غزة. لم نعد نعلم كيف نستخدم بقية جسدنا لنجدة ما يُقطع منَّا، ولا شيء مكَّننا من إيقاف الصواريخ والمذبحة التي صُوِّرَت بكل تفاصيلها. هذا الألم الجمعي هو الذي يحتاج إلى عملية شفاء. لم أعد أعرف كيف تتشكَّل عملية الكتابة مع هذا الألم! وعندما تكتب الباحثة بحثاً اجتماعياً فإنها تعبِّر ذاتياً وليس جماعياً فقط، وإذا كان هذا الألم في نسيج جسدها أولاً وامتداده الجمعي، فإنَّها أيضاً تحتاج لأن تُشفى. وهذا البحث—الإضاءة إنَّما يشكِّل محاولة استشفاء، بالكتابة، وفي نقل الألم مع الكلمة عبر حالةٍ حسِّية، بالرسم، الذي كان حيِّزاً لما لا يُقال. وعن ذلك، عبَّرت إيتيل عدنان عمَّا بداخلي في إحدى مقابلاتها عندما سُئلت عن الرسومات التي ترافق شِعرها، بالقول "لا يجب ترجمة هذه الرسوم إلى كلمات. إنَّها ما لا يُقال، فهي لا ترمز إلى شيء محدد. إنَّها ما يفوق المعنى، تلك الحاجة إلى مساحة قبل إيجاد الكلمة، اللحظة التي لم نجد فيها الكلمة بعد. لحظة توقُّف، امتداد غير منطوق للفكرة أو حتى ما قبل الفكرة، كما هو الحال عندما نُخربش شكلاً ما ونحن نفكر. مثلاً، كنت أفكر في مَركب فرسمت شيئاً يُشبه المَركب، ولكن لم يكن هذا ما أريد أن أقوله تماماً. الكلمة لم تكن قد أتت بعد..."[38] فهل يُسمح للبحث، إذن، بأن يكون عتبةً بلغةٍ هجينة، حتى وإن لم يستخدم نظريات كبرى في كل فقرة؟ ولكن البحث، بالمستوى الحالي على أيّ حال، هو خطوة تسمح بإبقاء التساؤلات مفتوحة عن أخلاقيات بحثٍ لميدان مليء بالشهداء الذين تحلَّلوا في ترابنا وهوائنا، ونتنفَّسهم... فهل يُسمح للبحث أن يُرسم لا لشيء، إلا لأنَّه جزء من عملية الشفاء؟

وبما أنَّ الفلسطيني يعيش بموتاه، أرى أنَّ الشهداء هنا بوصفهم "الحِرز"، ويأتي هذا الاسم بكون الشهيد "حماية"، يقدِّم الرعاية عبر الإحاطة بنا، كمثل الحُجب والتمائم التي تُعلَّق على الأجساد لغايات الشفاء والحماية. الشهداء اليوم ليسوا صورة أو اسماً، بل هم اليوم قد انفجروا في الهواء لأنَّ الأرض لم تتَّسع لهم...

فبعض شهادات الأطباء في غزة أفادت بأنَّ الأسلحة الصهيونية أدَّت حرفياً إلى تبخير أجساد الغزيين—لم يعد لهم أثر إلّا في الهواء. ولذا، فحتى العمار الجديد، سيحاط بكلِّ هؤلاء الشهداء الذين سيردُّون على الاستعمار بفعل البقاء: حِرزاً للناس وتميمة للمقاومة



ياسمين قعدان، دون عنوان 8، مواد مختلطة على ورق شفَّاف، (2024)، 11x30

الإحالات

[1] ألقيتُ هذه المحاضرة في ورشة "معمارية الترميم،" بالتعاون مع رواق-مركز المعمار الشعبي ومتحف جامعة بيرزيت، في شهر كانون الثاني/يناير 2025، شوهد في 15 شباط 2026.

https://www.youtube.com/watch?v=-1USNHtSfy0

[2] ياسمين قعدان، **مواراة الموت في معمارية الفضاء الاجتماعي الفلسطيني** (رام الله: مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2016).

[3] مالك بن نبي، **شهادات حول ثورة التحرير** (الجزائر: عالم الأفكار، 2010).

[4] جان جينيه، "أربع ساعات في شاتيلا،" ترجمة محمد برادة، **الكرمل**، العدد 7 (1983): 146–172.

[5] Etel Adnan, *The Arab Apocalypse* (Paris: PostApollo Press, 1989).

[6] Rifaat Alareer, "If I Must Die," in Yuosef Aljamal (ed.), *If I Must Die: Poetry and Prose* (New York: OR Books.2024).

[7] Moira Pérez, "Epistemic Violence: Reflections between the Invisible and the Ignorable," *El lugar sin límites*, Vol. 1, No. 1 (2019): 81-98.

[8] For more See: Miranda Fricker, Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing)Oxford: Oxford University Press, 2007); Kristie Dotson, "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencin," *Hypatia*, Vol. 26, No. 2 (2011): 236-257.

[9] للمزيد انظر: أشيل مبيمبي، **نقد العقل الزنجي**، ترجمة طواهري ميلوود (الجزائر: ابن النديم، 2018).

[10] ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع**، ترجمة الزواوي بغورة (بيروت: دار الطليعة، 1997)، 35-36.

[11] Yolanda van Ede, "Sensuous Anthropology: Sense and Sensibility and the Rehabilitation of Skill," *Anthropological Society*, Vol. 15, No. 2 (2009): 61-75.

[12] للمزيد انظر: ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1999).

[13] Ropert Cox, *Anthropology of Senses* (New York: John Wiley & Sons, 2018).

[14] Ibid.

[15] David Howes, "Afterword: The Sensory Revolution Comes of Age," *The Cambridge Journal of Anthropology*, Vol. 39, No. 2 (2021): 128–137.

[16] For more See: Sara Roy, *The Gaza Strip: The Political Economy of De-development* (Washington: Institute for Palestine Studies, 1995); Sara Roy, "De-Development :Revisited Palestinian Economy and Society since Oslo," *Journal of Palestine* Studies, No. 33 (2004): 64–82; Sara Roy, The Gaza Strip: The *Political Economy of Social Collapse* (Washington: Institute for Palestine Studies, 2016).

[17] Eyal Weizman, *Forensic Architecture: Violence at the Threshold of Detectability* (New York: Zone Book, 2017), 143- 144.

[18] قعدان، مصدر سبق ذكره.

[19] ياسمين قعدان، "ما معنى أن نسير بين الشهداء،" **فسحة**، 30 تشرين الأول 2022، شوهد في 22 كانون الثاني 2026؛
https://rb.gy/g5yse8.

ياسمين قعدان، "مخيم جنين: معمارية المقاومة،" **فسحة**، 9 تموز 2023، شوهد في 22 كانون الثاني 2026.
https://lnk.ua/RVd0G5kV3.

[20] طرح بورديو مفهوم الانعكاسية لتوسيع المنهجية السوسيولوجية في فهم سياقات البحث والمشاركين في الميادين المختلفة التي يتمُّ دراستها، والتي قد تتصادم مع عدَّة أبعاد بين موقعية الباحث، وموقعية المشارك، أو السياقات الاجتماعية والثقافية، التي يجب على الباحث أن يكون مدركاً لها باستمرار، وأن يعيَ فكرة التغيير والاختلاف وتقدير ما يعنيه ذلك أخلاقياً ومعرفياً في تكوين وبناء المعرفة الاجتماعية. للمزيد انظر: بيير بورديو، **بؤس العالم** (دمشق: دار كنعان، ج3، 2001)، 363-392.

[21] ياسمين قعدان، "نفاذية المقاومة: تحولات المشروع التحرري الفلسطيني بعد انتفاضة الأقصى 2000"، في **مفهمة فلسطين الحديثة: نماذج من المعرفة التحررية 2**، إشراف وتحرير عبد الرحيم الشيخ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2023)، 225-267.

[22] علي عبد الوهاب، **إعادة إعمار غزة من خلال التخطيط المكاني: قراءات مقارنة لخطط ومقترحات إعادة إعمار غزة** (رام الله: ماس- معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني، 2025).

[23] Nurhan Abujidi, and Han Verchure, *Military occupation as Urbicide by Construction and Destruction the Case of Nablus- Palestine*, (Belgium: Katholieke University Leuven, 2006), 198-199.

[24] ساري حنفي وآخرون، **حالة الاستثناء والمقاومة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، 54.

[25] ساري حنفي، "التطهير المكاني، محاولة جديدة لفهم استراتيجيات المشروع الكولونيالي الإسرائيلي،" **المستقبل العربي**، العدد 360 (2009): 67-84.

[26] علي حرب، **الفكر والحدث: حوارات ومحاور** (بيروت: دار الكنوز للآداب، 1997)، 11.

[27] هيربرت بلومر، "ما خطب النظرية الاجتماعية؟" ترجمة حسن احجيج، **عمران**، العدد 51 (2025): 117-126.

[28] لم يعد الفيديو الأصلي لعبود موجوداً بعد أن تمَّ تعطيل حساباته على مواقع التواصل الاجتماعي.

[29] Antony Giddens, *The Nation-State and Violence: Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism* (California: University of California Press, 1985).

[30] Jeffry Alexander, *Trauma: A Social Theory* (Cambridge: Polity Press, 2004).

[31] Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity Press, 1991).

[32] Paul Connerton, *How Societies Remember*)Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

[33] Bridget Quinn, "Skin + Bones: Parallel Practices in Dashion and Architecture," *Journal of Architectural Education*, Vol. 61, No. 1 (2007): 72–78.

[34] رابط الفيديو على **انستجرام**، شوهد في 28 يناير 2026.
https://www.instagram.com/reels/DTpOXjWEmnF/

[35] مقابلة مع رئيس اللجنة الوطنية لإدارة غزة وإدارة إعمارها علي شعث.
https://youtu.be/tEIXYxlfX3Y?si=KkSmdY3ojf6_-Wv1.

[36] نادرة شلهوب كيفوركيان، "تحدي الأشلاء والاقتدار باللَّم واللَّملمة،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العدد 2-3 (2025): 155-171.

[37] عبد الرحيم الشيخ، "المقبرة الفلسطينية الحية 1: التاريخ المفاهيمي،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 134 (2023): 85-120، 97-99.

[38] جمانة الياسري، "كيف يكتب المرءُ كتاباً كسفر الرؤيا العربي؟ حوار غير منتهٍ مع إيتيل عدنان،" **الجمهورية**، 21 أيلول 2024، شوهد في 22 كانون الثاني 2026.
https://lnk.ua/MenlGoQNg.

أدب الاشتباك: تخريب ما يتوجَّب تخريبه

باسم خندقجي

أسير محرر، فلسطين

جرى التفكير والتأمل بمفهوم أدب الاشتباك في أوج الإبادة الشاملة التي يواجهها الأسرى الفلسطينيون، منذ 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، وحتى الآن، وهنا في المنفى ما زال التأمُّل متوقِّداً في هذا المفهوم والمشروع الذي لم يكتمل بعد. وفي هذه الإضاءة محاولة لترسيخ مداخل تعريفية بهذا المفهوم المتعلِّق بالإنتاج الثقافي-الأدبي والمعرفي-النظري في مواجهة العنصرية والفاشية والاستعمار. تتحرَّى هذه الإضاءة، على أوَّليتها، ترسيم حدود المفهوم، ونقض أسطورتي الحياد والموضوعية، وتقترح بعض المخارج من حقل ألغام الآخرية والاختلاف (بما في ذلك تفكيك ذكورية النتاجات الثقافية والمعرفة حتى المشتبكة منها). ومن ثمَّ تذهب إلى تحرير المتن والاشتباك مع التاريخ المؤسس لاستعلائية المعارف الغربية، ومنها الصهيونية. وأخيراً تسعى الإضاءة إلى فتح النقاش حول بعض تمثيلات أدب الاشتباك، ومنها: كينونة النكبة الكولونيالية، والاشتباك مع المعاناة لا اعتيادها، ومواجهة التفاصيل الاستعمارية.

مدخل: محاولة تعريفية

ينطلق مفهوم أدب الاشتباك من تساؤل تتجلَّى مركزيَّته في كيفية كتابة أدب ضدّ-استعماري داخل السياق الاستعماري. وحول هذا التساؤل تدور تساؤلات أخرى، من أهمها: إلى أيِّ مدى نجح الأدب العربي عموماً والفلسطيني خصوصاً في اختراق الوعي الشامل الخاص بالأدب العبري الصهيوني والمعرفة الصهيونية؟ إنَّ حضور الآخر الصهيوني في النصِّ أو الخطاب الأدبي العربي، لم يكن ليتجاوز الحضور النمطي التعيس الذي لا يكفل تسليط الضوء على كافة مناحي وأبعاد السياق العام الذي يتكوَّن فيه المجتمع الصهيوني. ويمكن القول إنَّ الأدب العربي عموماً وقع في أَسْر تلك الصورة النمطية القاضية فقط بوحشية الصهيوني ودهائه وخبثه وقدرته على التحايل، دون الخوض في أعماق ودهاليز الحركة الصهيونية كحركة أيديولوجية انطلقت أساساً من مجموعة أفكار وسرديَّات مختلقة. وبذا، فقد جرى تحويل الصهيوني وتمثيله في النصِّ العربي تمثيلاً مشوهاً ومُصمتاً أيضاً.

إنَّه حضور بائس وضعيف لا يشي بالإمكانات الهائلة للوعي الصهيوني كوعي قومي عنصري واستعماري مهووس بالتفاصيل الصغيرة والسيطرة. ومن هنا، يجب أن يتحرر المثقف العربي من أَسْر هذه الصورة النمطية بطريقة تؤدِّي إلى إثبات السياق الاستعماري الكولونيالي لدولة "إسرائيل" الصهيونية، ومن ثمَّ الاشتباك مع المخرجات الثقافية

والأدبية والفكرية العامة للرؤية الصهيونية. وعندما يعي المثقف العربي والفلسطيني الاشتباك بهذا المعنى، يصبح منهجاً نقدياً مُعبّأً بقدرات فكرية ومعرفية جديدة عن دولة "إسرائيل"، بكافَّة تمثيلاتها وتجلِّياتها. ولن يتسنَّى حدوث ذلك دون الإعلان عن فتح الجبهة الثقافية في وجه المستعمر الصهيوني—جبهة قائمة على أسس ثقافية ونقدية مغايرة تعبِّر عن مدى حاجة الفلسطيني اليوم إلى فهم وإدراك محدِّدات آخره الصهيوني وتسليط الضوء على الأبعاد الخفية للصهيونية كحركة معرفية مشحوذة بالعنصرية ومرتبطة ارتباطاً مخيفاً مع القوة الغاشمة. وعليه، تصبح الثقافة النقدية متحرِّكة ضمن معادلة أدب الاشتباك في حركة متجدِّدة تحمي المثقف العربي والفلسطيني من التورُّط في العنصرية وقراءة الصهيوني كما قرأ الصهيونيُّ الفلسطيني ومثَّله في نصوصه وخطابه العام ككائن خاضع وصامت وسلبي ومنفعل، وجرى تصنيفه مسبقاً كعنيف ومخرِّب وإرهابي ودموي، حيث يعلن الأدب الصهيوني بذلك عن انحيازه الأيديولوجي إلى الرؤى الاستشراقية الخاصة بالحركة الصهيونية.

إنَّ أدب الاشتباك هو أدب مضادٌّ للعنصرية والكولونيالية، ويعلن عن انحيازه التامّ مع المقهورين والمُهمَّشين والمستضعَفين، ويعبِّر عن قضايا خاصة وعامَّة ضمن جدلية العامّ والخاصّ. وعلى ذلك، تغدو فلسطين وحضورها في النصِّ والخطاب الثقافي العربي حضوراً محلياً وكونياً في السياق ذاته. فالحضور الكوني الذي يرفض خيارات القومية الضيِّقة والعنصرية والتصنيف والجوهرانية الشوفينية، وينتقد الصهيوني المُستعمِر انتقاداً معرفياً أخلاقياً، يؤدِّي في نهاية المطاف إلى تبلور خطاب الحقِّ الأخلاقي الفلسطيني. فالفلسطيني اليوم، في نضاله ضدَّ مستعمِره وسياسات الموت والقتل الخاصَّة به، يتوجَّب عليه إحالة ركام غزة ودمارها إلى منصَّة أخلاقية يشرف منها على العالم مقدِّماً خطاباً يعلن به عن حاجته إلى مواجهة تفكيك إنسانيته ومحو ملامحه، بحيث يكون خطاباً كونياً نقدياً قد يسفر عن جدوى تفي بوعود الصمود والإرادة والفداء في أرض غزة التي تشتبك اليوم لتستعيد إنسانيَّتها وإحساسها بما تبقَّى من إنسانية العالم.

التصدِّيات :أسطورة الحياد في أدب اللا-اشتباك

لم يُعرف القرن التاسع عشر في التاريخ الحديث بحقبة الثورات و تبلور القوميَّات فحسب، و إنَّما عُرف أيضاً بوصفه تاريخاً أوروبياً و غربياً حُدِّدت به المعايير والمعتَمَدات المعرفية والعلمية كافَّة التي شُكِّلت في السياق الشامل الذي أُعيد فيه تشكيل الإنسان الأوروبي كإنسان خارق قادر على صناعة التاريخ وبناء الحضارة الجديدة وتشكيلها بوصفها حضارة الرجل الأبيض. ومنذ اللحظة الأولى للخلق المعرفي، باعتباره خلقاً مميَّزاً ومتكاملاً، أصبحت الخصوصية الأوروبية والغربية هي الأساس في تشكيل المعرفة وتلقِّيها أيضاً. وعلى ذلك، صار "من حقِّ" الغربي الحضاري في السياق المعرفي الكولونيالي أن يحدِّد قواعد اللعبة المعرفية وشروطها، تلك اللعبة المتمثِّلة بمعتمدات معيَّنة صُمِّمت خصيصاً لمن أُسقطوا عن متن التاريخ والحضارة لأنَّهم ينتمون إلى عوالم أخرى ليست غربية. وهنا، يبرز وجه من يتوخَّ تلقِّي المعارف والتفاعل معها كمفاهيم و أُطر ومصطلحات ونظريات ومعتمدات تشكَّلت في السياق المعرفي المركزاني الغربي، مفاهيم تكوَّنت ضمن طقوسيَّة خاصة بالرجل الأبيض الذي يؤمن بقدرته على إعادة خلق العالم وتشكيله، ولكن ضمن الرؤية الغربية الشاملة، حيث يصبح من حقِّ عالم الاجتماع

الغربي، مثلاً، أن يضع ما يشاء من المفاهيم و المحدِّدات التي تكفل، بحسب رؤيته، تأسيس الإطار النظري الذي يتوجَّب على غير الغربي أن يلتزم به، لا بل أن ينتمي إليه خلال عملية تلقِّيه العلوم والمعرفة.

ولعلَّ من أهم المعتمَدات التي تُعدُّ بمثابة التذكرة التي يستطيع من خلالها غير الغربي العبور إلى العالم الأكاديمي الغربي "الباهر"، هو معتَمَد الحياد أو معياره. أيْ أن يلتزم الكاتب أو الباحث بأسس البحث العلمي ومناهجه، وأن يتوخَّى الشفافية والمصداقية، وألَّا يقع أسيراً للتعاطف والتفاعل مع موضوعه أو مادَّته البحثية، وألَّا يسمح لتوجُّهاته السياسية أو الفكرية بالتأثير على مساره ونمطه المعرفي وأسلوبه العلمي... أيْ أن يقوم بتنحية سياسات الهوية وسياسات المعرفة الخاصَّة به جانباً عندما يتناول بالبحث والوصف والتحليل والنقد والتمثيل قضايا وإشكاليَّات تخصُّ بيئته أو متعالقة مع واقعه ومجتمعه.

وأمَّا عندما نذهب لقراءة واقع القرن التاسع عشر، "التنويري" و"الحداثي" و"الجديد"، فسنجد أنَّ الحياد والموضوعية العلمية بوصفها درَّة تاج المعرفة الأوروبية، لا مكان لها في المحافل العلمية والمعرفية الغربية، بل هي مجرَّد حيلة ماكرة يمارسها الكائن الأبيض المهووس بتفاصيل المعرفة التي ستجعل منه خالقاً لأسس المعارف بمشاربها المختلفة، حيلة يستطيع من خلالها احتجاز تطوُّر اللا-غربي وقَوْلبته ضمن نماذج محدَّدة جرى تكوينها بعدم حيادية لتخرج في النهاية الحيادية الخاصة والتي يتوجَّب على القادم من العوالم الأخرى أن يعتنقها ويلتزم بها في سياق تلقِّيه للمعرفة أو تفاعله معها أو إنتاجها. وهي التي ستجعله يفتخر ويعتزُّ بانتمائه لها لأنَّها مَنَحته شرعية الدخول إلى عالم المعرفة الغربية ككاتب لا يُشقُّ له غبار في حقول العلوم والمعارف.

هذا هو الحياد بصيغته الحداثية الغربية بلا رتوش ولا تجميل، أن يقوم الكاتب بممارسة شؤونه التعليمية والمعرفية وهو يرتدي قفَّازين في كفَّيه وكمامة على أنفه أثناء معالجته وجعه وجرحه وآلام مجتمعه ومآسي شعبه، وأن يتوخَّى الموضوعية. أمَّا إذا قام بغير ذلك، وأعرب، ولو بتعابير خفيَّة مشبعة بالتوريات و الاستعارات عن تعاطفه أو تضامنه مع "مادته" المبحوثة أو المكتوبة، فإنَّه لن يعبر إلى الضفة الأخرى نحو بوابات العلوم والمعارف ذات الأسوار العالية بحسب الأصول والتقاليد الغربية.

من هنا يأتي أدب الاشتباك باعتباره مجموع التمثيلات والمستويات الإبداعية للكائنات التي أُسقِطَت من حسابات الحضارة الغربية بصيغتها الكولونيالية—يأتي ليُسقط من حساباته حاجته للاعتراف الأكاديمي والمعرفي الغربي بأنماطه التمييزية والإقصائية. يأتي أدب الاشتباك الذي يتراوح بين القصة القصيرة ورسالة الدكتوراه، لتحفيز الكتَّاب والفنانين والعلماء على عدم الارتباط بأسس ومعتَمَدات المعرفة الشاملة التي تسعى دوماً إلى عرقلة أيِّ إمكانية لمضاهاتها ومنافستها، لا بل فضحها وكشف جوهرها الإقصائي والعنصري. وذلك من خلال اعتماد إجراءات الحرمان ونزع الشرعية الأكاديمية عن كل الذين يجرؤون على البحث عن خطاب معرفيٍّ جديد، كونيٍّ ومتعدد الأصوات والمشارب ونقديٍّ بامتياز، ولا يخجل فيه المثقف من التعبير عن كلِّ ما يعتمل في صدره من قهر واضطهاد.

إنَّ على أدب الاشتباك، في سعيه نحو التحرُّر من الحياد بوصفته الغربية، ألَّا يقع في شراك التمييز والإقصاء، وألَّا يستسهل أيضاً التخفُّف من قواعد وأسس التفكير المنهجي وإنتاج المعارف بالأسلوب العلمي الصارم، وهي بالطبع القواعد المنعتقة من مركزانية المعرفة أيّاً كان مصدرها وسياقها التاريخي. إنَّ أدب الاشتباك في هذه الحالة هو أدب التعبير عن الرفض القاطع لكل أشكال وأنماط السيطرة الناتجة عن العلاقات السرِّية والمعلنة بين المعرفة الغربية والسلطة الغربية التي أنتجت في النهاية المعرفة الكولونيالية، ولكن رفض هذه المعرفة ومقاومتها بخطاب معرفيٍّ مغاير، أرحب وأجمل و أكثر كونية وإنسانية.

حقل الألغام: أنسنة الآخر في أدب الاشتباك

عند الخوض في أبعاد مفهوم أدب الاشتباك، ثمَّة أمر هام يلتبس على المتلقِّي في السياق العام للأدب ضدَّ الكولونيالي يتعلَّق بالأنسنة، إذ يأخذ بُعد الأنسنة منحى غامضاً يكاد يرتبط بتطبيع العلاقة مع هذا الآخر. غير أنَّ عملية أنسنة الآخر تعني في الأساس رفض التطبيع معه، والخوض في ترجمة هذا الرفض عبر البدء بإدراك أنَّ هذا الآخر الخارق والغامض والقادر على كل شيء هو إنسان في نهاية المطاف ويمتلك أنماط تفكير ووعياً شاملاً بَلْوَره منطلقاً من دوافع معينة. والآخر الذي يجري التطرُّق إليه في أدب الاشتباك، هو الآخر المستعمِر والقاهر والمضطهِد، والذي غالباً ما يجري التطرُّق إليه في السياق الاستعماري في مستوياته المتعدِّدة على أنَّه خارق للعادة، ويمتلك قدرات متفوِّقة يعجز المستعمَر عن امتلاكها، والأهمّ أنَّه يعجز عن إدراكها.

وبهذا يغدو الآخر المستعمِر كائناً مفارقاً وفوق طبيعي، ليس لأنَّ المستعمَر والمقهور هو من يفكر بذلك فحسب، بل إنَّ الكينونة الخاصة بالكائن الكولونيالي المسيطر، تؤكِّد على ضرورة تفوُّقها لدرجة أنَّها تغذِّي هذا التفوُّق بممارسات ذهنية تكاد تكون ميتافيزيقية، وذات إطار أسطوري يكون الهدف منه إظهار الإعجاز الغربي بصيغته ذات المركزانية الاستعمارية الذي يكفل تحقيق مهمَّة مزدوجة، مهمَّة إيمان المستعمِر بأنَّه بات كائناً خارقاً للطبيعة وليس كبقية البشر، و مهمَّة مَوْضَعة المستعمَر والمضطهَد في سياق إجباره على تذويت الكائن الكولونيالي المتعالي والخارق. وإثر هذا التذويت تشرع صورة الآخر المستعمِر بالتكوُّن بتجلِّيات متعدِّدة في الشعور واللاشعور الجمعي والفردي للمستعمَرين والمضطهَدين. ولعَّل وهذا ما يكفل إنجاز مهمَّة أخرى من مهمَّات المستعمِر، ألا وهي تسهيل عملية الإدراك لدى المقهور والمستعمَر. والمقصود بالإدراك هنا، أن يشرع المستعمَر بتكوين تصوُّرات ومقولات تعزِّز من الاستعلاء الاستعماري وتسهم أيضاً في بلورة الصور النمطية والأحكام المسبقة عن الآخر.

إنَّ تكوين الأحكام المسبقة يعطي شعوراً بالارتياح وعدم الحاجة للخوض في أعماق الوعي الخاص بالآخر، ويؤدِّي أيضاً إلى الجهل والسطحية والعنصرية. ومن هنا يتوجَّب تحطيم هذه الصور النمطية، وإنزال الآخر المستعمِر من مكانته الأسطورية واللاإنسانية. فكيف يمكن لبشر أن يهزم تنِّيناً يقذف اللهب من فمه، أو ديناصوراً سوى في الأفلام الهوليوودية بالطبع؟ وعليه، كيف يمكن لمستعمَر أن يهزم مستعمِره ويحطِّم كينونته الكولونيالية وهو

يفكِّر به على أنَّه خارق للعادة؟ وعندما نضع أنسنة الآخر في السياق الاستعماري الصهيوني، سنجد أنَّ ثمَّة تصورات هائلة محشوَّة بمقولات وأمثال وممارسات وصور نمطية وأحكام مسبقة قام الفلسطيني المستعمَر بتذويتها خلال مواجهته للآخر الصهيوني، ما أدَّى إلى انغلاق وعي الفلسطيني على هذه التصوُّرات. الأمر الذي ساهم بعدم إدراك الحاجة إلى إجراء حسابات ومعادلات عقلية تكفل اختراق الوعي الصهيوني. هذه الحاجة التي يدفعها إلى الظهور التساؤلُ التالي: ما هي محدِّدات السياق الذي أحال "اليهودي" الذي كان في المحرقة النازية، الضحية الكبرى لتلك العقلانية الغربية الباردة والمخيفة... إلى كائن استعماري إقصائي وعنصري خارق للإنسانية وقلوب المعذَّبين والمضطهَدين؟ وما هي الأسس التي شرَّعت لطيَّار المقاتلة الحربية الصهيونية أن يكون أباً حنوناً مع أطفاله في الصباح ويشاركهم إفطارهم قبل مضيِّهم إلى مدرستهم، وفي المساء يتحوَّل إلى آلة قتل وإبادة جماعية لأطفال غزة؟

هنا بالتحديد تبدأ عملية أنسنة الآخر الصهيوني، عندما يدرك الفلسطيني أنَّ ثمة حياة يعيشها هذا الآخر مليئة بتفاصيل إنسانية تنزع عنه صفة الخارق المتعالي وتسمح للفلسطيني أيضاً بنزع إدراكاته المسبقة والمغلقة عن مستعمِره وقاتِله. وبهذا لا يعود الصهيوني تنِّيناً بل إنساناً يمكن هزمه في الوعي أولاً. وإذا قام الفلسطيني بعملية أنسنة آخره، فإنَّ هذا ما سيكفل له أيضاً البدء بإعادة بناء وخلق سرديَّته وخطابه الأخلاقي الذي يستطيع من خلاله إقامة السياق، لا بل الميدان الذي يمكن فيه تفكيك الكائن الاستعماري الخارق والإعجازي وإحالته إلى مجرَّد إنسان يمكن هزمه. ولعلَّ هذا ما يكفله أدب الاشتباك حين يسلِّط الضوء ويشتبك بصورة نقدية واعية مع الوعي الصهيوني الإقصائي والفاشي ليخرج الفلسطيني في النهاية إنساناً كامل الملامح ومنتصراً لقضيَّته وسرديَّته.

تفكيك الذكورية: أدب الاشتباك النسوي

غالباً ما تخفي الثورات وحركات التحرُّر والنضال ضدَّ أشكال الاضطهاد والاستعمار، في مستوياتها المتعدِّدة، أبعاداً أبَوية ذكورية، وقد يكون ذلك ناتجاً عن الهرمية المنضبطة والصارمة التي تؤدِّي في النهاية إلى تأكيد سيطرة الجانب الذكوري وهيمنته في الحراك المناهض للاستعمار على البنى الرئيسية المتحكِّمة في قيادة الحراك أو الثورة، ما يؤدِّي أيضاً إلى التحكُّم في بلورة السردية الشاملة بتجلِّياتها الرمزية المتعدِّدة. والتي لا تركِّز ولا تمثِّل إلَّا الصوت والمشهد البطولي للرجل. وفي خضمِّ مقاومة الاستعمار وما يتعالق به من سياسات سلطوية مضطهِدة، تتعزَّز السيطرة الذكورية بصورة انتشارية قادرة باسم البطولة على التحكُّم في خلق الوعي الجمعي لدرجة أنَّ المرأة، كشريكة طبيعية في النضال تجري عملية تذكيرها، أيْ إضفاء البعد الذكوري عليها لكي تعبر إلى مركز السيطرة. وبصورة عامة، فإنَّ الذي يحدث هو اختزال لدور المرأة في الجوانب العاطفية والوجدانية والتحميسية، فهي أمُّ الشهيد وزوجة الأسير وأخت المطارد. وإذا كان هناك دور لها في سياق النضال والمقاومة فهو دور باهت ولا يمكن مراكمته وإحالته إلى شراكة كاملة مع الرجل البطل. وبهذا، يغدو مبنى البطولة شاهقاً في ذكوريَّته دون أن يعني ذلك عدم قدرة المرأة على مشاركة الرجل، وإنَّما يعود ذلك ربما إلى نخبوية بعض أشكال النضال واقتصارها على الرجل.

إنَّ دور الأم والزوجة والأخت والحبيبة في الصمود والدعم والتحفيز، هو دور مهم ومؤثِّر، ولكنَّه يسحق إمكانات

مشاركة المرأة للرجل في السياق العام للمقاومة أو الثورة، لا بل يقوم أيضاً بإعطاء مبرِّرات الهيمنة والتحكُّمية الذكورية من منطلق أنَّ المرأة هي مصنع الرجال والبطولة. ولكنهَّا لا تشارك في هذه البطولة ولا يجري تمثيلها في تجلِّيات وأشكال السردية بصورة تؤدِّي إلى لعبها أدوار مركزية شأنها كشأن الرجل في مرحلة الاستعمار وما بعد الاستعمار. وفي الحالة الاستعمارية الفلسطينية، لم يكن هناك تعالق أو ربط جدلي بين مشاركة المرأة في النضال وتحرُّرها. أي أنَّ التناقضات الثانوية داخل المجتمع الخاصَّة بالمستوى النسوي لم يتمّ إلحاقها بالتناقضات الرئيسية وإن كانت برامج ورؤى الأحزاب اليسارية والديمقراطية بشكل خاصٍّ تتحدَّث عن ذلك في برامجها وأفكارها دون أن يكون هناك أيُّ إمكانية لعكس ذلك على أرض الواقع. وعلى الرغم من توفُّر صور رمزية للمرأة الفلسطينية على مدار تاريخ تبلور الحركة الوطنية الفلسطينية، واستعداد المرأة وقدرتها على التضحية، إلَّا أنَّ هذه الاستعدادية لم تُترجَم مشاركةً حقيقيةً تكفل تأنيث النضال ببعده الاجتماعي الداخلي وبعده الفوقي أيضاً، أيْ في عملية نسج الوعي الجمعي وخلقه.

وينعكس ذلك أيضاً في السردية الفلسطينية الذكورية التي ربما ساهمت المرأة للأسف في تعزيزها وقد قامت بـ"تذكير" هويَّتها في سبيل العبور إلى عالم التحكُّم الذكوري. وهذا ما أدَّى، بلا شكٍّ، إلى عدم التركيز على صوت المرأة كإنسانة مضطهَدة بالضرورة في السياق الاستعماري. ومن هنا، أيضاً، لا يمكننا إغفال أدوار الاستعمار الإقصائية في حرمان المرأة المستعمَرة من مجالاتها الحيوية في سياق الصراع والاشتباك اليومي مع الاستعمار، إذ إن بنية الاستعمار هي بنية ذكورية بامتياز، وهي قائمة على العنف الذكوري واستعراض عضلات العنف الاستعماري بصوره الذكورية، ما يُقصي المرأة التي لا تحوز على إمكانيات البطل الذكر بيولوجياً على الأقل، بحسب النظرة الاستعمارية.

كما أنَّ تمثيل المرأة في الخطاب الأدبي الفلسطيني في أشكاله المتعدِّدة كالشعر والنثر، هو تمثيل نمطي لا يكفل استنهاض إمكاناتها من جهة، وتسليط الضوء على معاناتها وما تتعرَّض له من اضطهاد مزدوج من المستعمِر، من جهة أخرى. إنَّ تمثيل واقع زوجة الأسير الفلسطيني أو أمه أو شقيقته أو ابنته أو رفيقته، هو تمثيل يتحايل على تفاصيل معيَّنة ساهمت في تعزيز السيطرة الذكورية على المرأة عبر القول إنَّ هذه المعاناة هي معاناة وطنية جمعية. وبهذا، يتحوَّل الخطاب العامّ أيضاً إلى قامع ومضطهِد للمرأة لأنَّه يفصلها عن هويَّتها الخاصَّة وما تتعرَّض له من قمع نفسي وجسدي في غالب الأحيان. وهنا تحديداً تتجلَّى الطقوسية الذكورية القاضية بإجراء سياسات معينة تسمح بدخول المرأة إلى السردية والمجال العام، أو المجال الأدبي الفلسطيني مثلاً الذي لا تدرج فيه قضايا التحرش الجنسي والاغتصاب من قبل المستعمِر إلا لماماً. واليوم يأتي أدب الاشتباك ليعبِّر عن حاجة المرأة للانعتاق عبر ربط معاناتها الخاصَّة بالمعاناة الجماعية، بالإضافة إلى تأنيث الخطاب الأدبي الفلسطيني عبر امتلاك الجرأة على البوح، وإعلاء الصوت الأنثوي.

تحرير المتن: أدب الاشتباك مع التاريخ

تتمحور رؤى أدب الاشتباك حول إمكانات قراءة التاريخ الخاص بالمضطَهدين والمستعمَرين في سياقات استعمارية وشمولية ذات أبعاد مركزية، وذلك باعتبار أنَّ إحدى أهم أولويات الاستعمار هي محو تاريخ المستعمَر وإزالته واستبداله بتاريخ وثقافات وأطر المستعمِر التي سعى من خلالها نحو إقناع المحيط بأهمية التاريخ المرتبط بحراكات المعرفة الغربية ذات الارتباطات الاستعمارية والسلطوية. وهذا ما يتطلَّب من المثقف الاشتباك مع هذا التاريخ كتيَّار معرفي واسع عبر مَوْضَعته ضمن سياق استعماري.

إن إنكار الوشائج وطمس العلاقات بين معارف وعلوم القرن التاسع عشر التنويري على الأقل، والاستعمار وانتشاره خارج أوروبا المركزية، ما هو إلَّا إجراء آخر من الإجراءات التي تؤكِّد على الموقعيَّة الشاهقة للتاريخ بصفته تاريخاً غربياً لا مكان فيه لمن ليس غربياً. ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنَّ الاسترداد التاريخي الذي يقوم به المقهور هو استرداد إقصائي يمارِس من خلاله الأدوار المركزية والشمولية ذاتها التي مارسها قاهرُه بحقِّه، بل على العكس تماماً فإنَّ الاشتباك مع التاريخ على هذا النحو يكفل تسطيحه وفتح آفاقه وزرع احتمالاته الرحبة والكونية القائمة على تعدُّد الأصوات وحضور السرديات المنفتحة ونبذ السرديات المغلقة على ذاتها والقائمة على أسس تصنيفية وفئوية وعنصرية.

لقد سعى الاستعمار في سياساته المعرفية العنفية في تطبيقاتها إلى إقناع الشعوب، التي يستعمرها باسم الحضارة والقيم الإنسانية، بالإمعان أكثر في تفكيك إنسانية هذه الشعوب، وإقصائها عن متن التاريخ بصفتها كائنات غير تاريخية. وهذا، بلا شكٍّ، هو ما تمارسه منظومة الاستعمار الصهيوني منذ نشأتها بحقِّ الفلسطينيين ووجودهم التاريخي في أرضهم، حيث تمارس هذه المنظومة عنفاً تاريخياً مدعَّماً بأبعاد دينية وقومية عنصرية إزاء التاريخ الفلسطيني بتمثيلاته المتعدِّدة، الثقافية منها والأثرية والفولكلورية واللغوية والجغرافية، بما يهدف في نهاية المطاف ليس إلى إزالة التاريخ الفلسطيني وإبعاده عن متن التاريخ العام فحسب، وإنَّما يهدف لزعزعة ثقة الفلسطيني بقدرته على مواجهة هذا العنف التاريخي شديد الوطأة.

إن الحركة الصهيونية في سعيها الدائم نحو الاستحواذ على السردية التاريخية، وتحميلها بحمولة الدين ومشهديَّات التوراة، تحوَّلت إلى حركة ما فوق تاريخية في تعاملها مع الفلسطيني ككائن أرضي ولكن غير تاريخي. إلَّا أنَّ عملية مواجهة هذا العنف التاريخي الإقصائي قد بدأت بالفعل، وذلك من خلال التحرُّر من معتَمَدات كتابة التاريخ وتمثيله في السياق المعرفي الغربي، إذ أصبح بالإمكان إعادة كتابة التاريخ الخاصّ بالمقهورين والمستعمَرين من خلال أصواتهم هم. ولربما يمثِّل تيَّار التاريخ الشفوي ودراسات التابع والدراسات الأصلانية مراجع هامة في هذا الجانب بعد أن جرى استخدامها في العديد من البلاد التي عانت وما زالت تعاني من تأثيرات الاستعمار. وقد بات من الواضح رؤية مشهديَّة تاريخيَّة مغايرة لإجراءات وسياسات التاريخ المركزي الغربي وطقوسيَّته التي طالما حرمت غير الغربي من الدخول إلى معبد التاريخ لكتابة تاريخه الخاص وتدوينه.

وفي الحالة الفلسطينية، التي باتت مرتبطة أكثر من أيِّ وقت مضى بجماعات وقطاعات كونية معذَّبة ومضطَّهَدة، يمكن القول إنَّ ثمة إرثاً شفهياً هائلاً منذ النكبة سنة 1948 على الأقل، يمكن البناء عليه وإدراجه في تمثيلات متعدِّدة المستويات. وهذا ما جرى بالفعل ضمن مبادرات جماعية وفردية، غير أنَّ هذه الشفاهة التاريخية لم تتحوَّل بعد إلى سردية تاريخية قادرة على مواجهة السردية الصهيونية الاستعمارية من حيث انتشارها، وهذا ما يتطلَّب كتابة التاريخ على قاعدة الاشتباك بكلِّ تفاصيله مع النقيض المستعمِر والمهيمن، وذلك من خلال امتلاك جرأة كتابة التاريخ بحبر الاشتباك، وإقامة أكثر من سياق متعدِّد الأصوات في سبيل كتابة هذا التاريخ بعيداً عن أيِّ طقوسية إقصائية. ففي سبيل حفظ الحكاية وكتابتها "كما حدثت بالفعل"، ربما يجب أن يكون هناك مكان لكلِّ من يؤمن بضرورة كتابة السردية التي تكفل تمثيل وحفظ وحماية أصوات المقهورين وحكاياتهم وتنهُّداتهم وأحلامهم. إنَّ التاريخ ليس مجرَّد أحداث كبيرة يكتبها المنتصر والقاهر والمستعمِر، بل هو أيضاً التفاصيل والهوامش والمسكوت عنه.

ليس ثمة تردُّد اليوم في كتابة تاريخنا وسردياتنا كما نشاء نحن ويشاء وجعنا التاريخي. فغزة اليوم ليست بحاجة إلى أسس ومعتَمَدات ونماذج تاريخية غربية لكي تكتب دماءَها ودمارها وتُجري عملية تدوين الإبادة الجماعية التي مورست بحقِّ الشعب الفلسطيني هناك. لكنَّ غزة بحاجة إلى اشتباك من نوع مغاير قادر على هزِّ العالم بسرديَّات ومرايا وأصوات وألوان طالما كانت غائبة عن ضميره وميادينه المعرفية والثقافية.

من تمثيلات أدب الاشتباك

1. كينونة النكبة الكولونيالية

لم يكن القرن التاسع عشر مجرَّد عهد من الثورات وبزوغ القوميات والأنوار التي عمَّت بقاع أوروبا المظلمة، بل كان قرناً لتأطير وأدلجة السيطرة والعنصرية وتقسيم العالم وفقاً لرؤى وأعباء الرجل الأبيض، ليأخذ الاستعمار الغربي منعرجاً مفارقاً لنشأة وتطور الموجات الاستعمارية على مدار التاريخ. وبهذا بات الاستعمار بصِيَغِه الحديثة والمعاصرة شأناً من شؤون الخطاب الغربي المتحرِّر من محدِّدات المقدَّس بنسخته البابوية السلطوية، وفي الآن ذاته بات مُحمَّلاً بقدر من رموز ودلالات ومفاهيم المقدَّس وفق رؤية صارمة تستدعي الأساطير القومية الضاربة في القدم وتبعثها من رقادها. وإذا ما امتزج المقدَّس مع الأسطوري فإنَّ هذا يكفل حتماً إعادة بلورة القومية بحيث تغدو مؤسسة على قواعد فوق تاريخية وحصرية ليس فيها مساحة لأيِّ آخر شاذٍّ عن هذه القواعد. وهذا ما جرى على سبيل المثال عندما بُعثت القومية الجرمانية من سحيق التاريخ في سياق القرن التاسع عشر وفق المعادلة الهوية الرهيبة والمغلقة (1+1=2). وأيُّ آخر لم يساوِ اثنين كان مصيره أن يقع ضحية نتيجة هذه المعادلة الكارثية التي قادت إلى المحرقة النازية.

وفي هذا السياق المتعالي للاستعمار نشأت الحركة الصهيونية، التي استفادت ببراعة، من سياسات وإجراءات ومعادلات الاستعمار الأوروبي الغربي، إذ جاءت إلى فلسطين بحمولتها التوراتية المعدَّلة حداثياً، لتغدو القومية

اليهودية الصهيونية المخترَعة لاهوتاً سياسياً مغلقاً على الذات الصهيونية الحديثة. وعندما يجري التعامل مع الحركة الصهيونية على أنَّها مجرَّد حركة انعتاق قومي وفق التأكيد والتصنيف الصهيوني، تُنزع عنها صبغتها الاستعمارية. فالتأكيد على كولونيالية هذه الحركة يسلِّط الضوء على أهم مضامينها. ومن هنا، تتحوَّل معادلة (1+1=2) إلى كينونة خلق تامَّة وليست مجرَّد معادلة ومجموعة وصفات للإقصاء. كينونة شاملة لا حدود لطموحاتها وتطلُّعاتها وأهدافها، ولم تخلق فحسب الإنسان الصهيوني الأشكنازي الأبيض والمهيمن، بل خلقت كذلك الآخرَ الفلسطيني المنكوب والمستعمَر. وبهذا تصير الكينونة قائمة على كائن كولونيالي صهيوني مستعمِر وكائن كولونيالي فلسطيني مستعمَر، لتتجلَّى هذه الكينونة في اللحظة الصهيونية الحاسمة ألا وهي نكبة 1948. والتي نتجت بدورها واستكملت عدَّة نكبات تمهيدية سبقتها، كموجات الهجرة الاستعمارية والاستعمار البريطاني. وبهذا المعنى، لا تغدو النكبة حدثاً فلسطينياً بل صهيونياً تماماً ومستمرّاً وزاحفاً. غير أنَّه وفي السياق ذاته، أصبحت الكينونة الفعلية التي خلقت دولة الكيان الصهيوني، بكافة تمثيلاتها، وخلقت أيضاً الفلسطيني المشوَّه، إذ إنَّه وما قبل النكبة، أيْ السياق التاريخي للسياسات الصهيونية الكولونيالية، لم يكن ثمَّة فلسطيني مشوَّه باللجوء والقتل والإبادة والإبعاد والأَسر والملاحقة والمنفى والشتات ومصادرة الأرض... أيْ أنَّ الفلسطيني ككائن مستعمَر أُنتج صهيونياً، وفق إجراءات ومسارات معرفية سلطوية صهيونية استعمارية. ولكن هذه الكينونة الكولونيالية عجزت عن تفكيك واختراق ما سعى إليه الفلسطيني من سردية وهوية وطنية. وبالتالي، فقد واجه الفلسطيني عملية خلقه وتفكيك إنسانيته الخارجيَّة الصهيونية من خلال إعادة خلق نفسه داخلياً، وهذا ما تجلَّى في سياق تطور الحركة الوطنية الفلسطينية، التي سعت نحو تأسيس قواعد المواجهة والكفاح الذي يكفل تحطيم الكينونة الصهيونية الكولونيالية.

غير أن تحطيم هذه الكينونة وتفكيكها لا يقف عند حدود المقاومة الفيزيائية المباشرة بكافَّة أشكالها، بل يجب الانطلاق من الداخل، من العالم الجُوَّاني لهذه الكينونة، والمتمثِّل بتصوُّراتها ورؤاها وتقنيَّاتها ومقولاتها الأخلاقية. أيْ أنَّ المقصود هنا هو أنَّ الفلسطيني لا فكاك له من هذه الكينونة إذا لم يقم بتفكيك أُسسها فوق التاريخية واللا-إنسانية، عبر سردية ناتجة عن الاشتباك مع الوعي الصهيوني العنصري والإقصائي. وبقدر ما يفكِّك الفلسطيني سردية الكائن الصهيوني المستعمِر بقدر ما يغدو قادراً على استعادة إنسانيته وملامح هويته البعيدة كل البعد في هذه الحالة عن العنصرية. وبهذا المعنى، تصبح عملية الاستعادة والتفكيك مزدوجة، وقادرة على تحطيم مرايا الصهيوني المشوَّهة والمعطوبة عبر إنزاله من خالق صهيونيَّته الكولونيالية إلى إنسانية أقصتها الحركة الصهيونية منذ نشأتها عن متن سرديتها الشاملة—هذه السردية التي أحالت "اليهودي التائه" والملاحَق والضحية في أوروبا القومية العنصرية، إلى قاتل متسلسل مأزوم ومذعور في الوقت نفسه من مخاطر وجوده. إنَّه قاتل عنصري مصاب بأعتى حالات الفصام، والتي تجلَّت بأبشع صورها في عدوان الإبادة الجماعية المستمِر على غزة، وذلك حين قام أحد ضباط الجيش الصهيوني بإهداء ابنته بمناسبة عيد مولدها تفجيراً ومسح حيّاً كاملاً من أحياء غزة عن وجه الأرض. إن هذا ما يؤكِّد في النهاية ضرورة أنسنة هذا الضابط لكي يقوى الفلسطيني على هزمه أخلاقياً وسردياً وكفاحياً، بل يتوجب علينا تفكيك لا-إنسانيته من خلال أنسنته حتى نستعيد استحقاق إنسانيَّتنا في ملاحقته وهزيمته.

2. الاشتباك مع المعاناة لا اعتيادها

في سعي السياسات الاستعمارية نحو الترسيخ العميق للبنية المسيطِرة داخل العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، لا يعود الأمر يتعلَّق فقط بتطبيع العلاقة بين الطرفين، وإنَّما يتجاوز ذلك لينتقل إلى مستويات أخرى تصبح فيها السياسات الاستعمارية كافَّة سياسات قائمة على إنتاج وخلق وقائع جديدة على الأرض ملموسة وواضحة المعالم، بل وتشكيل تلك التفاصيل الصغيرة التي لا تكاد ترى. تفاصيل لا ملموسة تشرع بالإحاطة بالكائنات المستعمَرة لكي تخترقها في نهاية المطاف وتغدو جزءاً مُكوّناً من أولويات الصمود والتحدِّي للمستعمِر.

وفي الحالة الاستعمارية الصهيونية تُعدُّ عملية إنتاج المعاناة، وإحالتها إلى شأن طبيعي مليء بالتفاصيل الصغيرة التي تحيط بالفلسطيني المستعمَر جزءاً من السياسات القاضية بتعويد هذا الأخير على المعاناة، لتصبح جزءاً من شؤونه الحياتية اليومية، وتتحوَّل في الخطاب الوطني المقاوم للاستعمار إلى صمود أسطوري. غير أنَّ الصمود، في هذه الحالة، هو صمود مُزيَّف وصبر من المفترض ألَّا يكون شأناً طبيعياً، تحديداً عندما يشرع بالتمدُّد والإقامة منذ أكثر من ثمانين عاماً.

إن البنية الاستعمارية الصهيونية هي بنية قائمة على أسس واضحة، يكون الهدف منها الإقصاء النهائي للوجود التاريخي للفلسطينيين. وعليه، فإنَّ السياسات التي تعتمدها هذه البنية وتبلورها هي سياسات دقيقة ومكثَّفة ومتجدِّدة بصورة مذهلة ودائمة. فلم تنجح فقط في تعويد الفلسطيني المنهوك من التطهير العرقي الزاحف بكافَّة صوره على تحمُّل المعاناة والتعوُّد عليها، بل جعلت العالم بأجمعه يدمن الاعتياد على مشاهدة صور الدمار والإبادة الجماعية في غزة والضفة المستعمَرتين، على أنَّها مشاهد "طبيعية" لا ضيرَ من ذرف قليل من الدموع عليها، والإعراب عن قليل أو كثير من التضامن مع أولئك الذين يعانون. ومن هنا، فثَّمة فرق شاسع بين تحمُّل المعاناة والاعتياد عليها وبين رفضها ومقاومتها، فالتعوُّد يمنح المعاناة الشرعية بالبقاء، لا بل إن التعوُّد يمنح الكائن المستعمَر ضمانات للتمويه والتحايل والالتفاف على سياسات المستعمِر دون مقاومتها ورفضها. وأمَّا المقاومة فهي الردُّ الطبيعي على اللا-طبيعي والإعلان الصريح والواضح عن هذا الرفض.

ومن سياسات المستعمِر الصهيوني الرامية إلى تكديس المعاناة في حياة الفلسطينيين، هي سياسة احتجاز زمن الفلسطيني وتعطيل حركته، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه هنا "الإبادة الزمنية" المُمَنهجة للزمان والمكان الفلسطيني، من خلال حواجز التفتيش الكولونيالية المنتشرة في مختلف أرجاء الضفة المستعمرة، إذ الهدف النهائي من وراء هذه الحواجز، ليس القضاء على "التهديد الأمني" والمخاطر المحتملة التي قد يتسبَّب بها الفلسطيني، بحسب الادِّعاءات الصهيونية، بل هو خلق حيِّز زماني ومكاني معيَّن ومحدَّد وثابت ومتخلِّف للفلسطيني، من جهة. ومن جهة أخرى، يتم تعزيز حضور حاجز التفتيش في الذهنيَّة الفردية والجماعية للفلسطينيين. وبهذا يشرع الفلسطيني بالبحث عن بدائل والتفافات أخرى تتجاوز حاجزَ التفتيش وهجمات واعتداءات المستوطنين الفاشية اليومية. وعلى سبيل المثال، فثمَّة مجموعات فلسطينية واسعة على مواقع التواصل الاجتماعي تعمل على

تداول المعلومات حول كيفية إيجاد طرق بديلة لحواجز التفتيش، كما أنَّ هناك إذاعات فلسطينية محلِّية تقوم ببثِّ نشرات سريعة حول أماكن تواجد حواجز التفتيش، وما إذا كان هناك أزمة مرورية عليها. والأَمرُّ من ذلك أنَّ ثمة تطبيقاً إلكترونياً فلسطينياً جرى تصميمه من أجل تسهيل حركة الفلسطينيين والتحايل على حاجز التفتيش عبر تقديم خدمة الطرق البديلة.

هنا يكمن التعوُّد على المعاناة عبر التحايل عليها دون الخلاص منها لتصبح جزءاً من أولويات الصمود الفلسطيني الأسطوري في وجه أعتى استعمار في التاريخ، إلَّا أنَّ هذا ليس صموداً، بل تذويتاً للمعاناة التي تصبح في هذه الحالة شأناً فلسطينياً وطنياً. وعلى ذلك، لا تعود مشهديَّة حواجز التفتيش الكولونيالية تزعج الفلسطيني لدرجة أنها تقلب انزعاجه إلى دافع من أجل مقاومة الحاجز اللا-طبيعي. فتحمُّل المعاناة هنا يتطلَّب التحايل والتمويه وليس المقاومة ورفض المعاناة. إنَّ المعاناة بصورتها الاستعمارية ليست قدراً ومصيراً محتوماً للفلسطيني ولا مفرَّ منه، وهذا ما يتطلَّب من الفلسطيني نزع الطبيعي عن اللا-طبيعي، ونزع الشرعية الوطنية أيضاً عن صمود ليس بصمود وإنَّما هو تحايل، ولربما للأسف هو استسلام في بعض الأحيان. وهناك فرق أيضاً في مستويات الصمود وتحمُّل المعاناة في السياق الفلسطيني المقاوم، فالصمود والبقاء الفلسطيني للفلسطينيين في غزة في أوَج الإبادة الجماعية أثناء العدوان، وإفشال هذا الصمود لكافة محاولات إقصاء الوجود الفلسطيني وتهجيره من غزة، هو صمود مقاوم وجزء لا يتجزأ من عملية المقاومة الشاملة. ولكن مشاهد الدمار والخيام الممزَّقة والغارقة بالمياه يجب ألَّا تتحوَّل إلى مشاهد معاناة يومية طبيعية يجري تغليفها بقدرة الغزيين الأسطورية على تحمُّل المعاناة والصمود في وجه من سمح العالمُ الحرُّ له بتدمير غزة وإبادتها، ليسمح هو للعالم فيما بعد بإدخال خيام ومساعدات شحيحة الإنسانية ليؤكِّد عبر سياساته اللا-مرئية على أنَّ تدمير غزة هو شيء طبيعي. لا بل إنَّ الأدهى والأمرَّ من ذلك هو اعتبار أنَّ معاناة الفلسطينيين هناك هي شأن طبيعي يجب أن يعتاده الفلسطيني والعالم بأسره أيضاً!

3. كل التفاصيل استعمارية... حتى الشتاء

في سعي نظام الأبارتهايد الكولونيالي الصهيوني للترسيخ الدائم لمنظومة سيطرته الشاملة على الفلسطيني المستعمَر، فإنَّه يلجأ إلى مراعاة كافة التفاصيل والمحدِّدات التي تكفل الخلق المستمِرّ والمبتكَر للتحدِّيات والعقبات التي تتكدَّس في سياق العلاقة بين القاهر والمقهور. إنَّ الإبادة الجماعية الشاملة التي يعاني منها الفلسطينيون منذ نكبة 1948 الاستعمارية، لا تتجلَّى فقط بأبشع صورها المتمثِّلة بالمجازر والمذابح التي اقترفتها منظومة الاستعمار الأمنية والعسكرية، بل في التفكيك الزاحف والبطيء لإنسانية الفلسطيني عبر محاصرته ومحاربته بتفاصيل صغيرة، الهدف منها اختراق وعيه. وبالتالي تذويت المعاناة والانكسار والهزيمة، وليس كيَّ وعيه فحسب، بل استبداله بوعي آخر يشرع بإنتاج عبثية ولاجدوى مقاومة الاستعمار الصهيوني.

إن هذه التفاصيل الصغيرة تكمن في الجوهر الناظم والموجِّه للعقلية الصهيونية الاستبدادية المهووسة دوماً بالإقصاء والتمييز والعنف الرسمي، أيْ العنف المحروس بتشريعات وفتاوى القتل والإبادة وفق الرؤية

الصهيونية. كما أنَّ هذه التفاصيل تمارِس مهمَّة مزدوجة، فهي بالدرجة الأولى ناتجة من الجوهر الصهيوني. وعليه، فثمة سياق داخلي صهيوني تنشأ وتترعرع فيه هذه التفاصيل، بدءاً من الصف الدراسي وانتهاءً بصف الجنود الماضين إلى ممارسة الإبادة الجماعية دون أدنى تردُّد. وبهذا تبدأ عملية إعادة خلق الفلسطيني وتفكيك إنسانيته وإحالته إلى مجرَّد كائن مسخ داخل السياق الصهيوني بكافَّة مستوياته من خلال حشو هذا السياق بأكبر قدر ممكن من التفاصيل التي تحجب المستوى الأخلاقي بحمولته الثقافية والاجتماعية وتفصله عمَّا تقترفه المنظومة الأمنية والحربية من إبادة. وهي بالدرجة الثانية تمارس الردع والسحق وعبثية المقاومة والتوغل حتى أقصى درجة في أعماق الوعي الفلسطيني.

ومن هنا، لا ينبغي أن يتفاجأ أحد من أنَّ واحداً من أعتى الجيوش في العالم يجتاح البلدة القديمة في نابلس، لكي يقتحم أحد أشهر محالّ الحلويات التي تقدِّم الكنافة النابلسية الشهيرة فيأخذ الجنود ما يشاؤون منها على فوَّهات بنادقهم وفي عملية استعراضية مثيرة للتقزُّز. ولا يستغربنَّ أحد أيضاً أنَّ المنظومة الأمنية الصهيونية الرهيبة والتي تحوز أفضل الوسائل التكنولوجية والإلكترونية في العالم، تقوم الآن بمحاربة أطفال غزة بحرمانهم من الأحذية، لا بل الإصرار على ذلك وتعزيزه على الأرض بتفاصيل أخرى من قبيل حرمان أهل غزة الساعين للنجاة من الإبادة، من سلع أساسية أخرى لا تهدِّد أمن المستعمِر الصهيوني، ولكنَّها في حال وصولها إلى غزة قد تؤدِّي إلى تعزيز صمود المقهورين. والأهم من ذلك أنَّها لن تؤدِّي إلى انقلاب حادٍّ في هموم وتطلُّعات الفلسطيني. هنا بالتحديد يبرز الهدف الأهم لإنتاج التفاصيل الصغيرة، ألا وهو تبديل الأولويَّات لتصبح أولوية الحصول على حذاء أهم من أولوية مقاومة من يحرمني هذا الحذاء، وصناعة وإعداد الكنافة وتقديمها لم تعد شأناً محلِّياً، وباتت أولوية من يُعدُّها التصالح مع فكرة أنَّ الجندي القادم لقتلك سيقوم بتذوق الكنافة فوق جثتك، دون أدنى تردُّد.

إنَّ منظومات القهر الاستعماري الكبرى، وعلى مدار تاريخها المرير والفظيع، كانت تحرص قبل نقل مدافعها إلى ما تتوخَّاه من سحق وقمع في العوالم اللا-منتمية للمركزانية الغربية الإقصائية، وكانت تشحذ مجتمعاتها الأمّ بأكبر قدر ممكن من وهم البقاء الحضاري والإنساني وذلك العبء المحبَّذ والمريض للرجل الأبيض الذي طالما أخذ على عاتقه مهمة إصلاح العالم وتخليصه من العقبات التي تقف في وجه التقدَّم الحضاري والعقلاني بصيغته الغربية. إنَّ هذا هو ما يمارسه الآن وهنا نظام الأبارتهايد الكولونيالي الصهيوني بحقِّ الفلسطينيين، والذي يصرُّ دوماً على ضرورة التمييز بل ورفض المقارنة بين شتاء غزة القارس وشتاء ستالين جراد الرهيب في إبَّان الحرب العالمية الثانية ومحاصرتها من قبل الآلة الحربية النازية الفظيعة. إنَّ دولة الإبادة إنَّما تفعل ذلك لتحاصر التفاصيل الصغيرة، وتباغت كل من يجرؤ على مقارنة ممارسات الاستعمار الصهيوني بمنظومات فاشية وعنصرية أخرى، واتِّهامه بمعاداة السامية وإنكار المحرقة النازية. وهنا، أيضاً، تنقلب الأولويات من انتقاد ومقاومة المنظومة الأخلاقية والمعرفية الصهيونية، إلى الدفاع عن الذات ونفي تلك الاتهامات وإنكارها، والتخلِّي الإجباري عن واقع غزة المرير المنهك من زمهرير الشتاء الصهيوني الاستعماري.

غير أنَّ الوقوف في وجه هذه التفاصيل الصغيرة ليس أمراً مستحيلاً، والسبيل إلى مواجهتها يتجسَّد بضرورة إدراك

الفلسطيني أنَّ المسألة لا تكمن في الصاروخ والقذيفة والرصاصة، بل في الوعي. نعم، إنَّ الصراع منذ البداية كان صراعاً على الوعي والثقافة والمعرفة والسردية. ولهذا، يتوجَّب على الفلسطينيين اليوم محاربة التفاصيل الكولونيالية من خلال المقاومة الشاملة، المنطلقة من الوعي بالصمود والبقاء وضرورة المواجهة بدءاً من الحكاية المعبَّأة بالأمل، فالأمل اليوم في أوج الإبادة وشتاء غزة الاستعماري ليس ترفاً أو مفردة في نصٍّ شعري، بل بات الأمل تعويذةً وسلاحاً في سبيل البقاء وحماية الوعي الفلسطيني من تفاصيل المستعمِر الصغيرة

مرجعية

هومي بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦).

باسم خندقجي ، "أثر سياسات المعرفة في الخطاب البحثي الأكاديمي،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 128 (2021): 184-199.

ـــــــــــــــ، "الإبادة الفردية في فلسطين المستعمَرة،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 136 (2023): 108-126.

ـــــــــــــــ، "دراسات من السجن: الجرأة في إنتاج المعرفة،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العدد 1 (2025): 119-102.

وليد دَقَّة ، "السيطرة بالزمن،" **أوان**، 16 حزيران 2021، شوهد في 3 كانون الثاني 2026.
https://www.awanmedia.net/article/.٦٠٤٦

ـــــــــــــــ، **صهر الوعي أو في إعادة تعريف التعذيب** (بيروت: الدار العربية للعلوم–ناشرون، 2011).
https://www.awanmedia.net/article/.٦٠٤٦

إدوارد سعيد، **الاستشراق-المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر، 2006).

ـــــــــــــــ، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، 2014).

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

ـــــــــــــــ، "المقبرة الفلسطينية الحية: التاريخ المفاهيمي،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 134 (2023): 85-120.

ـــــــــــــــ، "الهوية الثقافية الفلسطينية: المثال، التمثيل، التماثل،" 9-143، في خليل شاهين (تحرير)، **التجمُّعات الفلسطينية وتمثُّلاتها ومستقبل القضية الفلسطينية** (رام الله: مسارات-المركز الفلسطيني لأبحاث السياسات والدراسات الاستراتيجية، 2013).

فرانز فانون ، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، تعريب خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفارابي، 2004).

ـــــــــــــــ، **معذَّبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2013).

روبرت يانغ ، **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب**، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003).

شبيبة التلال
بين سردية "الطليعة التحرُّرية" واستحقاق "إصلاح الجيش"

ياسر منَّاع
جامعة بيرزيت، فلسطين

تنطلق هذه الإضاءة من نقد المقاربات التي تصف "شبيبة التلال" بوصفها مجموعات عنف هامشية على أطراف المشروع الاستيطاني. وتقترح مقاربة تحليلية تنظر إلى هذه الجماعات بوصفها فاعلاً أيديولوجياً يعمل من داخل المشروع ذاته، فيما تفترض أنَّ شبيبة التلال ترى نفسها طليعة يهودية تحرُّرية تسعى إلى إعادة تعريف المشروع الصهيوني وفق مرجعية قومية دينية تستند إلى فكرة الوعد الإلهي ووجوب بسط السيادة اليهودية الكاملة على الأرض. تعتمد هذه الإضاءة على تحليل مادة متنوِّعة تشمل وثائق داخلية صادرة عن ناشطي شبيبة التلال، ومواقف وخطابات حاخامية، بالإضافة إلى قراءة لأحداث ميدانية شهدتها الضفة الغربية خلال السنوات الأخيرة. يتيح هذا المسار تحليل البنية الفكرية التي تؤطر ممارسات هذه الجماعات وطريقة فهمها للعلاقة مع الدولة الاستعمارية ومؤسَّساتها. تُظهر الإضاءة أنَّ المواجهات بين شبيبة التلال والجيش أو الشرطة لا تعبِّر عن تمرِّد بقدر ما تعكس صراعاً داخلياً في المشروع الاستيطاني حول حدود الشرعية ووسائل استخدام العنف لتحقيق السيطرة على الأرض. كما وتكشف أنَّ استمرار الظاهرة يرتبط بتداخل بنيوي بين العنف المليشياتي والعنف المؤسَّسي، الأمر الذي يمنح هذه الجماعات هامش حركة ويسهم في تحويل العنف إلى أداة لإعادة تشكيل المجال الجغرافي ودفع المجتمع الفلسطيني نحو الإزاحة التدريجية. لا تستعرض هذه الإضاءة ظاهرة شبيبة التلال تاريخياً ولا تعيد تعريفها، تجنُّباً للتكرار، إذ إنَّ هذا الجانب قد عولج مسبقاً من قبل الكثير.

"في 26 تشرين الثاني/ نوفمبر 2025، تداولت منصَّات التواصل الاجتماعي مقطعاً مصوَّراً يُظهر مستوطناً مسلَّحاً على متن مركبة رباعية الدفع (تراكترون) وهو يدهس شاباً فلسطينياً أثناء أدائه الصلاة على ناصية الطريق. ولاحقاً تبيَّن أنَّ الشخص الظاهر في المقطع هو جندي في قوات الاحتياط في الجيش "الإسرائيلي".

توطئة وتأطير

تنطلق هذه المساهمة حول شبيبة/ فتية التلال[1] من نقدٍ صريح للوصف الخارجي والسطحي للظاهرة، بما في ذلك التمثُّلات الفلسطينية التي تعاملت معها بوصفها عنفاً منفلتاً أو أداة بيد الدولة الاستعمارية. ولكننا نفترض أنَّ هذا الوصف يحجب منطق الفاعلين أنفسهم ويحول دون فهم شروط إنتاج خطابهم وممارساتهم. ولذا، فقد نحونا منهجياً إلى اختيار مدخل تحليلي ينفذ إلى الظاهرة من الداخل ويستند إلى فرضيتين مترابطتين. أمَّا الفرضية الأولى، فهي أنَّ شبيبة التلال لا ترى نفسها حركة خارجة على بنية الدولة الاستعمارية "الإسرائيلية" ولا مناقضة للصهيونية أيضاً، وإنَّما تنظر إلى ذاتها كطليعة يهودية تعمل من داخل المشروع الصهيوني لإعادة تعريفه من منطلقات قومية – دينية في المقام الأول. فهذه الجماعات تنطلق من شرعية توراتية قائمة على فكرة الوعد الإلهي وبناء مملكة "إسرائيل"، وتتعامل مع الدولة الحديثة ومؤسَّساتها بما في ذلك مؤسَّسة الجيش على اعتبارها عائقاً مرحلياً أمام تحقيق الخلاص. ولذلك، لا تُفسِّر صدامها مع الجيش أو الشرطة كخيانة، بل كصراع داخلي على الوسائل التي تحقِّق الغاية وحدودها ومصدر شرعيَّتها. وأمَّا الفرضية الثانية، فهي أنَّ استمرار ظاهرة شبيبة التلال لا ينتج عن غياب الدولة الاستعمارية أو ضعفها، وإنَّما عن تداخل بنيوي بين عنف هذه الجماعات والعنف المؤسَّسي الرسمي الذي تمارسه الدولة الاستعمارية ذاتها. يمنح هذا التداخل شبيبة التلال هامش حركة وشعوراً بالحصانة ويحوِّل اعتداءاتها على الفلسطينيين إلى أداة ضغط مقصودة على المؤسَّسة الرسمية "الإسرائيلية". في هذا السياق، يعمل العنف بالوكالة والعنف الرسمي ضمن آلية ضغط مزدوجة تسرِّع تفكيك المجال المعيشي الفلسطيني وتثبِّت الواقع الاستيطاني كأمر واقع.

يساعد مدخل "الهلع الاستعماري الدائم" على فهم هذا التداخل بوصفه تعبيراً عن أزمة بنيوية في المشروع الاستيطاني الصهيوني ناتجة عن عجزه عن التحوُّل إلى دولة حديثة مستقرَّة قادرة على إعادة تنظيم علاقتها بالأيديولوجيا المؤسّسة. في هذا السياق، يظهر العنف المليشياتي كبنية متكرِّرة تعود كلَّما فشل النظام الاستعماري في احتواء تناقضاته. وبهذا المعنى، تمثِّل شبيبة التلال أيضاً تعبيراً عن صراع أجيال داخل المجتمع الصهيوني ضمن سياق تاريخي طويل لدور الحركات الشبابية في إعادة إنتاج المشروع الصهيوني في لحظات أزمته على اعتبارها أحد أكثر أشكاله راديكالية. من هنا يحمل التيار الديني-القومي شعوراً متراكماً بأنَّه لم يؤدِّ دوراً فاعلاً في إقامة الدولة في مرحلتها التأسيسية بالتوازي مع التيار العمالي-العلماني، ولذلك فإنَّه يسعى اليوم إلى أخذ زمام المبادرة والعمل والفعل في ظلِّ تراجع دور التيار العلماني ومحاولة السيطرة على رأس الهرم داخل بنية المشروع الصهيوني ومؤسَّساته.

شبيبة التلال: استيطان قمم الجبال

منذ سنوات تتصدَّر ظاهرة شبيبة التلال المشهد الاستيطاني في الضفة الغربية، ويعيد بعض الباحثين جذور الظاهرة إلى إرث تاريخي من التنظيمات اليهودية السرِّية المسلَّحة التي نشطت في الضفة الغربية خلال ثمانينيات

القرن الماضي، حين بلغت ذروتها الخلايا اليهودية السرِّية التي شكّلها أفراد ذوو خلفية عسكرية وأمنية، معظمهم من الضبَّاط السابقين في جيش الاحتلال "الإسرائيلي."[2] وهنا، لا بدَّ من الإشارة إلى خطاب أريئيل شارون في العام 1998 أمام اللجنة المركزية لحزب الليكود حين دعا المستوطنين الشباب إلى احتلال قمم التلال في الضفة الغربية خوفاً من سيطرة الفلسطينيين عليها. قائلاً: "اركضوا واحتلُّوا التلال... ضعوا أيديكم على أكبر عدد ممكن منها، فكلُّ ما نحتلّه سيكون لنا، وما لا نحتلُّه سيكون للفلسطينيين."[3] وقد دفعت هذه الدعوة العشرات من المستوطنين إلى الاستجابة، فشرعوا بإقامة خيام وأكواخٍ ومساكن متنقِّلة على قمم التلال في مناطق تقع خارج نطاق المستوطنات الرسمية. ومع مرور الوقت، تحوَّلت تلك المبادرات المحدودة إلى نمط استيطاني موازٍ للنمط المتَّبع من قبل مؤسسة الدولة الاستعمارية الرسمية، يمزج بين الطابع الديني والرسالة السياسية القائمة على خلق أمرٍ واقعٍ جديد تدريجياً.

اليوم، تتراوح النواة الصلبة لشبيبة التلال بين 300-500 مستوطن، إلى جانب ما يمكن تسميته "دائرة الأصدقاء"، وهم مناصرون ومتعاطفون لا يشاركون بصورة يومية منتظمة في أنشطتهم، ويُقدَّر عددهم ببضعة آلاف. وتعمل هذه الجماعات بإصرار على إقامة بؤر استيطانية جديدة فوق تلال الضفة الغربية، معتمدةً أساليب تقوم على إنشاء معسكرات سكنية سريعة، وأحياناً خلال أقل من ثماني ساعات.[4] كما برزت في السنوات الأخيرة ظاهرة "فتيات التلال" أو "بنات دانيالا"، نسبة إلى دانييلا فايس،[5] اللواتي يشاركن في النشاط الاستيطاني ضمن أدوارٍ ميدانية استيطانية مع الالتزام بالفصل بين الجنسين. وبالتوازي مع ذلك، ينفِّذون عمليات اقتلاع الأشجار وتجريف الأراضي وإجبار الفلسطينيين على الرحيل تحت تهديد السلاح تحت شعار "تدفيع الثمن"، الأمر الذي تحوَّل إلى أداة ردعٍ وانتقام ضدَّ كل من يرونه تهديداً لمشروعهم. ومن أبشع جرائم هذه الجماعات ما وقع في قرية دوما في سنة 2015، حين أقدم عدد من شبيبة التلال على إحراق منزل عائلة دوابشة جنوبي نابلس، ما أدَّى إلى استشهاد ثلاثة من أفراد الأسرة، بينهم رضيع لم يتجاوز عامه الأول.

اجتماعياً، ينحدر قسم من شبيبة التلال من عائلات مستوطِنة أو متدينة، بينما ينتمي آخرون إلى فئة شبان مهمَّشين، وفق تصنيف الحكومة "الإسرائيلية"، وجدوا في التلال فضاءً للتحرُّر من القيود الاجتماعية والتعليمية، وفي الوقت نفسه ساحةً لتحقيق رسالة مقدسة.

في هذا السياق، يحاول أستاذ علم الاجتماع في جامعة "بار إيلان" البروفيسور أرييه إلداد تحليل الطابع الاجتماعي لفتية التلال معتبراً أنَّ الغالبية الساحقة من هؤلاء الشبان هم قاصرون يعيشون خارج الأطر الأسرية والتربوية ويعانون من تهميش اجتماعي وانقطاع عن مؤسَّسات الدولة وأنَّ معظمهم لا ينحدر من مستوطنات الضفة الغربية بل من المدن المحتلة سنة 1948، وقد انجذبوا إلى الهامشية والعنف في غياب دعم مؤسَّساتي.[6]

إنَّ هذه الديناميكية تدفعنا إلى تجاوز الوصف الخارجي للظاهرة، والنزول إلى أعماقها لفهم جذورها ودوافعها من

الداخل. وهذا التفاعل المعقَّد يحتِّم علينا تجاوز القراءات السطحية والغوص في بناها الفكرية والنفسية لفهم جذورها وبواعثها من منظور داخلي. وتنطلق هذه المساهمة من مجادلة فرضيتين جوهريتين: أما الفرضية الأولى، فهي أنَّ شبيبة التلال لا يُدركون أنفسهم كمتمرِّدين على الدولة أو خارجين على شرعيتها، بل كحركة تحرُّر يهودية ترى في وجودها تجسيداً لمشيئة إلهية في الأرض المقدَّسة، وتعتبر كلَّ من يعيق هذا المشروع، حتى لو كان جيش الدولة أو مؤسَّساتها الرسمية، عقبة يجب إزالتها. وبالتالي، لا يُنظر إلى مواجهتهم لجيش الاحتلال "الإسرائيلي"، خاصة حين يسعى إلى إخلاء بؤر استيطانية أو وقف اعتداءاتهم، على أنَّها خيانة بل عقبة يجب تجاوزها. ومن أبرز مظاهر ذلك حادثة اقتحام قاعدة عسكرية في مستوطنة "بيت إيل" قرب رام الله في 7 أيلول/ سبتمبر 2011 حين أقدم عدد من عناصر شبيبة التلال على اقتحام القاعدة وتدمير ثلاث عشرة آلية عسكرية داخلها.[7] وتكرَّرت أنماط مشابهة لاحقاً، إذ سُجِّل في العام 2025 إحراق مكتب يضمُّ أجهزة حاسوب ذات طابع أمني في المستوطنة نفسها. وأما الفرضية الثانية، فهي أنَّ ثمة تيارات داخل جيش الاحتلال "الإسرائيلي" نفسه تُسهم في تيسير استمرار هذه الظاهرة، سواء عبر مستويات تتقاطع مع جزء من رؤيتهم الأيديولوجية أو تتبنَّاها كلِّياً. ويترتَّب على ذلك منح هذه المجموعات شعوراً متزايداً بالحصانة والمشروعية بما يخفف القيود عليها ويُيسِّر تنفيذ اعتداءاتها.

ومما ينبغي التنبيه إليه أنَّ تدخل جيش الاحتلال "الإسرائيلي" أحياناً لوقف اعتداءات المستوطنين على الفلسطينيين يكون بدافع اعتبارات أمنية وسياسية وسيادية أكثر من كونها أخلاقية أو إنسانية، إذ تخشى المؤسَّسة العسكرية أن تؤدِّي هذه الأفعال إلى ردٍّ فلسطيني يوسِّع دائرة المواجهة. كما في ذلك محاولة للحدِّ من الانتقادات الدولية وإظهار "إسرائيل" نفسها بمظهر "الدولة القانونية" التي تُحاسب المخالفين، ولو بصورة انتقائية، حفاظاً على شرعيَّتها. وفي مستوى أعمق، يرتبط التدخُّل بهاجس فقدان السيطرة على هذه المجموعات وتمدُّد نموذج العنف إلى داخل المجتمع "الإسرائيلي" ذاته فضلاً عن الخشية من تقويض احتكار المؤسَّسة الاستعمارية للعنف.

شبيبة التلال: تكسير القشور وشريعة الملك

يتبنَّى شبيبة التلال تصوراً أيديولوجياً يستند إلى بعض مرتكزات الصهيونية الدينية-القومية، ويتغذَّى من أطروحات حاخامات بعينهم، منهم يتسحاق غينزبورغ ومائير كهانا، ممَّن قدَّموا تنظيرات تتَّصل بفكرة التفوُّق اليهودي وتوسيع مشروعية العنف ضدَّ الأغيار. ويتعزَّز هذا المنحى عبر نصوص تُضفي على العنف طابعاً شبه قداسيّ، إذ بحسب ما يرد في كتاب **شريعة الملك** ثمة تبريرات تتجاوز مساءلة ردِّ الفعل أو شرِّ الضحية الفردي لتؤسِّس لمنطق الضرورة في قتل الجميع ضمن سياق الانتقام من الأشرار بما يشمل الأطفال والرضَّع على أساس أنَّ قتلهم يُحقِّق الغرض المقصود.[8] هذا، ويؤمن شبيبة التلال بأنَّ لهم حقاً إلهياً مطلقاً في أرض فلسطين التاريخية، ويسعون إلى إقامة ما يسمُّونه "مملكة إسرائيل" أو "مملكة داود"، بوصفها تحقيقاً للرؤية التوراتية. ولذلك، يرفضون أيَّ تسوية سياسية أو قرارات حكومية تتعارض مع رؤيتهم الدينية كما عارضوا بشدَّة خطة فكِّ الارتباط عن غزة في العام 2005، إذ رأوا فيها خيانةً للتوراة.

في العام 2015 طرح يتسحاق غينزبورغ فكرة "تكسير قشرة الدولة" بوصفها مشروعاً لتفكيك البنية المؤسَّسية الرسمية في "إسرائيل"، تمهيداً لقيام "دولة يهودية نقية" تُدار وفق الشريعة الدينية. وفي هذا التصوُّر، تُفهم الدولة العلمانية وأذرعها باعتبارها "قشوراً نجسة"، وفق استعارات مستمدَّة من التصوُّف اليهودي، يتعيَّن كسرها وإزاحتها بغية تحرير ما يعدّه "جوهر إسرائيل المقدَّس". وعلى الرغم من إدراج جيش الاحتلال ضمن مؤسَّسات الدولة، فإنَّ غينزبورغ لا يضعه في خانة "القشور غير القابلة للإصلاح"، بل يتعامل معه بوصفه قشرة قابلة لإعادة الصياغة شرط أن يتخلَّص من منظومته الأخلاقية التي يراها امتداداً لقيم "وثنية" علمانية. وبهذا المنطق، يصبح جيش الاحتلال في نظره أداةً مشوَّهة تعيق إنفاذ الشريعة اليهودية، ما يستدعي "تطهيره" من قيود مفاهيم، مثل "طهارة السلاح" أو "الضبط الأخلاقي".

إنَّ هذا الخطاب يعرض تفكيكاً منهجياً للمؤسَّسات الرسمية بوصفها مكوِّنات ملوَّثة ينبغي كسرها أو إزالتها: فالإعلام متَّهم بإنتاج وعي علماني مناهض للتوراة، والجهاز القضائي يُقدَّم كمحرِّك لسياسات اختلاط تمحو التميُّز اليهودي، بينما تُصوَّر الحكومة كوكيل لمصالح أجنبية تتعارض، وفق التعبير الذي يعتمده هذا التيار، مع "روح الشعب اليهودي." وعلى الرغم من أن المؤسَّسة العسكرية لا تُستهدف هنا بالدعوة إلى الإزالة الكلِّية على نحوٍ مباشر، إلا أنها تُدرج كهدفٍ لإعادة التشكيل والتهذيب على قاعدة التوراة وتحت راية الخلاص الموعود. وفي سياقٍ لاحق، يُشار إلى هجوم 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 بوصفه، في قراءة غينزبورغ، لحظةً مفصلية أسهمت في تسريع مشروع تكسير القشرة. وقد ذهب بعض أتباعه إلى تبنِّي خطاب بالغ العنف تجاه الفلسطينيين، مُستندين إلى تبريرات دينية تستحضر الأمر التوراتي: "امحُ ذكر عماليق".

شبيبة التلال: "حركة تحرُّرية"

ينطلق شبيبة التلال في فهمهم ذواتهم ودورهم التاريخي من قناعة راسخة بأنَّهم يمثِّلون نواة مشروع تحرُّري يهودي جديد. وعلى شاكلة حركات التحرُّر القومية التي قاومت القوى الاستعمارية الأجنبية، يرى شبيبة التلال أنَّهم يقاومون ما يعتبرونه انحرافاً أصاب المشروع الصهيوني نفسه. ففي تصوُّرهم، أصبحت دولة "إسرائيل" الحالية، بنظامها الديمقراطي وقوانينها الوضعية، عائقاً أمام تحقيق الوعد الإلهي بامتلاك الأرض كاملة وبناء "مملكة إسرائيل" الشرعية. ولذلك، يذهبون إلى أنَّ مواجهتها عندما تحاول كبح نشاطهم أو إزالة بؤرهم ليست تمرُّداً على الدولة، بل استكمالاً لمهمة الخلاص التي عجزت الدولة عن إتمامها أو تخلَّت عنها. وهم يعتبرون أنفسهم أوفياء لـ"جوهر الصهيونية" أكثر من الدولة ذاتها، ويرون أنَّ صدامهم مع جنود الجيش أو شرطة الاحتلال هو ثمن لا بدَّ منه من أجل إزالة العقبات أمام مشروعهم التحرُّري.

تنعكس هذه الرؤية بوضوح فيما بات يعرف بـ"وثائق التمرُّد" التي ينسب وضعها إلى مائير إيتنغر، حفيد الحاخام كاهانا وأحد أبرز رموز شبيبة التلال. تدعو هذه الوثيقة إلى إحداث "ثورة بحجم الثورة الصهيونية" بهدف إعادة صياغة "إسرائيل" جذرياً.[9] يقول إيتنغر صراحةً إنَّ الأسس الفكرية للصهيونية صُمِّمت لدولة مثل باقي الأمم، لا

لـ"مملكة إسرائيل". وبناءً على ذلك يؤكِّد أنَّ هدم هذا الكيان وبناءه من جديد أرخص بكثير وأسرع من ترميمه. ثم تشرح الوثيقة أنَّ المقصود بإسقاط الدولة ليس تدمير الشعب أو البلد، بل تفكيك بنية الحكم الحالية ومؤسَّساتها التي تعيق الحصول على الخلاص الحقيقي والكامل، ثم بناء نظام جديد وفق الشريعة اليهودية كما يفهمونها. ولتحقيق ذلك، يدعو إيتنغر وأقرانه إلى العمل خارج قواعد اللعبة المعهودة. فهم يرون أنَّه لا حاجة لتنظيم سرِّي هرمي على غرار التنظيمات الثورية التقليدية، بل تكفي مجموعات صغيرة منتشرة تثير نقاط الضعف الكامنة في المجتمع والدولة. ويقولون في الوثيقة: "علينا ببساطة إشعال كلّ براميل البارود المخزونة في الدولة، أي تفجير كل التناقضات بين اليهودية والديمقراطية، والدين والدولة، والمستوطنين والقانون، بلا خوف من الفوضى الناتجة. فالهدف هو شلُّ قدرة الدولة على الحكم وإجبار الجمهور اليهودي نفسه على الاختيار بين تبنِّي ثورة شبيبة التلال ودعم قمعها بالقوة."[10] ويعتقد أصحاب هذا الطرح أنَّ الكفَّة ستميل نحو نجاح التمرُّد إذا أصبح الواقع فوضوياً بما يكفي، لأنَّ الدولة حينها لن تستطيع الاستمرار بالصيغة نفسه.

ومن منظور شبيبة التلال، فهم ليسوا إرهابيين ولا عصابة إجرامية، بل أصحاب رسالة إيمانية عميقة. وقد صرَّح إيتنغر نفسه بعد اعتقاله، بالقول: "لا توجد أيُّ خلية إرهابية، ولكن هناك بالفعل الكثير والكثير من اليهود، أكثر بكثير ممَّا يظنون، ممَّن يكون سلَّم قيمهم مختلفاً تماماً عن ذلك الذي تتبنَّاه المحكمة العليا أو الشاباك، والقوانين التي تلزمهم ليست قوانين الدولة... بل قوانين أكثر أبدية وحقيقية، منبعها ماء الحياة". يشرح هذا التصوُّر كيف يبرِّر هؤلاء أفعالهم. فهم يعتبرون أنفسهم خاضعين لقانون سماوي أبدي يعلو على قوانين الدولة الحديثة. وبالتالي، فإنَّ أعمال العنف التي يرتكبونها ضدَّ "أعداء الله"، سواء كانوا فلسطينيين أو "إسرائيليين" يعارضونهم، هي في نظرهم أعمال مشروعة، بل ومطلوبة دينياً. وفي كانون الأول/ ديسمبر 2011 كشف جهاز الشاباك عن خلية تضم مائير إيتنغر وآخرين جمعت معلومات سرِّية عن تحرُّكات جيش الاحتلال بغرض إحباط عمليات إخلاء البؤر الاستيطانية، فيما عُرف لاحقاً بـ"ملفِّ الجواسيس". وقد تصرَّف أفراد هذه الخلية كما لو أنَّهم يواجهون جيشاً معادياً.[11]

في ضوء الدعاية المضادَّة، يسعى شبيبة التلال إلى تحسين صورتهم والتواصل مع الجمهور "الإسرائيلي" مباشرة. ففي العام 2017، أطلقوا حملة دعائية عبر فيديوهات على فيسبوك بعنوان "فتية التلال، تعرَّف إلينا عن قرب"، ظهر فيها نشطاء يشتكون من أنَّ الإعلام والسياسيين يقدِّمونهم كشياطين وصوَّروهم كَمُسوخ ذوي قرون وذيول وروائح كريهة، ودعوا الجمهور إلى لقائهم والاستماع إلى وجهة نظرهم.[12] وأقرَّ أحد المتحدِّثين في الفيديو بأنَّ "لدينا أيضاً أصدقاء يقبعون في السجن بسبب هجمات تدفيع الثمن،" قبل أن يمزح آخر قائلاً: "حاشا لله!" في تلميح ساخر. وقد عكست هذه الحملة وعي شبيبة التلال بأهمية كسب شرعية شعبية أوسع، ومحاولة تقديم أنفسهم كـ "روَّاد" أصحاب قضية وليسوا مجرَّد مخربين.

وبناء على هذه الرؤية ليس مستغرباً أن يستخدم شبيبة التلال لغة تخوين شديدة ضدَّ من يقف في وجههم من "الإسرائيليين". فقد وُثِّقت حوادث عديدة لقيامهم بسبِّ جنود جيش الاحتلال ونعتهم بالنازيين والخونة

خلال عمليات الإخلاء أو الاشتباك.[13] إنَّهم يرون الجندي الذي ينفِّذ أوامر قيادته بإخلاء بؤرة استيطانية، مثلاً، خائناً لشعبه ودينه ويشبِّهونه بالنازي. وهذه، بلا شكٍّ، مفارقة صادمة في المشهد "الإسرائيلي"، إذ إنَّ اتهام اليهودي بالنازية كان طوال الوقت من المحرَّمات القيمية "إسرائيلياً،" لكنَّه بات جزءاً من قاموس الصراع الداخلي بين الدولة وهذه الجماعات.

يستمدُّ شبيبة التلال بعضاً من أفكارهم بوصفها خلاصةً لتجربتهم الشخصية التي تشكَّلت عبر صدام مبكِّر مع المؤسَّسة الرسمية. وفي هذا السياق، يرسم أريئيل شاليم في **يديعوت أحرونوت** ملامح نموذجٍ من هذه الفئة باعتباره شاباً شهد انهيار عالمه على يد جيش الاحتلال: أُخرج من منزله قسراً، ورأى والديه يبكيان وينهاران أمام الجنود والشرطة، وشاهد أفراد عائلته يُسحبون جسدياً إلى خارج البيت في إحدى المستوطنات، كما عاين، وفق الرواية نفسها، إحراق كنيس اعتادوا الصلاة فيه بعد إخلائه بلحظات على أيدي فلسطينيين وأمام عينيه. ثم تلقَّى لاحقاً الهراوات والضرب خلال مواجهات الدفاع عن بؤر استيطانية، مثل "عَمونا" في العام 2006. ومن تراكم هذه التجربة، تبلورت لديه قناعة بأنَّ الجنود والشرطة حين يأتون، فإنَّما يأتون ضدَّه.[14]

وعلاوة على هذا البعد النفسي، هناك بعد نخبويٌّ تفاخريٌّ في نظرة شبيبة التلال لدورهم مقابل دور جيش الاحتلال. فكثيراً ما يروِّج ناشطوهم لأنفسهم على أنَّهم أكثر شجاعة وإقداماً من جنود جيش الاحتلال المقيَّد. وقد قال الناشط اليشع يارد، في مقابلة إعلامية: "فتية التلال يقومون بأمر لن يفعله أيُّ جنديٍّ حتى في أكبر وحدات النخبة خلال خدمته."[15] كذلك تساءل عوز يهودا، عمَّا إذا كان جيش الاحتلال يريده أصلاً في صفوفه، مشيراً إلى أنَّ الأشخاص الذين يفكِّرون بشكل مستقل بشيء، يخيف جيش الاحتلال كثيراً، وأنَّ معظم شباب التلال يحصلون على إعفاء من الخدمة بدعوى عدم الملاءمة. في الواقع، يعكس هذا كلُّه نزعة استعلاء لدى شبيبة التلال تجاه جيش الاحتلال، فهم يعتبرون جنوده مقيَّدين بالأوامر وبيروقراطية القيادة، بينما يتمتَّعون هم بحرية القرار والمبادرة التي تمكِّنهم من تنفيذ مهام جريئة يهابها الآخرون. وهكذا، يتعزَّز في ذهنهم أنَّهم القوة الطليعية الحقيقية لحماية "أرض إسرائيل" حتى لو صنَّفتهم دولتهم كخارجين عن القانون في بعض الأحيان.

جيش الاحتلال: بين التغلغل والرَّصد

هناك تداخل بنيوي في علاقة شبيبة التلال مع مؤسَّسات الدولة الاستعمارية وخاصَّة الجيش. وهو تداخل يوفِّر لهم غطاءً وحماية غير مباشرة ويمنحهم نفوذاً عملياً يتجاوز حدود القانون. فقد كشفت أحداث متعدِّدة خلال السنوات الماضية عن وجود حالات تعاطف أو تواطؤ ضمني من قبل بعض العسكريين مع اعتداءات المستوطنين المتطرِّفين، بحيث بدا أنَّ جزءاً من المنظومة الأمنية يتغاضى عن هذه الانتهاكات أو حتى يشارك فيها. في الضفة الغربية، يعتمد جيش الاحتلال "الإسرائيلي"، في بعض جوانب عمله، على وحدات تُعرف بـ"الحماية الإقليمية". وبحكم تموضعها في قلب بيئة فلسطينية كثيفة، يتداخل فيها حضور المستوطنين مع الحياة اليومية للفلسطينيين، وتتحوَّل هذه الوحدات إلى طرف مباشر في نقاط الاحتكاك المتكرِّرة. وقد استغلَّت العناصر

الاستيطانية المتطرِّفة هذا الواقع لتعزيز نفوذها داخلها فصار بعض أفرادها جزءاً من نسيج شبيبة التلال ذاته، لا يكتفون بغضِّ الطرف عن الاعتداءات بل يشاركون فيها بدلاً من منعها.

في هذا السياق، تعزِّز شهادات جنود "إسرائيليين" هذا الاستنتاج. فقد نقلت صحيفة **يديعوت أحرونوت** رواية جندي احتياط يُشار إليه بالحرف "أ"، خدم في منطقة جنوب جبل الخليل في سنة 2023، حيث أفاد قائلاً: "ما رأيته هو أنَّه في أفضل الأحوال لا يفعل الجيش شيئاً في مواجهة عنف المخرِّبين اليهود، وفي أسوأ الأحوال يشارك بعض الجنود في هذا العنف." وقد وصف الجندي أنَّه شهد بأمِّ عينيه اعتداءات شبه يومية ينفِّذها مستوطنون ضدَّ قرى فلسطينية، تضمَّنت: تكسير أحواض سقاية المواشي، وتخريب المنازل والممتلكات، وتفجير خزانات المياه الشمسية، وقطع الأشجار وسرقة المحاصيل... وكلُّ ذلك تحت أنظار جيش الاحتلال الذي لم يتدخَّل. كما أشار الجندي إلى واقعة محدَّدة سرق فيها أحد المستوطنين خروفاً من فلسطيني ونقله في شاحنة صغيرة أمام الجنود دون أن يحرِّكوا ساكناً. وعندما سأل الجندي ومجموعته عن سبب هذا التقاعس، كان الجواب الضمني هو أنَّ صلاحيَّات جيش الاحتلال لا تشمل توقيف "الإسرائيليين" حمَلَة بطاقة الهوية الزرقاء، وأنَّ التعامل معهم من اختصاص الشرطة، إلَّا أنَّ الشرطة لم تحضر أيضاً، فبقي المستوطنون يتحرَّكون بحريَّة مطلقة وسط غياب الردع الكامل.[16]

ويضيف الجندي "أ" أنَّ بعض المستوطنين الذين هاجموا القرى كانوا ملثَّمين ويحملون بنادق من طراز M16، ما دلَّه على أنَّهم ليسوا شبَّاناً مدنيين عاديين، بل جنودَ احتياط من وحدات "الدفاع الإقليمي" جاؤوا بأسلحتهم الرسمية للمشاركة في الاعتداءات.

ويضيف: "كانوا مثلنا تماماً، جنوداً بكل معنى الكلمة"، يتلقَّون مقابلاً مادياً مقابل أيام خدمتهم الاحتياطية، لكنَّهم يستغلُّون وضعهم لتنفيذ أجنداتهم العقائدية. ويشير الجندي إلى أنَّ قادة وحدته تغاضوا عن الأمر كلِّياً، بل بدا في بعض المواقف أنَّ القيادة الميدانية توفِّر دعماً ضمنياً لهؤلاء المستوطنين المسلَّحين، إذ لم يجرؤ أحد من الضبَّاط على اعتقالهم أو ردعهم، فباتت الكلمة العليا لهم في الميدان. يصف الجندي "أ" الوضع بأنَّه ميليشيا مسلَّحة بلا رقابة تعمل تحت غطاء الجيش ولكن خارج قوانينه. وحتى عندما أصدر قائد "المنطقة الوسطى" أمراً عسكرياً في العام 2023 يمنع تغطية وجوه المستوطنين في الضفة الغربية لتسهيل تعرُّف الشرطة على المعتدين، أظهرت المقاطع المصوَّرة أنَّ الجنود لم يحاولوا تنفيذ هذا القرار، فبقي الملثَّمون بلا محاسبة.

ومع مرور الوقت، التحق عدد من شبيبة التلال بصفوف جيش الاحتلال "الإسرائيلي"، بعضهم بدافع التأثير من الداخل وآخرون لأسباب مادية أو اجتماعية، لكن النتيجة واحدة، وهي وجود ضباط وجنود من شبيبة التلال داخل المؤسسة العسكرية. ومن الأمثلة الدالَّة على ذلك بروز نموذجٍ لمستوطن من نشطاء شبيبة التلال في مستوطنة "يتسهار" جنوبي نابلس، وهي من أبرز معاقلها، التحق بالجيش وتدرَّج في الرتب حتى غدا ضابطاً وقائداً لوحدة الاستطلاع في لواء ناحال، قبل أن يُقتل خلال هجوم 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023.[17] وتثير مثل هذه الحالات

مخاوف من تضارب الولاء في حال صدور أوامر بمواجهة مستوطنين متطرِّفين أو إخلاء بؤر استيطانية. وقد شهدت "إسرائيل" في السابق حالات جنود متديِّنين رفضوا تنفيذ أوامر لأسباب عقائدية، ما اضطرَّ الجيش إلى فرض عقوبات تأديبية دون أن ينجح تماماً في القضاء على ظاهرة رفض الأوامر لدوافع أيديولوجية.

في ظل تنامي نفوذ التيَّار الديني القومي، أصبح وجود عناصر متشدِّدة داخل المؤسَّسة العسكرية أمراً طبيعياً. ففي تموز/ يوليو 2025 بادر قائد لواء شمال الضفة الغربية في جيش الاحتلال "الإسرائيلي" إلى تنظيم برنامج تدريبيٍّ خاص لـ34 شاباً من مستوطنات شمال الضفة، معظمهم من معاقل شبيبة التلال كنسخة معدَّلة من معسكرات التدريب الصيفية "الجدناع".[18] وقد كان هدف البرنامج المعلن "تعزيز شعور الانتماء والمسؤولية الأمنية"، وتقريب هؤلاء الشبَّان من جيش الاحتلال مع مراعاة نمط حياتهم الديني الصارم. أثارت تلك الخطوة جدلاً واسعاً داخل "إسرائيل"، إذ رأى البعض فيها محاولة لدمج المتطرِّفين داخل إطار المؤسَّسة الرسمية، فيما اعتبرها آخرون ترضية خطيرة تمنحهم شرعية دون أن يتخلّوا عن أفكارهم.

وفي السياق نفسه، كان جيش الاحتلال قد أنشأ في سنة 2020 وحدة "سِفر الصحراء" ضمن لواء الأغوار، وضمَّت في صفوفها عدداً من شبيبة التلال بموافقة الشاباك والشرطة. وقد تمَّ تبرير التجنيد بالرغبة في الاستفادة من خبرتهم الميدانية ومعرفتهم الجغرافية، وكذلك لتأهيلهم داخل منظومة منضبطة.[19] لكن سرعان ما ظهرت تداعيات سلبية لهذا الدمج، إذ ارتكب عناصر الوحدة انتهاكات بحقِّ فلسطينيين، شملت الضرب المبرِّح والإذلال والاعتقال التعسُّفي. ووثَّقت منظَّمات حقوقية ما لا يقل عن إحدى عشرة حالة اعتداء بلغت ذروتها حين عُذِّب ثلاثة فلسطينيين داخل حظيرة على أيدي جنود من الوحدة. أدَّت الحادثة إلى استياء واسع وإلى تعليق نشاط الوحدة مؤقَّتاً أواخر العام 2023، وإعفاء قائدها من منصبه وتوبيخ عدد من الضبَّاط في اعتراف ضمني بأنَّ الانضباط العسكري فشل في احتواء التطرُّف. وقد لخَّص أحد كبار الضبَّاط الموقف بقوله إنَّ "المتطرِّف يظل متطرِّفاً ولو ارتدى الزيَّ العسكري،" في إشارة إلى أنَّ الدمج دون إصلاح فكري يحوِّل جيش الاحتلال إلى غطاء لأعمال العنف بدل أن يكون حاجزاً ضدَّها.[20]

ولا يقتصر التغاضي على المؤسَّسة العسكرية، بل يمتدُّ إلى مستوى القرار السياسي إذ يجد شبيبة التلال اليوم دعماً غير مباشر من الحكومة. فمنذ تولي إيتمار بن غفير، أحد أبرز رموز التيار الاستيطاني وتلميذ الحاخام كاهانا، منصب وزير الأمن القومي في سنة 2022، تغيَّر تعامل الدولة مع عنف المستوطنين. فقد عمل بن غفير جاهداً على إلغاء قرارات الاعتقال الإداري ضدَّ شبيبة التلال، والتي كانت تتيح احتجازهم دون محاكمة، كما قلَّص تعاون وزارته مع الشاباك في ملفَّات الإرهاب اليهودي بحجَّة حماية حقوق المستوطنين.

خاتمة

تخلص هذه الإضاءة إلى أنَّ شبيبة التلال لا يعملون فقط كفاعلين ميدانيِّين ضمن فضاء الاستيطان، بل كقوة مبادرة

تعيد تشكيل إيقاع العنف ومعناه ووظيفته. فالعنف هنا ليس حادثاً جانبياً يرافق التوسُّع، بل أداة إنتاج للواقع تُستخدَم لتفكيك القدرة الفلسطينية على البقاء عبر الاستنزاف اليومي وتدمير مصادر العيش وترويع المجتمعات المحلية. ومع تراكم الأفعال، تتحوَّل الهجمات إلى لغة سياسية على الأرض، ترسم حدوداً جديدة للحركة والزراعة والرَّعي وتدفع نحو إزاحة تدريجية تجعل الاستيطان يتمدَّد لا فقط بالبناء بل بتآكل المجال الفلسطيني من الداخل.

وفي الوقت نفسه تكشف هذه الإضاءة عن أنَّ الاعتداء على الفلسطينيين لا يؤدِّي وظيفة استعمارية فقط، بل يتَّخذ أيضاً شكل رسالة موجَّهة إلى المؤسَّسة العسكرية "الإسرائيلية" نفسها باعتباره أسلوب إحراج وضغط لفرض وقائع لا ترغب القيادات أحياناً في تحمُّل كلفتها علناً. فحين تُستثمر الهجمات كأداة ابتزاز غير مباشر وتُرفق بشعارات موجَّهة إلى الضبَّاط والقادة، يصبح الفلسطيني ساحة لتصفية الحسابات داخل المعسكر "الإسرائيلي" نفسه، وتغدو الحياة اليومية للفلسطينيين رهينة معادلة ضغط مزدوجة تتقاطع فيها مبادرات المستوطنين مع أدوار القوة الرسمية للدولة الاستعمارية

الإحالات

[1] لديَّ تحفُّظ على مفردة "فتية" نابعٌ من كونها قد تحمل، دلالياً، نبرةً تُخفِّف من وطأة الأفعال أو توحي بدرجةٍ من عدم الوعي والمسؤولية، ولا سيَّما حين تُصوَّر هذه الجماعات "إسرائيلياً" في بعض السياقات بوصفهم أطفالاً. وهو أمر يستدعي مراجعة المصطلح عند تداوله في الإعلام الفلسطيني، واستبداله بتسميةٍ أدقَّ دلالةً وأكثر اتِّساقاً مع طبيعة الممارسة. لذلك، سأعتمد في هذه المساهمة لفظة "شبيبة" بدلاً من "فتية".

[2] أهود يتوم، "قيادة المستوطنين يجب أن تستفيق: المشاغبون يعرّضوننا جميعاً للخطر،" **معاريف**، 7 تموز 2025، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.maariv.co.il/journalists/opinions/article-1212231.

[3] أوري ميلشتاين، "الحاخام بنيامين مردخاي مينستر: ما هي حركة "شبيبة التلال" التي أسّسها عام 1998 أريئيل شارون،" **يوتيوب**، 22 آذار 2024، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.youtube.com/watch?v=Tre7JWk6Cm8.

[4] وليد حبَّاس، "صورة سياسية واجتماعية.. من هم شبيبة التلال؟" **ألترا فلسطين**، 6 تشرين الأول/أكتوبر 2025، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://linksshortcut.com/vbKUJ.

[5] دانييلا فايس، ناشطة استيطانية من تيار اليمين الصهيوني الديني، وبرزت ضمن حركة "غوش إيمونيم" بوصفها من أبرز وجوه التوسُّع الاستيطاني في الضفة الغربية. تولَّت رئاسة مجلس مستوطنة "كدوميم" في السنوات 1996 - 2007، ثم أسَّست سنة 2007 منظَّمة "نحالا" التي تعمل على إقامة البؤر والتوسع الاستيطاني.

[6] أرييه إلداد، "توقفوا عن القول فتية التلال - إنَّهم فتيان في خطر ويحتاجون إلى المساعدة،" **معاريف**، 5 تموز 2025، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.maariv.co.il/journalists/article-1211507.

[7] يهوشع براينر، "المشتبه به في تدفيع الثمن: "ضحكت في وجه المحققين،" **والا**، 28 أيلول 2011، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://news.walla.co.il/item/1864493.

[8] يتسحاق شابيرا، ويوسيف إليتسور، **شريعة الملك: شريعة قتل الأغيار**، ترجمة خالد سعيد ومحمود مندور (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 1، 2011)، 284.

[9] إيتاي بلومنتال، "باسم الجدّ: هكذا خطّط حفيدُ الحاخام كاهانا لـ"التمرد" الذي سيسقط الحكم في إسرائيل،" **يديعوت أحرونوت**، 4 آب 2015، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4687158,00.html .

[10] حاييم ليفنسون، "التمرد الكبير لشبيبة التلال ترك "تدفيع الثمن" والبؤر الاستيطانية بعيداً وراءه،" **هآرتس**، 7 آب 2015، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.haaretz.co.il/news/politics/2015-08-07/ty-article/.premium/0000017f-e5cb-d97e-a37f-f7efd2750000.

[11] المصدر نفسه.

[12] "شبيبة التلال-التعرُّف عن قرب،" **يوتيوب**، 24 تشرين الأول 2017، شوهد في 31 ديسمبر 2025.
https://www.youtube.com/watch?v=36OEjzvdM0g.

[13] شارون كيدون، "أحداث "شبيبة التلال": هذا سيكلّف أرواحاً،" بودكاست هكوتروت، **يديعوت أحرونوت**، 1 تموز 2025، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.youtube.com/watch?v=t6n8Oh15BUM.

[14] أريئيل شاليم، "من أنت يا شاب التلال؟" **يديعوت أحرونوت**، 15 كانون الأول 2011، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4161876,00.html.

[15] جلعاد شلمور، "أنا صاحب البيت هنا: حياة شبيبة التلال - وطريقة تجنيد شبان إضافيين،" **ماكو/ القناة 12**، 12 آب 2021، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.mako.co.il/news-israel/2021_q3/Article-9c73cd8d9e73b71026.htm.

[16] عوديد شالوم، "خرج الوضع عن السيطرة، جنود يشاركون والجيش لا يفعل شيئاً: عنف شبيبة التلال في ذروته،" **يديعوت أحرونوت**، 1 تشرين الثاني 2025، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.ynet.co.il/news/article/yokra14562652 .

[17] راحيلي رازي سيلع، "شاب التلال الذي أصبح قائد سرية استطلاع لواء ناحال،" **هيئة البث "الإسرائيلي- كان**، 27 كانون الأول 2023، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.kan.org.il/content/kan-news/newstv/p-11894/s1/663911/

[18] عوزي باروخ، "في السامرة: نشاط الجدناع الذي ربط الشبيبة بالجيش الإسرائيلي،" **القناة 7**، 15 تموز2025، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.inn.co.il/news/674092.

[19] يوآف زايتون، "500 بندقية في 30 عملية إحباط: مع شبيبة التلال، ومثليي/ مجتمع الميم، ومقاتلات-هكذا يمنعون تهريب السلاح من الأردن،" **يديعوت أحرونوت**، 23 كانون الثاني 2023، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.ynet.co.il/news/article/rkewo7iii.

[20] هاجر شزاف، "الجيش الإسرائيلي يوقف النشاط العمليّاتي لوحدة "سِفر هِمدبار" التي تُجنِّد شبيبة التلال،" **هآرتس**، 18 كانون الأول 2023، شوهد في 31 كانون الأول 2025.
https://www.haaretz.co.il/news/politics/2023-12-18/ty-article/0000018c-7e47-d219-a5bf-7fff0c950000?utm.

ساردو قصص غزة الرقميُّون
الرواية الشعبية في مواجهة الإبادة الجماعية

صالح مشارقة

جامعة بيرزيت، فلسطين

تحلِّل هذه الدراسة السرد القصصي في فيديوهات ثلاثة من المؤثِّرين الغزِّيين على موقع إنستغرام أثناء حرب الإبادة على غزة. وقد شملت الدراسة تحليل 336 فيديو نشرها المؤثِّرون الثلاثة على حساباتهم الشخصية، في الفترة من 8 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، اليوم الأول لحرب الإبادة التي شنَّتها "إسرائيل" على غزة، وحتى 19 كانون الثاني/ يناير 2025، وهو اليوم الأول لبدء وقف إطلاق النار وتنفيذ عملية تبادل الأسرى. تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن أسئلة تتعلَّق بفهم فيديوهات المؤثِّرين في غزة، والتعرُّف على الثيمات والأساليب الفنية والإبداعية والسرد القصصي الرقمي فيها، بالإضافة إلى استكشاف الاستراتيجيات الإقناعية التي تقف خلفها، والهيمنات التي تواجهها، وفحص مدى قوتها في توحيد الفلسطينيين وإنتاج رواية شعبية تعبِّر عن القضية الفلسطينية بشكل مختلف عن الروايات الفلسطينية الأخرى.

مقدمة

شكَّلت مقاطع الفيديو التي صوَّرها نشطاء فلسطينيون لتوثيق الإبادة الجماعية في غزة مساحة جديدة للفلسطينيين لتقديم رواياتهم المصغَّرة لأنفسهم وللعالم.[1] وأصبحت مقاطع الفيديو هذه مصدراً للأخبار وللآراء ولصناعة الرأي حول الحرب، وقامت بتعبئة الرأي العام الفلسطيني والعربي والعالمي، وأحياناً تجاوزت الرواية الإعلامية الفلسطينية التقليدية. وعلاوة على ذلك، فقد كشفت الطبيعةَ المضلِّلة "للرواية الإسرائيلية"، التي اعتمدت بشكل كبير على الدعاية "بروباغاندا". ظهرت هذه الفيديوهات أيضاً كشكل شائع من أشكال التعبير الثقافي التي اعتمد عليها الفلسطينيون في متابعة آخر المستجدَّات في غزة والتعبير عن تضامنهم خلال الإبادة الجماعية وخلق عالم جديد من خلال السرد القصصي.

*خصَّ المؤلف **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه الدراسة التي نشرت النسخة الأولى منها في **مجلة أبحاث الإبادة الجماعية** في 5 تشرين الأول/ أكتوبر 2025، وترجم النص عن الإنجليزية بتصرُّف.

Saleh Masharqa, "Gazan Digital Storytellers: Popular Micronarratives Confron ing Gen cide," *Journal of Genocide Research*, 5 October 2025, accessed 25 February 2026.

https://doi.org/10.1080/14623528.2025.2568260.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا السرد يعتمد على تقنيتين أساسيتين يستخدمهما السَّاردون الفلسطينيون: التقنية الأولى، حبكات سردية صغيرة، مثل توظيف الفكاهة لمواجهة الألم، والعبثية لرفض الهيمنة والقبول بالواقع بدل الهروب منه. والتقنية الثانية، أدوات رقمية مثل استخدام مميِّزات المنصَّات الاجتماعية، وتقنيات التصوير والمونتاج والمؤثِّرات الصوتية والمرئية.

اعتمدت هذه الدراسة على رصد وتحليل حسابات ثلاثة مؤثِّرين فلسطينيين في عمر الفتوَّة على تطبيق إنستغرام. وقد جرى استخدام مصطلح "ساردو غزة" في العنوان بدلاً من الاكتفاء بتسميتهم "نشطاء اجتماعيين" لمنحهم خصوصية مفاهيمية تعكس طبيعة أدوارهم الرقمية. ويأتي هذا الاختيار نظراً لاعتمادهم على السرد الرقمي في المضامين التي قدَّموها، والتي وثَّقت جوانب من حياتهم وحياة آخرين في ظلِّ الإبادة. وفي المقابل، ارتبط مصطلح "ناشط اجتماعي" تقليدياً بالأفراد الذين اكتسبوا شهرتهم على وسائل التواصل الاجتماعي من خلال محتوى لا يتَّصل بالحرب أو بالإبادة الجماعية.

أثارت الإبادة الجماعية في غزة انفجاراً في عدد ساردي القصص الرقمية، وذلك بفضل التدفُّق الهائل للتعاطف من ملايين الأشخاص حول العالم. لم يكن هذا مجرَّد شعور عابر، بل تمَّ التعبير عنه من خلال الإعجابات والتعليقات والمشاركات والرغبة الحقيقية في التواصل مع نشطاء غزة. ونتيجة لهذا التضامن العالمي المذهل، بدأ العشرات من أصحاب هذه الأصوات الرقمية في إنتاج مقاطع الفيديو الخاصَّة بهم وترجمتها إلى لغات لا حصر لها للوصول إلى جمهور أوسع.

ومن بين فئات مؤثِّري غزة، برز صحفيون لم يكونوا معروفين سابقاً، وجدوا في الفضاء الرقمي فرصة للظهور والمشاركة بأعمالهم مع جمهور عالمي. وفي الوقت ذاته، عبَّر آخرون، ممَّن يتقنون لغات أخرى، عن الإبادة الجماعية المستمرَّة بخطاب مؤثِّر، ما أسهم في استقطاب اهتمام المراسلين الأجانب لتغطية الإبادة، وتوسيع نطاق تداول روايات هؤلاء المؤثِّرين. ووسط المشهد الإعلامي هذا، صعد إلى الواجهة صحفيون عاطلون عن العمل أو حديثو التخرُّج، استطاعوا، عبر مهاراتهم المتقدِّمة في التصوير والمونتاج، تقديم تمثيلات بصرية حيَّة لتفاصيل الحياة اليومية في غزة. وإلى جانب ذلك، ظهر "مؤثِّرون تطوعيون" لعبوا دوراً بارزاً في توثيق جهودهم الشاقَّة في جمع المساعدات الإنسانية وتوزيعها، مقدِّمين شهادات مباشرة عن العمل الإغاثي في ظروف بالغة القسوة. وعلى الرغم من ضراوة الإبادة، برز مؤثِّرون كوميديون استخدموا السخرية كأداة نقدية، ووجَّهوا انتقادات جريئة للسياسات وصنَّاع القرار. كما حضرت الأصوات الفكرية والأدبية الجادَّة، ومن بينها الأكاديمي والشاعر رفعت العرعير الذي لامست كتاباته العميقة وجدان المتلقِّين عالمياً، قبل استشهاده المأساوي في حرب الإبادة.

لقد شكَّل هؤلاء المؤثِّرون مجموعة متنوِّعة، فبعضهم منتمٍ إلى أحزاب سياسية دينية، في حين أن آخرين يعلنون دعمهم للمقاومة، بينما يعارضها آخرون. وعمل بعضهم كقنوات مباشرة لجمع التبرُّعات وتوزيع الطرود الغذائية على النازحين. غير أن الغالبية من المؤثِّرين هم مهنيون، أو صحفيون، أو عاملون في المجتمع المدني، أو قادة

حركات شبابية، يتَّسمون بتنظيم عالٍ ويُنتجون محتوى مصقولاً لمتابعيهم المخلصين.

ووسط كلِّ هذا المشهد من المؤثِّرين، برز ثلاثة منهم خاضوا تجربة تأثير تستحقُّ التوقُّف عندها. فهم لا ينتمون إلى أيِّ فصيل سياسي، ويتجنَّبون الانخراط في الأمور الدينية أو العلمانية داخل السياق الفلسطيني، فضلاً عن صغر سنِّهم الذي يميِّز حضورهم. ولا يحمل هؤلاء ألقاباً مهنية رسمية، كصحفيين أو عاملين في مجال التنمية، كما يتَّسم خطابهم بالسرد العفوي والشعبي وغير المتكلِّف. ولا تسعى مقاطعهم المصوَّرة إلى الترويج لمنتجات أو تمرير أجندات بعينها، كما يخلو خطابهم من دعوة المتابعين للإعجاب أو المشاركة أو الاشتراك. وهو ما قدَّم نموذجاً مغايراً، وأقرب إلى الصدق، مقارنة بالأنماط السائدة في ثقافة المؤثِّرين الفلسطينيين على وسائل التواصل الاجتماعي. ولعلَّ ما ميَّز هؤلاء، هو النبرة اللطيفة والإنسانية لمحتواهم السردي، الخالي تماماً من خطاب الكراهية أو التنمُّر. لقد عملوا بصورة مستقلة، دون أيِّ دعم من مؤسسات خارجية أو دعم تنظيمي. وعلى خلاف العديد من مؤثِّري غزة الذين كانوا يركِّزون بشكل مكثَّف على نداءات الإغاثة، قدَّموا شيئاً مختلفاً. إن هذه الخصائص تحديداً هي التي دفعتنا لاختيارهم لتمثيل القصص السردية الشعبية التي تروي الحياة اليومية للفلسطينيين تحت الإبادة الجماعية.

من أكثر ما كان لافتاً في سردهم الرقمي هو الطريقة التي يسردون بها قصصهم. فهم لا يركِّزون على أعداد الشهداء، ولا يعرضون صوراً صادمة للدماء أو الأجساد الممزَّقة، ولا يوثِّقون الأحياء المدمَّرة، أو التهجير القسري، أو المجاعة، أو إغلاق المستشفيات... وكلُّها بلا شكٍّ واجبة التوثيق. وبدلاً من ذلك، قدَّم كل واحداً منهم منظوراً متجدِّداً، على نحو مفاجئ، لما يجري في غزة. وهؤلاء المؤثِّرون الثلاثة في هذه الدراسة هم: عبُّود بطاح، الذي يحلم بالحصول على شهادة الصحافة بعد انتهاء الحرب، وقد تبنَّى شخصية الصحفي الساخر ذي الروح المرحة، الذي يقلِّد بعفوية المراسلين المحليين والدوليين.[2] وأحمد جمعة، وهو فنان بالفطرة، يجمع بين المسرح والرقص والشعر، ويقدِّم من خلال هذه الفنون تأمّلات إبداعية وأدبية تُضيء الأحداث وتُبرز جماليَّاتها بروح إبداعية خاصة.[3] ومحمد "غزاوي"، وهو صانع محتوى، متأثر بأسلوب أفلام **ناشيونال جيوغرافيك** الوثائقية، ينتج مواد مميَّزة تسلِّط الضوء على الابتكارات الذكية وطرق التكيُّف التي يبتكرها النازحون في الخيام.[4]

تعمل هذه الدراسة على تحليل الاستراتيجيات التي استخدمها المؤثِّرون الثلاثة لإقناع ومشاركة جمهورهم، ورصد تأثير تقنيات السرد التي يستخدمونها بدءاً من الصور وتصميم الصوت وصولاً إلى التأثير العاطفي لقصصهم القصيرة. كما تبحث الدراسة في الدور الذي لعبه محتواهم في تشكيل الرأي العام داخل فلسطين وعلى الصعيد الدولي حول حرب الإبادة. وقد شملت هذه الدراسة تحليل الفيديوهات التي نشرها المؤثِّرون الثلاثة على حسابات كلٍّ منهم في الفترة من 8 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، اليوم الأول لحرب الإبادة التي شنَّتها "إسرائيل" على غزة، وحتى 19 كانون ثاني/ يناير 2025، أول يوم لدخول وقف إطلاق النار حيِّز التنفيذ والبدء في تبادل الأسرى، وعددها 175 فيديو لعبُّود بطاح، و103 فيديوهات لأحمد جمعة، و85 فيديو لمحمد صاحب حساب "حياة غزاوي".

لماذا هذه العيِّنة من المؤثِّرين؟

تمَّ اختيار المؤثِّرين الثلاثة الذين ظهروا في هذه الدراسة من بين الأصوات الشعبية وليس المهنية. ويعكس هذا الاختيار تركيز الدراسة على الروايات الصغيرة Micronarratives التي شكَّلها الناس العاديُّون وليس الصحفيون أو المتحدِّثون الرسميون، الذين تمَّ تحليل وجهات نظرهم على نطاق واسع بالفعل. وقد اكتسب هؤلاء المؤثِّرون شهرة كناشطين مؤثِّرين، حيث حقَّقت محتوياتهم مستويات عالية من التفاعل، بما في ذلك المشاركات والإعجابات والصدى العام. والأهم من ذلك، أنهم كانوا أكثر ارتباطاً بالثقافة الشعبية من الخطاب الرسمي، وهو ما ترنو له هذ الدراسة في استكشاف كيف يمكن للثقافة الشعبية أن تقدِّم نوعاً مختلفاً من السرد المقاوم، سرد يتحدَّى الإبادة الجماعية بطرق تختلف عن وسائل الإعلام المرتبطة بالروايات الفلسطينية الرسمية أو الحزبية أو التي تقودها المنظَّمات غير الحكومية، فقد كان لهؤلاء المؤثِّرين مكانة خاصة وسط كل الروايات الرقمية الفلسطينية.

ما الهدف من دراسة مؤثِّري غزة؟

تهدف هذه الدراسة إلى معالجة الأسئلة الرئيسية المتعلِّقة بأهمية محتوى الفيديو الذي يقوده المؤثِّرون في غزة: ما هي الموضوعات التي تظهر من هذه الفيديوهات؟ وما هي التقنيَّات الفنية والإبداعية التي يستخدمونها في سرد القصص؟ وما هي الاستراتيجيات التي تدعم محتواهم؟ وما هي التحدِّيات التي يواجهونها؟ والأهم من ذلك، ما مدى فعاليَّتهم في توحيد الفلسطينيين وصياغة رواية شعبية متميِّزة عن غيرها من أشكال وسائل الإعلام الفلسطينية؟ وعلى ذلك، فإن هذه الدراسة تستكشف مستقبل هذا النمط من السرد في حقبة ما بعد الإبادة الجماعية، وكيفية تمكين التربية الإعلامية للفلسطينيين في تشكيل رواياتهم الفردية كي تساهم في نشرها.

الإطار النظري: رواية جديدة وتعريف جديد

يتنوَّع مسرد المصطلحات الذي يعبِّر عن كلمة رواية، فهي رواية: رواية كبيرة ملحمية ورواية صغيرة فردية، منها أدبي ومنها معلوماتي صحفي ومنها سياسي، وفيها قصة وسرد وسردية، وسردية كبرى وسردية صغرى. وفي ظلِّ الإعلام الرقمي الحديث، أخذت الرواية أشكالاً جديدة منها الرواية بالفيديو، وهي التي تتمحور حولها دراستنا هذه. وقبل أن نلجَ إلى الرواية الرقمية المعاصرة، سنعود إلى مراجعة قصيرة للمفاهيم التاريخية حول المصطلح، وذلك لبناء إطار نظري يحدِّد معرفتنا ويجهِّزنا لفهم مستجدَّات الرواية التي هي رواية فردية أو رواية صغيرة أو رواية فردية إن جازت ترجمة مصطلح Micronarrative من اللغة الإنجليزية إلى العربية.

تعود نظرية الرواية إلى مراحل بعيدة في تاريخ الفلسفة، فهي في الأساس عند الإغريق بنية درامية من مقدِّمة ووسط وحلّ.[5] والرواية عند "الشكلانيين الروس" مثل فلاديمير بروب هي بنية من مهمَّات التأجيج والحلّ، وبنية متلاحقة من الاستقرار والاضطراب كما هو الحال عند تزيفيان تودروف.[6] وهي بنية من الرموز والمعاني والدلالات التي تدعو القارئ إلى الوصول إلى فهم عميق للنص كما هو الحال عند رولان بارت.[7] وهناك من يتعامل مع الرواية على أنها خطاب، أو إنشاء اجتماعي، وهذا ما ظهر تحديداً لدى نقَّاد ما بعد الحداثة الذين يرون أن الرواية

تحمل طبقات من المعنى، وتُبنى كإنشاء اجتماعي قد يعكس السلطة أو يعكس منتجي الرواية، وأن الجمهور ليس متلقِّياً صامتاً، بل متنوِّع التفاعلات مع الرواية، ويفكُّ الرواية ويعيد بناءها مثلما هو الحال عند ستيوارت هول.[8] هذا، ويرى بعض الباحثين، مثل أمبرتو إيكو أن السرد نصٌّ مفتوح وتفاعلي، يتشكَّل بقدر ما يصوغه القارئ كما يصوغه الكاتب. ووفق هذا المنظور، يُنظر إلى السرد بوصفه مساحة مشتركة يُعاد فيها إنتاج المعنى بصورة تشاركية بين المؤلِّف والجمهور.[9] وهناك من رأى أن الرواية الأدبية أو الإعلامية هي وسيلة متعددة الاستخدامات، فمنها ما يصنع واقعاً زائفاً ومنها ما يصنع الفكر والتنوير والنقد. [10]

ثمَّة عدد من النقاد يتعاملون مع السرد الأدبي أو الإعلامي بوصفه أداة متعدِّدة الوظائف، إذ قد يُستخدم في بعض الأحيان لخلق واقع زائف أو توجيه الوعي، بينما يسهم في حالات أخرى في تنمية التفكير النقدي وتعزيز التنوير والمساءلة. ويتناول مفكرون آخرون، من بينهم بول ريكور، العلاقة العميقة بين السرد والزمن، حيث يقترح أن الزمن لا يكتسب معناه إلا من خلال القصص التي تُروى عنه، فدون السرد يظلُّ الزمن صيرورة جامدة يصعب إدراكها. كما يطرح ريكور مفهوم "الهوية السردية"، مؤكِّداً أن الأفراد والجماعات يشكِّلون تصوُّراتهم عن ذواتهم من خلال القصص التي يروونها ويعيدون إنتاجها بما تدمجه من أيديولوجيا وذاكرة وتقاليد في نسيج الوعي الجمعي.

وعند تناول السرد في السياق الإعلامي، يتَّسع هذا المفهوم ليشمل آليات إنتاج المعنى وبناء الواقع الاجتماعي وتأطير الأحداث وتوجيه التلقِّي.[11] هنا، تصف ماري-لور رايان السرد الحديث بوصفه بنية تتجاوز الكلمة المكتوبة، وترى أن القصص المعاصرة لم تعد محصورة في النصِّ الخطِّي، بل امتدَّت إلى الصيغ الرقمية ومتعدِّدة الوسائط، بما في ذلك الأفلام، وألعاب الفيديو، والنصوص الفائقة التفاعلية (Hypertext)، والواقع الافتراضي. وقد قاد هذا التحوُّل إلى بروز السرد الغامر، حيث لا يكتفي الجمهور بقراءة القصة، بل يعيشها تجربةً مباشرة.[12] ويقترح مفهوم العوالم الممكنة لدى رايان أن الروايات لا تعكس الواقع فحسب، بل تُنشئ عوالم بديلة تمكِّن القرَّاء من استكشاف سيناريوهات تتجاوز قيود الحياة الواقعية.[13] ومع صعود الإعلام الرقمي، بات السرد أكثر تفاعلية على نحو متزايد، ما أتاح للأفراد، لا للمؤلِّفين وحدهم، أن يصنعوا السرديات ويتشاركونها عبر الصور ومقاطع الفيديو والأصوات والمؤثِّرات والإيماءات الرقمية.[14]

لقد أسهمت وسائل التواصل الاجتماعي، على وجه الخصوص، في طمس الحدود بين الأدب والوسائط المختلفة ووسائل السرد الرقمي، الأمر الذي جعل التمييز بين الرواية والسرد الإعلامي والسرد الشخصي أكثر صعوبة من أيِّ وقت مضى على الرغم من أن الفصل بين السرد الأدبي والسرد الإعلامي كان في السابق أكثر وضوحاً. فقد زاد بروز شبكات التواصل الاجتماعي من تعقيد هذه الحدود، إذ أتاحت هذه الوسائط ظهور أشكال سردية متعددة ومتنوعة من حيث المحتوى والبنية.

وعلى الرغم من اختلاف مجالات الأدب والإعلام والتكنولوجيا، لا تزال هناك تداخلات غير مستقرَّة فيما يتعلَّق بحجم وتأطير ما كان يُصنَّف سابقاً على أنه رواية أو سرد أو سرد رقمي، ولا سيَّما على منصَّات التواصل الاجتماعي.

وقد أصبح السرد الرقمي اليوم مجالاً محورياً ضمن دراسات الإعلام، يتقاطع مع دراسات الرواية والسرد بوصفهما عنصرين أساسيين في منظومة التواصل داخل أيِّ مجتمع، حيث يتَّجه الأفراد بشكل متزايد إلى إنتاج رواياتهم الخاصة ومشاركتها عبر شبكات التواصل الاجتماعي، سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي.[15]

وإضافة إلى ذلك، يؤدِّي السرد الرقمي دوراً حيوياً في تشكيل الرأي العام والتأثير في تمثُّلات الواقع الاجتماعي، ويحتلُّ الدور الذي تؤدِّيه شخصية الراوي الرقمي موقعاً مركزياً في هذا الحقل البحثي باعتبارها وسيلةً لإقامة روابط إقناعية مع الجمهور من خلال العلاقات شبه الاجتماعية[16] (Parasocial Relationships)، وهي روابط أحادية الجانب لكنها ذات طابع عاطفي، تحاكي الصداقة بين صُنَّاع المحتوى الرقمي والمتابعين. وغالباً ما تُبنى هذه العلاقات عبر اللغة الشخصية والإشارات الانفعالية، التي تعزِّز الإحساس بالقرب بين صانعي المحتوى ومتابعيهم، ما يؤدِّي إلى زيادة التفاعل الجماهيري في شكل تعليقات ومشاركات وإعجابات.[17]

هذا، وتُبرز دراسات أخرى كيف أن المصداقية المتصوَّرة، والتوجُّه نحو العدالة الاجتماعية، والإنصاف في تفاعل المؤثِّرين مع جمهورهم، تسهم بدرجة كبيرة في تشكيل شدَّة العلاقات شبه الاجتماعية.[18] ويُنظر إلى هذه السمات "شبه الاجتماعية" من قبل المتابعين على أنها مؤشِّرات أساسية على نزاهة المؤثِّر، ومعايير تسمح بتكوين ارتباط عاطفي أعمق معه. وبالإضافة إلى ذلك، لا تتشكّل الديناميات شبه الاجتماعية عبر الاستراتيجيات التفاعلية وحدها، إذ تؤدِّي حوكمة المنصَّات والظهور الخوارزمي (algorithmic) دوراً حاسماً أيضاً في تحديد أيِّ السرديات تحظى بالانتشار. فقد شدَّد باحثون على الكيفية التي تؤثِّر بها المؤشِّرات الرقمية، وأنظمة التوصية، والتضخيم الخوارزمي في تحديد القصص التي تُشاهَد وتُتداوَل، بما يُدخل فعلياً طبقات جديدة من الاحتمالية والأدائية إلى السرد الرقمي.[19] وأخيراً، يشير باحثون مثل طومسون وباباكاريسي، اللذين يجادلان بأن القصص على منصَّات التواصل الاجتماعي، مثل إنستغرام وتيك توك وتويتر، تتطوَّر بوصفها تراكُمات من السرديات الصغرى، إلى الطابع المتسلسل إذ تتشكَّل هذه السرديات في الزمن الحقيقي عبر حلقات التغذية الراجعة، والسياقات الاجتماعية والسياسية، وقواعد التفاعل الخاصَّة بكل منصَّة، وهو ما يميِّزها عن الأشكال الخطّية أو الروائية التقليدية للسرد.[20]

وختاماً، فإن هذه الدراسة تستند نظرياً ومفاهيمياً إلى تعدُّد في المنظورات يشمل: النظرية الأدبية الكلاسيكية، والتحليل النقدي الماركسي، والدراسات المعاصرة في السرديات الإعلامية. ومن خلال دمج هذه الحقول المعرفية، نسعى إلى تعميق فهمنا لكيفية استمرار تطوُّر السرد في العصر الرقمي، ليشكِّل الرواية الفردية "الصغرى" أو Micronarrative، ولدوره في تشكيل كلٍّ من الهوية الفردية والوعي الجمعي.

التحليل: ساردو غزة الرقميون

تتنوَّع مناهج تحليل سرد القصص الرقمية في الدراسات الإعلامية وباقي الدراسات وتركِّز على أدوات ومهارات وأساليب الساردين،[21] لكنها نادراً ما تركِّز على شخصيات الساردين الرقميين وأساليبهم السردية. ومؤثرو هذه الدراسة يقدِّمون تقليداً لشخصيات وأبطال من الصحفيين والفنانين والمخترعين: عبُّود بطاح يقدِّم

نفسه على أنه صحفي، وأحمد جمعة يقدِّم نفسه كفنان أونلاين وكوميديان رقمي، ومحمد، "المخترع الغزَّاوي"، يقدِّم نفسه على أنه صانع أدوات مبدع ومتخصِّص في تعليم الناس أن يقوموا بالأشياء بأنفسهم ضمن أداء فيه الكثير من الفرجة البصرية والمتعة الصوتية وجمالية الصور وغرابة طرق التصوير ودلالات لخلفيات المشهد الذي يؤدِّيه كلُّ سارد قصصي من الذين نحللهم في هذ الدراسة.

عبُّود بطاح Aboud Battah "أقوى صحفي في العالم"

عبُّود بطاح، وهو شاب فلسطيني من مخيم جباليا للاجئين، شبه مجهول قبل حرب الإبادة على غزة. وقد بدأ حضوره على وسائل التواصل الاجتماعي مع اندلاع الإبادة، وخلال عامٍ ونصف فقط، تضاعف عدد متابعيه بشكل هائل، وكانت شركة "ميتا" قد حذفت سابقاً حساباته على إنستغرام وفيسبوك، إلَّا أنه عاد في آذار/ مارس 2025 بحسابات جديدة على المنصَّتين.[22] وفي مقطع فيديو تناول فيه حذف حساباته، انتقد سياسات "ميتا" الخاصَّة بالنشر وتقييد المحتوى، ولا سيَّما ما يتعلَّق بالمحتوى الفلسطيني، وأكَّد عزمه على مواصلة إنشاء حسابات جديدة باعتبار ذلك وسيلة لتحدِّي سياسات شركة ميتا. كما قدَّم عبُّود مقاومة لسياسات وتقييد شركة ميتا، ووصف نفسه في أحد الفيديوهات بـ"العنيد" (Stubborn) ودعا النشطاء الفلسطينيين إلى إعادة فتح الحسابات بعد إغلاقها أو تقييدها، رافضاً الخضوع لسياسات "ميتا" وقيودها، وحثَّ متابعيه على مشاركة المحتوى بحرية، بغضِّ النظر عن رفض الشركة، وفي حال إغلاق حساباتهم، دعاهم ببساطة إلى إنشاء حسابات جديدة ومواصلة الجهد دون توقُّف.

يبلغ عدد متابعي عبُّود، حتى لحظة كتابة هذه الدراسة، 3.8 ملايين متابع على إنستغرام، إضافة إلى 1.1 مليون متابع و9.2 ملايين إعجاب على تيك توك. وعلى الرغم من إغلاق فيسبوك حسابه بسبب سياساته المتعلِّقة بالمحتوى الفلسطيني، فقد أعاد بناء حضوره بسرعة، محقِّقاً 70 ألف متابع جديد، ليصل عدد متابعيه الآن إلى 243,900 متابع على منصة X (تويتر سابقاً).[23] ويعرض في سيرته الذاتية العبارة التالية بفخر: "أقوى صحفي في العالم لعامي 2023–2024، والوريث الوحيد للصحفية الشهيدة شيرين أبو عاقلة."[24] وفي ظلِّ العجز الكبير الذي يواجهه الصحفيون التقليديون عن العمل بأمان داخل غزة، أصبح عبُّود بمثابة صحفي بديل لملايين المتابعين. فهو يقدِّم تقاريره من فوق سطح منزله في مخيم اللاجئين، حيث يستخدم مصباحاً كهربائياً مربوطاً بخيط بدلاً من الميكروفون الاحترافي، ويُطلق على نفسه مازحاً "مراسل قناة الجزيرة"، إحدى أشهر الشبكات الإخبارية في العالم العربي وأحد أبرز المراسلين في العالم العربي.

اشتهر عبُّود بمضمون فيديوهات مفاجئ ومخالف للتوقُّعات، فهو يصوِّر الغارات الحربية ودويَّها المرعب ويصفه بالموسيقى والطرب، ويصف أحداث الحرب بـ "أجواء فخمة"، ويعلِّق على الغارات والتطوُّرات الحربية المرعبة بالقول "إشي زي الآيس كوفي"—المشروب الذي يحبه. يخطئ في الكلام ويكسر الكلمات، طفولي بالكامل، وأصبح مزاجه في الفيديوهات ينعكس على مزاج ملايين المتابعين، ودفع جمهوره إما إلى الانغماس في الضحك أو إلى المشاركة في البكاء. استبدل هذا المؤثِّر الشاب وطأة الحديث عن الإبادة والمذابح بتناول كوميدي، فتحدَّث

عن جوع الأسرى "الإسرائيليين" وإجبارهم على أكل الطعام الشعبي الغزاوي مثل "الفول والفلفل والفلافل."[25] إنه يصوِّر إطلاق صواريخ المقاومة من غزة صاعدة إلى السماء ومعها حمامة تطير في المكان على خلفية صفير وزغاريد في الحارة التي يسكن فيها. يكسر اللغة الفصحى واللغة الصحفية، وهو يعطي فقراته كصحفي ميداني، لكنه كأيِّ صحفي مهني لديه لوازم إخبارية في الوقوف أمام الكاميرا (Stand by)، يبدأ بثَّه بالقول: "إخوتي وأخواتي الكرام، أسعد الله صباحكم. ننشر لكم آخر التطوُّرات في البلاد."[26] ثم يسرد بالعامية خلفيَّات اجتماعية عمَّا يجري وليس معلومات الحرب. يعلِّق ويمزح ويضحك ويحزن ويطلق بعض الكلمات باللغة الصينية من باب السخرية. يفتخر بسطح منزله البائس في المخيم، ويحذِّر مازحاً من سرقة الخلفية التصويرية التي يستخدمها، ويسمِّي سطح المنزل بالأستوديو العالمي لعبُّود،[27] يصور طوابير المخابز وأنقاض المنازل، ويقف أمام المستشفيات مرتدياً زيَّ الصحافة، ويعطي رسائل إخبارية في منتهى الدِّقة عن وضع المستشفى، وعندما يختم تقريره التمثيلي، يقدِّم كأيِّ صحفي تحية للجمهور (peace to camera) بالقول "الوضع آيس كوفي من المكان الفلاني."

وحتى وسط دمار الإبادة، يدمج عبُّود الفكاهة في تغطيته، فهو يصوِّر مشاهد طوابير الطعام الطويلة، والمباني المنهارة، والمستشفيات المكتظَّة، ثم يفاجئ جمهوره بتعليقٍ غير متوقَّع حول أن الصمت الذي يعقب الغارة الجوية يبدو "مريباً" على نحو غريب. وواقفاً أمام المستشفيات مرتدياً سترة الصحافة، يقدّم تقارير دقيقة على نحو لافت عن الأوضاع الطبية، ويختمها بعبارته الأيقونية: "الوضع آيس كوفي."[28] ويُبرز هذا التداخل بين الجدِّية والفكاهة أسلوبه الفريد في السرديات الفردية "الصغرى"، حيث يمزج ثقل المأساة بلحظات من الخفّة. إن سخرية عبُّود تؤدِّي وظيفة تتجاوز مجرَّد الترفيه، إذ تمثِّل شكلاً قوياً من المقاومة الرقمية، فهو ينجح في إيجاد مساحة للضحك حتى في أكثر اللحظات قتامة، جاعلاً من النكتة أداةً لمواجهة الرعب، ووسيلةً لتفكيك الخوف وكسر هيمنة العنف على المشهد اليومي.

يؤيد عبُّود المقاومة بخفَّة دم عبر إيراد النكات على المقاومين. له صورة مليئة بالغرابة والدهشة، يقلِّد فيها قائد المقاومة يحيى السنوار،[29] وهو يجلس على كرسي فوق أنقاض منزله، يضحك في الصورة كأنَّ شيئاً لم يتدمَّر. يقلِّد الناطق العسكري باسم المقاومة أبو عبيدة، يشبِّه المقاتلين بمشاهير كرة القدم أمثال رونالدو وميسي، يهاجم المتشائمين بالقول إنه متفاءل 104%،[30] يقدِّم قطَّه "فيكتور" للجمهور، ينادي عليه بكلمة "أخوي" ويمدح صموده في الشمال المحاصَر، وتناول طعام الأعشاب مع العائلة في ظلِّ المجاعة، ويطلب من المتابعين الدعوة لفيكتور بالصمود والانتصار، ويصفه بقائد لواء القطط في شمال غزة.[31]

وإذا كان للصحفيين أساليبهم الصحفية بالتغطية عبر منهجية المعلومات، فعبُّود له أساليب شعبية في توريد المعلومات بـ "الكوميديا، نكشة الراس، ادِّعاء الهبل." وإذا كان للصحفيين دفتر مصطلحات للتغطية style book، فهو بذات السياق لديه كلمات بديلة، إذ يصف جيش الاحتلال بـ"هلسات، مرتزقة..." ويصف نتنياهو بـ"النتن..." ويقدِّم تعبئة طفولية للمقاومة، اعتبرها كثيرون أكثر جذباً وسخرية من الروايات الإعلامية التي يقدِّمها الصحفيون. يُضفي أسلوبه طابعاً إنسانياً على الحرب بالنسبة للملايين جاعلاً أهوال الإبادة الجماعية سهلة

الفهم من خلال الفكاهة. فيديوهاته كانت أكثر جاذبية وتأثيراً من التقارير الإخبارية التقليدية. وبمزج الفكاهة والمشاعر الصادقة والسرد القصصي الرقمي، أعاد عبُّود تعريف معنى أن تكون صحفياً في منطقة حرب، محوِّلاً المأساة إلى صمود، والدمار إلى سخرية، والقمع إلى قصة لا يمكن للعالم تجاهلها.

نشر عبُّود عدداً من الفيديوهات تحدَّث فيها عن "الصبر" كأداة صمود في مواجهة الإبادة.[32] لم يتحدَّث عن ذلك بلغة فيها شعارات أو دعاية، بل اعترف بحجم الخوف من الموت في ظلِّ الإبادة، لكنه قال إن الاستسلام سيزيد الخوف أكثر، لأنه سيؤدي إلى تهجير الفلسطينيين إلى الأبد عن أرضهم ومنازلهم، والأفضل أن يصبروا ويواصلوا الحياة الصعبة في غزة... إنها ستكون أسهل من الحياة في المنفى في مخيمات اللجوء في الدول العربية. كما قام عبُّود بعمليات تحقُّق من المعلومات التي ينشرها جيش الاحتلال "الإسرائيلي"، مثله مثل الصحفيين، وكشف عن عدم صحة روايات أوردها الناطق باسم جيش الاحتلال الذي ادَّعى وجود مقاتلين فلسطينيين في مدارس إيواء النازحين التابعة لوكالة غوث وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين التي قصفها جيش الاحتلال وارتكب فيها مجازر بحق المدنيين. وفي التحقق الذي اتَّبعه عبُّود، راجع أسماء المدارس المقصوفة وعدد الشهداء المدنيين ونسبة النساء والأطفال بينهم ليكشف "التضليل الإسرائيلي" للمعلومات والحرب النفسية التي يشنُّها جيش الاحتلال على سكَّان قطاع غزة.

يكرر عبُّود الحديث عن آلية "التكيُّف" مع الظروف، يسخر منها ككلمة تحمل معاني ثقافية عليا، ويقترح أنواعاً كثيرة من التكيُّف الشعبي وليس النخبوي، مثل قبول الطعام البسيط، وأغطية النوم القليلة، والتحايل على أوامر جيش الاحتلال التي يرسلها عبر رسائل خلوية قصيرة يطلب فيها من مئات الآلاف الرحيل إلى مناطق يسمِّيها "آمنة"، ثم يعود لقصفهم مرة أخرى بعد الرحيل، وتقريب مناطق نزوحهم من الحدود المصرية، كي يجدوا الخروج من فلسطين سهلاً فيخرجوا إلى الأبد. عن هذا الوضع يتحدَّث عبُّود ويقول بلهجة عامية للشباب والمتابعين، إن عليهم الاستمرار في "التلاعب" مع أوامر الجيش، فمرة ينزحون ومرة يعودون إلى بيوتهم الأصلية، لكنهم لا يقتربون من الحدود المصرية حتى لا يجبرهم جيش الاحتلال "الإسرائيلي" هناك على الرحيل إلى الأبد.

يستخدم عبُّود كلمة "التفاؤل" كعنوان على عدد من فيديوهاته، يضعها في مكان بارز على الشاشة مع رموز ضاحكة وسعيدة، ويقوم بفعاليات فيها الكثير من التفاؤل. فمثلاً يزور أطباء عرباً وأجانب متطوِّعين في مستشفيات غزة، [33] ينشر فيديو فيه كعكة وحفلة عيد ميلاد أحد الأصدقاء،[34] يسرد عن ظهور أطباق فلسطينية جديدة تمَّ استبدال مكوِّنات فيها مفقودة من السوق في ظلِّ الإبادة،[35] ويدعو جيله وكل الأجيال إلى نشر كل هذه الغرائب التي تحدث في ظلِّ الإبادة، وإعطائها أسماء جديدة كي تدخل في الثقافة العامَّة وتصبح قصص صمود تتحدَّث عنها الأجيال القادمة.

يتسلل عبُّود إلى الأسلاك الشائكة على الحدود بين غزة وفلسطين المحتلة، ويصوِّر الأرض الفلسطينية المحتلة في سنة 1948، ويقول للمشاهدين هذه أرضكم التي تمَّ تهجيركم منها في النكبة، يوماً ما سنعود إليها، ويتمُّ

تحرير فلسطين من النهر إلى البحر، ويعود لاجئو غزة إلى ديارهم الأصلية في يافا والقدس وحيفا واللدّ التي احتلَّها الصهاينة في سنة 1948،[36] وصارت مدناً "إسرائيلية". إنه يخاطب متابعيه: هذه هي أرضكم التي شُرِّدتم منها خلال النكبة. يوماً ما، سنعود إليها وستتحرر فلسطين من النهر إلى البحر. سيعود لاجئو غزة إلى ديارهم الأصلية في يافا والقدس وحيفا واللد.[37] لا يقول ذلك بلغة فيها شعارات، بل بلهجة شبابية واثقة ومليئة بالتفاؤل والأمل حتى لو كان مزيَّفاً قليلاً. يَعِدُ المتابعين بأمنيات فلسطينية رائجة على منصَّات التواصل الاجتماعي يتمنَّاها الناس لأنفسهم بالقول: "يوماً ما رح نفطر في يافا ونتعشَّى في القدس وننام في حيفا."[38]

يعكس صعود عبُّود إلى الشهرة قوة السرد القصصي الرقمي في الصراعات الحديثة، فهو يمثِّل جيلاً جديداً من الرواة الفلسطينيين، مستخدماً الفكاهة والارتجال والأصالة العاطفية لالتقاط حقائق الحرب بطريقة لا تستطيع أيُّ وسيلة إعلامية تقليدية القيام بها. إن قدرة عبُّود على الموازنة بين الكوميديا والمأساة جعلت منه شخصية محبوبة، ليس فقط بين الفلسطينيين، بل وخارج فلسطين أيضاً. سواء كان يمزح بشأن حالة التصوير من على السطح، أو يحشد التفاؤل بين متابعيه، أو يحوِّل الغارات الجوية إلى لحظات سوريالية من الفكاهة السوداء، فإن مقاطع الفيديو التي يقدِّمها هي تذكير قوي عن حالة صمود وبقاء الشعب الفلسطيني. وفي مشهد إعلامي غالباً ما تفشل فيه وسائل الإعلام الرئيسية في التقاط حقيقة الحرب كاملةً، أصبح عبُّود رمزاً لسرد القصص البديلة، عبر مصباح كهربائي واحد بدل المايكرفون، وقهوة مثلجة متخيَّلة وسط المجاعة، وفيديو مؤثِّر في كلِّ مرَّة.

أحمد جمعة: العبث مرآةً للواقع

أحمد جمعة هو سارد قصص رقمي ناشئ يجمع بين الفكاهة السوداء والعبثية المسرحية لتسليط الضوء على الواقع القاسي للتهجير والحرب. حسابه على إنستغرام يضم 1.5 مليون متابع، بينما جذب حسابه على تيك توك 511,000 متابع و6.6 مليون إعجاب. ومع ذلك، فهو يتجنَّب عمداً التفاعل مع فيسبوك أو إكس-تويتر X. يقدم أحمد فيديوهات بمهارات مسرحية، يؤدِّيها من زاوية العبث، عبث في مواجهة الألم، عبث في مواجهة المجاعة، عبث في مواجهة الحقيقة، عبث يكذِّب الخطابات العليا عن الصمود والصبر، عبث في مواجهة الفاعلية، عبث في تفسير المقاومة بالحيلة التي ينتهجها الفاعلون في حياة النزوح، واعتراف إنساني بالبرود إزاء الدرامات الكبرى، واعتراف بالعجز وعدم الكذب على الذات. وعدم اعتراف بالمقولات الكبرى عن البقاء والصمود والنجاح والريادية.

يصوِّر أحمد الجوع بين النازحين، عبر إثبات عكس الواقع، بالقول إن صديقه حصل على وجباته دون تأخير في الخيام. ويتناول أزمة "التواليت في الخيمة" بشراء "شطاف إلكتروني" [39] فاشل. ويسخر من الخطاب العام الإعلامي الذي يتناول معاناة الأطفال فيصوِّرهم في لحظة لعب بين التراب والخيام ويسأل أحدهم عن صور المعاناة، فيردّ: "شو يعني معاناة"[40] وهو هنا لا يريد أن يُكذب وجود المعاناة، بل يتلاعب مع هذه الحقيقة بشكل مسرحي، يتلاعب بشكلها ومضمونها، وينقل جوانب منها كتلك المتعلِّقة بمذابح ارتكبها الاحتلال بين النازحين، لكنه يقولها من منظور مختلف وبأدوات مختلقة.

ويصوّر أحمد زوايا عبثية في حياة النازحين في حرب الإبادة. ومن أقسى القصص التي سردها كانت حول نازح غاضب كان ينتظر أن يحصل على كوبون/ صندوق مساعدات كانت توزِّعها باستمرار سيارة نقل الموتى التابعة للكنيسة. ولفرط انتظار هذا الشخص، هجم على السيارة وفتح بابها ذات يوم، وحمل صندوقاً وهرب، وعندما وصل الخيمة، اكتشف أن الصندوق فيه أشلاء شهيد من إحدى الغارات "الإسرائيلية"، فقد كانت السيارة في طريقها لدفن مجموعة من الأشلاء تمَّ وضعها في صناديق تشبه صناديق مساعدات اللاجئين. [41]

ينتقد أحمد على طريقته العبثية الإيجابيين والتنمويين، وينتج فيديوهات عن مشروع بيع فلافل فشل بسبب الحسد، ومشروع بيع بطاطا للنازحين أفشله تبرع رجل كريم قام بشراء كل البطاطا المقلية مرة واحدة. تحدَّى الصمت والانتظار تحت الإبادة بأنواع من الاستثمار الغريب، فنشر فيديوهات عن بسطة لبيع بامبرز الأطفال، وفيديو لورشة تصليح القدَّاحات، وفيديو معرض للشباشب المستخدمة على الرصيف، وقام في إحدى الفيديوهات بتسويق شطَّاف إلكتروني.[42]

يحكي السارد أحمد عن الصراع الطبقي في بيع الماء الصالح للشرب على النازحين، هناك ماء في كيس ساندويشات بلاستيك للفقراء، وهناك ماء في قوارير للأغنياء، وسعر الثاني ضعف سعر الأول، ومكوِّنات الأول بائسة بينما مكونات الثاني صحِّية.[43] ينتقد خرافة الريادة الشبابية السطحية، فيمثِّل مع أصدقاء له قيامهم بدور المسحَّراتي، وبعد أن يُحضر الطبلة يفشلون في تذكُّر الأناشيد الدينية ويغنُّون أغاني شارع وحب ومراهقة ورقص خليع، فتهرع عليهم الكلاب لطردهم من بين خيام النازحين.[44] ويشتمهم رجل يحاول أن ينام تحت ضجيج "الزنانة"، الطائرة التي تصوِّر حركة النازحين وتراقبهم من الجو وتنقل صورهم لمقرات الاستخبارات العسكرية. يسخر السارد أحمد من كلام الناس عن المحتوى الناضج للمؤثِّرين، فهو مع القاع، مع محاولات القاع في صناعة المعنى. يهدي شقيقه الطفل سريراً كان ملقى في حاوية النفايات ويصوِّر عدم دهشته وعدم قدرته على التفاجؤ بالهدية.[45] يحاول القول إن هناك جزر مالديف في بحر غزة، مالديف سياحي، ويمشي بالكاميرا فوق أمواج البحر، ويصوِّر الأطفال الذين يلعبون على الشاطئ، وفجأة تظهر خيام النازحين من حرب الإبادة. إنه يعوِّد الناس على معاني جديدة للدهشة، عبر صناعة المحتوى غير المتوقع.[46]

لا تخلو سخرية السارد أحمد من تراجيديا سوداء جداً، ففي أحد الفيديوهات يصوِّر موت بطَّة للعائلة أطلقوا عليها اسم فتحية، ويكشف أن زوجها لم يأبَه بموتها وظل يأكل العلف، وأن العائلة اشترت بطَّة جديدة أطلقوا عليها اسم تسنيم، وأن فتحية التي ماتت تبخَّر وجودها بالكامل، فيقول إن لكل شيء هناك بديل في الحياة،[47] حتى الإنسان له بدلاء وموته قد يتحوَّل إلى استبدال بشخص آخر في زمن الإبادة السريع الذي يرحم المنتظرين أو من لديهم الوقت للحزن على الميت. هذا المعنى يأتي في فيديو آخر يقول فيه أحمد شعراً فوضوياً مربكاً ودرامياً وأسود، يقول:

"لقد كنت احترق،
بينما أنت جئت،
قعدت تلومني على رائحة الرماد.
كان مفترض تيجي تواسيني وأنا أحترق!!!!
مش تقلِّي إنه في ريحة رماد."[48]

ومن الفيديوهات الغريبة التي أنتجها جمعة، فيديو عن رغبته في شراء دجاجة جميلة من سوق النازحين، كي يحصل منها على البيض، وعندما يعود للبيت تغضب والدته وتقول إن دجاجاته لن تبيض في ظل الإبادة والحرب، لذا الأفضل طبخها للعائلة. يرفض كلام والدته ويذهب إلى السوق ويشتري بيضاً يضعه تحت دجاجته حتى ينقذها من سكِّين والدته، لكنه ينكشف بسرعة وتطبخ العائلة الدجاجة في نهاية مأساوية للدجاجة ولقصته معها.[49] ويغطِّي في أحد فيديوهاته بطولة كروية بين أطفال النازحين، يشرف عليها معلمون ورياضيون نازحون أيضاً، يسمِّي الفعالية "دوري أبطال الحرب"، على غرار دوري أبطال أوروبا، يصوِّر هجمات كروية حامية، وطرد لاعبين بالبطاقات الحمراء والصفراء، وتسجيل أهداف... ويستخدم أصوات معلِّقين عالميين معروفين بالتعليق على دوري أبطال أوروبا، ويلتقي بلاعب يشبه اللاعب العالمي ليونيل ميسي ويقول هذا هو ميسي غزة، ويبثُّ أجواءً من التفاؤل بين المتابعين ويحصل على مشاهدات وإعجابات ومشاركات بالملايين.[50]

اشتهرت في ظلِّ حرب الإبادة على غزة فعالية قام بها مؤثِّرون كثر، قاموا بعمل فعاليات فرح وترفيه للأطفال النازحين عبر أخذهم من أهاليهم إلى ساحة ما قريبة من البحر وتنظيم فعاليات ترفيه لهم. المؤثِّر أحمد قام بشيء مغاير، قال في أول الفيديو إنه ذاهب لتصوير ألم الأطفال في ظلِّ الإبادة، ولكنه في الفقرات أظهر كمية فرح مدهشة على وجوه الأطفال، فطلب منهم أن يبكوا ليكونوا مثلما يتمُّ تمثيلهم في نشرات الأخبار، فيبكون بصوت مصطنع ويعودون للضحك والقفز في الهواء والرقص.[51] والمؤثِّر أحمد هنا لا يعكس الواقع ولا يزوِّره، بل يعيد إنتاجه بالبثِّ الحيِّ والتصوير الصادق دون أيِّ مسرحة ليثبت أن في غزة تحت الإبادة مشاهد كثيرة ليس فيها الموت فقط، بل فيها الحياة والترفيه المتاح والأطفال، وأساطير الحرب، وقصصها الصادقة والكاذبة.

يصوِّر أحمد في أحد فيديوهاته، جمهرة نازحين يحتفلون بإعلان زواج شابين من النازحين، يأخذ المتابعين إلى تفاصيل حفل الزواج في حياة النازحين الهاربين من الإبادة، وفي التفاصيل يتمُّ إحضار ملابس بسيطة للعروسين، ويتمُّ طلاء أيديهم بالحناء، وكتابة أسماء المتزوجين بالتاتو على أيديهم، ويغمز جمعة للمتابعين، بالقول "أين سيذهب المتزوجون لقضاء الليلة الأولى؟" فيجيب: "إلى خيمتين جديدتين... عادي جداً."[52] وحول هذا الفيديو يحدث تفاعل كبير بين المتابعين، فيناقشون شروط الزواج التقليدي عندما تتغيَّر في ظلِّ الزواج في وقت النزوح، ويمدح كثيرون التسهيلات التي منحها أهالي المتزوجين لأولادهم كي يبدأوا حياتهم دون تعقيدات المَهر والذهب والملابس وبروتوكولات الزواج الجديدة في ظلِّ الإبادة، والطريقة التي يشارك فيها النازحون في الأعراس، علماً أنهم

لا يعرفون بعضهم البعض فيحضرون الأعراس كغرباء، لكنهم يصبحون عائلة واحدة في السرَّاء والضرَّاء.

لا نهاية جيدة لأيٍّ من فيديوهات أحمد، فهو لا يسعى لإرضاء الجمهور، مهما كانت عكس التيار، وحتى في القصص التي تُروى عن الصمود والبطولات العالية ونجاحات النازحين في تخطِّي المشاكل. إنه يقول الحقيقة مهما خالفت توقُّعات السرد والساردين، فمثلاً في أحد فيديوهاته يقول إنه سيعرض إبداع الناس في الحصول على مقرمشات في ظلِّ الإبادة، ويعرض أنواعاً منها مأخوذة من المعكرونة المقلية ويصوِّر رأي شقيقه الأصغر فيها، فيرفضها الصغير ويقول إن طعمها مقزِّز، على عكس الرواية السائدة عن أن كلَّ ما ينتجه النازحون هو أطعمة لذيذة ضمن صحافة حلول انتشرت في غزة تحت الإبادة.[53] وفي فيديو آخر، يعرض أحمد على ابنة شقيقته التي لم تتجاوز الخمسة أعوام لعبة باربي مكسَّرة ومقطوعة الرأس، فترفضها طبعاً وتفضِّل ألعابها التي صنعتها والدتها من قماش وكرتون تالف.[54] يتناول في فيديو آخر، الأخبار الواردة عن المحاصَرين لأشهر في شمال غزة، وتناولهم علف الحيوانات في ظلِّ نفاد الطعام والأدوية وعدم دخول مساعدات الأمم المتحدة. يقوم أحمد بعرض تجربة تضامنية مع المحاصرين عبر تصنيع خبز وكعك من علف العصافير، وعندما يتذوقه يقول إنه غير لذيذ، لكنه يقول إنه سيأكله رغماً عنه لأن فيه قيمة جديدة، وهي أن الحيوان يتضامن مع الإنسان، ويمنح نفسه طعاماً للإنسان تحت الإبادة.[55]

المخترع الغزاوي Gazaweyi

غير معروف الاسم الكامل لصاحب الحساب وله 824,000 متابع على إنستغرام،[56] و 56 ,1095 متابعاً على تيك توك،57 ,1.17 مليون مشترك على يوتيوب،[57] في حين أن محتواه يمتدُّ عبر منصَّات متعدِّدة. إن تركيزنا هنا ينصبُّ على حسابه على إنستغرام، حيث يعرض اختراعاته الفريدة، وإن كان ذلك دائماً مع لمسة خاصة.

إن ما يميز مقاطع الفيديو الخاصة به ليست الاختراعات نفسها فحسب، بل الطريقة التي يتمُّ تقديمها بها من حيث التعليق الصوتي المذهل، الإلقاء الإذاعي السريع، المواكبة في سرعة الصورة أو زمن اللقطة، النبر الإذاعي، التقطيع للجمل المساوي لزمن اللقطة المصورة، النص المكثف والمحسوب بالثانية، المؤثِّرات الصوتية العالمية من قناة **ناشيونال جيوغرافيك**، ومن موسيقى مسلسل **باب الحارة**، ومن رسوم **توم أند جيري** المتحرِّكة، ومن أفلام مستر بين ومن موسيقى فيلم **تايتانيك**، ومن أكثر موسيقات الألعاب الإلكترونية المنتشرة في العالم، وبتلميحات صوتية ذكية تتلاعب مع جدية السياق المحيط الذي هو حرب الإبادة.

النص المقروء فوق الفيديو، نص يعاكس النص المعتاد، أو المتوقع، فيقول مثلاً:

شامبو يسبب الصلع "بدلاً من الوقاية منه."[58]

مطرقة "تكسر حاجز الصوت."[59]

بطانية مصممة "لتغطية الأخبار."[60]

شبشب مصنوع من الخشب والبلاستيك، يقدمه بشكل فكاهي على أنه "سلاح تدمير شامل" في أيدي الأمهات، ويقال إنه يسبِّب الكسور والشلل والشيخوخة المبكرة، في إشارة إلى المسلسل الشهير **باب الحارة**.[61]

ورشته عبارة عن خيمة للاجئين، حيث يبتكر من منطلق الضرورة منتجه "Shower Pro Max" وهو في الأساس زجاجة ماء معلَّقة على عمود الخيمة وأصبح منتجاً فاخراً ساخراً. [62] شامبو "Dabber Qaml" الخاص به هو محاكاة ساخرة لمنتجات العناية الشخصية، مصمَّم ليبدو "خطيراً" بدلاً من أن يكون مفيداً، مستخدماً كلمة qaml (القمل باللغة العربية) بدلاً من aml.[63]

تسخر اختراعاته من العلامات التجارية وثقافة الاستهلاك، بينما تكشف بمهارة عن واقع النزوح القاسي. تستمرُّ قائمة اختراعات غزَّاوي، كل واحد منها يمثِّل نظرة ساخرة على البقاء على قيد الحياة في خيام النزوح، ومن هذه الاختراعات: مكنسة النازح،[64] ثلاجة النازح،[65] مدفأة النازح،[66] رجل الثلج للنازح،[67] محوِّل الطاقة الشمسية للنازح،[68] أدوات المطبخ للنازح،[69] مصباح الكيروسين للنازح،[70] مصيدة الفئران الخاصة بالنازح،[71] مثقاب الكوسا؟،[72] قالب قلي الفلافل.[73] وكلُّ اختراع يعكس الظروف القاسية في مخيمات النزوح، لكن غزَّاوي لا يعرضها بأسلوب وثائقي تقليدي، وبدلاً من ذلك يضفي طابعاً فكاهيّاً على المأساة، ما يدفع المشاهدين إلى الضحك حتى وهم يواجهون واقع المعاناة المقلق.

إلى جانب الاختراعات نفسها، فإن أسلوب غزَّاوي في سرد القصص هو شكل من أشكال الفن، حيث تظهر مقاطع الفيديو الخاصة به زوايا تصوير حادَّة ومدروسة، وتحرير رقمي وتوقيت دقيقين، وصوت خارجي (Voice Over) منظَّم بعناية. وباستخدام الفواصل والنبر في الإلقاء والموسيقى الخلفية لتعزيز السخرية، يعتمد أسلوبه في كتابة السيناريو على التناقضات، حيث يقول شيئاً ويعني عكسه. هدفه يتجاوز مجرَّد الترفيه، فهو يسعى إلى إثارة الدهشة بينما يسخر من مفهوم الإبداع نفسه بدلاً من الترويج لاختراعاته بطريقة تقليدية، بحيث يدعو جمهوره إلى مشاهدة عبثية البقاء على قيد الحياة نفسها.

أحد أبرز مقاطع الفيديو التي أنتجها يتناول معدات الاستحمام في مخيم للنازحين، ويعدِّد العناصر بطريقة تحوِّل الأشياء اليومية إلى استعارات للبقاء على قيد الحياة:

"نحتاج إلى الحديد للتغلُّب على نقص الفيتامينات."
"نحتاج إلى بطانية لتغطية الأخبار."
"نحتاج إلى حبل لنشر أخبارنا."
"نحتاج إلى دلو لتحمل المسؤولية."
"نحتاج إلى عجلة إنقاذ لإنقاذنا."
"نحتاج إلى غراء حتى نتمكن من البقاء معاً."
"نحتاج إلى ملاقط لالتقاط الأخبار."
"نحتاج إلى مقصّ لقصّ الأخبار المضللة."

"نحتاج إلى منشار لنشر ما يحدث."
"نريد الإعجابات والاشتراكات من أجل رزقنا."
بين هذه السطور، تتصادم السخرية والمأساة،[74] حيث تكتسب الأدوات العادية للحياة اليومية معنى مزدوجاً، يعكس الصراع من أجل البقاء في خضمِّ الحرب وإلإبادة.

يتمتع المؤثِّر غزَّاوي بقدرة فريدة على تحويل الأحداث السياسية الكبرى إلى لحظات شخصية ومؤثِّرة للنازحين. فهو يحوِّل الأحداث السياسية الكبيرة إلى حدث يخصُّه ويخصُّ النازحين، مثلاً عندما دخلت المساعدات الإنسانية إلى غزة أنتج فيديو قصيراً عن استقبال بيضة في خيمة عائلته النازحة، رتَّب لها مؤتمراً صحفياً أمام الخيمة، ركَّب صور ميكروفونات أمام البيضة، وحمل عليها Voice Over تتحدث فيه البيضة كأنها مسؤول دولي يحلِّل ما يحدث في حرب الإبادة، وعندما يقلي البيضة يتعمَّد تغيير الكلمات المتوقَّع قولها عن قلي البيضة، فيقول: نضيف رشَّة ملح أزرق بدل رشَّة فلفل أسود، ونضيف رشَّة سكر بدل رشَّة ملح. وفي التعليقات على هذا الفيديو، ينشر المتابعون تعليقات غير منطقية، بعضها ساخر وبعضها ناقم، وبعضها محتجٌّ على العالم الصامت. ويتحوَّل الفيديو اللامنطقي في معلوماته إلى منصَّة لتبادل الحديث بين مئات المتفاعلين حول حرب الإبادة على غزة، وهو ما يشير إلى حالة بقاء ومحاولة صمود على الرغم من كلِّ عوامل الإبادة.

أتقن غزَّاوي مهارات عالية في التجسيم والفن التشكيلي، فهو يشكِّل مواد بيديه من الكرتون والبلاستيك والشمع والخشب ويدخلها في تصوير فيديوهاته، مثل مظلَّات صغيرة للحماية من المطر، أو قوارب لخوض مياه الفيضانات، أو تصميم ملابس أطفال مزركشة لاستخدامها في الفيديوهات، فهو في هذا الجانب، وبشكل إبداعي، يقدِّم مهارات مهندسي الديكور في الأعمال التلفزيونية أو السينمائية. كما أنه يُدخل مؤثِّرات بصرية من خارج عالم غزة الواقع تحت الإبادة، ويصله بمؤثِّرات عالمية بصرية وصوتية في شكلٍ مشجِّع على المشاهدة ومشجِّع على الاستماع والاستمتاع. وهنا نلمس حجم خلق الأشياء من العدم، وهو تحدٍّ كبير لآليات محو الأفكار والأجساد والحيوات التي تمارسها الإبادة الجماعية، ودليل على أن الناس مهما كانت الإبادة مهيمنة يجدون مخارج كثيرة للتخفيف من حدَّتها والتلاعب معها والتعايش مع فصولها، وإنتاج سردية معلوماتية وجمالية تقاوم كلَّ ما تسعى له الإبادة.

وللمخترع غزَّاوي لغة ذات أسلوب خاصّ، فيها كلُّ فنون التشبيه والمقارنة والبلاغة الذكية، فهو بالإضافة إلى إبداعه في تشكيل مخترعاته، وإبداعه في التصوير والتسجيل، يضيف لغة ذكية فيها سخرية وبلاغة وأسلوب شعري، وإلقاء صوتي مشوِّق ويدعو أيَّ متلقٍّ للمتابعة، ويجدِّد استخدام العبارات عبر استخدامها كلغة نازحين يفكِّرون في البدائل ويبحثون عن الحلول لأزماتهم التي سبَّبتها الإبادة. يستخدم المخترع غزَّاوي مؤثِّرات صوتية ومرئية من قناة **ناشيونال جيوغرافيك العالمية**، حتى أنه يظهر شعارها في بعض مقاطع الفيديو الخاصَّة به، ويستخدم التصوير السينمائي الغامر، وزوايا الكاميرا الجذَّابة، والأصوات الغامضة، والتشويق المكثَّف كأدوات رئيسية في إنتاج مقاطع الفيديو الخاصة به. وتشير هذه التقنيات إلى أنه يسعى جاهداً للتواصل مع العالم الأوسع عبر لغة مشتركة وتجاوبٍ عاطفي يوحِّد البشرية جمعاء. تُعتبر **ناشيونال جيوغرافيك** وبرامجها من أكثر المحتويات

التلفزيونية تأثيراً في العقود الأخيرة. ويبدو أن المخترع غزَّاوي يدرك تماماً هذا التأثير ويفهم أنها منصَّة تربط بين جمهور عالمي متنوع، ومن خلال استخدام هذا الأسلوب المعترف به عالمياً، يسعى إلى توصيل رسائل من أولئك الذين يعانون من الإبادة الجماعية إلى البشرية جمعاء، مستخدماً لغة وأسلوباً تلفزيونياً يتجاوز الحدود.

إن المؤثِّر غزَّاوي هو أكثر من مجرَّد شخصية على وسائل التواصل الاجتماعي، إنه راوي قصص وساخر وفنان تعكس أعماله عبثية الحرب، وتوضِّح كيف يتكيَّف الناس ويبدعون ويسخرون من معاناتهم كشكل من أشكال الصمود، من خلال التناقض والفكاهة والنقد الاجتماعي اللاذع الذي يجبر جمهوره على رؤية ما لا يمكن تصوُّره بطريقة جديدة، حيث يتعايش الضحك والرعب جنباً إلى جنب.

مناقشة النتائج: إعلام بديل- واقع بديل

يظهر من التحليل أن أكثر النظريات العالمية انطباقاً على رواية الساردين الرقميين الفلسطينيين في غزة هي نظرية رايان التي ترى أن الرواية تتخطَّى السرد النصِّي، ويقوم أصحابها هنا بتشكيل واقع افتراضي بديل للواقع المعاش،[75] والذي كما هو في حالتنا واقع حرب وإبادة، فمثلاً الناشط عبُّود ينتج واقعاً إخبارياً بديلاً للقنوات الإخبارية المحلِّية والعالمية، فالصمود قبل المعلومات، ودافعية الحياة أكبر من صدمة رصد المراسلين الصحفيين لأعداد الشهداء في ثلاجات المستشفيات، والابتسامة بديل للانهيار والهزيمة. وكذلك الأمر مع السارد أحمد، فهو يُمسرح روايته الفردية بحيث تدخل مهاراته في التورية والطباق والجناس والتلميح فينتج مشهداً مسرحياً لواقع حربي صعب. الوضوح هنا يواجه التعقيد، والعبث يضعف أدوات سيطرة المأساة، ويتلاعب مع علاقات القوة ويسيطر عليها وينتج واقعاً مسيطراً عليه بإنتاج المعاني الاجتماعية. أما السارد محمد في "حياة غزاوي"، فينتج بفيديوهاته عالماً موازياً للواقع في الشكل ومعاكساً له في الأدوات واللغة وغامراً بالرقميات الصوتية والأدائية والتركيب البصري والتلاعب الصوتي، إنه ينتج عالماً تصبح فيه فاعلية اللاجئ الواقع تحت الإبادة أعلى من سيطرة القائم بالإبادة. وقد شكَّلت البيئة الرقمية الغامرة بالوسائط (immersive journalism) والمتحرِّرة من سلطات الإعلام التقليدي فرصة للساردين الثلاثة أن يكونوا أقرب إلى خصائص جمهور الإعلام الحديث الذي يعتمد على الشبكات والمنصَّات، ويتفاعل مع الروايات والمضامين التي تابعها لأنه يعرف أنها تعكس صفاته وخصائصه.

الإعلام المستقل بوصفه خطاباً مضادّاً

تشكِّل روايات الساردين الثلاث تحدِّياً لما كان يسميه ألتوسير "الجهاز الأيديولوجي للدولة والمؤسسات العليا"، والذي طغى في العقود الأخيرة على الإعلام الرسمي للدول، وظهر في قسوة الثقافة الأيديولوجية للعائلة والمدرسة والجامعة، والمسارات البيروقراطية المهيمنة على الثقافة والفنون. فالساردون الغزِّيون حطَّموا هذا الجهاز ومعاييره وامتيازاته التي صنعت وعياً مزيَّفاً على حدِّ قول ألتوسير، فالسارد في غزة هنا فرد وليس مؤسسة، ولا تربطه انتماءات سياسية أو أيديولوجية، ومضمونه متحرِّر من أيِّ تمويل أو إدارة، ولا يعترض لا على الفنون ولا على الأديان ولا على الثقافة،[76] بل يطرح بشكل إبداعي بديلاً للتطوُّرات، من جماليَّات يمتلكها ويعرف أن آخرين يمتازون بها ويمكن أن يفهمونها.

وإذا كانت الأيديولوجيا الفوقية التي تحدث عنها ألتوسير بوصفها عملية صناعة وعي يتحوَّل إلى وعي مزيَّف، وتعتاش من التناقضات وتصنع لنفسها أزمات وحلولاً، فإننا مع الساردين الغزِّيين إزاء رواية تخلَّصت من كل قيود الأيديولوجيات الفلسطينية: فلا هي وطنية، ولا دينية، ولا معرفية، بل ممارسة حرَّة من فتية مؤثِّرين، كما أنها تخلصت من تأثير رأس المال الذي له شروطه في صناعة الثقافة. على عكس صناعة الإعلام الرأسمالية التي وصفها أدورنو وهوركهايمر، والتي تسوِّق الثقافة وتخلق مستهلكين سلبيين، فإن الروايات الفردية Micronarrative في غزة ترفض التسويق التجاري،[77] بل وعلى العكس استخدمت الفن والثقافة كمسار للحرية، ومسار للنقد والإبداع. فالمضمون الذي يقدِّمه السارد عبُّود بطاح، "أقوى صحفي العالم"، مضمون صحفي إخباري متحرِّر من هيمنة الفضائيات والصحف وما يقف خلفها من أيديولوجيات واستثمارات وإعلانات وسياسات تحرير منحازة. وفي مضمون السارد أحمد جمعة الفنِّي والقريب إلى الكوميديا، نجده متحرِّراً من أيِّ مدارس مسرحية، مراهناً على فهم الجمهور صيغ المبالغة والتورية وحرية المشهد وجماليات الانزياح عن السائد والمألوف والذهاب إلى الساذج والغامض والغبي أحياناً لتوصيل الرسائل. وبالمعايير نفسها لا ينتج السارد محمد في "حياة غزَّاوي" ترفيهاً سطحياً، ولا وسيلة للهروب، بل شهادة حيَّة على البقاء على قيد الحياة في ظلِّ الإبادة. ومن خلال إعادة التدوير والإبداع، يحوِّل المواد المهملة إلى أدوات للصمود اليومي: ملاعق وأطباق مصنوعة من مواد خردة، وأدوات استحمام منزلية الصنع، وسخَّانات، وألواح شمسية، ومصائد فئران وأدوات بقاء مؤقَّتة أخرى تمَّ جمعها من صناديق القمامة. إن محتواه هو ترفيه في أبسط صوره وأكثرها غير تقليدية، وربما أغرب شكل من أشكال إنتاج الترفيه في التاريخ. ومع ذلك، فهو أكثر من مجرَّد ترفيه، إنه عمل إبداعي من أعمال التحدِّي، وطريقة لإثبات أن الحياة تستمرُّ حتى في ظلِّ الابادة.

الثقافة الشعبية مقابل الثقافة السائدة:

ساردو القصص في غزة يعيدون تعريف السرد

يرزح الفلسطينيون تحت أكثر من هيمنة إعلامية واستغلال رأس مالي، فهم عملياً شعب تحت الاستعمار، فلا حرية رأي ولا تعبير في وسائل الإعلام القائمة، من صحف وإذاعة وتلفزيون. وهم كجمهور عالمي، مثل باقي شعوب العالم، يعيشون تحت سيطرة واحتكار منصَّات التواصل الاجتماعي في العالم، حيث التقييد للمحتوى الفلسطيني ومراقبة "إسرائيلية" استعمارية، ومراقبة من شركات التواصل الاجتماعي. وتحت هكذا ظرف تنضج "استخدامات التربية الإعلامية"[78] التي كان يتحدَّث عنها ريتشارد هوغارت في وصف كيف تقوم وسائل الإعلام المهيمنة في العصر الرأسمالي بصناعة التسطيح والاستهلاك والفردانية بين الطبقات العاملة، وتبعد أنظارهم عن الثقافة الأصلية والقيم الجماعية والحقيقة.[79] هذا الوصف الذي سعى إليه هوغارت يتوافر بصيغ غير نظرية في ممارسات الساردين في غزة: فهم يقدِّمون ثقافة شعبية بسيطة عبر الأخبار بتسييل التحرير الصحفي الصارم ودفعه ليكون إنسانياً وعامياً وفردياً وتفاعلياً، كما هو الحال في فيديوهات السارد عبُّود بطاح "أقوى صحفي في العالم"، وعبر تقديم المشاهد اليومية للنازحين كما هو الحال في فيديوهات السارد أحمد جمعة، ليس من زاوية إخراج البرامج الإذاعية أو التلفزيونية التقليدية، بل عبر مسرحة الواقع الاجتماعي متحرِّراً من قدرات المخرجين

ومن سيطرة القوالب الصحفية الإذاعية والتلفزيونية، ومن سيطرة الصراع مع المستعمِر الذي يستخدم القتال والحرب فقط في السيطرة.[80]

يقدِّم السارد الرقمي محمد جمعة شعراً غير منضبط للقافية والمعايير المعمول بها في الشعر العربي. ففي أحد فيديوهاته الغريبة، كما أسلفنا أعلاه، يُدخل التراجيديا السوداء في الكوميديا عبر لوم رفيقه أنه لم يتضامن معه بينما كان يحترق، بل جاء بعد الحريق متضامناً وانشغل في لوم رفيقه المحروق بأن هناك رائحة حريق في المكان. وفي فيديو لاحق، محمَّل على شكل story، يقول شعراً ساخراً، لكنه كوميديا سوداء:

"بقلَّك تساقط المطر فوقي
ولا يدري أن الحريق بداخلي.
ع الفاضي.
يعني الحريق جوَّاتي بس المطر بنزل برا.. على الفاضي."

قد يكون العبث هو ما يحكم هذا، فقد اندلع الحريق، ولكن لا جدوى للمطر، سقط المطر في غير مكانه، وظلَّ الحريق حريقاً، والمطر فقد قدرته على الإطفاء... لا يوجد حلٌّ للتناقض هنا، ولا اجتهاد في صناعة معنى، وهو ليس يأساً من إطفاء الحريق، بل قدرة على التحمُّل، وفائض تحمُّل يصنع القبول بكل ما يأتي من الحرب ومن الإبادة. إنه قبول يتحوَّل إلى صمود.

أيُّ ثقافة تقف خلف سرديات غزة؟

إن هذه الموجة الجديدة من سرد القصص القادمة من غزة ليست عشوائية، بل هي متجذِّرة بعمق في تقليد غزة الطويل في مشاركة القصص. وبالاعتماد على فكرة غرامشي عن "الحسِّ الشعبي"، أي الحكمة اليومية التي يكتسبها الناس من خلال الحياة، لا يتحدَّث ساردو القصص في غزة من منطلق المؤسَّسات الرسمية أو يكرِّرون الشعارات السياسية.[81] بدلاً من ذلك، ينقل ساردو القصص هؤلاء فلسفة واقعية تعمل بشكل كامل خارج نطاق الرقابة الرسمية. يضعون التجربة الحقيقية فوق الاحترافية المصقولة.[82] عملهم ليس مجرَّد محتوى، إنه شكل من أشكال المقاومة الثقافية التي ترتكز على الأشياء العادية والبسيطة التي غالباً ما يتمُّ تجاهلها، والتي هي في الواقع تاريخية بعمق، وبالغة التأثير على مجتمعاتهم ومشاهديهم. ولا شكَّ أن هذا التقليد يتحدَّى الفكرة القديمة القائلة إن الروايات الفلسطينية تأتي فقط من النخبة الثقافية، مثل الأعمال الأدبية والنقدية الشهيرة لمحمود درويش وإدوارد سعيد.

ساردو القصص في غزة اليوم هم موجة جديدة من منتجي الثقافة الشعبية. إنهم يتخلَّصون من هرميَّات الشكل واللغة والأيديولوجيا، ويختارون بدلاً من ذلك الفورية والصراحة والإنسانية الخالصة. سرد القصص لديهم ليس مجرَّد إرسال رسالة، إنه عمل ثقافي للبقاء و"التخريب المُنتج" وبناء المجتمع في خضمِّ حرب الإبادة الجماعية.

السرد بالفيديو كمقاومة وبقاء

لطالما كانت المساحة المخصَّصة للسرد الفلسطيني محاصرة بسبب هيمنة صناعة الإعلام التي تسيطر عليها "إسرائيل" والقوى والمؤسسات الإعلامية الاستعمارية،[83] وبسبب أن الوسيط الإعلامي في العقود الماضية كان إما إذاعة، أو صحفاً، أو تلفزيونات، لكن الإعلام الجديد وشبكات التواصل أنهت سيطرة كبيرة في صناعة الرأي العام والإعلام. وقد أتاح هذا فرصاً لظهور سردية أو سرديات فلسطينية مؤثِّرة وجامعة وقادرة على أن تضع نفسها بين أنواع أخرى من السرديات/ الروايات، وتنافس على صناعة الثقافة الجامعة والوحدوية والكاشفة لرواية الاحتلال التي بدا عليها الطابع العسكري والردعي،[84] وبدأت تتعرض لهزَّات قوية بعد حرب الإبادة التي شهدت انهيار خرافات معاداة السامية التي رفعتها "إسرائيل" كعصا غليظة في وجه السرديات الفلسطينية والروايات العربية والعالمية التي حاولت الوقوف إلى جانب فلسطين. وعلى الرغم من عفوية وفوضوية هذه السرديات وسياقها الرقمي وتشابكها مع الإعلام الاجتماعي، وكونها صادرة عن أفراد صغار في العمر والتجربة، إلا أنها تستحق الاعتراف بها والتركيز عليها بالتربية الإعلامية والنقد والتحليل لعلَّها تكون أحد مسارات رواية الفلسطينيين في المستقبل.

بناء واقع بديل وسط الإبادة

لقد أنتجت هذه السرديات الرقمية أو ما يمكن تسميته باللغة الدارجة "فيديوهات غزة"، واقعاً بديلاً لواقع الإبادة خفَّف من وطأة المذابح على الجمهور، وبثَّ أملاً بالحياة والبقاء، وخلق واقعاً افتراضياً تخطَّى بقدراته الواقع الفعلي الذي لا ينجح في تخطِّي تراجيديا الدماء والأشلاء، في حين أن الواقع الافتراضي فتح المجال للتلاعب مع الأزمات واقتراح الحلول والمخارج والتفسيرات التي بنت معنى آخر لحياة الصامدين تحت الإبادة.[85]

من خلال السرد الرقمي بالفيديو، يتعامل المبدعون مع الأزمات ويستكشفون الحلول المحتملة، ويعيدون تفسير المعاناة بطرق تجعلها أكثر قابلية للفهم، وفي بعض الحالات، تحرِّك المشاعر. هذا، وتقدم أعمالهم أطراً جديدة لخلق المعنى والتفسير واستراتيجيات البقاء لأولئك الذين يتحمَّلون القصف المستمر.[86]

لقد بنى الساردون الفلسطينيون، ما تسميه ماري لور ريان عالماً ممكناً Possible World فيه إمكانية لمواصلة الحياة على الرغم من آلاف القنابل التي كانت تسقط على رؤوس النازحين واللاجئين.[87] إنه عالم لا يكتفي بالنصِّ وإنما ينقل سردية فيها أصوات وصور متعدِّدة ولقطات فيديو من زوايا مختلفة وتطوُّرات درامية ومؤثِّرات مونتاج رقمي استطاعت أن تتفاعل مع الملايين من العالم والذين عبَّروا عن تضامنهم مع الواقعين تحت الإبادة بالإعجابات والمشاركات، والتعليقات والذين رأوا في هذه الفيديوهات مكاناً لبناء التضامن مع الموجودين تحت الإبادة.

غالباً ما يختلف باحثو الإعلام والدراسات الاجتماعية حول دور وسائل الإعلام في تشكيل المجتمعات. وفي هذا السياق، يؤكِّد البعض أن وسائل الإعلام تساهم في بناء المجتمعات، بينما يرى آخرون أنها تؤدِّي إلى تفتيت المجموعات البشرية. في كتابه **المجتمعات المتخيلة** *Imagined Communities* يوضح بنديكت أندرسون

كيف تسِّهل أدوات الاتصال والنشر تطوير لغة مشتركة وتقاليد جماعية بين المجموعات البشرية،[88] ويؤكِّد أن هذه العملية تؤدِّي بدورها إلى تشكيل أيديولوجية وطنية تؤكِّد على وجود تاريخ مشترك وتتيح للأفراد تخيُّل أوطانهم من خلال وسائل الإعلام. وعلى العكس من ذلك، يرى باحثون آخرون أن وسائل الإعلام الحديثة، ولا سيَّما وسائل التواصل الاجتماعي، ضارَّة وتساهم في التفتت الاجتماعي. فعلى سبيل المثال، يرى بول هودكينسون أن وسائل الإعلام، في العقود الأخيرة، عزَّزت الفردية الضارَّة، وقمعت التنوُّع، وشوَّهت صورة الاختلاف، وعزَّزت الوصم ضدَّ المجموعات المهمَّشة، وأضعفت مؤسسات الإعلام المحلية، وفشلت في خدمة مصالح الأقليات والهويات المهمَّشة، بما في ذلك الطبقة العاملة.[89]

ووسط الجدل الدائر حول دور وسائل الإعلام في تكوين مجتمع متخيَّل، يكشف تحليل ساردي القصص الرقميين من غزة أن جهودهم الإعلامية قد عزَّزت مفهوم الوطن في وعي جمهورهم. لقد نجح هؤلاء الساردون في توحيد الفلسطينيين، سواء داخل فلسطين أو في الشتات، من خلال تجارب مشتركة تحت وطأة الحرب. لقد زرعوا خيالاً جماعياً قائماً على ألم الإبادة، ونشروا قصصاً مصغَّرة عن صمود الأفراد النازحين الذين يعيشون في الخيام، وقدَّموا استراتيجيات نفسية وأدائية للتعامل مع صدمة المذابح. وبالإضافة إلى ذلك، اقترحوا آليات نفسية لتحمل الفصول الدموية من الإبادة. هذا، ويشير المستوى العالي من التفاعل على منصَّاتهم، إلى جانب المشاركة واسعة النطاق من داخل فلسطين والجمهور العالمي، إلى أن مساهماتهم الإعلامية كانت مهمَّة في تعميق الهوية الفلسطينية وتعزيز الوطن وبناء صورته المتخيَّلة.

في كتاب **أبطال وشهداء فلسطين: سياسات إحياء التذكر الوطني**، تدرس لاله خليلي كيف يبني الفلسطينيون الذاكرة الجماعية من خلال صور الشهداء الأيقونيين والجداريات الفنية والتماثيل والكتابات على الجدران في شوارع المدن ومخيمات اللاجئين، وكذلك من خلال الاحتفال السنوي بالأحداث الهامة داخل الأراضي المحتلة والشتات.[90] وترى أن ممارسات الاحتفال هذه تعمل كآلية لتعزيز الروح الوطنية ومقاومة تصوير وسائل الإعلام الغربية للفلسطينيين على أنهم إرهابيون. تنعكس عملية البناء الوطني هذه بوضوح في عمل المؤثِّرين الفلسطينيين الذين غطُّوا الحرب على غزة، وتكتسب طابعاً مميزاً في مساهمات المؤثِّرين الثلاثة الذين تمَّ تحليلهم في هذه الدراسة. فبدلاً من الاستسلام لتهديد الإبادة أو التبلُّد الحسِّي، الذي غالباً ما تنتجه تغطية الحرب، قدَّموا بفيديوهاتهم روايات مصغَّرة إبداعية تستند إلى وجهات نظر شخصية وقدَّموا مناهج بديلة لتمثيل وسائل الإعلام التقليدية، وألهَمَ محتواهم ملايين المتابعين لتجربة لحظات من الفرح، والانخراط في التفكير، والنظر في إمكانيات جديدة، والتكيُّف مع واقع الحرب وعدم الاستسلام لصدمات الإبادة.

النداءات السردية الأخلاقية

ترفض معظم التحليلات الأكاديمية قبول أيِّ سرد بكافَّة محمولاته ودلالاته، وبدلاً من ذلك ترى أن من الضروري تحديد الاستراتيجيات البلاغية المستخدَمة في السرديات وتقييمها بشكل نقدي للكشف عن النوايا الكامنة وراءها. ينبع هذا الشكُّ من المنهجيات التي تحلِّل تقنيات السرد لبناء منظور منطقي، وتكشف أن كلَّ سرد

يحتوي على أهداف صريحة وضمنية.[91] يدفع هذا النهج الباحثين النقديين في مجال الدعاية السياسية والحرب النفسية إلى الكشف عن الأهداف الحقيقية الكامنة في السرديات.

في دراستنا هذه، أصبح من الواضح أن ساردي القصص من غزة ومبدعي الروايات الفردية وسط الإبادة الجماعية يختلفون عن المتحدِّثين الرسميين للجيوش والحكومات. إنهم يقدِّمون المعلومات والمواقف والشهادات بمزيد من احترام الاعتبار الأخلاقي، وتركِّز أهدافهم على الإقناع السلمي، وحشد التضامن مع أولئك الذين يعانون من الإبادة الجماعية، وكسب التعاطف الدولي لإنهاء الحرب وتقديم المساعدة لحماية أولئك الذين يعانون من أهوالها.

يقوم منتجو الروايات الرسمية، مثل المتحدِّثين باسم الدولة والناطقين العسكريين والجهات الفاعلة المؤسسية أو الشركات، ببناء روايات منظَّمة ومدروسة بشكل استراتيجي لتحقيق أهداف محدَّدة. ووفقاً لـ نموذج الاتصال communication grid الذي وضعته فان رولر، تستخدم هذه الجهات الفاعلة أربع إستراتيجيات اتصال أساسية، هي: إستراتيجية نشر المعلومات، وإستراتيجية الحوار، وإستراتيجية الإقناع، وإستراتيجية بناء التوافق مع الجمهور المستهدف.[92]

وقبل أن نفكك الإستراتيجيات التي تقف خلف "فيديوهات مؤثري غزة" يجب أن نمرَّ على "إسرائيل" التي تأسست على الاستعمار الاستيطاني. إن روايتها الرسمية تشبه إلى حدٍّ كبير الدعاية في زمن الحرب، مستفيدة من النظريات والتقنيات التي تمَّ تطويرها خلال الحرب العالمية الثانية. لا توجد رواية "إسرائيلية" مستقلَّة تختلف عن الأهداف العسكرية للجيش وأجهزة الاستخبارات. الأهداف الإقناعية ليست شفَّافة، بل إن الهدف الأساسي هو قمع الروايات المنافسة والتغلُّب عليها. ضمن هذا النوع من الخطاب الرسمي، هناك هيمنة واضحة للمؤسسات القوية ومحاولة للتحكُّم بالجمهور وإقناعه بأيِّ وسيلة ضرورية للتوافق مع الرواية المروَّجة.[93]

في المقابل، فإن الروايات الصغيرة الفردية التي أنتجها ساردو غزة الرقميُّون، تصل إلى الجمهور بقدر كبير من العفوية، إضافة إلى كونها من إبداع أفراد مستقلين دون دعم من مؤسسات الدولة أو الكيانات الشركاتية. وحتى أيديولوجياً فهي مدفوعة بثقافة جماعية، غالباً ما يتمُّ التعبير عنها من خلال أهداف معلنة وصريحة. وعند فحصها من خلال نموذج فان رولر، فإن إستراتيجياتها تتوافق بشكل وثيق مع إستراتيجيَّتين أساسيَّتين، هما: الحوار مع المتابعين، وبناء توافق في الآراء معهم.

على عكس المتحدثين الرسميين والناطقين العسكريين، لا تركِّز إستراتيجيات الاتِّصال الخاصة بساردي قصص غزة الرقميِّين على مجرَّد نقل المعلومات أو السعي لإقناع الجمهور، بل إنهم يعطون الأولوية للتعبير الإبداعي، مستخدمين جماليات القصص المصغَّرة التي يبنونها عن القصص الكبيرة التي تحدث حولهم. ويطلقون نداءات منطقية تشرك ذكاء الجمهور في القصص دون اللجوء إلى التلاعب أو الإكراه أو أشكال الإقناع الصارمة. ويكشف تحليل المحتوى الذي أنتجه الساردون الثلاثة في هذه الدراسة أن نداءاتهم ركَّزت على الإيجابية ومقاومة اليأس والتشاؤم المرتبطين عادةً بظروف القتل والإبادة الجماعية، بدلاً من الاعتماد على الغضب المفرط، أو الاستجابات

العاطفية الساحقة في التعليق على المذابح. وقد ركَّزوا على قصص نجاح الأفراد أو المجتمعات، بدلاً من التركيز حصرياً على روايات الموت والدمار، وتجنَّبوا عمداً استخدام الإحصاءات والبيانات الرقمية، وركَّزوا بدلاً من ذلك على شهادات الناس العاديين وتجاربهم اليومية ولغتهم العامِّية غير المكتوبة.

يعمل الساردون الرسميون، مثل المتحدِّثين باسم جيش الاحتلال "الإسرائيلي" المتورِّط في أعمال الإبادة الجماعية، ضمن إطار إداري صارم. وفي المقابل، يعتمد الساردون الشعبيون الفلسطينيون على قدراتهم الشخصية ومواهبهم واهتماماتهم. يتصرف عبُّود بطاح بشكل عفوي، مستفيداً من مهاراته كصحفي مواطن. وينتج أحمد جمعة محتوى يتميز بالكوميديا والفكاهة السوداء والعبثية والفوضى وعدم اليقين. يُظهر المخترع الغزَّاوي موهبة سينمائية وتلفزيونية واضحة. في أثناء ذلك، يركِّز المتحدِّثون الرسميون "الإسرائيليون" على تقويض السرد الفلسطيني وتشويهه ومحوه، أو إجبار الفلسطينيين على الاستسلام تحت ضغط الإبادة الجماعية. أما القصص المصغرة، كما تنعكس في أعمال ساردي القصص في غزة، فتهدف إلى إقناع الجمهور العالمي بإظهار التضامن الإنساني، وإرسال المساعدات والغذاء والأدوية إلى النازحين، والدعوة إلى إنهاء الحرب وفظائعها.[94]

من له الحق في سرد القصة الفلسطينية؟

ثمة سؤال يطرح نفسه: هل ساردو القصص هؤلاء في غزة "مؤهَّلون" لتمثيل فلسطين في سرديتهم؟ على الرغم من افتقار ساردي قصص غزة الرقميِّين إلى المؤهلات الأكاديمية، أو التدريب الرسمي، أو الدعم المؤسَّسي، لا ينبغي استبعاد شرعيتهم السردية، إلى جانب سردية المؤسَّسات الرسمية، بما في ذلك سردية السلطة الفلسطينية والفصائل السياسية والمثقفين البارزين. يجب الاعتراف أن ظهور وسائل التواصل الاجتماعي أدَّى حتماً إلى إضفاء الطابع الديمقراطي على السردية الفلسطينية بصيغة المفرد وصيغة الجمع، ما شكَّل تحدِّياً للهيمنة المؤسَّسية وسلَّط الضوء على الروايات الشعبية والروايات الفردية Micronarratives.

وإن كان السؤال حول شرعية منتج الرواية هل هو في القمة أم في القاعدة الشعبية، وهل هو مؤهَّل علمياً ووظيفياً أم لا، فإن تجربة مؤثِّري غزة وفيديوهاتهم أثبتت سلامة حسِّهم التاريخي كما كان يقول أنطونيو غرامشي، الذي رأى أن ما يشكِّل التاريخ غالباً هم "أفراد تاريخيون"، أشخاص عاديُّون يصبحون، بحسِّهم السليم وبقيادة غريزتهم وتجاربهم الحياتية، أهم عوامل التغيير.[95] يجسِّد هؤلاء الساردون الفهم الغرامشي من نواحٍ عديدة، حيث يوثِّقون التاريخ ليس من خلال المذاهب السياسية أو النظريات الأكاديمية، بل من خلال التجربة الإنسانية الخالية من الهيمنات.

النهج الإنساني في سرد القصص

التزم الساردون في غزة بمعايير أخلاقية في سرد القصص، حتى في ظلِّ الحرب. فمقاطع الفيديو التي ينتجونها تخلو من خطاب الكراهية والدعوات إلى العنف أو نزع الصفة الإنسانية، وتتمسَّك بدلاً من ذلك بالموضوعية والشفافية والأصالة والصدق الخالص، وتركز على بقاء الإنسان وكرامته. وفي حين أن وسائل التواصل الاجتماعي غالباً ما

تضخِّم الترفيه والاستهلاك والمحتوى السطحي، فإن ساردي قصص غزة بالفيديو استغلُّوها لشيء أعمق، حيث أنتجوا محتوى إنسانياً ومسؤولاً، ودعوة متحدِّية من أجل البقاء على قيد الحياة وسط الإبادة.

خلاصة

عندما يقول بول ريكور إن الوقت هو صيرورة بكماء وإن السرد هو ما يمنحها الحياة، يمكن تطبيق هذه الفكرة على الإبادة الجماعية ورواية القصص في غزة.[96] فالإبادة الجماعية هي صيرورة تسعى إلى إصمات غزة والتعتيم على إبادتها، في حين أن سرد القصص يأتي لتبديد هذا الصمت، وكشف الإبادة الجماعية، ومساعدة الضحايا على البقاء على قيد الحياة والبقاء أحياء.[97] فقد أظهرت النتائج أن المؤثِّرين الشباب في غزة غير المؤسَّسيين والمستقلِّين سياسياً وغير المموَّلين قد ضخَّموا تمثيل هذا البقاء في الواقع والخيال على حدٍّ سواء. إنهم يرفعون مستوى الخيال الجماعي حول الإبادة الجماعية من خلال سرد القصص الغني بالأخلاق والعواطف الإنسانية. فهم من خلال حبكات القصص المصغَّرة، أنتجوا الحياة في زمن الموت، والحركة في زمن الصمت، بينما ينتظرون القنابل التالية، ويبتكرون في زمن غابت فيه وسائل العيش تحت خيام النازحين، المبلَّلة بمياه البحر على الشاطئ.

يقدم ساردو قصص غزة للناس الابتسامات في أوقات الحزن، والأمل أثناء انتظار سقوط القذائف، والحلول المنزلية عندما كانت البيوت تُدمَّر. إنهم يوثِّقون الألم من خلال الكوميديا، ويفسِّرون الممارسات اليومية من خلال العبثية، ويصنعون أدوات لخيامهم من خلال إعادة تدوير النفايات. إنهم يتحمَّلون الجوع بلا اكتراث، ويقترحون السرديات الصغرى حلّاً لمواجهة إصمات الإبادة الجماعية لشعبهم. إنهم ليسوا مجرَّد مؤثِّرين، بل هم مؤثِّرون في زمن الإبادة الجماعية

الإحالات

[1] يشير مصطلح "السرد"Narrative المستخدم في هذا البحث، بصيغتيه المفرد والجمع، إلى القصة الكاملة أو الشاملة التي تسرد حدثاً رئيسياً. وعلى النقيض من ذلك، يشير مصطلح "السرد الفردي" Micronarrativeإلى قصة من منظور الراوي. على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يتحدَّث عن السرد الفلسطيني أو "الإسرائيلي" فهذا سردية أو سرد، ولكن عند الإشارة إلى المؤثِّرين، ينصبُّ التركيز على سردهم الفردي فنصبح أمام سردية فردية. والسردية الفردية Micronarrative هي نتاج تحوُّلات في تكنولوجيا الاتِّصال وظهور وسائل الاتصال الاجتماعي.

[2] @abod_bt77 على التيك توك. @abod_b and على منصَّة تويتر X حالياً.

[3] @2jomaa على منصَّة انستغرام @3jomaa and على تيك توك.

[4] @gazaweyi على منصَّة انستغرام ويوتيوب.

[5] Paul Ricoeur, "Narrative Time," *Critical Inquiry*, Vol. 7, No. 1 (1980): 90-169.

[6] Tzvetan Todorov, "The Ghosts of Henry James," in *The Poetics of Prose*, trans. Richard Howard (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), 9-188.

[7] Roland Barthes, *Image–Music–Text*, trans. Stephen Heath (New York: Hill and Wang, 1977), 146.

[8] John Storey, *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*, 8th ed. (Abingdon: Routledge, 2021), 97–103.

[9] Umberto Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1979), 47–66.

[10] Göran Bolin, "Jean Baudrillard (1971) 'Requiem for the Media'," in *Classics in Media Theory*, eds. Stina Bengtsson, Staffan Ericson, and Fredrik Stiernstedt (Abingdon: Routledge, 2024), 50-139.

[11] **عبد الله بريمي**، "الزمن والسرد في فلسفة بول ريكور،" **مجلة الكلمة**، العدد 81 (2014): 1-15.

[12] Marie-Laure Ryan, "Beyond Ludus: Narrative, Videogames and the Split Condition of Digital Textuality," in *Videogame, Player, Text*, ed. Barry Atkins and Tanya Krzywinska (Manchester: Manchester University Press, 2024), 8–28.

[13] Marie-Laure Ryan, James Ruppert, and John W. Bernet, eds., *Narrative Across Media: The Languages of Storytelling* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2004).

[14] Marie-Laure Ryan, "Possible Worlds and Accessibility Relations: A Semantic Typology of Fiction," *Poetics Today,* Vol. 12, No. 3 (1991): 553-76.

[15] Felix Olajide Talabi et al., "The Use of Social Media Storytelling for Help-Seeking and Help-Receiving among Nigerian Refugees of the Ukraine–Russia War," *Telematics and Informatics*, Vol. 71, No. C (2022). https://doi.org/10.1016/j.tele.2022.10183.

[16] يستخدم مفهوم العلاقات شبه الاجتماعية المترجَم عن **Parasocial Relationships** في الدراسات الإعلامية لقياس قوة ارتباط المستخدمين على شبكات التواصل الاجتماعي مع المؤثِّرين الأيقونيين لديهم، فيتعلَّقون بهم تعلقاً غير واقعي، ويصبح المؤثِّر معلوماً بكل صفاته وأو قاته وتحرُّكاته وتفضيلاته لدى المتابعين وكأنه يقطن أو يعيش معهم، وهي علاقة ملتبسة تحتاج دائماً إلى فحص بالدراسات والتحليلات المعمقة.
[17] Johann Nikolai Giertz, *My Friend, the Content Creator: Consequences of Parasocial Relationships for Engagement in Emerging Social Media* (Göttingen: University of Göttingen, 2022). Ph.D Dissertation.

[18] Soo Yun Chung and Hee Man Cho, "Fostering Parasocial Relationships with Celebrities on Social Media: Implications for Celebrity Endorsement," *Psychology & Marketing*, Vol. 34, No. 4 (2017): 95-481.

[19] Shupei Yuan and Chen Lou, "How Social Media Influencers Foster Relationships with Followers: The Roles of Source Credibility and Fairness in Parasocial Relationship and Product Interest," *Journal of Interactive Advertising*, Vol. 20, No. 2 (2020): 47-133.

[20] Crystal Abidin, "Visibility Labour: Engaging with Influencers' Fashion Brands and #OOTD Advertorial Campaigns on Instagram," *Media International Australia*, Vol. 161, No. 1 (2016): 86–100; Sophie Bishop, *Influencer: The Power of Social Media Creators and How They Shape Our Lives* (London: Bloomsbury, 2021).

[21] John B. Thompson, *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media* (Cambridge: Polity Press, 1995); Zizi Papacharissi, *Affective Publics: Sentimen*t, Technology, and Politics (Oxford: Oxford University Press, 2015).

[22] Adèle de Jager et al., "Digital Storytelling in Research: A Systematic Review," *The Qualitative Report*, Vol. 22, No.

10 (2017): 82-2548.

[23] تمَّ حذف حسابه على Instagram وFacebook أثناء كتابة هذا المقال، حيث فرضت Meta قيوداً على المحتوى الفلسطيني. ومع ذلك، لا تزال مقاطع الفيديو الخاصة به متاحة على تيك توك تحت اسم المستخدم @abod_bt77، وهي مطابقة لتلك التي كانت متاحة سابقاً على إنستغرام.

[24] حسابه على تويتر (سابقاً X) حالياً هو @abod_bt.

[25] شيرين أبو عاقلة (1971-2022) كانت صحفية فلسطينية بارزة ومراسلة قناة **الجزيرة** العربية في فلسطين. استشهدت في 11 أيار/ مايو 2022، أثناء تغطيتها الأحداث من مخيم جنين للاجئين في شمال الضفة الغربية. أثار استشهادها غضباً دولياً واسعاً، وجذبت جنازتها اهتماماً عالمياً. خلال موكب الجنازة في القدس، هاجمت الشرطة "الإسرائيلية" المشيّعين، مما زاد من الصدمة والحزن المحيطين باستشهادها. أصبحت أبو عاقلة، منذ ذلك الحين، رمزاً للشجاعة وأيقونة قوية للصحفيين في جميع أنحاء العالم. للمزيد من التفاصيل، انظر قناة **الجزيرة** الإنجليزية: "شيرين أبو عاقلة: مراسلة قناة الجزيرة وابنة فلسطين،" 11 أيار/ مايو 2023، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.aljazeera.com/features/longform/2023/5/11/shireen-abu-akleh-al-jazeera-reporter-and-daughter-of-palestine.

[26] عبُّود بطاح (@abod_bt77) فيديو على **تيك توك**، 17 تشرين الأول 2023، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.tiktok.com/@abod_bt77/video/7290955046366268674.

[27] عبُّود بطاح (@abod_bt77) فيديو على **تيك توك**، 13 تشرين الثاني 2023، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.tiktok.com/@abod_bt77/video/7297216519946210562.

[28] عبُّود بطاح (@abod_bt2) فيديو على **تيك توك**، 2 شباط 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.tiktok.com/@abod_bt2/video/7331024904097205536.

[29] عبُّود بطاح (@abod_bt77)، "عدنا لكم في آخر التطورات من أمام المستشفى الإندونيسي في قطاع غزة،" فيديو على **تيك توك**، 3 تشرين الثاني 2023، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.tiktok.com/@abod_bt77/video/7297216519946210562.

[30] عبُّود بطاح (@abod_bt77)، "ما عليكو كنت أشتغل،" فيديو على **تيك توك**، 1 كانون الثاني 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.tiktok.com/@abod_bt77/video/7461943887657962760

[31] عبُّود بطاح (@abod_bt77)، فيديو على **تيك توك**، 22 تموز 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.tiktok.com/@abod_bt77/video/7394371350246345992.

[32] هذا الفيديو لم يعد متاحاً، فقد اختفى أثناء كتابة هذا البحث بعد أن حذفت ميتا حساب الناشط عبُّود بطاح.

[33] عبُّود بطاح (@abod_bt77)، "بعد 300 يوم، لسا صابرين،" فيديو على **تيك توك**، 5 آب 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.tiktok.com/@abod_bt77/video/7399685502804282641.

[34] عبُّود بطاح (@abod_bt77)، فيديو على **تيك توك**، 17 تشرين الأول 2023، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.tiktok.com/@abod_bt77/video/7290955046366268674.

[35] عبُّود بطاح (@abod_bt77، "انشالله ينعاد علينا واحنا محررين يا رب،" فيديو على **تيك توك**، 26 آب 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.tiktok.com/@abod_bt77/video/7407186081998834951.

[36] عبُّود بطاح (@abod_bt77)، فيديو على **تيك توك**، 2 تشرين الثاني 2023، شوهد في 26 شباط 2026
https://www.tiktok.com/@abod_bt77/video/7296986763032055041.

[37] عبُّود بطاح (@abod_bt77)، "راجعين بإذن الله،" فيديو على **تيك توك**، 21 شباط 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.tiktok.com/@abod_bt77/video/7473847940851698962

[38] المصدر نفسه. يشير إلى المدن الفلسطينية السابقة التي احتلَّتها العصابات الصهيونية في سنة 1948 وحولتها إلى مدن "إسرائيلية".

[39] المصدر نفسه.

[40] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 18 شباط 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C3fp4Glo8yA/.

[41] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 20 شباط 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C3pkI7VNEp0/.

[42] أحمد جمعة(@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 1 آذار 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C3-AAL7t5ns.

[43] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 8 آذار 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C4Qjh09tQLA/.

[44] أحمد جمعة(@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 10 كانون الثاني 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C4Qjh09tQLA/.

[45] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 23 آذار 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/p/C43Yu-NMqBc/.

[46] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 14 أيلول 2025، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C_5mrOrvW5a/.

[47] أحمد جمعة(@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 18 آب 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C-0MSqFhXhX/.

[48] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 20 آب 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C-5IrOOMw4w/.

[49] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 1 أيلول 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C_Yp-QGAICx/.

[50] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 24 نيسان 2025، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C6Jo5d7tfx_/.

[51] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 21 تموز 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C9VRbAhgkYa/.

[52] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 30 أيار 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/p/C7mVGDzo64v/.

[53] أحمد جمعة(@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 21 نيسان 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C6BddvyLcRf/.

[54] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 30 حزيران 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C82EFt4sfz7/.

[55] أحمد جمعة (@jumaa 2)، فيديو على **إنستغرام**، 31 آب 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C_VjOjdyBVc/.

[56] أحمد جمعة (@jumaa 2) فيديو على **إنستغرام**، 21 تشرين الأول 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/DBZE3RAAwYj/.

[57] Gazaweyi (@gazaweyi)، حساب على **إنستغرام**.

[58] في وقت الكتابة، كان حسابه على تيك توك هو @gazaweyi وبسبب قيود تيك توك، كان يدير عدَّة حسابات فرعية بأسماء أخرى بالعربية والإنجليزية. وعند وقت النشر، يبدو أن هذا الحساب على تيك توك تمَّ حذفه.

[59] Gazaweyi (@gazaweyi)، قناة على **يوتيوب**.

[60] (@gazaweyi)، "كيف بنعمل شامبو في غزة؟"، فيديو على **إنستغرام**، 29 أيلول 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/DAghzYjN2ow/.

[61] (@gazaweyi)، "كيف بتتحمّم النازح في الشتا؟"، فيديو على **إنستغرام**، 12 تشرين الثاني 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/DCSIPAkN45O/.

[62] المصدر نفسه.

[63] (@gazaweyi)، **"شبشب الأزمات في الحرب،" فيديو على إنستغرام، 28 أيلول 2024**، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/DAeA4AwN7I_/.

[64] (@gazaweyi)، "حمام خيمتنا،" فيديو على **إنستغرام**، 6 أيلول 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/C_lBZwJt7_y/.

[65] (@gazaweyi)، "طريقة الشامبو الغزاوي،" فيديو على **إنستغرام**، 6 تشرين الثاني 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/DCCdK8VtOLJ/.

[66] (@gazaweyi)، "مكنسة النازحين،" فيديو على **إنستغرام**، 5 تشرين الأول 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/DAv_iYhNDMJ/.

[67] (@gazaweyi)، "كيف بنبرّد الميّة بغزة؟"، فيديو على **إنستغرام**، 6 تشرين الأول 2024، شوهد في 26 شباط 2026
https://www.instagram.com/reel/DAynVefNjHQ/.

[68] (@gazaweyi)، "اختراع غزاوي- دفاية الأزمة؟"، فيديو على **إنستغرام**، 8 تشرين الأول 2024، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/DA3n4uZt5wW/.

[69] (@gazaweyi)، "رجل الثلج في غزة،" فيديو على **إنستغرام**، 10 تشرين الأول 2025، شوهد في 26 شباط 2026.
https://www.instagram.com/reel/DA9BQ0eNiiv/.

[70] (@gazaweyi)، "طاقة شمسية من الخشب،" فيديو على **إنستغرام**، 12 تشرين الأول 2024، شوهد في 26 شباط 2026. https://www.instagram.com/reel/DBB9cgGtlxl/.

[71] (@gazaweyi)، "حولت المعلبات لأدوات منزلية،" فيديو على **إنستغرام**، 22 تشرين الأول 2024، شوهد في 26 شباط 2026. https://www.instagram.com/reel/DBbswUdNQFE/.

[72] (@gazaweyi)، "صنعت ضوء كاز باستخدام زجاجة ماء،" فيديو على **إنستغرام**، 22 تشرين الثاني 2024، شوهد في 26 شباط 2026. https://www.instagram.com/reel/DCr6SjiNcn1/.

[73] (@gazaweyi)، "صنعت مصيدة فئران وجربتها! هل تعتقد أنها نجحت؟"، فيديو على **إنستغرام**، 9 كانون الأول 2024، شوهد في 26 شباط 2026. https://www.instagram.com/reel/DDXvLDCtR8X/.

[74] (@gazaweyi)، "صنعت حفَّارة كوسا يدوياً من الصفر وجربتها،" فيديو على **إنستغرام**، 20 كانون الأول 2024، شوهد في 26 شباط 2026. https://www.instagram.com/reel/DDzKLrhsH8r/.

[75] (@gazaweyi)، "حوّلت أنبوباً بلاستيكياً إلى قالب فلافل،" فيديو على **إنستغرام**، 8 كانون الأول 2024، شوهد في 26 شباط 2026. https://bit.ly/3SmkL9G.

[76] تلاعب لفظي استُخدم لإضفاء روح الفكاهة على مقاطع الفيديو.

[77] Marie-Laure Ryan, James Ruppert, and John W. Bernet, eds., *Narrative across Media: The Languages of Storytelling* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2004).

[78] Storey, op.cit., 9-70.

[79] ماكس هوركهايمر وثيودور و. أدورنو، **جدلية التنوير**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحد، 2006)، 141– 197.

[80] Richard Hoggart, *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special Reference to Publications and Entertainments* (London: Chatto and Windus, 1957).

[81] Ibid.

[82] فتحي عبد الرحمن، **المسرح والتغطية الصحفية للمسرح في "الصحافة الثقافية"** (بيرزيت: مركز تطوير الإعلام—جامعة بيرزيت، 2017)، 60–89.

[83] أنطونيو غرامشي، **قضايا في المادية التاريخية**، ترجمة جورج طرابلسي (ميلانو: منشورات المتوسط، 2017)، 49–50.

[84] Edward Said, "Permission to Narrate," *Journal of Palestine Studies*, Vol. 13, No. 3 (1984): 27–48.

[85] José Manuel Moreno-Mercado and Adolfo Calatrava-García, "Multilingual Public Diplomacy: Strategic Communication of Israeli Defense Forces (IDF) in Twitter during Operation Guardian of the Walls," *Media, War & Conflict*, Vol. 16, No. 2 (2023): 99-282.

[86] Stuart Allan, "Citizen Witnessing: Revisioning Journalism in Times of Crisis," *Journalism Studies*, Vol. 14, No. 2 (2013): 70-153.

[87] Ibid.

[88] Marie-Laure Ryan, *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2004).

[89] Benedict Anderson, "Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism," *New Left Review*, No. 149 (1985): 3–28.

[90] Nick Couldry, "Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice," *Media, Culture & Society*, Vol. 34, No. 6 (2012): 71-755.

[91] Laleh Khalili, *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemoration* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 1–10.

[92] Kristine Andra Avram, "Introducing the Staged Narrative Analysis: A Comprehensive Framework to Analyse Multi- Layered and Complex Narrative Data," *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 26, No. 1 (2023): Art. 3.

[93] Betteke van Ruler, "The Communication Grid: An Introduction of a Model of Four Communication Strategies," *Public Relations Review*, Vol. 30 (2004): 43-123; Moeen Koa, "Ruler Model," 20 December 2023, accessed 25 February 2026. https://www.researchgate.net/publication/376682484_nmwdhj_rwlr_Ruler_Model.

[94] عبد الله بخاش، **تأثير الدعاية الإسرائيلية والسرديات النفسية على الرأي العام الفلسطيني خلال حرب غزة** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2024).

[95] Moreno-Mercado and Calatrava-García, op.cit., 99-282.

[96] Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, ed. Joseph A. Buttigieg, trans. Joseph A. Buttigieg and Antonio Callari (New York: Columbia University Press, 2011), 45-137.

[97] Bermi, op.cit.

عمارة المقاومة الفلسطينية في مواجهة الهندسة الاستعمارية نمط عمارة بيت "الممكن والمتاح" أنموذجاً

زياد حميدان

كاتب وباحث، فلسطين

تتناول هذه الدراسة ظاهرة العمارة في سياق الحالة الاستعمارية في فلسطين، وذلك بتتبع سيرورات وصيرورات المواجهة بين عمارة المقاومة الفلسطينية وسياسات الهندسة الاستعمارية. وانطلاقاً من العلاقة الجدلية بين المعماري والاجتماعي، تعمل الدراسة (مشفوعة بالمرئيات من أرشيف الباحث وإحالاته) على تحليل دور عمارة البيت في دعم صمود الفلسطينيين على أرضهم، وحماية هويتهم وثقافتهم وتراثهم بعد احتلال سنة 1967. تتبّع الدراسة ظهور نمط عمارة بيت معاصر، هجين، كنتاج لحالة "تناصّ" معماري من أنماط وطرز معمارية عديدة، إضافة إلى التمثُّلات الاجتماعية حول عمارة البيت. تسلِّط الدراسة الضوء على نمط عمارة البيت، الذي كان متاحاً وممكناً أمام الفلسطينيين، في ظلِّ إكراهات الواقع الاستعماري، وتُسمِّي نمطَ هذا البيت المعماري: نمط عمارة بيت "الممكن والمتاح". وتجد الدراسة أن هذا النمط يُمثل أحد أهم تمظهرات عملية إنتاج المكان، وتكتيكات عمارة المقاومة الفلسطينية، في سياق الصراع ومواجهة استراتيجيات الهندسة الاستعمارية الرامية إلى السيطرة على الأرض والإنسان (المكان والجسد)، والهيمنة معمارياً على فلسطين كجغرافيا، وتاريخ، ومكان، ومخيال... حيث تجلَّت العمارة في فلسطين، كفضاءات وأمكنة مقاومة، وفي المقابل، كأداة استعمارية.

مقدمة

تُعتبر العمارة الفلسطينية جزءاً من عمارة شرق متوسطية متنوِّعة شهدت في أواخر القرن التاسع عشر صعوداً واعداً انحسر مع نكبة سنة 1948 التي شكَّلت "حالة فقدان" كبرى على مستوى الواقع والمخيال. تجلَّت حالة "فقدان الشيء"[1] على صعيد العمارة، كحالة "قطع تاريخي حادً" رافقه ونتج عنه، الكثير من عمليات المحو والتدمير والسرقة واضمحلال أنماط وطرز معمارية. وقد أدَّت النكبة إلى تطوُّر خصوصية معمارية فلسطينية، إلى جانب هويَّتها المعمارية الأوسع في محيطها العربي والمتوسطي.

بعد النكبة أُخضِع الفلسطينيون داخل أراضي فلسطين 1948 لنظام "الحكم العسكري"[2] من أجل السيطرة الكاملة على حياتهم. حوصر الفلسطينيون في قراهم وبلداتهم، ومن بقي في المدن (يافا وحيفا وعكا واللد والرملة...) عاشوا فيما عرف بأحياء "الغيتو". تمَّ تدمير المئات من القرى والبلدات الفلسطينية المهجَّرة، ليُبنى مكانها المستوطنات، وجرى الاستيلاء على الأرض من خلال "قانون أملاك الغائبين" (1950) و"قانون استملاك الأراضي" (1953). وفي هذا السياق، تعرَّض البدو الفلسطينيون في النقب إلى تهجير قسري، بهدف التطهير العرقي، عن أراضيهم الشاسعة، وتم "تركيزهم" في "منطقة السياج" شمال النقب، وصُنِّفت القرى البدوية أنها "غير معترف بها" لتُحرم من كافة الخدمات.[3] وقد تعدَّت سياسات السيطرة على الإنسان حدودها إلى الكائنات الأخرى، فأُقرَّ قانون يمنع تربية ورعي الماعز، "قانون الماعز السوداء" (1950)، التي تمثِّل ثروة البدو، وذلك بحجَّة الحفاظ على البيئة.

بعد تفكيك نظام الحكم العسكري في العام 1966، والذي كان قد تسبَّب بحالة "جمود معماري" فلسطيني، تمتَّع الفلسطينيون بدرجة من "الحرية"، مع مواجهة سياسات "تمييز عنصري" مركَّبة، فيما تقلَّصت الفضاءات/ الأمكنة الخاصة بهم، أرضهم، عبر العديد من المخطَّطات، كان آخرها مشروع برافر، ناهيك عن محاولات طمس الهوية الوطنية والثقافية والمعمارية المستمرَّة إلى يومنا هذا.

لم ينقطع التواصل بين الضفة الغربية وقطاع غزة، والمحيط العربي والمتوسِّطي بعد نكبة 1948، فاستمرَّ تطوُّر عمارة هجينة، معاصرة، متأثرة بالعمارة الحديثة. كما شهدت هذه الحقبة ظهور عمارة مخيمات اللاجئين، التي ظهرت أيضاً في الشتات. وإثر احتلال سنة 1967، خضعت الضفة الغربية وقطاع غزة لنظام "حكم عسكري"[4] وظَّف العمارة في تنفيذ سياسات الاحتلال الاستعمارية التي ترى أن "الأرض" هي جوهر الصراع الذي يجب السيطرة عليه، وذلك عبر إعادة إنتاج "المكان" وإشغاله بالمُستعمِرين بعد إفراغه من المستعمَرين.

شكَّل "البيت" أحد عناصر الصراع والمواجهة المعمارية مع المشروع الاستعماري، باعتباره "مؤسسة اجتماعية" وتجسيداً للمكان الفلسطيني، في مقابل المستوطنات "كمنشآت عسكرية وأمنية"، كما وشكَّل رأس حربة في الهندسة الاستعمارية. وكانت معادلة ذلك "التقابل" مختلَّة لصالح المستعمِر بفعل قوته وأدواته الاستعمارية، إلا أن معادلة أخرى كانت تميل لصالح المستعمَر، على جبهة مواجهة ثانية، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعمارة، ألا وهي "الديموغرافيا". كان كلُّ زواج وكلُّ مولود فلسطيني جديد قد أسَّس مسبقاً لبيت جديد ينتج المكان. توسَّعت المستوطنات وهي تنتظر قدوم مهاجرين "مُستجلَبين" جُدد، فيما يتزايد الفلسطينيون ديموغرافياً ومعمارياً على الرغم من صرامة سياسات الهندسة الاستعمارية واستراتيجياتها. لقد استخدم الفلسطينيون كلَّ ممكن ومتاح للصمود وحماية وجودهم وأمكنتهم، الأمر الذي ساهم في تشكُّل نمط عمارة بيت جديد، ساهم في تلك المواجهة، ولعب دوراً في إنتاج علاقات اجتماعية وثقافية جديدة.

أولاً: المقاربة المنهجية والمفهومية

ترصد هذه الدراسة نمط عمارة بيت "الممكن والمتاح" في السياق الاستعماري عبر ملاحظة التكتيكات والممارسات المعمارية والاجتماعية الفلسطينية، في مواجهة استراتيجيات الهندسة الاستعمارية. وتستند في تأسيسها النظري، حول الاجتماعي/ المعماري، على أسس علم اجتماع العمارة، ومقاربات هنري لوفيفر وميشيل فوكو وميشيل دو سارتو حول المكان، والمراقبة، والإستراتيجية، والتكتيك. وبالإضافة إلى ذلك، يعتمد الارتكاز في التحليل المعماري/ الاجتماعي على مبادئ فيتروفيوس[5] في العمارة، وهي: "المتانة والمنفعة والجمال،"[6] ومقاربة أمبرتو إيكو السيميائية. أما على الصعيد المنهجي، فقد اختيرت محافظة بيت لحم كحالة دراسية، لتكون بيوتها عيِّنة قصدية للدراسة، حول نمط عمارة "الممكن والمتاح"، الهجين، المعاصر في الفترة 1967-1994.

أما مفهومياً، فتعتمد هذه الدراسة ثلاثة مفاهيم، هي: أولاً، نمط عمارة بيت الممكن والمتاح، أي عمارة البيت والتكتيكات التي كانت "ممكنة ومتاحة" أمام الفلسطينيين، في ظلِّ الإكراهات الاقتصادية، والأمنية، وفي مواجهة استراتيجيات الهندسة الاستعمارية، في الفترة 1967-1994. ونعني بـ"الممكن" القدرة المالية واللوجستية المتوفرة لبناء البيت، كعامل ذاتي. ونعني بـ"المتاح" الظروف الملائمة لبناء البيت: الفرص والثغرات، أي الجانب القانوني، والتحايل في طرق البناء، والمماطلة في المحاكم ودفع الغرامات، أو في الحصول على تراخيص. وثانياً، عمارة المقاومة، أي أشكال العمارة الفلسطينية، التي تواجه استراتيجيات الهندسة الاستعمارية، وتتوافر فيها مبادئ "ثلاثية فيتيريوس" الثلاثة، وهي: المتانة—الاستدامة المعمارية للمكان، والمنفعة—ملاءمة المكان للعيش، والجمال—رموز الهوية التراثية ورفض المعمار الاستعماري. وثالثاً، استراتيجيات الهندسة الاستعمارية، أي سياسات السيطرة على المكان والجسد عبر: إعادة إنتاج المكان، وإماتة أو إخضاع الجسد وجعله "تابعاً"، من خلال الضبط والمراقبة، والسياسات الحياتية وسياسات الموت.

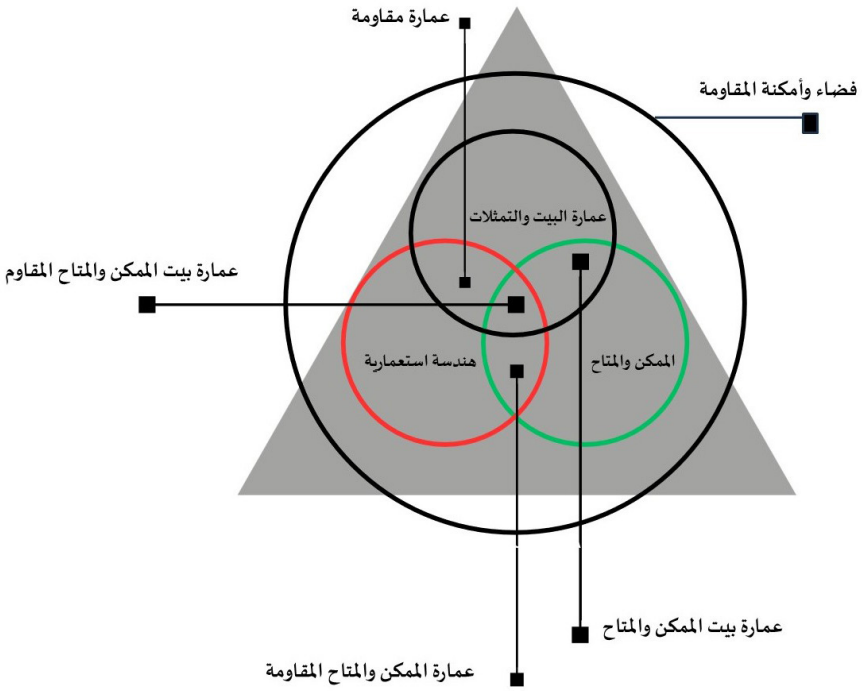
وأما من حيث الإشكالية، فتطرح الدراسة السؤال التالي: كيف أصبح نمط عمارة "الممكن والمتاح" للبيت بعد احتلال سنة 1967 أحد أنماط عمارة المقاومة الفلسطينية في ظلِّ سياسات الهندسة الاستعمارية واستراتيجياتها؟ ومن حيث التحليل، تعتمد الدراسة على منهج كيفي استقرائي، ودراسة الحالة والملاحظة المباشرة والملاحظة بالمشاركة. ولذا، تعمل الدراسة على تحليل كيفي، سوسيولوجي/ سيميائي، لعيِّنة قصدية من عمارة بيوت محافظة بيت لحم، في المدينة والريف والبادية والمخيم، في الفترة 1967–1994. وينهض تحليل نمط عمارة "الممكن والمتاح" للبيت، كما أسلفنا، على "ثلاثية فيتروفيوس" باعتبارها نقطة مرجعية ومعيارية لقياس مدى نجاعة عمارة البيت كفضاء اجتماعي ورمزي مقاوم، يواجه السياسات الاستعمارية. ويضاف إلى ذلك عقد الباحث سلسلة من النقاشات المطوَّلة والمعمقة حول نظريات وتطبيقات العمارة مع الأكاديمية والمعمارية المصرية منَّة الله الحسيني، وشيخ البنَّائين في بيت لحم والباحث الساحوري يعقوب إلياس الأطرش. كما استفاد الباحث ووظَّف خبراته العملية لسنوات كعامل في قطاع البناء، إلى جانب تجربته الشخصية خلال عمارة بيته التي امتدَّت لسنوات، وعمله في مؤسسة "بدو بلا حدود."

واستناداً إلى هذا التوجُّه المنهجي، تقوم الدراسة بتحليل مزدوج: أولاً، تحليل معماري لنمط التصميم المعماري المعاصر/ الجديد للبيت على أسس التنظيم الفراغي Spatial Organization (منطقية التصميم المعماري للبيت، وفقاً للجمالية والوظيفة، والمتانة)، والإنشاء Structure (أي عمليات ومواد البناء)، والعناصر الجمالية Aesthetical Elements (أي محدِّدات جماليات العمارة في البيت). وثانياً، تحليل سيميولوجي معماري للبيت وفق: الخارج والداخل، والانفتاح والانغلاق، والثابت والمتحوِّل، والطبيعي والاصطناعي، والقديم والجديد، والحركة والتنقل والسكون داخل البيت.

وأما عن أسباب اختيار إطار الدراسة المكاني والزماني، فتتوزَّع أسباب موضوعية وأخرى ذاتية. أما موضوعياً، فقد تمَّ اختيار محافظة بيت لحم باعتبارها "حالة دراسية" مناسبة بامتياز، وتم اختيار عيِّنة البحث—البيوت بسبب مكانة بيت لحم الدينية والتاريخية، وتميُّز موقعها الجغرافي المتنوِّع مناخياً وبيئياً، إذ تقع بين القدس والخليل وأريحا والأغوار وساحل فلسطين، وتضم المدن والبلدات والأرياف والبادية، إلى جانب مخيمات اللاجئين. وقد أدَّى كلُّ ما سبق إلى غنى وثراء وتنوُّع أشكال العمارة في محافظة بيت لحم، ومنها: التاريخية، والتراثية والتقليدية، والمحلِّية، وأشكال العمارة العامية والعمارة الحديثة.

وزمنياً، تمَّ اختيار الفترة 1967-1994 لتكون إطار الدراسة الزمني نظراً لوقوع الاحتلال وتطبيق سياسات الهندسة الاستعمارية، في الضفة الغربية وقطاع غزة، على شعب أعزل، دون كيان سياسي أو إداري على الأرض، أي على شعب يدير نفسه بنفسه. وفي هذا السياق، يعتمد الفلسطينيون غالباً على "بنى تقليدية" حملت على عاتقها إدارة المجتمع والعمارة والتخطيط الحضري، بالضرورة بموازاة الدعم والتوجيه الوطني من الخارج، مثل: شقِّ الشوارع الترابية، وتمديد شبكات الماء، وعمارة الفضاءات العامَّة كالمدارس، والمساجد، والكنائس، والأندية. وقد انتهت هذه الحقبة مع قيام السلطة الفلسطينية، حيث نصَّ اتفاق أوسلو 1993 على تولِّي السلطة الفلسطينية صلاحيات إدارية في مناطق "أ" و"ب"، ومنها الإشراف والتخطيط الحضري.

وأما الأسباب الذاتية، فقد أتاح القرب الجغرافي، بالنسبة للباحث، دراسةَ البيوت بالملاحظة المباشرة والملاحظة بالمشاركة. هذا، وتستثني الدراسة عمارة القدس وقطاع غزة وعمارة فلسطيني 1948، لاعتبارات تتعلَّق بعدم القدرة على الوصول إليها، ناهيك عن كونها تحتاج إلى دراسات أخرى أوسع.



مرئية رقم (1): بنية المفاهيم وتقاطع علاقاتها، مخطَّط الباحث، 2026

ثانياً: المقاربة النظرية
علائقية العمارة والعمران وعلم الاجتماع

تنطلق الدراسة من بديهية أن العمارة "ظاهرة اجتماعية"، وهو ما يوجب توطئة لتأصيل وتوطين مفهوميْ العمران والعمارة.[7] يفترض خالد عزب في كتابه **العمران: فلسفة الحياة في الحضارة الإسلامية** أن أسس علم العمران قد وُضعت قبل ابن خلدون، مستدلّاً على أن ابن رُسته أورد في كتابه **الأعلاق النفيسة** في القرن الثالث الهجري أن "العمران متَّصل بمراكز استقرار الإنسان." كما يذكر عزب أن ابن خرداذبة قد قسَّم سطح الأرض إلى ثلاثة أثلاث: فثلث الأرض عمران مسكون مأهول، وثلث براري غير مسكونة، وثلث بحار.[8]

يعتبر ابن خلدون مؤسس "علم العمران"، حيث يعرِّفه في كتاب **المقدمة** قائلاً: "اعلم أنه لمَّا كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال." ثم يميِّز ابن

خلدون بين العمران والعمارة، فيقول: "هذه الصناعة أول صنائع العمران الحضري وأقدمها، وهي معرفة العمل في اتِّخاذ البيوت والمنازل لِلكَنِّ والمأوى للأبدان في المدن."[9] يصنِّف ابن خلدون العمران، وضمناً العمارة، فيقول: "فالبدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عمَّا فوقه... ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه فالبدو أصل للمدن والحضر، وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلَّا إذا كان الضروري حاصلاً."[10] وفقاً لهذا التصنيف الخلدوني، ترى هذه الدراسة أن أهم تجلِّيات العمارة في فلسطين تتوزَّع على عمارة: المدينة والريف، والبادية، والمخيم. فيما تتوجَّب الإشارة إلى ربط ابن خلدون بين العمران والعمارة في وقت مبكر جداً، وهو ما نتج عنه، لاحقاً، تشكُّل علم اجتماع العمارة المعاصر.[11]

يعتبر علم العمران "علمَ الاجتماع البشري" وسلفَ علم الاجتماع المعاصر، فيما تعني العمارة "فنّ البناء" باعتبارها منتجاً اجتماعياً. في تقديم كتاب **سببية وجدلية العمارة** لرفعة الجادرجي، يقول مسعود ضاهر:[12] "العمارة ظاهرة اجتماعية متعدِّدة الغايات، وهي تستجيب لحاجات اجتماعية ولمتطلَّبات العلاقات العائلية والطبقية والتراتبية الاجتماعية."[13] كما تخضع العمارة باعتبارها "منتجاً اجتماعياً" للقوانين والتغيُّرات الاجتماعية. يقول ديفيد هارفي في **كتاب مدن متمرِّدة:** "إن المدن منذ بزوغها، نشأت نتيجة للتركيز الجغرافي، والاجتماعي، لفائض الإنتاج. لذلك التطوير العمراني دائماً ظاهرة طبقية نوعاً ما."[14] تواجه العمارة في فلسطين، كحالة استعمارية، السياسات الاستعمارية، وتشتبك معها، لكنها في، الوقت ذاته، تتفاعل داخلياً، وفق ديناميات الصراع والوجود الاجتماعي، كالعلاقات الطبقية. ويلاحَظ، على سبيل المثال، التباين المتعلِّق بتمثُّل "الناس" وإنتاجهم للأمكنة، ومنها البيت، ارتباطاً بموقعهم الطبقي، أو انتماءاتهم الأخرى، أو في موقفهم من قضايا عديدة، وعلى رأسها النضال التحرُّري الشمولي.

البيت كفضاء ومنتَج اجتماعي

تتقاطع العمارة مع الاجتماعي في العديد من المفاهيم، وأهمها مفهوم الفضاء/ المكان.[15] يستهلّ هنري لوفيفر كتاب **إنتاج المكان** قائلاً: "الفضاء (الاجتماعي) هو منتج اجتماعي،" ثم يردف "قد تبدو هذه الفكرة بديهية، بل وتكراراً لما سبق. مع ذلك، ثمة ما يدعو إلى دراستها بعناية، والتمعُّن في دلالاتها ونتائجها قبل قبولها."[16] ويخلص لوفيفر إلى أن: "المكان لا يوجد في حالة طبيعية أو بدئية نقية، حيث تبرز صعوبات التفكير (الفلسفي) في موضوع البدايات. إن فكرة المكان الذي يكون فارغاً في البداية، ثم يُملأ بحياة اجتماعية، ويُعدَّل بناءً عليها، تعتمد على ذلك 'الأوَّلي' البدئي، المفترض، الذي يُعرَّف على أنه 'طبيعة'، وكنقطة 'الصفر' للواقع الإنساني. ذلك أن الفضاء الفارغ، بمعنى الفراغ العقلي والاجتماعي الذي يسهِّل التنشئة الاجتماعية لعالم غير اجتماعي بعد، هو في الواقع مجرَّد تمثيل للمكان. يُنظر إلى المكان باعتباره ممكن التحوُّل إلى 'تجربة معيشية' من قِبل 'موضوع' اجتماعي، ويخضع لمحدِّدات قد تكون عملياتية في طابعها (مثل العمل واللعب) أو بيولوجية اجتماعية الشباب والأطفال والنساء والأشخاص النشطين."[17] وفي سياق حديثه عن إنتاج المكان، يقول لوفيفر إن المكان له ثلاثة أبعاد تربطها علاقات ديالكتيكية، [18] ثم يقدِّم "ثلاثية مفاهيمية"، كالتالي: (1) الممارسة المكانية/ المكان المُدرَك: Spatial

Practice - Perceived Space، (2) وتمثُّلات الفضاء/ الفضاء المتصوَّر: Representation- Conceived Space of Space، (3) وفضاءات التمثيل/ الفضاء المعاش: Representational Spaces-lived space.[19]

هذا، ويميِّز ميشال دو سارتو، بين "المكان/ الفضاء" و"الموقع"، فيقول: "الموقع نظام، أيّاً كان، تتوزَّع فيه العناصر في علاقات التواجد، فلا يمكن لشيئين أن يتواجدا في المحلِّ نفسه. أما المكان، فهو نقطة تقاطع بين أشياء متحرِّكة، ويحيا بموجب الحركات التي تنتشر فيه. المكان هو ما تنتجه وتوجِّهه وتضفي عليه الظرف والزمان وتحمله على الاشتغال كوحدة متعدِّدة البرامج والمتصارعة، أو المتجاورات المتعاقدة،" ليخلص إلى اختصار الأمر بالقول: "المكان هو موقع يُمارَس."[20]

يعتبر البيت، بتعدُّد مسمَّياته ودلالاته واستخداماته اليومية، أحد أقدم أشكال العمارة الإنسانية الذي تتحوَّل العمارة فيه من كونها مكاناً مادياً physical space يُدرَك حسِّياً، إلى ما يسمى بالفضاء الاجتماعي social space[21] من خلال الوجود الإنساني. يقدم غاستون باشلار في كتابه **جماليَّات المكان** نصَّاً شيِّقاً ومطوَّلاً حول البيت، حيث يقول: "إن البيت جسد وروح وهو عالم الإنسان الأول،" وإنه المكان الذي يحوي الوعي واللاوعي، والأحلام والذكريات والتصوُّرات.[22] ويشرح المعماري الألماني كريستوفر ألكسندر في كتابه **إنتاج المنازل** فكرة المنزل وطبيعته حيث يقول: "إن المعنى الحقيقي للجمال، فكرة المنزل كمكان يعبِّر عن حياة الإنسان، هي بشكل مباشر وبسيط، العلاقة بين حيويَّة الناس وشكل منزلهم، العلاقة بين قوَّة الحركة الاجتماعية وجمال وحيويَّة المكان الذي يعيش فيه الناس."[23]

إستراتيجيات الهندسة الاستعمارية

يصف إدوارد سعيد "الغربيين الليبراليين" بأنهم "حماة الصهيونية،"[24] وهو ما يحيلنا إلى حقيقة أن المنظومة الأيديولوجية والاستعمارية الصهيونية، بنيوياً، تنتمي إلى تاريخ الاحتلالات الاستعماري والإمبريالي الطويل "للحداثة". في كتابها **هل يستطيع التابع أن يتكلَّم** تقول غياتري سبيفاك: "لا أرى بأن السؤال 'بالنسبة إلى النازحين والمشردين الفلسطينيين' المعتدَى عليهم عسكرياً وثقافياً... مثل ذلك الذي يطرحه فوكو 'للانخراط في السياسة... هو محاولة بأكبر قدر من الصدق لمعرفة ما إذا كانت الثورة مرغوبة' هو ترف أحمق للثروة الغربية. أرى، خلافاً لذلك، أن ادِّعاء تبنِّي نسخة مستقلَّة من الغرب هو تجاهل إنتاجها من قبل المشروع الإمبريالي."[25] ويعتبر أشيل مبيمبي أن "الشكل الأكثر اكتمالاً للاحتلال الاستعماري، الحداثي، هو 'سياسات الموت'"[26] في الاحتلال الاستعماري في فلسطين، وذلك لدمجه بين: المراقبة، والسياسات الحياتية، الحيوية،[27] وسياسات الموت.[28] وانطلاقاً من اعتبار "السيادة" هي "سلطة تقرير من يحيا ومن يموت"، فقد فرض الاحتلال الاستعماري على الأرض الفلسطينية المحتلة "حالة استثناء،"[29] غدت دائمة، لتحويلها إلى "أمكنة معلَّقة"[30] و"معسكرات اعتقال" حيث تكون فيها الحياة على حافة الموت.[31]

يقول مبيمبي: "المكان هو المادة الأوَّلية للسيادة وللعنف الذي تحمله معها،"[32] فيما يشير التاريخ الاستعماري إلى أن "الهندسة/ العمارة" قد وُظِّفت كأداة استعمارية، وصلت في كثير من الأحيان حدَّ "التوحُّش"[33] وحدَّ "الإبادة."[34] ولذلك، يستعير مبيمبي "الوحشية " من الهندسة التي تضع توزيعاً لعامل القوة بين أعمال التدمير والبناء.[35] هذا، ويتمُّ إنتاج المكان في الأيديولوجيا والمنظومة الاستعمارية الصهيونية، ضمن ثلاثية: الضبط والرقابة والهندسة، وهو ما يوجب السيطرة عليه.[36]

يصف إيلان بابيه التقسيم الاستعماري فيقول: "إن للسجن نموذجان، الأول هو السجن المفتوح، والثاني هو سجن شديد الحراسة، مع عدم وجود أيّ حقوق للنزلاء وعقاب جماعي مستمرّ، حتى يقبل المجتمع نموذج السجن المفتوح."[37] ولذا فقد اخترقت الهندسة الاستعمارية المكان والجسد، والذات، عبر العديد من الإستراتيجيات، منها: هندسة "البانوبتيكون."[38] ففي المُعتقل، تراقَب أنفاس الفلسطيني وتضبَط. أما في السجن المفتوح، فتلاحقه منظومة مراقبة جبروتية، مسيطرة على: قواعد البيانات، من شهادة الولادة إلى شهادة الوفاة، ونظام تصاريح واسع ومتعدِّد للحظر والإباحة، والمعابر والحواجز العسكرية لتسيطر بصرياً من خلال الجنود والأبراج والكاميرات وتفتِّت المكان عبر تقييد حرية التنقُّل والمرور ومنع السفر إلى جانب استخدام شتَّى وسائل الاحتلال المحمولة جوّاً، كالمراقبة الدائمة بالطيران المسيَّر أو المسلَّح للاستهداف والاغتيال، إلى جانب تكنولوجيا التنصُّت والتجسُّس.



مرئية رقم (2): نموذج عن هندسة البانوبتيكون: قرية النعمان، شرق بيت لحم، أرشيف الباحث، 2026

في فضاء هذه الهندسة، يكون الفلسطيني موضوعاً، جسداً، للسيطرة أو الإماتة، وتكون الهندسة، في الوقت ذاته، مكاناً، منظوراً إليه من قبل الفلسطيني. هكذا يتمُّ إنتاج المكان الخاصّ الاستعماري، والعمل على تحقيق الضبط، وتكريس المراقبة المُركَّبة. في هذا الفضاء أيضاً، تتمركز البيوت الفلسطينية، وتصبح هذه المشاهد، إطلالة البيت وساكنيه.



مرئية رقم (3): الجدار الفاصل، شمال مدينة بيت لحم، مواقع إلكترونية،[39] 2026

في كتاب **معذَّبو الأرض** يشير فرانز فانون إلى أن العالم الاستعماري الذي يسوده النظام الاستعماري هو عالم مقسَّم: فهناك مدن للسكان الأصليين ومدن للأوروبيين، وهذا التقسيم، على المستوى المادي/ اللامادي يولِّد صراعاً وجودياً وصفرياً بين تلك الأمكنة أو الأقسام أو المناطق، ولا يزول إلا بالعنف.[40] وفي هذا السياق، يقول الأنثروبولوجي الأمريكي جيمس سكوت: "أفكر في البناء العسكري في 'إسرائيل' وفي الضفة الغربية كنوع من الحداثة الفائقة المُعسكَرة، التي يُعنى منها بالطبع فصل منطقة عن أخرى، وسكان عن سكان آخرين."[41] وقد تبنَّت سياسات السيطرة استراتيجية تقسيم المكان، حيث تمَّ تفتيت المكان وفق مبدأ الحظر أمام العمارة الفلسطينية، والسيطرة البصرية والمكانية للعمارة الاستعمارية.

يُفكِّك المعماري إيال وايزمان في كتابة **أرض جوفاء: الهندسة المعمارية للاحتلال "الإسرائيلي"** هندسة الاحتلال الاستعمارية عبر رصد الاستراتيجيات التالية: تحجير—إكساء، تلبيس—مدينة القدس بالحجر المحلِّي، ومعمار التخوم والعمارة البصرية التي طُبِّقت في المستوطنات، وهندسة التحصينات ونقاط التفتيش والجدار، والحرب المدينية وتحرير العمارة بإخلاء المستوطنات. هكذا، أصبحت أرض، المستوطنات، أرضاً عليا ترتبط معاً بطرق سريعة متطوِّرة، وهي مخصَّصة لاستخدام قاطنيها فقط، في مقابل أرض أخرى، هي المدن الفلسطينية المزدحمة، والقرى والبلدات القابعة في الوديان أسفل التلال، والمقيَّدة بطرق مواصلات واهنة تتمثَّل بأنفاق بدائية.[42]

لقد جرى تفتيت الأرض المحتلة بتقسيمها إلى مناطق A,B,C،[43] وإقامة مناطق حدودية، وعسكرية، وحواجز، وبناء الجدار الفاصل، وشق الشوارع الالتفافية، وهندسة الأنفاق والجسور (فوق للمستعمِر وتحت للمستعمَر)، وبناء

المستوطنات، ووضع البوابات الحديدية على مداخل المدن والبلدات والقرى. صُمِّمت ثنائية "دولة إسرائيل" مقابل "شتاحيم"، أي "المناطق"، لوصف الضفة الغربية وقطاع غزة كأمكنة "مغايرة"[44] يجب نبذها، ويجب طرد سكَّانها، الأجساد، الحمقى/ المجانين في السفينة.[45] وقفت المدن والبلدات الفلسطينية داخل "المناطق" مقابل "المستوطنات العصرية" للمستعمِر، كما تمَّ تقسيم أمكنة المستعمَر داخلياً، فاعتُبر المخيم، على سبيل المثال، "مكاناً مغايراً، شريراً، ومنبوذاً، ومهمَّشاً" من قِبل المُستعمِر. هذا إلى جانب تشظية المكان، حيث جرى العمل على تفتيت الخيال وتمثُّل الفلسطيني لحياته ولوطنه. في كتاب **عمارة المقاومة** تقول المعمارية يارا الشريف: "بينما كنت أحاول تشكيل هويَّتي كمهندسة معمارية فلسطينية، في مواجهتي للمشروع 'الإسرائيلي' للتهميش، كنتُ أُدرك أن تأثير السياسات 'الإسرائيلية' لتشديد المنطقة الحدودية لا يُؤدِّي فقط إلى تجزئة وتدمير الفضاء المادي، بل يهدف أيضاً إلى تدمير فضاء الخيال."[46]

عمارة البيت بين إستراتيجيات السيطرة وتكتيكات المقاومة

توظِّف هذه الدراسة مفهومَي "الإستراتيجيا والتكتيك" مستندةً إلى مقاربة ميشال دو سارتو للتدليل على مركزية الصراع، إذ يُعرِّف دو سارتو الإستراتيجية بالقول: "أسمِّي إستراتيجية حساب العلاقات في القوة الذي يصبح ممكناً عندما تُعزل ذات لها الإرادة والسلطة." وبالنظر إلى الإستراتيجيات كأفعال تحصر ملكية مكان خاصٍّ، تسيطر بصرياً بدعم المعرفة، وتراهن على علاقات المكان. أما التكتيك فيقول دو سارتو عنه "أسمِّي تكتيكية الفعل المعدود الذي يحدِّده غياب الخاصّ،" حيث إن التكتيكات هي إجراءات يكمن استحقاقها في الأهمية التي توليها للزمن، أيْ للظروف التي تحوِّلها لحظة التدخُّل إلى وضعية مؤاتية. تراهن الإستراتيجيات على إنشاء المكان الخاصّ لتلاشي الزمن، بينما تراهن التكتيكات على الاستعمال البارع للزمن، وهي "حركة داخل مجال الرؤية للعدو، تتبنّى فنّ الضعيف 'الحيلة'. تستند الإستراتيجيا إلى المكان الخاصّ، وتستند التكتيكات إلى اللامكان. تعتمد الإستراتيجيا على بديهية السلطة والتكتيكية على غياب السلطة."[47]

يُسيطَر على المكان الفلسطيني بمراقبة "جبروتية"، وتتم إعادة إنتاجه، وهذا: "إستراتيجيا"، ويكون الإصرار على الحركة، بوصفها فعلاً يتمُّ خلال الزمان، أي: " تكتيك". تسيطر المراقبة المعمَّمة على المكان، ويكون الخضوع، اللحظي، من تكتيكات التحايل للتمرُّد لاحقاً. يقول دو سارتو: "صحيح أن تربيع 'المراقبة' ينتشر ويتحدَّد، لكن من الأولى والعاجل الكشف عن كيف أن المجتمع برمَّته، لا يُختزل إلى هذا التربيع؛ ما هي الإجراءات الشعبية (هي الأخرى 'مصغَّرة' ويومية) التي تتصرَّف بآليات الانضباط والتي لا تخضع إليها سوى لقلبها."[48] يعتبر دو سارتو أن هنالك جملة من الإجراءات المتعدِّدة الأشكال والمقاومة، والماهرة، والعنيدة التي تفلت من الانضباط، الذي طرحه فوكو، والتي تتوالد من الممارسات اليومية والمكان المعاش والألفة المقلقة للمدينة، ومن ذلك فعل "التسكُّع/ المشي" وفن إزاحة المسارات،[49] كفكرة وممارسة نقيضة لفكرة رقابة "البانوبتيكون" .

عمارة المستوطنات وإنتاج المكان الاستعماري

يدعو المعماري الفرنسي لو كوربوزييه في كتابه **نحو عمارة جديدة** إلى ترك المفاهيم الصارمة والمتسرِّعة حول شكل البيت ووظيفته، كمسكن، والنظر من زاوية نقدية وموضوعية، الأمر الذي سيؤدي إلى الوقوف أمام "البيت الآلة"، وهو البيت المنتج صناعياً بالطرق الحديثة وبشكل واسع. ولذلك، سيكون هذا البيت الحديث، متاحاً أمام الجميع، وهو أفضل من البيت القديم صحِّياً وأخلاقياً، وهو جميل بنفس الطريقة التي نرى فيها جمالية أدواتنا الأخرى.[50] يشير طرح لو كوربوزييه إلى تصوُّر حداثي للبيت، وظيفيّ وأداتيّ بحت، الأمر الذي لا تشذُّ عنه عمارة بيت المستوطنات الاستعمارية، فهي "منتج صناعي على مستوى واسع"، وتؤدِّي دوراً وظيفياً، على صعيد الدور الأمني لبيوت المستوطنة، وإنتاج المكان، على الرغم مما تختلسه من جماليات عمارة البلاد، كاستخدام حجر فلسطين، وطرق تشطيبه التقليدية في البناء.



مرئية رقم (4): جبل أبو غنيم ومستوطنة "هار حوما"،آفاق البيئة والتنمية،[51] 1997-2007

تُقدِّم صورة جبل أبو غنيم، الواقع بين مدينة القدس ومدينة بيت لحم، صورة حيَّة عن عملية إنتاج المكان الخاص الاستعماري. فقد تمَّ الاستيلاء على الجبل في أواخر التسعينيات، وتم إقامة أحد أكبر مستوطنات القدس عليه، مستوطنة "هار حوما". تُقدِّم هذه المستوطنة نموذجاً لأساليب هندسة العمارة الاستعمارية، مثل العمارة الفوقية والسيطرة البصرية، بموازاة نموذج حداثي مجرَّد، لعمارة البيت الاستعماري، الذي يواجه العمارة الفلسطينية مكانياً وبصرياً.



مرئية رقم (5): جبل أبو غنيم بعد اكتمال بناء مستوطنة "هار حوما"، أرشيف الباحث، 2026

وفي هذا السياق، يقول وايزمان إن "إسرائيل" اعتمدت في المستوطنات عمارةً مختلفة عن عمارة الفلسطينيين، حيث جلبت عمارة حديثة غريبة عن البلاد تاريخياً وبيئياً. فمثلاً، تتميَّز بيوت المستوطنات "بأسطح القرميد كلمسة جمالية وحاجة أمنية، كي يستطيع سلاح الجو وجنود المشاة تمييز العدو من الصديق."[52] ناهيك عن العمارة البصرية، وفق وايزمان، التي تمنح مدى وأفق رؤية واسعاً من داخل بيوت المستوطنة ليرصد المستوطنون بأعينهم كلَّ حركة للفلسطينيين. كما تُبنى المستوطنات غالباً "كأرض عليا" في مواجهة المدن والبلدات والقرى الفلسطينية. لقد تمَّ تحويل "الحجر" من مادة بناء إلى مادة "إكساء"، فوُظِّف كركيزة لرؤية الاحتلال الاستعمارية المتعلِّقة بمعمارية المستوطنات أو مدينة القدس تحت مسمى سياسة: "تحجير مدينة القدس" بعد احتلال سنة 1967. كما تمَّت "سرقة" حجر البيت الفلسطيني القديم لبناء بيوت المستوطنات، والقيام بعمليات "تعتيق" لحجر البناء، واستجلاب أشجار الزيتون المُعمّرة وزراعتها في المستوطنات لاختلاق فضاءات وإنتاج أمكنة ذات هوية وعمق تاريخي.

من ناحية أخرى، يمكن ملاحظة "شظايا"، من وجهة نظرة لو كوربوزييه، للبيت في نمط عمارة "الممكن والمتاح" حيث ينتشر "تصميم البيت" على نطاق واسع، ويتراجع الجمالي، مقارنة بالتراثي، لصالح الوظيفي، ناهيك عن أن البيت الفلسطيني، يستنسخ بعضاً من عمارة بيت المستوطنات الاستعمارية الحداثية، حيث جلب العمال الفلسطينيون، في قطاع البناء لدى المستعمِر، الكثير من عناصر عمارته -الحداثية الاستعمارية - وقاموا بتنفيذ ما هو: "ممكن ومتاح" منها في عمارة بيوتهم.

لقد اعتمد الاحتلال الاستعماري عدَّة استراتيجيات ضدَّ عمارة البيت الفلسطيني ترتكز على: المنع والتدمير المخطَّط، والتدمير الذكي، وفنّ التدمير، والتصميم بواسطة الهدم كما حدث بعد نكبة سنة 1948 بتدمير وهدم مئات القرى والبلدات والأحياء الفلسطينية، أو كما جرى في حيّ المغاربة وغزة في سنة 1971،[53] وأخيراً كما حدث في غزة ومخيمات شمال الضفة الغربية منذ تشرين الأول 2023. وبموازاة تقسيم المكان، اعتمدت "إسرائيل" سياسة منع البناء، وذلك للسيطرة على الأرض، ومراقبة الإنسان الفلسطيني ومحاصرته كوسيلة عقابية، حيث

يسمح بالبناء، كحالات فردية، بعد الحصول على "ترخيص"، وهو أمر أشبه بالمستحيل. [54] كما جرى اعتماد سياسة هدم البيوت الفلسطينية بذريعة عدم وجود ترخيص أو بسبب "الخلفية الأمنية"، العقابية، المزعومة أو الفعلية ضدَّ الفلسطيني الذي يرغب في البناء، وذلك بغية إماته المكان، وما يرتبط به من تمثُّلات اجتماعية.

ثالثاً: العمارة الفلسطينية من التراثي إلى المعاصر
عمارة البيت في بيت لحم

تتميَّز العمارة الفلسطينية باحتوائها على: عمارة تاريخية ذات قيمة ثقافية وتراثية، وعمارة تقليدية، وعمارة محلِّية، وعمارة عامية (طيف واسع كالعفوية والشعبية والعمارة بلا معماريين)، وعمارة حديثة. فيما يلحظ اليوم، أن العمارة الفلسطينية المعاصرة هي عبارة عن مزج وتناصّ يضم أنماطاً وطرزاً معمارية متنوعة. فقد تعدَّدت أنماط وطرز عمارة "البيت" في مدينة بيت لحم منذ أواخر القرن التاسع عشر، وأهمها: المباني البسيطة، والمباني الطولية، والأحواش، والمباني المنتظمة، والمباني التي تجمع بين الأحواش والمباني المنتظمة، والقصور والمباني الكبيرة.[55] تركِّز هذه الدراسة على عمارة: القصور، والبيوت الكبيرة، والبيوت البسيطة،[56] وذلك لكونها تعكس المكانة والموقع الطبقي لأهم طبقات وفئات المجتمع الفلسطيني. اتَّسمت القصور بالتصميم الحديث والفخامة، والمساحات الكبيرة، والانفتاح على الفضاء الخارجي، كما احتوت على الإيوان والفناء والرواق. وعلى سبيل المثال، نقارن هنا، بين "قصر جاسر"، الذي شُيِّد في العام 1910 في بيت لحم، كنموذج مزَجَ التاريخي والتراثي بالحديث، وقصور "آل عبد الهادي" في عرَّابة—جنين، التي شُيِّدت أوائل القرن التاسع عشر، والتي تمثِّل العمارة التاريخية في فلسطين، ونعني تحديداً المزيج المعماري المملوكي والعثماني للعمارة في فلسطين.



مرئية رقم (6): قصر جاسر وقصر شهوان: الجزيرة وإرم نيوز، 2017 [57]

أما البيت الكبير، فمثاله البيت الحديث في المدن، المكوَّن من أكثر من طابق، ولا يحتوي على الحوش أو الفناء أو الرّواق غالباً، أي نظام الفيلا. وهناك بيت العمارة التراثي التقليدي الذي يحتوي على حوش أو فناء أو رواق، وأكثر من طابق، في المدن ولدى وجهاء الأرياف. وهناك بيت المدينة الحديث، الذي اتَّخذ طابعاً تجارياً،

حيث كان الطابق الأول مكوَّن من محالّ تجارية تعلوه طوابق بشقق سكنية. وأخيراً؛ هناك طراز البيت البسيط، والذي يتميَّز بكونه حيِّزاً ضيِّقاً من حيث مساحته، ومنغلقاً على ذاته، لكنه منفتح على حيِّز محيطه الخاصّ بفعل الضرورة، وهو بيت تراثي، محلّي العمارة.



مرئية رقم (7): البيت البسيط غرفة واحدة، والبيت المستطيل، والحوش عدة غرف، أرشيف الباحث، 2022



مرئية رقم (8): بيت عقد المصلَّب، القبة من الداخل، أرشيف الباحث، 2022

وقد اعتمدت عمارة البيت، خاصة في المدينة، على خرائط ومخطَّطات "المعمار/ المهندس"، التي قدَّمت عمارة معاصرة هجينة. أما في الريف والمخيمات، فتمَّ وبشكل واسع الاعتماد على خرائط أصحاب البيت، وخبرات "البنَّاء/ الحرفي". ووظفت العمارة مواد وتقنيات حديثة كالخرسانة والحديد والطوب والأسقف المسطَّحة، إلى جانب اعتماد عملية البناء، قدر الإمكان، على طرق ومواد محلية، مثل: الحجر المحلِّي والبلاط والنجارة والحدادة "البلدية" وتقنيات البناء الهجينة (الحديثة والتقليدية). أما في مخيمات اللاجئين، فقد تميَّزت عمارة المساكن بالتلقائية والعشوائية المنظَّمة، وذلك بحكم غياب التخطيط الحضري، كعمارة مؤقَّتة لحين العودة.

عمارة المقاومة

بدأ تداول مصطلح عمارة المقاومة خلال القرن الماضي مع تبلور تيار "العمارة النقدية الإقليمية" في مواجهة العمارة الحداثية المعولَمة. وفي هذا السياق، قدَّم المعماري الفرنسي كنيث فرامبتون رؤيته لماهية وأهمية "العمارة النقدية الإقليمية" باعتبارها عمارة محلِّية كثيفة ثقافياً و"حسَّاسة" للإقليم، تقاوم عولمة العمارة الحداثية، القائمة على التكنولوجيا، والطغيان اللامكاني، ونزعة العالمية المجرَّدة، وتسليع العمارة بشكل بحت.[58] هذا، وتشكِّل رؤية فرامبتون النقدية خلفية لتحليل نمط العمارة الفلسطيني المقاوم. أما عالية سامح عكاشة،[59] فتقول في كتابها **عمارة المقاومة**: "فكَّرنا بطرح مصطلح 'عمارة المقاومة' وضمَّه إلى ثقافة المقاومة. لم نقصد بها العمارة التي تبنيها حركات المقاومة السياسية، فحسب، بل العمارة التي تقاوم الحرب، والتي تنشئ بجهد الشعوب نمطاً معمارياً مقاوماً للدمار، فهي العمارة المقاومة، عمارة مقاومة الشعب للحروب والدمار."[60]

ولذا، فقد شكَّلت عمارة المقاومة في فلسطين جزءاً مهمّاً من "ثقافة المقاومة الشعبية."[61] خلال قرن وأكثر، كانت العمارة هي فضاءات وأمكنة ممارسة أفعال، وخطاب المقاومة الشعبية في البلدات القديمة، وأزقَّة المخيمات، وتلال وأودية الأرياف في انتفاضة الحجارة في العام 1987. لقد استُغلَّ الاكتظاظ كوسيلة للتمويه، وضيق الأزقة للكرّ والفرّ، واتِّساع الريف للاختباء والاختفاء، والجدران استخدمت كمنصَّات تلقى عليها الخطابات، وتُكتَبُ عليها الشعارات و"الجرافيتي". وتمَّ إنتاج المكان أيضاً، فحين تُغلق الحواجز العسكرية، تُتَّخذ وتُشَقُّ طرق أخرى، وحين تُحاصَر المدن والقرى والمخيمات، يتسلَّل الناس سيراً على الأقدام، أو من بيت إلى آخر. يُمنَع البناء، فيقسم البيتُ ليضمَّ أسرةً أخرى جديدة. وقد اعتمدت عمارة المقاومة أنماط بناء غير مكلفة، أي عمارة عامية، في حال كان خطر الهدم للبيت عالياً، وتمَّ شقُّ الشوارع الترابية من قبل الناس.

على هذا النحو، تمَّ تحرير جزء كبير من العمارة من سيطرة الهندسة الاستعمارية. فمثلاً، حرَّر فعل "التسكع"[62] فضاءات المدينة، وتحوَّل من فعل يثير الريبة، أو من كونه عيباً وخروجاً عن الأعراف- في التمثُّلات الاجتماعية المحافظة، كفعل عبثي، أو تحرش بالنساء والشابات، أو مغازلتهن- إلى فعل "مسكوت عنه"، وفعل مقاوم! في مدينة بيت لحم، كان الشبان يتسكَّعون، أي يمشون، لساعات ذهاباً وإياباً في الشارع الممتدِّ بين ساحة باب الدير، ساحة كنيسة المهد، وباب الزقاق،[63] وذلك لاقتناص فرصة استهداف مركز شرطة الاحتلال ودوريَّات جنوده بالحجارة أو الزجاجات الحارقة.



مرئية رقم (9): بيت مهدد بالمصادرة في مدينة الخليل، تُظهر الصورة "مواجهة الأعلام"، من أرشيف الباحث، 2017

في ذلك الفضاء المقاوم، كان البيت، ومنه بيت الممكن والمتاح، أحد أهم أمكنة المقاومة الشعبية والمعمارية، وذلك بحكم تمركزه في الفضاء، أو إنتاج المكان. لذلك، مثلاً، كان الإصرار على بناء البيت المهدوم مرة أخرى على الرغم من توقُّع نفس النتيجة! ويكون الحرص على المشاركة عبر فعل "العُونة" في بناء البيت فعلاً تكافلياً مقاوماً، ما يحوِّل البيت الفضاء (الأرض/ الفراغ) إلى مكان، يهندسه للعيش أو للاختفاء، والكرّ والفرّ، ومواجهة الاعتقال أو الاشتباك المباشر، و"حاضنة الديمغرافيا" وتجسيد المكان الفلسطيني في وجه الهندسة الاستعمارية. "فلا أسرة وأطفال بلا بيت، ولا استقرار بلا بيت، ولا وطن بلا بيت." وهنا تجدر الإشارة إلى أن كلمة "دار فلان"، بالاستخدام المتداول، بيت فلان أو عائلة فلان وعلى المستمع أن يميِّز الفرق من السياق. هذا الدمج، بين الدار كعمارة أو بيت والدار كأهل البيت وسكانه، يحيل إلى ذلك الربط الجدل بين البيت/ المكان/ والسكان/ والأجساد/ والذوات.

عمارة بيت "الممكن والمتاح"

ظهر بيت الممكن والمتاح عبر مزج وتناصّ معماري، مع أو دون معماريين، فيما تميَّزت هذه العمارة بكونها عمارة غير مكتملة ومكرَّرة التصميم. كما يتميَّز هذا النمط بتراجع الجمالية فيه، مقارنة بالتراثي، لكنه يستعيض عن ذلك بالرموز والعلامات الهويَّاتية والتراثية. وهو بيت يتمتَّع بدرجة جيدة من كفاءة المتانة والمنفعة مقارنة بالبيوت التقليدية القديمة. في معرض حديثه عن العمارة المحلِّية، يقول المعماري الفلسطيني إلياس خوري: "ترتكز العمارة المحلِّية على التكرار، فالأبنية المحلِّية لعمارة ما تكون متشابهة، إذ كان كلُّ شخص يقوم ببناء منزل يشبه منزل جاره دون محاولة عمل منتج غريب من ناحية الشكل، فهما يعتمدان على نفس الخبرات في البناء."[64]

بالعودة إلى تعريف مفهوم نمط عمارة "بيت الممكن والمتاح"، فإن أول محدِّد له هو نمط وطراز العمارة. ففي حال كان نمط العمارة هجيناً، تظهره عمارة البيت، ستحدِّد عملية الحفر في "السيرة الذاتية" للبيت إن كان يندرج تحت نمط عمارة "بيت الممكن والمتاح" أم لا، وذلك بالإجابة على الأسئلة المتعلقة بالممكن والمتاح حول: تاريخ البدء في البناء، وتاريخ إتمامه، ومتى سُكن، وظروف مالكه المالية وقدراته اللوجستية خلال البناء، ومواد البناء، وكيفيَّة تنفيذ البناء ومن نفَّذه، وهل بُني على مراحل، وهل ما زالت عمارته منقوصة، وهل مواد البناء محلية، وما مستوى جودتها، وهل اعتمد على نظام العونة ...إلى آخره. كما يُفحص إن كان البيت قد واجه استراتيجيات الهندسة الاستعمارية في الماضي أو في الحاضر، نحو: منع البناء، أو الهدم، أو الغرامات، أو الحصار، أو تصنيفات المكان، أو منع البنى التحتية... إلى آخره. ويُفحص الفضاء المحيط بالبيت إن كان يضمُّ آليات الضبط والمراقبة: تخوم الأمكنة A,B,C، ومناطق منع البناء، والحواجز، والمستوطنات، والطرق الالتفافية...إلى آخره. وبالإجابة على تلك التساؤلات، سيتقرَّر إن كان البيت يندرج تحت نمط عمارة "بيت الممكن والمتاح المقاوم" أم لا.

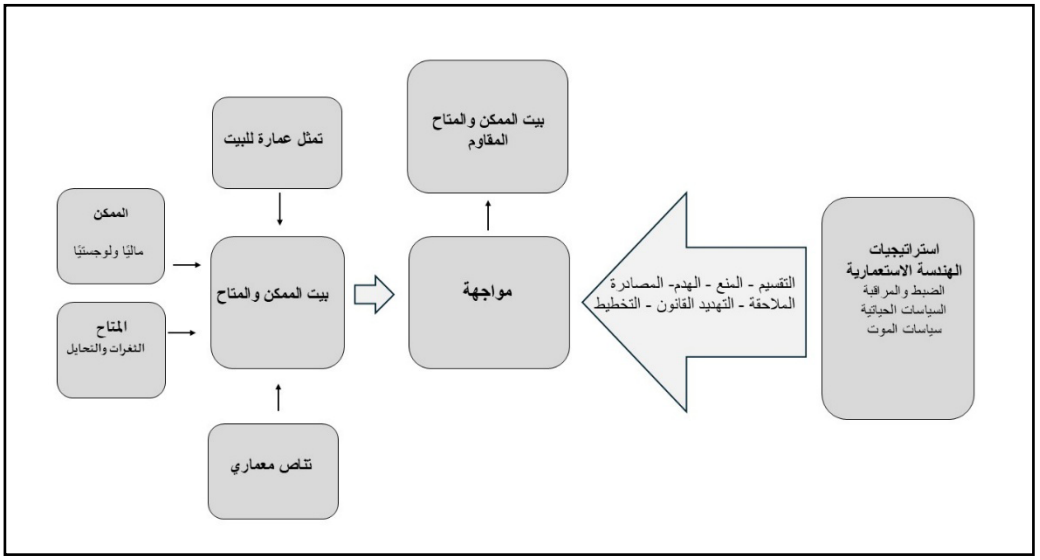
وفي موازاة ذلك، ستوضِّح "سيرة البيت الذاتية" إن كان سكَّانه هدفاً "للملاحقة"، مثل: الاقتحامات، والاعتقالات، والحظر، والنبذ. أما أشكال العمارة الأخرى للبيوت وغيرها، فيمكن وصفها بعمارة مقاومة إن استندت على ثلاثية فيتيريوس، وتواجه استراتيجيات الهندسة الاستعمارية. فيمكن، مثلاً، اعتبار "قصر" أو "بيت فاخر" يواجه مستوطنة ما، بصرياً أو مكانياً، ضمن عمارة المقاومة.

في حال انطباق الوصف على البيت، سنجد أن هذا البيت بُني بتكتيكات عديدة، فكان التحايل، بالالتزام بالشروط الاستعمارية، من متطلَّبات ما يسمَّى "الترخيص"، وشروط أماكن البناء وفق المخطَّطات الهيكلية، أو في محاولة الإفلات، عبر الثغرات والرهان على الزمن. في هكذا حالات يتمُّ بناء البيت ببطء، أو على أجزاء، بمواد وأساليب غير مكلفة (عمارة عامِّية) "لجسّ نبض" الجهات الاستعمارية المختصَّة، حيث يكون البيت بلا سقف خرساني، كتحايل قانوني، أو باللجوء إلى عمارة بديلة (غير مرئية) أو (تحت أرضية) كبيت الكهوف والآبار. وفي حالات أخرى، ولتفادي صدور أمر منع إكمال البناء أو الهدم سريعاً، كان بناء البيت يتمُّ بشكل متواصل، ليلاً ونهاراً، من طوب وخرسانة، لتسريع عملية إتمام بناء العقد (السقف). فالعقد هو الطفرة التي تحوِّل الأساسات والجدران، أو حتى الأعمدة الخرسانية، إلى بيت. وحتى إذا أُتمَّ العقد، وصدر أمر منع البناء أو الهدم، كان يتمُّ البحث عن المساعدة القانونية والدخول في أروقة المحاكم، وتأجيل الهدم لفترة ليست بالقصيرة.

يُلمس في نمط هذا البيت تراجع هندسة فضاءات البيت المنغلق ليصبح منفتحاً على الخارج. كما ساهم استقلال البيت، سواء الشقة أو البيت، المستقل في تفكيك المكان البطريركي ليزيد من استقلالية الأسرة النووية على نحو ما. وقد هذا انعكس على وضع المرأة بشكل إيجابي. وعلى الرغم من التغييرات الكبيرة سالفة الذكر، فقد تميَّزت عمارة البيت بكونها عمارة "بينية" اجتماعياً، بحكم كونها هجينة. فمثلاً، ظلَّ فضاء البيت الداخلي مقسَّماً بين الخاص والعام، وأمكنة للرجال وأمكنة للنساء، وفق التقسيم التقليدي غالباً (حيث ظلَّت العلاقات الاجتماعية،

القرابة، تحدِّد الحيِّز المباح لأيّ شخص يدخل للبيت)، وهو: الصالون/ الصالة؛ الباب الرئيسي للرجال/ الباب الآخر، الخلفي أو الجانبي، للنساء؛ المطبخ المنفصل عن الفضاء العام للبيت، الشُّرفة، مكان خاصٌّ خفيّ، لاحقاً ستدخل تصاميم للمطبخ المتفتِّح على فضاء البيت؛ الصالون، الصالة، المطبخ، الحمام؛ الشُّرفة "عتبة البيت" حيث لا يجب أن تفتح المرأة الباب، لسبب اجتماعي/ أمني؛ السطح فضاء منفتح على الفضاء ومستتر عن الأعين؛ فضاء البيت الخارجي، الأسوار الخرسانية والحجرية محلّ "السنسال الحجري"، جدار من حجارة غير منتظمة.

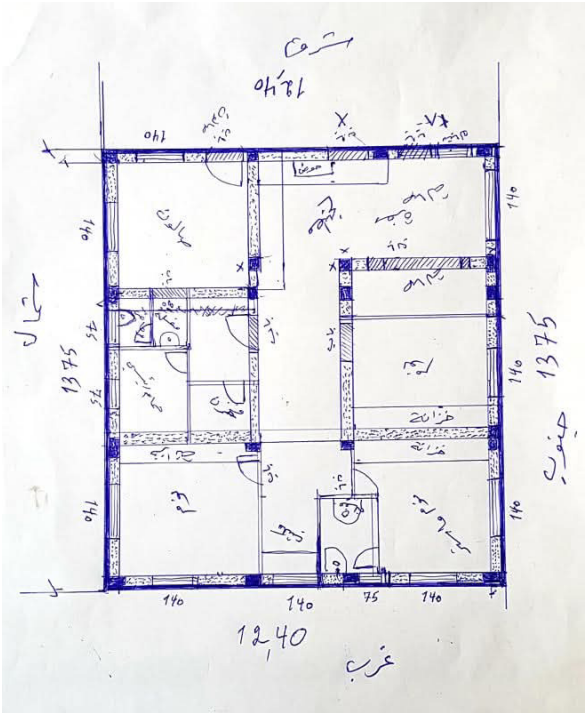
وعلى ذلك يمكن القول، بشكل نسبي يراعي الفروقات بين المدينة والريف والبادية والمخيم، إن هيمنة "عمارة الرجال" في نمط المتاح والممكن قد تراجعت، وأصبح للمرأة واحتياجاتها كربَّة بيت رأي مؤثِّر في عمارة البيت وتقسيم فضاءاته. كما استمرت مشاركة المرأة في عملية البناء والتنفيذ، ولاحقاً شاركت في تحمُّل التكاليف المالية، إذ ساهمت عمارة هذا البيت، بمعية التغيُّرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في تحرير الجسد والذات، وتحرير المرأة خصوصاً في البيت، ثم التحرُّر من داخل البيت المنغلق إلى خارجه، ما لبَّى الكثير من احتياجات المرأة، وخفَّف أعباءً قديمة كجلب الماء والحطب... وغير ذلك.



مرئية رقم (10): نمط عمارة بيت الممكن والمتاح- المقاوم، مخطَّط الباحث، 2026



مرئية رقم (11): نماذج من عمارة البيت المعاصر في السبعينيات والثمانينيات، بيت لحم، أرشيف الباحث، 2025



مرئية رقم (12): مسقط لخطة بيت يدوية أعدها حرفي بناء، أرشيف الباحث، 2025

رابعاً: سيميولوجيا البيت كفضاء اجتماعي

يقول مانيلو بروزاتين: "على المعماري إقناع الملك أو المجتمع الذي يكلِّفه بالعمل، أنه قام بشيئ مماثل، إلا أن الجديد يجب أن يكون أصيلاً وغير محاكي."[65] فالعمارة إذن هي تمثُّل جماعي وإبداع فردي في الوقت ذاته، ذلك أن العمارة، إلى جانب كونها ظاهرة اجتماعية- ثقافية، هي أيضاً لغة تواصلية، أي أنها تتحدَّث بلسان أصحابها. تمتلك "علامات" العمارة القدرة على الإيحاء المتعدِّد وتوصيل المعاني. ولذلك، يمكن قراءة عمارة البيت وتفسيرها وتأويلها باعتبارها تشكِّل مشهدية أو رسالة أو نصاً أو خطاباً[66]يمكن فكُّ شيفرته، وقراءتها بكونها بنية يمكن تفكيكها، ورصد عناصرها وعلاقاتها.

نعرض في هذا القسم نماذج لنمط عمارة بيت الممكن والمتاح في الريف والمدينة والبادية والمخيم، إلى جانب تقديم قراءة سيميولوجية لثلاثة عناصر من عمارة البيت كعلامات ورموز وهي: حجر البناء، والباب، والشُّرفة. لا نفترض هنا فصلاً تامّاً بين البيوت في الفضاءات الأربعة، بقدر افتراضنا تقاطعات كبيرة. وعلى ذلك، نقدِّم في هذا القسم أبرز ما هو ظاهر في كلِّ نموذج، وإن كان يتشارك فيه مع النماذج الأخرى، وهو ما سيفرض عدم التكرار.

عمارة البادية

يقول ابن خلدون: "قد تقدِّم لنا أن عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار لأن الأمور الضرورية في العمران ليست كلُّها موجودة لأهل البدو."[67] وحيث إن العمارة نتاج العمران، بالمفهوم الخلدوني، تكون عمارة البدو أقلّ من عمران الحواضر لارتباطها بما هو "ضروري" في بيئتهم محدودة الموارد. وعلى الرغم من ذلك، تتعدَّد تجلِّيات عمارة بيت البادية، من بيت الشعر والخيمة، والكهف. وتتميَّز عمارة البادية بثلاثة ملامح هي: الأول، موقع التجمُّع الذي يراعي اتِّجاه حركة الشمس واتِّجاه الريح، والأماكن الآمنة، ومصادر المياه، والرعي. والثاني، هو أنماط انتشار وتوزيع أماكن البيوت والماشية والمسافات بين البيوت والخصوصية وصلة القرابة وأحجام التجمُّعات. والثالث، هو وحدة السكن، وهي الخيام وبيوت الشعر، وما يحدد اتِّجاه بيت الشعر "الجنوبي"، ومكان الرجال ومكان النساء فيه، وطريقة إتيان البيوت.[68]

بعد احتلال سنة 1967 للضفة الغربية وقطاع غزة، بدأ البدو بتبنِّي نمط عمارة يتجاوز سقف "الضروري" باتجاه ما هو ممكن ومتاح. وقد كان ذلك بفعل التغيُّرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ناهيك عن السياسات الاستعمارية الرامية إلى تركيز البدو في تجمُّعات محدَّدة محاصرة للاستيلاء على الأرض كما هو حال بدو النقب أو تجمُّعات بدو الجهالين في الضفة. ومنذ سنوات، تمَّ التخلِّي تدريجياً عن بيت الشعر والخيمة، كشكل "البيت الوحيد"، والانتقال إلى بيت الغرف البسيطة من الخرسانة أو الطوب أو الصفيح، وصولاً إلى عمارة معاصرة لا تختلف عن عمارة بيوت الريف أو المدن في عدد من التجمُّعات البدوية في الضفة الغربية.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، ساهم الانتقال إلى عمارة الغرف البسيطة في عرب الرشايدة شرق بيت لحم، في تثبيت موقع التجمُّع خلال الثمانينيات، وهو ما ثبَّت موقع القرية/ التجمُّع حالياً، والذي يتعرَّض لهجمة استعمارية شرسة، ويشهد تطور عمارة معاصرة بموازاة عمارة البادية. تستقرُّ العائلة في البيت المعاصر في قلب التجمُّع/ القرية، حيث تتوفَّر الخدمات من ماء وكهرباء والمدرسة وطريق الأسفلت والمواصلات بموازاة اعتمادها على عمارة "الضروري" (خيمة، أو غرف طوب، أو كهف) في الوقت ذاته أو بشكل موسمي عند الربيع، حيث المراعي في البراري.[69]

قد تبدو عمارة البادية "هشَّة" في مواجهة آلة التدمير الاستعماري، أي عمارة لن تصمد أمام القوة التدميرية، إلا أنها استطاعت حماية الأرض، وتوفير متطلَّبات أهلها واحتياجاتهم بالاقتصار على "الضروري"، وهو حدٌّ أدنى مما هو ممكن ومتاح. وقد شكَّل هذا "الضروري" مقاومة معمارية تتَّجه، بفعل العديد من العوامل، إلى عمارة أكثر تطوُّراً، من ناحية حضرية، وذلك على الرغم من أن بيت الشعر هو تمظهر عمارة البدو المرتحلة التي تنتج بشكل نسبي مكاناً "مرتحلاً"، على اعتبار أن ترحال بدو فلسطين يتمُّ ضمن جغرافيا مضارب القبيلة، أو بشكل موسمي، بمعنى كونها ثابتة في فضاء مضاربها، وهي لذلك تختلف عن "العمارة المتنقِّلة".



مرئية رقم (13): عرب الرشايدة- شرق بيت لحم، فلسطين في الذاكرة، وقناة الجزيرة،[70] 2025

وبلا شكّ، تعتبر عمارة البادية عمارة مقاومة، وذلك لدورها في حماية فضاء الصحراء/ البراري الفلسطينية وتحويلها إلى أمكنة "ثابتة". ولهذا كانت الهجمة الشرسة التي تصاعدت منذ سنوات على التجمُّعات البدوية في الضفة الغربية، وتحديداً في مناطق C. فقد حوَّلت تجمُّعات العديد من قبائل البدو غالبية مناطق C الشرقية في الضفة الغربية إلى أماكن فلسطينية. لكن التجمعات البدوية الفلسطينية اليوم تواجه مرحلة انتقالية مركَّبة، حيث لم يعد "الضروري" كافياً في ظلِّ تغيُّر اقتصادي واجتماعي وثقافي كبير، وإن بقيت القيم والتقاليد البدوية حاضرةً بشكل كبير، وهو ما ينطق به فضاء البيت وتقسيمه. وتخوض هذه التجمُّعات مرحلة صعبة لتواجه فيها هجمة شرسة من استراتيجيات الهندسة الاستعمارية، بجيشها ومستوطنيها، تهدف لترحيل السكان والاستيلاء على الأرض والمكان.

عمارة وبناء البيت في الريف

كان نمط عمارة "البيت البسيط" في الأرياف هو الأكثر انتشاراً بين عموم الفلاحين البسطاء، وهو بيت يتكون من غرفة "عَقِدْ" (غرفة من الحجر يعلوها سقف على شكل قبة)، أو غرفتين، أو صفٌّ من عدَّة غرف متجاورة. أما نخبة الوجهاء وأصحاب السلطة والإقطاع والثروة، فتراوحت بيوتهم بين القصر التاريخي والبيت الكبير وبيت الحوش التراكمي (تجمُّع لعدد كبير من الغرف حول حوش/ فناء) بحيث يعكس هذا البيت مكانتهم الاجتماعية وحالة الثراء والنفوذ والسلطة التي يحوزونها.

بعد احتلال سنة 1967، أخذ "البيت البسيط" في الاختفاء تدريجياً ليحلَّ مكانه بيت متعدِّد الغرف، أو متعدِّد الطوابق، بمساحة أكبر وأمكنة متعدِّدة داخله، وباستخدام مواد بناء حديثة. بُني هذا البيت في الغالب من طابق واحد أو طابقين على شكل صفٍّ من الغرف المتجاورة، بشكل طولي أو كمستطيل، وقد يستكمل البيت لينتظم على شكل مربع في مراحل لاحقة. في الحالات التي تكون فيها الأرض غير مستوية، كان يتمُّ بناء ما يُطلق عليه "تسوية"، وهي عبارة عن جدران من الخرسانة والحجارة (الدَّبِش) للحصول على مستوى مسطَّح يُسقف بالخرسانة. وقد اتَّسمت عملية بناء البيوت والمساكن في الريف بنمط تراكمي من حيث الزمن والمساحة، إذ تنجز عملية بناء البيت على مدار سنوات، ما جعل البيت، حتى لو سُكِن، غير مكتمل في نظر أصحابه إلى حين اكتمال البناء المتصوَّر، وتلبيسه بالحجر.

في هذا النمط الجديد من البناء، ظهرت الحاجة إلى وجود المهندس والمخطّط الهندسي، ومع ذلك، فقد كان الحرفي/ البنَّاء يستنسخ المخطط ذاته يدوياً في عملية بناء البيوت في الريف. كان حجر البناء في العمارة التقليدية يستخرج من نفس مكان البيت، حيث يقوم حرفي أو "حجَّار" بقطعه يدوياً وبمقاسات منتظمة نوعاً ما. أما في هذا النمط المعاصر، فقد صار حجر البناء يُجلب من محاجر حديثة وبعيدة حيث يُشطَّب في مصانع حجر وبطرق صناعية. وعوضاً عن استخراج الحجر، صارت عملية شراء تجارية تُجرى بشكل أسرع، وغالباً أقل كلفة. وأصبحت مقاييس حجر البناء وأبعاده أقل من حيث الحجم والسماكة وأكثر دقَّة في أبعادها، ما جعل "مدماك" البناء (أي صفّ الحجر) مضبوطاً بالسنتيمتر. وعلى الرغم من أن الحجر يستخرج من محاجر صناعية/ تجارية بعيدة عن المكان في الغالب، إلا أن معرفة "اسم الحجر" والمنطقة التي جُلب منها ظلَّت أمراً مهماً.

خلال السبعينيات والثمانينيات، كانت عملية بناء الحجر تتمُّ باستخدام الأسمنت والخرسانة المصنَّعة يدوياً في المكان أو بواسطة استخدام خلاطة ديزل. لكن في أواخر الثمانينيات شاع استخدام "الباطون" أو الخرسانة الجاهزة من المصانع الحديثة، وذلك بغية الحصول على جودة أعلى، أو الإسراع في البناء، قبل تدخل "الإدارة المدنية الإسرائيلية" لوقف العمل. وقد دفعت السياسات الاستعمارية للاحتلال (من منع البناء، والاستيلاء على الأرض بشتى الوسائل) إلى تقليص المساحات التي يمكن البناء عليها مع ازدياد خطر الهدم. ولعلَّ هذا كان من

ضمن العوامل التي ساهمت في تحوُّل العمارة في فلسطين من نمط البناء الأفقي إلى البناء العمودي. وإلى جانب الباطون، استُخدم الحديد في وضع الأساسات والأعمدة الخرسانة المسلَّحة والعقد المسطَّح المسلَّح بالحديد، وهو ما فرض معرفة هندسية حديثة على البنَّائين، أو اشترط وجود معماري/ مهندس في حالات بناء البيت الكبير والأكثر تعقيداً من ناحية هندسية.

نُفِّذت عملية البناء، بالاعتماد على نظام تكافل اجتماعي معروف في الريف يُسمى "العونة". فكانت الأسرة الممتدَّة تقدِّم المساعدة في أعمال البناء، أو تحمل جزءاً من التكلفة، فتتم المساعدة من أبناء الحمولة والعشيرة والجيران وحتى من عموم أهل القرية. كانت عملية بناء البيت، وتجهيزه للسكن، تبدأ ببناء الهيكل (أو العظم) ثم التشطيب الداخلي. وكان التشطيب، غالباً، يتمُّ وفق الحدِّ المستطاع أو الأدنى من التكلفة، وذلك من أجل السكن في البيت بسرعة. وكانت عملية التشطيب تُستكمل مع توافر القدرة المالية، فمثلاً: كانت أرضية البيت تُغطَّى بالأسمنت (المَدَّة) إلى حين توفر إمكانية شراء البلاط وتشطيبه. في هذه المرحلة كذلك، كانت "العونة" حاضرة، حيث يوفِّر صاحب البيت المواد المطلوبة للتشطيب، من: أسمنت وحديد وبلاط وخشب ومواد تمديد الكهرباء والماء، ثم يقوم كلُّ حرفيٍّ من الأقارب والأصدقاء بالتنفيذ. وقد تميَّز هذا النظام التكافلي، بكونه "دين يتوجَّب سداده" فاليوم يقدِّم الجميع المعونة لصاحب البيت، وغداً يتوجَّب عليه، أن يقدِّم المعونة لهم.

توسَّع فضاء البيت الداخلي، وصار مُطلّاً على الفضاء الخارجي، ناظراً ومنظوراً إليه، بسبب توسُّع النوافذ والأبواب وتعدُّدها، وكذلك الشرفات في البيت متعدِّد الطوابق. لقد صار البيت يحتوي مجموعة من المساحات: كالشُّرفة الكبيرة "البرندة" والصالون والصالة والليوان وغرف النوم والمطبخ وبيت الدَّرَج والحمامات. كما أصبح الفضاء الخارجي يتمتَّع بخصوصية أكبر بعد إحاطته بالأسوار أو جدار السنسال، وكذلك أشجار السرو والصنوبر الكثيفة. في الماضي، ضمَّ فضاء البيت الخارجي الكثير من الأمكنة، كبئر الماء التقليدي المحفور تحت الأرض و"غير المرئي"[71] والمرحاض الخارجي وحظائر الحيوانات والطيور الداجنة وفرن أو طابون الخبز، ومكان القمامة (المزبلة) التي تحرق فيها نفايات البيت، وحفرة امتصاص المياه العادمة. واليوم أصبح هذا البيت مستقلاً بذاته، ومنفصلاً، تسكنه عائلة نووية، على خلاف البيت البسيط أو الكبير في الماضي. غير أن البنية الأبوية تجلَّت بشكل آخر غالباً من خلال بناء بيوت الأبناء المنفصلة حول بيت الأب أو الجدّ.

لقد وفَّر هذا النمط المعاصر من العمارة، الذي جمع بين النمط الحديث، من حيث مواد البناء وهندسة البناء، والنمط التقليدي، من حيث التصميم في الريف، وإمكانية بناء المسكن في حدود التكلفة الأقل والأسرع. إلا أن هاجس جمالية البيت الموروث بقي حاضراً، إذ تمتَّعت عمارة أيِّ بيت كان بالحدِّ الأدنى من اللمسات الجمالية والتراثية، وذلك من خلال استخدام الحجر في البناء، وشكل عمارة الأبواب، والنوافذ، والشرفات، وأشغال الحِدادة، والزجاج.

تم الحفاظ على البيوت التراثية القديمة سواء بالبناء عليها، أو إلصاق البناء الجديد بها، أو ترميمها وإدخال عناصر معمارية حديثة عليها. ولذا، يلاحَظ في كثير من البيوت أن الطابق الأول بُني بعمارة تراثية تعود إلى ما قبل النكبة، فيما تميَّز الطابق الثاني بعمارة حديثة تعود إلى فترة السبعينيات وما بعدها. ونظرة واحدة على أنواع الحجر المستخدم في بناء طوابق البيت وأشكاله، كافية لتحديد الحقب الزمنية وعمر البيت. كما جرت عملية سقف مساحات البيوت القديمة المفتوحة، بأسقف من القرميد أو الصفيح للتحايل على عملية منع البناء من قبل سلطات الاحتلال. أما البناء الخرساني، دون الحجر، بالاعتماد على جدران من الخرسانة أو الطوب والقصارة، وهو البناء المنتشر في المخيمات بشكل أوسع، فكان يُغطَّى بالألوان والأشكال الهندسية خلال أشغال القصارة لتوفير حدٍّ أدنى من الجمالية.

كانت عملية بناء البيت مصحوبة بموروث ثقافي متنوِّع، ومع النمط الجديد في البناء استمر الحفاظ على الكثير من الطقوس المعمارية والاجتماعية، مثل: اتِّجاه البيت كأن يكون الباب جنوبياً أو شمالياً تبعاً لاعتبارات بيئية وثقافية؛ الاعتماد على نظام "العونة"؛ توزيع الحلويات أو "الحَلَوان" يوم بناء "القَمْط" أو الحجر العلوي للشباك أو الباب وهي مرحلة تسبق "العَقد "أو سقف البيت؛ تقديم الغداء يوم إتمام عقد السقف وغالباً يجب تقديم "ذبيحة" أو "قربان" وتعليق راية بيضاء عند إتمام "صبَّة العَقد"؛ بناء الأقواس على النوافذ واستخدام الأعمدة الحجرية على الشُّرفات عند الاستطاعة؛ إضافة حجر النقش أو التعويذة أو "شاهد الدار" فوق الباب.

في سياق الكثير من التغيُّرات الاقتصادية والاجتماعية والتأثير الاستعماري، غاب الفارق الهائل على المستوى الطبقي، ولو ظاهرياً، وتقلَّص الفارق بين عمارة البيت الكبير والبسيط لصالح ظهور البيت المعاصر. استمرَّ، بشكل محدود، بناء البيت الكبير "الفاخ"، من قبل الفئة المقتدرة مالياً، بالطرق الحديثة، وهو ما ساهم في شيوع تعدُّد طوابق البيوت، وفخامة الحجر والزخارف العصرية، واتِّساع المساحات الداخلية والخارجية، واستخدام مواد بناء أحدث، واللجوء إلى المهندسين والمعماريين بشكل كبير، وتوظيف جزء من تفاصيل العمارة الحديثة أو "الاستعمارية" التي كانت تنتقل من خلال القوة العاملة في قطاع البناء لدى الاحتلال الاستعماري.

شكَّلت عمارة البيت الحديثة نقلة اجتماعية وثقافية هائلة في مجتمع الريف، فصار البيت الجديد يوفِّر فضاءات وأمكنة جديدة، تمنح راحة وخصوصية كبيرة، مع تعدُّد الغرف. والخصوصية هنا لا تنحصر في مفهومها الاجتماعي والثقافي، بل في توفير شرط السرِّية والتكتُّم واللقاءات النضالية التي جعلت البيت جزءاً من عملية المقاومة بصمت. كما وفَّر هذا البيت احتياجات مهمة، كالكهرباء والمياه الجارية. وقد انعكس ذلك على نمط الحياة، فصار السهر ليلاً مع الأسرة أو الحمولة، مع وجود التلفاز، أمراً سهلاً وعادياً بعد أن كانت غالبية الناس تذهب للنوم بُعيد حلول الظلام. وصارت الدراسة ليلاً متاحة، كما توفَّرت وسائل النظافة بشكل أكبر مع وجود الماء الجاري والساخن. وبحصر أهم خصائص عمارة بيت ريف محافظة بيت لحم، في الفترة بين الأعوام 1967 و1994، سنجد أن هذا النمط تميَّز بـ: البناء بشكل تراكمي "معمارياً وزمنياً"؛ تعزيز التكافل الاجتماعي؛ المساهمة في عملية تراجع الأسرة الممتدة لصالح الأسرة النووية؛ عكس التغيير الثقافي للمجتمع الفلسطيني في تمثُّله الاجتماعي لماهية

البيت؛ تجسِّد عمليات بناء البيوت أحد وسائل "المقاومة بالحيلة"[72]؛ المساهمة في حماية المكان، من خلال تباعد وتناثر جسد القرى وذلك عبر توزُّع البيوت على أراضي القرى والبناء على القمم وكشف الوديان والسهول والطرق؛ حماية الأرض بالتواجد فيها من خلال بناء البيوت بشكل متباعد عن مركز القرية؛ التلقائية والعشوائية المنظَّمة بسبب غياب التخطيط وعدم القدرة على البناء بشكل حرّ؛ تجسيد إرادة التمرُّد على سياسات منع البناء "دون ترخيص"؛ تباعد البيوت حيث أصبح الريف مكاناً أفضل للاختفاء واللقاءات بين المقاومين؛ المحافظة على بنية اقتصادية مقاومة غير استهلاكية أو مسرفة وباذخة؛ الحفاظ على جزء من العمارة التراثية؛ المراوحة في عمارة البيت بين كونه "بيت الممكن والمتاح" و"بيت الممكن والمتاح المقاوم" وأشكال عمارة أخرى.



مرئية رقم (14): ثلاثة أجيال من البيوت: البيت البسيط، والممكن والمتاح، وعمارة الاكتظاظ العمودية، أرشيف الباحث، 2025

عمارة وبناء البيت في المدينة

تكوَّنت غالبية مدن فلسطين قبيل النكبة، من مدينة قديمة تاريخية ومدينة حديثة معاصرة، محيطة أو محاذية. وتتميز المدينة القديمة بعمارة تاريخية تراثية تعود إلى الفترة العثمانية وما قبلها، فيما تعكس المدينة الحديثة عمارة معاصرة ترتبط بالثراء والفخامة غالباً. وقد غابت عمارة القصور، بشكل عام، بعد احتلال سنة 1967، ونعني غياب بناء قصور جديدة عن عمارة المدينة، فيما تقلَّص نمط بناء البيت الكبير "الفاخر" لصالح البيت المستقلّ الأكثر عصرية وبراغماتية من حيث الاستخدام. تكوَّن هذا البيت عموماً من طابق أو اثنين، بحيث تسكنه أسرة نووية، وله فضاء خارجي على شكل بستان أو حديقة. وتمتَّع تصميم البيت بجمالية لافتة ولمسات حديثة واضحة، وإن لم يغب الموروث الهويَّاتي المعماري من خلال التركيز على حجر البناء وأشكاله.

استمرَّت عمارة البيت الكبير (التجاري) واعتمدت المدينة الناشئة على البناء العمودي بشكل أكبر من الريف،

فانتشر بناء نظام البناية (وتسمَّى عمارة) المكوَّنة من طابقين أو ثلاثة طوابق، أو أكثر من ذلك حتى ستة طوابق، بحيث يحوي الطابق الأول مخازن لتكون محلَّات تجارية، إن كانت مطلَّة على شارع رئيسي. وقد اتَّسعت مساحات البيت وتعدَّدت فضاءاته وأمكنته. كما سكنت فيه عدَّة أسر نووية قد تنتمي لأسرة ممتدة واحدة. وغالباً ما كان شكَّل البناء صندوقاً منتظماً مع بعض الشرفات، فيما استخدم الحجر الأبيض الأملس، أي السَّادة، بشكل واسع، وتمَّ البناء من قبل البنَّاء بإشراف مهندس معماري.

لم تغب عن عمارة البيت في المدينة حقيقة وجود الاحتلال، وهو ما أُخِذ في الحسبان قدر الإمكان، وذلك بتوفير وسائل وبدائل خلال أيِّ طارئ. فمثلاً، كان يتمُّ بناء بئر ماء من الخرسانة تحت الأرض كجزء من البناية ليكون مصدر مياه خلال الظروف الطارئة، فيما تمَّ الاعتماد بشكل يومي على خزَّانات المياه التي توضع على سطح البناية. لم تنتشر فكرة بناء ملاجئ نظراً للتكلفة الكبيرة وعدم وجود سياسات حضرية تفرض ذلك، فيما صُمِّمَت في الكثير من البنايات مواقف سيارات تحت الأرض. وإلى جانب كون البيت فضاءً اجتماعياً، فهو في المدينة فضاء اقتصادي أيضاً من خلال استغلال المخازن في الطابق الأول، سواء بإنشاء مشروع عائلي فيها، أو بتأجير تلك المخازن، وهو ما حصل أيضاً من خلال تأجير الشُّقق في البنايات المكوَّنة من عدة طوابق، حيث تُسمَّى البنايات بأسماء ملَّاكها في الغالب.

لقد ساهمت جغرافيا فلسطين الضيِّقة، والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية، والسياسات الاستعمارية، والتزايد السكاني وتطاول البنايات وتلاصقها، والازدحام والاكتظاظ في المدن، بتشكُّل كتل سكانية كبيرة ووازنة في مواجهة "المستوطنات" أو كما ما تسميها عكاشة "مدن المعسكرات الحربية"[73] التي تحاذي أو تقابل المدن الفلسطينية. كما جعل الازدحام والاكتظاظ من المدينة مكاناً ملائماً للفعل المقاوم، الكرِّ والفرِّ، ضدَّ قوات الاحتلال في حقبة سابقة على الفترة الحالية. وقد تميَّزت بيوت المدينة في الغالب بمستوى أعلى وعمارة أكثر بذخاً، وكذلك بمواجهة مخاطر أقلّ، باستثناء بيوت التخوم، فيما جلب الاكتظاظ معه تغيُّرات عميقة، كظاهرة ترِّيف المدينة أو تباعد العلاقات الاجتماعية بحكم استقطاب السكان من خارج بنية المدينة العائلية.

البيت في المخيم

مع احتلال سنة 1967، كان البيت في مخيم اللاجئين قد انتقل سلفاً من طور "الخيمة" إلى ما عُرف بـ"غرفة الوكالة."[74] بعد الاحتلال بدأت "غرفة الوكالة" بالاضمحلال، فظهر بيت غير منتظم الأبعاد ومتعدِّد الطوابق، بُني بالطوب الأسمنتي الذي تتمُّ تغطيته بالقصارة (الملاط)، وقد تضاف للجدران من الخارج لمسة جمالية متواضعة من خلال عمل قشرة "شبريز/ الشبريص" (رشقة الطينة الأسمنتية) لتغيير اللون للأبيض، ففضلاً عن أن قشرة الشبريز تضيف متانة للبناء، فهي تمنع تسرُّب مياه الأمطار عبر الجدران، وتحافظ على تماسك الطوب. كما قد يلجأ البعض إلى الرسم على تلك القشرة أو رسم خطوط على القصارة الأسمنتية ليظهر البيت من بعيد وكأنه مكسوٌّ بالحجر الأبيض. وقد استخدم هذا الأسلوب في الريف كذلك، وبشكل أقلّ في المدينة. وتدريجياً دخل الحجر على البناء في المخيمات، ولكن بشكل أقلّ مقارنة مع المدينة أو الريف.

استخدم الحجر في بناء البيت أيضاً، لكن وبسبب الازدحام وعدم الانتظام، فقد غابت، في الغالب، جمالية العمارة في البيت من الخارج، لكنَّها تجلَّت في داخل البيت، فتمَّ العمل على توفير المتانة وتلبية الاحتياج والجمالية في الداخل رغم محدودية القدرات. تمتَّع البيت في المخيم بفضاءات خارجية، لمن أتيح له فضاء ما، ليزرع في تلك المساحة الصغيرة جداً شجرة ليمون أو زيتونة إلى جانب الورد الجوري وأحواض النعناع والمريمية. كما أُعطيت للحارات أسماء المدن والبلدات والقرى التي هُجِّر منها سكان المخيم. وعلى تواضع جدران البيوت في المخيم، إلا أنها كانت موضوعاً لخلق جمال ما، باعتبار جمال العمارة مقاومة، حيث غُطِّيت برسومات "الجرافيتي" والألوان والشعارات الوطنية. وعلى نحو ما، إن كان كلٌّ من الفضاء والمكان والحيِّز يمثِّل ما هو "خارج موضوعي"، فإن المخيال[75] والخيال داخلٌ ذاتي يتجلَّى من خلال تقنيات يبتدعها الناس خلال الفعل والتخيُّل في آنٍ واحد.

في بيت المخيم الجديد، ما بعد الخيمة وغرفة الوكالة، تلاشت الفوارق بين البيوت للناظر إليها من الخارج، فالداخل هو المحدد. هذا ولا تتمتَّع غالبية البيوت بخصوصية مناسبة بسبب الزحام والتلاصق ومقاييس البناء قليلة الجودة. كما اتُّفق على أعراف معمارية عديدة، منها: ألا يفتح أحد ما نافذته الجديدة أمام نافذة سابقة عليه. وقد تميزت عمارة البيت في المخيم، بالحدِّ الأدنى من التكلفة، التي بدأت تزداد لاحقاً، وبالحدِّ الأعلى من استغلال المساحات للسكن بالدرجة الأولى، وهو ما خلق فضاءً مكتظاً ومتراكماً من البيوت، وملائماً للمقاومة بالظهور والاختفاء. كما شكل غياب التخطيط الحضري، وظروف الاكتظاظ، وغياب الكثير من أشكال البنى التحتية، التي لا يمكن للبيت أن يكون بيتاً دونها، كالصرف الصحي والنفايات والتهوية... معضلات عانى منها السكان كثيراً.



مرئية رقم (15): عمارة مخيم الدهيشة زمنياً

المصدر: أرشيف فلسطين في الذاكرة، ومؤسسة الدراسات الفلسطينية[76]

بعد عقود من الهندسة الاستعمارية، وبعد العجز عن كسر المخيم، بفضائه وأمكنته وأهله، يلجأ اليوم الاحتلال الاستعماري الصهيوني إلى المحو، أو ما يمكن أن يطلق عليه "الإبادة المعمارية" أو "الإبادة المدينية" كما هو حاصل في قطاع غزة أو مخيم جنين ومخيم طولكرم وبقية "مخيمات شمال الضفة الغربية"، حيث لا يقتصر الأمر، على هدم الأمكنة وتدميرها ومحوها، بل وكذلك القضاء على كل ما يرتبط به مادياً ومعنوياً، على الرغم من أن أفعال التدمير والهدم والمحو تشكِّل نقطة بداية لبناء ومعمار جديد دائماً.

حجر البناء وثيقة معمارية

يعتبر مسعود ضاهر أن العمارة هي الظاهرة الاجتماعية الأكثر بروزاً وثباتاً، لأنها صُنعت من مواد صلبة، ومنها ما له القدرة على الاستمرار لقرون طويلة. فهي ظاهرة اجتماعية متعدِّدة الغايات، وهي وثيقة تاريخية.[77] وبالفعل، فالحجر الفلسطيني، من أهم "الوثائق" المعمارية لدراسة تاريخ فلسطين، أو المواد التي حفظته على الرغم من كلِّ ما مرَّ على فلسطين. في حلقة بحثية للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة، قدَّم بشارة دوماني[78] عرضاً لمشروع كتابه الموسوم بـ **العمارة بالحجر الجيري والرملي والطوب: نحو تاريخٍ حديث للفلسطينيين**، حيث قال:"إن مشروع بحثه يدور حول الحجر نفسه باعتباره فاعلاً تاريخياً، ومصدراً لكتابة التاريخ الحديث للفلسطينيين، يتحدَّى سردية المكان والزمان."[79] كما يرى دوماني أن دراسة انتشار الحجر تتيح تشكيل فهمٍ أعمق لعلاقة الفلسطينيين بالأرض ومنازلهم ومحيطهم الخارجي، وتسمح أيضاً بالتركيز على سنوات الظلِّ للتاريخ الفلسطيني في القرن العشرين (خاصَّة 1939-1947، و1949-1965)، حيث كانت هذه السنوات حاسمةً في جهود "إعادة البناء" من خلال الحجر، والكتل، والأسمنت.[80]

يعتبر الحجر أحد أهم المواد التي استخدمت في العمارة الفلسطينية عبر التاريخ، وذلك بسبب غنى جبال فلسطين بأنواع عديدة من الحجر عالي الجودة عالمياً.[81] وقد تصاعدت أهمية الحجر ما بعد الاحتلال سنة 1967 لكونه مادة محلِّية متاحة، وترمز للأرض والهوية والتراث، وتتمتع بشروط: "المتانة والجمال والمنفعة. فهو ممكن من حيث التكلفة وتوفُّر بنية تحتية صناعية ووجود كميات كبيرة منه. ومرغوب لصفاته وجودته التي جعلته سلعة ذات قيمة. فهو متعدِّد الألوان، ودرجات الصلابة، ويتمتَّع بخاصِّية توحيد اللون. شكل الحجر الموسوم باسم: 'حجر فلسطين' رسالة وخطاباً يبث حول العالم عبر التصدير. خلقت 'صناعة الحجر والرخام' قطاعاً اقتصادياً هاماً، ارتبطت به الكثير من الحِرف والصناعات، سواء في مقالع الحجر أو مصانعه أو ما يتعلق بطرق تشطيب الحجر."[82] كما ساهم الحجر في توفير فرص العمل والاستثمار، ولذلك يسمى بِ "الذهب الأبيض."

انتقل الفلسطينيون من استخراج الحجر بطرق يدوية تقليدية من صخور محلِّية للبناء إلى مرحلة الصناعة. وقد تعدَّدت المقالع والمصانع وازدادت الأيدي العاملة، ومنح الحجر اسماً محدَّداً ليكون له ماركة أو اسم تجاري للترويج. كما تقلَّصت قياسات الحجر لتقليل الكلفة، من: 20-30 سم إلى 2 أو5 أو8 سم. وساهم ذلك كلُّه في جعل الحجر، كمادة بناء، في متناول يد الجميع، وبكمِّيات غير محدودة، بغضِّ النظر عن الوضع الاقتصادي أو الطبقي

أو المكانة الاجتماعية. وقد شكل الحجر الهوية البصرية والجمالية للبيت في فلسطين وللعمارة الفلسطينية بشكل عامّ، إذ منح العمارةَ/ البيتَ هوية تعبِّر عن تراث وثقافة وجمالية، تعوِّض عن تراجع العمارة التقليدية التراثية وجمالياتها. ولكن لا بدَّ من التذكير أنه لا ينبغي إغفال دور الاحتلال في تسهيل تطوُّر هذا القطاع بالسكوت عنه، وذلك لحاجته للحجر في عمارته الاستعمارية، كما لا ينبغي إغفال أثر مقالع الحجر على البيئة.

لقد تمَّ استخدام الحجر في بناء البيت بغية توفير لمسات جمالية من خلال اعتماد طرق تشطيب متنوِّعة، واستخدام حجر متنوِّع الألوان لأجل الحفاظ على أعراف بناء الحجر، التراثي والحداثي، قدر المستطاع. فلا بدَّ، مثلاً، من وجود "الشُّقَف"، أي قِطَع الحجر المخصَّصة لجوانب الأبواب والشبابيك والزوايا كحدٍّ أدنى، فيما استخدمت قطع حجرية أخرى كأعمدة الحجر وتيجانها وقواعدها والكورنيش[83] والزفر[84] ودرابزين الأدراج[85] في البيوت الأكثر فخامة.

يظهر الاختلاف في نوع الحجر ولونه في كثير من المباني، إذ يكون الطابق الأول من حجر قديم مقطوع من المقالع بشكل يدوي، وأبعاده ضخمة. ويُبنى الطابق الثاني من حجر مختلف، حديث نسبياً، ولا يتمتَّع بجودة الحجر الأول ولا أبعاده الضخمة، ومع ذلك يجاهد للحفاظ على هوية وجمالية ما مقارنة بسابقه. ولعل هذا الإصرار على توظيف الحجر في بناء البيت شبيه بزراعة الزيتون والبرتقال في فضاء المنزل، وهو إصرار على تأكيد البقاء على الأرض، ببقاء زيتون فلسطين الذي يعمِّر لآلاف السنين وحجر فلسطين الذي يزداد رونقاً كلَّما مرَّ عليه قرن من الزمن، وكلَّما تمَّ تنظيفه أو أعيدت عملية "الكُحلة"... والكُحل لا يكون إلَّا للعيون.

الباب: بنية علامات

الباب وجه وناصية البيت، والسَّرَب الذي يولج إلى الداخل، وأحد أهم عناصر خطاطة البيت الهندسية/ المعمارية أو المتخيلة لدى المعماري/ البنَّاء، أو مالك البيت. ومنذ فجر تاريخ العمارة، تمَّ إيلاء الباب أهمية كبيرة، إذ هو رمز التحصين والدفاع والمقاومة، وأحد أهم جماليات البيت. وعلى الرغم من تراجع التراث التقليدي، إلا أن نمط الممكن والمتاح، حافظ على خصوصية ما، فمزج التراثي والحداثي المتاح. والباب، كذلك، هو قِبلة البيت، إن كان شمالياً أو جنوبياً، وهو تأكيد على ما كانت عليه البيوت وأبوابها. ويقول مطلع موَّال العتابا الفلسطيني الشهير الذي يفيض بالحنين: "شمالي يا هوا الديرة شمالي، على اللي أبوابهم تفتح شمال..." والباب كناية ورمز لباب المدينة، وأبواب حاراتها وأزقَّتها، وتذكير بأبواب الطبيعة كأبواب الوديان، بل وبأبواب السماء. إنه باب الجامع والكنيسة والدير، وبوابة المخيم، وباب السرايا، وباب السجن، وباب الحرية.

لقد تعددت صور الباب، حيث هناك: شبه الباب، والباب البسيط، والباب الفاخر. انتقل الباب من الخشبي إلى الحديدي الأكثر منعة. ولا باب دون مفتاح، أو زنَد. ولا باب دون عين سحرية. ولا باب دون تعويذة دينية أو تراثية تعلو القمط العلوي. كان الباب وما زال، نقطة أساسية في جمالية البيت، ومتانته وصحَّة تموضعه في فضاء البيت. لكن تقلَّصت العلامات في نمط الممكن والمتاح، العلامات التي يحتويها "الحَلْقُ" (إطار الباب) والباب

نفسه: الحجر الضخم والأعمدة للحَلْقِ والعتبات والباب الحديدي أو الخشبي المنبع والزخارف. فقد تقلَّص الباب في هذا النمط كثيراً مقارنة بباب القصر والبيت الكبير، لكنه تطاول مقارنة بباب البيت البسيط.



مرئية رقم (16): باب قصر قوَّاس- بيت لحم، صفحة أهالي مدينة بيت ساحور،[86] 2025

الباب غالباً، توأم "بيت الدَّرَج"، أو بئر السلَّم، وبيت الدرج هذا "بيت داخل البيت"، وهو أشبه بمنطقة "الترانزيت" إذ يعبر الشخص عبر الباب، فيدخل في بيت الدرج، قبل أن يلجَ من باب آخر إلى قلب البيت ومساحته الخاصَّة المحظورة على الغرباء: الصالة والمطبخ، أو إلى مساحاته العامَّة: الصالون والشُّرفة. بيت الدرج، شبيه المدخل المنكسر في العمارة قديماً. وفيه الدرج أو مسار الصعود إلى سطح البيت، حيث السماء، والإطلالة على الفضاء. والدرج، مسار الهبوط بحثاً عن الاختفاء داخل البيت. بيت الدرج هو جزء من واجهة البيت، ويكون الباب جزءاً منه. هو المكان الأكثر أماناً في البيت، في حالات الخطر، فهو "شبه ملجأ"، حيث عمارة لا تحتمل أعباء تكلفة الملاجئ في بلاد الحرب منذ عقود. وهو يضفي لمسة جمالية من الخارج، وإن كان فضاءً غير مستغَلٍّ في الغالب.

في نمط البيت المعاصر في المدينة أصبح الباب غالباً يؤدِّي بصرياً إلى قلب البيت. الباب لن يحمي البيت من الهدم، أو من اقتحام الجنود، وقد يمنع تسلُّل اللصوص، لكنه يبقي حاضراً في المخيال كسَرَب بين عالمين، وبرزخ بين الخارج والداخل، فلا يبغيان. الباب صاحب نفوذ الاعتراف والإقصاء، يدني من في الداخل، ويعترف بأنه القريب الأنيس، وينبذ ويحظر من في الخارج، وقد يرميه بتهمة الغريب الموحش، والعكس صحيح. للباب "حَلْق" يبتلع ويلفظ ويحذر بسلاحه وحوافه، وللباب حُنو وهو ينطق بلسان نقش تعويذته التي تشكِّل تاجه لتعلن عنه، وقد يكتم.

يخاطب الباب الواقف على عتبته معلناً: بلونه وخوخته، وقد أصبحت الجرس الكهربائي، وما فيه من خشب، وحديد، وزخرف وفن، ومرهباً بأسرار مفتاحه وزنده ومتراسه. وللباب يَد، غالباً، عليك أن تصافحها ليفتح لك.

لكلٍّ منا بابه، ولغته، فنحن أشباه البيوت، ولربما نكون نحن الباب. فماذا لو كان البيت بلا باب؟ ماذا لو كانت المدينة بلا أبواب؟ لا يكون أيُّ فضاء مكاناً إن لم يكن له أبواب: للجنة وللجحيم أبواب، ولهما أسماء، فكيف يكون الباب باباً إن لم يكن له اسم. الباب اسم مذكَّر، لكنَّه يؤنَّث عندما يكون أكبر، فيصير بوَّابة! الباب ثابت ومتحوِّل، وهو داخل في ذاته من ناحية، وخارج من ناحية أخرى. إنه انفتاح مشرع وانغلاق مقيم. الباب خشن الوضوح إن انغلق، وودود إن انفتح، ومحتال موارب إن كان بين بين.

وبعيداً عن شعرية الباب، فقد تميز بناؤه في هذا النمط المعاصر بالملامح التالية: البناء بحجارة أكبر من غيرها من حيث المقاييس أو من نوع حجر له تشطيب مختلف عن تشطيب حجر الجدران التي قد يختلف بلونه عنها؛ الاتساع في واجهة البيت الأجمل؛ تراجع دلالات موقع الباب في يمين أو اليسار أو الوسط لصالح عملية الاستخدام بالنسبة لفضاء البيت؛ استبدال التعويذة التي تعلو قمط الباب العلوي بالعين السحرية في الباب نفسه؛ تضاؤل حجم المفتاح، واستبدال الزند الكبير بالقفل، ظهور زخرفات الباب الحديدي بما فيها الزجاج؛ إلزامية القمط الحجري المكوَّن لعتبة الباب العلوي وقطع حجر الباب من "الشُّقف" المكوَّنة لحلق الباب أو سلاحه؛ مشابهة لون طلاء الباب للون النوافذ وحمياتها الحديدية، والجرس والمصباح المصاحبان لعتبة الباب؛ تخفيف سماكة حديد الباب مقارنة بسماكة الباب الحديدي التقليدي أو المختلط من الخشب والحديد، واختفاء منه قطع الزِّند والخوخة؛ مجاورة الباب الرئيسي غالباً في الواجهة للشُّرفة؛[87] وعدم انفصال المصطبة عن الباب.

الشُّرفة: زمكان البيت

تشكِّل الشُّرفة الفضاء المادي الجمالي والاجتماعي بين أهل البيت من ناحية، وبين أهل البيت ومن هم خارج البيت من ناحية أخرى. وفيما مضى، لم تكن الشُّرفة في البيت البسيط متاحةً، أما في القصور والبيوت الفاخرة فكانت حاضرة. وقد أتاح البيت المعاصر الانفتاح على الفضاء الخارجي، فأصبحت الشُّرفة الفضاء الاجتماعي الأكثر حيوية لمن هم داخل البيت، والفضاء الذي يتقابل فيه من هم من داخل البيت مع من هم خارجه كذلك باعتبارها جزءاً من هندسة البيت، فكانت تحتلُّ الواجهة إلى جوار الباب، بل وقد يكون الباب هو المؤدِّي إليها قبل أن يصل عابروه إلى أعماق البيت. الشُّرفة منطقة انتقالية في زمكان البيت، وهي لمسة جمالية على عمارة البيت تحظى بالأعمدة الحجرية والتيجان: عمودان أو ثلاثة في الغالب، وتزداد بازدياد درجة ثراء صاحب البيت، الذي إن قرر تكرار الأعمدة فسيصاحب ذلك أقواس تربط الأعمدة بعضها مع البعض الآخر.

وعلى نحو ما، فإن الشُّرفة هي تحوُّل اجتماعي مقاوم، فهي انفتاح نحو الخارج. والمقاومة فعل جماعي غير منغلق، ومنغلق جداً إذ هو العالم السرِّي، لكن البيئات الحاضنة تحضر في الواجهة، وهي الشُّرفة. فالشُّرفة، مرةً أخرى،

هي لمسة جمالية تحتوي على أعمدة الحجر وهي بأكملها من الحجر، وهي المكان الوحيد في البيت الذي تكون جدرانه مكسية بالحجر من الخارج ومن الداخل.



مرئية رقم (17): [عمارة بيت الباحث] كنموذج لتداخل تمثُّلات مالك البيت وتمثُّلات البنَّاء في عمارة البيت، أرشيف الباحث، 2012- 2019

خلاصة

شكَّل نمط عمارة بيت "المتاح والممكن" خلال الفترة 1967-1994 أحد تكتيكات الصمود والبقاء في المكان، ومثَّل نموذجاً هجيناً ومعاصراً لعمارة المقاومة. كما تميَّز نمط عمارة بيت الممكن والمتاح بأنه جزء من عمارة المقاومة لعدة أسباب، أهمها: أنه لم تنجح سياسات وإستراتيجيات الهندسة الاستعمارية في منع بناء البيوت بشكل تام وإن نجحت بحصر السكان الفلسطينيين في مناطق مكتظّة خلال العقود الثلاثة الأخيرة. وإن عمارة هذا البيت اعتمدت على إستراتيجيات وتكتيكات ظاهرة وخفية ومتَّفق ضمناً عليها، وهي: البناء غير المكتمل، أو البناء البطيء، أو السريع جداً، أو الأفقي، غالباً في الريف؛ البناء العمودي، غالباً في المدينة والمخيم؛ وعمارة البناء المؤقَّت وغير المنتظم والعشوائي المنظَّم، غالباً في المخيم. حافظ نمط البيت المتاح والممكن على الكثير من السمات الهويَّاتية، والتراثية، والجمالية إذ أسَّس هذا النمط، لتشكُّل هوية معمارية معاصرة في فلسطين. وبالنظر على السمات المعمارية وخطوطها العامة، المذكورة آنفاً، يمكن تعميم بعض نتائج الدراسة على باقي محافظات الضفة وقطاع غزة بشكل نسبي.

لقد تراجع نمط عمارة بيت المتاح والممكن مع قيام السلطة الفلسطينية في العام 1994، وذلك بسبب ما رافقها

من تغيُّرات اقتصادية واجتماعية كبيرة، ومن ثم انتفاضة الأقصى وما تلاها من "حرب" استعمارية معلنة. وقد دفع هذا كلُّه العمارة الفلسطينية نحو عمارة حداثية عمودية تتشكَّل من الزجاج والألمنيوم تفتقر لهوية محدَّدة. وعلى الرغم من جهود إحياء التراث المعماري والحفاظ عليه، لم تنجح تلك الجهود في خلق رؤى معمارية تشكِّل مخيالاً معمارياً جمعياً يُتَّفق عليه بين أصحاب البيوت، والبنَّائين، والمهندسين، والمعماريين، والجهات الفلسطينية الرسمية المعنية بالعمارة والبناء. ولذا، تتَّجه الفضاءات والأمكنة، والعمارة ككل، في فلسطين لتصبح مكتظَّة وغير قابلة للعيش، بسبب تصاعد سياسات وإستراتيجيات الهندسة الاستعمارية والتزايد السكاني الكبير. وأخيراً، يقف الشعب الفلسطيني والعمارة الفلسطينية، بفضاءاتها وأمكنتها، أمام أعتى سياسات الاحتلال الاستعماري، ألا وهي الإبادة الجماعية، والإبادة المعمارية، بالتدمير والمحو الكامل، وهو ما يوجب موقفَ صمودٍ حقيقي من الجميع

الإحالات

[1] للمزيد انظر: إسماعيل ناشف، **معمارية الفقدان** (بيروت: دار الفارابي، 2012).

[2] تمَّ فرض نظام الحكم العسكري بموجب أنظمة الدفاع (الطوارئ) لسنة 1945 وقوانين أخرى انتدابية و"إسرائيلية".

[3] منصور النصاصرة، "قضاء بئر السبع والجنوب الفلسطيني: حكاية عقود من النضال والصمود،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 140 (2024): 44-62.

[4] أسِّس " الحكم العسكري" للسيطرة على الفلسطينيين وإدارة شؤونهم في الأرض المحتلة، وتمَّ تحويل صلاحياته إلى "الإدارة المدنية " في سنة 1981.

[5] ماركو فيتروفيوس بويللو (Marcus Vitruvius Pollio 15 - 80 ق.م.، هو معماري روماني صاحب كتاب: **دي أركيتيتورا** De architectura، الكتب العشرة في العمارة.

[6] ماركوس فيتريفوس، **الكتب العشرة في العمارة**، ترجمة يسار عابدين وآخرين (دمشق: جامعة دمشق، 2009)، 17.

[7] العمران لغةً من عَمر، يُقال إنه عمر أرضه، يعمرها عمارة، والعمارة نقيض الخراب، وعمرت الخراب فهو عامر أو معمور، وأعمرته الأرض واستعمرته، إذا فوَّضت إليه العمارة. للمزيد انظر: خالد عزب، "هل كان ابن خلدون مؤسس علم العمران؟" **ديوان العرب**، 18 حزيران 2023، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://diwanalarab.com/نارمعلا-ملع-سسؤم-نودلخ-نبا-ناك-له-61925

[8] المصدر نفسه.

[9] عبد الرحمن بن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ج1 (بيروت: دار الفكر، ط1، 1981)، 509.

[10] المصدر نفسه، 152.

[11] يخصِّص عالم الاجتماع الفرنسي أوليفيه شادوا Olivier Chadoin كتابه **سوسيولوجيا الهندسة المعمارية والمهندسون المعماريون** للإجابة على تساؤل: إن كانت العمارة تشكِّل موضوعاً لعلم الاجتماع والعلاقة بينهما. للمزيد انظر: سعيد بو كرامي، "سوسيولوجيا الهندسة المعمارية والمهندسون المعماريون،" **التفاهم**، 19 آب 2021، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://st.mara.gov.om/post/2397/ايجولويسوس-ةسدنهلا-ةرامعملا-نوسدنهملاو-نورامعملا.

[12] مؤرخ وكاتب لبناني حائز على دكتوراه الدولة في التاريخ الاجتماعي من جامعة السوربون 1973.

[13] رفعة الجادرجي، **في سببية وجدلية العمارة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، 44.

[14] ديفيد هارفي، **مدن متمرِّدة: من الحق في المدينة إلى ثورة الحضر**، ترجمة لبنى صبري (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، 31.

[15] هنالك تداخل مفاهيمي وآخر لغوي، نظراً لتعدُّد الترجمات، بين عدَّة مفردات: الفضاء، والمكان، والموقع، والمنطقة، والحيِّز. وفي هذا يقول فيل هوبارد: "على الرغم من أن مفاهيم المكان/ الفضاء، قد تبدو ذاتية التفسير، إلا أنها من أكثر المفاهيم انتشاراً وسوءاً وتحديداً غير مكتمل في العلوم الاجتماعية والإنسانية. ومن ثمَّ، عندما يُطلب منك التفكير في أهميتهما، يواجه المرء عدداً من الصعوبات التي تتضاعف إذا توقَّف المرء عن التفكير في أهمية الشَرطة المائلة في: المكان/ الفضاء". للمزيد انظر:
فيل هوبارد، **المكان والفضاء، الجغرافيا الثقافية**، ترجمة: مضر خليل عمر. د.ن، د.ت.، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.muthar-alomar.com/wp-content/uploads/2021/04/ناكملا-و-ءاضفلا-7.pdf.
لذا، تنظر الدراسة وتوظِّف مفردات: الفضاء- SPACE أو المكان/ PLACE باعتبارها SPACE كمنتج اجتماعي.

[16] Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trans. Donald Nicholson – Smith (UK: Blackwell, 1991), 26.

[17] Ibid., 190-191.

[18] Ibid.,39

[19] Ibid.,33.

[20] ميشال دو سارتو، **ابتكار الحياة اليومية**، ترجمة محمد شوقي الزين (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2011)، 218-219.

[21] حمزة المعموري وأميرة أحمد، **العمارة والمجتمع**، د.ت، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.researchgate.net/profile/Prof-Drhamzah-Jasim/publication/312318501_Architecture_and_society/links/58c3ab5baca272e36dd05197/Architecture-and-society.pdf.

[22] غاستون باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984)، 35-45.

[23] Christopher Alexander, *The Production of Houses*) New York: Oxford University, 1985),14.

[24] إدوارد سعيد، **القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي، أوراق مجلة الدراسات الفلسطينية**، ع 1 (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1980)، 23.

[25] غاياتري سبيفاك، **هل يستطيع التابع أن يتكلَّم**، ترجمة خالد حافظي (المملكة العربية السعودية: صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2020): 67-68.

[26] هي سلطة إماتة فئة معيَّنة من الناس، باعتبارها جزءاً من السيادة، وذلك بإخضاع حياتهم لسلطة الموت، وتعيين الذين قد يعيشون والذين يجب أن يموتوا. يرى ميشيل فوكو أن السياسات الحيوية هي سلطة الإحياء باعتبارها من أعمال السيادة، أي أنها تهدف إلى الحفاظ على الحياة، في مقابل السلطة السيادية التي تنهض على الإماتة.

[27] للمزيد انظر: ميشيل فوكو، **المراقبة والعقاب**، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، 236-238.

[28] Achille Mbembe, *Necropolitics*, trans. by Libby Meintjes, *Public Culture*, Vol.15, No. 1 (2003): 11-40, 27.

[29] جورجيو أغامبين، **حالة الاستثناء-الإنسان الحرام**، ترجمة ناصر إسماعيل (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015)، 41-42. يقول جورجيو أغامبين إن حالة الاستثناء هي "حالة الطوارئ" التي يُعلَّق فيها القانون من قبل السلطة في سياق تكريس الهيمنة والاستبداد، لتغدو حالة "الطوارئ" حالة دائمة. وتوظِّف الدراسة مفهوم حالة "الاستثناء" هنا ليس ارتباطاً بالقانون فحسب، وإنما بمعنى أوسع يشير إلى مجال استثناء مركَّب خضعت له مدن وقرى ومخيمات الفلسطينيين في شكل استثناء قانوني، وهندسي، وحيوي، وثقافي، وسياسي.

[30] أليساندرو بيتي، "الهندسة المعمارية للمنفى،" **جامعة في المخيم**، 5 أيار 2022، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.campusincamps.ps/ar/بفنملل-ةيرامعملا-ةسدنهلا/.
يقول أليساندرو بيتي، "استدعيت الفضاءات العالقة 'فضاءات التعليق' إلى حيِّز الوجود بسبب المخاوف الأمنية، لكونها نموذجاً حقيقياً للسيطرة الاجتماعية والمكانية، حيث في داخل الفضاءات العالقة، التعليق كان يتمُّ بتحويل شعب إلى مجرَّد سكَّان وأرقام يُحكمون ويداروا."

[31] في وصفها لمعسكرات الاعتقال، تقول حنّه أرندت "لا يوجد نظير للحياة في معسكرات الاعتقال، لا يمكن للخيال أن يتقبَّل رعبها، لكونها تقف خارج الحياة والموت." للمزيد انظر:
Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harvest, 1966), 444.

[32] Mbembe, op.cit., 26.

[33] أشيل مبيمي، **الوحشية: فقدان الهوية الإنسانية**، ترجمة نادرة السنوسي (الجزائر: دار الروافد الثقافية- ناشرون، 2012). يخصِّص أشيل مبيمي كتابه لنقاش ظاهرة "الوحشية" باعتبارها حالة التجرُّد وفقدان الهوية الإنسانية التي تجاوزت البشر لتكون ضدَّ الطبيعة والكائنات الأخرى على الأرض، وذلك في سياق سعي الإنسان (السلطة/ الرأسمالية/ الاستعمارية) من أجل السيطرة متسلِّحة بكلِّ أدوات التقدُّم التكنولوجي والعنصرية وسياسات الموت.

[34] يُجرِّم القانون الدولي جريمة الإبادة وجريمة الإبادة الجماعية التي يطلق عليها مسمى آخر هو: "أم الجرائم."

[35] مبيمي، مصدر سبق ذكره، 15-16.

[36] عبد الله البياري، "المكان كنص، والجسد كحرف: كيف نكتب مقاومتنا وصلاتنا،" **باب الواد**، 25 تموز 2017، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://babelwad.com/article/اقم-بتكن-فيك-؛فرحك-دسجلاو-،ضنك-ناكملا.

[37] وديع عواودة، "مؤرخ يهودي يقدم نظرة جديدة لحرب 1967،" **القدس العربي**، 7 شباط2021، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://arabiansforum.net/archives/13993.

[38] مبنى سجن قام بتصميمه الفيلسوف الإنكليزي والمنظر الاجتماعي "جيريمي بنثام " في العام 1785. ويستخدم المصطلح لوصف آليات المراقبة على رأسها المراقبة البصرية. للمزيد انظر كتاب: فوكو، **المراقبة والعقاب**، مصدر سبق ذكره.

[39] مرئية رقم 3:
- قيس أبو سمرة، "جدارية شيرين أبو عاقلة أول ما سيشاهده بايدن في بيت لحم،" **شبكة مواقع الأناضول**، 6 تموز 2022، شوهد في 4 نيسان 2026
- https://www.aa.com.tr/ar/مجلت-يبتي-فن-ديار-مدهاشيس-ام-لوأ-ةلاقاع-وبأ-ةيرادج/لمئارسإ/2631323.

- بدون رقابة، "جورج فلويد في جدارية رسمها مجهول على جدار الفصل العنصري في بيت لحم بالضفة الغربية المحتلة،" **بدون رقابة**، 10 حزيران 2020، شوهد في 4 نيسان 2026.
- https://bedounraqaba.net/دجتلءا-لوهجم-اهمسر-ةيرادجي-فديولف-جروج/#google_vignette.

- آريبيان بزنس، "شاهد فندق بانكسي بأسوأ إطلالة في فلسطين،" 22 كانون الأول 2019، شوهد في 4 نيسان 2026
- https://arabic.arabianbusiness.com/gallery/382250-دهاش-ق-دنف-طسلفي-فةللاطإ-أوسأبي-سكنابر.

- "الجدار العنصري لليسار ولليمين، للأمام وللخلف،" **فلسطين في الذاكرة**، 16 كانون الأول 2007، شوهد في 4 نيسان 2026.

https://www.palestineremembered.com/GeoPoints/Bethlehem_536/ar/Picture_11157.html.

- "قضاء إسرائيل يرجئ طعنين بمسار الجدار العازل،" **الجزيرة**، 30 كانون الثاني 2014، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.aljazeera.net/news/2014/1/30/قضاء-إسرائيل-يرجئ-طعنين-بمسار-الجدار.

[40] فرانز فانون، **معذَّبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2014)، 41-43.

[41] عزّ الدين أعرج، "حوار مع جيمس سكوت: هناك دائماً ما هو تحت رادار السلطة،" **ألترا صوت**، 9 شباط 2019، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.ultrasawt.com/قسايس/لصتم-قايس/جرعأ-نيدلا-زع/ةطلسلا-رادار-تحت-وه-ام-امئاد-كانه-توكس-سميج-راوح.

[42] إيال وايزمان، **أرض جوفاء: الهندسة المعمارية للاحتلال "الإسرائيلي"**، ترجمة باسل وطفة (القاهرة: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ومدارات للأبحاث والنشر، 2017)، 279- 280.

[43] تمَّ منح السلطة الفلسطينية صلاحيات أمنية وإدارية في مناطق A وتبلغ مساحتها 21% من مساحة الضفة الغربية. كما منحت صلاحيات أخرى في مناطق B البالغ مساحتها 18 %. واستمرت سيطرة الاحتلال مناطق C التي تتجاوز مساحتها 60 % ويقطنها ما يقارب 10 % من الفلسطينيين. قطاع غزة تبلغ مساحته 360 كيلو متر مربع، تمَّ الانسحاب منه في العام 2005 بشكل كامل، وأعيد احتلال أجزاء كبيرة منه وتضييق الحصار عليه بعد حرب الإبادة 2023-2025.

[44] Michel Foucault, "Of Other Spaces," trans by. Jay Miskowiec, *Diacritics*, Vol. 16, No. 1 (1986): 22-27.

[45] للمزيد انظر: ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة سعيد بنكراد (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، 23-28.

[46] Yara Sharif, *Architecture of Resistance* (New York: Routledge, 2017),1.

[47] ميشال دو سارتو، **ابتكار الحياة اليومية: فنون الأداء العملي**، ترجمة محمد شوقي الزين (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2011)، 93-97.

[48] المصدر نفسه، 25.

[49] المصدر نفسه، 187-188

[50] LE Corbusier, *Toward an architecture*, trans by. Frederick Etchells (New York: Dover Pub, 2007), 263.

[51] مرئية رقم 4: دانة مسعد، "البيئة الفلسطينية في الأراضي المحتلة عام 67 بعد عشرين عاماً على اتفاقية أوسلو،" **آفاق البيئة والتنمية**، 1 كانون الأول 2013، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.maan-ctr.org/magazine/article/165/ةئيبلا-ةينيطسلفلا-ةئيبلا-يف-ةلتحملا-يضارألا-ماع-67-دعب-ماع-ةيقافتا-بلع-اماع-نيرشع-ةئيبلل-يعيبطلا-نزاوتلا---ثلاثلا-عزجلا---ولسوأ.

[52] وايزمان، مصدر سبق ذكره، 197-198.

[53] المصدر نفسه، 205-311.

[54] بعد قيام السلطة الفلسطينية، تمَّ منع البناء في مناطق C والتي تشكِّل أكثر من 60% من مساحة الضفة الغربية.

[55] "العمارة في بيت لحم،" **وكالة وفا**، نيسان 2016، شوهد 4 نيسان 2026.
https://info.wafa.ps/Pages/Details/32165.

[56] عرفت فلسطين تمثُّلات وتجليات مادية أخرى للبيت، مثل: بيوت الطين في الأغوار، وبيت الشعر والخربوش (شبه خيمة) في البادية

والكهوف في البادية والأرياف.

[57] مرئية رقم 6:
- رائد رمان، "قصر شهوان في بيت جالا- قصة صمود عمرها 100 عام رغم الاحتلال والرصاص،" **إرم**، 20 تشرين الثاني 2017، شوهد 4 نيسان 2026.
https://www.eremnews.com/entertainment/1075985.

- عاطف دغلس، "قصر جاسر: حضور فلسطين وحضارتها،" **الجزيرة**، 22 تشرين الأول 2017، شوهد 4 نيسان 2026
https://www.aljazeera.net/culture/2017/10/22/رصق-رساج-روضح-نيطسلف-اهتراضحو.

[58] Kenneth Frampton, "Toward A Critical Regionalism: Six Points for An Architecture of Resistance" in *The Anti-Aesthetic*, ed. Hal Foster (Washington: Bay Press, Port Townsend, 1983), 16-30.

[59] معمارية وباحثة مصرية في مجال عمارة المقاومة.

[60] عالية سامح عكاشة، **عمارة المقاومة** (القاهرة: جمعية أصدقاء أحمد بهاء الدين، 2011)، 17.

[61] تعتبر "المقاومة" حالة اجتماعية تحرُّرية شاملة تتجاوز كونها حدثاً أو مجموعة من الأحداث والممارسات التي ترتبط بالعنف أو اللاعنف.

[62] للمزيد انظر: ميشال دو سارتو، **مصدر سبق ذكره**، 31-32، 89-97، 179-208.

[63] شارع يمتد لمسافة 2 كيلو متر يربط بين منطقة باب الدير (ساحة كنيسة) المهد وباب الزقاق.

[64] ضحى النوري وآخرون، "العمارة المتوسطية بين الثقافة المحلية والمعاصرة: مقابلة مع المعمار إلياس خوري،" **مجلة توانتي تو للعمارة**، العدد 110 (2023)، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://22architecture.org/ةرامعلا=text:~:/#ليحملا-ةفاقثلا-نيب-ةيطسوتملا-ةرامعلا%20ةليحملا%20يه%20جاتن%20
تادا ع.مكارتل%20سوقطو%20ديلاقتو%20ةنايدو%20تامرحو.

[65] مانيلو بروزاتين، **قصة الخطوط**، ترجمة السنوسي استيته (المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2017)، 220.

[66] قدَّم ميشيل فوكو تعريفات عديدة للخطاب جاعلاً منه شكلاً من أشكال السلطة والقوة، بل وهدفاً متنازعاً عليه. كما لا يعتبره مجرَّد نصٍّ أو تجلٍّ مادي عبر الكتابة والكلام فحسب. للمزيد انظر: ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير، 1984)، 4-5؛ ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، 25، 108-109.

[67] ابن خلدون، مصدر سبق ذكره، 191.

[68] بدر بن ناصر الحمدان، "عمارة البادية،" **الجزيرة. كوم**، 11 كانون الثاني 2012، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.al-jazirah.com/2021/20210111/ln18.htm.

[69] يستند الباحث على زياراته الميدانية للتجمعات البدوية الفلسطينية، ومقابلاته مع المجتمع المحلِّي فيها، وخبراته الشخصية في الفترة ما بين 2015-2025 باعتباره مدير برامج مؤسسة بدو بلا حدود – في فلسطين. للمزيد انظر الموقع الإلكتروني:
https://thebedouin.org/

[70] مرئية رقم 13:
- "عرب الرشايدة: منظر عام،" **فلسطين في الذاكرة**، 24 نيسان 2011، شوهد 4 نيسان 2026.
https://www.palestineremembered.com/GeoPoints/Arab_al_Rashaydih_8215/ar/index.html.

- عوض الرجوب، ""شِعب تيما" "قلعة صمود أخرى تنهار على وقع جرائم المستوطنين بالضفة،" **الجزيرة**، 8 آب 2025، شوهد 4 نيسان 2026. https://www.aljazeera.net/politics/2025/8/8/قلعة-صمود-أخرى-تنهار-على-وقع-جرائم-المستوطنين-بالضفة-محل-تيب-ريجهت.

[71] يحفر البئر باختراق طبقة صخرية صلبة للوصول إلى التربة غير الصلبة ومن ثم يتمُّ حفر المساحة المطلوبة على شكل "الكُمَّثرى" ولهذا يطلق عليه بالعامية الفلسطينية: بير إنجاصة.

[72] يرى جيمس سكوت، أن "جميع المجموعات التابعة تستخدم استراتيجيات المقاومة التي تمرُّ دون أن يلاحظها أحد من قبل الجماعات المتفوقة والتي يسميها "السياسة التحتية". انظر: جيمس سكوت، **المقاومة بالحيلة، كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم**، ترجمة إبراهيم العريس وميخائيل خوري (بيروت: دار الساقي، 1995)، 218.

[73] عركز قبس ردصم ،ةشاكع ،46.

[74] غرف صغيرة تُبنى بدعم من وكالة غوث وتشغيل اللاجئين وتوزَّع على العائلات في المخيم.

[75] يتشكَّل المتخيَّل، كما يقول هاشم صالح، تاريخياً في الذاكرة الجماعية أو في الذهن، ويمكن استغلاله سياسياً وإيديولوجياً في اللحظات التاريخية العصيبة، فهو يضرب بجذوره في أعماق اللاوعي عبر تشكله خلال مختلف المراحل التاريخية، وهو هنا: "عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أيّة لحظة بشكل لا واعي وكنوع من ردّ الفعل." انظر: محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1995)، 12.

[76] مرئية رقم 15:

- "صورة الخيام: منظر عام للمخيم بعد النكبة مباشرة،" **فلسطين في الذاكرة**، 28 أيار2021، شوهد في 4 نيسان 2026. https://www.palestineremembered.com/GeoPoints/Deheishe_R_C__2093/ar/Picture_114873.html.

- "صورة سياج المخيم: جولة نادرة في المخيم صورت من جوس دراي 1989،" **فلسطين في الذاكرة**، 3 تشرين الأول 2025، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.palestineremembered.com/GeoPoints/Deheishe_R_C__2093/ar/Picture149618.html.

- "بوابة المخيم: فلسطين في الذاكرة، جولة نادرة في المخيم صورت من جوس دراي 1989،" **فلسطين في الذاكرة**، 3 تشرين الأول 2025، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.palestineremembered.com/GeoPoints/Deheishe_R_C__2093/ar/Picture149610.html.

- "غرفة الوكالة: فلسطين في الذاكرة، جولة نادرة في المخيم صورت من جوس دراي 1987،" **فلسطين في الذاكرة**، 2 تشرين الأول 2025، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.palestineremembered.com/GeoPoints/Deheishe_R_C__2093/ar/Picture149498.html .

- إليساندروا ليفاتي، "عبر مدخل مخيم الدهيشة للاجئين الفلسطينيين،" **مؤسسة الدراسات الفلسطينية**، 4 حزيران 2024، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.palestine-studies.org/en/node/1656409 .

- رهام الهليسي، "مخيم الدهيشة،" **فلسطين في الذاكرة**، 30 أيار2009، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://www.palestineremembered.com/GeoPoints/Deheishe_R_C__2093/ar/Picture_50449.html .

[77] مسعود ضاهر، "عمران ابن خلدون والعمارة المعاصرة،" **العربي**، العدد 572، تموز 2006، شوهد في 4 نيسان 2026.
https://alarabi.nccal.gov.kw/Home/Article/6604 .

[78] مؤرخ وأكاديمي فلسطيني ورئيس جامعة بير زيت بين -2021 2023.

[79] بشارة دوماني، "العمارة بالحجر الجيري والرملي والطوب: نحو تاريخٍ حديث للفلسطينيين،" **المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات**، 1 شباط 2023، شوهد 4 نيسان 2026.
https://www.dohainstitute.org/ar/Events/Pages/the-history-of-palestine-through-three-types-of-stones-seminar.aspx.

[80] المصدر نفسه.

[81] أشهرها حجر جماعين في نابلس وحجر الخليل وحجر بيت فجار في بيت لحم وحجر بير زيت في رام الله وحجر قباطية في جنين.

[82] تشطيب الطبزة: حجر بارز، والقشرة: وجه الحجر الطبيعي دون قص، والمُلطش: المُنقر الخفيف أو الخشن، والمسمسم والمطبَّة والناعم: النشر والمطفَّي (المجلي) والفرشاة والجلدي والمحروق والمضروب بالرمل والمضروب بالرمل الأسيد والمُعتق والممشط والتمبلد.

[83] تصميم أفقي من الحجر يكمل الجزء العلوي من المبنى. تاريخياً يتمُّ استخدامه في المباني لتحويل مياه الأمطار بعيداً عن الجدران ويمنح العمارة لمسة جمالية وزخرفية.

[84] الحجر البارز من واجهة البيت الداخلية أو الخارجية، ويستخدم لحمل مصابيح الزيت وكذلك حمل المشربية.

[85] قوائم متتابعة من حجر أو حديد أو خشب يعلوها امتدادٌ طوليٌّ يُوضَعُ على جانبي السُّلَّم ليحمي الصَّاعد والنَّازل من السقوط، ويُوضع أيضاً على جوانب الشُّرفة.

[86] "باب قصر قواس في بيت لحم،" **صفحة أهالي بيت ساحور**، 24 أيلول 2025، شوهد 4 نيسان 2026.
https://www.facebook.com/photo/?fbid=1241088364715850&set=a.565938585564168 .

[87] الشُّرفة الواسعة -البرندة تختلف عن الشُّرفة الصغيرة- البلكونة.

فلسطين الحديثة في مواجهة فلسطين الحداثية

عنان حمد الله

جامعة بيرزيت، فلسطين

تتناول هذه الدراسة فلسطين باعتبارها موقعاً لخلخلة منظومة الحداثة الغربية وبنيتها عالمياً بشقَّيها المادي والمعرفي، وباعتبارها كذلك مصدراً للقلق الدائم المهدِّد لاستقرارها الذي تعتاش عليه ويضمن استمراريتها. فالحداثة، باعتبارها المشروع الحضاري الغربي الذي تمَّت عولمته قسراً (بعيداً عن أطروحات الحداثات المتعدِّدة والمغايرة والبديلة)، قد استقرَّت في بنية تعيد إنتاج ذاتها باعتبارها "نهاية التاريخ" ومبشِّرة بـ"الانسان الأخير" من خلال أنموذجها السياسي المتمثِّل بالدولة-الأمة (أو دولة القومية) لبنةً أساسية للنظام العالمي المهيمن. لكن كلَّما استقرَّ الحال بها خرجت حدثية فلسطين كخرق في الجدار، تفتح فيه ثغرة "ليمرَّ النور للأجيال... مرَّة،" بتعبير أمل دنقل، نظراً لكون فلسطين تشكِّل مثالاً بارزاً لحالة اللادولة، أي الوجود غير المحكوم بالنظام العالمي وتمثيلاته، والذي تقع فلسطين على النقيض منه.

مقدمة: فلسطين بين "النهاية" و"الصدام"

في **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**، يقول صموئيل هنتنغتون إن المجتمعات القوية لها صفة العمومية والعالمية، وأما المجتمعات الضعيفة فليس لها سوى صفة الخصوصية، أي المحلِّية.[1] هذا الاختلال المعرفي في القوة تناوله والتر منيولو بصيغة أخرى عندما استدعى مؤلَّف أريك وولف **أوروبا ومن لا تاريخ لهم** كاستعارة، حيث ناقش من خلاله النظر إلى الشعوب والقارَّات التي تقع خارج أوروبا بوصفها موضوعات لا ذوات لها فاعلية خاصة بها، وما ترتَّب على ذلك من اعتبار تلك الشعوب خارج "التاريخ" بال التعريف، إذ لا يُعَدُّ منظورهم ذو معنى أو سلطة معرفية. ويجادل منيولو أنه عندما تحدَّث وولف عن "شعوب بلا تاريخ"، لم يكن يقصد أن هذه المجتمعات تفتقر إلى الذاكرة أو إلى سجلات لماضيها بل كان يشير إلى مفهوم أضيق وأكثر تحديداً لـ"التاريخ" نشأ في التقليد الغربي، من اليونان القديمة إلى أوروبا الحديثة. وضمن هذا الإطار، جرى استبعاد المجتمعات التي لا تمتلك كتابة أبجدية، أو التي تكتب بلغات خارج اللغات الإمبريالية الأوروبية الكبرى، من دائرة "التاريخ". وبهذا المعنى، يصبح "التاريخ" امتيازاً مرتبطاً بالحداثة الأوروبية، ولكي يُعترف للمجتمعات بامتلاكها "تاريخاً"، كان يُطلب منها، طوعاً أو كرهاً، أن تُدمَج في نموذج أوروبي للمعرفة والحياة والاقتصاد والذاتية والعائلة والدين.[2]

لعلَّ هذا ما يفسِّر وصف كتاب **العالم ما بعد غزة** لبانكاج مِشرا بالقول إن النظام العالمي تشكَّل وفقاً لمنطلقات أوروبا والغرب عموماً ونتيجة لأحداث متعلِّقة به. فقد تشكَّل النظام العالمي لما بعد الحرب العالمية الثانية في علائقية مع المحرقة النازية، وبالنظر إليها كأنموذج للفظائع في المخيال الأوروبي، والذي وفَّر لاحقاً لـ"إسرائيل" تبرير وجودها ومنطق الدفاع عن نفسها.[3] لكن في عالم اليوم، وما ينطوي عليه مفهوم العولمة الحديث والمتولِّد عن التكنولوجيا الكثيفة للاتصالات والمواصلات من القدرة على تحويل ما هو محلِّي إلى عالمي، يتخلَّله صناعة لمعنى معولم ينطلق في عالميَّته من المحلِّي، إلى جانب الوجه الآخر "للعولمة" التي تتسرَّب بموجبها المعاني والحوادث العالمية لتتشابك في الحياة المحلِّية، "ما يجعل هذه المعاني العالمية، في تكشُّفها، جزءاً لا يتجزأ من المحلِّي."[4] بهذا المعنى، وفي إطار العلاقة بين المحلِّي والعالمي، تغيب فاعلية الأفراد والشعوب لصالح التركيز على اتجاه حركة العولمة من المركز المهيمن إلى الأطراف، دون تناول مضمون هذه الحركة وأثرها الحضاري-السياسي. إن هذا ما يؤكِّد عليه إسماعيل ناشف بقوله إن ما يُطلق عليه بالعولمة، الرأسمالية المتأخرة بلغته، تحفل بكثافة حضور مكوِّناتها الثقافية والتحوُّلات الاقتصادية والاجتماعية، نتيجة تضخُّم في عدد وسائل الاتصال ونوعيتها "التي تخلق محلِّيات معولَمة وعولمات محلِّية."[5]

في هذا السياق، من الجدير استحضار فرانسيس فوكوياما وأطروحته حول **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** عقب حدث انهيار النموذج السوفيتي. فوفقاً له يمكن النظر إلى الدولة الليبرالية الديمقراطية نهاية التطور الأيديولوجي للإنسانية، و"الشكل النهائي لأي حكم إنساني،" أي أنها من هذه الزاوية "نهاية التاريخ"[6] التي يتحوَّل بموجبها الأنموذج الغربي إلى غائية التاريخ العالمي الشمولي والتطلُّع السياسي إلى شعوب العالم على اختلاف المناطق والثقافات.[7] ولكن، لا تقتصر هيمنة الحداثة الكولونيالية بنسختها الليبرالية على الاكتفاء بهيمنتها، ففي الوقت الذي تُعَدُّ فيه هذه النسخة خالية من تناقضات رئيسية تدفع باتجاه ديمومتها، "لم تعد تشهد تناقضات أساسية، ولم تعد لديها أهداف سياسية كبرى تريد تحقيقها بالصراع الحاد."[8] إنها، من هذه الزاوية، تضع حدّاً ونهاية للصراعات والأزمات السياسية الكبرى، فلا وجود لتناقض حادٍّ يتعذَّر حلّه داخل النظام يقوِّض شرعيته،[9] و"إننا بلغنا نهاية التاريخ لأن الحياة في الدولة الشاملة والمنسجمة هي مرضية كلِّياً لمواطني هذه الدولة. بعبارات أخرى، فإن العالم الديمقراطي الليبرالي متحرِّر من التناقضات."[10] لكن فكرة نهاية التاريخ، بنموذجها الحداثي الليبرالي الكولونيالي، تحتاج في الوقت نفسه إلى اعتراف "الآخر" بها، وهي حاجة تشكِّل صلب هذا المشروع، إذ "إن السبب الذي من أجله أقاتل هو الحصول من كائن إنساني آخر على اعترافه بكوني أخاطر إرادياً بحياتي وبأنني بالتالي حرٌّ وإنساني حقّاً."[11]

يستحضر فوكوياما جدلية السيِّد والعبد الهيغيلية، ويَعُدُّ السيِّد صاحب الإرادة الطوعية الحرة المتجاوز لطبيعته البيولوجية، أكثر إنسانية من العبد نظراً لغائيَّته غير البيولوجية، وهي أن يكون معترفاً به، ويناضل من أجل هذا الاعتراف إلى درجة المخاطرة بحياته في سبيل ذلك.[12] من هنا تولد الحاجة للاعتراف بالسيادة على الآخرين كضرورة لحلّ أزمة الإنسان الأخير في النموذج الليبرالي، فإذا ما تخلَّى الإنسان الأخير عن الميغالوتيميا

(الرغبة في أن يعترف بالغرب كمتفوِّقين على الآخرين)، فإنه لن يستطيع الدفاع عن نفسه "في مواجهة حضارات تنطوي على روحية أقوى للميغالوتيميا، حيث يكون مواطنو هذه الحضارة على استعداد للمخاطرة براحتهم وأمنهم، دون أن يخشوا المخاطرة بحياتهم من أجل السيطرة."[13] ولذلك، لا تشهد نهاية التاريخ أفول السعي وراء الاعتراف بالسيادة على الآخرين، بل يُعاد توجيهها ضمن قنوات شرعية. وعندما تفشل هذه القنوات، يتمُّ استعادة مقولة صراع الحضارات كمخرج. وهنا، لم يكتفِ فوكوياما بإعلان نهاية التاريخ لصالح الإنسان الأخير، بل ربط هذه الفكرة بامتثال الآخرين والاعتراف بتلك النهاية كضرورة، أي الإقرار بالهزيمة المادية والنفسية أمام النموذج الحداثي الليبرالي. وبذا، فقد حوَّل فوكوياما مقولة "عبء الرجل الأبيض" إلى مقولة أخلاقية وشرعية. فعلى الرغم من اعترافه أن السعي وراء الاعتراف يُعَدُّ صراعاً دموياً من أجل النفوذ، وأن "الصراع الدولي يبدأ بالنزاع من أجل الاعتراف المتبادل بين الدول وهو المصدر الأصلي للإمبريالية،"[14] ومقولته بأن "العالم ما بعد التاريخي هو ذلك العالم الذي تكون فيه الرغبة في الحفاظ الرفاهي على الذات قد غلبت الرغبة في تعريض النفس إلى خطر الموت في معركة من أجل الافتخار فقط، وهو العالم الذي يكون فيه الاعتراف العام والعقلاني قد عوَّض عن الصراع من أجل الهيمنة"[15]... إلا أنه اعتبر استمرارية الرغبة في الاعتراف ضرورة لانتصار الأنموذج الغربي وتحقيقاً للذات الغربية. وعلى ذلك، فإنه يؤكِّد أنه حتى "لو كان الناس قد ولدوا متساوين، فإنهم لن يصلوا إلى حدودهم الخاصَّة بهم إذا ما اكتفوا بكونهم كبقية الناس. إن الرغبة بأن يُعترف بالمرء كشخص متفوِّق هي رغبة ضرورية إذا ما شاء أن يتفوَّق على ذاته. تلك الرغبة ليست فقط القاعدة للفتوح والإمبريالية، ولكنها هي أيضاً الشرط المسبق لخلق شيء ما ذي قيمة في كل الميادين."[16]

في هذا السياق، يضرب فوكوياما مثلاً حول اعتبار فلسطين موقعاً لحلِّ أزمة الاعتراف الغربية، وباعتبارها جزءاً من العالم الثالث الذي يعبِّر عن تعايش "العالم التاريخي" الذي مازال يعاني من الصراعات والحروب مع عالم "ما بعد التاريخ"، إذ يشكِّل الأول ضرورة "صحِّية" لامتصاص الرغبة العارمة في الاعتراف بالسيادة الغربية على الآخرين. هنا، أورد فوكوياما مثال أورد تشارلز وينغيت وشعوره بعدم الرضا والهامشية في الإمبراطورية البريطانية، ما قاده إلى تحقيق ذاتيَّته كاملة ورغبته بالاعتراف من خلال عمله الدؤوب لمساعدة الحركة الصهيونية في تشكيل جيشها.[17]

وإذا انتقلنا إلى الجانب الحضاري، فعلى الرغم من التعارض الظاهري بين أطروحة فوكوياما حول نهاية التاريخ وأطروحة هنتنغتون حول صراع وصدام الحضارات، إلا أن الانتقال من نهاية التاريخ إلى صراع الحضارات هو انتقال مما هو مأمول إلى ما هو واقع. وفي هذا المقام، يشير فوكوياما في عدَّة مواضع إلى اعتبار العالم العربي والإسلامي وفي القلب منه فلسطين مصدراً لتوتُّر مستمرٍّ ضدَّ رسوخ مقولة نهاية التاريخ وتسيُّد نموذج الدولة الديمقراطية الليبرالية العالم. بالنسبة لفوكوياما، فالإسلام في العالمين العربي والإسلامي يشكِّل نظاماً أيديولوجياً شاملاً له مفاهيمه ومنظوره الخاص يتوجَّه بها إلى جميع الناس على اختلاف انتماءاتهم الإثنية أو العربية أو القومية، ما يشكِّل تهديداً لليبرالية.[18] ومن هنا، فالعالم الإسلامي وفقاً لفوكوياما يمثِّل مصدر خلخلة دائم لادِّعاءات الديمقراطية الليبرالية والدولة-القومية باعتبارها شكل الحكم الأكثر عقلانية، خصوصاً نتيجة الجرح

الاستعماري وما خلقته من ثنائية "المجتمع التقليدي" في مواجهة آليات استيعاب القيم والتقنية الغربية، والتي برزت بشكل واضح في حرب سنة 1967، والتي عدَّها نهاية لمشروع الوحدة العلمانية العربية بعد الهزيمة التي تلقَّاها العرب من "إسرائيل".[19]

هذا ينقلنا إلى القراءة المجزوءة لأطروحة فوكوياما من قبل صموئيل هنتنغتون، إذ وفقاً للأخير، وتحت عنوان "عالم واحد والشعور بالبهجة والتوافق،" فإنه يقرأ أطروحة نهاية التاريخ باعتبارها النموذج الذي رأى في انتهاء نموذج الحرب الباردة نهاية للصراع الكبير في السياسة الكونية، وما يتبعها من تشكُّل عالم منسجم، وهو ما لا ينطبق على العالمين العربي والإسلامي بما فيهما فلسطين وفقاً لأطروحة فوكوياما كما رأينا آنفاً، وهو ما يتناوله هنتنغتون بشيء من التفصيل أيضاً. ففي البداية، يشخِّص هنتنغتون سياسة عالم ما بعد الحرب الباردة بأنها سياسة كانت قيد التشكُّل بناءً على خطوط حضارية-ثقافية، وفيه تكون الهويات الحضارية سبباً لما أسماه عوامل وأنماط التماسك من جهة، والتفسُّخ والصراع من جهة أخرى. يعود ذلك، وفقاً لهنتنغتون، إلى صعود سؤال مركزي واجه شعوب وحضارات العالم، وهو سؤال: من نحن؟

والإجابة عن هذا السؤال لم تعد مقتصرة على الأيديولوجيا أو السياسة أو الاقتصاد، وإنما تنطوي على بعد أساسي وهو البعد الحضاري، والتمايز بين الشعوب الذي يشكِّل أيضاً إجابة من خلال معرفة من ليس نحن، أي نحن ضدَّ من؟ وعليه، تكون الحضارات هي "'نحن' الكبرى، التي نشعر ثقافياً بداخلها أننا في بيتنا، في مقابل أي 'هم' عند الآخرين خارجنا."[20] ويضيف بهذا الصدد أن سؤال الاصطفاف إلى أيِّ جانب قد تحوَّل الى سؤال متعلِّق بتعريف الذات، والإجابة عليه تكون من خلال تعريف هويتها الثقافية، والتي تنعكس على مكانة الدولة وأعدائها وأصدقائها في السياسة العالمية نتيجة لما شهدته تسعينيات القرن العشرين من أزمة هويات تمحورت حول سؤال الشعوب: "من نحن؟ ولمن ننتمي؟ ومن هو الآخر فـ'نحن' الحضارية و'هم' الذين خارج تلك الحضارية، من الثوابت في التاريخ الإنساني."[21]

ونتيجة لذلك، ينتقد هنتنغتون أطروحة "الحضارة العالمية"، ويعدُّها اختراعاً غربياً في القرن التاسع عشر، حيث كانت تسيطر فكرة "عبء الرجل الأبيض" على الغرب، وهي الفكرة التي تسعى إلى إعادة تشكيل العالم وفقاً للخطوط الحضارية الغربية السياسية والاقتصادية والثقافية، فمفهوم الحضارة العالمية يحمل بنيوياً تبريراً لعالمية الثقافة الغربية وسطوتها على المجتمعات الأخرى باعتبارها الأنموذج الذي يجب تقليده.[22] لكن هنتنغتون يقرُّ أن "ما يعتبره الغرب عالمياً يعتبره الباقي استعماراً. الغرب يحاول وسوف يواصل محاولاته للحفاظ على وضعه المتفوِّق، والدفاع عن مصالحه بتعريفها على أنها مصالح 'المجتمع العالمي'، وقد أصبحت هذه العبارة هي التسمية المهذَّبة لما كان يطلق عليه 'العالم الحر'، وذلك لإضفاء شرعية كونية على الأعمال التي تعبِّر عن مصالح الولايات المتحدة والقوى الغربية الأخرى."[23] وإن هذا الادِّعاء بـ"العالمية" ليس مستنداً على تفوُّق الغرب الفكري أو الديني أو القيمي، وإنما بتفوُّقه العسكري وتطبيق العنف المنظَّم، "وكثيراً

ما ينسى الغربيون تلك الحقيقة، ولكن غير الغربيين لا ينسونها."[24]

ولذلك، يرى هنتنغتون أن أكثر مصادر التهديد الحضاري آتية من الإسلام، فهو الوحيد الذي جعل الحضارة الغربية موضع شكٍّ على امتداد التاريخ. بالنسبة له، الإسلام عموماً هو مصدر التهديد ولا يقتصر على ما يسمِّيه العديدون صعود "الأصولية الإسلامية" فقط، فالإسلام لا يعادي عدوانية الغرب فقط، بل الحضارة الغربية عموماً.[25] وبعيداً عن الجوهرانية التي يتحدَّث من خلالها هنتنغتون، والتي لا يميِّز فيها بين الإسلام كدين سماوي ونصوص مؤسِّسة من جهة، والتجربة الإسلامية التاريخية البشرية من جهة أخرى، إلا أن تشخيصه لبعض خطوط الصراع الحضاري فيها جانب من الصواب. فالصراع الحضاري الغربي-الإسلامي يكمن في اختلاف الرؤية حول مفهوم "المجتمع المثالي" المأمول، ورفض الدولة القومية كتعبير عن الممارسة السياسية الأمثل ووعائها الأكبر الذي تنتمي إليه، ألا وهو المفاهيم الغربية الليبرالية. فوفقاً لهنتنغتون وبالنسبة للغرب، تُعَدُّ الدولة القومية ذروة التعبير، الممارسة والولاء السياسي، في مقابل الجماعات العابرة والمتجاوزة للحدود المتمثِّلة بالانتماءات الإسلامية التي تسعى إلى وحدة الإسلام، حيث يخترق مفهوم الأمة الإسلامية هذه الحدود، ما يفقد شرعية الدولة القومية وما تمثِّله، وما يعدُّ تهديداً للحضارة الغربية. وعليه، يشير هنتنغتون إلى أن "الصراع كان من ناحية نتيجة الاختلاف، خاصَّة مفهوم المسلمين للإسلام كأسلوب حياة متجاوز ويربط بين الدين والسياسة، ضدَّ المفهوم المسيحي الغربي الذي يفصل بين مملكة الرب ومملكة القيصر."[26]

في هذا السياق، لنأخذ على سبيل المثال إدوارد سعيد في ردِّه على أطروحة هنتنغتون. يقول سعيد، في معرض نقده لهنتنغتون، إن فكرة الأخير حول بزوغ عصر جديد للسياسة عقب سقوط الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة، قائمة على صراع الحضارات المتعارضة بدلاً من صراع المعسكرات الأيديولوجية كما كان عليه الحال. ولذلك، فهذه الأطروحة تعبِّر عن استمرار الحرب الباردة بطرق أخرى وتديم فكرة الحرب. لقد اعتمد هنتنغتون، وفقاً لسعيد، على مصادر ثانوية في بناء أطروحته بدلاً من أطر نظرية حول كيفية عمل الثقافة، ما دفعه إلى القول إن فكرة الحضارة باعتبارها موحَّدة ومتجانسة تتَّخذ طابعاً جوهرانياً غير قابل للتغيير يدعم الاستقطاب بين "نحن" و"هم"، وأن هنتنغتون يفترض أن الحضارات والثقافات منعزلة بعضها عن البعض الآخر، دون وجود تأثير متبادل بينها، وذلك غير صحيح. من هنا، يقول سعيد إنه لا توجد هنالك حضارة أو إسلام واحد، فالإسلام، على سبيل المثال، يحوي داخله تيَّارات متنوِّعة متضادَّة فيما بينها، كما أنه يغفل التبادل الصامت بين الحضارات وعبور الحدود المصطنعة بينها. ولكن هذا لا يعني محو الاختلاف، في مواجهة تكريس فكرة الصراع التي ينادي بها هنتنغتون، بل يدعو سعيد إلى بديل ثالث ألا وهو التعايش القائم على الحفاظ على الاختلاف.[27] وعلى الرغم من ذلك، لا بدَّ من التوضيح إنه إذا كانت مقولة هنتنغتون حول صراع الحضارات مقولة تفتقر إلى الدقَّة، فهذا لا يعني بأيِّ حال من الأحوال أن صراع الحضارات، بمضمون وأفق آخر للمضمون الذي قدَّمه هنتنغتون، غير وارد وليس أمراً واقعاً.

عدم/ تحقق: حداثة فلسطين بين النكبة والنكسة

ضمن هذه الرؤية، لم تغب فلسطين عن خطوط التقسيم الحضاري المولِّدة لصراع الحضارات وفقاً لمنطق هنتنغتون. فهو يشير بداية إلى أن النمو السكاني الفلسطيني المطَّرد، كجزء من النمو الديمغرافي العربي-الإسلامي الذي يعدُّه أحد أوجه التهديدات التي تتربَّص بالحضارة الغربية، وأن الصراع على الضفة الغربية، لهما أبعاد متعلِّقة برمزية هوياتية وتاريخية حضارية باعتبارها أرضاً مقدَّسة يهودياً. وأردف بأن محاولات "إسرائيل" الحثيثة للاندماج في محيطها العربي الإسلامي من خلال التعاون الاقتصادي، والذي سيظلُّ مجرد "سراب"، نظراً لعدم التجانس الثقافي والحضاري، يدفعنا اليوم إلى القول إن "اتفاقيات أبراهام" قد هُندست كما لو أنها استجابة لرؤية هنتنغتون لتجاوز خطوط التقسيم الحضاري المولِّدة للصراع من خلال ثقافة حضارية مشتركة (إبراهيم). وفي سيناريو نهاية العالم الذي رسمه هنتنغتون في الصفحات الأخيرة من كتابه، كانت "إسرائيل" حاضرة فيه باعتبارها صورة مصغَّرة عن الولايات المتحدة الأمريكية، فانبعاث التوجُّهات المعادية للتغريب، والتي يثيرها الضعف الغربي، يؤدِّي إلى هجوم عربي شامل على "إسرائيل."[28]

ولذلك، فإن حضور فلسطين/ "إسرائيل" في هذه السرديات الحضارية يدفعنا إلى عدم إغفال هيمنة مشروع الحداثة الغربي المعولم والمهيمن باعتباره العولمة بأل التعريف، إذ إن الحداثة منذ بداياتها سعت في سبيل تحقُّقها المادي والمعنوي إلى إنشاء شَرطية كونيَّتها القائمة عليها والتي لا توجد وتتحقَّق إلا بوجودها. وفي هذا الصدد يشير إسماعيل ناشف إلى أن الحداثة من حيث النشأة والتكوين لها شرطها الكوني، حيث عدّت أوروبا نقطة الانطلاق لا جغرافيتها الوحيدة فحسب، تسعى من خلالها الى إعادة ترتيب وصياغة ما هو قائم على شاكلتها من خلال نفاذها للحدود لكتابة وقراءة الإنسان الحداثي على صورتها.[29] من هنا كانت دعوة ناشف إلى فتح أفق معرفي-أنطولوجي يشقُّ طريقه عبر تمزيق كونية الحداثة من موقعية فلسطين، متسائلاً في افتتاحية كتابه "كيف يبدو العالم إذا نظرنا إليه من فلسطين؟"[30]

يشرح ناشف الأسباب التي دفعته لموقعة زاوية النظر إلى العالم من خلال فلسطين، وهي رحلة البحث عن الذات والبحث في أسباب عدم تحقُّق الذات الفلسطينية تحرُّراً وتحريراً، فاتحاً المجال أمام تأسيس نقد/ نقض جذري لمشروع الحداثة الغربي فلسطينياً، باعتبار فلسطين الحدثية موطناً لتوليد منطق ورؤية مختلفة حول العالم والعيش فيه، كمحاولة لاستعادة الذات المستلَبة "ما فقدته فيما يمكن تسميته مكيدة الحداثة التاريخية."[31] وفي تجاوز تشكيل بضاعة معرفية شرعية مصمَّمة خصيصاً لسوق الحداثة الذي أصبح قائماً على الاستجابة للتفريخ المعرفي وحاضنة له، نحو طرح تساؤل الذات الفلسطينية التي "تشكِّك في السوق ذاته، كمسرح اجتماعي تاريخي له قوانين وحدود... فما تجده من طبقات وإثنيات وميول جنسية وقوميات وأعراق وألوان وأجناس تمشي في الشوارع الرئيسية لهذه المدن، تجد ما يوازيه ويناظره في أسواق المعرفة الأكاديمية وغير الأكاديمية."[32] لقد كانت انتفاضة الأقصى حدث فلسطين الذي أدَّى إلى ولادة كتاب ناشف وسعيه هذا وما فتحه من احتمالات كانت طيَّ عرين المتحقِّق، دون الوقوع في تغييب الحدث من خلال إعادة صناعته بأشكال مختلفة، أي إعادة

صناعة حدثيَّة الحدث، إذ يتضمَّن الحديث عن قصة الفشل الناجحة والنموذجية للحداثة في فلسطين. وبلغة أخرى، إن فلسطين قصة فشل ناجح تواجه قصة وسردية الحداثة كنجاح فاشل تتعامل مع فلسطين في لحظة الحداثة من خلال رؤية الأولى للأخيرة، هدفها "كشف إمكانية كون الموقع الفلسطيني مسطَّحاً حاملاً لمعرفة بديلة، معرفة تمكِّن حاملها من تفكيك صمام الأمان المعرفي الحداثي."[33]

في سعيه هذا، استحضر ناشف بارثا تشاترجي ورؤيته حول أن "العلاقة المؤسّسة ما بين الخطاب الكولونيالي والخطاب الوطني هي علاقة اشتقاق، حيث إن الثاني هو صدى للأول في سياق حركات التحرر الوطنية والدول التي انبثقت عنها."[34] وقد أحال ناشف ذلك إلى الاستنتاج بأن الفاعل المعرفي الوطني يقوم خلال تحرُّره من الاستعمار "بدراسة وتعلُّم لغة الإنتاج المعرفية الحداثية لينهض، من ثمَّ، بمضمونه مستخدماً منهجاً ما ونظريةً ما تَعلَّمهما مؤخَّراً،"[35] ما يؤدِّي إلى نفي احتمالية الحدث وممكناته واحتمالياته، داعياً إلى "اتِّخاذ السياق الفلسطيني كدراسة حالة، وهي 'ال'حالة المُستعمرَة/ المغيَّبة معرفياً، لإنتاج نظري ومنهجي مختلف، يكمن اختلافه في مدى قدرته على تحويل كُمون الانعتاق إلى فعل وممارسة في التاريخ... إن المشهد الفلسطيني هو مشهد حامل، لتاريخيته الاستقطابية لا لأسطوريته الدينية و/ أو القومية، سياسياً واجتماعياً. ولذلك فهو، بالضرورة، حامل معرفياً. من هنا، يصبح التحدِّي في توليد هذا الحمل وصياغته كأدوات معرفية ذات أبعاد إنسانية عامَّة. وهذا المنطلق لا يعتمد شوفينية قومية، أو لا يصنِّم الذات كقاعدة للمعرفة، بل يشير إلى ما هو تاريخي من جانب، وإلى محاولة لدخول مسرح التاريخ من جانبه المعرفي، أي الإنساني بامتياز، من جانب آخر."[36]

في هذا السياق، كانت أولى المساهمات التي تناولت الحداثة وعلاقتها بحدثية فلسطين هي ما ارتبط بالنكبة والنكسة كحدثين متميِّزين في تاريخ الأمة العربية، وذلك في مساهمة قسطنطين زريق في مؤلَّفيه **معنى النكبة** (1948)، و**معنى النكبة مجدداً** (1967)، وما بينهما كتاب **في معركة الحضارة** (1964). كلا الكتابين يتناولان "معركة الحضارة"[37] التي فُرضت على الفلسطينيين والعرب عموماً في إبَّان احتلال فلسطين والصراع المستمرّ الدائر حولها باعتبارها قضية العرب والمسلمين الأولى. فما بين تمترس "إسرائيل" والصهاينة في الحياة الغربية الحديثة واقتباسهم للحضارة الغربية، يتمترس العرب بعيداً عن هذه الحياة والحضارة، فالفارق بين الجهتين ليس تفوقاً لقوم على قوم، بل نظام على نظام.[38] فما يسمِّيه زريق بالتخلُّف العربي "علَّة التخلُّف"، والذهنية البدائية الراكدة، إنما هي السبب في ضياع فلسطين، فهي "مبعث العلل الأخرى التي انتابتنا ومصدر المصائب التي حلَّت بنا. فلولاها لما خضعنا أصلاً للاستعمار، ولما تفشَّى فينا الفقر والجهل، ولما نكبنا في فلسطين وفي غيرها من الميادين."[39] وإن هذا الضياع، كحدث جلل وهزَّة وجودية وصدمة عنيفة، لا تتأتَّى مواجهته إلا بثورة وانقلاب أساسيين في الفكر ونظم العيش ليدخل العرب في مسار المدنية الحديثة لكي يتمكَّنوا من صدِّ الهجمة الصهيونية. فالتحوُّل الذي يسعى زريق لإبرازه يتمثَّل في "أن نصبح بالفعل والروح، لا بالاسم والجسم فقط، قسماً من العالم الذي نعيش فيه، نجاريه في نظم العيش والفكر، ونتكلَّم لغته، ونتواصل بأصوله، ونضمُّ مقدَّراتنا إلى مقدَّراته. ولبلوغ هذه الغاية، يجب أن نتَّخذ خطى عديدة تقلب حياتنا من أوضاع العصور الوسطى والقديمة إلى وضع العصر الحديث."[40]

لذلك، يعتبر زريق أن الواقع الحضاري لكلا "الطرفين" هو السبب فيما آلت إليه الأمور وضياع فلسطين والهزائم المتكرِّرة التي مُنيت بها الأمة العربية، فـ"مجتمعنا العربي والمجتمع 'الإسرائيلي' الذي نجابهه ينتميان إلى حضارتين مختلفتين، أو إلى مرحلتين متفاوتتين من مراحل الحضارة. هذا هو السبب الأساسي لضعفنا على كثرة أعدادنا، ولقوتهم على قلَّة عددهم....وإنما نقصر مفهومنا على الحضارة الحديثة فحسب... فإن ما أشرنا إليه من فارق حضاري بين مجتمعنا والمجتمع 'الإسرائيلي' إنما هو فارق في الأخذ بالحضارة الحديثة، أي في مجال العلم والعقلانية التي تتميَّز به هذه الحضارة، وبما يولِّده العلم والعقلانية من قدرة مادية وبشرية على الطبيعة وعلى الإنسان. هذا الفارق الحضاري، بهذا المعنى، هو سرُّ الفارق في القوة بين المجتمعين كما بدا في القتال الأخير. إن مجتمعنا العربي، الذي لم يغدُ بعد مجتمعاً "علمياً"، يجابه مجتمعاً قابضاً على ناصية العلم، مستخدماً إيَّاه في كل مجال، مستغلّاً قوته إلى أبعد حدّ."[41] ومجدَّداً، فإن هذا التحوُّل الذي يرمي إليه زريق من "نوع من الوجود إلى نوع آخر مخالف له بل مناقض، ومن ذهنية توهُّمية إلى ذهنية علمية، ومن مجتمع متخلِّف إلى مجتمع سبَّاق،" يعتمد فيما يعتمد ولن يتحقَّق مالم "تخفق به القلوب، وتهتزُّ له الأعصاب والمشاعر، وتنصبّ عليه الإرادات والعزائم، وتهبَّ لتحقيقه العقول والنفوس... ومن القدرة على إيقاظ الهمم وتفجير الإمكانات."[42]

من هنا، كانت النكبتان، في سنتي 1948 و1967، كحدثين محوريين سمَّاهما زريق بالمحنة، مدعاة لاستخلاص العبر، وتجاوز النظم والأساليب والعقليَّات التي هُزمت وأثبتت الأحداث عقمها، داعياً إلى بناء جديد ومديد في معركتنا الحضارية الأصيلة وتجلِّيها في معركة فلسطين. وهذا البناء قائم على النقد الذاتي "المكتوي بنار المحنة، خليق بأن يثير عقولنا، ويصهر نفوسنا، ويخلقنا خلقاً جديداً. والمحنة، مهما كلَّفتنا من شهداء سقطوا صرعى الجهاد ومن مواطنين شُرِّدوا عن ديارهم ومن أراضٍ وممتلكات احتلها الغاصبون، تغدو فاتحة النصر إذا هي أدَّت إلى خلق الإنسان العربي الجديد... إن المحنة تهيب بكل منَّا أن يكون غير ما هو عليه، وفوق ما هو عليه... إنها تدعونا إلى أن نثور على أنفسنا الثورة التي تجعل منَّا بشراً جديداً وأمة جديدة،" تلعب في هذا المشروع الدولة العربية والنخب دوراً في التعبئة الشعبية بهذا الاتجاه.[43] إن فكرة خلق الإنسان العربي الجديد نتيجة حدثيَّة النكبة وجدت كذلك طريقها إلى الفكر الإسلامي ولكن بصبغة إسلامية، ففي كتاب **إنقاذ فلسطين** لتقي الدين النبهاني قال "إن الوضع العربي بأكمله، يحتاج إلى تبدُّل أساسي، وانقلاب شامل في التفكير، والاعتقاد، والعمل، والمعاملات، والعلاقات الداخلية والخارجية، والاقتصاد، والعلم والمعرفة، والتجارب، وكل منحى من مناحي الحياة جميعاً... ولذلك، لا بدَّ أن يتكوَّن المجتمع العربي تكويناً جديداً... حتى يمكن إنقاذ فلسطين."[44]

حديث الحداثة في فلسطين

تتراوح المسارات والمدارس التي تتناول موضوعة الحداثة فلسطينياً بين القبول والرفض والتكيُّف (المواءمة) وفقاً لمنشأها وصيرورة تطوُّرها وتجلِّيها. وقد أفاد بشارة دوماني بأن ثنائيات تقليدي/ حديث، داخلي/ خارجي، فاعل/ محايد، نابعة من افتراض أن عبء التغيير التاريخي يقع على قوة خارجية، في الوقت الذي يمكن فيه للحداثة

أن تبدأ دون محفِّز خارجي وأن الأنماط الحداثية والتقليدية يمكن أن تجتمعا في نفس الحقبة.[45] غير أن البعض نظر إلى اعتبار الحداثة "قوة التطوُّر الطبيعي للأشياء" على الرغم من مصدرها وصيرورتها الغربية والتي صُدِّرت إلى مجتمعات "العالم الثالث" استعمارياً وقسرياً، بغرض نقل المجتمعات التقليدية الراكدة إلى مجتمعات أكثر تطوراً وعقلانية وعصرية، إذ يُخاض صراع مرير بين ما يتمُّ تصنيفه بـ"القديم" و"الحديث"، يكون عمادها العقل والعلم ودولة القانون. في فلسطين، أدخلت فكرة الحداثة إلى حلبة الصراع بين الثقافة التقليدية والحداثة، وارتبطت بحدثية فلسطين كالثورة الفلسطينية وتياراتها القومية والماركسية، إلا أنها جوبهت بمعوقات عديدة، منها: الفكر الديني، والنظام الاجتماعي القائم على العشائرية والأبوية، والموروث الثقافي بما يشمله من عادات وتقاليد، والاقتصاد غير المنتج والذي لا ينتج عنه أفكار حداثية، والعنصر الوطني أي انشغال المجتمع والنخبة بالهمّ الوطني على حساب نقاش الحداثة فكرة ومشروعاً، والتشتت والترحال الذي صبغ التجربة الفلسطينية في النكبة وما رافقها من عملية بتر ثقافي وتشوُّه ثقافي صودرت فيها التجربة الحضرية الفلسطينية وهدمت فيها القرى وشُيِّد عوضاً عنها المخيم، والحصار، والثقافة العامة.[46]

ومن المأزق المتمثِّل في البعد الكولونيالي للحداثة الغربية الذي أثار حساسية زريق، آنفة الذكر، ودفعه باتجاه التمييز بين الجانب المادي والقيمي في الحداثة كمشروع حضاري إنساني وإن كان غربي المنشأ، يتَّجه سليم تماري في كتابيه **الجبل ضدَّ البحر**[47] و**حيوات مقدسية**[48] إلى تجاوز هذا المأزق بتأصيل الحداثة فلسطينياً انطلاقاً من الحقبة العثمانية لفلسطين، والتي شهدت تحوُّلات على الصعيد الحضري-العمراني، والثقافي، والصحافي، والأدبي، والفني عموماً. وقد كان هذا إلى جانب أفول الإقطاع وصعود التوجُّهات الوطنية والقومية، وظهور الجمعيات والأحزاب السياسية، وما رافق الحروب باعتبارها أداة للحداثة، وتجسُّد أزمة الذات العربية في شقِّها العثماني من جهة، والرياح الكوزموبلاتانية-المتروبوليتانية من جهة أخرى، والتي عبَّر عنها تماري بحداثة الحضارة المتوسطية. كما شهدت فلسطين محاولة المواءمة بين التقاليد الشعبية من جهة وتقاليد الحداثة الناشئة من جهة أخرى (كما هو حالة نجاتي صدقي)، أو رفض الحداثة الناشئة من منظور وطني من جهة ثالثة، حيث اعتبر توفيق كنعان على سبيل المثال الفلاحين وما يمثِّلونه روحَ الأمة التي يجب الحفاظ عليها من رياح الحداثة وثقافتها.

وعلى الرغم من ذلك، فهنالك من اختار أن يؤصِّل الحداثة باعتبارها مشروعاً ذا طابع عالميٍّ لا يقتصر على جيوسياسية أوروبا و"الغرب" في أصوله وصيرورته، متجاوزاً أطروحة "صراع الحضارات"، ومقرناً هذه الرؤية بظهور مفاهيم كالحداثات البديلة، والحداثات المتعدِّدة، أو المعنى التاريخي للحداثة بوصفها حدثاً عالمياً لا حدثاً محلِّياً أوروبياً تمَّت "عولمته."[49] لهذا، اتَّجه البعض إلى اعتبار أسئلة الحداثة عموماً هي أسئلة الحداثة الفلسطينية، وذلك على الرغم من خصوصية الحالة الفلسطينية، وتتابع الحقب السياسية عليها ابتداءً من العثمانيين وانتهاءً بالحكم الاستعماري الصهيوني. هنا برزت أسئلة من قبيل: هل هي إذن حداثة عثمانية أم فلسطينية، عربية شامية أم فلسطينية؟ وإذا ما كانت الحداثة في عهد الانتداب حداثة استعمارية أم حداثة فلسطينية؟[50]

من هذه الأسئلة، يعتبر البعض أن ثقافة فلسطين هي ثقافة هجينة مركَّبة من ثقافات العالم نظراً لموقعها الخاص في الأديان الثلاثة، فهي تحتوي مكوِّنات عالمية بما فيها الأوروبية. وقد تأثرت فلسطين على أثرها بالحداثة العثمانية غير المكتملة والحداثة المجهضة والمبتورة في عهد الاستعمار البريطاني، وصولاً إلى الحداثة المقتلَعة من أرض فلسطين نتيجة قيام "إسرائيل"، وليس انتهاء بالحداثة المعاقة داخل الضفة الغربية وغزة والقدس وفلسطين المحتلة 1948. لكن ما يبرز في هذا التحليل هو التمييز بين أجندة الحداثة من جهة، وأجندة مقاومة الاستعمار من جهة أخرى، كما لو أن سطوع الوطنية والقومية فلسطينياً كان خارج أطر الحداثة الفكرية. وفي هذا المقام، يستحضر هذا النمط من التحليل تارة مقولة فيصل دراج حول الحداثة العربية المتقهقرة في مواجهة فكرة الاستقلال الوطني، واندماج أجندة الحداثة (المأخوذة من الاستعمار الغربي والبريطاني خصوصاً) مع أجندة المقاومة الوطنية (ضدَّ بريطانيا) تارة أخرى، وإقامة "تحالف حداثي" مع بريطانيا رغم النقد السياسي الموجَّه إليها أملاً من الفلسطينيين في أن هذا التحالف الحداثي سيفضي إلى وقوفها معهم، وهو ما لم يحصل، بل وأدَّى إلى حداثة مبتورة، تارة ثالثة.[51]

وللدقة والتفصيل، يتناول حسن خضر الموضوع من زاوية أنه لا يمكن الحديث عن حداثة فلسطينية ما قبل النكبة دون تأطيرها في السياق التاريخي والثقافي والسياسي للعالم العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين. حيث "إن حداثة فلسطين كانت جزءاً من تطوُّرات وتحوُّلات الزمن الذي وصفه ألبرت حوراني بالعصر الليبرالي... كانت فلسطين جزءاً من جغرافيا العصر الليبرالي العربي، وتأثَّرت بحداثات دمشق والقاهرة وبغداد وبيروت... بمعنى آخر، ثمة مكوِّنات عثمانية ومصرية وسورية وعراقية ولبنانية في حداثة فلسطين الأدبية والسياسية والفنية والفكرية قبل النكبة، إلى جانب المكوِّنات الغربية: الروسية والفرنسية والبريطانية."[52] في هذا الإطار، يميِّز خضر بين الحداثة والحداثة الكولونيالية التي تبلورت مبكِّراً على يد الإرساليات التبشيرية بعد حملة إبراهيم باشا وظلَّت مستمرة إلى عهد الاستعمار البريطاني، وينظر من خلالها إلى سياق فلسطين الحدثية في إبَّان الحرب العالمية الأولى باعتبارها محوراً أساسياً وحدثاً مركزياً في بلورة مسارات الحداثة الفلسطينية.[53]

ومن الحداثة غير المكتملة، إلى المبتورة، إلى المقتلَعة، إلى المعاقة ننتقل إلى حداثة فلسطين غير المكتملة التي تمَّ التعبير عنها بجملة "فرحة ما تمت!" فوفقاً لكتاب **فلسطين الحداثية: "يا فرحة ما تمت!"** يقوم خلدون بشارة بموضعة بداية الحداثة الفلسطينية في إطار الحكم العثماني باعتبار الحقبة العثمانية "حقبة مفصلية في طريق فلسطين نحو الحداثة."[54] يبين الكتاب الدور الذي لعبه الروَّاد والطلائعيون من المعماريين والمهندسين "الذين ساهموا في تطوُّر فلسطين الحداثية من خلال اجتراحهم حلولاً محلِّية ذات نكهة عالمية (أو حلولاً عالمية بنكهة محلية)."[55] فقد درس هؤلاء الهندسة المعمارية الحديثة، ما أتاح لهم المجال للاطِّلاع على أساليب عالمية حديثة وخبرات وتجارب من المنطقة أيضاً.[56] يأتي هذا التأطير كمحاولة لنقد مركزية الخطاب الأوروبي حول الحداثة "من خلال توسيع المصطلح، ليكون قادراً على استيعاب سرديات بديلة، وتسجيل حداثات محلِّية" مع لفت الانتباه إلى "تزامن، بل تماهي المشروع الحداثي مع المشروع الاستعماري الذي ما فتىء يشكِّل سياق وظروف تطوُّر المنطقة بشكل عام، وفلسطين بشكل خاص."[57] والغرض من ذلك البحث هو الذهاب في مسارات حداثة مغايرة

لحداثة التأثير الاستعماري.[58] فعلى سبيل المثال، كان لانتشار التعليم الرسمي ودخول أنظمة تعليم حديثة من خلال الإرساليات التبشيرية الأوروبية دور في تحديث الحياة الفلسطينية.[59] أما بخصوص دور هذه الإرساليات في جلب أنماط معمارية مختلفة، وهو ما لا يعتبره الكتاب شكلاً من أشكال الاستعمار الحداثي، فيؤكد على أن "هذا لا يعني أن المشروع الحداثي في فلسطين هو مشروع تبشيري، وأنه لم يكن ليكون لولا التأثيرات الغربية القادمة مع البعثات التبشيرية... هي ثمرة تلاقح ثقافي بين الأوروبيين والعثمانيين من جهة، وثمرة التأثيرات الأوروبية في عمارة الكنائس والأديرة التابعة لرعاياها من جهة أخرى."[60]

ومن هذا المنطلق، كانت هنالك محاولة توفيقية اتَّسمت بها الحداثة المعمارية الفلسطينية، إذ لم تضمحل العادات والتقاليد الحضارية المحلية لصالح الحداثة المعولمة، بل تكيَّفت معها ضمن صيغتها المحلِّية وبما يتناسب مع إرثها المحلِّي.[61] وبناء عليه، فإن وصف "التغيير الحداثي على أنه مشروع ثقافي مُسقط من الخارج، وامتداد للمركزية الأوروبية، يسلب الشعوب الأصلانية دورها في إنتاج عمارتها ومستوطناتها البشرية منذ فجر التاريخ وحتى اليوم، بما في ذلك الحقبة الحداثية. فالعمارة المحلِّية وممارسات الشعوب الأصلانية هي ممارسات متغيِّرة تبعاً للتغيرات الثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، ولم تكن هذه الشعوب عاجزة عن ابتداع أشكال معمارية جديدة تتماشى وطبيعة التغيرات في حينها."[62]غير أن "ما فقدته فلسطين على مدى القرن الأخير وبخاصة مع نكبة فلسطين 1948 هو ذلك الانحسار الكبير للعلاقات مع العالم بشكل عام، ومع المحيط العربي بشكل خاص. لم يكن ذلك على مستوى الإلهام والشعور القومي، لكن على مستوى الممارسات الحياتية من تلاقح ونقل وتأثير وتأثُّر ثقافي، تمظهر في التعليم والعمل والمواد والتقنيات. لقد تعلَّم مهندسو فلسطين الأوائل في الإمبراطورية العثمانية وأوروبا (على الأغلب)، فيما تعلَّم المهندسون الروَّاد في جامعات الوطن العربي (القاهرة وبيروت) وعلى مستوى أقل في دول الغرب. كما أن نهاية الحكم العثماني وفترة الانتداب شهدتا تدخُّلات من مهندسين أتراك وأوروبيين، كان لهم الأثر الكبير في تحوُّل مشهد فلسطين نحو الحداثة. لكن هذا التعدُّد في هويَّات المتدخِّلين في الحيِّز الفلسطيني كان في طريقه إلى الزوال... هذا التقوقع البيداغوجي والانعزال التعاقدي، الذي ضرب الحداثة 'الأقاليمية' الواعدة في الصميم، رافقه، أيضاً، تقلُّص إمكانيات نقل المواد والتقنيات وتبادلها، فالحجر الأسود 'الذي كان يأتي من إربد'، و'خزَّانات معدنية مميَّزة من الكويت' و'الرخام من إيطاليا'... لم تعد بمتناول اليد لاحقاً لاستعمار فلسطين وتجزئتها. ومن هنا كانت حداثة فلسطين 'فرحة لم تكتمل' كأحلام يقظة تتحوَّل إلى كوابيس... ربما أردنا من هذا الكتاب تبيان أن ليس هناك حداثة واحدة أوروبية، وربما ليس هناك فلسطين حداثية واحدة، بل حداثات فلسطينية متباينة، محلِّية، أقاليمية، منعزلة، مندمجة... لا يمكن الإحاطة بها في كتاب. لذا، هذا الكتاب، مثله مثل حداثة فلسطين متعثِّرة، غير مكتملة، حلم أو كابوس ما زال يقضُّ مضاجعنا ونحن نبحث عن نمط من الوجود الإنساني في ظل الحرب على غزة (2023-2024)، حرب ما بعد حداثية، ما بعد كونية، تُشنُّ على أحفاد من قادوا مشروع الحداثة في فلسطين، وهم، أيضاً، حلموا بمشروعهم الحداثي الخاص، مشروع وجودي مغاير."[63]

الكيانية والثقافة
هل يصلح المثقف ما أفسدته الحداثة؟

في البحث عن أشكال الحداثة التي تبلورت فلسطينياً في نهايات الحكم العثماني وخلال الاستعمار البريطاني، وفي محاولة لتقصِّي أطروحة زريق ورؤيته لسبب الهزيمة على أنها هزيمة حضارية، هزيمة تبلورت من التقاء ما هو "تقليدي" بما هو "حديث"، يتناول ماهر الشريف انشغالات المثقف الفلسطيني بين عامي 1908-1948. لقد كان السؤال المركزي حول ما إذا كانت فلسطين "قد افتقدت فعلاً مشروعاً مجتمعياً حداثياً، أم أنها عرفت مثل هذا المشروع، لكنه لم يوضع موضع التطبيق، لأسباب موضوعية، تتعلَّق باختلال موازين القوى الكبير بين الشعب الفلسطيني، من جهة، وقوى الاستعمار والصهيونية التي واجهها، من جهة أخرى، ولأسباب ذاتية تتعلَّق ببنية المجتمع الفلسطيني التي حافظت على طابعها التقليدي، وبالطبيعة الاجتماعية للقيادة التي هيمنت على الحركة الوطنية الفلسطينية."[64] وقد كانت إجابته الأولية تفيد بأن فلسطين عرفت مشروعاً فكرياً حداثياً "حمله مثقفون فلسطينيون، تأثَّروا بأفكار روَّاد النهضة العربية، واحتكُّوا بالثقافات الأوروبية الحديثة، إما عن طريق مدارس الإرساليات الأجنبية في فلسطين، وإما عن طريق الإقامة والدراسة في الجامعات الأوروبية، وإما عن طريق الترجمة، ووضعوا لأنفسهم هدفاً رئيسياً، هو نقل مجتمعهم من التقليد إلى الحداثة، كي يتمكَن من كسب صراع 'تنازع البقاء' الذي فُرض عليه."[65] وفي هذا السياق، يقول الشريف إنه على الرغم من أن الحداثة قد وُلدت في الغرب، إلا أنها تحوَّلت إلى مكتسب إنساني "بفضل مساهمات شعوب وأمم غير غربية... وسيرورة تغتني باستمرار"، يتحوَّل بموجبه المجتمع الذي طالته الحداثة من نمط حضاري تقليدي إلى نمط حضاري حديث.[66]

ووفقاً لمظاهر الحداثة والآراء بشأنها التي ناقشها الشريف، فإن الفلسطينيين عموماً، ومثقَّفيهم على وجه الخصوص، قد ناقشوا الحداثة بمفاهيم المدنية والتمدُّن والتقدُّم والرقي والتجدُّد في مقابل مصطلحات التأخُّر والانحطاط، داعين إلى "اقتباس الوسائل التي ساعدت 'الآخر' على التقدُّم، وذلك على قاعدة الاقتباس المشروط لا التقليد الأعمى."[67] وفي تبرير الاقتباس المشروط، عمد المثقفون الفلسطينيون إلى استخدام مفهوم "دوران الحضارة"، أي أن الحضارة تنتقل من مكان إلى مكان في سيرورة تطورها وأنها نتاج تراكم الإنسانية جمعاء، فالمدنية الغربية ما كانت لتصل إلى ما وصلت إليه دون تفاعلها مع المدنيات التي سبقتها وخصوصاً المدنية العربية. ولذلك، "اعتبر المثقف الفلسطيني أنه ما دام الغرب قد أخذ من مدنية العرب وزاد عليها، يصبح من حقِّ العرب، بل من واجبهم، أن ياخذوا من مدنية الغرب ويزيدوا عليها."[68] في الوقت ذاته، يشير الشريف إلى أن ميل المثقفين الفلسطينيين نحو مدنية الغرب وعناصرها الإيجابية، لم يحل دون وقوفهم النقدي تجاه "الوجه البشع للغرب"، أي حركته الاستعمارية "وتنافس الدول الأوروبية على السيطرة على بلاد الشرق، بما فيها الولايات العربية التي كانت تخضع للحكم العثماني،"[69] وخصوصاً دعم الاستعمار البريطاني للحركة الصهيونية التي وضعها المثقف الفلسطيني في إطار المقارنة بين أوضاع الشرق وأوضاع الغرب بما فيها أوضاع العرب الفلسطينيين وأوضاع اليهود الصهاينة القادمين من أوروبا.[70]

واستناداً إلى ذلك، كان التحرُّك السياسي الفلسطيني يدور في ثلاث حلقات متتابعة ومتَّصلة: الحلقة الأولى، التحذير من مخاطر الصهيونية على الدولة العثمانية، وفي هذا الإطار "بقي وعي الوحدة العثمانية راسخاً بقوة في الولايات العربية حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى، الأمر الذي يجد تفسيره في النزوع إلى مواجهة المطامع الاستعمارية للدول الغربية، وفي تأثير فكرة الجامعة الإسلامية التي روَّجها جمال الدين الأفغاني. ولهذا، لم يتَّخذ النضال العربي ضدَّ الاستبداد التركي، قبل تلك الحرب، شكل المطالبة بالانفصال عن الدولة العثمانية بهدف تكوين دولة قومية عربية، وإنما اتَّخذ شكل النضال من أجل تحقيق الإصلاحات الدستورية والإدارية داخل الدولة العثمانية."[71] والحلقة الثانية، كانت مع انحلال الدولة العثمانية، حيث أخذت الأصوات الفلسطينية تتصاعد للتحذير من خطر الحركة الصهيونية، فخطرها لا يتوقَّف عند فلسطين بل يهدِّد "الجامعة العربية" والقضية العربية كلها، إذ حتى لو تحصَّلت فلسطين على استقلالها، فإنه يعدُّ بلا قيمة إن لم يرافقه استقلال البلاد العربية كاملة، والعكس كذلك.[72]

ولذلك، كان وعي العروبة والدعوة إليها وللوحدة العربية باعتبار فلسطين امتداداً للوطن العربي وسورية الجنوبية مقولة مركزية في المشروع المناهض للصهيونية فلسطينياً، فإقامة دولة لليهود تعني فيما تعنيه إقامة حاجز أمام الوحدة العربية خصوصاً بين مصر وسورية باعتبار فلسطين مركز الوصل. وقد لخص بولس شحادة صاحب صحيفة **مرآة الشرق** الأمر بقوله في شباط 1937 "اعتقد اليهود أن الإنجليز على كل شيء قادرون، وأنه يكفي لهم أن يصادقوا الإنجليز حتى يمتلكوا البلاد من أولها إلى آخرها، متناسين أن هناك عرباً في البلاد، وأن العرب مهما غطُّوا في نومهم فلا بدَّ من أن يستيقظوا. وأن هناك محيطاً عربياً يحيط بفلسطين من كلِّ جهة، وأن بين الشعب العربي شعوراً واحداً تجمعه كلمة "لا إله إلَّا الله"، فأهمل اليهود الجانب العربي في البلاد كل الإهمال، ولم يهتمُّوا إلَّا بالجانب الإنجليزي، ولكن الإنجليز لا يملكون البلاد، ومهما كانت قوتهم فإنها لا تستطيع أن تقتل روح العربي المتيقِّظ في كل الأقطار العربية."[73]

وأما الحلقة الثالثة، فهي الوطنية الفلسطينية التي تبلورت في إطار الكلِّ العربي تستمدُّ منه وجودها. فعلى خطى روَّاد النهضة العربية، من أمثال رفاعة الطهطاوي وبطرس البستاني وخير الدين التونسي وأديب إسحق وفرح أنطون (الذين احتكُّوا بالأفكار الأوروبية الحديثة في القرن التاسع عشر، وطوَّروا مفاهيم عن الوطن والوطنية والوحدة الوطنية وهي مفاهيم أوروبية حديثة في حينه) استمدَّ المثقف الفلسطيني هذه المفاهيم والرؤى، في الوقت الذي كان فيه وعي الوحدة العثمانية متأصلاً في الذوات، ولم تكن شروط الانفصال عن الأتراك في تلك المرحلة ناضجة. ولذا، فقد سعى بعض المثقفين إلى تشكيل وطنية فلسطينية لتواجه خطر المشروع الصهيوني مبكِّراً، فمثلاً قال نجيب نصَّار بخصوصية فلسطينية نابعة من هذا الخطر الداهم، ودعا إلى تأليف "جامعة قومية قوية في نفسها ولا تكون عالة على بيروت أو الشام أو حلب أو العراق والحكومة العثمانية."[74] ومع انهيار الحكم العثماني، رفع عدد من المثقفين الفلسطينيين شعار "فلسطين للفلسطينيين" بحيث تنفصل عن سورية، وهو ما عارضه مثقفون آخرون من أمثال خليل السكاكيني بقوله "إن فلسطين ليست للفلسطينيين بل للجامعة العربية وسورية ليست للسوريين بل للجامعة العربية،" وكان داعي السكاكيني لهذا القول آنذاك اعتبار الجامعة أو الوحدة العربية "واسطة الفلسطينيين الرئيسية لدفع خطر الحركة الصهيونية، بصفته أكبر خطر على البلاد، بحيث يشترك

العرب قاطبة في مقاومة الحركة الصهيونية، لا فلسطين وحدها."[75]

ولعلَّ ما غاب عن كتاب الشريف هو مشروع الدولة في الفكر الحداثي الفلسطيني، وهو ما ينطبق كذلك على الآراء والتحليلات التي تناولت الحداثة الفلسطينية والتي سبق ذكرها. وقد التفت البعض إلى ذلك في معرض مقارنة مشروع الدولة الفلسطينية بالمشروع الصهيوني الذي شكَّلت فيه فكرة بناء الدولة مركز الفكر الصهيوني، ذلك أن "الدولة الفلسطينية لم تُطرح إلَّا في أثناء صدور قرار التقسيم الدولي الذي اعتمد إقامة دولتين: واحدة فلسطينية، وأخرى دولة يهودية على أرض فلسطين التاريخية... غابت الدولة في فكر النخبة الثقافية الفلسطينية... واستعيض عنه صراع البقاء." ويرجع هذا الغياب، و كما يفيد التحليل، إلى غياب موضوعة الدولة في فكر النهضويين العرب في الفترة المتأخِّرة من الحكم العثماني، والذين ركَّزوا بدلاً من ذلك على إصلاح الدولة العثمانية، أو دعوا إلى نشوء أقطار عربية متَّحدة وخصوصاً في بلاد الشام والعراق.[76] وعلى عكس ما قال به فوكوياما وهنتنغتون (من هيمنة النموذج الكياني الذي يتَّخذ شكل الدولة-الأمة على الصعيد الدولي، واعتبارها مكوناً من المكونات المسلَّم بها في نهاية التاريخ وصراع الحضارات على حدٍّ سواء)، يقدِّم لنا حميد دباشي رؤية أخرى انطلاقاً من اعتبار ما تمثِّله فلسطين يتجاوز حدودها الوطنية، فما "هو على المحكّ في التحرُّر الوطني الفلسطيني أعمق بكثير، وأوسع نطاقاً من مجرَّد تحرير فلسطين، مع التأكيد على أن هذه المهمة المركزية يجب أن تظل حاسمة ومحدِّدة لأيِّ تفكير نقدي في ماضي فلسطين وحاضرها ومستقبلها، وفي ماضي الفلسطينيين وحاضرهم ومستقبلهم... عند أقصى تخوم التفكير بما يتجاوز 'الوطني'، ينبغي أن نضع في حسباننا أن فلسطين ليست مقولةً نظرية. إنها جرحٌ نازف. إنها أمةٌ بلا دولة."[77] وبكلمات أكثر تحديداً، تُعَدُّ فلسطين موقعاً لخلخلة ما هو متعارف عليه وبارقة أمل لمخيِّلة بعالم مختلف، إذ "إن الاختبار الحاسم لزيف افتراض 'الدولة–الأمة' يتمثَّل في وجود أممٍ بلا دول: الأكراد، والفلسطينيون، والبلوش، وغيرهم. أممٌ تمتلك تصوراً جماعيا لذاتها، وعن حقّ، بوصفها شعوباً لها تاريخ وثقافة، ومع ذلك، وفي خضمّ التنافس المحموم على تشكُّل الدول في مرحلة ما بعد الاستعمار، ظلَّت بلا دولة."[78]

ولا بدَّ من الإشارة إلى أن هذا الانشغال بالكيانية يُعدُّ حديثاً،[79] إذ يشير الشريف إلى أن فكرة الكيانية الفلسطينية ارتبطت بثلاثة أعمدة: أولها، إدراك الذات. وثانيها، تحديد علاقة هذه الذات والخصوصية الفلسطينية المتولِّدة عن العامّ العربي وربطها فيه. وثالثها، وعي الفلسطيني لـ"الآخر" والتصوُّر حول كيفية وسبل حلِّ الصراع معه. ولذلك، يرى الشريف أن تشكُّل الشخصية الوطنية الفلسطينية ارتبط بدايةً بالاستيطان الصهيوني وما ولَّده من شعور بالخطر الوجودي، إلا أنه لم يُقدَّر له أن يتجاوز إبراز البعد الخاص للحركة العربية في فلسطين نظراً للتهديد الصهيوني، ولم يبلور أطروحته بتشكيل كيان سياسي فلسطيني خاص، أو حتى طرح فكرة الانفصال عن الحكم العثماني. لقد بقيت الوطنية الفلسطينية الناشئة مندمجة حتى عشرينيات القرن العشرين في الإطار العربي الجامع، خصوصاً في المشرق العربي، وارتبط شعار استقلال فلسطين لاحقاً بإطار الدعوة إلى تحقيق الوحدة العربية. ولذلك، لم يكن الحديث عن كيانية فلسطينية مستقلَّة وراداً نظراً لعدم تعمُّق وعي العرب الفلسطينيين بحاجتهم إلى كيان سياسي مستقل.[80]

وقد كانت إحدى خلاصات الشريف، أنه كان على الفكر السياسي الفلسطيني عقب النكبة ممثَّلاً بمنظمة التحرير الفلسطينية، وفي تعامله مع الوجود اليهودي في فلسطين، طرح الكيانية للمرة الأولى استجابة لمعضلة هذا الوجود اليهودي. لقد كان ذلك من خلال شعار "الدولة الديمقراطية"، كحل للقضية الفلسطينية وذلك على خطى عصبة التحرُّر الوطني الفلسطيني في أربعينيات القرن العشرين، إذ "إن الحاجة المتزايدة إلى تحديد موقف من مستقبل الوجود اليهودي في فلسطين، بعد تحريرها، قد فرضت على حركة فتح، باعتبارها صاحبة المسؤولية الأولى في إطار منظمة التحرير، أن تبلور موقفها من مستقبل فلسطين من الناحية الكيانية"، ما حدا بالقوى الفلسطينية الأخرى إلى النظر إلى الدعوة إلى دولة فلسطينية ديمقراطية باعتبارها دعوة إلى القطرية الفلسطينية وفلسطنة للثورة الفلسطينية، تهمل فيها العامل القومي.[81] ولا بدَّ في هذا السياق من التوضيح أن الوطنية الفلسطينية وبروز الوعي الوطني سابق على المشروع الصهيوني وتهديداته، فبينما يقول الشريف إن الوعي القومي العربي لم يكن ردَّة فعل على المشروع الصهيوني، بل لمواجهة نزعة "التتريك"، وإن الوعي الوطني الفلسطيني في بداياته كان نتيجة للاحتكاك المباشر بالمستوطن الصهيوني على أرض فلسطين، وتمسُّك الوطنية الفلسطينية باستقلال فلسطين في إطار وحدتها مع سوريا،[82] يجادل رشيد الخالدي بأن الهوية الفلسطينية ليست مجرَّد ردِّ فعل على الصهيونية، بل هي وعي وطنيٌّ متميِّز تعود جذوره إلى ما قبل القرن العشرين. ومع أن الاستعمار الاستيطاني الصهيوني قد كثَّف هذا الوعي وأسهم في تشكيل مساره، فإن الهوية الفلسطينية انبثقت من وطنية محلِّية، ومن ارتباط بالأرض، ومن الانتماء العربي، لا بوصفها مجرد هوية مُعارضة وردَّة فعل على المشروع الصهيوني.[83]

خلاصة: فلسطين—الصدام الذي لا ينتهي

ولكن يبقى السؤال، كيف يمكن فهم فلسطين كحالة فشل ناجح ونموذجي للحداثة؟ وما هي تداعيات ذلك؟ بلغة الناشف: "ما زالت فلسطين مكاناً مولِّداً للخلل وللإخفاق الحداثي،"[84] فكما كانت حدثية فلسطين موقعاً لتوسُّل الحداثة والتحسُّر والبكاء على أطلالها غير المكتملة، فإنها من الممكن أن تكون أفقاً متجاوزاً لها. فعلى سبيل المثال، وبعيداً عن العلائقية بين الزمن و اللغة والمعرفة التي خاض ناشف في بحورها (وهو الذي قدَّم كلَّ ما ينطوي عليه المشروع الحداثي، وخصوصاً المعرفي منه، وما ليس فيه دون أن يحدِّد ما هو بديله بحدِّ ذاته أو ما هو في حالة كمون باتجاه التجلِّي والتحقُّق، وذلك بذريعة أن التسمية والتصنيف تُفقد المضمون وتقصي حقيقته وحركيَّته وأب عاده المتعدِّدة باحتوائه داخل النسق الحداثي وضمن لغته، وقدرة اللغة التحويلية أي صياغة الحدث على صياغة جديدة تفقده معناه الأصيل)... دعونا نتفحَّص الكلمات التالية: "الحضارة يا جيفارا في المزاد، وانت صاحي، واللي بيزاود عليها الأمريكان، واللي بيدلل عليها الأمريكان، واللي عايز يشتريها الأمريكان، تبقى صاحي وغزة صاحية من زمان، كل ما يرسي المزاد... يطلع جيفارا، يتولد من بسمته عيون العذارى، يحطّ روحه في الميزان يطلع الشاري مع البايع خسارة، وتبقى انت والحضارة يا جيفارا." هذه هي كلمات أغنية فرقة الأرض الفلسطينية والمعنونة "الحضارة يا جيفارا"، نسبة إلى محمد الأسود (جيفارا غزة)، أحد قادة الكفاح المسلح الفلسطيني في غزة في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. وتاريخية الأغنية وشخصيتها الأساسية محمد الأسود، يمكن قراءتها اليوم قراءة عبر-تاريخية، بمعنى أنه منذ ولادة القضية الفلسطينية باعتبارها حدثاً مستمرّاً، ولَّدت وتولِّد خلخلة دائمة للنظام

العالمي ونظام الأشياء الخاص فيه معرفياً وسياسياً، فـ"جيفارا" الغزّي أو الأرجنتيني إنما هو تعبير مكثَّف لحدث يخلخل المعتاد والمتعارف عليه، ويبعثر "نظام الأشياء" والموجودات الراسخة ضمن ميزان القوى في العلاقات الدولية القائم على الربح والخسارة، وذلك في مقابل التضحية (يحطّ روحه في الميزان) التي تؤسِّس لأفق إنساني عابر للحدود موقعه المولِّد فلسطين، ومستبطناً علائقية ما بين المشروع الحضاري وفلسطين والنضال من أجلها.

وعلى ذلك، فنحن إزاء نموذجين لتحقيق غايات حضارية، الأول جيفارا والآخر وينغيت. فجيفارا وما يمثِّله يأتي على عكس ما قدَّمه فوكوياما حول "أخلاقيات السيِّد" "ورغبة الاعتراف بالتفوق على الآخرين." فجرأة التضحية في سبيل الاعتراف هي أخلاقيات الحرب والطبقة الأرستقراطية الغربية في مقابل أخلاقيات العبيد الذين يستكينون لعبوديتهم ويصابون بالجبن، ولذلك لا يضحُّون بأنفسهم في سبيل قيمة الاعتراف أو أيِّ مُثل عليا. فأخلاقيات جيفارا، كرمز وتعبير مكثَّف عن المقاومة والنضال، واستعداده للتضحية والموت في سبيل قضية أسمى، هي في نظر فوكوياما أخلاقيات سادة طالما كانت السبب في إبراز التناقضات داخل النظام الذي يعيش فيه ويجعله هشّاً غير مستقر. لكن هذه الأخلاقيات في الحقيقة هي أخلاقيات إنسانية تتجاوز علاقات السيد-العبد الهيغيلية التي تجد لها تعبيراً في وينغيت ورمزيَّته، وتكون تعبيراً كذلك عن حاجة الحضارة الغربية لتسود العالم. إن ما يطمح إليه الحدث الأصلاني هو خلق عالم يتَّسع لجميع العوالم بلغة حركة الزاباتيستا الثورية في المكسيك في الإعلان الرابع لأدغال لاكاندون.

ومثالاً على هذه الحدثية والتحوُّل في الأنموذج، يمكن قراءة ما حدث بعد السابع من تشرين الأول/ أكتوبر، فيما عبَّر عنه كل من عبد الرحيم الشيخ وخالد عودة الله. ففي افتتاحية الشيخ للعدد الأول من **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، يتناول فلسطين كبؤرة لإعادة تشكيل العالم على الصعد كافَّة في خضمِّ البحث عن ذاتها والتعبير عنها، كان آخرها الطوفان الذي كرَّس فيما كرَّس فلسطين على الخارطة العالمية كموقع للتمايز الأخلاقي-السياسي، وأفقاً منظوراً لما سيبدو عليه العالم. فالعالم وفلسطين في قلبه، لم يعودا بعد الطوفان كما قبله. وبكلمات الشيخ "صحيح أن فلسطين تنتظر العالم لإنهاء مظلمتها التي طالت وقد عزَّ الخلاص، ولكن العالم ينتظر فلسطين لترميم النظرية والمنهج والممارسة، وإنقاذ العالم من خراب الروح وانحسار الأخلاق."[85] ولذلك، فإن المواجهة مع المشروع الصهيوني وتجلِّيه في دولة "إسرائيل" تستلزم تشكيل مشروع حضاري وحشد مقوماته. ووفقاً لعودة الله، فإننا لم نصل حتى الآن إلى قناعة ندرك فيها أن "التحدِّي الصهيوني هو تحدِّي تاريخي حضاري، نتائجه ليست تحرير فلسطين والقدس، نتائجه ستقلب العالم بأكمله، مش قادرين نصل إلى هذه القناعة، انهم جزء من تاريخ عمره 500 اللي انبنى على أنقاض التجربة الأندلسية، مشان تفكّ الـ500 سنة هذول بدَّك نموذج حضاري، بدِّيش أقول إنه بدنا نشتغل على نموذج حضاري، فش نموذج حضاري موجود في الهوا، النموذج الحضاري هو ما يبنى على الأرض ويواجه... النموذج الحضاري هو الصراع من أجل فكرة ما، قدِّيش فيه إمكانية أن يتحول الصراع، قوة المجتمع وقوة أفكاره، تتحوَّل إلى أفكار على الأرض، في إلها فاعلية، هاي إيمانك بنموذجك الحضاري، النموذج الحضاري مش كلمات أو فلسفات، بحكيش إنه هاذ مش مهم، مهم في بلورته، بالأخير لما تقيسه بتقيسه في لحظة الصراع إذا هو شغَّال أو مش شغَّال، إذا شغَّال بمعنى يحقِّق إنجازات إذا نموذجك الحضاري موجود."[86]

عربياً، وفي معرض حديثه عن السابع من تشرين الأول/أكتوبر، اعتبر فتحي المسكيني أن هذا الحديث يدعو إلى إعادة النظر في الـ"نحن" والإجابة عن سؤالها الجوهري "من نحن" اليوم، ومدى وفائها للحدث في تشكيل أنفسنا الجديدة، ففلسطين وما يجري فيها ليس "حدثاً 'فلسطينيا' محلِّياً، إن الجغرافيا هنا تهمة."[87] من أجل ذلك، ووفقاً للمسكيني، فـ"إن ما يقوم به 'الفلسطينيون' في أرضهم، حيث تبلغ الكينونة أوَجها الأقصى في غزة، ليس مشكلاً محلياً، أو كارثة شخصية لنوع من اللاجئين، بل بالتحديد: تدشين العصور 'ما بعد القومية'، 'ما بعد الدولة' السيادية بشكلها الحالي، ما بعد 'الشعوب' بمدلولها القانوني الحديث، ما بعد 'الفرد' الحديث، الخائف على حقوقه أو حياته الخاصة."[88]

أما من موقع منتمٍ إلى لاهوت تحرُّري ما بعد إسلامي لا ينفصل عن الإسلام الحضاري، فيدعو حميد دباشي، انطلاقاً من فلسطين وغزة، إلى فضح وتعرية "الجذور البربرية لما سوَّقت نفسها على أنها الحضارة الغربية... 'إسرائيل' هي مجموع ومحصِّلة الغرب، وقاعدة متجسِّدة لها... إنها ليست مستعمرة استيطانية يدعمها الغرب، وإنما أعلى درجات التجلِّي للأيديولوجيا الاستعمارية الكارثية التي تدعو نفسها الغرب."[89] ولذلك، ينظر دباشي إلى "الغرب" على أنه "إسرائيل"، وإلى "إسرائيل" على أنها "الغرب". أما فلسطين فتمثِّل العالم بأسره، بما فيه تجسيدها المأزق الأخلاقي الإنساني الذي أوقعنا فيه مشروع الحداثة الغربي الكولونيالي، والأفق المنظور لما سيكون عليه العالم بعدما غيَّرت غزة أسس نظرتنا إلى الحياة في هذا اليوم، والموضع الفاعل لإنتاج المعرفة وقوة تحويلية-تغييرية قائمة على تحوُّل إبستيمي راديكالي يوازي ما تمثِّله فلسطين في الضمير العالمي، وما فككته من مخيِّلة غربية مهيمنة على العالم، فما يربط بين "إسرائيل" والغرب اشتراكهما في الاستعمار الاستيطاني.[90] من هنا، يلخِّص دباشي العالم ما بعد غزة بقوله: "لقد بات نضال التحرُّر الوطني الفلسطيني يتجاوز بكثير نطاق اهتمام الدول العربية أو ما يُسمَّى بدول العالم الثالث. إنه اليوم صرخة عالمية من أجل الحرية. إن الإلحاح الأخلاقي لفلسطين قد تخطَّى أوهام الغرب، وبات اليوم يتجاوز جميع الحدود... وهكذا فإن فكرة "الدولة–الأمة"، في صورتها المقترنة هذه، ليست سوى نتاج من نتاجات الحداثة الاستعمارية الأوروبية...إنه عالم مختلف، لأن الصهيونية قد كشفت، أمام أنظار العالم أجمع، عمّا فعله الاستعمار الأوروبي بالعالم على مدى أكثر من خمسمئة سنة."[91]

مقولتا الشيخ وعودة الله، والمسكيني ودباشي، على اختلاف الخلفيات الفكرية، هي استمرار لتقليد طويل ذي خلفيات مختلفة أيضاً اعتُبر فيها الصراع في فلسطين صراعاً له بعد حضاري عالمي. لقد حذَّر نجيب عازوري، في مؤلَّفه الذي صدر بالفرنسية في العام 1905، من التصادم بين المشروع الاستقلالي العربي عن الحكم العثماني والمشروع الصهيوني، إذ قال: "ظاهرتان هامَّتان، لهما نفس الطبيعة، بيد أنهما متعارضتان، لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن تتوضَّحان في هذه الآونة في تركيا الآسيوية، أعني: يقظة الأمة العربية وجهد اليهود الخفي لإعادة تكوين 'مملكة إسرائيل القديمة' على نطاق واسع. إن مصير هاتين الحركتين هو أن تتعاركا باستمرار حتى تنتصر إحداهما على الأخرى، وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين اللذين يمثِّلان مبدأين حضاريين، يتعلَّق مصير العالم بأجمعه."[92] هذا، وترتبط فلسطين بالصراع العالمي الحضاري من وجهة نظر نجاتي صدقي صاحب مقولة "ذهبت للدفاع عن القدس في قرطبة،"[93] ومقولة زريق "إننا أمام قضية يتصارع فيها المبدأ من ناحية، والقوة

والمصلحة من ناحية ثانية. وعلى هذا، فأثرها لا يقتصر على العرب والصهيونيين فحسب، بل يتناول العالم أجمع فهي محكٌّ لحيوية الضمير العالمي، ولقوة التنظيم الدولي، وهي دليل على الاتجاه الذي سيتبعه المجتمع الإنساني: إلى العدل والسلام أو إلى الظلم والحرب المستمرة... نستنتج من كلِّ ما تقدَّم أن الكفاح ضدَّ الصهيونية وضدَّ إقامة دولة يهودية في فلسطين ليس، من جهة العرب، كفاحاً قومياً فحسب، بل هو كفاح من أجل مثال أعلى إنساني، كفاح بين الحق والقوة، بين المبدأ والمصلحة... على أن لجهادنا معنى أهم من هذا الذي ذكرنا، وقيمة تتعدَّى حدودنا إلى العالم أجمع وتمتدُّ من الحاضر إلى آفاق المستقبل البعيدة. ذلك أننا لا ندافع عن حقِّنا فحسب، بل عن مبادئ تهمُّ كل شعب من شعوب الأرض وتتَّخذ لدى الحكم العادل صبغة عالمية، ومغزى تاريخياً. وبذلك يتَّصل جهادنا بالجهاد الإنساني خلال العصور في سبيل الحفاظ على القيم الباقية والحريات البشرية الأصلية... ليس في بلاد العالم بلد له من القيمة العالمية ما لفلسطين. ولم تحتل فلسطين مكانتها في التاريخ بميزاتها الطبيعية ومواردها المادية، وإنما بالمعاني الإنسانية والقيم الرفيعة والمبادئ الأصيلة التي شعَّت منها على العالم بأجمعه."[94] وقد راكمت هذه الآراء إرثاً فكرياً جعل الشهيد فتحي الشقاقي يقول ما يتناقله عارفوه: "إن فلسطين هي جوهر ومركز الصراع الكوني بين تمام الحق وتمام الباطل"

الإحالات

[1] صامويل هنتنجتون، **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**، ترجمة طلعت الشايف (القاهرة: سطور، ط 2، 1999)، 180.

[2] Walter D. Mignolo, *The Idea of Latin America* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), xii.

[3] للمزيد انظر:

Pankaj Mishra, *The World After Gaza: A History* (New York: Penguin Press, 2025).

[4] وائل حلَّاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، 251.

[5] إسماعيل ناشف، **العتبة في فتح الإبستيم** (رام الله: مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 2010)، 76.

[6] فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993)، 23.

[7] المصدر نفسه، 25.

[8] المصدر نفسه، 90.

[9] المصدر نفسه، 145.

[10] المصدر نفسه، 148.

[11] المصدر نفسه، 157.

[12] المصدر نفسه، 189-190.

[13] المصدر نفسه، 291.

[14] المصدر نفسه، 241.

[15] المصدر نفسه، 263.

[16] المصدر نفسه، 282.

[17] المصدر نفسه، 294.

[18] المصدر نفسه، 71.

[19] المصدر نفسه، 205، 207، 226.

[20] هنتنجتون، مصدر سبق ذكره، 35، 37، 39، 51، 71.

[21] المصدر نفسه، 203-204، 210.

[22] المصدر نفسه، 109.

[23] المصدر نفسه، 294.

[24] المصدر نفسه، 85.

[25] المصدر نفسه، 339، 352.

[26] المصدر نفسه، 182، 188-189، 284، 286، 288، 340.

[27] Edward Said, "The Myth of the 'Clash of Civilizations,'" *Palestine Diary*, 13 May 2011, accessed 15 February 2026. https://www.youtube.com/watch?v=aPS-pONiEG8.

[28] هنتنجتون، مصدر سبق ذكره، 197، 217، 409، 508.

[29] ناشف، مصدر سبق ذكره، 38-39.

[30] مصدر سبق ذكره، 11.

[31] مصدر سبق ذكره، 11، 12، 51.

[32] مصدر سبق ذكره، 52، 55.

[33] مصدر سبق ذكره، 14، 15، 17، 18، 36، 70.

[34] مصدر سبق ذكره، 73.

[35] مصدر سبق ذكره، 74.

[36] مصدر سبق ذكره، 89-90.

[37] قسطنطين زريق، **معنى النكبة مجدداً** (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1967)، 124.

[38] قسطنطين زريق، **معنى النكبة** (بيروت: دار العلم للملايين، ط 2، 1948)،41-43.

[39] زريق، "معنى النكبة مجدداً،" مصدر سبق ذكره، 92.

[40] زريق، "معنى النكبة،" مصدر سبق ذكره، 44-45، 47.

[41] زريق، "معنى النكبة مجدداً،" مصدر سبق ذكره، 13-14.

[42] المصدر نفسه، 35.

[43] المصدر نفسه، 81-84.

[44] تقي الدين النبهاني، **إنقاذ فلسطين** (دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1950)، 207-208.

[45] Beshara Doumani, "Rediscovering Ottoman Palestine: Writing Palestinians into History," *Journal of Palestine Studies*, Vol. 21, No. 2 (1992): 9, 23.

[46] أكرم عطا الله، "الثقافة والحداثة في المجتمع الفلسطيني،" **تسامح**، المجلد 2، العدد 7 (2004): 9-10، 12، 13-18.

[47] سليم تماري، **الجبل ضدّ البحر: إشكاليات الحداثة الفلسطينية** (بيرزيت: معهد مواطن لدراسة الديمقراطية وحقوق الإنسان، ط 2، 2019).

[48] Salim Tamari, "Introduction," in *Jerusalem Lives: Biography and the Convoluted Modernity of Jerusalem*, ed., Salim Tamari (Ramallah: Institute for Palestine Studies, 2020), 6-10.

[49] هانز جورج فليك، "تقديم،" في **فكر الحداثة في فلسطين: مساهمات في تاريخ الثقافة**، تحرير ومؤلف رئيس وليد سالم (القدس: مركز الديمقراطية وتنمية المجتمع، 2011)، 9.

[50] وليد سالم، "فلسطين: من الحداثة المقتلعة إلى الحداثة المعاقة،" في **فكر الحداثة في فلسطين**، مصدر سبق ذكره، 11، 15-16.

[51] المصدر نفسه، 16-17، 20، 22، 23، 27-28.

[52] حسن خضر، "فكر الحداثة في فلسطين" في **فكر الحداثة في فلسطين**، مصدر سبق ذكره، 33-34.

[53] المصدر نفسه، 33.

[54] خلدون بشارة، "عمارة بين هزيمتين،" في **فلسطين الحداثية: يا فرحة ما تمت!** تحرير خلدون بشارة (رام الله: رواق، 2024)، 41.

[55] خلدون بشارة، "المقدمة: حداثة فلسطين، مخاض عسير ومولود خداج،" في **فلسطين الحداثية**، مصدر سبق ذكره، 18.

[56] المصدر نفسه، 54.

[57] المصدر نفسه، 18.

[58] المصدر نفسه، 24-25.

[59] المصدر نفسه، 29.

[60] المصدر نفسه، 44-45، 47.

[61] المصدر نفسه، 39.

[62] المصدر نفسه، 331.

[63] المصدر نفسه، 332-333.

[64] ماهر الشريف، **المثقف الفلسطيني ورهانات الحداثة 1908-1948** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2020)، 1-2.

[65] المصدر نفسه، 3.

[66] المصدر نفسه، 2.

[67] المصدر نفسه، 43.

[68] المصدر نفسه، 49-50.

[69] المصدر نفسه، 54.

[70] المصدر نفسه، 45.

[71] المصدر نفسه، 100.

[72] المصدر نفسه، 72، 81.

[73] المصدر نفسه، 110، 118-119، 221.

[74] المصدر نفسه، 157-158.

[75] المصدر نفسه، 159-160.

[76] مهند عبد الحميد، "لماذا غابت الدولة في مشروع الحداثة؟" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 129 (2022): 211-219، 213.

[77] Hamid Dabashi, "Afterword: Palestine without Borders," *South Atlantic Quarterly*, Vol. 117, No. 1 (2018): 179-187, 180.

[78] Hamid Dabashi, *The Emperor is Naked: On the Inevitable Demise of the Nation-State* (London: Zed Books, 2020), 11.

[79] ماهر الشريف، **البحث عن كيان: دراسة في الفكر السياسي الفلسطيني 1908-1993** (نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1995)، 11.

[80] المصدر نفسه، 14، 19، 21، 25، 38، 45.

[81] المصدر نفسه، 177، 183، 187، 431.

[82] المصدر نفسه، 427.

[83] للمزيد انظر:
Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: New York University Press, 2010).

[84] ناشف، مصدر سبق ذكره، 93.

[85] عبد الرحيم الشيخ، "الجنوب: الحقيقة والأوجه الغائبة،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العدد 1 (2025): 7-10، 10.

[86] خالد عودة الله، "الصهيونية من الحروب الصليبية إلى الطوفان،" **بودكاست جسر**، 5 أيلول 2025، شوهد في 15 شباط 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=rZqJInMws0Q .

[87] فتحي المسكيني، **هذه الذات ليست لك: صدوع ديكولونيالية** (القيروان: دار الأمينة للنشر والتوزيع، 2025): 203-204.

[88] المصدر نفسه، 227.

[89] Hamid Dabashi, *After Savagery: Gaza, Genocide, and the Illusion of Western Civilization* (Chicago: Haymarket Books, 2025, Kindle Version), 17.

[90] Ibid., 23, 28, 35, 54, 60, 103.

[91] Ibid., 131, 134, 155.

[92] نجيب عازوري، **يقظة الأمة العربية**، تعريب وتقديم أحمد بوملحم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت)، 7.

[93] Najati Sidqi, "I Went to Defend Jerusalem in Cordoba, Memoirs of a Palestinian Communist in the Spanish International Brigades," Jerusalem Quarterly, issue 62 (2015): 102-109.

[94] قسطنطين زريق، "معنى النكبة،"مصدر سبق ذكره، 66، 70، 82-83، 87.

المخيال الاجتماعي للطبقة الوسطى في القدس بين تحدِّيات المنهاج التربوي العاري والحراك الاجتماعي

بلال عوض سلامة

جامعة بيت لحم، فلسطين

قصي فخري عباس

باحث مقدسي، فلسطين

تهدف هذه الدراسة إلى تبيان دور الرقابة الصارمة في تشكيل المنهاج التربوي الفلسطيني في السياق الاستعماري. وقد رصدت الدراسة المنهاج التربوي، من جانب، باعتباره مجالاً للإنتاج الاجتماعي للطبقة الوسطى وتجديد مكانتها، ومن جانب آخر، باعتباره مجالاً للصراع من حيث التوظيف للمخرجات التعليمية بما يخدم الأهداف السياسية والاقتصادية لدولة الاحتلال. اعتمدت الدراسة على مقاربة نوعية في تحليل مقابلات معمَّقة مع متخصصين ومدراء في المدارس الخاصة المسيحية، ومقابلات مع الأهالي. وتوصلت الدراسة إلى أن أهم سبب في اختيار الأهالي المدراس الخاصة المسيحية هو ما توفِّره من بيئة تربوية وآمنة، وتعلُّم لغات ومهارات شخصية، باعتبارها من أهم متطلَّبات الحصول على مهنة ومكانة جيدة في المستقبل، وذلك على الرغم من إدراكهم لخطورة المنهاج "الإسرائيلي—البجروت" على الهوية.

مقدمة

شهدت مدارس القدس الأهلية والخاصة (الإسلامية والمسيحية) خلال السنوات الخمس الماضية جملة من الإجراءات والتعسف القانوني، إلى جانب ممارسات مكثَّفة من الرقابة والتفتيش والإغلاقات وسحب الرخص التعليمية منها، وذلك بهدف تفريغ المنهاج التربوي الفلسطيني وتعريته ومحوه، ومن أجل إزاحته من المشهد واستبداله بالمنهاج "الإسرائيلي" بمسمَّياته المختلفة (المحرَّفة والمزيَّفة والمؤسرَلة). وفي هذا السياق، نوظِّف مفهوم "المنهاج التربوي العاري" بمفهومه المجتمعي الأوسع الذي يشمل: المدرسة، والمجتمع، والأهل،

وباعتبار أن التعليم ليس عملية تقنية معلوماتية بحتة، وإنما عملية تربوية ووطنية وقيمية واقتصادية وثقافية، تشكِّل الولاء والانتماء للذوات الفلسطينية.

ولمفهمة التعرية للمنهاج التربوي، فإن الدراسة الحالية تتكئ على مفهوم جيورجيو أغامبين في خلق مساحة اختراق للقانون لاستهداف الإنسان العاري-المستباح بالشكل القانوني.[1] وهو المفهوم الذي يشير إلى ذلك الفرد الذي تمَّ تجريده من حقوقه السياسية والقانونية وحتى الوجودية. وبهذا المعنى، يصبح المنهاج الفلسطيني عارياً من حيث الاستهداف بصورة مزدوجة: فالوجه الأول، هو عدم ممارسة الفلسطيني سيادته على اختيار المنهاج التربوي الذي يلبِّي احتياجاته وطموحه وآماله. والوجه الثاني، هو استخدام أنظمة الرقابة وقوانين المعاقبة وتوظيفها لعزل المقدسي وتأبيد قهره من حيث فرض المنهاج "الإسرائيلي" عليه، أو اختيار آخر بعيداً عنه.

تسلط الدراسة الضوء على التعليم بمعنيين: الوظيفي، من حيث توظيفه كنافذة للحراك الاجتماعي للطبقة الوسطى الفلسطينية كآلية لإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعي لذاتها في المدارس الخاصة المسيحية. والطبقي، بتوظيف المفاتيح التحليلية لمدرسة الصراع في كيفية توظيف التعليم لخدمة المنظومة النيوليبرالية في السياق الاستعماري من حيث توجُّهاتها السياسية والاقتصادية، بحيث تغدو مخرجات التعليم الفلسطيني تصبُّ في مصلحة الاستعمار الإحلالي.

موضوعة الدراسة والمنهجية

تحلل هذه الدراسة الأسباب الاجتماعية والتربوية التي تدفع بالأهالي إلى تنسيب أبنائهم إلى المدارس الخاصة المسيحية في القدس، والتحدِّيات المفروضة بخصوص فرض المنهاج "الإسرائيلي–اللا-إسرائيلي"[2] على المدارس، والمخاطر المرتبطة بالولاء والانتماء والهوية المترتبة عليه. وقد اختيرت المدارس الخاصة المسيحية نظراً لدورها التاريخي والتقدُّمي والتعليمي في مدينة القدس، ومنظومة القيم العقلانية والمدنية التي تقدِّمها للمجتمع، وباعتبارها المقصد الأول لأبناء للطبقة الوسطى الفلسطينية في شحذ مخيالها الاجتماعي حيال أسلوب الحياة ونمطها المتصوَّر اجتماعياً، وكميدان حيوي لإعادة الإنتاج الاجتماعي لذاتها.

تتبنَّى الدراسة منهجاً نوعياً وتفسيرياً في فهم وتشكُّل ما نقترح تسميته ب"المنهاج التربوي العاري" في السياق الفلسطيني ضمن مقاربة تحليلية لقراءة العلاقة بين التعليم والهوية والطبقة الوسطى، وكحقل للحراك الاجتماعي لإعادة إنتاج المعاني والتصوُّرات والرؤى التي يتبنَّاها المجتمع والأهل من حيث المقاومة أو التفاوض أو التكييف.

ميدانياً، اعتمدت الدراسة على مقابلات مقنَّنة مع الأهالي، بواقع ثلاث مقابلات مع الآباء وثماني مع الأمهات، من المدارس التالية: المطران، راهبات الوردية، شميدت، الفرير، وتراسنطا،[3] وأربعة مقابلات مع مديرين للمدارس الخاصة المسيحية: الأولى، لمدرسة تقع داخل أسوار القدس العتيقة، والثانية تقع خارجها. بالإضافة

الى مقابلتين مع ممثِّل عن البعثة البابوية وباحث تربوي من القدس. هذا بالإضافة أيضاً إلى توظيف الفضاء الإلكتروني بوصفه حيِّزاً اجتماعياً لتبادل الآراء ووجهات النظر المختلفة والمتعلِّقة بموضوعة الدراسة، وذلك من خلال إنشاء منشور على منصَّة فيسبوك، بتاريخ 3 كانون الثاني/ يناير 2026، لرصد التصوُّرات المجتمعية عن المدارس الخاصَّة المسيحية على صفحة Jerusalemask. [4]وتعالج الدراسة هذه المواضيع ضمن ثلاثة مباحث: في المفهمة، والمعاينة، والتفسير.

المبحث الأول: المنهاج التربوي العاري

اعتقد خليل السكاكيني أن على المدارس الجديدة أن "تُعلِّم الناس الثورة، ولم يكن يعني ثورة السلاح، لأنها أسهل الثورات، فالثورة بمفهومه هي الثورة على كلِّ قديم بالٍ، وعلى الأخلاق الفاسدة، على النظم المعوجَّة."[5] يساعدنا هذا التوجُّه في تشييد منظور تربوي مجتمعي في فهمنا للمنهاج، الذي لا يُختزل بالتعليم فحسب، وإنما يتجلَّى بدوره التحرُّري والتقدُّمي والتنويري القيمي الذي يربط المدرسة بالمجتمع، فتكون مهمَّته بلورة موقف وفعل ومنظومة قيمية تجاه النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كموجِّهات أخلاقية ووطنية لها.

وعليه، فإن المنهاج التربوي، بفواعله المتداخلة (الطالب، والمعلم، والمعرفة، والمجتمع)، منهاج تربوي يجمع بين "المدرسة والأهل والمجتمع"[6] من الناحية الوظيفية والتكاملية. ولذا، فإن استهداف العملية التعليمية في السياق المقدسي هو استهداف للإنسان الفلسطيني بما يأمل وما ينبغي أن يعمل، وبما يعنيه من الشرط التاريخي الخاضع للسياق الاستعماري وسبل تحرُّره منه أو الخضوع له. فإخضاع التعليم ضمن المعالجات الأمنية يستلزم ممارسة السلطة السيادية، متمثلةً بالقوة والعنف، والسلطة التأديبية متمثِّلة بأدوات رقابة للفلسطيني وتطويعه، وذلك بهدف "السيطرة والرقابة على جسده لتشكيله بصورة طيِّعة ومنضبطة،"[7] من قبل الأنظمة السياسية والاستعمارية المهيمنة على فلسطين تاريخياً. إن ذلك يوضح كيفية تحوُّل المنهاج التربوي إلى ساحة للاستباحة والتحريم الدائم، وجعل الفلسطيني، جسداً ووعياً عارياً، ومستباحاً، ضمن سنِّ جملة من القوانين والأوامر العسكرية والمدنية وفرضها بصورة هيمنة انتقلت من الهيمنة بالمعنى الثقافي إلى السيطرة بالمعنى السيادي في محاولة للإخضاع الكامل والإطباق الشامل على حياة المقدسيين.

تعالج كل من لورد حبش وغادة المدبوح موضوعة التعليم في فلسطين ضمن مفهمة مستعارة من جيورجيو أغامبين للاستثناء، كما هي حال هذه الدراسة "باعتبارها بنية سياسية متجذِّرة في الدولة الحديثة، حينما يتم تعليق القانون، لإعطاء مساحة تسمح باختراق القوانين، مثل قانون الطوارئ أو حتى سنِّ قوانين جديدة،"[8] فتصبح الدولة قادرة على العمل خارج القانون، فتكون علاقة الاستباحة قائمة على النفي، وكعتبة تمايز بين الطبيعة والثقافة وبين العنف والقانون الذي يشكِّل "العنف السيادي."[9] وعليه، فإن التصفية المعنوية والمادية للإنسان "المستباح" حالة لا تستدعي الاستهجان، حتى في أكثر تجلِّياتها في الإبادة التعليمية التي اختبرها قطاع غزة، فتجريد الفلسطيني من حقوقه الإنسانية والسياسية يجعله مستباحاً وهدفاً للسيطرة والهيمنة. لقد مورست

على الفلسطيني منظومة من القهر من أجل زيادة "قوى الجسد بالمعنى الاقتصادي للمنفعة والاستغلال، وتُقلص هذه القوى بالمعنى السياسي" لضمان الطاعة والإلحاق بشكل صارم.[10] وبهذا المعنى، يعتبر ميشيل فوكو "أن مختبر إنتاج هكذا أجساد معروفة الأداء والقدرات والرقابة الذاتية التي قد تصل حتى الرقابة الذهنية للفرد، تجري في المدرسة من حيث إنتاج أجساد تنفيذية قادرة على العمل، والطاعة المعرفية،"[11] والمراقبة الذاتية في النسق التعليمي والمجتمعي على حدٍّ سواء.

وبهذا المعنى، فالمنهاج التربوي "عارٍ" في السياق التاريخي الفلسطيني، إذ مع احتلال ما تبقَّى من فلسطين الانتدابية، بدأ الاستهداف "الإسرائيلي" المتدحرج للمنهاج التربوي منذ الشهور الأولى في سنة 1967 في إعادة تشكيل المجتمع الفلسطيني، والسيطرة على ما يسمى "الجانب الشرقي من القدس": فتمَّ إلغاء قانون التعليم الأردني، ووضع التعليم تحت رقابة ومسؤولية كلٍّ من وزارة المعارف وبلدية القدس "الإسرائيلية."[12] وجاء قرار (564) المعروف بـ"قانون الإشراف على المدارس الخاصة" في 7 تموز/ يوليو 1969 كبداية تمكِّن الاحتلال من اختراق المدارس العربية[13] ومن تشكيل المنهاج التربوي وإعادة صياغته على نحو يوظَّف في خدمة الإستراتيجية والرؤية الاستعمارية حيال الإنسان والمكان.

لقد استدعى ذلك حملة مقاومة تعليمية ومقاطعة ثقافية شكَّل عمادها بعض المدراء والأهالي والمؤسَّسات المجتمعية من أجل الدفاع عن هوية الفلسطيني ومكوِّناته الثقافية والوطنية في فترة السبعينيات والثمانينيات، والتحذير من خطورة ما يتعرَّض له المنهاج التربوي الفلسطيني والتصدي لتلك التحديات. وقد لعبت الطبقة الوسطى، ذات التوجُّهات الوطنية دوراً ريادياً وقيادياً في الصمود والمقاومة الثقافية، كما لعبت هذا الدور لاحقاً فصائل العمل السياسي في التسعينيات. واعتمدت إستراتيجيةَ إنشاء وتأسيس المدارس الخاصة وتوسيعها من قبل مربِّين مقدسيين، وذلك لتوفير بدائل فلسطينية كأحد أشكال عدم الرضوخ والامتثال لحالة الإلحاق.[14] وكذلك، فقد تمَّ رفض تطبيق المنهاج "الإسرائيلي"، الذي عُرف باسم "المنهاج الموحَّد"، الذي أضاف إلى المنهاج "الإسرائيلي" أجزاءً من المنهاج الأردني مع تغيير في المضامين التي تتعلَّق بإزالة اسم فلسطين من كتب التاريخ والإنسانيات،[15] مع فرض اللغة العبرية كوسيط تواصلي بسيط للتعامل مع عبرنة المكان، ومادة "تاريخ إسرائيل" على المدارس، لأسرلة المنهاج كمرحلة متدحرجة وبداية إستراتيجية لتعرية المنهاج التربوي الفلسطيني.

بدأ الاحتلال بالسيطرة تدريجياً على المدارس التابعة للبلدية والمعارف "الإسرائيلية" بعد وقوع المدارس الأهلية والخاصة في فخ التمويل في أواخر التسعينيات، على الرغم من ارتباطها إدارياً بوزارة التربية والتعليم الفلسطينية.[16] وقد مثَّل ذلك "أداة ابتزاز لمحاولة فرض المنهاج عليها، لعدم القدرة على الاستغناء عنه،"[17] ولعدم وجود مصادر تمويل كافية، وتفكك الأجساد التمثيلية الجمعية من فصائل العمل السياسي، وتراخي لجان الأهالي، وغياب أجسام ممانعة من مدراء وأساتذة، وغياب مؤسسات رسمية فاعلة مرتبطة بالسلطة الفلسطينية. كما شمل ذلك أيضاً غياباً واضحاً لدور الطبقة الوسطى نظراً لانشغالها بالهمِّ اليومي وتساؤلات التحديات الوجودية للاستمرار والبقاء، مسلحةً بمفاهيم الواقعية والليبرالية والعقلانية المفرطة.[18]

وبعد تأسيس السلطة الفلسطينية وتدشين جهاز التعليم الفلسطيني في العام 1994، استمر العمل بالمنهاجين المصري والأردني، ولم تستطع السلطة ممارسة دورها بالكامل على التعليم في مدينة القدس، [19] صدرت كتب التدريس الفلسطينية للمرة الأولى في العام 2000، وتمَّ إنجاز المنهاج في العام 2006 والاستمرار في تطويره حتى اللحظة ما قاد إلى إنتاج أكثر من 400 كتاب مدرسي في كانون الثاني 2016.[20] يعتقد البعض أنها تجسِّد السردية الفلسطينية[21] لاحتوائها على رموز وأيقونات فلسطينية تعزِّز الهوية الوطنية، وانسجامها مع التوجُّهات السياسية لمرحلة ما بعد أوسلو.

جاءت هذه الحقبة ضمن تبنِّي توجُّهات وسياسات نيوليبرالية للسلطة الفلسطينية بعد انتفاضة الأقصى في العام 2000، وخصخصة قطاعات عدَّة بما فيها التعليم لتخفيف المستوى الإنفاقي،[22] وتزايد الضغوطات الأوروبية وتوظيف المساعدات المالية في صياغة المشهد الفلسطيني لتبنِّي منظومة قيمية تتماشى مع المنظومة القيمية العالمية: "من الحريات الفردية، والمواطنة، والاستقلالية والتسامح وتقبل الآخر، والديمقراطية..." في المنهاج الفلسطيني،[23] وتزايد الضغوطات "الإسرائيلية" والأوروبية كذلك لحذف المضمون الوطني في المنهاج التربوي الفلسطيني المتبلور. ولا شكَّ أن هذه القيم وتلك التوجهات تخدم الأجندة والبنى الاستعمارية العالمية والمحلية على حساب وجود ومستقبل الشعب الفلسطيني.

فالرؤية "الإسرائيلية" للتعليم في القدس ليست من أجل محو التعليم الفلسطيني واستبداله بالمنهاج المحرَّف وبناء وتشكيل سرديَّتها حول المكان والإنسان بما يتلاءم مع رؤيتها وتفوُّقها فحسب،[24] بل من أجل بناء وتشكيل مخيال اجتماعي جديد للإنسان الفلسطيني بحيث تتشكل هويته وأسلوب حياته وطموحه وآفاق تفكيره وقيمه من جديد. هنا صار الحديث يدور حول ظاهرة وصفت "بالتمقدس،"[25] إن لم نكن ذاهبين إلى ما يمكن تسميته بـ:"عرب القدس." فالحديث الآن حول الهوية بات يعني الهوية بالمعنى العربي من الناحية الفلكلورية. فالدبكة، والكوفية، والمميزات التراثية... لم تعد تستخدم في المدارس باعتبارها رموزاً بالمعنى الوطني الفلسطيني، وإنما بالمعنى الثقافي التراثي.

لقد جسَّدت فكرة "توحيد القدس" "الإسرائيلية" سنة 1980 التعاملَ مع المقدسي بصفة "المقيم الدائم"، وانعكست على حياة المقدسي اليومية وفي علاقته مع دولة "إسرائيل" في كافة مناشطه اليومية، وكان قد سبقها سنُّ قانون تسويات قضائية وإدارية سنة 1968 تمَّ بموجبه وضع القانون الأساسي لسريان القضاء والإدارة "الإسرائيلية" على القدس الشرقية.[26] وقد نصَّت "اتفاقية منعقدة بين وزارة التربية والتعليم 'الإسرائيلية' ومدارس القدس الخاصة... بشكل مباشر على أن القدس العربية جزء من دولة 'إسرائيل'. وعليه، فإن القوانين 'الإسرائيلية' ستطبق على المدينة... وسيمكِّن الدعم المالي الوزارة من معرفة كل التفاصيل التي تجري في تلك المدارس، على مستوى الأنشطة المنهجية واللامنهجية، أو على مستوى اختيار المعلمين ومضامين المنهاج."[27]

وفضلاً عن ذلك، فإننا نلاحظ تجسيدات هذه السياسات في الكثير من القرارات، ومنها قيام وزيرة التربية والتعليم "الإسرائيلية" يفعات شاشا بيتون بإلغاء التصاريح الدائمة لست مدارس عريقة في القدس، وهي: الكلية الإبراهيمية، ومدارس الإيمان بفروعها الخمسة، وذلك بعد شنِّ حملة تفتيش واسعة للطلبة والمدارس الأهلية والخاصة في سنة 2022 من قبل قسم التنفيذ في إدارة الرقابة والتطبيق في الوزارة. وقد كان ذلك تحت ادِّعاء أنها "تحرِّض ضدَّ الدولة والجيش في الكتب المدرسية"، حيث تم استبدال الرخصة بأخرى مؤقَّتة لمدة عام واحد تقوم خلاله إدارة المدرسة بإزالة المضامين التحريضية شرط عودة الرخصة.[28] ومن تلك التجسيدات كذلك سنُّ تشريعات غير مسبوقة مثل قرار حظر مدارس وكالة الغوث في كانون الثاني/ يناير 2025، وما مثَّله من المساس بحق التعليم للأطفال من جهة، ومحاولة شطب هوية وفكرة اللاجئ الفلسطيني من جهة أخرى.

تهدف هذه السياسات إلى تقويض المنهاج التربوي في القدس وتعريته. فبعدما تفاقمت أزمات متلاحقة في عدد المدارس وقدرتها الاستيعابية، من حيث الاكتظاظ الهائل وعدد الصفوف، وتردِّي البنية التحتية، وغياب المرافق الحيوية، "والاكتفاء باستئجار العقارات للمدارس كسياسة استثمار رخيص،"[29] افتتحت مؤخَّراً العديد من مدارس البلدية الجديدة مشترطةً تعليم المنهاج "الإسرائيلي" المعروف بـ"بجروت"، إلى جانب شركات ومقاولات لمدارس قائمة على الربح البحت.

وكممارسة للسلطة التأديبية، تمَّ فرض قانون رقابة صارمة على المعلمين لآرائهم السياسية العلنية أو عبر شبكات التواصل الاجتماعي، وطرح قانون يمنع توظيف خرِّيجي الجامعات الفلسطينية في تموز/ يوليو 2025، وإقراره في كانون الثاني/ يناير 2026 بالقراءة الثانية والثالثة. ولا شكَّ أن هذه السياسات تستهدف التعليم باعتباره منهاجاً تربوياً كأداة لإعادة الإنتاج الاجتماعي والسياسي للمجتمع المقدسي وتصوُّره لذاته وآفاق تفكيره، بما يضمن قضيتين: تفريغ محتواه القيمي والوطني، وتوظيفه في المخطَّطات الاقتصادية لدولة الاستعمار الصهيوني كجسدٍ اقتصادي عارٍ ضمن الخطط التنموية والبنية التحتية للقدس "الشرقية" بتعدُّدها وتنوُّعها.

لقد كانت سياسة الإلحاق الشامل والتتبيع الكامل للمقدسي هدفاً أساسياً في الخطة الخمسية 2024-2028 التي تُعدُّ الخطة الأخطر والأكثر تأثيراً على حياة المقدسيين. وعلى الرغم من تجميدها مسبقاً نتيجة اعتراض وزير المالية بتسلئيل سموتريش على تعليم الفلسطينيين في الجامعات "الإسرائيلية"، لأنهم يشكِّلون خلايا متطرِّفة فيها، على حدِّ زعمه، إلا أنها أُقرَّت في آب/ أغسطس 2023 بحسب القرار (3970)، بعدما تمَّ تحويل 200 مليون شيكل إلى برامج تدريبية وتقنية ومهنية وتكنولوجية لإعداد الشباب المقدسي للانخراط في القطاعات الاقتصادية،[30] والجوانب المتعلِّقة بتحفيز مهارات الحاسوب والتكنولوجيا ومراكز وظيفية ومهنية تُعدُّ من أجل هذا الغرض، التعاملَ مع الطلبة في القدس "الشرقية" بشكل فردي.[31]

وبهذا المنظور، فالفلسطيني غير مؤهَّل للتعليم والدراسات العليا، وإنما هو مؤهَّل فقط لتوظيف جسده بالمعنى

التقني، وبالشكل الفردي، كأداة للاستغلال الاقتصادي لضمان إطباق الهيمنة. وبهذا المعنى، كان لا بدَّ من إعادة تشكيل الفلسطيني بمحتوى مفرغ من المضمون السياسي. فالمدرسة هي مختبر الهندسة الاجتماعية لهكذا رؤى وسياسات. ومن هنا، يمكننا أن نفهم المزيد من الإغراءات من حيث الدعم المادي للمدارس الخاصة لرفع نسبتها إلى 5 % في تعليم المنهاج "الإسرائيلي"، وتعزيز استخدام اللغة العبرية من حيث الكوادر التعليمية والطلبة، أو إغلاقها والتهديد بسحب الرخص منها، وافتعال أزمة التصاريح للمعلمين، في ممارسة مزدوجة للسلطة السيادية والتأديبية في تعرية المنهاج التربوي الفلسطيني.

المبحث الثاني: الطبقة الوسطى والمدارس الخاصة المسيحية

لا يُعدُّ المنهاج التربوي في السياق الفلسطيني بنية مستقلَّة، بل يشكِّل ميداناً اجتماعياً وسياسياً آخر تتقاطع فيه علاقات القوة والصراع، وأداةً مركزية تستثمرها الشرائح الاجتماعية، ولا سيَّما الطبقة الوسطى في إنتاج وإعادة إنتاج موقعها الاجتماعي وضمان استمراريَّتها عبر توظيف رأس المال الثقافي والمؤسسي المتاح لها، من حيث تصوُّر "نمط حياة وأسلوب معيَّنين، وأذواق ثقافية، ومهارات حياتية، وقيم متأقلمة مع التغيرات في السوق المحلية والعالمية."[32] يقود هذا التحليل إلى افتراض أن وظيفة التعليم في السياق التاريخي الفلسطيني لم تكن ثابتة، بل أعيد تشكيلها تبعاً للتحوُّلات الاقتصادية والسياسية. كما تبدَّلت طموحات الأهل والطبقة الوسطى وفقاً لهذه التحوُّلات التي ارتبطت بتصوُّر "التعليم النوعي والمتقدم" في المدارس الخاصة، ولا سيَّما المدارس الخاصة المسيحية، مع تحوُّلات منتصف القرن التاسع عشر.[33]

ساهمت المدارس والجمعيات الفلسطينية المسيحية بشكل بارز في إنتاج نخب ومفكرين بتوجُّهات قومية وليبرالية وإسلامية ومسيحية. ويذهب البعض إلى أن القدس لم تشهد نهضة في المنهاج التعليمي قبل العام 1869،[34] وذلك من حيث بروز عوامل نهضة فكرية وأدبية. وفي الميدان التعليمي، كان هنالك تقارب والتقاء طبقي بين "البرجوازية العربية والأرستقراطية"، كالعلاقة التي كانت تجمع بين "البرجوازي الصغير الكادح" ممثَّلاً بخليل السكاكيني والأرستقراطي الوارث إسعاف النشاشيبي.[35] وقد استفاد التلاميذ من تعليم اللغات فيها وعملوا كأدلَّاء سياحيين. وساهمت مدارس مثل الكويكرز بتشجيع الهجرة عبر تعليم الأبناء لا سيَّما بإتقانهم للغة الإنجليزية،[36] وهو ما ينسجم مع الوظيفة الاقتصادية والسياحة الدينية للمدينة. ويعدُّ هذا بعداً مهماً في الحراك الاجتماعي حسب فهم المجتمع في ذلك الوقت. لقد لعب التعليم في المدارس الخاصة المسيحية داخل المدينة، وأيضاً التعليم خارج فلسطين، في لبنان ومصر وسورية، دوراً في تشكيل توجُّهات وميول حضرية وتقدمية لدى النخب الفلسطينية المسلمة والمسيحية.[37] وأسهم كذلك في خلق تصوُّر ومخيال حداثي للطبقات الوسطى تُرجم بدوره في نمط الحياة المدينية وأشكالها في أواخر الفترة العثمانية ومرحلة الانتداب البريطاني.

لم تكتمل الصورة التي أتاحتها الحياة المدينية في القدس، حيث شهدت عملية قطع تاريخي وحرمان المدينة من

نخبها وطبقتها الوسطى المدينية المتشكِّلة، وحصار وتقويض تطوُّر اقتصادها ونظامها التعليمي الخاص وحراكها الاجتماعي بعد النكبة سنة 1948، خصوصاً في ضواحي المدينة العتيقة ومحيطها، كالقطمون والبقعة والشيخ جرَّاح... إلى آخره. وعشية النكبة فقدت القدس امتدادها الحضري في القدس "الغربية"، التي شهدت نزوحاً وهجرة من الطبقات الوسطى والغنية التي لم تحتمل ظروف الحرب والمقاومة، متوجِّهين إلى المصايف في لبنان ومصر،[38] بعدما تحوَّلت القدس "الشرقية" إلى محتشد منعزل ومحاصر في منطقة "حدودية"، ما دفع إلى المزيد من الهجرات المتتالية إلى خارج فلسطين في الخمسينيات والسبعينيات من قبل الفئات الرأسمالية والشرائح العليا من الطبقة الوسطى.[39] وهو ما تسبب في تضرر البنية الاقتصادية المعتمد بشكل أساسي على الجانب السياحي والديني حينها، ما انعكس على تردِّي الأوضاع المعيشية والاقتصادية حتى الوقت الحالي.

إن الاهتمام بالتعليم وفقاً لعلم الاجتماع التربوي "للأقليات القومية"، إن جاز القول، يندرج تحت تساؤل إن كان التعليم آلية للتغيير الاجتماعي أم أداة سيطرة وهيمنة يُستخدم لفرض الهيمنة الثقافية وتكريس الدونية السياسية والاقتصادية؟ وفقاً للمدرسة الوظيفية، فإن المدرسة تلعب دوراً في تكوين مواقف وسلوك وقيم الأشخاص، وتكوين النخب والمجتمع والمساهمة في الحراك الاجتماعي. ولذا، ترى المدرسة الوظيفية أن التعليم الغربي يسعى إلى تغيير المعتقدات والقيم والتطلُّعات والتصوُّرات للأفراد بشكل مستقلٍّ عن البنى التقليدية، في حين تؤكِّد مدرسة الصراع على التعليم باعتباره وسيلة فعَّالة للتحكُّم بالموارد الاقتصادية والاجتماعية، وتوسيع التعليم في "المنظومة الرأسمالية لا يقوم على خدمة 'المغلوبين'، بل من أجل تلبية احتياجاتها، وإخضاع الأيدي العاملة وضميرها لمتطلبات التوظيف الذي يعود بالأرباح عليها."[40]

وعلى ذلك، يُنظر إلى التعليم في السياق الفلسطيني من بعده الوظيفي كآلية للحراك الاجتماعي من جانب، ومن بعده الصراعي من جانب آخر. وللتعامل مع هذين المنظورين، يفترض أن يعتمد المنهاج التربوي (المدرسة، والأهل، والمجتمع) على فلسفة تربوية ومجتمعية ومرجعية ضابطة تحافظ على كينونة الفلسطيني لتحقيق أحلامه في التحرُّر. ولذا، فإن هذه الفلسفة التربوية في السياق المقدسي على وجه الخصوص يفترض أن "ترتبط، بالشكل الرئيسي بقضية وغاية، الولاء والانتماء،"[41] إذ على المنهاج التربوي أن يعبِّر عن الالتحام المجتمعي مع قضاياه وتحدِّياته واستراتيجيات مواجهته، وتجسير الفجوة بين وظيفة التعليم من حيث إعادة الإنتاج الاجتماعي، والتشديد على الولاء والهوية الوطنية.

يمكن قراءة وفهم سياق المواجهة المفتوحة مع المنهاج (اللا-إسرائيلي-الإسرائيلي) على مرحلتين. وهذه المواجهة المفتوحة استراتيجية من استراتيجيات أخرى لمحو الهوية إلى جانب استعمار الإدراك الحسِّي والعقلي للفلسطيني، وتفتيت البنى الجمعية المقدسية، ومحاولة توجيه الانتماءات من الولاء الوطني إلى ما نسمِّيه "عرب القدس". أما المرحلة الأولى، فتستمر من سنة 1967 إلى ما قبل 9 آب/ أغسطس 2001 وهو تاريخ إغلاق "بيت الشرق" كآخر مظلَّة وطنية وجمعية في المدينة. وتم ذلك عبر إستراتيجية الانفكاك والاستقلال التي تمفصل عنها عدَّة

تكتيكات مرحلية، مثل: التفاوض، والتكيُّف، والمقاطعة، والمقاومة، والعمل الجمعي من أجل الانفصال عن جميع المؤسسات التي ارتبطت بالاحتلال "الإسرائيلي" في القدس. وأما المرحلة الثانية فتتمثل في ما بعد سنة 2002، والتي من الممكن وسمها بإستراتيجية إنقاذ ما يمكن انقاذه التي تمفصلت عنها تكتيكات عدَّة، مثل: الحفاظ على الذات، والاستفادة من البنية الخدماتية والمؤسساتية "الإسرائيلية"، وتعددية المراجع وتشظِّيها، وسيطرة النزعات الفردانية والخلاص الفردي. وقد شهدت هذه المرحلة تراجع وتفتيت الأجسام المجتمعية والوطنية، وانحسار وتراجع دور الطبقة الوسطى في الفضاء العام، واحتضار مشروع التسوية السياسية من أجل الاستقلال، وانتقال الخطاب حول القدس من قضية مركزية إلى قضية بلاغية بل وهامشية.

وفي ضوء التغيُّرات الاقتصادية السريعة والحادَّة، وتبنِّي توجُّهات نيوليبرالية في الاقتصاد "الإسرائيلي"، انعكست بصورة مضاعفة على المقدسيين، من غلاء فاحش، وضرائب باهظة، وإضعاف البنى العائلية والجمعية في ظلِّ اقتصاد هشٍّ ومحاصَر حدَّ الخنق والعزل ضمن تقنية المُحتشَدات، حدودها المستوطنة وبؤرها وسقفها جدار الفصل والضمّ.[42] وقد تمَّت تغذية القيم الفردانية وخلاصها بمنظومة قيمية نيوليبرالية قامت على تشظية القيم والمشاريع الجمعية، وهيمنة نمط استهلاكي باذخ يسيطر على المشهد والحيِّز المديني في القدس.

نستطيع تطبيق ما سبق على المنهاج التربوي في مدارس القدس بصورة عامَّة، والمدارس الخاصة المسيحية بصورة خاصَّة، من حيث مقاومة ورفض تدريس المنهاج "الإسرائيلي" بعد سنة 1967، وتعرُّض المدارس الخاصَّة المسيحية إلى الإغلاقات والإضرابات وسياسات العقاب في الانتفاضة الشعبية التي اندلعت في العام 1987، حيث قُدِّمت المدارس الخاصة المسيحية والأهلية في حينه كبديل مجتمعي ووطني عن المدارس الحكومية التابعة لبلدية الاحتلال التي اعتمدت المنهاج "الإسرائيلي". فقد استوعبت المدارس الخاصَّة والأهلية الطلاب بما نسبته 63% في العام 1975، و51% في العام 1994،[43] إلى حوالي 31% في العام 2023.[44] كما شكَّلت المدارس الخاصَّة ملجأً للمعلمين المسيَّسين بتوجُّهات يسارية ووطنية وليبرالية في فترات ما قبل العام 2000،[45] في ضوء عدم التوظيف أو صعوبته في المدارس الحكومية.

تعتمد المدارس الخاصَّة المسيحية بشكل أساسي في التمويل على الأقساط التعليمية من الأهل، والدعم الكنسي، مع أهمية التنويه إلى بداية وقوع خمس مدارس منها في "فخ التمويل" بصورة غير معلنة منذ بداية التسعينيات،[46] كمدارس الإيمان بعد سنة 2004. وقد وصل الأمر مؤخراً إلى أن 90% من أصل (84) مدرسة خاصَّة تتلقَّى المساعدات المالية المشروطة بتعليم اللغة العبرية وكتاب "مِدنيات يسرائيل [دولة إسرائيل]،"[47] وهو ما يفسَّر حالياً بتعرية المنهاج الفلسطيني وإخراجه من هذه المدارس وذلك بالتلويح بإلغاء الرخص، أو استبعاده وإحلال منهاج الـ"بجروت"، أو استبداله بنظام غربي بأنواعه المتعددة... ما سيوقع المدارس في فخِّ التهميش والعزل عن المنظومة القيمية والوطنية والاحتياجات والأولويات المحلية. كما سيساهم المنهاج الغربي بقيمه "الملبرلة" عالمياً في خلق حالة اغتراب مجتمعي وتعميقها بين الخريجين وقضايا مجتمعهم.

وعلى الصعيد النخبوي، اعتقد بعض الأهل من الأسر الميسورة أن التعليم يحافظ على مكانتها واستمراريَّتها الطبقية ورأسمالها الاجتماعي والثقافي، وكذلك الحال مع جزء من الطبقات الوسطى الناشئة في بداية الثمانينيات والتسعينيات، باعتبار أن التعليم يفتح آفاقاً أوسع وخيارات أفضل ومستقبلاً أضمن لأبنائها في ضوء تردِّي التعليم الحكومي التابع لبلدية القدس. فإلى جانب حرصها على تعليم أبنائها في المدارس الخاصَّة، مثل المطران والفرير وشميدت والوردية، بدأت تظهر توجُّهات وتصوُّرات نخبوية تتميَّز بالانفصال والتمييز الطبقي. وقد بدأت هذه التحوُّلات بالظهور في مطلع الانتفاضة الشعبية في العام 1987، حيث لُمِسَ تفضيل المدارس "المؤمركة والمغربنة" من حيث الطابع الغربي وقيمه وأنماطه الثقافية، والتي انسجمت مع الخيارات التي تقدِّمها المدرسة الأمريكية في بيت حنينا، والمدرسة الفرنسية في القدس "الغربية"، الأمر الذي تفاقم في انتفاضة الأقصى في العام 2000.[48] وقد تزامن ذلك أيضاً مع خيارات أخرى انطبقت على مدرسة الفرندز في رام الله بالنسبة لعائلات من النخب السياسية والاجتماعية المقدسية. ولا شكَّ أن ذلك شكَّل بداية بروز نزعات فردية للخلاص من قبل بعض الطبقات الوسطى والوسطى العليا التي أصبح مشروعها في الوقت الراهن متمركزاً على ذاتها ومصلحتها ومستقبلها.

لقد أخذت السياسات التربوية المتَّبعة في القدس أبعاداً متداخلة من حيث جهة الإشراف، ويعود ذلك إلى تعدُّد المرجعيات المختلفة فيها، ويمكن تصنيفها في الوقت الحالي في ثلاثة تصنيفات: مدارس معترف بها ورسمية، وهي مدارس حكومية تابعة للبلدية والمعارف، ومدارس معترف بها وغير رسمية، وهي مدارس خاصَّة وأهلية وشركات ومقاولات، ومدارس غير معترف بها، وهي المدارس التابعة للسلطة ولوكالة الغوث قبل إغلاقها مؤخراً.[49] وقد سهَّلت تعدُّدية الإشراف اختراق المدارس وتعرية المنهاج التربوي بصورة منفردة لبسط سيطرة المنهاج "الإسرائيلي-بجروت على التعليم وتشجيع تبنِّيه من قبل المدارس في المحافظة... بل الفشل في إيجاد مرجعية موحَّدة للتعليم."[50] فالاختراق المتدحرج للمدارس الخاصَّة والأهلية وصل حتى سنة 2023 إلى (46) مدرسة،[51] منها ثلاث من المدارس الخاصَّة المسيحية: واحدة تعلِّم المنهاج "الإسرائيلي" بصورة كاملة، والثانية أخذت بعض التخصُّصات/ المسارات من الـ"بجروت"، والثالثة تحولت على ضوء عدم وجود طلاب فيها للتربية الخاصَّة وصارت تابعة للبلدية.[52]

هذه الإستراتيجية في الاختراق كانت نتيجة لسياسات منظومة متكاملة في فرض السلطة السيادية على القدس من قبل الاحتلال، وتدرَّجت من التضييق على المؤسسات غير الحكومية الفلسطينية بعد اتفاقية أوسلو سنة 1993، وحرمان المجتمع المقدسي من مؤسساته البحثية والتنموية والمدنية والثقافية والشبابية، وهجرة هذه المؤسسات بطواقمها القادمين من من الطبقة الوسطى إلى مدينة رام الله. ومع تكلفة السكن الباهظة في الإيجار والتملُّك، أدَّت هذه إلى هجرات أخرى من الطبقة الوسطى والوسطى الدنيا باتجاه أحياء الهامش من كفر عقب وسمير أميس في رام الله، وبير عونا في بيت لحم بعد سنة 2002، حيث تُوِّجت هذه الظروف بالتضييق الاقتصادي والسكاني وقانون تنظيم الأراضي، وخطط اقتصادية وأمنية تحت ذرائعية تنموية، فكانت عملية برجزة للقدس والاستطباق الإثني اليهودي بدل الفلسطيني.[53]

إن نوعية التعليم إلى جانب المكانة الاجتماعية التي حظيت بهما الطبقة الوسطى في القدس، في اعتقادنا، أثَّرت على نمط التفكير لديها، بحيث اعتبر البعض أن التفكير السائد لديها من الممكن إدراجه تحت الإطار الليبرالي، بما في ذلك توجهاتهم نحو اقتصاد السوق. وتُعدُّ "القدس الموقع الوحيد الذي شهد تراجعاً ملحوظاً للطبقة الوسطى، وكذلك المؤسسات الاجتماعية التي كانت تضمُّ أفراداً من الطبقة الوسطى بسبب نمو المدينة، وبسبب عوامل الطرد التي ولدها الاحتلال بعد اتفاقية أوسلو."[54] هذا، وقد ولَّد انسحاب عدد من المؤسسات الثقافية والمدنية خارج المدينة فراغاً ثقافياً ووطنياً تمَّ ملؤه من فعاليات ثقافية وفنية تابعة لبلدية الاحتلال إلى جانب "المراكز الجماهيرية"، فصارت ثقافة القدس ثقافة لا تضع في أولوياتها المقاومة، فاندفعت النخب، الطبقة الوسطى، "لتلبِّي ما يُعرض عليها من أعمال فنية، فحصل تشتيت ثقافي وقيمي وهوياتي، وإن وجدت بعض المبادرات فهي تكاد تكون فردية."[55] لقد تشظَّى عمل المؤسسات المجتمعية والتعليمية التي بقيت في القدس وتمركزت حول أعمال وأنشطة صبغت ببعد إغاثي، أو مدني، أو خيري، أو ديني، أو تقليدي أو تعليمي قطاعي لا شمولي، في مقابل عزلة النخب من الطبقة الوسطى التي تعمل في مؤسسات غير حكومية أو دولية معولمة، والتي لم يعد خطابها كما علاقتها بالقاعدة المجتمعية متينة مع التحوُّلات الفكرية والطبقية والاجتماعية التي حدثت في المدينة.

لكن على الرغم من ذلك، بقي المقدسيون مجسدين إستراتيجية إنقاذ ما يمكن إنقاذه، خصوصاً في ظلِّ تصاعد الحصار الثقافي على مؤسسات عدَّة، والذي شمل: المضايقات كالتي تعرَّضت لها مؤسسة يبوس في أنشطتها ذات المضمون الثقافي والهوياتي الفلسطيني كمنع عرض فيلم **فلسطين 36** مؤخراً، وإغلاق مؤسسة برج اللقلق، وإيقاف فعالية ذاكرة وصورة لجمعية حيِّ البستان، ومنع أداء فني للأطفال في مسرح الحكواتي. ومن استمر بالتواجد في القدس من النخب والطبقات الوسطى لعائلات مهيمنة تاريخياً في المدينة نجده الآن في مؤسسات الأوقاف والمدارس الخاصة، كما نجد جزءاً آخر في المؤسسات الثقافية والفنية والجمعيات الخيرية، ومعظمهم ابتعد عن السياسة لسببين: أولهما للحيلولة دون التعرُّض لهم من قبل الاحتلال، وثانيهما، للحفاظ على منابع التمويل الغربي واستمراريته، ما يجعل من هؤلاء طبقة وسيطة من الناحية الثقافية والاجتماعية.[56]

لقد دفعت الصعوبات الاقتصادية وعوامل الطرد الطبقةَ الوسطى للتركيز على وضعها ومصيرها الاقتصادي والاجتماعي الخاص،[57] وهي الطبقة التي تراجع دورها في الحيِّز السياسي والاجتماعي العام في ظلِّ الاهتمام بذاتها وميل واضح نحو تبنِّي قيم وأخلاقيات وأنماط استهلاكية مع واقع معيش لا يتلاءم مع طموحاتها في كونها لا تملك رأسمال اقتصادي. ولذا، فقد اعتبرتها ليزا تراكي[58] أسيرة المتخيَّل الاجتماعي من حيث النظر للتعليم كوسيلة للارتقاء أو الحفاظ على الوضع الاجتماعي الذي حققته. ومن أجل المنافسة على الوظائف المحدودة في سوق تتَّسم بمحدودية الفرص، كان لا بدَّ من الحرص على امتلاك مهارات معولمة ومطلوبة في السوق المحلية أو العالمية، كتعلُّم اللغات ومواءمة بيئة تعليمية ومنظومة أخلاقية وقيمية متناسبة مع ذلك في المدارس الخاصة المسيحية بالتحديد.

ومن أجل إطباق الهيمنة، كان المقدسي في صلب سياسات الاحتواء والدمج والاستلاب بعد التهميش والعزل

له بعد سنة 2002، ووضعه على سلَّم الخطط التنموية والتطوير والاستحداث الطبقي وبرجزة القدس، بدءاً بخطة ميروم رقم (3238) بتاريخ 29 أيار/ مايو 2011، وميروم واليوبيل الذهبي 2016، وقرار (3790) لتقليص الفوارق الطبيعية والاقتصادية وتعزيز دمج الفلسطينيين في واستلابهم من: التعليم والتعليم العالي، والاقتصاد والعمل والنقل والصحة، والسياحة، وتوطين التكنولوجيا، وتخطيط العقارات وتهويد الحي الإسلامي والمسيحي.[59] وتشكِّل الخطة الخمسية 2024-2028 استمراراً للقرار السابق الذي تشرف عليه وزارة المالية التي يترأسها بتسئليل سموتريش ووزراء اليمين الكهنوتي وبالتعاقد مع شركات خاصة، وإعطاء أولوية لدمج الطلاب العرب في الأكاديميا "الإسرائيلية"، ومنحهم الامتيازات والحوافز من أجل دمجهم في سوق العمل "الإسرائيلية"[60]، وتعزيز زيادة اعتماد الفلسطينيين على القدس "الغربية" من المجمَّعات التجارية والمتنزَّهات العامَّة من حيث الاحتكاك اليومي الذي يراد له أن يخفِّف من الصراع بين الفلسطيني و"الإسرائيلي"[61]، وحتى تضمين البازارات وأعياد الميلاد في الخطة. كما شمل ذلك توفير فرص عمل للعمال غير المهرة في القطاع السياحي والفندقي[62] في ظلِّ غياب بنى ومؤسسات اقتصادية واجتماعية فلسطينية قادرة على استيعاب الأعداد المتزايدة من الخرِّيجين والمهنيين بعدما تمَّت عملية تعرية الفلسطيني في البعد الاقتصادي والسياحي، وإغلاق آلاف المصانع والمحالّ التجارية والمؤسَّسات. وعليه، فإن دولة الاحتلال تلجأ إلى الاستقرار بالهيمنة من خلال تكوين سلطة سياسية مهيمنة عبر الخطط الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية لتحقيق مصالحها، وذلك بممارسة إجراءات سيادية لإحكام قبضتها وتعزيزها على الحيِّز المكاني والسكاني.[63]

إن التوجهات النيوليبرالية "الإسرائيلية" في القطاع التعليمي تساعد دولة الاحتلال في عملية التذرير في الخطاب القيمي للمنهاج التربوي، ويتيح لها إنتاج نخب مهنية واقتصادية منسجمة مع توجُّهات السوق واقتصاد التكنولوجيا واندماجها فيه وتعميم قيم متَّصلة بالحريات الفردية والنجاح الشخصي معزَّزة بالداروينية المجتمعية.[64] ولا شكَّ أن ذلك سيقود إلى استلاب وعي وضمير الطلبة الفلسطينيين، وإنتاج طبقات وسيطة ستميل لاعتبار انتمائها الوطني والهوياتي عقبة في طريق تقدُّمها المهني والاقتصادي. هذه الطبقة الوسيطة الجديدة يُسعى لإنتاجها من خلال منهاج الـ"بجروت" أو تلقِّي التعليم الجامعي في الجامعات والمعاهد "الإسرائيلية"، أو عبر المناهج الغربية... وستولي بالضرورة أهمية لمصالحها، وستعزِّز الإجراءات السابقة إمكانية اندماجها مع النخب "الإسرائيلية" بصورة سهلة،[65] خصوصاً من يتقن اللغة العبرية التي توفِّر له التعرض للثقافة وللمجتمع اليهودي.

هذا، وتتضمن الخطة الخمسية 2024-2028 رفع نسبة التعليم للمنهاج "الإسرائيلي" في المدارس الخاصة من 2 % إلى 5 %. ومن هنا تُفهم سياسة الابتزاز الأخيرة التي واجهتها المدارس الخاصة عبر عدة إجراءات، منها: إلغاء تصريح يوم السبت لحوالي (235) معلماً من الضفة الغربية يعملون في المدارس الخاصة في القدس، أي لما يشكِّل 30 % من حجم الهيئة التدريسية فيها، و(171) معلماً منهم يعملون في المدارس الخاصَّة المسيحية. ومنها أيضاً استبعاد القانون "الإسرائيلي" إمكانية توظيف خرِّيجي الجامعات الفلسطينية من التعليم، واعتباره أداة ابتزاز سياسية جديدة من سلسلة إطباق الخناق عليها في ظلِّ تراجع الرفض المجتمعي وغياب الدعم المادي والمعنوي للمجتمع المقدسي

فلسطينياً وعربياً، وغياب وتراجع واضح للطبقة الوسيطة عن المشهد المقدسي، بالتوازي مع ضعفٍ ملحوظ في فاعلية لجان الأهالي وأولياء أمور الطلبة، وهو ما يزداد تعقيداً عاماً بعد عام. وقد تزامن ذلك مع ارتفاع أقساط بعض المدارس في محاولة لمواجهة أزماتها المالية، لا سيما بعد الإضراب الأخير لسحب تراخيص المعلمين والمعلمات، الأمر الذي يجعل من هذه القضية إشكاليةً ملحّة تستدعي تدخلاً على المستويين المحلي والوطني.

المبحث الثالث: من رصد الملاحظات الميدانية إلى محاولة تفسيرها

سنقوم في هذا المبحث برصد المشاهدات والملاحظات الميدانية المرتبطة بالقضايا الأساسية التي تهتمُّ بها موضوعة الدراسة والمتعلِّقة بالطبقة الوسطى والحراك الاجتماعي بين تحدِّي المنهاج التربوي العاري والمتخيَّل الاجتماعي، وفلسفة التعليم في المدارس الخاصة المسيحية، في مكوناتها الثلاثة (المدرسة، والأهل، والمجتمع)، وسنقوم بعرضها ضمن ثلاثة مداخل، هي: المنظومة القيمية للمدرسة، والمنهاج بين التعرية والتغريب، ومخيال الطبقة الوسطى.

أ. المنظومة القيمية للمدرسة: رؤى وتصوُّرات

تسعى المدارس الخاصة المسيحية إلى "تعزيز العيش المشترك... وتعزيز الحضور المسيحي في البلاد،"[66] وتقدِّم خدماتها للمسلمين والمسيحيين على حدٍّ سواء، وتُدار المدارس من قبل الكنائس: الأرثوذوكسية اليونانية، والكاثوليكية، والأرمنية الأرثوذكسية، واللوثرية الإنجيلية، والأنغليكانية، والسريانية والقبطية.[67] وتعمل جميع المدارس تحت مسمَّى "الأمانة العامَّة للمؤسَّسات التربوية المسيحية" التي يندرج تحتها (15) مدرسة، وهي: تراسنطا بفروعها الأربعة، وراهبات الوردية بفرعيها، والفرير بفرعيها، والمطران، وشميدت، والأميرة بسمة، بالإضافة إلى مار متري، وسانت تشارلز، وسيدة البيلار (الإسبانيول)، ومدرسة الأرمن. وعلى الرغم من تعدُّدية المرجعية الكنسية والبطريركية، إلا أن المدارس تنسِّق سوياً، وتتَّفق حول 80 % من القضايا والتحدِّيات والتصورات.[68]

تعتمد المدارس المسيحية مناهج متعددة، منها: المنهاج الفلسطيني سابقاً، والمنهاج الفلسطيني المعدَّل، والبكالوريا العالمية (IB)، ونظام كامبريدج البريطاني (GCE)، واختبار سات (SAT) للدبلوم العالي، وبرنامج التنسيب المتقدّم للجامعات المعروف بـ (AP)، والمنهاج الألماني، وأخيراً المنهاج "الإسرائيلي" الـ(بجروت).[69] وتعلِّم المدارس المسيحية اللغات: العربية، والفرنسية، والإنجليزية، والعبرية، والإيطالية، والألمانية، والإسبانية. وتعتبر مدرسة الفرير من أكثر المدارس تعليماً للغات، تليها شميدت والمطران وتراسنطا. وتُعدُّ مدرسة المطران آخر مدرسة علَّمت المنهاج الفلسطيني، غير المعدَّل في العام 2024، قبل التهديد بسحب الترخيص.

وحول فلسفة ورؤية التعليم في المدارس وأسباب تميزها، يشير جوزيف حزبون[70] إلى أن بودِّه القول إنه توجد فلسفة، لكن الرؤية تقوم بالأساس على خمسة أبعاد: أولاً، التعليم لكافة فئات المجتمع، وتعليم اللغات التي

تفتح آفاقاً غير متوفِّرة في مدارس أخرى، وعلى الرغم من عدم وجود مؤشِّرات، لكن مدرسة شميدت والوردية (للبنات) حافظت على تميُّزها في اللغات. ثانياً، قضية الاختلاط بين الجنسين، فالاختلاط مهم لفهم الجنس الآخر. ثالثاً، التنوُّع الديني الذي يكسر الحواجز. رابعاً، البعد الروحاني وخلاص النفوس،[71] وخامساً، المحافظة على هذا الجيل متعلِّماً ومثقفاً ومواكباً للعصر ومحافظاً على الهوية الوطنية. هذا، وتنسجم استجابات المبحوثين في المقابلات، وأيضاً المؤشرات من المنشورات على منصة فيسبوك Jerusalemask، مع أهمية التنوُّع الديني في تعزيز قيم التسامح والعيش المشترك للفلسطيني. وفي هذا السياق، ترى حالة رقم (10) أهمية دور المدارس الخاصة المسيحية "في تعزيز التعايش المسلم المسيحي، كلُّنا واحد، ونمط التفكير مختلف ويجب أن نكون متوسِّطين غير متشدِّدين دينياً،" وذلك يعبِّر عن رسالة المدرسة وقيَمها ورغبة الأهل كذلك.

على الرغم من ذلك، يبدو أن الاختلاف في الـ 20% بين المدارس وتعدُّدية مرجعيَّتها الكنسية والدولية، هو اختلاف في الرؤى في فلسفة المنهاج التربوي المتبنَّى. ولذا، فإننا أمام توجهين يدوران حول فكرة الانتماء والولاء والهوية: فثمة تيَّار شدَّد أكثر على أهمية الحفاظ على الذاكرة بمضمونها الهويَّاتي الوطني الفلسطيني، وتيار آخر شدَّد أكثر على الهوية المجتمعية بتنوُّعها الديني، ومنظومتها القيمية. وقد اتفق التياران على أهمية خلق ثقافة التسامح ونبذ العنف والمنظومة الأخلاقية والمسلكية والقيمية وتقبُّل الآخر، دون أن يعني بذلك الآخر "الإسرائيلي"، بحسب تعبير أحد التيارين. وهو اختلاف يعود، في تقديرنا، إلى اختلاف منبعه فكري أيديولوجي، حيث برزت في المقابلات إشارات واضحة إلى أن المدير يجب ألَّا يكون علمانياً لاعتبارات مرتبطة بالضبط المنظومي والقيمي كثقافة جامعة ومنظِّمة للبيئة المدرسية، إذ الأفضل أن يكون المدير رجل دين أو تكون المديرة راهبة.

وفي هذا السياق، يعتقد جبرا الشوملي[72] أنه "كلَّما كان المدير (الأخ، "البرذر"، أو الخوري، أو القسيس) من أصول فلسطينية كلَّما اتَّضحت الهوية الوطنية والعربية المتَّسقة مع السردية الفلسطينية في الهوية السياساتية للمدرسة، في حين إذا كان رجال الدين من أصول غير فلسطينية فإنهم يكونون أقلَّ انخراطاً في الخطاب وحتى الهمّ الوطني، ويكون جلُّ الاهتمام والتركيز لهم منصبّاً على العملية التعليمية والتربوية. وعليه، فالمدارس التابعة للكنائس الكاثوليكية، بحكم تعريب الكنيسة مناصبها وهيكليَّتها، أقرب للاتِّساق مع الاحتياجات المجتمعية والهمِّ الوطني وإضفاء البعد الوطني على المنهاج أو الأنشطة اللامنهجية، في حين أن الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، غير المعرَّبة حتى الآن، تكون أكثر ابتعاداً عن القضايا والهموم الوطنية وأكثر التزاماً بالتعاليم والرؤى الدينية التي تنعكس على حال المدارس التابعة لها وعلى خطابها كذلك. ولهذا كان صوت الكنيسة الكاثوليكية العالمي، وأيضاً المبادرة المسيحية في كايروس فلسطين [وقفة حق من أجل فلسطين] أكثر وضوحاً في تأييدها للحقِّ الفلسطيني كتعبير عن الإيمان العميق والمقاوم الذي يرى أن عدالة القضية الفلسطينية جزءاً من عقيدته."[73]

وعلى ذلك، يُفهم أن المدارس التي اعتمدت نظام الـ"بجروت" أو حتى المدارس التي تمَّ التخلِّي عنها لصالح بلدية القدس، تتبع إما للكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، أو لمدراء يتعاملون مع العملية التعليمية من الناحية التقنية والمهاراتية، لا من الناحية التكوينية الثقافية المجتمعية. أما من يرفضون إدخال منهاج "البجروت"

في مدارسهم، إن كانت تتبع للكنيسة اللوثرية وحتى لمدارس تتبع للكنيسة الأرثوذكسية، فإنها تعود لتوجهات المدير من حيث الالتزام بالخطاب والسردية الفلسطينية.

أما فيما يتعلَّق بقيم أخرى، والتي ركَّزت عليها استجابات المديرين، مثل: الصدق والمحبة وتأكيد المسؤولية ومواجهة التحدِّيات والبيئة الآمنة والانضباط، فتضعنا مرة أخرى في تحدٍ أمام قيمتين، قد تبدوان متكاملتين، ولكنهما في تقديرنا تضعنا أمام توجُّهين: أما التوجه الأول، فيؤكِّد على المسؤولية وضرورة مواجهة التحدِّيات، وهي مهمَّة المنهاج التربوي على الرغم من تعريته، في إيجاد مسؤولية فردية ومجتمعية للطلاب حتى لو من الناحية النظرية، وهو يعطي مساحة أكبر للتفاعل بين المدرسة وتحدِّيات ومتطلَّبات المجتمع، ما يعزِّز الروح النقدية التي تزرع بها روح التغيير الاجتماعي المنفتح والتقدُّمي على الرغم من التحدِّيات والإمكانات المحدودة. وأما التوجه الثاني، فقد أكَّد على قيم الاحترام والانضباط. وعلى الرغم من أهميتهما في المجتمع المقدسي، إلا أنهما يشكِّلان شخصية انضباطية وأكثر انصياعية للقانون وممثليه خاصَّة إذا كان من هو في منصب الإدارة رجل دين أو راهبة، وشخصية متَّسقة مع التوجهات النيوليبرالية التي غزت النظام التعليمي بفلسطين. ولعلَّ هذا يعني أن إمكانية التغيير قد تكون محدودة إن لم تكن معدومة وأقرب للنظام البيروقراطي العمودي. إن هذا التكوين المعرفي والسلوكي هو أكثر اندماجاً مع متطلَّبات السوق، والتوجُّهات الليبرالية التي تفرض العقيدة الانصياعية، وتكون أسهل للاندماج في الخطط الاستيعابية للتشغيل والاقتصاد كما يتمُّ التخطيط له في الخطة الخمسية للقدس "الشرقية"، والتي قد تنسجم أكثر مع رغبات الأهالي من الطبقة الوسطى في المجتمع المقدسي.

وحول الأسباب التي دفعت اختيار الأهالي من الطبقة الوسطى للمدارس المسيحية، فقد أجمعت المقابلات حول عدَّة قضايا، أهمها حسب الأولوية من حيث الترتيب: البيئة التربوية الإيجابية والمستوى الثقافي، والتفوق الأكاديمي، وإتقان اللغات وخصوصاً اللغة الإنجليزية، وتقوية الشخصية وانخفاض مستوى العنف، مقارنةً مع المدارس الأخرى. ونقتبس هنا من ثلاثة استجابات لتوضيح هذا التوجُّه: حالة رقم (1)، وهو والد لطفل يقول: "تحافظ [المدارس المسيحية الخاصَّة] على القيم الأخلاقية، وتعزِّز الانضباط الذاتي والقدرة على التحكُّم في السلوك". وتفيد إجابتان من حالة رقم (10)، وهي أم طالبة بالقول إن ثمَّة "دوافع تعليمية لضمان مستقبل لأبنائي." ويضيف الأب في حالة رقم (9) إنه يفضِّل لأبنائه "تعليماً جامعياً ذا قيمة وشأن."

تنسجم هذه الاستجابات مع التوجُّهات العالمية للطبقة الوسطى وعائلاتها. وهي الطبقة التي تحدِّد اختيار المدرسة لاعتبارات مرتبطة بالمكانة الاجتماعية، والقيم المشتركة، وفرصة اختيار زملاء عمل في السوق،[74] والاهتمام بالتوجهات والقيم والمسؤولية والانضباط. هذا إلى جانب أهمية الانفتاح على الآخر وعلى الثقافات والقيم المعولمة في بناء شخصية الطالب في بيئة آمنة، ما يمدُّه بقدرة تنافسية أكثر من خرِّيجي المدارس الأخرى، لضمان وظيفة المستقبل والمكانة الاجتماعية المرتبطة بها.

وفي السياق نفسه، تشير الكثير من المنشورات على منصَّة التواصل الاجتماعي Jerusalemask إلى أن من يرسل أبناءه وبناته للمدارس المسيحية باعتبار ذلك "فَشْخَرَة وبريستيج"، وهو تعبير فلسطيني يشير مضمونه إلى التصوُّرات المجتمعية عمَّن يرتاد هذه المدارس، "باعتباره مرتبطاً بالتمايز والتصنيف الاجتماعي والطبقي للعائلات"[75] الذي يتمتَّع به أبناء الطبقة الوسطى والوسطى العليا التي لديها القدرة على الالتزام بالمتطلبات والأقساط العالية التي ليس بمقدور الجميع الإيفاء بها. وعلى الرغم من معرفتنا عائلات من ذوي الدخل المتوسِّط، إلا أنها ما زالت تتحمَّل عبء الأقساط حتى تستثمر في مستقبل أبنائها. وبحسب قول حزبون،[76] "صحيح يتعب الأهل في تدريس أبنائهم، ولكنه استثمار في الأبناء..." ويضيف "توجد مدارس متوسِّطة الأقساط كمدرسة تراسنطا." هذا، وتوضح أمّ طلاب (ك.ك.) على صفحة Jerusalemask أنها علَّمت أبناءها في المدارس الخاصَّة المسيحية "ليس من أجل الفشخرة، بل من أجل تعليم جيد، ومستقبل باهر، ومناصب جيدة. المدارس جيدة وتعليم وانضباط ومشاكل سلوكية نادرة." وذلك في إطار تأكيدها على أن الاستثمار في التعليم هو استراتيجية للإنتاج الاجتماعي وضمان المستقبل للأبناء، وأن المدارس الخاصَّة المسيحية قادرة على القيام بهذا الدور بحكم سمعتها وتاريخها الطويل في التركيز على البعد القيمي والأخلاقي كجزء من مهمَّتها في المجتمع الفلسطيني.

ما يهمُّنا هنا هو أن استراتيجيات العائلة في الاستمرار وإعادة الإنتاج الاجتماعي لها ولنمط الحياة المرجو والمستقبل المراد لأبنائها إنما يكون عبر المتخيَّل الاجتماعي الذي يحدِّد المكانة والطبقة الاجتماعية التي تنظر للتعليم الخاصّ كأهمٍّ مختبر لتشكيل السلوك والتصوُّرات وآفاق التفكير للأبناء.[77] والمدارس الخاصة المسيحية تلبِّي المتخيَّل الاجتماعي للطبقات الوسطى بما يضمن ذلك، حيث إن الطلبة المتفوِّقين من مدرستيْ الفرير والمطران يستكملون دراساتهم في الطب والهندسة. كما أن حوالي 25 % من طلبة مدرسة معينة داخل أسوار القدس العتيقة في السنة الماضية يستكملون اليوم دراسة الطب في الجامعات والمعاهد "الإسرائيلية"، وبمقدور الطلبة الاندماج في سوق العمل "الإسرائيلي" بسرعة لامتلاكهم "لغات ومهارات حياتية، وأسلوب تقديم الطالب لنفسه أسرع،" في حين يذهب الطلبة المتوسِّطون لاستكمال دراستهم "في إدارة الاعمال والفندقة والخدمة الاجتماعية واللغة الإنجليزية في الجامعات الفلسطينية."[78]

ب. المنهاج بين التعرية والتغريب

حيال هذا الواقع، يتبادر إلى الذهن تساؤل حول ماذا لو كان خليل السكاكيني حاضراً في يومنا هذا ليقول رأيه في المنهاج التربوي المعتمد في مدارسنا المسيحية؟ من تقليدية التوجيهي، ونقدية وتحليل الـ"بجروت"، ولبرلة المنهاج وتغريبه. فقد يكون رأيه أن لا يختار أيّاً منهما، وأن يفتح مدرسة "القدس العربية" نظراً لنظرته النقدية الثاقبة كما هو حال منهجه التربوي. فقد كان رأيه أن "المدارس الأجنبية ...لا تنطبق على حاجات البلاد ورغبات الأهالي، وكان المسؤولون عنها أجانب يجهلون أحوال البلاد ولا يعرفون إلَّا القليل عنها."[79] وعلى الرغم من الاختلاف السياقي لموقفه، إلا أنه يلامس أسباب ما نعايشه على امتداد أكثر من قرن ونيِّف من الزمن الذي كان بدايةً لسياق استعماري أكثر وضوحاً حالياً، وإمعاناً في تعريتنا، بعدما عُرِّي المنهاج التربوي. وفي تقديرنا

ستكون نقطة الانطلاق لديه هي "نهج عربي أكثر" كما اختار مسبقاً.

فالكلُّ يتَّفق أن المنهاج الفلسطيني معطِّل للذهن والإبداع، "وللأسف لا يعزِّز قيم النجاح والتنافس، فقط تلقين... ولا يعزِّز الإبداع والابتكار، حتى في بُعد التكنولوجيا.. هو حفظ... وعلى الرغم من ذلك إلا أنه يعوّد طلابنا على ساعات دراسية طويلة، وتحمُّل أكثر فيكون بمقدورهم التعوُّد على الدراسة في الجامعات."[80] وهو أيضاً منهاج "بدائي ضعيف يصلح للقرن العشرين ليس في وقتنا الحالي. التعليم الآن مرتبط بالتكنولوجيا،"[81] "ويفتقر إلى البعد الاقتصادي والصحي لا التركيز على الوطني فقط."[82] فعلى الرغم من تأكيد مدراء المدارس على أن المنهاج له ارتباط بالهوية، لكن إذا ارتبط الأمر بسحب التراخيص منها، فإنها ستعتمد على المنهاج البريطاني (GCE) والمنهاج الأمريكي (AP).

إن هذه القضية أبعد من مستوى المدارس الخاصة المسيحية وحتى المنظومة التعليمية في القدس، لأنها مرتبطة بتوجهات سياساتية لم يتمّ التعامل من خلالها مع المنهاج باعتباره حجر الأساس في "الولاء والانتماء" وبناء هوية تنسجم مع تحدِّيات وتساؤلات وجودية. قد نجد إجابة لهذه المسائل في المنهاج الفلسطيني المطبوع بعد العام 2018 على ضوء وضوح فشل التسوية السياسية، حيث تمَّ استعادة رموز ومكوِّنات في الهوية الوطنية، من: الأسير إلى القدس، ومن النكبة واللاجئ إلى الوعي السياسي، تلبِّي بنية السردية الفلسطينية. لكن التسريبات مؤخراً توضِّح وجود ضغوطات من قبل الاتِّحاد الأوروبي "وإسرائيل" لحذف مضامينها، وتشير كذلك إلى استجابة وزارة التعليم الفلسطينية لحذف مضامين وطنية وتغيير مفاهيم تاريخية وثقافية من الصف الأول وحتى الصف العاشر.[83] وإذا أردنا وصف كيفية تعامل السلطة الفلسطينية مع المنهاج التربوي العاري، ارتباطاً بمفاهيم البحث، فإنها تتعامل مع المنهاج بتكتيك التفاوض وليس على أرضية استراتيجية الانفكاك والاستقلال بقدر ما هي "إستراتيجية إنقاذ ما يمكن إنقاذه،" لأن المحرِّك الأساسي لها، هو الحفاظ على الذات لا الانفصال.

ولمحاولة إيجاد وصف تربوي بحت لكيفية تعامل المدارس الخاصة المسيحية مع المنهاج التربوي (اللا-إسرائيلي-إسرائيلي)، نستعير مفهوم التثاقف لجون بيري حول الجماعات المنتمية لثقافتين مختلفتين وانعكاسه في القيم والسلوك والهوية. بحسب هذا المفهوم يكون خيار المدارس الخاصة المسيحية خاصَّةً، والمدارس الخاصَّة عامَّةً، قد حُسم لصالح استراتيجية التهميش،[84] حيث لا يتمُّ اختيار ثقافة المجتمع الحقيقية، ولا ينجح في الاندماج مع ثقافة المجتمع الجديدة.[85] إن هذا الأمر واضح كل الوضوح مع العلم أن ادِّعاء مديرة مدرسة في بيت حنينا أنها "اعتمدت منهاج البجروت بناءً على طلب الأهالي، وبضغوط من وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية،" وهو نفسه القانون الذي كان يتيح مسبقاً المجال للجان الأهالي الاعتراضَ والتدخُّل في مواجهة فرض المنهاج. لقد انعكست الصورة هنا، وكأن الأمر لم يعد مطلباً للرفض وإنما للقبول، وحتى أن استجابات الأهالي فوَّضت اتِّخاذ الخيار البديل عن المنهاج الفلسطيني لمدراء المدارس الذين يبحثون خيارات تبنِّي المنهاج التربوي الغربي (الأمريكي أو البريطاني).

وبذا، فبدلاً من أن يتمَّ اختيار إستراتيجية الانفكاك والمقاومة التعليمية والثقافية، يتمُّ اختيار المنهاج الغربي المعولم بمنظومة قيمية قد تتناسب أكثر مع مفاهيم النيوليبرالية في المجتمعات الصناعية. وكما أن المنهاج

الفلسطيني يعكس حالة اغتراب اجتماعية وسياسية، سيعكس المنهاج الغربي فجوة نوعية وقيمية ومعرفية من حيث الهوية والانتماء. ومن الممكن أن ينجح الطالب من حيث اندماجه كقوة فاعلة اقتصادياً بحسب متطلبات السوق المعولمة، لكنه، من الناحية السياسية والاجتماعية، سيكون في عزلة اجتماعية أكثر عن مجتمعه وتطلُّعاته، وينخفض لديه الشعور في الانتماء والالتحام المجتمعي.

تكمن خطورة هيمنة الخطاب النيوليبرالي في كونه يساهم في مزيد من تعميق التوتُّر بين الحراك الاجتماعي والسيطرة والاستقلال من حيث تلقين هويات مكرَّسة أكثر للنجاح الفردي والبقاء كاستراتيجية للأفراد. تقول حالة رقم (10): "حلمي أن يسجِّل ابني بالعبرية لضمان مستقبله." وحول أهمية احتواء المنهاج على قضايا سياسية تعزِّز الهوية، تقول حالة رقم (6): "لا مِش مهم، التركيز على المهارات والمعلومات." وحالة رقم (2) تجيب عن نفس السؤال بالقول: "آه، نعم ثقافة وهوية ولكن ليس سياسة." وفي حال وجود إجابات واضحة عن الهوية الوطنية، فإنها تندرج ضمن التفكير الليبرالي، حيث يجيب حالة رقم (8) بالإيجاب: "نعم من المهم أن يحتوي على مضامين سياسية، لكن في إطار تربوي يعزِّز قيم المواطنة والانتماء...وتقدَّم بأسلوب موضوعي يركِّز على التفكير النقدي واحترام التعدُّدية، بعيداً عن التلقين أو التحريض." وعلى الرغم من ذلك، فثمَّة حالات أشادت بالمنهاج في كونه يعزِّز الهوية، فحالة رقم (7) تجيب على السؤال بالقول: "خلال فترة دراسة أبنائي كان الوطن حاضراً"، على الرغم من أن أبناءها، ذكوراً وإناثاً، يستكملون دراستهم حالياً في الجامعات والمعاهد "الإسرائيلية"، باعتبار أن ذلك يوسِّع خياراتهم المهنية ويعزِّز فرص اندماجهم في سوق العمل.

إن التعليم الغربي أو الفلسطيني المغترب كذلك، بصفته النيوليبرالية، ينزع ويعرِّي الطابع السياسي عن المنهاج التربوي، ويخفي الدور السياسي والاجتماعي للمدرسة،[86] وسيترتب عليه إعادة الإنتاج لشريحة وسيطة نظراً للأيديولوجية القيمية الغربية المحمَّلة بمضامين ثقافية لا تجيب عن احتياجات المجتمع الفلسطيني. إن التوجه القيمي، في ظلِّ انهيار الأجسام الجمعية في القدس، سيقود إلى مزيد من التوجُّه القيمي إلى تطوير الذات والمهارات والتنمية الفردية المنزوعة عن السياق الاجتماعي والسياسي، وهذا ينطبق أيضاً على المؤسَّسات الخاصَّة الإسلامية ونوعية الشرائح الوسطى التي تسجِّل أبناءها فيها.[87] وعلى ما يبدو أن اعتماد المنهاج الفلسطيني قد لا يلبِّي طموحات العائلات للحراك الاجتماعي، وأن عدم اعتماده ينجِّي المدارس من فرض العقوبات والملاحقات والتضييق ضمن القيود والإجراءات "الإسرائيلية" حتى لو قاد ذلك إلى مزيد من الإلحاق والتتبيع بالهروب نحو منهاج غربي.

لقد كشفت المقابلات مع المدراء والأهالي عن تعويلٍ واضح على الأنشطة اللامنهجية، ودور الأستاذ والإدارة في تعويض الهوية الوطنية وصقلها، غير أن القدرة المجتمعية، بما فيها الأساتذة ولجان الأهالي، آخذة في الانحسار والضمور سنة بعد أخرى بفعل حجم التحدِّيات المفروضة. ويعتقد الباحثان أنه لا توجد مؤشرات حقيقية تقيس مدى فعالية الأنشطة اللامنهجية في سدِّ الثغرات الناجمة عن غياب المنهاج الفلسطيني، أو في بناء الجسور الفكرية والاجتماعية مع احتياجات المجتمع المقدسي خصوصاً عند اعتماد منهاج غربي ينبذ التكوين السياسي. كما وتشير دراسة إلى إدراك 72 % من معلِّمي المدارس الخاصة في القدس لأثر "أسرلة" المنهاج على الثقافة الوطنية، مقابل انخفاض كبير

وواضح في مستوى المعرفة العامَّة والثقافة والاهتمام بالمتغيِّرات المحلية والعالمية لدى معلِّمي المدارس الحكومية والخاصة،[88] بما يعكس سمات "المجتمع المرتخي" من الناحية السوسيولوجية في السياق الفلسطيني.

ج. مخيال الطبقة الوسطى: هل من المهم أن نستمرَّ بأيِّ ثمن؟

يناقش بيير بورديو دور المدرسة والأهل في إعادة الإنتاج الاجتماعي عبر مفهوم "المَلكة" (الهابيتوس)، [89] بوصفها نظاماً من الاستعدادات المزوَّدة للطلبة يحدد ما ينبغي فعله أو قوله أو حتى التفكير فيه، متضمناً تصورات... تتجلَّى في المناشط اليومية والممارسات الفنية والأذواق. ويعتبر الرأسمال الثقافي المتلقّى من العائلة أو المدرسة كآلية لتنظيم تلك الممارسات. فالمدرسة نمط تفاعلي داخلي وخارجي يجسِّد وظيفة اجتماعية في نقل القيم والمعايير وتأهيل الطلبة وتحديد مكانتهم المستقبلية.[90] كما تؤدِّي المدرسة وظيفة سياسية تكرِّس أهدافاً بعيدة المدى واستمراراً للطبقة المهيمنة.[91] وبصورة اقتصادية، تُفهم المدرسة في إطار الوراثة الاجتماعية التي تتعامل مع الحراك بوصفه امتداداً لإعادة إنتاج الطبقة المهيمنة واستمراراً لبنيتها.

تشير معطيات من المقابلات أن الأهالي من الطبقة الوسطى والعليا ممن يمتلكون مكانة اجتماعية عبر التعليم أو التي تم اكتسابها وراثياً من قبل العائلات في القدس على اطِّلاع على النظام التعليمي (اللا-إسرائيلي- والإسرائيلي)، حيث يعدُّ بعض الأهالي النظام التعليمي "الإسرائيلي" أسرع طريقة لأبنائهم للاندماج في سوق العمل، وأكثر ضماناً في إيجاد وظائف أكثر استقراراً وثباتاً. فعلى سبيل المثال، تؤكد إجابة الحالة رقم (7)، وهي أمٌّ لطلبة تخرَّج أبناؤها من المدارس الخاصّة، على تهيئة المدرسة لأبنائها لمستقبل واعد بالإيجاب في سوق العمل "الإسرائيلي"، وتقول: "... التحاق جميع أبنائي لم يكن صدفة بل نتيجة ظروف القدس وما يرافقها في جميع مناحي الحياة من قبل الحكم 'الإسرائيلي'، فيجد الطالب الفلسطيني خياراً عملياً الالتحاق بجامعة اسرائيلية... واختصاراً لمتطلَّبات اللغة وفهم النظام التعليمي." هذا بالإضافة إلى توفُّر العديد من المنح والحوافز، حيث ينجز ابنها حالياً شهادة ماجستير ثانية في تعليم اللغة العبرية لزيادة "الخيارات المستقبلية وارتفاع المقابل المادي لأيِّ وظيفة مستقبلية." وعلى الرغم من إدراكها تأثير المنهاج على الهوية وعلى قسم من أبنائها درَس المنهاج الفلسطيني والنظام الألماني، لكنها لا تعدُّه قد أثَّر على هوية أبنائها.

وتضيف حالة رقم (9)، أب ومدير مدرسة تُعلِّم منهاج "البجروت"، أن المنهاج يحتوي على مواد تشكِّل خطورة على بلورة هوية وطنية واضحة المعالم، وخاصة في المرحلة الثانوية في مادة المدنيات والتاريخ التي تحتوي على مضامين سياسية تعمل على تشويش الطالب المقدسي تحديداً في إيجاد هوية واضحة لديه. ولذلك، فعلى المدارس التي تعمل وفق منهاج ال "بجروت" أن تكون حذرة في هذا الجانب. هذا، ويعتقد هذا الأب التربوي أن ذلك يعتمد على "المدرسة والأستاذ والأنشطة اللا-منهجية"، وقد أرسل أبناءه وبناته إلى مدارس مسيحية خاصَّة في القدس تعلِّم وفق المنهاج الفلسطيني بهدف التحقق من وجودهم في البيئة الآمنة ومنظومة القيم ومهارات حياتية ونوعية الأصدقاء التي توفرها المدارس. ومع ذلك، فقد أفاد أنه لا توجد لديه مشكلة لعمل أبنائه مع أيِّ جهة كانت بالقدس، طالما "تقدم خدمة للمجتمع المقدسي."

هنا، نحن أمام حالتين تدركان مدى تأثير المنهاج على هوية الطلبة، والعمل ضمن إستراتيجية إنقاذ ما يمكن إنقاذه بالحدود الدنيا فيما يتعلَّق بموضوعة الهوية والانتماء، وبالحدود القصوى فيما يتعلَّق بصقل شخصية أبنائهم من خلال تعلم اللغات، والأذواق الثقافية والفنية في الموسيقى والجوقات والعزف على الآلات الموسيقية وتعلُّم الرياضة والرقص والدبكة...إلى آخره. لا شكَّ أن هذا يعكس حرصاً على طراز اجتماعي يليق بالطبقة الاجتماعية الوسطى والعليا وبنظام الاستعدادات لديها في إعادة إنتاجها مخيّلة اجتماعية لمكانتها ولأبنائها، وكخيارات للمكانة الاجتماعية والثقافية الموروثة التي تضمن لهم استمرارية تاريخية. ولذا، فإن هذا يتوافق مع الرأي الذي يرى أن "الاهتمام بنوعيَّة التعليم الذي يوفِّر كوادر تعليمية ذات مؤهِّلات علمية عالية تساعدهم على اجتياز الامتحانات الثانوية المصيرية، وتفتح لهم أبواب الجامعات 'الإسرائيلية' التي تساعدهم في الانخراط في سوق العمل، ورفع مستواهم الاقتصادي في المستقبل، على الرغم من انتباه الأهل لأن هذه المدارس والمناهج لا تدعم الاتجاهات الإيجابية نحو المجتمع المقدسي."[92]

فإعادة الإنتاج الاجتماعي تتعلَّق بالهوية، من حيث "المفاهيم والرؤى ومستقبل الأسرة وتحدِّد شكل الحياة المرغوبة ونوعها. فالعائلة هي الموقع الذي يجري فيه التأثير الحاسم، ومن ثم المدرسة،" فالمخيال للطبقة الوسطى يؤدِّي ممارسة اجتماعية، وشكلاً من أشكال التفاوض بين مواقع القوة والمجالات المحدد عالمياً للإمكان، وفي "العائلة تشحذ الحواسّ ويطلق العنان للخيال والمتصوَّر الاجتماعي واكتساب أذواق ثقافية وميول اجتماعية واستعدادات من خلال التعليم وتنشئة ذوات تساهم في إنتاج التراتبيات الهرمية السائدة والمكانة. فالطبقة الوسطى تسعى للحصول على الرأسمالال رمزي والمتداول عالمياً والضروري لتحقيق هذا الطموح والمتخيل، وتعد القدس بيئة مساندة لاحتضانه،"[93] خصوصاً في ظلِّ غياب المشاريع الكبرى، حيث تتقدَّم المشاريع العائلية والفردية والشخصية بمصالحها العملياتية الصغرى.

إن إخفاق التعليم بشكل عام في مدارس المجتمع المقدسي وبتعدِّد مرجعيَّاته، ترك فجوة أتاحت اختراقها وتطبيق رؤية وإستراتيجية دولة الاحتلال على المدى البعيد. وقد دفع ذلك بالأهالي للبحث عن البدائل التعليمية عالية الجودة من خلال التعليم الخاص. والتعليم الخاص، حالياً، يعمل تحت موجِّهات نيوليبرالية، وسيصبح بالضرورة أكثر تنافسية وانتقائية وطبقية مستقبلياً، وسيكون على حساب الطلاب من خلفيات اجتماعية واقتصادية، كما سيدفع التعليم الضعيف الطلاب ذوي التحصيل المتدني إلى التعليم المهني.[94]

المدارس الخاصة أفضل تجهيزاً وتمويلاً ودعماً وبيئة تعليمية، من حيث: محدودية لقبول الطلاب، والخضوع لامتحان القبول، والمنهاج واللغات بما فيه اللغة العبرية متقدمة ومتعددة وأكثر حداثة. ومع ذلك، فهي ما زالت تواجه تحديات، مثل توفر واختيار الكادر التعليمي المناسب فيها، والرسوم العالية جداً التي يثقل كاهل الأهل كما أشارت نسبة كبيرة من المقابلات، ما يخلق فجوة طبقية لمن يستفيد من التعليم الخاص، حتى لو كان الأب قد درس في نفس المدرسة فالمقاعد محدودة. يعلق أحد أولياء الأمور على صفحته في فيسبوك، وهو لم

يدرس في مدرسة خاصة لكنه يرغب بتسجيل ابنه فيها، بالقول إن "استمرار هذا النهج يفرغ التعليم الخاص من مضمونه الأخلاقي ويحوِّل التعليم إلى أداة لتعميق الفجوة داخل المجتمع الواحد."[95]

وهنالك من يتخوَّف من تحوُّل المدارس الخاصة إلى مصنع إنتاج طبقي بثقافة منسلخة عن واقعها، وبقيم فردية تجرِّدها من هويَّتها الجمعية وغير منسجمة مع منظومتنا القيمية كما تشير بعض منشورات فيسبوك على موقع Jerusalemask، إذ سيكون معظم طلبتها من نفس المستوى الاجتماعي والاقتصادي، وستقلُّ فرص الاحتكاك والتعرف على طبقات وشرائح اجتماعية أخرى من الطبقة الوسطى الدنيا والدنيا من مجتمعها الفلسطيني.[96] وبالتالي، سيساهم ذلك في تشكيل طبقة احتكارية لنمط اجتماعي وثقافي لها في المدارس الخاصة في ضوء التحوُّلات الرأسمالية العالمية مع حضور تنافسية كبيرة فيما بينها.[97] إن هذا هو ما يُتخوَّف من التحوُّل إليه في السياق المقدسي، خاصة لأبناء الذين لم يتعلم آباؤهم فيها ويرغبون بتنسيب أبنائهم في المدارس الخاصة المسيحية بحثاً عن مستقبل آمن ومضمون لهم، وهو ليس بالأمر السهل.

وكما هو معلوم، فإن الأولوية في الانتساب لهذه المدارس هي لأبناء خريجي المدارس الخاصَّة المسيحية، التي تعطى لهم "الأحقية" في الالتحاق بالمدرسة. وحتى لو رغبت المدرسة بذلك، فإن طاقتها الاستيعابية محدودة ولا تتمكن من استيعاب الأعداد الهائلة من الطلبة. فهذه السنة، على سبيل المثال، زاد عدد طلبات الانتساب للطلبة الجدد لمدرسة خارج أسوار القدس العتيقة عن (390) من أبناء خريجيها. وبحسب القوانين والقيود "الإسرائيلية" فإن الموافقة مسموحة فقط على (60) طالباً وطالبة كتنسيب جديد،[98] وهو مدعاة للحرج من الأهالي. وينطبق الأمر نفسه على جميع المدارس الخاصة المسيحية والإسلامية الأخرى، ما يحرم عدداً كبيراً يتجاوز عددَ من لهم الأحقية والأولوية في الانتساب.

وأخيراً، لا بدَّ من الإشارة إلى أن من المهم للمدراء والأهالي والطبقة الوسطى ألَّا يتمَّ التعامل مع المدرسة وفقاً لدورها المحصور فقط في التحصيل العلمي والتفوُّق الأكاديمي في السياق المقدسي، لأنها ستقلِّل من دورها الاجتماعي في التنشئة المجتمعية والمسؤولية الاجتماعية عن صقل الهوية الوطنية. في هذه الحالة ستكون أولوية المنهاج التربوي العاري الاهتمام بنجاح الفرد، لا المجتمع، والهوية الفردية لا الجمعية، والعربية لا الفلسطينية في محاكاة قد لا تكون ناجحة لتجربة التعليم العربي في مناطق فلسطين 1948 لينتج عنها ما سيُعرف بـ: "عرب القدس،" أو تعمم مثل استجابة حالة رقم (11) بقولها: "الظروف والقيود التي تفرض على مناهجنا أن نغير هويتنا وقيمنا أو نخفيها... ما راح تفرق وين اشتغل لأنو الأساس موجود والاستمرارية هي الأهم رغم الظروف" كنمط ثقافي وبراغماتي جديد لدى المقدسيين. ومن هنا تكمن أهمية المدارس الخاصة المسيحية ويظهر دورها المجتمعي والوطني والتقدمي من حيث امتلاكها مساحات من الحريات والقدرة على التحرُّك بما لا تتيحه ظروف المدارس الخاصة والحكومية الأخرى لإعادة إنتاج المنهاج التربوي العربي، وذلك على طريق استعادة ذاتها ومجتمعها كمتخيَّل معافى وحقيقة اجتماعية صلبة.

في سبيل توصية

تظهر نتائج هذه الدراسة أن المدارس الخاصة المسيحية في القدس تؤدِّي دوراً تربوياً وثقافياً مهمّاً يتجاوز حدود التحصيل الأكاديمي، إذ تسهم في تعزيز المنظومة القيمية والأخلاقية والانفتاح الثقافي. ولهذا، فقد اعتبرت خياراً مفضلاً لدى العديد من عائلات الطبقة الوسطى التي ترى في هذا النوع من التعليم استثماراً في مستقبل أبنائها الأكاديمي والمهني، وذلك لما يقدِّمه من فرص تعليمية أفضل وقدرة أكبر على الاندماج في سوق العمل، ما يؤدِّي إلى تحديات بين اختيار المنهاج (اللا-إسرائيلي-إسرائيلي)، الذي سينعكس بالضرورة على الهوية والانتماء والولاء. وعلى ذلك، توصي الدراسة بضرورة تعزيز دور المدرسة كمؤسسة تربوية ومجتمعية. وحتى لا تترك القدس وحيدة ومهمَّشة، لا بدَّ من تظافر الجهود المحلية والعربية والإسلامية من أجل الدعم المادي والمعنوي والسياسي والقانوني، لمن يزال يعتبر أن القدس هي البوصلة الأخلاقية والوطنية لكرامة المقهورين

الإحالات

[1] جيورجيو أغامبين، **المنبوذ: السلطة السيادية والحياة العارية**، ترجمة عبد العزيز العيادي (بغداد: منشورات الجمل، 2017).

[2] توظِّف الدراسة اصطلاح "اللا-إسرائيلي" للدلالة على المنهاج المعتمد في المدارس، سواء كان ذا طابع فلسطيني، أو ذا مرجعية غربية (أمريكية، أو بريطانية، أو ألمانية). ومن جهةٍ أخرى، تُعبِّر هذه الصياغة عن موقف رافض لاعتماد المنهاج "الإسرائيلي" بما تنطوي عليه من دلالة "تَفْيِيَة."

[3] يتقدَّم الباحثان بالشكر والتقدير للأهالي الذين تعاونوا على إنجاز المقابلات معهم، فلولاهم لما استطاعت الدراسة إيجاد مقاربة تحليلية وميدانية للتوجُّهات النظرية. وتتحفظ الدراسة على ذكر الأسماء لخصوصية الموضوع وحساسيته. كما يتقدَّم الباحثان بالشكر للباحثتين الميدانيتين ردينة الكالوتي وخديجة الطويل على إنجاز جزء من المقابلات مع الأهالي.

[4] منشور على فيسبوك على صفحة "اسأل القدس"، تمَّ إنشاؤه من قبل الباحثين بتاريخ 3 كانون الثاني 2026، على الرابط الإلكتروني: https://www.facebook.com/groups/Jerusalemask/permalink/4379748338953996/?rdid=eOdCOwR3uS2IZWAK#

[5] جهاد أحمد صالح، "السكاكيني والنشاشيبي: مدرستان في النقد الأدبي الصحيح،" **مجلة المقدسية**، العدد 6 (2020): 187-216، 196.

[6] أحمد فلوح، "قراءة في مفاهيم المنهاج التربوي،" **مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية**، المجلد 15، العدد 1 (2023): 181-188، 186.

[7] للمزيد حول تكنولوجيا التطويع والضبط، من المفيد الرجوع إلى: ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، 159-204.

[8] لورد حبش وغادة المدبوح، "استثناء الاستثناء: التعليم العاري في السياق الاستعماري في فلسطين،" **عمران**، المجلد 9، العدد 33 (2020): 85-112، 95.

[9] أغامبين، مصدر سبق ذكره، 56.

[10] فوكو، مصدر سبق ذكره، 159.

[11] إدريس شرود، "الجسد بين فوكو ودولوز: من الانضباط إلى المراقبة،" **أنفاس**، 22 شباط 2018، شوهد في 12كانون ثاني 2026،

https://anfasse.org.

[12] أنوار قدح، **أسرلة المناهج في القدس: تحدٍّ وجودي** (بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2024)، 5.

[13] يحيى حجازي، **أسرلة التعليم وتهويد المكان في القدس** (القدس: الائتلاف الأهلي للحقوق الفلسطينية في القدس، 2023)، 2. ورقة غير منشورة.

[14] Alyssa Binvis, "Re-contextualization Palestinian Jerusalemite Education as Resentence, 1967 to The Present," *Jerusalem Quarterly*, No. 103 (2025): 26-48, 28-29.

[15] نادية سعد الدين، "البعدان التعليمي والاقتصادي في المشروع الإسرائيلي ضد القدس،" **المستقبل العربي**، العدد 447 (2016): 45-61، 49.

[16] هنادي إبراهيم طوطح، "واقع تعدد المرجعيات التعليمية في قطاع التعليم في مدينة القدس،" **المجلة العلمية لكلية التربية-جامعة أسيوط**، المجلد 29، العدد 5 (2023): 96-116، 100.

[17] مقابلة شخصية مع مدير مدرسة تقع خارج أسوار القدس العتيقة، القدس، 12 كانون الثاني 2026.

[18] - بلال عوض سلامة، **في معنى المكان: وحي من دروس المقاومة المقدسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2023)، 141-158.

[19] سعد الدين، مصدر سبق ذكره، 49.

[20] ثروت زيد الكيلاني، "ادِّعاءات السلطة القائمة بالاحتلال على تحريض المناهج الفلسطينية على العنف والإرهاب وعدم الالتزام بمعايير اليونسكو،" **المقدسية**، العدد 23 (2024): 109-143، 115.

[21] سميرة عليان، "الصراع على مناهج التدريس في القدس الشرقية: منهاج التدريس الفلسطيني مقابل الإسرائيلي،" **قضايا إسرائيلية**، العدد 88 (2023): 35-55، 38.

[22] سيمون حرّو، "واقع التعليم بين المدارس الحكومية والمدارس الخاصة في فلسطين (1994-2024) من وجهة نظر بعض المدراء والمعلمين وأولياء الأمور من ثلاثة مدن فلسطينية: القدس، أريحا، ورام الله،" **مجلة طبنة للدراسات العلمية والأكاديمية**، المجلد 7، العدد 2 (2024): 1762-1764،1783.

[23] آيات حمدان، **المساعدات الخارجية وتشكيل الفضاء الفلسطيني** (رام الله: مركز بيسان للبحوث والإنماء، 2010).

[24] وليد سالم، "الصراع على التعليم في القدس الشرقية بين المحو وحفظ الهوية الفلسطينية عبر تعليم تحرري: أفكار سياساتية،" **المقدسية**، العدد 23 (2024 أ): 23-46، 24-25.

[25] وليد سالم، "القدس الشرقية بعد احتلال العام 1967: سياسات الإلحاق والدمج في الهامش، بموازاة الإبادة والتفريغ،" **المقدسية**، العدد 21 (2024 ب): 149-151،187-153.

[26] محمد هاني الوكيل، "قانون ضم القدس والأراضي المحتلة إلى إسرائيل،" **حشد: الهيئة الدولية لدعم حقوق الشعب الفلسطيني**، (د.ت)، شوهد في 6 آذار 2026.

https://icspr.ps/1500.

[27] حجازي، مصدر سبق ذكره، 3.

[28] جمان أبو عرفة، "لهذه الأسباب يعاقب الإحتلال 6 مدارس مقدسية عريقة،" **الجزيرة**، 30 تموز 2022، شوهد في 24 كانون ثاني 2026.
https://www.aljazeera.net.

[29] حجازي، مصدر سبق ذكره، 8.

[30] سالم، "القدس الشرقية بعد احتلال العام 1967،" مصدر سبق ذكره، 175-176.

[31] عبد القادر بدوي، **الخطط الإسرائيلية في القدس الشرقية وتأثيرها على حل الدولتين. أوراق إسرائيلية (74)** (رام الله: مدار—المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، 2021)، 22-23.

[32] ليزا تراكي، "المتخيَّل الاجتماعي الجديد في فلسطين بعد أوسلو،" **إضافات**، العدد 26-27 (2014): 48-59، 49.

[33] Lisa Taraki, "Ordinary lives: A small –Town Middle Class at The Turn of Twentieth," *Jerusalem Quarterly*, No. 83 (2020): 79-105, 83.

[34] جوزيف حزبون، "المدارس المسيحية في نهاية الحقبة العثمانية دورها ورسالتها،" **المقدسية**، العدد 28 (2025): 21-55، 27.

[35] صالح، مصدر سبق ذكره، 189.

[36] Taraki, op.cit., 89.

[37] ليزا تراكي، وريتا جقمان، "إجهاظ الحداثة وعودتها المتجددة: أساليب الحياة الحضرية،" في **الحياة تحت الاحتلال في الضفة الغربية وقطاع غزة: الحراك الاجتماعي والكفاح من أجل البقاء**، تحرير ليزا تراكي (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2008)، 25-80، 33-47.

[38] أحمد العاروري، "نخب القدس التاريخية: الثورة وعكسها،" **باب الواد**، 1 شباط 2018، شوهد في 4 شباط 2026. https://babelwad.com .

[39] جميل هلال، **الطبقة الوسطى الفلسطينية: بحث في فوضى الهوية والمرجعية الثقافية** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2006)، 264.

[40] محمد الحاج، **تعليم الفلسطيني في إسرائيل بين الضبط وثقافة الصمت** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، 31-35.

[41] طاهر النمري، **إضاءات على التعليم الفلسطيني في القدس** (رام الله: مشروع الإعلام والتنسيق التربوي، 1996)، 4-5.

[42] بلال عوض سلامة، **في معنى الأرض** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021)، 61.

[43] النمري، مصدر سبق ذكره، 27.

[44] علي أبو راس، "التعليم في القدس: التهديدات والتحديات وغياب المرجعية الموحدة...تحليل وحلول،" **المقدسية**، العدد 23(2024): 67-91، 71.

[45] هلال، مصدر سبق ذكره، 253.

[46] النمري، مصدر سبق ذكره، 29.

[47] أبو راس، مصدر سبق ذكره، 76.

[48] هلال، مصدر سبق ذكره، 263.

[49] مقابلة شخصية مع يحيى حجازي، باحث تربوي، القدس، 1 شباط 2026.

[50] - هيام صندوقة، "تحسين جودة التعليم في القدس: مسارات البجروت والتوجيهي نحو إصلاح نظام التعليم المقدسي أم صراع هوية،" **المقدسية**، العدد 23 (2024): 47-66، 53.

[51] حجازي، مصدر سبق ذكره، 25.

[52] مقابلة شخصية مع يحيى حجازي، مصدر سبق ذكره.

[53] حليمة أبو هنية، "المخطط الإسرائيلي لبرجزة القدس في ضوء "خطة القدس 5800: رؤية 2010-2050" قراءة نقدية،" **استشراف**، المجلد 4، العدد 4 (2019): 68-88.

[54] هلال، مصدر سبق ذكره، 264.

[55] تحسين، يقين، "الحياة الثقافية في القدس المحتلة: ممكنات العمل إبداع وطني وقومي، هل يبقى ويستمر؟،" **المقدسية**، العدد 17 (2023): 89-109، 92-94.

[56] سلامة، "في معنى المكان: وجي من دروس المقاومة المقدسية،" مصدر سبق ذكره، 141.

[57] - مجدي المالكي، وحسن لدادوة (محرران). **تحوُّلات المجتمع الفلسطيني منذ 1948** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2018)، 376.

[58] تراكي، "المتخيَّل الاجتماعي الجديد في فلسطين بعد أوسلو،" مصدر سبق ذكره.

[59] بدوي، مصدر سبق ذكره، 17-35.

[60] عليان الهندي، "أبعاد الخطة الخمسية الإسرائيلية لتهويد التعليم في القدس الشرقية (2024-2028)،" **المقدسية**، العدد 23 (2024): 93-108، 98.

[61] مارك شطيرن، "النيوليبرالية، الاحتلال، وحيزات التماس الجديدة: الفلسطينيون والإسرائيليون في المجمعات التجارية في القدس الشرقية،" **قضايا إسرائيلية**، العدد 58 (2015): 49-56.

[62] أبو هنية، مصدر سبق ذكره، 79.

[63] ملكة عبد اللطيف، "تهويد القدس: قراءة في الخطة الحكومية 3790،" **المستقبل العربي**، العدد 533 (2023): 30-43.

[64] أيمن إغبارية، وعمار جرايسي، "الرؤى الإسرائيلية لمستقبل التعليم في ظل السياسات النيوليبرالية وصناعة الهوية والتدين والصهيونية والعسكرة،" **استشراف**، العدد 4 (2019): 138-167، 140-160.

[65] ميرفت أبو عصب إغبارية، "اتجاهات أولياء أمور طلبة المرحلة الثانوية نحو اختيار تدريس المناهج الإسرائيلية لأبنائهم في مدارس القدس الشرقية،" **مجلة جامعة فلسطين التقنية**، المجلد 10، العدد 5 (2022): 79-104، 100.

[66] عزيز دعيم، "المدارس المسيحية في مناطق 48 حضور وتحديات وإنجازات"، **موقع ملح الأرض**، 8 تموز 2025، شوهد في 7 شباط 2026. https://milhilard.org.

[67] Yusef Daher, *Christian Schools in Palestine* (Jerusalem Inter-Church Centre, 2007). Unpublished.

[68] مقابلة شخصية مع مدير مدرسة تقع خارج أسوار القدس العتيقة، القدس، 12 كانون الثاني 2026.

[69] مقابلة شخصية مع جوزيف حزبون، البعثة البابوية، القدس، 12 كانون الثاني 2026.

[70] المصدر نفسه.

[71] مقابلة شخصية مع مدير مدرسة تقع داخل أسوار القدس العتيقة، القدس، 17 كانون الثاني 2026.

[72] مقابلة على الفيس بوك مع جبرا الشوملي، أكاديمي ودبلوماسي، 11 شباط 2026.

[73] عمر رحال، "كايروس فلسطين الثانية: صوت المسيحيين الفلسطينيين في لحظة الحقيقة والإيمان في زمن الإبادة،" **أمد**، 19 تشرين ثاني 2025، شوهد في 18 شباط 2026.
https://www.amad.com.ps.

[74] Antonio Olmedo Reinoso, "Middle Class Families and School Choice: Freedom Versus Equity in the Context of Local Education Market," *European Educational Research Journal*, Vol. 7, No. 2 (2008): 176-194.

[75] حرّو، مصدر سبق ذكره، 17-72.

[76] مقابلة شخصية مع جوزيف حزبون، مصدر سبق ذكره.

[77] ليزا تراكي، "المقدمة" في **الحياة تحت الاحتلال في الضفة الغربية وقطاع غزة**، مصدر سبق ذكره، 1-21.

[78] مدير مدرسة تقع داخل أسوار القدس العتيقة، مصدر سبق ذكره.

[79] مقابلة شخصية مع جوزيف حزبون، مصدر سبق ذكره، 36.

[80] مقابلة شخصية مع مدير مدرسة تقع خارج أسوار القدس العتيقة، القدس، 12 كانون الثاني 2026.

[81] مقابلة شخصية مع جوزيف حزبون، مصدر سبق ذكره.

[82] مقابلة شخصية مع مدير مدرسة تقع داخل أسوار القدس العتيقة، مصدر سبق ذكره.

[83] شبكة قدس، "وثائق خاصة تكشف: كيف يُعاد تفريغ المنهاج الفلسطيني من ذاكرته الوطنية على مقاس الاتحاد الأوروبي و"إسرائيل؟" **شبكة قدس**، 4 شباط 2026، شوهد في 8 شباط 2026.
https://qudsn.co/post.

[84] مقابلة شخصية مع حجازي، مصدر سبق ذكره.

[85] John W., Berry, Jean S. Phinney, David L. Sam & Paul Vedder, "Immigrant Youth: Acculturation, Identity, and Adaptation," *Applied Psychology: An International Review*, Vol. 55, no. 3 (2006): 303–332.

[86] Ayman Agbaria, "The New Face of Control: Arab Education Under Neoliberal Policy, in *Israel and its Palestinian Citizens. Ethnic Privilege and Equal Citizenship, ed.* Nadim Rouhana & Sahar Huneidi (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 299-355, 304.

[87] تراكي، "المتخيَّل الاجتماعي الجديد في فلسطين بعد أوسلو،" مصدر سبق ذكره، 51.

[88] نبيلة صالح عبد اللطيف أبو غزالة، **أسر لة المناهج وأثرها على الثقافة الوطنية لدى سكان مدينة القدس: حالة معلمي مدارس القدس** (نابلس: جامعة النجاح الوطنية،2021)، 72–76.

[89] بيار بورديو وجان-كلود باسرون، **إعادة الانتاج الاجتماعي: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم**، ترجمة ماهر تريمش (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).

[90] قدور بن عطية مولود، وبن حليمة صحراوي، "الحراك الاجتماعي والمدرسة أية علاقات؟" **مجلة الباحث الاجتماعي**، المجلد 16، العدد 1 (2020): 47-56، 49.

[91] حنان مالكي، "المدرسة والحراك الاجتماعي،" **دفاتر المخبر**، المجلد 11، العدد 2 (2016): 241-264، 248.

[92] إغبارية، مصدر سبق ذكره، 98-99.

[93] تراكي، "الحياة تحت الاحتلال في الضفة الغربية وقطاع غزة،" مصدر سبق ذكره، 16-17.

[94] Agbaria, op.cit., 303.

[95] أحمد الغول، "حين يصبح التعليم امتيازاً: المدارس الخاصة إلى أين؟" 30 *Palsoprt News Agency*، كانون ثاني 2026، شوهد في 15 شباط 2026

https://www.facebook.com.

[96] حرّو، مصدر سبق ذكره، 1765-1772.

[97] Abdrahim Amghar, "Neoliberalism and Education in the Developing World: The Case of Principal Leadership in Morocco," *International Journal of Leadership in Education Theory and Practice* (2022): 1-36, 4. https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13603124.2022.2117415.

[98] مقابلة شخصية مع مدير مدرسة تقع خارج أسوار القدس العتيقة، مصدر سبق ذكره.

بين "التيمز" والتعليم الشعبي
دراسة حالة لفاعلية التعلُّم عن بُعد في قطاع غزة لطلبة المرحلة الثانوية خلال الإبادة وسُبل التحرر التربوي

سالي شطارة، براء كعبي، أحمد الجنازرة

جامعة بيرزيت، فلسطين

تهدف هذه الدراسة إلى استقصاء فاعلية التعلُّم عن بُعد باستخدام منصة "التيمز" في تعليم مادة الرياضيات لطلبة المرحلة الثانوية في قطاع غزة خلال حرب الإبادة المستمرَّة، مع التركيز على التحدِّيات التي تواجه التعلُّم عن بُعد في ظلِّ غياب مقوِّمات البنية التحتية الأساسية، والانقطاعات المتكرِّرة في التيار الكهربائي، وحالة انعدام الاستقرار العام، ناهيك عن النزوح المستمرّ والتجويع الذي يتعرَّض له القطاع. اعتمدت الدراسة التوجُّه النوعي من خلال منهجية دراسة الحالة، وتمَّ جمع البيانات عبر مقابلات شبه مفتوحة مع عشرة من طلبة الثانوية العامة في قطاع غزة. وقد تمَّ تحليل هذه المقابلات ضمن ثلاثة محاور رئيسية، هي: طبيعة التعلُّم عبر منصة "التيمز"، وتجربة الطلبة مع المنصة، والرؤى المطروحة من قبلهم حول البدائل التعليمية الممكنة. أظهرت النتائج وجود ضعف ملحوظ في التفاعل، وقصوراً في المحتوى التعليمي (الرُّزم)، وغياب في الدعم الفني، ما دفع الطلبة إلى الاعتماد على الدروس الخصوصية على الرغم من تكلفتها وخطورتها، والتعلُّم بالأقران كبدائل تعليمية. وقد بيَّنت الدراسة أن نموذج التعلُّم عن بعد أخفق في تلبية احتياجات الطلبة في هذا السياق الطارئ، ما يُبرز الحاجة الملحة إلى تبنِّي التعليم الشعبي كخيار تحرُّري ومرن قادر على التكيُّف مع الواقع القاسي. وتوصي الدراسة بضرورة إعادة النظر في نماذج التعلُّم عن بُعد ضمن سياقات الإبادة، وتعزيز المبادرات المجتمعية باعتبارها تجسيداً فعلياً لمقاومة تربوية متجذِّرة.

التعليم تحت الإبادة: محاولة للتمسّك بالمعنى

يُقدر الفلسطينيون التعليم بشكل لافت، ذلك أنه في مجتمع جميع جوانب حياته غير مُستقرَّة، يُعَدُّ التعليم من الموارد القليلة التي لا تستطيع "السلطات العسكرية"[1] الصهيونية مصادرتها، وذلك بخلاف الأرض، أو المحاصيل الزراعية، أو المال، أو حتى الحرية الشخصية،[2] إذ اعتبِرَ التعليم على مدار العصور هدفاً من أجل البقاء والنمو.[3] ومن منطلق هذا الإيمان العميق برسالة التعليم، أصرَّ "أبناء الحياة"[4] على مواصلة تعليم أبنائهم وبناتهم على الرغم من قسوة الظروف، وفي ظلِّ المخاوف والمخاطر من كافة أشكال الموت وأصنافه.

إن إصرار "أبناء الحياة" على مواصلة التعليم ليس غريباً عن المجتمع الفلسطيني الذي يُقدِّر التعليم، وهو ما أدركته "السلطات العسكرية" وما عكسته بوضوح في ممارساتِها تجاه المدارس.[5] وقد أقرَّت الدراسات أن توقُّف العملية التعليمية أو تعطُّلها أو تعطيلها أثناء حالات الطوارئ، ولا سيَّما خلال الحروب، يؤدي إلى عواقب اجتماعية وتعليمية جسيمة، إذ يُحرم الطلبة من فرص التعلُّم.[6] وعلى الرغم من كل التحدِّيات يؤكِّد الباحثون أن التعليم في زمنٍ كهذا ممكن، لكنه يتطلَّب دعماً نفسياً وتقنياً ومجتمعياً كبيراً.[7]

وفي ظلِّ التطوُّرات المُتسارعة والتقدُّم السريع في مجالات التكنولوجيا والاتصالات، شرعت وكالة الأمم المتحدة (United Nations – UN) إلى جانب عدد من المنظمات غير الحكومية، في تنفيذ مشاريع ومبادرات مختلفة بالاعتماد على التكنولوجيا، حيث استهدفت مشاريعهما في بدايتها اللاجئين السوريين عبر منصَّات تعليمية رقمية.[8] وعلى نهج مماثل، أطلقت وزارة التربية والتعليم الفلسطينية مبادرة لاستئناف التعليم في قطاع غزة تتيح التفاعل المباشر بين المعلمين والطلبة عبر منصَّات رقمية هي "الآيسكول (e-school)" و"التيمز (Teams)". وقد أتاحت هذه المنصَّات فرصاً للتعلُّم دون عوائق جغرافية، من خلال دروس تُبثُّ مباشرة أو تُسجَّل للرجوع إليها لاحقاً. كما وفَّرت الوزارة طاقماً تقنياً متخصِّصاً لمعالجة أيِّ مشكلات فنية قد تواجه الطلبة خلال العملية التعليمية.[9]

وعلى الرغم من جهود وزارة التربية والتعليم الفلسطينية، نتساءل هنا حول جدوى منصَّة رقمية تعليمية في قطاعٍ لا تتوفَّر فيه أبسط مقوِّمات الحياة، في مجتمعٍ يُباد حيثُ لا كهرباء ولا إنترنت ولا بنية تحتية، ناهيك عن النزوح المستمرّ وعمليات التجويع المُمنهجة... وانطلاقاً من مسؤوليتنا الأخلاقية والاجتماعية والتربوية، جاءت هذه الدراسة لبحث فاعلية استخدام التعلُّم عن بُعد عبر منصَّة "التيمز" في تعليم الرياضيات لطلبة المرحلة الثانوية (الحادي عشر والثاني عشر) في قطاع غزة خلال الإبادة المستمرّة. ونحن نُركز على الرياضيات كونها محطّ اهتمامنا، وكونها مادة ذات مكانة في المجتمع الفلسطيني. وتهدف دراستنا هذه إلى تحليل مدى تحقيق الأهداف التعليمية، واستمرارية تعلُّم الطلبة، وتقييم التحدِّيات التي واجهوها في ظلِّ هذه الظروف الطارئة، دون سعيٍ منَّا إلى الحكم على فعالية المنصَّة بقدر سعينا إلى تحليل سير عمليَّتَي التعليم والتعلُّم في هذا السياق الاستثنائي.

ومن أجل ذلك، تواصلنا مع مجموعة من طلبة قطاع غزة وأجرينا معهم حوارات سعينا خلالها إلى الاستماع إلى تجربة الطلبة والتركيز على: الابتكارات أو الوسائل أو الطرق التدريسية التي استخدمها معلمو الرياضيات أثناء الحصص الدراسية عبر منصة "التيمز"؛ التحدِّيات أو الصعوبات التي واجهت الطلبة أثناء استخدامهم منصَّة "التيمز" أو خلال التعلُّم من خلالها؛ مزايا التعليم عبر منصَّة "التيمز" مقارنة بالتعليم الوجاهي؛ تقييم تجربة استخدام منصَّة "التيمز" في ظلِّ ظروف حرب الإبادة، خاصَّة فيما يتعلَّق بدروس الرياضيات؛ العائق الذي شكَّله اختلاف السياق بين المعلمين والمعلمات من الضفة الغربية وبين طلبة قطاع غزة، مثل: اختلاف اللهجة أو المفردات أو أسلوب الشرح؛ توقُّع وجود خطة بديلة أو وسيلة تعليمية أفضل من "التيمز"، أو أي اقتراحات أخرى لدعم التعليم والتعلُّم.

التعليم في سياق الإبادة: بين التقنية والمعنى

تتناول هذه الدراسة التعليم في سياق الإبادة الجماعية والمعرفية التي يتعرَّض لها قطاع غزة بوصفه ظاهرة مُتعدِّدة الأبعاد تتداخل فيها العوامل السياسية، والتكنولوجية، والاجتماعية، والإنسانية. وفي مثل هذه الظروف الاستثنائية، تتكامل أربعة بنود رئيسية لفهم ديناميات التعليم: الأول، هو التعليم في حالات النزاع، ليس بوصفه أداةً لنقل المعرفة فحسب، بل باعتباره ممارسةً للصمود ومجالاً للمقاومة، وامتداداً لما شهدته تجربة الانتفاضة الفلسطينية الأولى. والثاني هو التعلُّم الرقمي، والتعليم عن بُعد باعتباره استجابة تكنولوجية تفرضها الضرورة، لكنها تتطلَّب إعادة تفكير في البنى التحتية والعدالة الرقمية استناداً إلى تجربة خاضها المجتمع الفلسطيني أثناء جائحة "كورونا". والثالث والرابع هما نظريتان متكاملتان لفهم العملية التعليمية: النظرية البنائية الاجتماعية—التي تؤكِّد دور التفاعل والسياق المجتمعي في بناء المعرفة، والنظرية السلوكية—التي تركِّز على الاستجابة للمثيرات والتعزيز بوصفها أدوات لضبط السلوك التعليمي. إن فهم هذه البنود بشكل مترابط يتيح قراءة مُعمَّقة للتعليم في غزة كحالة تعكس تعقيد عملية التعليم تحت مختلف أشكال الموت والإبادة والتجويع والنزوح.

التعليم في سياق الحروب والطوارئ

يُظهر واقع التعليم في الحروب أربع سمات رئيسية، وهي: انعدام الأمن الذي يثني الأهالي عن إرسال أبنائهم إلى المدارس، والتنقل المستمرّ بسبب النزوح، ونقص الموارد نتيجة انهيار الخدمات، وضعف الرعاية نتيجة فقدان الأهل.[10] وتتجاوز آثار هذه السمات الجوانب التعليمية لتطال الصحة النفسية والاجتماعية للأطفال والمعلمين،[11] فالتعليم في مثل هذه الظروف يصبح وسيلة للحفاظ على التوازن والاستقرار، إذ تُغرس من خلاله قيم الاحترام والتسامح والمشاركة.[12]

ولأن فلسطين بلد تتوالى فيها الأزمات، فقد شهدت تعليماً في سياق حروب أخرى، وإن كانت وتيرة العنف أقلّ بكثير، فقد برزت تجربة التعليم في الانتفاضة الفلسطينية الأولى (1987) وأظهرت إصرار المجتمع الفلسطيني على حماية التعليم كحقٍّ إنساني، على الرغم مما مارسته "إسرائيل" من سياسات تقييدية كإغلاق المدارس والسيطرة على المناهج. وقد دفعت هذه السياسات الفلسطينيين إلى انتهاج التعليم الشعبي بديلاً مقاوِماً، شارك فيه المجتمع بأكمله، مُسترجعين بذلك ملكيَّتهم للعملية التعليمية.[13] وقد اعتُبرت هذه التجربة إنجازاً لانتفاضة الحجارة، لتجذِّرها في النضال السياسي والاجتماعي ضدَّ الهيمنة المعرفية. [14]

تبرز هذه التجربة إصرار المجتمع الفلسطيني على حماية التعليم على الرغم من الدمار والاستهداف، وعلى الرغم من تباين الوسائل التي جرى اعتمادها آنذاك. ويمنح تحليل هذا النموذج إطاراً لفهم الواقع الغزّي الراهن، الذي يستعيد من حيث الجوهر منطق الاستهداف نفسه، لكنه يفوق التجربة السابقة في اتِّساع نطاق الإبادة والتدمير. في مثل هذا السياق، لا يعود التعليم مجرَّد أداة للبقاء، بل يتحوَّل إلى فعل مقاوم يعيد إنتاج الأمل والكرامة، ويواجه محاولات محو الإنسان ومعرفته معاً.

وانطلاقاً من هذا التاريخ المتراكم للتعليم في سياقات القهر والطوارئ، يتَّضح أن المجتمع الفلسطيني لم يتعامل مع التعليم بوصفه نشاطاً تقليدياً مرتبطاً بالمكان فقط، بل كعملية مرنة قادرة على التكيُّف مع الظروف القسرية المتغيِّرة. وفي هذا الإطار، لم تكن تجربة التعليم الشعبي خلال الانتفاضة الأولى سوى أحد أشكال الابتكار المجتمعي في مواجهة الإغلاق والاستهداف، وهي تجربة تختلف في أدواتها لكنها تتقاطع في جوهرها مع أشكال أخرى أكثر حداثة من التعليم في الطوارئ. فقد خاضت فلسطين، وقطاع غزة على وجه الخصوص، تجربة التعلُّم عن بُعد خلال جائحة كورونا، حين فُرض إغلاق المدارس والجامعات، واضطرَّت المؤسسات التعليمية إلى البحث عن بدائل رقمية لضمان استمرارية التعليم. وعلى الرغم من اختلاف طبيعة الأزمة بين جائحة صحية وحرب عسكرية إبادية، فإن القاسم المشترك بين السياقين يتمثَّل في انقطاع التعليم الوجاهي، وفرض حالة الطوارئ فعلاً أو حكماً، ومحاولة حماية الحقّ في التعلُّم في ظلِّ ظروف استثنائية. من هنا، يكتسب الانتقال إلى بند التعلُّم عن بُعد أهميته، بوصفه أحد الاستجابات المعاصرة للتعليم في سياق الطوارئ، بما يحمله من إمكانات وتحدِّيات، خاصة في بيئة مثل غزة، حيث تتقاطع الأزمات الصحية والسياسية والإنسانية بشكل متواصل.

التعلُّم الرقمي والتعلُّم عن بُعد

أدى التعلُّم الرقمي والتعلُّم عن بُعد إلى تحوُّلات عميقة في التعليم، لا سيما بعد جائحة كورونا COVID-19 ، التي دفعت المؤسَّسات التعليمية إلى اعتماد الحلول الرقمية. هذا التحوُّل لم يكن ظرفياً فحسب، بل كشف عن فرص وتحديات بنيوية،[15] ففي الوقت الذي أظهرت بعض التخصُّصات التطبيقية صعوبة التكيُّف مع التعليم الرقمي، كالتربية البدنية، [16] برزت في تعليم اللغات فرص للتحسين مشروطة بإتقان المعلمين للتقنيَّات،[17] إذ وعلى الرغم من مرونة التعليم عن بُعد، إلا أنه يتطلَّب دعماً وتدريباً متواصلاً للمعلمين والطلبة.[18]

أما في تعليم الرياضيات، فتبرز خصوصيات إضافية، حيث يجب تدريب المعلمين ليس فقط على استخدام الأدوات الرقمية، بل على توظيفها تربوياً،[19] حيث إن تعليم الرياضيات عن بُعد يواجه تحدِّيات فريدة بسبب تجريد المفاهيم واعتماده على التفاعل المباشر، ما يزيد صعوبة التعلُّم والفهم.[20] ولذلك، لا بُدَّ من دمج الأدوات الرقمية ضمن استراتيجيات تدريسية فعَّالة، وتطوير كفاءة المعلمين الرقمية لتحسين جودة التعليم.[21]

وهناك إشارة في بعض الدراسات لإيجابيات التعليم عن بُعد في تعزيز إدراك المفاهيم الرياضية، خاصَّة في الهندسة،[22] والتفكير الرياضي الإبداعي والتجريدي والتفكير الرمزي على وجه التحديد.[23] ومع توفير المنصَّات الرقمية أدوات مثل السبّورات البيضاء والمحرّرات الرياضية التي تُحاكي الصفوف التقليدية،[24] والتي تُعدُّ محورية في تعزيز المواهب الرياضية من خلال أنشطة تفاعلية تراعي الفروقات الفردية وتستثير الفضول الرياضي،[25] إلا أنها جميعها تظلُّ مشروطة ببنية تحتية رقمية متوفرة. ففي غزة، مثلاً، يشكِّل انقطاع الكهرباء وضعف الإنترنت عائقاً جوهرياً يحول دون تطبيق التعليم الرقمي الفعال.[26] ولذلك، فإن نجاح التحوُّل الرقمي يرتبط بشروط أساسية كتوفُّر الكهرباء والأجهزة والاتِّصال المستقر، وهو ما يجعل التجربة الرقمية الكاملة

شبه مستحيلة في مناطق الأزمات كغزة. ومن ثمَّ، تُمثل عدالة الوصول الرقمي شرطاً مسبقاً لأيّ تجربة تعليمية ناجحة، ما يتطلَّب حلولاً واقعية تُقلِّص الفجوات التعليمية.

وفي تجربة سابقة طُبِّق خلالها التعليم عن بُعد خلال جائحة كورونا في قطاع غزة، وعلى الرغم من كونه حلاً اضطرارياً لاستمرارية العملية التعليمية، إلا أنه واجه جملة من السلبيات والمعوِّقات المؤثِّرة في فاعليَّته. فقد بيِّنت نتائج إحدى الدراسات[27] أن أبرز هذه السلبيات تمثَّلت في عدم الاستعداد المسبق لاعتماد هذا النمط من التعليم، سواء على مستوى الطلبة أو أعضاء هيئة التدريس، وهو ما شكّل المعوق الأقوى بنسبة مرتفعة. كما برزت مشكلات تتعلَّق بضعف البنية التحتية التكنولوجية، مثل بطء شبكة الإنترنت، والانقطاع المتكرر للتيار الكهربائي، وعدم امتلاك كثير من الطلبة لأجهزة حاسوب مناسبة، خاصَّة في ظلِّ الأوضاع الاقتصادية الصعبة في قطاع غزة. وقد أشارت الدراسة ذاتها إلى أن التعليم عن بُعد يفتقر في كثير من الأحيان إلى التفاعل المباشر، والتعزيز الفوري، والمنافسة الصفية، الأمر الذي انعكس سلباً على جودة التعلُّم، وجعل نتائجه، من وجهة نظر الطلبة، أقلّ من التعليم النظامي الوجاهي.

واستناداً إلى ما سبق، وإذا كانت تجربة التعليم عن بُعد في ظروف مستقرة سياسياً نسبياً، كتلك التي رافقت جائحة كورونا في غزة، قد واجهت تحدِّيات جسيمة أثرت على فاعليَّتها، فإن التساؤل يبرز هنا: كيف يمكن لهذا النموذج التعليمي أن ينجح أو حتى يستمرّ في ظلِّ ظروف أقسى، كتلك التي تمثِّلها حالة الإبادة والحرب الشاملة؟ فالتعليم الرقمي، بكلِّ متطلباته التقنية والبنية التحتية والاستقرار النفسي والاجتماعي، يبدو مشروعاً هشّاً أمام واقع التدمير المنظَّم للبنى التحتية وانعدام الأمن والحاجة الإنسانية الأساسية للبقاء. وفي ضوء هذه التحدِّيات، تكتسب النظريات التعليمية، كالبنائية والسلوكية، أهمية خاصة لفهم كيفية حدوث التعلُّم وسبل تطويره بما يتلاءم مع السياقات المتنوعة.

النظرية البنائية الاجتماعية

تفترض النظرية البنائية الاجتماعية أن المعرفة يتمُّ بناؤها بشكل تعاوني من خلال التفاعلات الاجتماعية والسياقات الثقافية، مع التركيز على دور المتعلمين كمشاركين نشطين في رحلتهم التعليمية. تسلِّط هذه النظرية، المتجذِّرة في أعمال Vygotsky، الضوء على المفاهيم الأساسية مثل منطقة التطوُّر القريب (Zone of Proximal Development: ZPD) وأهمية الآخرين الأكثر دراية في تسهيل تجارب التعلُّم، داعيةً إلى استقلالية المتعلِّم والتفكير التأمُّلي وحل المشكلات التعاوني، مؤكدةً أن التعلُّم الهادف يحدث من خلال الحوار ووجهات النظر المشتركة.[28] علاوة على ذلك، تمتدُّ البنائية الاجتماعية إلى ما وراء التعليم، وتؤثِّر على مختلف المجالات من خلال دراسة كيفية تشكيل الأعراف الاجتماعية لتصوُّرات الهوية والجنس والثقافة، وبالتالي الكشف عن تعقيدات الفهم الإنساني.[29] وبشكل عام، تؤكِّد هذه النظرية على الترابط بين الإدراك الفردي والسياق الاجتماعي في عملية التعلُّم.

النظرية السلوكية

تشمل النظرية السلوكية مجموعة من الأطر التي تهدف إلى فهم السلوك البشري من خلال التفاعل بين العوامل البيئية والخبرات المكتسبة. وتفترض أن الإجراءات تتأثَّر بالدوافع البيولوجية والتعلُّم السابق، مع التمييز بين نماذج الاستجابة التحفيزية الحتمية وتلك التي تتضمَّن العمليات المعرفية.[30] هذه النظرية مهمَّة بشكل خاص في تصميم أدوات الصحة الرقمية، حيث يمكن أن يؤدِّي دمج المبادئ السلوكية إلى تعزيز التزام المستخدم وفعاليَّته، كما يتَّضح من نماذج مختلفة، مثل عجلة تغيير السلوك واستراتيجيات الألعاب.[31] بشكل عامّ، تعمل النظرية السلوكية كعنصر أساسي في فهم السلوك البشري والتنبؤ به عبر سياقات متنوعة.

قدَّم المزج بين النظرية البنائية الاجتماعية والنظرية السلوكية عدسة تحليلية ثاقبة لإشكالية التعليم عن بُعد في ظلِّ ظروف الإبادة. فبينما تركِّز البنائية الاجتماعية على بناء المعرفة من خلال التفاعلات الاجتماعية الهادفة في سياقات ثقافية داعمة، وهو ما يتجلَّى في مفاهيم، مثل منطقة التطوُّر القريب والتعلُّم التعاوني، فإن النظرية السلوكية تُسلِّط الضوء على كيفية تشكُّل السلوكيات التعليمية عبر المحفِّزات البيئية والتعزيز المنظَّم. في السياق الطبيعي، يمكن لهاتين الرؤيتين أن تتكاملا، حيث تُصمَّم البيئات التعليمية الرقمية (بناءً على مبادئ سلوكية) لتوفير محفِّزات وتفاعلات غنية تدعم البناء الاجتماعي للمعارف (وفق الرؤية البنائية).

غير أن حالة الإبادة تمثِّل انهياراً مزدوجاً لهذا التكامل النظري، فهي تدمِّر من جهة الشروط البيئية الأساسية التي تفترضها النظرية السلوكية لضبط السلوك التعليمي وتشكيله، مثل الاستقرار والأمن والإمكانيات المادية الدنيا (كهرباء، اتصال)، وتمزِّق من جهة أخرى النسيج الاجتماعي والثقافي الذي تُؤسِّس عليه البنائية الاجتماعية عملية التعلُّم، حيث يحلُّ الخوف والصدمة والصراع من أجل البقاء محلَّ الحوار الآمن والتعاون البنَّاء. وهكذا، يصبح التعليم عن بُعد في هذا السياق يتحدَّى المنطق التربوي ذاته، إذ يطرح سؤالاً وجودياً حول إمكانية بناء المعنى (البنائية) أو حتى تعديل السلوك (السلوكية) في بيئة تفتقد إلى الحدِّ الأدنى من شروط الإنسانية والاستقرار التي تفترضها كلُّ النظريات التربوية.

في ضوء هذا، يصبح من الضروري الإنصات إلى أصوات الطلبة ومساءلة التقنيات الرقمية انطلاقاً من تجربتهم، أي من منطلق تربوي وليس فقط وصفيّ وظيفيّ، وهو ما دفعنا إلى تبنِّي النهج النوعي—دراسة الحالة على وجه التحديد.

الإنصات تحت القصف: مقاربة بحثية في سياق استثنائي

في دراستنا التي اعتمدت البحث النوعي—دراسة الحالة كي تمكِّننا من استكشاف ظاهرة محدَّدة ضمن سياقها الواقعي من خلال جمع بيانات تفصيلية متعدِّدة المصادر،[32] استمعنا إلى شهادات ورؤى أصوات طلابية صامدة من قطاع غزة، ممن عاشوا التجربة التعليمية في ظلِّ ظروف الحرب والحرمان والنزوح، وذلك بعد أن تمكَّنا من الحصول على معلومات التواصل معهم بطرق عدَّة. ومع استئناف قصف الإبادة في صباح 18 آذار/ مارس 2025،

زادت تحدِّيات البحث والتواصل، إذ لم يكن التواصل سهلاً، بل كان في منتهى الصعوبة. وقد رفض عدد من "الأصوات الطلابية الصامدة" التحدُّث وإيَّانا، بالقول: "لا وقت لدينا للحديث، نحن مشغولون بالنجاة وتوفير الطعام والشراب." لم نضغط على أحد، بل احترمنا جوعهم وخوفهم وانشغالاتهم... بل وهروبهم من موت إلى موت. أما أولئك الذين وافقوا على التواصل معنا، فقد وظَّفنا وإيَّاهم أسلوب الحوار والمقابلات شبه المفتوحة. لم يكن الحوار على هيئة سؤال وجواب، بل حاولنا الدخول وإيَّاهم في التفاصيل، والإصغاء التامّ لتجربتهم، وكلامهم، وألمهم، وطموحاتهم. وقد شاركَنا في نقل الرواية عشرة أصوات صامدة، هم:

1. المشارك صهيب: طالب توجيهي علمي، دفعة 2024-2025، وقد روى قصَّته خلال مكالمة هاتفية لمدة 20 دقيقة.
2. المشاركة يمنى: طالبة توجيهي علمي، دفعة 2024-2025، وقد روت قصَّتها خلال مكالمة عبر تطبيق واتساب[33] لمدة 36 دقيقة.
3. المشاركة منّة الله: طالبة توجيهي أدبي، دفعة 2024-2025، وقد روت قصَّتها خلال مكالمة هاتفية لمدة 17 دقيقة.
4. المشاركة مرح: طالبة توجيهي علمي، دفعة 2024-2025، وقد روت قصَّتها خلال مكالمة هاتفية لمدة 20 دقيقة.
5. المشاركة منّة: طالبة توجيهي علمي، دفعة 2024-2025، وقد روت قصَّتها خلال مكالمة هاتفية لمدة 17 دقيقة.
6. المشاركة رؤى: طالبة توجيهي علمي، دفعة 2024-2025، وقد روت قصَّتها خلال مكالمة هاتفية لمدة 15 دقيقة.
7. المشاركة أفنان: طالبة توجيهي علمي، دفعة 2024-2025، تعذَّر الاتصال الهاتفي معها بسبب تعرُّضها وذويها لنزوح مستمر، لذلك نقلت روايتها عبر الدردشة من خلال تطبيق واتساب.
8. المشاركة سلوى: طالبة حادي عشر علمي، وقد روت قصَّتها خلال مكالمة بتطبيق واتساب لمدة 48 دقيقة.
9. المشاركة رغد: طالبة حادي عشر علمي، وقد روت قصَّتها خلال مكالمة هاتفية لمدة 16 دقيقة.
10. المشاركة ملك: طالبة حادي عشر علمي، تعذَّر الاتصال الهاتفي بسبب سكنها ومجموعة مكتظة، فحاورناها عبر الدردشة من خلال تطبيق واتساب.

تجدر الإشارة إلى أن الحوار مع الأصوات الطلابية الصامدة لم يتطرَّق إلى موضوع امتحان الثانوية العامَّة، حيث أجري الحوار قبيل قرار عقد هذا الامتحان وتنفيذه. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن الامتحان تمَّ تنفيذه وإقرار نتائجه، إلَّا أن التساؤل ما زال مشروعاً: هل عجزنا عن تقديم بديل عادل لامتحان الثانوية في هذا السياق الكارثي؟ وهل كان التقييم البنكي صالحاً في ظلِّ الإبادة والدمار؟ كيف سمحنا بقياس تجارب الطلبة الذين يعيشون الموت اليومي بلغة الأرقام فقط؟ وأيُّ ذنب يجعلهم رهائن لمثل هذا الاختبار دون حلول واقعية تعكس قدراتهم وتراعي ظروفهم وواقعهم المرير؟

أصوات طلابية صامدة من غزة: ما الذي كشفته التجربة؟ طبيعة التعليم عبر منصة "تيمز": الأساليب التدريسية، ومحتوى الرزم، وتحدِّيات التواصل اللغوي

شكَّل التعليم عبر منصَّة "تيمز" تجربة مربكة للطلبة، إذ غاب التفاعل الحقيقي واقتصرت الحصص على شرح آليٍّ دون حيوية، غالباً عبر "الحل على اللوح دون وجه المعلم"، ما حرمهم من التواصل البصري. وأوضحت منَّة أثر ذلك بقولها: "فقدت الشغف بسبب التيمز، مش قادرة ألحِّق معهم، صار عندي يأس." بينما وصفت يُمنى التعليم بأنه تلقيني. وعلى الرغم من محاولة التأقلم، كما الت ملك: "في مس بتشرح بور-بوينت، في مس ثانية بتعدِّل على الكتاب،" فإن التجربة لم تُعوِّض الفاقد التربوي.

أما الرُّزم التعليمية، فعلى الرغم من كونها أداة تنظيمية، إلا أنها افتقرت إلى التدرج المنطقي، ما أثار استياء الطلبة. وقد عبَّرت مرح عن ذلك بقولها: "الرزم ظالمينا في الحذوفات، حذف مش منطقي." وأشارت منَّة الله إلى أنه "نفس الكتاب مع حذف التمارين والمسائل،" ما أضعف الفهم في مواد تراكمية كالرياضيات. ورأت ملك أن المادة "تحتاج إلى تكرار بالتمارين سواء من الرُّزمة أو حتى مسائل إثرائية".

وسرد الطلبة أمثلة تدعم قصور الرُّزم، مثل ما ذكرته أفنان: "زي درس قواعد الاشتقاق... هدول محذوفين... لقينا الأفكار موجودة." وأضافت سلوى: "المتَّجهات والعمليات محذوفة من رزمة عاشر، وبصف 11 متوسع فيهم." أما لهجة المعلمين فلم تكن عائقاً كبيراً، بل وجدها بعض الطلبة ممتعة، كما علقت ملك: "اللهجة الضفاوية مش هالفرق الكبير... وأحلى شي فيهم دعاويهم،" مع حاجة أحياناً لإعادة التوضيح بسبب نطق بعض الحروف.

نظرياً، تكشف هذه المعطيات عن إخفاق "تيمز" في تحقيق بيئة تشاركية كما تطرحها البنائية الاجتماعية، إذ وصف الطلبة التعليم بأنه "أحادي"، "تلقيني"، و"معزول"، ما قوَّض "منطقة النمو القريب" وألغى دور المعلم كوسيط معرفي. لقد غاب الحوار والتفاعل، وأُجبر الطلبة على الاستقبال دون مشاركة. أما من منظور النظرية السلوكية، فقد تجلَّى الطابع المجزأ للرُّزم وغياب التمارين التطبيقية، ما أضعف التعزيز، وأدَّى إلى إحباط عامّ. لم

توفِّر المنصَّة تغذية راجعة مرنة، ما خالف افتراضات الاستجابة السلوكية الفعَّالة التي تتطلَّب التكيُّف مع المتعلِّم وحالته النفسية والمعرفية.

تجربة الطلبة مع منصة "تيمز": بين التحديات، والفوائد، وتقييم فعالية التعليم

اتَّسمت تجربة منصَّة "تيمز" بتحدِّيات تقنية وتربوية، أبرزها ضعف البنية التحتية، وانعدام التفاعل الحيّ. وقد عبَّرت رغد عن ذلك بقولها: "إغلاق المايكات مشكلة كبيرة، لا حرية لطرح الأسئلة." وأضافت رؤى: "التيمز كان بكون حلو ومفيد لو في تواصل، المشكلة بسكروا علينا المايكات." واشتكت يمنى من تعقيد البرنامج: "البرنامج صعب وأدواته صعبة، منصَّة معقَّدة جداً،" كما أشارت إلى أخطاء في توزيع الطلبة على الصفوف. ومن جهة أخرى، قالت منَّة الله: "عدم طرح المنصة أفضل من طرحها." بينما ذكرت يمنى أن "اكتظاظ السكان في المنزل اللي هو خيمة يصعِّب من الحضور على التيمز."

وعلى الرغم من التحدِّيات، رأى بعض الطلبة جوانب إيجابية محدودة، كإمكانية الرجوع للحصص المسجَّلة، والتعرُّف على زملاء جدد، وأشارت منَّة، بالقول: "في أستاذ بيشرح كاميرا وسبورة... وإحنا متأقلمين وكويِّس الوضع." لكن التقييم العام بقي منخفضاً: فقد منحت يمنى المنصَّة "25 ٪ للرياضيات مقابل 35 ٪ للمواد الأخرى،" وقالت رغد: "ما استفدنا إشي بتاتاً،" وأجمع صهيب ورؤى وسلوى على نسبة 45 ٪، فيما رأت سلوى: "التعليم الإلكتروني مهما كان ما بيجي 1٪ جنب الوجاهي."

وفق النظرية البنائية الاجتماعية، فإن تقييد التواصل الصوتي وغياب التفاعل ألغى دور المتعلِّم كمشارك نشط، ما قوَّض "السياق الثقافي التعليمي،" ودفع الطلبة نحو الدروس الخصوصية لإعادة خلق بيئة تفاعلية. أما من منظور السلوكية، فتعاملت المنصَّة مع الطلبة كمستقبلين سلبيين، دون نظم تحفيزية أو تغذية راجعة، حيث إن غياب الدعم الفنِّي، وتكرار الأعطال، وأخطاء توزيع الطلبة... كلُّها مؤشِّرات على فشل الاستجابة للظروف، ما خفَّض الدافعية وعرقل السلوك التعلُّمي الإيجابي.

رؤى طلابية لحلول بديلة في سياق الأزمة

في ظلِّ تعثُّر المنصَّة الرسمية، لجأ الطلبة إلى بدائل أبرزها الدروس الخصوصية، على الرغم من تكلفتها ومخاطرها. وصفت يمنى هذا الخيار بأنه اضطراري: "أعرِّض حياتي للخطر وآخذ درس خصوصي عشان الوزارة بدها إيَّانا نقدِّم امتحان." وأكدت منَّة: "الخصوصي لم يكن اختياراً، بل اعتماد لأنه ما في نت." وعلى الرغم من كلفته، اعتبره صهيب أكثر فاعلية: "الخصوصي أفضل–تفاعل وجاهي واستراتيجيات أفضل." بينما قالت رؤى: "الخصوصي صعب وغالي وخطر، بس نخاف يفاجئونا باختبارات." كما ظهر اعتماد الطلبة على الأقران والكتب القديمة،

كمحاولات فردية لسدِّ الفجوة التعليمية.

في فترات التهدئة، عبَّر الطلبة عن بعض التحسُّن، فقالت رغد: "بالهدنة تحسَّنت نفسيتنا، وصار في دروس وجاهية." وبينما انتقدت يمنى غياب خطة بديلة، طرحت منَّة بديلاً جماعياً: "لو وفرولنا أماكن نجتمع فيها، وندرس بدل ما ندفع خصوصي،" في حين رأت رغد أنه "كان أفضل يأجلوا التعليم لبعد الحرب." وعلَّقت مرح: "مش كل شي توجيهي، بزيادة سنة، بَس المهم راحة البال".

شعر الطلبة بالتجاهل، فقالت منة: "بنتعب وكله عالفاضي، بدنا شيء أفضل من التيمز، وفرولنا كتب." وعبَّرت يمنى عن خذلانها: "نرفع هاشتاغات بس عالفاضي، ما حد بسمعنا." فيما وجدت رغد راحة نسبية في التعلُّم الذاتي: "دراستي الذاتية أريح." وانتقدت ملك غياب التواصل الرسمي: "لو الوزارة خبَّرتنا إنه ما في تعليم، كان دوَّرنا ع العلم بطريقة بديلة." وأضافت يمنى بغضب: "كيف بدكم تدخلوا tablets ومش قادرين تدخلوا ورق!!! بدنا امتحانات ورقية."

من منظور البنائية الاجتماعية، يعكس لجوء الطلبة إلى الدرس الخصوصي والتعلُّم بالأقران إعادة إنتاج للمعرفة داخل سياق مأزوم، حيث يصبح التفاعل الإنساني بديلاً عن المنصَّة الرسمية. أما وفق النظرية السلوكية، فإن الضغط الخارجي (كالامتحانات)، قد ولَّد استجابات اضطرارية مثل دفع المال للدروس، أو العودة للكتب، كردِّ فعل على مثيرات سلبية وغياب المعزِّزات المرتبطة بالتعلُّم الرقمي. لقد كانت تصرُّفات الطلبة استجابات عقلانية لمحيط مضطَّرب، محكومة بمنظومة حوافز وضغوط.

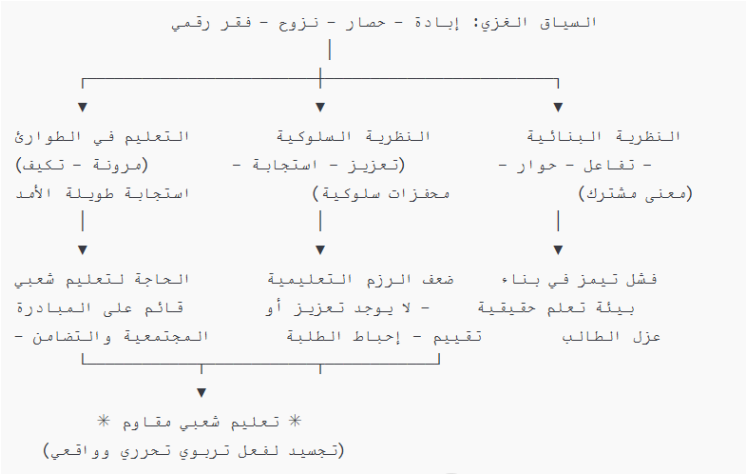
التعليم الشعبي: من استجابة ميدانية إلى طرح تحرري

تكشف الأصوات الطلابية عن تجربة مركَّبة عاشوها مع التعليم عبر منصة "تيمز" خلال الحرب، إذ لم يكن مجرَّد انتقال تقني، بل تحوُّلاً قسرياً فضح الفجوة بين النظرية التربوية والواقع العملي في الأزمات. من منظور البنائية الاجتماعية، أخفقت البيئة الرقمية في دعم التعلُّم التشاركي والمعنوي، وذلك بسبب غياب التفاعل الإنساني ودور المعلم بوصفه "الآخر الأكثر معرفةً،" ما أدَّى إلى انقطاع عن "منطقة النمو القريب" وتحوُّل الحصص إلى شروحات آلية بلا حوار. وقد عكس لجوء الطلبة إلى الدروس الخصوصية والتعليم الجماعي محاولاتهم لإعادة خلق بيئة تعلُّم اجتماعية بديلة. أما المبادرات المقترحة من الطلبة، كالتعلُّم الوجاهي والتعليم الشعبي، فتعكس وعيهم بأهمية التفاعل البشري، وسعيهم إلى تكوين مجتمع تعلُّم حقيقي يلبِّي احتياجاتهم النفسية والمعرفية.

في المقابل، تجلَّت النظرية السلوكية في الرُّزم التعليمية والمنصَّة الرقمية، التي اعتمدت على تجزئة المحتوى والتكرار دون تكيُّف مع سلوك الطلبة أو ظروفهم. فغياب الحوافز الواقعية أفقد التعليم معناه، وتسبَّب في نفور الطلبة، إذ لم يُكافَأ الجهد أو المشاركة. وقد بات نجاحهم مشروطاً بمعايير منفصلة عن واقعهم، ما عزَّز شعورهم

بالفشل، وفضَّلوا الخصوصي لتوفيره التفاعل والاستجابة الآنية.

وبين قصور البنائية في تحقيق التفاعل، والسلوكية في تعزيز التعلُّم الفعَّال، اضطر الطلبة إلى بناء إستراتيجيات ذاتية تتنوَّع بين الخصوصي، والدعوة إلى تعليق التعليم، أو إعادة تنظيمه بعدالة. هذه المبادرات، وعلى الرغم من بساطتها، تعبِّر عن رغبة حقيقية في استعادة التعلُّم كفعل إنساني وتشاركي. وفي ضوء ما سبق يبقى التعليم الشعبي بديلاً تحرُّرياً أكثر استجابة للسياق الغزِّي، وتوضحه الخريطة المفاهيمية التالية في المرئية التالية:



مرئية رقم (1): خريطة مفاهيمية لبيان التوترات

بين الأطر النظرية وضرورة اللجوء للتعليم الشعبي المقاوم، المؤلفون، 2025

إخفاق التعلُّم الرقمي البنكي في ظلِّ الحصار الغزي _ التعليم الشعبي كنهج مقاوم ينبثق من رحم المعاناة

يشكِّل إنشاء منصَّة تعليمية رقمية خطوة إبداعية، إلا أن تطبيقها في غزة يواجه تحدِّيات كضعف البنية التحتية ونقص الدعم الفنِّي، ما جعل تجربة "تيمز" محدودة الفاعلية. فعلى الرغم من طرحها كخيار للتعلُّم عن بُعد، أظهرت شهادات الطلبة أنها اعتمدت على التلقين الأحادي، دون نقاش أو تفاعل، وتجاهلت احتياجات الأطفال العاطفية والجسدية، خاصة من أصيبوا بإعاقات دون توفر دعم تقني خاص.

وفي هذا السياق القهري، بدا التعلُّم عن بُعد غير قابل للنجاح، خصوصاً في ظلِّ استهداف التعليم الفلسطيني ضمن سياسات الإبادة المعرفية.[34] وهنا يبرز التساؤل: ما البديل لضمان حقِّ الأطفال في التعليم؟ **التعليم الشعبي** يبرز كبديل مقاوم وواقعي، حيث لم يعد التعليم وسيلة للفرص فقط، بل معركة من أجل البقاء.[35]

ومن رحم هذا الأمل، برزت مبادرات تعليمية شجاعة وسط أجواء الإبادة، مشكِّلة بؤراً من العزيمة والإصرار في وجه الدمار، إنها شعاع نور يخترق ظلام التجهيل... ففي ندوة نظَّمتها مؤسسة الدراسات الفلسطينية بعنوان: "المبادرات التعليمية في ظلِّ الإبادة في غزة،"[36] أشار الأستاذ ممدوح أبو كميل إلى أن "هذه المبادرات تطغى على التعليم الإلكتروني الذي يعدُّ حلّاً بديلاً لكنه لا يتناسب وغزة التي لا تتوفَّر فيها خدمات الإنترنت والكهرباء، مبادرات تحملُ الجهد الأكبر مقارنةً بالتعليم عن بعد، خاصة في مرحلة الطفولة، فصاحب المبادرة هو الملك، ينقل مبادرته وإيَّاه أينما نزح." وفي السياق ذاته، أكَّد الأستاذ محمد شبير أن "المبادرات جاءت كحرص ذاتي واستجابة مبكِّرة من معلِّمي القطاع الذين لا يعدمون الحيلة ولا الوسيلة، وقد انخرط المجتمع في هذه المبادرات سعياً إلى خلق سياق نفسي داعم للأطفال. وقد تمكَّنت هذه المبادرات من دمج المعاقين بشكل أساسي." كما عبَّر شبير عن استغرابه لغياب دليلِ عملٍ تربويٍّ خاصٍّ بحالات الطوارئ في فلسطين: "مع الأسف لا يوجد لدى الوزارة دليل للعمل وقت الطوارئ، علماً أننا في سياق طوارئ مستدام، وكان لزاماً علينا أن نكون أكثر استعداداً ... واليوم لا بدَّ لنا من استحداث تخصُّص تربوي جامعي للتعليم وقت الطوارئ، فالتعليم قضيتنا التي يجب أن تبقى حاضرة وممكنة ومستدامة." ولعل تعجب شبير يتقاطع مع ما كتبه مدير مركز التعليم المستمر في جامعة بيرزيت، الأستاذ أسامة الميمي في هذا الشأن: "كفانا أوهاماً. المطلوب ليس لجنة طوارئ جديدة، بل عقلية طوارئ دائمة، نظام تعليمي صلب، مرن، مبتكر، لا ينهار عند كل أزمة، بل يتشكل منها. فلسطين لا تحتاج إلى خطة مؤقتة للتعليم... فلسطين تحتاج إلى تعليم دائم في حالة طوارئ دائمة."[37]

التعليم في حالات الطوارئ؟ وهل عرفنا غير الطوارئ؟

في فلسطين، تتشكَّل بين الحين والآخر "لجان" تُكلَّف بالتخطيط للتعليم في حالات الطوارئ. جميلٌ هذا الحماس، ولكن دعونا نُفكِّر لحظة: متى لم نكن في حالة طوارئ؟ متى عشنا "الوضع الطبيعي" حتى نحتاج إلى خطة بديلة حين يتغيَّر؟ نحن نعيش حالة الطوارئ منذ أن خبرنا أول حصار، وما يحصل اليوم ليس استثناءً، بل هو "الروتين الفلسطيني". فهل يعقل أن نُعامل الاستثناء كقاعدة، ونتعامى عن أن القاعدة عندنا هي الاستثناء في عرف العالم؟ الخطأ ليس في التخطيط، بل في العقلية التي تتعامل مع الطوارئ وكأنها زائر عابر، بينما هي ربُّ البيت. ما نحتاجه ليس "خطة طوارئ"، بل هو نظام تعليمي يعيش ويعمل ويتنَّفس ضمن الطوارئ. كفانا أوهاماً، إذن، فالمطلوب ليس لجنة طوارئ جديدة، بل عقلية طوارئ دائمة، نظاماً تعليمياً صلباً، ومرناً، ومبتكراً، لا ينهار عند كل أزمة، بل يتشكَّل منها. فلسطين لا تحتاج إلى خطة مؤقَّتة للتعليم... فلسطين تحتاج إلى تعليم دائم في حالة طوارئ دائمة.

ولرغبتنا في التعمُّق أكثر في تفاصيل المبادرات التعليمية التي تنشأ في قلب الأزمات، وللتأكُّد من أنها تشكِّل حلّاً بديلاً فاعلاً للتعلُّم عن بُعد، فقد تواصلنا عبر تطبيق واتساب مع الأستاذ ممدوح[38] لإجراء مقابلة خاصَّة معه. وقد كان ذلك أملاً في الاستماع إلى مزيد من القصص والممارسات الميدانية، ومحاولة استكشاف سُبل بديلة وممكنة للتعلم عن بُعد، تتلاءم مع واقع غزة المحاصر. جاء هذا الحوار امتداداً لاهتمامنا بفهم كيف يمكن للتعليم أن ينهض في ظلِّ غياب البنية التحتية، وكيف تبتكر المجتمعات المحاصَرة مساراتها الخاصة نحو التعلُّم، رغم كل العوائق.

استهلَّ الأستاذ ممدوح حديثه في التأكيد على أهمية التعليم، وفي كونه مخرجاً لكل الأزمات، مؤكِّداً: "التعليم عنّا زي المَي والهوا". وعلى الرغم من إقراره أن التعلُّم عن بُعد عمليٌّ إلى حدٍّ ما، رأى في المبادرات روحاً وحياةً مختلفة: "لدينا اليوم 99 ألف طفل ضمن 66 مبادرة، وإن دلَّ هذا الرقم على شيء، فهو دليل على حب التعليم، وعلى رغبة الأطفال في أن يكونوا جزءاً من المستقبل لا جزءاً من الإبادة... لقد مكَّنت هذه المبادرات الأطفال من استرجاع طفولتهم إذ يحرص الطفل على ارتداء أفضل اللباس، ويحرص على تمشيط شعره، وعلى الوقوف في طابور صباحي، في الوقت الذي تحرص فيه المبادرات على تقديم مهارات حياتية من خلال التفاعل الاجتماعي الفعَّال، ومنهجيات التعلُّم التحرري، من: رواية القصص، ومهارات التفكير، والتفريغ النفسي العاطفي وغيرها من السبل التي يفتقدها التعليم الالكتروني بشكله البنكي التقليدي—هذا التعليم الذي يتمُّ التعامل معه من أجل الترفيع. ففي ظلِّ واقع اقتصادي صعب، لا تتمكَّن الأسرة من توفير عددٍ كافٍ من الأجهزة لأطفالها، هذا في حال توفُّر الكهرباء والإنترنت..."

انتقد المبادرون نظام الرُّزم التعليمية المفروض للترفيع، واعتبروه تأديبياً يفتقر إلى التعليم النقدي والتحرَّري. ودعا الأستاذ ممدوح إلى استثمار الكوادر التعليمية الرسمية في دعم المبادرات بدل تعطيلها، قائلاً: "المبادرات مِش خطر، الخطر موجود أصلاً، وقصف الأطفال لم يوقف المبادرات، بل جعلها شكلاً من أشكال المقاومة". وأكَّد أن التعليم لا يجب أن ينحصر بين الجدران، بل يمكن أن يتمَّ في الشارع أو المسرح، مشيراً إلى أن ما بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 يجب أن يشهد تحوُّلاً جذرياً في النظام التعليمي، مضيفاً: "ما بدنا مَيّ وأكل... بدنا تعليم يعزز الديمقراطية".

التفاعل المجتمعي وتوسيع القراءة: أصوات من "القطان بودكاست"

في استكمال للمعطيات الميدانية التي رصدتها هذه الدراسة، يتعزَّز الطرح الداعي إلى تجاوز التعليم الرقمي البنكي نحو بدائل أكثر "إنسانية" ومرونة من خلال ما ورد في الحلقة الثالثة من القطان بودكاست 2025، بعنوان: "التعليم في غزة: ممارسة وجودية في واقع منكوب"، والتي عُرضت بتاريخ 25 حزيران 2025. سلَّطت الحلقة الضوء على التعليم كـ"فعل وجودي، وأداة تشبُّث بالأرض وصمود في وجه محاولات الإفناء،" وأن المدرسة لم تعد مجرَّد مؤسسة، بل تحوَّلت أحياناً إلى "مركز إيواء، فيما تحوَّلت بعض البيوت إلى مدارس،" ما يثير تساؤلات حول "إعادة تشكيل الحيِّز الفيزيائي في وعي الأطفال".

تناولت الحلقة التحدِّيات التي تواجه التعليم الرسمي والمجتمعي في ظلِّ غياب الدعم البنيوي، وتزايد الفجوات، وتكدُّس الصفوف، وافتقار الأطفال للمناهج والموارد الأساسية، وخاصة الأطفال ذوي الإعاقة. وفي هذا الإطار، شدَّد محمد كلوب على أن: "التعليم رأس مال الشعب الفلسطيني... وقد عمل الاحتلال جاهداً على محاربة العقول الأكاديمية،" وأضاف أن المبادرات المجتمعية تمثِّل "اللبنة الأساسية"، لكنها على الرغم من جهودها الكبيرة لا يمكنها "دمج الأطفال ذوي الإعاقة كما يجب، إذ إن هؤلاء بحاجة إلى مؤسسات متخصِّصة، لا مبادرات

تطوُّعية فقط". كما أشار أيضاً إلى فشل المنظومة الرسمية في وضع خطة طوارئ مناسبة، متسائلاً: "لماذا لا يتمُّ إدخال موضوع التعليم في الطوارئ في الجامعات؟"

تساؤل يتقاطع بدقة مع نقدنا السابق لغياب الرؤية التربوية المستجيبة لخصوصية السياق الفلسطيني. في الوقت ذاته، أكَّد كلوب أن "المعلم الفلسطيني في المبادرات يصنع وسائل تعليمية من أبسط الأدوات،" وأن المبادرات تركز على المهارات الأساسية، إلى جانب "غرز القيم وتعزيز السلوكيات الإيجابية".

من جانبها، أكدت أسماء مصطفى على أهمية التعليم بوصفه "تمسُّكاً بالأرض، والخيمة التعليمية شمعة وسط الظلام"، مشيرة إلى أن المبادرات تبدأ غالباً بعمليات "تفريغ انفعالي، وتقوم على التعلُّم بالتجربة والواقع،" بخلاف التعليم النظامي التقليدي. كما بيَّنت أن "المناطق المهمَّشة بالكامل، والمصنَّفة 'حمراء'، تستثنى من المبادرات،" مضيفة أن الرُّزم التعليمية لا تختلف كثيراً عن الكتب المدرسية، فهي "لا تراعي كيف يتصرَّف الطفل، ولا توفِّر منهجاً يعلمه الحياة في مثل هذه الظروف".

تُعزِّز هذه الشهادات النقدية الاعتقاد أن غياب التخطيط الإستراتيجي للتعليم في حالات الطوارئ، وتفكُّك المنظومة الرسمية، لا يقابله فراغ، بل استجابات مجتمعية خلَّاقة تُعيد للتعليم معناه الإنساني والتحرُّري. وفي ضوء ذلك، تظهر الحاجة الملحَّة إلى تطوير منهج تعليمي خاصّ لأهالي غزة يأخذ بعين الاعتبار خصوصية الظروف الحياتية والاحتياجات العاطفية والتعليمية الفريدة للأطفال، كما أشار محمد كلوب وأسماء مصطفى، اللذين أكَّدا أن التعليم في غزة يجب أن يتجاوز الشكل البنكي التقليدي ويشتمل على دعم نفسي، وتفاعل اجتماعي، وتدريب عملي، ودمج كامل للأطفال ذوي الإعاقة. وهذا، بلا شكٍّ، يجعل من الواجب اليوم إعادة التفكير جذرياً في فلسفة التعليم الفلسطيني، وإعادة الاعتبار للمبادرات التعليمية باعتبارها رافعة للصمود، لا مجرَّد حلول مؤقَّتة.

نحو دمج رسمي للتعليم الشعبي لإعادة تشكيل النظام التعليمي الفلسطيني وتعزيز كرامة الإنسان

التعليم الشعبي، بما يحمله من طابع مجتمعي وتشاركي ومرونة ميدانية، يُثبت أنه الخيار الأجدى والأنسب في ظروف كحال غزة، حيث تنهار البنية التحتية ويُعاق الوصول إلى الإنترنت والكهرباء. وقد أثبتت التجارب قدرة هذا النوع من التعليم على الوصول إلى الطلبة في أماكن النزوح، ومراعاة احتياجاتهم النفسية والاجتماعية، غير أن استدامته تتطلَّب دعماً أكبر على مستوى التخطيط، والتمويل، والتدريب.

من المهم إدراك أن "إسرائيل" ستستمرُّ في حرب الإبادة المعرفية بطرق متعدِّدة حتى بعد انتهاء الإبادة (والتي على الرغم من توقُّفها ظاهرياً بالإعلان السياسي، إلا أنها ما زالت تُمارس بطرق متعدِّدة على أرض الواقع)، وذلك عبر الضغط على المانحين لتفريغ التعليم من مضامينه الوطنية. ولذا يجب أن تبقى هذه المبادرات حامية لكل

ما "لن يكون" في التعليم الرسمي أو "غير الرسمي"، وكل ما يُتوقع أن يُسلب من مناهجنا.[39] ولكي تنجح حراكات التعلُّم الشعبي، لا بدَّ أن يعترف النظام الرسمي بأهميتها ويستدخل خبراتها في برامجه. وهنا لا بدَّ أن يعاد طرح التساؤل الجذري حول فلسفة التعليم الفلسطيني: "هل يريد الفلسطينيون تعليماً ليبرالياً يتناغم مع حاجات السوق؟ أم تعليماً تحرُّرياً يعزز الهوية وأدوات الصمود؟" [40]

وختاماً، فإن "التعليم مستهدف كونه عامل صمودٍ وتحدٍّ وتمكين"و كما قال شبير: "إذا توقَّف التعليم يجب ألا يتوقَّف التعلُّم... إن الإيمان في الوجود هو حافزنا." ومن هنا، لا بدَّ من دعوة وزارة التربية والتعليم ووكالة الأونروا إلى دعم المبادرات التعليمية الشعبية والانخراط فيها لما أثبتته من قدرة على الصمود والتكيُّف. نحن بحاجة إلى تحوُّل نحو تعليم يُحرِّر العقول من قيود التعليم البنكي التقليدي، ويُعيد ربط التعليم بالنضال اليومي من أجل الحرية والكرامة، ذلك أن إعادة التفكير في نمط التعليم الفلسطيني باتت ضرورة وطنية وتربوية، تتطلب تبنِّي نموذج تحرُّري ينبع من الناس، ولأجل الناس

الإحالات

[1] توظِّف المقالة "السلطات العسكرية"، إلا أننا كفلسطينيين لا نوظِّف هذا المصطلح، بل نستخدم الاحتلال "الإسرائيلي".

[2] Ellen Fleischmann, "Education in the West Bank during the Palestinian Intifada," *Radical Teacher*, No.38 (1990): 27-30.

[3] Graça Machel, *The Impact of War on Children: A Review of Progress Since the 1996 United Nations Report on the Impact of Armed Conflict on Children*, United Nations Children's Fund, 3 UN Plaza, New York, NY 10017, (2001).

[4] نوظِّف مصطلح "أبناء الحياة" كناية عن أهل قطاع غزة، وقد اقتبسنا هذا المصطلح من تغريدة للصحفي يوسف فارس عبر الفيسبوك. يوسف فارس، 14 آب 2024، "في كل يوم أدرك أكثر أن الناس أبناء الحياة،" **فيسبوك**:
https: www.facebook.com/profile/100001990952448

[5] Ellen, op., cit.

[6] Lidia Londar, Pietsch Marcus, "Providing Distance Education During the War: The Experience of Ukraine," *Information Technologies and Learning Tools*, No.6 (2023): 31-51.

[7] Olena Galynska, Svitlana Bilous, "Remote Learning During the War: Challenges for Higher Education in Ukraine," *International Science Journal of Education & Linguistics*, Vol. 1, No. 5 (2022): 1-6.

[8] Maryam Sharifian, Lindsay Dornblaser, Salma Silva, "Education During the Active War: Exploring Teachers' Perceptions and Practice in Syria," *Journal of Education in Muslim Societies*, Vol.3, No.1 (2021): 50-67.

[9] "التعليم الإلكتروني – غزة،" **وزارة التربية والتعليم الفلسطينية**، شوهد في 1 آذار 2026.
https://www.moe.edu.ps gaza.

[10] Nada Almasri, Luay Tahat, Laila Terkawi, "How Can Technology Support Education in War – War Aware Education Platform for Syria," in ed. M. Khosrow-Pour, *Handbook of Research on Digital Content, Mobile Learning, and*

Technology Integration Models in Teacher Education (2018): 436–448. IGI Global.

[11] Galynska & Bilous, op. cit., 1-6.

[12] Julia Paulson, *Education, Conflict and Development* (Providence: Symposium Books Ltd., 2011).

[13] لورد حبش، وغادة المدبوح، "استثناء الاستثناء: التعليم 'العاري' في السياق الاستعماري في فلسطين،" **عمران**، المجلد 9، العدد 33 (2020): 85-112.

Yamila Hussein, "The Stone and the Pen: Palestinian Education During the 1987 Intifada," *The Radical Teacher*, No. 74, (2005): 17-22.

[14] Jim Crowther, Lan Martin, Mae Shaw, *Popular Education and Social Movements in Scotland Today* (Leicester: NIACE, 1999).

[15] Jan Delcker and Ifenthaler Dirk, "Digital Distance Learning and the Transformation of Vocational Schools from a Qualitative Perspective," *Frontiers in Education*, Vol. 7, Frontiers Media SA (2022), accessed 15 February 2026. https://www.frontiersin.org/journals/education/articles/10.3389/feduc.2022.908046/full

[16] Ali Dilshad, and Mohammad Ahsan, "Significance and Challenges on Adaptation of Digital and Distance Learning Among Physical Education Students," *Significance*, Vol. 1, No. 8 (2021), accessed 15 February 2026. https://telosjournals.com.br/ojs15/index.php/isa/article/view/75

[17] G.B.Sarzhanova, S.T. Abdrakhamanova, B.T. Rakhimbayev, "Digital Technologies in the Training of Future English Teachers in Conditions of Distance Learning," *Bulletin of the Karaganda University Pedagogy series*, Vol 107, No. 3 (2022): 143-150.

[18] Mary L. Slade, Patricia Westerman, and Alissa J. Harrington, "The Use of Digital Technologies to Enhance Student-Engagement Pedagogies in Higher Education Distance Learning," in Aaron R. Gierhart, *Cases on Enhancing P-16 Student Engagement with Digital Technologies* (Pennsylvania: IGI Global Scientific Publishing, 2025), 233-258.

[19] E. H. Gonçalves, F. F. & Marco, As Tecnologias Digitais da Informação e Comunicação na Formação do Professor de Matemática em Cursos a Distância (2017), accessed 15 February 2026. https://atenaeditora.com.br/catalogo/post/as-tecnologias-digitais-de-informacao-e-comunicacao-na-formacao-do-professor-de-matematica-em-cursos-na-modalidade-a

[20] G. D Rajabovich, "Problems of Distance Learning in Teaching Mathematics," *International Journal of Advanced Scientific Research*, (2024): 107-112.

[21] Ion, op. cit.

[22] Uaiana Prates, and Filipe Matos João, "Mathematics Education and Distance Learning: A Systematic Literature Review," *Bolema: Boletim de Educação Matemática*, No. 34 (2020): 522-443 https://doi.org/10.1590/1980-4415v34n67a09

[23] Glizburg .op. cit.

[24] Teo-Christian Ion, and Popescu Elvira, "An Innovative Distance Learning Platform for Mathematics Education in Secondary

Schools: Design, Development and Preliminary Studies," *Education and Information Technologies* (2025): 5529-5560. https://doi.org/10.1007/s10639-024-13040-z

[25] V. I. Glizburg, "Development of Mathematical Giftedness in the Conditions of Distance Learning," *Acta Biomedica Scientifica*, Vol.1, No.7 (2022): 147-153.

[26] Bairral Rosa, M., Gitirana M., V., & M Borba, "Digital Technologies and Mathematics Education: Interlocutions and Contributions Based on Research Developed in Brazil," in *Mathematics Education in Brazil: Panorama of Current Research* (Cham: Springer International Publishing AG, 2018): 129-147.

[27] موسى محمد جودة، "أثر التدريس عن بعد خلال جائحة كورونا في تحصيل طالبات المرحلة الدنيا بجامعة الأقصى غزة لمساق الرياضيات وإستراتيجيات تدريسها ومعوقات طريقة تدريسه،" **مجلة تربويات الرياضيات**، المجلد 24، العدد 4 (2021): 198-220.

[28] N. R. Mishra, "Constructivist Approach to Learning: An Analysis of Pedagogical Models of Social Constructivist Learning Theory," *Journal of Research and Development*, Vol.1, No.6 (2023): 22-29.

[29] Ingrid Noguera, "Moving Forward in Social Constructivist Theories through Agile Learning in the Digital Age," in *Agile Learning and Management in a Digital Age* (London: Routledge, 2022), 107-125.

[30] Giovanni Gavetti, "Perspective—Toward a Behavioral Theory of Strategy," *Organization science* (2012): 267-285.

[31] David C Klonoff, "Behavioral Theory: The Missing Ingredient for Digital Health Tools to Change Behavior and Increase Adherence," *Journal of Diabetes Science and Technology* (2019): 276-281.

[32] John W. Creswell, and Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches* (Thousand Oaks: Sage Publications, 2016).

[33] يُلاحظ فرق الدقائق بين المكالمات الهاتفية وتلك التي تمت عبر تطبيق واتساب، ويُعزى السبب إلى تقطُّع الإنترنت المستمرّ، وإعادة المحاولات، وتقطُّع الصوت، وإعادة الكلام نتيجة هذا التقطع.

[34] Abdulla Moaswes, "The Epistemicide of the Palestinians: Israel Destroys Pillars of Knowledge," *Palestine Studies Blog*, 2 February 2024, accessed 15 Febraury 2026. https://www.palestine-studies.org/en/node/1655161

[35] Huda Shaik, "Students and Teachers in Gaza: Education Itself Is a Form of Defiance, 17 May 2025, accessed 12 February 2026. https://theintercept.com/2025/05/17/palestine-gaza-war-education-school/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTEAAR6sNduOnSpoyhM4OKzkNCC4N4O7wDzUmVRTuvwsM8bn3sUgHeuZKSmnGwkiBw_aem_SA8IXHOS2tvhM-tGV2px2A&sfnsn=wa.

[36] دعت مؤسسة الدراسات الفلسطينية الأربعاء 23 نيسان 2025 إلى ندوة بعنوان: "المبادرات التعليمية في ظل الإبادة في غزة"، سعت خلالها إلى مناقشة جدوى المبادرات التعليمية في ظل الإبادة الجماعية الممنهجة، ودورها في المحافظة على العملية التعليمية كفعل مقاومة وصمود. كما وسلَّطت الضوء على الجهود التي ترفض تغييب التعليم كحق أساسي وكرامة إنسانية في ظل الإبادة والاستهداف الممنهج، تحدث خلالها كل من الدكتور محمد عوض شبير، ميسِّر مبادرات تعليمية في مؤسسة عبد المحسن القطان، والأستاذ ممدوح أبو كميل، الخبير التربوي ومنسّق وحدة التكوين التربوي في مؤسسة عبد المحسن القطان، وقد حاورهما الأستاذ أحمد عز الدين، المحاضر في جامعة بيت لحم والباحث في مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

[37] اقتباس ما غرّد به أسامة ميمي عبر صفحة المركز عبر منصة الفيسبوك بتاريخ 22 أيار 2025.

[38] مقابلة خاصة طلبناها من الأستاذ ممدوح أبو كميل عبر تطبيق واتساب، وقد وافق على ذلك، وبصعوبة كبيرة وتقطُّع مستمرّ في الإنترنت، تمكّنا من الحديث معه عبر تطبيق زووم، وذلك بتاريخ 26 نيسان 2025.

[39] نادر وهبة، "مبادرات التعليم الشعبي في غزة: تجارب المعلمين وتحدياتهم-ورقة سياسات،" **مؤسسة الدراسات الفلسطينية**، 9 آب 2024، وشوهد في 15 شباط 2026.
https://www.palestine-studies.org/ar/node/1655952

[40] حبش والمدبوح، مصدر سبق ذكره.

أرخبيل الانتظار

شيفانغي مريم راج، الهند
ترجمة: سمير صبَّاغ، فلسطين

عند الإشارة إلى الشعب الفلسطيني بألقاب حيوانية تحقيرية مثل "حيوانات بشرية" و"جرذان عربية" و"وحوش على قدمين"، يجهر المشروع "الحضاري" الصهيوني، في سعيه اليائس، بنفسه على أنَّه قدر محتوم لا يُقهر، وذلك عبر تركيبه صورة المتوحِّش المجرَّد والمنزوع من الإنسانية. يعزِّز هذا المشروع سطوة هذه السردية بحيازة الوقت وتصنيفه، كما يعمد إلى اختزال صاحب الأرض في طوق بيو-زمني (biotemporal) وإدراجه ضمن تصنيفات حيوانية (taxonomies)، لا مكان له في التاريخ ولا مستقبل يسعى إليه. فعلى الوقت المتحضر أن يعصر كل الزمنيَّات (temporalities) ويبدِّلها أو يستلبها من المتوحِّش، الذي يُحسب، ويُحصر على أنَّه، غير قادر على المسير قُدماً.

وما دام الأمر كذلك، فهو كذلك. يبقى من يرفض المسير قُدماً يحمل غصَّة في حنجرته، يقذف بها على ماكينة التوالي والتتالي، فيُعرقل عجلة هذا الترتيب الزماني (temporal) معرِّفاً عن نفسه بأنَّه شوكة في الحلق. يقَتطِعُ من بين فواصل الزمن وقتاً غير قابل للقياس، زمن ينفطر، قطرةً بعد قطرةٍ، على جميع آليات السيطرة والسحق والمحق... وقت لا يطيح بزمن المتحضِّر فحسب، وإنَّما يودي بكل شروط وجوده، بها جميعها، إلى الهاوية. قطرة تطفو فوق قطرة، هو ذا زمن الانتظار، يفتح الباب على مصراعيه أمام "إمكانية سياسية قد تقلب موازين القوى."[1] ليكن. هو ذا زمن الانتظار.

ها هنا يتأرجح الأزرق في أنفاس ليلنا الطويل،
تُحبس الهمهمات عند الساعة والبحر المديد،
قد يحق الحق، يا غريب انظر
"غداً لناظره قريب."[2]

*خصَّت المؤلفة **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة التي نشرت النسخة الأولى منها في مجلة **ديكولونيال هاكر** في 30 نيسان/ أبريل 2025. وبإذن من المؤلفة، ترجم النصَّ عن الإنجليزية سمير صبَّاغ. وتشكر المؤلفة ميرا مطر ويوجين إيو نام تشنغ لإسنادهم وتحريرهم النصَّ الإنجليزي، وإيمان حمدي لإضافاتها على الترجمة العربية.

Shivangi Mariam Raj, "Archipelago of Wait," Decolonial Hacker (Spring, 2025), 30 April 2025, accessed 25 February 2026.
.https://decolonialhacker.org/article/archipelago-of-wait

"إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَت"

تبعثر الجسد الفلسطيني في غزة أشلاءً، فالعظام بُترت، والأوصال قُطعت، وفُصل الجسد عن نفسه. فُصل الأحياء عن الأموات، فلم يُحرموا من حقِّهم في الحياة فحسب، بل من حقِّهم في الموت أيضاً. هباءٌ من الردم المتناثر يغطِّي كلَّ شبر من الأرض، في كلِّ مكان: في البيوت والمدارس، وفي الحدائق والجوامع، وفي المستشفيات. تقاذفت في شظايا تطايرت إلى فُتات، حيث تفرَّق الفلسطينيون في غزة، وفي الضفة الغربية، وفي المخيمات، وفي أراضي [فلسطين] 1948، وفي الشتات، ليُدفعوا دفعاً نحو السجن، نحو القبر، إلى الفناء. كذا يدور عقرب زمن الاستعمار على خراب حرب دائمة. وكذا يوحِّد المستوطن الصهيوني هويته.

إنَّ هذا الكيان الاستيطاني، وهو مدرك حتمية زواله، تراه يتلوَّى تحت القبضة النفسية لشعوره باللاأمن المحدق، ما يُحوجه إلى خيال توراتي وماضٍ مؤسطر لكي يحافظ على دوام سيطرته مصطنعاً هيكلاً زمانياً لاستدامة الكارثة— النكبة التي صُمِّمت لتطوِّق كلَّ جزئية من شبكة علاقات أصحاب الأرض: فمن حصار داخل حصار، يُعزل صاحب الأرض ويُبعد خارج الوقت، إلا أنَّه لا ينفكُّ يترقَّب.

لقد اختزنت هذه الومضات من الترقُّب القوة في 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023، فنمت وكبُرت في توقها، ثم دوَّت وانفجرت طوفاناً. بغير بداية محددة، تقطر هذه اللحظات قطرة إثر قطرة، من جميع مساعي السجل التأديبي، لتحمل وزناً في مجموعها. فالطوفان هو القوة الجامعة، لقاء الأحبة، فعل ذاكرة "تعيد لحم المبتور."[3] الطوفان هو العودة إلى مجابهة المنطق الصهيوني الكامن في التجزئة، العودة إلى الاستمرارية الوجودية على الأرض التي لا تنفصل عن الهوية والجسد الفلسطيني. فانتظار العودة لم يعد قابلاً للاحتواء، ألا إنَّه الطوفان. الجرَّافة الفلسطينية تُطيح بجدار المستعمِر الذي يحدد الفضاء المحتل. أقدام شباب فلسطين تعلو ظهر دبابة الاحتلال، درّاجات نارية مضت تصفر، تقطع، في مناطق كانت محرَّمة، طائرات شراعية تخترق الهيمنة الصهيونية للجو: مشاهد ما كان بالإمكان تصوُّرها تربك الزمن الاستعماري. فالمقاومة الفلسطينية قد فتَّت منطق المستعمِر لما هو الداخل ولما هو الخارج، من هذا الجانب ومن ذاك الجانب، تُعاد الأرض إلى أصحابها، إلى السَّلف وإلى الخلف.

ومن هذا "التصدُّع الفائض"[4] لنظام الزمن "الإسرائيلي"، كسر الطوفان قبضة المستعمِر، وافتتح زمنية جديدة تسعى إلى إبطال بنية النكبة ومعجمها. شرع يدفع بالأرض الفلسطينية وجسدها باتجاه مسارات تجعل العودة ممكنة، لا العودة إلى ما سبق، بل العودة إلى ما هو قادم.

يخشى الاحتلال أنَّ وقته ينفذ، أنَّه يغور ويترسَّب، وأنَّه يركد، يركد إلى الأبد، إلى الأبد في دوامة عنف لحظته التأسيسية. إنَّ زمن الانتظار الفلسطيني هو حراك طويل مرتعد، فاستمراريته تكمن في ألمه وبأسه. فالمقاومة هي سير المترقِّب، الذي يحملُ في طياته زمناً ثقيلاً على كيان المستعمِر، أقدم منه، كبيرٌ عليه. فالترقُّب لا يقع في تاريخ الزمن، وإنَّما يصنعه، يؤطِّر ماضيه ويحرِّر مستقبلَه. فهو التراكم العنيد: العابر والثقيل.

"وَإِذَا ٱلكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَت"

أن تستشهد لا يعني أن تفنى، وإنَّما أن تصير إلى الشهادة. فالشهيد هو الشاهد الذي انتظر الحقَّ طويلاً فصاره. في البيرة، ختم باسل الأعرج ترقُّبه ببندقيَّته. وفي رفح، انتظرت بُنيَّة صغيرة في دارها وقد مُزقت أرجلها أشلاءً. وفي الانتظار عاش الآلاف من اللاجئين الفلسطينيين يترقبون في صبرا وشاتيلا. وفاء إدريس ودلال المغربي أصبحن ما انتظرن. ومجد عرندس، وهبة أبو ندى، وأبو إبراهيم، وسلمى مخيمر، وعدنان البرش... جميعهم انتظروا، أي ترقَّبوا.

تنتشر صور الشهداء من مداخل البيوت إلى الساحات، في ملصقات على اللافتات في مخيمات لبنان وفلسطين، وكأنها معالم لحظية عابرة. تنمو هذه الذاكرة على الجدران طبقة فوق أخرى كطقس تكريميٍّ يصل الشهيد بالشهيد، تنتفضُ وتهبُّ مع القادمين، فمن الشارع هنا إلى القدس هناك. طويلة تمتدُّ مواكب الجنازات، تحمل جسد الشهيد معاً بعشرات آلاف من المشيِّعين، لتلتحم هذه الأجساد بالجسد الواحد للشهيد. تصدح أصداء المواكب بمرارة فرحة بالزغاريد، في بيوت الأجر والمآتم حيث يلتقي المجتمع بإرث الشهيد، حيث تجهش القلوب، وتدمع العيون وتبوح الصدور بالنواح.

"يا شهيد ارتاح ارتاح، واحنا نواصل الكفاح"
" لا إله إلا الله، والشهيد حبيب الله"
"زفوا الشهدا يا ثوار، وحطوا الطلقة ببيت النار"
"يا ام الشهيد نيَّالك، يا ريت إمي بدالك"

تزُهرُ القصص والأغاني والشعارات جميعها في طقوس صناعة ذاكرة تطيل من زمن الشهيد وتنسبه إلى دار الخُلد. فالمجتمع ينسج غياب الشهيد بعاداته اليومية، بتحدِّي قوانين الاحتلال في التجمُّع، والتعبير والتنقُّل. تؤطِّر هذه الذكريات سردية الزمن الفلسطيني ووعيه، وتعمل كأرض خصبة تزرع الشدَّة، وتولِّد الاستجابة السريعة للفزعة—تصوغ إرادة سياسية نابضة. تشكِّل معجماً متمرداً يعيد ترتيب تجربة الزمن في مواجهة القبضة الشمولية للتاريخ الاستعماري لترسِّخ استمرارية علاقة الشهيد بشعبه، الاستمرارية بين عالم الأحياء وعالم الأموات. فها هو ذا زمن الذاكرة يفيد، أنَّ الغائب لا يغيب.

يتجسَّد الفداء الثوري بالمحارب الشهيد، كما يتجسَّد أيضاً في صورة الفدائي. فمنذ عقود وغزة تعيد تدوير كلَّ ما تبقى إلى راجمات ومتفجرات يدوية الصنع، توظَّف في مجابهة الأسلحة "الإسرائيلية" المتطوِّرة. فالمجاهد الشهيد يسخِّر أسلحةً بتكنولوجيات بسيطة مثل "ياسين 105" المضادّ للدُّروع والدَّبابات، وبندقية "قنَّاصة الغول"، وعبوة "شواظ"... في مواجهة ترسانة عسكرية ضخمة ومعقَّدة، مدعَّمة بمنظومات أسلحة الذكاء الاصطناعي وبآليات كشف ومراقبة. تضع المقاومة أجهزة التفجير على الدَّبابات والجرَّافات المدرَّعة، وتضع زمن الماكينة بالتماسّ في احتكاك مباشر مع زمن اليد العارية. هي أربعة عقود من الأسطورة العسكرية الصهيونية، هي الجيل الرابع من

دبابة الميركافا، قد دُمِّرت بنيران قصف مسيَّرة تحمل قذائف محليَّة الصنع، فتهشَّمت ادِّعاءاتها بأنَّها دائمة وبأنَّها لا تُقهر. إنَّ الوقت اللازم لاختبار هذه الأسلحة البسيطة، وتطويرها، ومن ثم تطويعها، تراكم تدريجياً على مدى عقود من الترقُّب. فالانتظار يُفسح المجال للمقاومة أن تصنع "من الصفر" ما لا يخطر على البال، فتبني الممكن "من المستحيل."[5] إنَّ الأسلحة التي قُصِد بها إقصاء الحياة الفلسطينية عن المعنى قد أُعيد توجيهها إلى قدرة قتالية—شوارعية، إلى ممارسة تستعيد الغياب وتؤكِّد على أنَّ الغياب نفسه عصيٌّ على الفراغ.

إنَّ في لمِّ جثامين الشهداء ورفاتهم، وتكريم ما تبقَّى منهم، قطعاً وأشلاء في أكياس البلاستيك وعربات البوظة، وفي كتابة المرثيات على الكرتون، نوعاً من شعائر الوداع. يلجأ الفلسطينيون في غزة إلى "هندسة الجسد الممزق كمصدر للعزة،"[6] بتقديس الغياب في مواجهة عنف الإبادة. ففي ثباتهم يجعلُ الشهداء، ومن يلتحم بذكراهم (re-member them)، من الغياب وحدة زمنية، ينحتونه ويقلبون النظام الزماني للصهيونية، يعرقلون ويسخرون من الماكينة الاستعمارية، فيُلحقون بها خسائر مادية، ونفسية وسياسية.

"وَإِذَا ٱلبِحَارُ فُجِّرَت"

ما السجن إلا تشييد الاستعمار الاستيطاني ودقّ إسفين ساعته في المكان، هو عصر الوقت وإطالته للذين يقبعون في الأسر. فالسجن يحافظ على سيطرته بجدرانه الجاثمة. يُحدِث تمييزاً بين الداخل والخارج، متَّبعاً التصميم الاستعماري بتفتيت الأرض، وعزل البيئة الحاضنة، وفصل الأقارب والأهل في "الخارج"، وافتعال القسمة بين الأسرى، وعزل الفرد، وتحطيم الوعي في "الداخل".

في الانتظار، يلتحم جسد الفرد بجسد الشعب ويخلق شبكة من الحراك الموجَّه ضدَّ هذه الثغرات المكانية والزمانية. فمن أجل تحقيق الانسجام مع زمنهم الجماعي، يتَّبع الأسرى ثلاث إستراتيجيات استردُّوها من السيطرة الصهيونية العابرة: إيقاف الزمن "الزمن الموازي،"[7] وتكرار الزمن. فتحت قيد المكان، ليس للأسرى غير الزمن يركنون عليه، فبترقُّبهم يخُضعونه بشيء من النصر. ولأنَّ الزمان والمكان في داخل السجن متشابكان بإحكام، فإن ضربتَ بعُداً واحداً لا بدَّ وأن يضعفَ البعُد الآخر بالضرورة، وبالتالي تلوي المركب الزمكاني الذي يضمن للسجن دوامه.

يمُسك الأسرى بالجوع ليضربوا العدو به، يتحدَّونه ويدمرون هيكلية "السجن- كمكان- للتصفية."[8] يصرِّحون بأن ليس للسجَّان سلطاناً على حياتهم ومماتهم. في آذار/ مارس 2023 وتحت شعار "بركان الحرية أو الشهادة" انتصر إضراب أكثر من 2000 أسير عن الطعام بقيادة مروان البرغوثي، حتى قبل أن يبدأ، تراجع الاحتلال عن آخر قيوده المشدَّدة. فمن خلال "وصيتهم الجماعية"[9] يقدِّمون رغبتهم بأن يطلقوا أنفسهم "سهاماً من على أوتار أرواحهم المتمرِّدة." ولكي يوقفوا زمن المستعمِر قبل أن يتجسَّد على أبدانهم، يوجِّهون أجسادهم كسلاح ويستردُّون سيادة أنفسهم.

إنَّ إضراب سجن نابلس 1968، وإضراب سجن الرملة 1969 و"كفار يونا"، وسجن "نيفي تيرتسا" 1970، وجنيد 1987، وغيرها الكثير، جميعها، توثِّق الصلة بين الأسرى في الداخل والمناضلين في الخارج، وتطيح بمنطق الأسر نفسه. ففي استشهاد عبد القادر أبو الفحم في سجن عسقلان 1970، وراسم حلاوة، وعلي الجعفري، وإسحاق مراغة في سجن نفحة 1980، ومحمود فريتخ في سجن جنيد 1984، وحسين نمر عبيد في عسقلان 1992، والشيخ خضر عدنان في سجن الرملة 2023، تؤكِّد الحركة [الأسيرة] أنَّه إذا كان لا بدَّ لجسد الفرد أن يفقد، فليزرع نفسه في الجسد الجماعي. نظَّمت الحركة الفلسطينية الأسيرة "معركة الأمعاء الخاوية"، تارة على الصعيد الجماعي من جهة، وتارة على الصعيد الحميمي للفرد من جهة أخرى، وذلك في سبيل تحسين ظروف أوضاعهم، والاحتجاج على الإذلال والتعذيب، ولتأمين تحريرهم. فلا تشُنُّ هذه الحركية من خلال التّرهات القانونية المطروحة من قبل الاحتلال، وإنَّما من خلال أنفسهم.

في تحليله "صهر الوعي"، يدرس وليد دَقَّة أساليب جديدة للتعذيب تهدف إلى بثِّ التنافر المعرفي و(خلق) أزمة في الإدراك بين الأسرى الفلسطينيين، لكي يُنزعوا عن الوعي الوطني، ولكي يُنزع الوعي الوطني منهم. في دراسته يكشف دَقَّة كيف يعمل الاحتلال على إدخال واختبار مختلف آليَّات العنف لعزل الجسد عن نفسه داخل السجن، وفي المحصِّلة تسخَّر هذه الآليات لفصل الجسد عن الأرض خارج السجن. يهدف التصميم الصهيوني إلى منع الفلسطينيين، على جانبي حائط السجن، من فهم كلِّية نضالهم، بحيث تُستوعب "إسرائيل" على أنَّها هي، وحدها، الحقيقة الكلِّية التامَّة. إنَّ بيان دَقَّة عن "الزمن الموازي" هو تحدٍّ لهذا الواقع ودعوة لهزيمته عبر التنظيم اليومي في التزامٍ زماني إستراتيجي.

تنبع قوة "الزمن الموازي" من المكانية التي تترسب منها، "حيث نراكم ولا ترونا، وحيث نسمعكم ولا تسمعوننا."[10] تجسَّدت هذه الروحية في ولادة الزهرات، وهي مجلة سرِّية تأطرت داخل سجن الدامون من قبل الأسيرات الفلسطينيات، حيث توزعت المهمَّات بحسب الخبرات والاهتمامات ـ منهنَّ من ترسم، ومنهنَّ من تكتب، والعديد منهنَّ يسرقن الورق والأقلام. وخطوة بخطوة، صارت المجلة مطلوبة حدَّ أنَّ العديد من الفتيات والنساء من داخل السجن أردن المساهمة فيها. فقد كُتبت كلُّ نسخة بعناية وحرص، وأعيد نسخها باليد، ووزِّعت بشكلٍ سرِّي بين الزنازين. ولتجنُّب أيِّ مجازفة تعطِّلها، بات تهريبها نوعاً من الأرشفة. كما أنَّ العديد من الأسيرات انخرطن في الأعمال الحِرفية. فمن حبوب الزيتون والأفوكادو التي استُخدمت لصنع الأساور والمسابح، إلى حلِّ الخيوط من القماش المنسوج لحياكة العجب من التطريز المرهف والدقيق، فعلى قصاصات من الخرق ينسجن علاقاتهنَّ بالزمن. في كلِّ قطعة يدافعن عن المعارف العابرة للأجيال والتي تستحيل إلى "ماضٍ مستمر لا ينتهي،" فزمنهم "يجري في ثبات المكان." زمن خارج عن هذا الزمان، زمن طريد، يسير في موازاة سماكة ظرفية السجن ليتجمَّد عند أطرافه. تلك هي "بشائر الموروث"[11] التي تولِّد رابطاً بين الحاضر والمستقبل في مواجهة العزل المفروض، والتي تُدخل بعداً زمانياً متملِّصاً وفيّاً مخلصاً لإرثه الخاص من التمهُّل، فيمسي الإمساك به قصةً عويصة.

في إحدى المرات أشارت خالدة جرار إلى أنَّ السجن هو فن استكشاف الممكن.[12] تكرار بعض التكتيكات المكتسبة من تجارب الأسرى الآخرين على مرِّ العقود، بل إعادة إيماءة بعينها مراراً وتكراراً على مدى أيام وأيام، مكَّنت الأسرى الفلسطينيين من تنفيذ عمليات هروب إعجازية. ففي العام 1938، وقبل تأسيس الكيان بعقدٍ من الزمن، هرب عيسى الحاج سليمان البطاط من سجن عتليت. وفي العام 1996 هرب غسان مهداوي وتوفيق الزبن من سجن "كفار يونا" عبر حفر نفق. وفي العام 2002 أثناء انتفاضة الأقصى، حفر أربعة أسرى، بالملاعق، طريقهم من سجن "عوفر". وفي العام 1996 هرب صالح ونعمان طحاينة من السجن ذاته. وبالرغم من قصر عمر تجربة التحرير الذاتي هذه، فقد بقوا الملهمين لكل من محمد ومحمود العارضة، اللذين هربا في 6 أيلول/ سبتمبر 2021، مع كل من زكريا الزبيدي، ومناضل النفيعات، ويعقوب القادري وأيهم كممجي، محرِّرين أنفسهم من سجن "جلبوع" بحفر نفق، بملعقة. يغدو تكرار الزمن، ضئيلاً للغاية بحيث لا يُلحظ داخل النظام الزمكاني للاحتلال، مفعماً بالصبر. ففي تأخره وفي تباطئه هذا، يفسد ساعة السجَّان ويشوِّه عقرب المستوطن—الجندي.

عندما صرَّح يعقوب القادري بـ"أن لا مستحيل على أرض الأباء والأجداد،"[13] وعندما قال محمد العارضة إنَّ "هذا الوحش وهم من غبار،"[14] كانا يقبضان على النظام الزماني المتصلِّب على جدران السجن، يجرُّونه إلى ماضيه، كومةً من الغبار. بإيماءاتهم المتكرِّرة في الحفر، حطَّموا المخيال الشمولي للسجن، ونبشوا الزمنية التي غالباً ما يخفيها السجن: بدايتها ولاوجوديَّتها.

هذه المقاربات الثلاث للوقت تتجمَّع في "الإرادة الفلسطينية"[15] التي تغذَّت في الانتظار وازدادت حدةً على جانبي الجدار. إن إحدى أكثر الإيماءات اللازمانية مجداً تكمن في ولادة المئات من الأطفال الفلسطينيين خلف جدران السجن عبر تحرير النطف، وُلدوا من رحم انتظار أمهاتهم وآبائهم. إن كان الاحتلال يقبض على جثامين الشهداء، فإنَّ الأسرى يهرِّبون المستقبل مدداً للعمر. وقد قالت ميلاد ابنة وليد لأبيها "لاء، انت لاء، انت مفش عندك باب" فما كان منه إلا أن زاد "ثقباً في الجدار."

ها هنا تنحسر ظلالنا على شاطئ البحر تعوج.
يهب الموج لها ويَبتلعُ الضوءَ وتَغرقُ البروجُ.
يَبسطُ غوره في"أبناء الظلام" ليلاً على مدِّ البصر لا يزال يموجُ

بما أن كلاً من "المنظر" و"الانتظار" يتقاطعان في "النظر"، يغدو الانتظار هو طريق الرؤية، فتحت الأرض تحبل الأنفاق بالتحدِّي، وفوقها، من اليرموك إلى برج البراجنة، كل المخيمات تحمل عنواناً واحداً. يستمرُّ الناس في العودة إلى ركام منازلهم في بيت حانون، وآخرون يرفضون أن يغادروا. في الشجاعية تعاهدوا على إعادة إعمار مدينتهم، و"الجليل" تبحث عن الزعتر والعكُّوب لساعات وساعات، تزرع حبوب الباذنجان في سلال بلاستيكية وعلب معدنية لأسابيع في جباليا ـ إنَّ في هذا المنظر ما يولِّد الهزيمة في الحتمية الزمانية الصهيونية.

تصدأ المفاتيح بين الأصابع وترزحُ الخيام شفافة، ولكن عند ترديد "إحنا صامدين هون،" تزرع ممارسة الصمود بقاءً يحطُّ في المكان والزمان في الآن عينه. الصمود: مكانية الانتظار حيث حُددت الجغرافيا غير متاحةً للفلسطينيين، باتت متخيَّلة مرة أخرى ومعاشة مرة أخرى في الزمن، حيث تُبنى البنى التحتية المولِّدة للحياة اليومية. هي الزمنية التي تسبق العدو، والتي ستعيش على أنقاضه. هي ذي أشواك الصبر التي تتجاسر وتكسر عقارب ساعة المستعمِر.

إنَّ الانتظار، بين المنتظِر والمنتظَر، هو أن يتوحَّد المرء بتوقه وشوقه، كما غدا حنظلة الذي لم يكشف عن وجهه، بعد

الإحالات

[1] Nasser Abourahme, "In tune with their time," *Radical Philosophy*, No. 216 (2024): 13-20.

[2] Saraya Al-Quds (Tubas Brigade), Resistance News Network, June 28, 2024.

[3] Nadera Shaloub-Kevorkian, "Ashlaa' and the Genocide in Gaza: Livability against Fragmented Flesh," Fieldsights, 31 October 2024, accessed 2 December 2024. https://www.culanth.org/fieldsights/ashlaa-and-the-genocide-in-gaza.

[4] Adam Haj Yahia, "The Principle of Return," *Parapraxis Magazine*, November 2024, accessed 11 December 2024. The Principle of Return — Parapraxis.

[5] Abu Obeida's speech, X, October 28 2024. https://x.com/BaraaNezarRayan/status/1718597990841995699

[6] Shaloub-Kevorkian, op. cit., 3

[7] Walid Daqqa, ""Victory Over My Jailer": The Afterlife of Revolutionary Walid Daqqa's Steadfast Love," trans. Julia Choucair Vizoso, *The Public Source*, 17 April 2024, accessed 5 May 2024. https://thepublicsource.org/parallel-time-walid-daqqa.

[8] Lena Meari, Samera Esmeir, and Ramsey McGlazer, "'You're Not Defeated as Long as You're Resisting': Palestinian Hunger Strikes between the Singular and the Collective." *Critical Times*, Vol. 5, Issue 3 (2022): 645–662. https://doi.org/10.1215/26410478-10030264.

[9] محمد حسن وتد، ""بركان الحرية أو الشهادة": الأسرى يعلنون وصيتهم،" **عرب 48**، 19 آذار 2023، شوهد في 13 أيلول 2024. https://url-shortener.me/HP9Z .

[10] Daqqa, op. cit., 7

[11] Iman Sharabati, *Futuristic Heritage: Palestinian Craftculture in the Context of Settler Colonialism* (Sweden: Lund University, 2022(.Master's thesis.

http://lup.lub.lu.se/student-papers/record/9097666.

[12] Khalida Jarrar, "The age of freedom will come," *Middle East Monitor*, 17 February 2020, accessed 12 July 2024. Palestinian prisoner Khalida Jarrar in her own words: The age of freedom will come – Middle East Monitor.

[13] الميادين نت، "باسمه وإخوانه الـ 5.. يعقوب قادري يتوجه برسالة إلى الميادين في ذكرى "نفق الحرية""، **الميادين**، 30 آب 2023، شوهد في 18 تشرين الثاني 2024.

https://url-shortener.me/HPB5.

[14] عاطف دغلس، "وصف إسرائيل بأنها 'وهم من غبار'.. الأسير محمود العارضة يتحدى الاحتلال في المحكمة العسكرية بالناصرة،" **الجزيرة**، 12 نيسان 2022، شوهد في 18 تشرين الثاني 2024.

https://url-shortener.me/HPBB.

[15] Khalida Jarrar, "How to Resist and Win inside Israeli Prisons," *The Markaz Review*, 15 October 2021, accessed 4 July 2024.

https://themarkaz.org/khalida-jarrar-fashioning-hope-out-of-despair-how-to-resist-and-win-inside-israeli-prisons/.

نقرأ فلسطين ونكتب لغزة
من ثقب إبرة في زمن الحرب والإبادة

محمود بركة، فلسطين

بداية

كُتبت هذه النصوص من أهل غزة وأصحابها، بالقلوب والحناجر. أمَّا الأقدام فلم تتَّسع لها غير كتابة مشهدية الزمن الطويل للحرب في أوقات النزوح وفي مسافات طويلة تحت القصف وهول الإبادة. كانت ذاكرة المدينة تقفز أمام طول النظر وقصر الخطوات، واكتفت العيون بملامسة أخوتها من العيون النازفة من النار والأوجه الجريحة. خلال زمن الموت الكثير، وضياع الروح في أزقَّة القلق، ظلَّ يلاحقني سؤال لا تهدأ إجابته، فالجواب يحمله الأحياء ممن عاشوا خطر الحرب، ومن صاروا تحت التراب، ومن رجعوا في عربات الموتى، والجثث الشهيدة العائدة في ثلاجات الاحتلال المتحرِّكة بعد أعوام من البحث عن الشهداء المفقودين. والجواب يحمله أطفال فقدوا عائلاتهم، وشوارع تبكي في سؤال الشاعر الراحل "فالبيوت تموت إذا غاب سكَّانها،" وهم لم يغيبوا بل طردتهم أسلحة الدمار الرهيب، فسكنوا خِيم اللجوء. كان الخوف يمسك بطرف القلب: كيف نروي ميراث من عاشوا التجربة، وإرثهم المصنوع من إبداع على الرغم من فواجع الحرب وسياج الحصار؟ وقد صار العالم يسمع رغم ضجيج ما يحاصره من الغرق في الزمن السريع بالمتاهات. فالخوف إنَّما يكون من النسيان لا من الغفران، من أن تُنسى جرائم دولة الإبادة والمؤيِّدات! وذلك غير قابل للنسيان والغفران لاحتلال يتوسَّع بالفاشية الحديثة وأنظمة تمنحه الإفراط في الصمت ومطاردة الكلمة العادلة، وسياسات دولية تقرأ بلا خجل، وتشاهد بعيون وقحة قصف المباني وقتل الناس وحصار الأرض.

كتبت في وجداني كالباحث عن الحواسِّ الجديدة بعدما امتلأت حواسُّ الجسد بالفقد ومحو الذاكرة. هذه الأرض المملوءة بالدماء والجثث والجماجم والويلات والقهر والجوع ستكون لعنة على من يمشي فوقها بالقوة ورغبة السيطرة، وعلى من يتناسى الدم والعذاب، ومن يفتح للاحتلال باباً آخر ليمرّ وتسقط عنه جرائم الإبادة... فلسطين الطيِّبة تغرس في الوجدان أنَّ الكتابة تحتاج لمن يرويها بقراءة أبنائها وأشجارها وثياب نسائها وميراث أجيالها، وبحرها "قميصها المسروق". وهي قراءة تعلِّمنا درسها البليغ على امتداد فلسطين. فأرضنا هي هذه التي تعيش معنا ونعيش معها محطَّات الألم والتعذيب في رحلة لا تنتهي من حياة الفلسطيني وحياة فلسطين.

حين بدأت البحث عن هذه النصوص، كان هاجسي الذي لا يهدأ هو: عن ماذا أسأل؟ وكيف يبدأ الكلام في أرض يمتلئ أبناؤها بمضامين اللغة "وسحرها الأسود"؟ ومع كل نصٍّ جاء من غزة، ولدت حاسَّة جديدة تدقُّ جدران العالم، كما وولدت حاسَّة السمع والبصر لأول مرَّة. هنا، تصبح الكتابة على مسافة قريبة على الرغم من الركام والمدينة المحطَّمة. وهنا، يداهمنا تساؤل قديم: "هل من متَّسعٍ للغناء في أوقات الظلام؟ نعم. ثمَّة مجال للغناء في أوقات الظلام، غناء عن أوقات الظلام!" قرأتُ النصوص في لحظات تمنَّيت معها الإمساك بالعالم ليقرأ ويسمع عن قوة الكلمة في سلسلة القصص وهي تروي ما لا يمكن لأحد غير كتَّابها كتابته. فكيف تقرأ عن أطفال يبحثون عن ضوء الفرح وسط الركام؟ عن فتاة تجلس كلَّ يوم في مكان فَقْد رفيق دربها قرب حافة البحر؟ كانت الكتابة هنا ولادة لأول مرَّة، لميلاد حاسَّة تشبه جرساً يضرب قرعُه مسمعَ الكون وضميره الغارق في الكتابة المملة، ورماد الكلام، ومنصَّات الفُرجة، ومنابر الاحتفاء. ففي غزة وعموم فلسطين، الكتابة وحدها قادرة على تمثيل الضحايا والناجين في حال غياب الأجساد، ووحدها القادرة على نقل أصوات المكلومين وتقدير كرامة ثباتهم، ووحدها القادرة على الاقتراب من الروح وساحة الجسد. إنَّهم يكتبون دون بلاغة وتجميل وترقيم، وتلك الكتابة الحقيقية، وكتابة الحقيقة. حقيقة أن تكتب فلسطين وهي تعيش ظلم الاحتلال على مسمع العالم، وأن تكتب ميراث أهل الأرض الأصلاء في مواجهة ظلام الغرباء وظلمهم في البلاد، وأن تكتب غزة وفلسطين وهي تُبعث من تحت الأرض "والسماء الأخيرة" والبحر المحاصر، والهواء المسكون بأصوات الحق على الرغم من أدخنة الحرب والإبادة، حتى تتجاوز الكلمات سياج الاحتلال وخطر الزوال.

لقد استضاف هذا الريبورتاج مجموعة من الكتَّاب الغزِّيين والغزِّيات، وهم: إبراهيم عصام، وشجاع الصفدي، وعبد الوهاب حمد، وشادي الكفارنة، ويافا أبو عكر، وفداء زياد، وسامية الغصين، ونَجيًّا محمود، وفاطمة قويدر، ونعمة حسن، وعاطف حسنين، ورمضان بركة.

في الحرب أمشي مع الأطفال حتى يبرق الأمل والضوء...

إبراهيم عصام

مخرج ومصور من غزة، فلسطين

لم أعش الحرب من شرفةٍ أو شاشة، بل من مستوى الأقدام الحافية. كنت فناناً أضع الكاميرا على كتفي، وإنساناً أضع قلبي في العراء. عامان مرّا كعمرٍ كامل، أو كجملةٍ طويلة بلا نقطة. المدينة التي عرفتها لم تختفِ فجأة، كانت تُسلب قطعةً قطعةً، يوماً بعد يوم، ونحن شهودٌ ومشاركون في الوقت ذاته.

النزوح لم يكن حدثاً، بل حالة دائمة. خيامٌ نُصبَت على عجل، ثم غُمرت على مهل. المطر هنا ليس نعمة، هو امتحان آخر. رأيت الخيام تغرق، والبطَّانيات تتحوَّل إلى طين، والناس يحاولون إنقاذ ما لا يُنقَذ. المراحيض في العراء، والجسد بلا ستر، والحياء يُعلَّق مؤقَّتاً كي تستمرَّ الحياة. المياه تُنقل في غالونات مُثقَلة، كأنَّ كل قطرة تحتاج

إلى مفاوضات شاقَّة. الملابس قليلة، والأطفال حُفاة، لكنَّهم لا يعرفون الشكوى كما نعرفها نحن الكبار. كنت ألتقط مشاهد لا تُدرَّس في معاهد السينما: أطفال يمرُّون على البحر، يرقصون وقت الغروب، كأنَّهم يستعيرون الفرح لدقائق من موجةٍ عابرة. نساء وأطفال يغسلون الأواني في البحر، الملح يلتصق باليدين، والذاكرة. الركض خلف مظلَّات المساعدات أشبه بطقسٍ جماعي: الأجساد تركض، والكرامة تلهث خلفها. شاحنات المساعدات تمرُّ، ولا تمرُّ معها الأسئلة: لماذا نُطارد ما هو حقّنا؟ رأيتُ الموت من أجل الدقيق، رأيتُ الحطب يُجمع كما تُجمع الذكريات الأخيرة. النار تُشعَل للطهي، وتُشعِل في الصدور أسئلةً لا جواب لها. النساء الكادحات هنَّ عمود هذا الزمن: يحملن الماء، ويخبزن، ويربطن الخيمة، ويخفين دموعهنَّ كي لا يسقط السقف على الأطفال.

ضوء يستيقظ تحت القصف ويصنع الفرح

حين يعلو صوت المزمار وطبول الفرح على صوت القصف، لا يكون ما يحدث مجرَّد احتفال، بل يكون فعل حياة، كرنفالاً يمشي إلى شابلن في قلب غزة. لم يكن ذلك موكباً احتفالياً بالمعنى التقليدي، ولا فعاليَّة ختامية عابرة لمهرجان سينمائي، بل اختباراً جماعياً لذاكرة المدينة، وقدرتها على التمييز بين صوتين: الصوت الذي اعتاد الأطفال الهروب منه، والصوت الذي تذكَّروا معه كيف يُركض نحوه.

من الشارع المركزي لمدينة غزة، شارع عمر المختار، انطلق كرنفال اختتام الموسم الأول لمهرجان غزة السينمائي للأطفال، قادماً من حديقة الصداقة النرويجية في حيِّ الرمال، والتي تحوَّلت إلى مخيم للنازحين، مارّاً بالمجلس التشريعي الفلسطيني، وصولاً إلى ساحة مسرح رشاد الشوّا المدمَّر. المسافة لم تكن جغرافية فحسب، بل شعورية أيضاً: انتقال بطيء من ذاكرة الحرب إلى احتمال الفرح.

طبول، وإيقاعات تراثية، ودبكة شعبية، وكشَّافة، ومهرِّجون، وشخصيَّات ديزني التي لا تَعرف السياسة ولا الخرائط. وجوه أطفال ملوَّنة، ووجوه أهالٍ بدت كأنَّها تستعيد أعماراً قديمة. لم يكن واضحاً إن كان ما يجري حاجةً للفرح أم حنيناً إليه، لكن المؤكد أن شيئاً إنسانياً عميقاً كان يتحرَّك في الشارع: غريزة حبِّ الحياة.

وكما كتبت الشاعرة البرتغالية صوفيا دي ميلو بريـنير "الفرح ليس نسيان الألم، بل القدرة على النظر إليه دون أن يهزمنا." ذلك بالضبط ما كان يحدث هنا: الفرح لم يمحُ آثار الحرب، لكنه رفض أن يسمح لها بأن تكون الصوت الوحيد.

كفنان بصري، اعتدت البحث عن المعنى في التفاصيل الصغيرة. وفي هذا الكرنفال، التفاصيل كانت تصرخ: طوابير الأطفال أمام رسَّامي الوجوه، طوابير تدعو للبهجة، لا تشبه طوابير الجوع التي عرفتها المدينة خلال الحرب. أطفال يرتدون أفضل ما توفَّر لديهم، لا لأن أحداً طلب منهم ذلك، بل لأنهم أرادوا أن يليقوا بالفرح.

سيارات توقَّفت طوعاً، لا اضطراراً، لينضمَّ ركَّابها إلى الموكب، وأخرى فتحت أسقفها للصحفيين كي يروا أفضل. كان الشارع كلُّه يتحوَّل إلى لقطة سينمائية طويلة بلا قطع. الناس يرفعون ملصقات المهرجان كأنهم فريقه التنظيمي، ويرقصون مع المهرِّج، ويحيطون بالدمى، ويشاركون في الحدث لا كمشاهدين، بل كأصحاب بيت. وهذا طبيعي، فالمهرجان كان لهم، ومن أجل أطفالهم الذين حُرموا من الحياة لعامين وأكثر.

سمعتُ أكثر من امرأة تهمس: "اللهم أسعد مَن أسعدَ أطفالنا." في تلك اللحظة، فهمت أن كلَّ ابتسامة كانت تمدُّ فريق المهرجان بِطاقة إضافية، وأن التعب يُمحى فوراً أمام أي ضحكة لطفل. شعرت أن كاميرا واحدة لا تكفي. كنت أحتاج عدسات إضافية لالتقاط الرقص، والدهشة، والأهازيج، وانفعالات الأطفال حين يعلو صوت الطبل بدل الانفجار.

الفرق بين الهروب من الخطر والرقص في الشارع فرقٌ لا يُقاس بالمسافة، بل بالكرامة. وجاءت الذروة في ساحة المسرح المدمَّر، حين عُرض فيلم الاختتام: "الطفل" لتشارلي شابلن. فيلم أبيض وأسود، صامت، قادم من قرن آخر، لكنه بدا وكأنه صُنع لأطفال غزة تحديداً. رأيت اندماجاً وتأثراً لم أعهده من قبل، على الرغم من توثيقي عشرات العروض السينمائية للأطفال. ضحكوا، وصمتوا، وتعاطفوا، كأنهم وجدوا في شابلن أخاً أكبر نجا من القسوة بالسخرية والحنان.

هنا تتجلَّى المفارقة: أطفال عاشوا القصف، يتفاعلون بعمق مع فيلم صامت، أطفال عرفوا صوت الطائرات، يكتشفون معنى المزمار. وكان شعار المهرجان "نحب الحياة غداً" متناغماً تماماً مع ما جرى في الشارع.

لم يكن شعاراً نظرياً، بل ممارسة حيَّة. هذا المهرجان، الذي نظَّمته مؤسسة مشهراوي لدعم السينما والسينمائيين في غزة، والتي أسَّسها المخرج الفلسطيني رشيد مشهراوي، وبالتعاون مع مؤسسة حكمت فلسطين ومجموعة من الجمعيات واللجان المحلية.. لم يكن حدثاً نخبوياً، بل مساحة عامة أعادت تعريف العلاقة بين الفن والناس. من وجهة نظر فنَّان عمل طويلاً مع الأطفال، أستطيع التأكيد على أن هذه الأنشطة ليست ترفاً، بل ضرورة نفسية وإنسانية. الطفل الذي يرقص اليوم، أقلّ قابلية لأن ينكسر غداً. والمدينة التي تجرؤ على الفرح، على الرغم من كل شيء، لا تزال حيَّة. لم يكن الكرنفال نهاية مهرجان، بل بداية تذكير جماعي: أن الحياة، مهما تأخَّرت، تستحق أن نحبَّها الآن.

على شفير ألم الكتابة وعيناها المفتوحة بين شظايا الحرب

شجاع الصفدي

كاتب وشاعر من غزة، فلسطين

في غزة لا قعر أكثر للنزول إليه. حلَّت بهذه المدينة نازلةٌ جعلت رحلة من تبقَّى من الأحياء، رحلة مضنية للصعود إلى الصفر، ولم يعد للنحيب جدوى، ولا تكرار القصص المأساوية يترك أثراً على جبين الإنسانية. لقد أصبح العالم مفرط التنكيل بكل المبادئ والقيم، وأصبحت غزة نموذجاً يعرِّي كلَّ ما يمكن التنظير به في المحافل الدولية أو الأصول القانونية. أكتب بالذاكرة، وبحضور الزمن الواقع على شفير ألم الكتابة وعيناها المفتوحة على الرغم من شظايا الحرب والبرد والتجويع والنزوح وفقدان المكان.

سألته: كيف أحوالك في النزوح؟
أجاب: "النزوح خروج الروح."

لعلَّ هذا الوصف أبلغ ما سمعته طوال سنتين من الهلاك. لذلك من لم يعش ألماً كهذا، ليس عليه مطلقاً وليس مقبولاً منه أن ينصح أو يفتي أو ينتقد أو يعترض على أبناء غزة بأيِّ صيغة، وبأيِّ رأي، وبأيِّ شكل.

تبدو غزة، وكأنها تعرَّضت لضربة بمطرقة كونية، أو تصادم نيزكٍ عملاق، تهشَّمت معالمها، وسُحقت عظامها، وتهتَّكت أوصالها، والتصقت أنسجتها المتهتِّكة بعضها ببعض عبر نزيفٍ ممتدّ. المدينة المنكوبة تشبه صدر مدخِّنٍ قديم، خاوية من النبض المنتظم، وبينما تنفث الدخان تسعل حتى تبصق دماً على العالم في الأسفل.

هنا بلد النمل الوحيد الذي لم يهنأ يوماً بحبَّة سكَّر! والذي لا يملك حظّاً ليسمعه سليمان فلا يحطمَنَّه الجند. نحن النمل الذي تتعدَّد أساليب موته، ولا أحد يبالي بصرخاته. فكلما قرأت خبراً عن الأرصاد الجوية يفيد بمنخفض قادم، انخلع قلبي على حالنا البائس، يصير الخبر سكِّيناً يمزِّق قلوب الخيام، وينهش قاطنيها قلقاً.

تساءل، من سيغرقه الطوفان إذا غفت عيناه، ومن سينقذ الصغار، ولا نوح في المدينة؟ أن تمرِّن أحداً على غيابك، ذلك أشبه بالتعذيب بتنقيط الماء في زنزانة مظلمة، ثمَّة أشباح تعضُّ وريدك، وثمَّة نحل يطنُّ في أذنيك يذكِّرك بالموعد: لا تغفُ، ينتظرك الكثير من العمل لتنجح! عليك مثلاً أن تقلِّل الكلام ليعتاد صمتك. وإذا تكلَّمت، فقل: لا أحد يستحقُّ البكاء. وعندما يُبكيه ما تقول، أخبره أن الدنيا فيها من الأحزان ما يفيض له الدمع. خذ حقَّك من الحزن كاملاً، لا تكترث بمن يثنونك عن البكاء. واستمع لكل ما ينهكك حتى تنام،

هكذا فقط يمكن أن تمرَّ الليلة، ويمكن للغد أن يأتي. ولتمرِّن أحداً على غيابكَ، ساعده أن يعتاد ذلك. قلِّل من ابتسامتك، الابتسامات لها أثرٌ حادٌّ يمنع النسيان. حاول أن تغيب عن عينيه ما استطعت، ولا تحضنه عندما تعود، عليه أن يتعلَّم أن هناك غياباً لا يعود منه الناس.

تجنَّب النظر في عينيه، العيون مرآة القلب، فلا تعطِه مفتاحاً ليرى شظاياك. واختبره بين حين وآخر، وكلَّما قلَّ اهتمامه بعودتك، كانت مهمَّتك ناجحة. وكلَّما اعتاد صمتكَ وكفَّ عن محاولة سحب الكلام بأيِّ حديث مجنون، فتلك علامة نجاح. قد يؤلمك ما تعدُّه لأجله، ويفيض بك وجعٌ لا تحتمله الجبال، لكن عليك أن تكمل المهمَّة. عليه أن يتمرَّن على غيابك، فمهما بلغتَ من القسوة، لن يكون ذلك أشدَّ وطأة على قلبه من رحيلك للأبد...

حقائبه الثقيلة راوية زمن النزوح...

كل مرَّةٍ اضطُّرتْ فيها للرحيل عن البيت، ودَّعت الجدران، مسحت برموشها خزانته، وخبَّأت الذكريات في محافظ زمنية سرِّية، ثم حملت حقائبه الثقيلة ومضتْ.

لم يعرف أحد ما الذي تحتويه تلك الحقائب! قالت الجارات: إنها تحمل ما اكتنزته من حُليّ عندما كان زوجها غنياً يغرقها بالذهب. وقالت صديقتها: أنا العارفةُ بها، إنها تقتني تحفاً ثمينة لا يهون عليها تركها، وتحرص أن تفديها بروحها. أما أختها، فظنَّت أن الثياب الثمينة ومجموعات الأحذية الفريدة أكثر ما يهمُّها اصطحابه. وكانت كلَّما ألقى الموت بظلاله، ولا وقت للنجاة، استمرَّت تحمل حقائبه الثقيلة، وكلّ صباح تتلفَّت يمنةً ويسرةً، وتنزوي في خيمتها، تتفقَّد كنزها الثمين. قمصانه الكثيرة، سترته الجلدية الأنيقة التي أحبَّها أكثر من أيِّ شيء، فهي هدية أبيه، وأحذيته الرياضية، وهداياه منذ ولادته، تحف تلقَّاها تكريماً من مدرسته، وزجاجات عطره الفارغة، وكتبه، ودفاتره، وأقلامه، وقصاصاته، ورسوماته الطفولية، حتى جواربه... تتفقَّد كلَّ شيء ثم تعيده للحقائب وتقفلها جيداً، ثم تغطِّيها ببطانية ثقيلة لتحميها من أعين المتلصِّصين. وكلَّما اشتدَّ البرد زادت الأغطية، خشيةً على روحه التي تسكن الأشياء من البرد. هكذا ظلَّت حقائبه الثقيلة تؤنس وحشتها بينما تُكابِدُ وطأة رحيله عن القلب.

في صندوق الشاحنة، وبين أكوام من الأكياس وما يشبه الحقائب، يقبع الكاتب ساهماً، وكان لديه بعض الوقت ليجمع ما تيسَّر من أشيائه الضرورية وبعض الكتب، ثم الرحيل تاركاً بيت العمر بكل ما فيه من تفاصيل.

يصبح الوقت بلا معنى ولا قيمة حين نقطعه في الهباء. تمضي حيث المجهول، وتحاول أن تتماسك حتى لا يتملَّكك اليأس، لكن دمعاً يغافلك وينساب بهدوء، تمسحه قبل أن ينتبه أحد، ثم تتظاهر برباطة الجأش وتقول: سوف نجهِّز خيمتنا بما يسهِّل الحياة قدر الممكن! كأنك تضع عصفوراً في فضاء يحوم به النسور، وتعطيه وعداً بالسلامة!

لطالما كان وصف لاجئ مؤذٍ للنفس منذ نكبة 1948، وقد استجدَّ لنا لقب نازح، وصف ثقيل على القلب، يطحن رغبة المرء في الحياة. يتعامل الغزِّيون مع لقب نازح كأنه وصمة دامية على أرواحهم، هؤلاء الذين كانت لهم

بيوت عامرة بالدفء والحب والخير. لاحقتهم وصمة النزوح بعد أن فقدوا كلَّ شيء. فقدوا بيوتهم وممتلكاتهم وأعمالهم. لم تترك آلة البطش شيئاً إلَّا ونالت منه.

ماذا يعني الوصول بعد الرحيل من غزة مجبراً نحو الجنوب؟ هذا ما يدور في ذهن المرء طوال الطريق، التي تستغرق ساعات طوال، بينما في الوضع الطبيعي قبل المقتلة، يمكن قطعها خلال ربع ساعة على الأكثر.

هنا تنتظرك أقلُّ من خيمة، وأكثر من خيبة. تنظر حولك وكأنها لوحة سوريالية تجسِّد المأساة. كلُّ شيء جامد، ينشغل الرجال بمطارقهم يدكُّون الأرض بأوتاد خيامهم، والنسوة ينشغلن بتفقُّد المكان الغامض، ويشعرن بالقلق من ليلٍ يأتي في العراء. وبعضهن يجلسن في زاوية مظلمة يبكين قهرهنَّ وخساراتهنَّ الفادحة.

يبدع الكتُّاب في وصف نوائب الدهر قاطبةً، لكنهم أمام نكبة غزة يتعثَّرون بأشلاء الضحايا، بالقلوب المنكسرة، بالآمال المحطمة، بالسيقان المبتورة... كلُّ شيء في غزة عثرة يكبو بها كلُّ جواد.

الليلة الأولى في الخيمة أشبه بالليلة الأولى في السجن لبريء حُكم بالمؤبَّد دون أن يقترف ذنباً. تتكالب عليه الدموع والذكريات، حتى تكاد تفتك بقلبه الذي ينفطر حزناً، بينما يحملق في السقف كرفيق وحيد يسامره، ويقصُّ عليه رحلة النزوح، الرحلة التي تنقل المرء من بيتٍ إلى خيمة. كأن الحياة السابقة كانت حملاً في أحشاء غيمة، أجهضت حملها باكراً فتناثر في الفضاء تاركاً جنين الحسرة يتعاظم حتى يبتلع الماضي والحاضر والمستقبل.

كلُّ شيء في الخيمة بلا غد، أنت عارٍ تماماً أمام عوامل الطبيعة والزمن، وما تكتبه لتصف البداية يتلاشى كلَّما تعمَّقت بقلبك أوتاد خيمتك الحادَّة. إنك تحمل مطرقة وأوتاداً تغرزها في قلبك، وبينما تنتظر الصباح لتنشغل بمختلف أنواع الشقاء، تداوي الكمد بالذكريات، وتحدِّث الهواء: هل تذكر حين كان لنا بيت؟

الحرب دائرة لا تنتهي من النزوح والفقد

عبد الوهاب حمد

باحث ومراسل صحافي من غزة، فلسطين

عدتُ إلى غزة قبل عام واحد فقط من اندلاع حرب الإبادة الجماعية، بعد رحلة دراسية استمرت تسع سنوات خارج قطاع غزة. حصلت خلال رحلتي الأكاديمية على درجة البكالوريوس في إدارة الأعمال من جامعة الشرق الأوسط في قبرص التركية، ونلت الترتيب الأول على دفعتي، وتكرَّمت بدرع رئاسة الجمهورية. كما أنهيت دراسة الماجستير في إدارة سلسلة الإمدادات الإنسانية من جامعة ووريك البريطانية.

قبل الحرب، عملت مع عدد من المؤسسات المحلِّية في مجالات مرتبطة بتجنيد الأموال والعمل الإنساني. ومع بداية العدوان، عملت مديراً لمؤسسة وطنية فلسطينية، وقدت من خلالها تدخلاً إنسانياً بسيطاً في شمال غزة في وقت

كان فيه الشمال يعاني من مجاعة حقيقية اضطرَّ فيه الناس إلى أكل علف الحيوانات لأجل البقاء على قيد الحياة.

في اليوم الأول للحرب، نزحت من منزلي الحدودي الواقع شمال غزة إلى جباليا، وسط قصف "إسرائيلي" عنيف وعشوائي من البرِّ والبحر والجو. ما زلت أتذكَّر أول مؤتمر صحفي "إسرائيلي" بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر، حين قال وزير الحرب "الإسرائيلي": "لا ماء، لا طعام، لا دواء، لا كهرباء... هؤلاء حيوانات بشرية ويجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس،" لم تكن تلك الكلمات خطاباً عابراً، بل إعلاناً لسياسة ممنهجة قادت سكان غزة إلى مستويات غير مسبوقة من انعدام الأمن الغذائي، والأخطر من ذلك نزع الكرامة الإنسانية عن الفلسطينيين، ضمن سياق واضح من التهجير القسري، والتطهير العرقي، وكيِّ الوعي.

عشت أياماً لأروي عيون الناس وذاكرة المدينة

كانت الحرب دائرة لا تنتهي من النزوح، والعنف، والفقد. بقيتُ في جباليا تسعة أيام، ثم نزحت قسراً إلى المنطقة الوسطى مدَّة 17 يوماً قبل أوامر إخلاء جديدة دفعتنا إلى مدينة خانيونس. هناك اشتد الحصار، ونفدت الموارد، وحُشر الناس في مساحات ضيِّقة بلا أدنى مقوِّمات للحياة.

في خانيونس، عشت داخل أحد خيام الصحفيين قرب مجمَّع ناصر الطبي، أَجريت خلال تلك الفترة مداخلات تلفزيونية باللغة الإنجليزية لتغطية الوضع الإنساني. سيارات الإسعاف لم تتوقَّف، والشهداء كانوا يصلون باستمرار، والمستشفى كان يعمل فوق طاقته بكثير، وسط شعور عام بأن النهاية قريبة، لكنها استمرت لأكثر من عامين. خلال هذه الرحلة القاسية، خسرت أكثر من مائة شخص من عائلتي الممتدَّة، إلى جانب عشرات من الجيران والأصدقاء. لذلك، حين أقول إن ما فعلته "إسرائيل" في غزة هو إبادة لا تنتهي، فأنا لا أستخدم توصيفاً سياسياً أو شعاراً إعلامياً، بل أصف واقعاً عشته، وفقداً ما زال يتجدَّد يوماً بعد يوم.

في كانون الأول/ ديسمبر 2024، واجهت خسارة شخصية أخرى. تدهورت الحالة الصحية لوالدتي، واكتشفنا أنها مصابة بسرطان المثانة في مراحله الأخيرة، وكان المرض قد انتشر في جسدها منذ البداية. حاولنا لشهور تأمين تحويلة طبيَّة وإخراجها للعلاج خارج قطاع غزة، لكن دون جدوى. تنقَّلتْ بين جلسات علاج مكثَّفة ووحدات نقل دمّ، وكانت تذهب إلى العلاج تحت القصف، قبل أن يخرج المستشفى عن نطاق الخدمة. رحلت والدتي بقلب قويٍّ وجسد أنهكه المرض، بعدما لم تعد المسكِّنات قادرة على تخفيف ألمها.

لاحقاً، دُفع السكان بشكل ممنهج إلى مدينة رفح. خلال وجودي هناك، عملت لفترة وجيزة كمراقب طرف ثالث على معبر كرم أبو سالم مع جهة متعاقدة مع الأمم المتحدة. ورغم التحسُّن النسبي في دخول المساعدات مقارنة ببداية الحرب، إلا أنها بقيت غير كافية، وكانت المعابر تُفتح وتُغلق بشكل متقلِّب.

أتذكَّر حديثاً جمعني مع شخص أجنبي قال "إن الفلسطينيين بحاجة إلى أن يقود الشباب بلدهم، وأن يتحرَّروا من الاتفاقيات الاقتصادية مع الاحتلال ويكون لهم اقتصادهم وعملتهم الخاصَّة." ثم قال بوقاحة إن علينا نسيان

ما قاله الأجداد عن أراضي 1948، والتركيز فقط على الحاضر. لم أوافقه! لكنني أدركت كيف يُراد لنا أن نفقد ذاكرتنا، لا فقط أرضنا. بعد اجتياح رفح، نزحنا إلى مخيم البريج في المحافظة الوسطى لقطاع غزة، حيث عشنا خمسة أشهر تحت قصف مستمرٍّ، خاصَّة في المناطق الشرقية. واصلت خلال تلك الفترة عملي كمدير لمؤسسة وطنية تُدعى "جهود". كان تدخُّلها بسيطاً لكنه كان تدخلاً على الأمن الغذائي للفئات الأكثر هشاشة، إلى جانب مشاركتي المكثَّفة في مقابلات إذاعية أوروبية لتغطية الواقع الإنساني في غزة.

لاحقاً، انتقلتُ إلى دير البلح، وبدأت عملي كمراسل مع TRT World، ثم مع TRT Haber. في عملي الصحفي، اعتمدت على نقل الواقع كما هو، من داخل مخيمات النزوح، مسلِّطاً الضوء على المجاعة، وانهيار النظام الصحي، والسياسات التي تُدار باسم "السلام"، وكيف يراها الفلسطينيون على الأرض.

ما زلت مستمرّاً في عملي، لأن ما يحدث في غزة ليس مجرَّد حرب، بل إبادة مستمرة، وحياة تُنتزع يوماً بعد يوم، وتستحق أن تُروى بصدق، وبأقلّ قدر ممكن من الكلمات، وأكثر قدر ممكن من الحقيقة.

غزة حين ينطق الجرح

شادي الكفارنة

كاتب وأكاديمي من غزة، فلسطين

العيش في غزة ليست حكايةَ حزنٍ عابر، بل هي جرح مفتوح على صدر الزمن، ينزف كلَّ يوم صبراً ولا يموت. في غزة، البيوت تُقصف قبل أن تُكمل أحلامها، والأطفال يكبرون دفعةً واحدةً تحت هدير النار. فعندما نشعر بأننا عاجزون عن العيش بسلام، فاقدون للأمان، نكون بذلك تحت سواد حرب الإبادة الجماعية، غير قادرين على مواصلة حياتنا اليومية. لقد قضمتنا الظروف حتى أصبحنا عاجزين عن تنفُّس الهواء النقي وقد صار الهواء ملوَّثاً بغبار المواد المتفجِّرة الممزوجة بدمائنا وأشلائنا.

لقد نسينا أسماءنا واهتماماتنا، وما نفكِّر فيه الآن فقط: كيف ننجو بحياتنا؟ بِتنا خارج حسابات العالم كلِّه، حيث يلاحقنا التطهير العرقي بالطرق المتنوِّعة وبكل أشكال الموت: إما قصفاً، أو برداً في الخيام، أو حلماً في المنام، أو قهراً في اليقظة، أو سجناً في المعتقلات... حتى قبورنا صارت ضيِّقة في تجربة الحرب المميتة التي عشناها. ففي غزة تغيَّرت مراسم الدفن لتكون القبور في حفر صغيرة ضيِّقة لا تتجاوز السنتيمترات في العرض والطول لا تتَّسع امتداد أقدام المتوفَّى، فيكون في حفرة مضغوط الجسد محشور الأطراف مركوناً على حافَّة الحفرة مركوزاً بحفنات من الرمل.

فاقم فقدان الأمل خيبتنا وأضعف قوة مواجهتنا في تحقيق أحلامنا وآمالنا وطموحاتنا وسكينتنا النفسية. "من خيبة إلى خيبة" هو المعنى الموازي لـ "من خيمة إلى خيمة"، ففي المعنيين معاناة وضياع. لقد عشنا الاثنين معاً خيبةً وخيمةً، فالخيبة تلاحقنا والخيمة تضيق علينا حتى أصبحنا في حالة تيه نتقلَّب بينهما. فوجودنا في الخيمة

هو أكبر خيبة عرفناها منذُ ولدنا، ونحن نعيش في إيواءات الجحيم!

في غزة قصة وجعٍ طويلة، كُتبت بحبر النار، وتُتلى على مسامعِ الصمت العالميِّ، تمشي مثقلةً بالغياب، لكنها تترك خلفها أثرَ الحياة حيث مرَّت القذائف. في غزة الألمُ ليس طارئاً، إنه ساكنٌ قديم، يعرف الأزقَّة ويحفظ أسماء الأطفال. البيوت تُهدم، لا لأنها حجارة، بل لأنها تحفظ ذاكرة الضحك، فيُراد للذاكرة أن تُمحى.

غزة أمٌّ تلفُّ أبناءها بالخوف كي لا يراهم الموت فجأة. ليلها ليس ليلاً، بل امتحان بقاء، ونهارها انتظارٌ طويل لوعدٍ لا يأتي حتى وإن كان تحت الركام. لا تنطفئ الحياة، بل تتخفَّى، وتجمع أنفاسها لتنهض من جديد. كلما أُثقِلَت بالخراب، ازدادت خفَّةً في الروح، لأن ما لا يُكسَر في الإنسان هو المعنى.

في غـزة، المـوت يمـرُّ كـثيراً، لكـن الحيـاة تُصرُّ أن تعـود، وإن كنَّـا كلُّنـا ننتظـر دورنـا في قـدوم مـوت يقبـض أنفسـنا مـن أجسـادنا، وينزع أسـماءنا مـن قائمـة انتظـار المـوت. رحـم الله مـن مـات، ومـن بقـي على قيـد الحيـاة لجولـة أخـرى مـن المـوت.

يوميات الإقامة في غزة بين الحرب ونزيف الألم...

يافا أبو عكر

مراسلة صحافية من غزة، فلسطين

وحيدة هنا كغزة، بلا شيء، لأول مرة أشعر بالغربة، بالوحدة القاتلة. أشعر بعجزٍ ينهش القلب وكأنني لم أعد قادرة حتى على إعطاء بصيص أملٍ لأحد. أخاف من الفقد كثيراً، وأخاف التعلُّق بمن أحب أكثر... فأهرب منهم أكثر، كأنني أحميهم من وجعي أو أحمي نفسي من رحيلهم. وثَّقت الإبادة بقلم يرتجف، وبصوت مخنوق، ويدين ترتعشان، وعقل تائه. أبكي بلا دموع، فهنا نوع آخر من البكاء، بكاء القلب. كنتُ جبلاً، واليوم أشعر أنني أسقط قليلاً قطرةً قطرةً، صمتاً بعد صمت في لحظات ضعفي. كلُّ ما أرغبه هو البكاء، لكنني لا أستطيع ولَيتني أستطيع. كم أتمنى أن تتفتَّت هذه الدموع المتحجرة في القلب الذي ذاب من مُرِّ الحرب والقهر.

أعترف برغبتي في الانعـزال عـن هـذا العالـم، عـن كلِّ شيء. كـم كنَّـا أرقامـاً عنـد الجميـع، وكـم صـار شـهداؤنا وقصصهـم أرقامـاً. لكـن والله نحـب الحيـاة، لكننـا مـا اسـتطعنا إليهـا سبـيلاً! هنـا، في هذه البقعـة الممزَّقـة المليئـة بالدمـاء، نشـعر جميعـاً بالوحـدة... أمـام عيـون العالـم كلِّـه، أمـام الكاميرات والبيانـات الكاذبـة وزيـف وقـف إطلاق النـار. الطفـل زاهـر نـاصر شـامية طفـلٌ لـم يتجـاوز عمـر البراءة. خـرج يبحـث عـن نجـاة فلـم يجـد إلَّا رصاصهـم. أطلقـوا عليه النـار وتركـوه ينزف وحـده. والأشـدُّ إيلامـاً أن الدبابـة مـرَّت فـوق جسـده الصغير،

دهسته كما لو أنه لا روح فيه. كما لو أن طفولةً كاملة لا وزن لها. هرسوه بلا رحمة، وبلا خوف من عدسة، وبلا خشية من صوت، كأن غزة أرض مباحة للقتل فقط.

قراءة في وجه حبيبتي رهفت

رهفت كانت تعيش حياة بسيطة، لكن الحرب أخذت منها كلَّ شيء فجأة. وجدت نفسها يتيمة الأب والأم، بلا سند، وبلا ظهر، وبأربعة أطفال ينتظرونها كلَّ صباح. أربعة وجوه صغيرة لا يعرفون أنها تبكي كلَّ ليلة بصمت حتى لا يرونها منهارة. اليوم صارت رهفت الأم والأب في وقت واحد بعد فقدانها أمِّها مريضة السرطان. وبعد أقلَّ من شهر استشهد والدها عندما ذهب ليجلب شيئاً لهم من البيت، فارتقى شهيداً ولم تستطع وداعه ولا انتشاله حتى هذه اللحظة. لا أحد ينظر لوجعها، ولا أحد يخفِّف عنها. تمرُّ الأيام ثقيلة عليها، تحارب وحدها، وتقاوم وحدها، وتخاف من المستقبل وحدها.

مواصي البلاد وحصار بلا بدايات ونهاية

البدايات والنهايات ما هي إلا مسمَّيات. في مواصي البلاد لم يعد مهمَّاً ترتيب الأيام والأعوام. نازحون يلتحفون الألم، وريحٌ تهوي بأحلامهم في غياهب المجهول، وقذارة الحرب، واستغلال الفجَّار وظلمهم. لا تدعونا في الخيام، ولا تدعوا لنا بالثبات، ولا تقولوا قد كان عاماً وها هو جاء عام آخر. دعوا أعوام الله لله، وكونوا أنقياء أتقياء فقط. نحن هنا أموات، أموات فقط يا دعاة الإنسانية!

في وقت ينتظر فيه المرضى جرعة دواء أو محلولاً ينقذ حياتهم، تُغرق "إسرائيل" قطاع غزة ببضائع ترفيهية وهواتف حديثة، بينما تُغلق المعابر أمام الأدوية الأساسية، والمحاليل الوريدية، والمضادّات الحيوية، وأجهزة غسيل الكلى، ومستلزمات العمليات الجراحية... إنه مشهدٌ يلخِّص قسوة الحصار، وحقيقة العجز الذي يواجهه القطاع الصحي كل يوم.

وداع الشهداء

بين الجثث المجهولة تقترب بخطى مرتجفة، تبحث عن ملامح من تحبُّ فلا تجد وجهاً، ولا تجد اسماً... لكنها ترى الخاتم في يده فتعرفه فوراً. تسقط على الأرض، وتبكي بصوت مخنوق، فقد عرفته من وعد لم يُكمل الحياة. حتى الحُبّ في غزة يُقتل، وحتى الخواتم تُستخرج من بين الرماد بدل الزهور. رحل متمسِّكاً بعهده لها، فلم يخلعه في الحرب، ولا في الموت. كم قاسية هذه البلاد حين يصبح الخاتم دليل هوية، وحين يصير الحُبُّ شاهداً على المذبحة، ويبقى الخاتم وحده يروي ما تبقَّى من الحكاية!

في غزة

لا شيءَ يشبه الأشياء هنا، حتى الحزن له هيئة أخرى أثقل من أن يُحمل، وأصدق من أن يُخفى. في غزة، ينام

الناس على أصوات لا تشبه الليل، ويستيقظون على صباح لا يشبه الصباح. هنا تُقاس الحياة بنبضٍ متقطِّع، وتُوزَّع الأيام على شكل نجاة مؤقَّتة. غزة التي تُركت وحدها، ما زالت واقفة. مدينة كلَّما ظنَّ العالم أنها سقطت، رفعت رأسها من تحت الركام وقالت: أنا باقية...

مراسم وداع مؤلمة للطفل عطا مأمون مي "أبو شدق"، البالغ من العمر ستة أعوام، بعد سقوطه في بئر مياه بعمق ستة أمتار شمال غرب مدينة غزة. قبل الحرب سافر والده لعلاج جدَّته في مصر، واستشهدت أمه في بداية الحرب، وأصيب الطفل وإخوته. وقبل أربعة أيام عاد من رحلة نزوح جنوب القطاع ليلاقي مصيره المأساوي نتيجة تداعيات الحرب وتدمير البنية التحتية وانكشاف آبار المياه والصرف الصحي التي تهدِّد حياة الأهالي، وخاصة الأطفال.

عامٌ آخر للحرب يمرُّ من هنا

عام يطلُّ على غزة وهي متعبة لكنها ما زالت واقفة. ندخل هذا العام ونحن مستمرُّون في التغطية منذ عامين من حرب الإبادة. لم نتوقَّف لأن الوجع لم يتوقَّف، لكنَّنا باقون لأن الأمل لم يُهزم. نواصل عملنا بإيمان بأن الصوت الصادق يصل ولو بعد حين، وأن الحقيقة لا تموت مهما حاولوا خنقها. نبدأ هذا العام لنقول للعالم بوضوح إن غزة ما زالت محاصَرة، وغزة ما زالت تنزف، لكن غزة أيضاً ما زالت تُقاوم بالحياة وبالصبر، وبأناسها الذين يتمسَّكون بالغد على الرغم من كل شيء. هذا صباح غزة، والقادم أعدل والفجر لا بدَّ أن يمرَّ من هنا.

الناس تسقط واحداً تلو الآخر بإنفلونزا خانقة تشبه كورونا، وحمَّى تحرق الجسد، وسعال يقطع النفس، وإرهاق يكسر العظم. عامان من الحرب حوَّلانا لأجساد هزيلة تعيش على المعلَّبات والحرمان، بلا مناعة، ولا علاج، ولا قدرة على المقاومة. نمرض لأننا جائعون، ولأننا محاصَرون، ولأن الحرب لم تترك لنا سوى أجساد تتآكل ببطء. في غزة حتى المرض سلاح، والموت لا يأتي دفعة واحدة، بل يتسلَّل يوماً بعد يوم، وليلة باردة تلوَ أخرى على من تُركوا في الخيام، يتقاسمون الخوف مع أصوات الانفجارات ونسف المباني السكنية. في غزة، بعد ثلاثة أيام فقط من زفاف لم يجفَّ فرحه بعد، تحوَّل الحلم إلى مأساة مفجعة. رياح قوية أسقطت جداراً فسقط فوق خيمة الزوجين، فارتقت العروس في لحظة قاسية دون أن تأخذ من الحياة سوى اسمها، أما العريس فخرج حيّاً ليحمل موتها وحده مكسور النفس يواجه فاجعة لا تُودَّع لأن الحياة نفسها لم تبدأ بعد. وفي المشهد ذاته من القسوة، اندلع حريق داخل خيمة أخرى بسبب إشعال نار للتدفئة من شدَّة البرد، فاستشهدت أمٌّ وطفلها وأُصيب آخرون بحروق. في غزة، الموت لا يأتي بشكل واحد: مرَّةً يسقط جدار، ومرَّةً تشتعل نار، لكن السبب واحد—خيام هشَّة، وبرد قاتل، وحياة تُسحقُ كلَّ يوم... أصوات الأطفال وبكاؤهم تُسمَع من بين الخيام ونحن نغرق. خيام النازحين تمزَّقت، وطارت تحت زخَّات المطر، والبرد ينهش أجساد الصغار، ولا أحد يشعر بنا، إلَّا أنت يا رب المستضعَفين. تخيَّلوا ليلاً قاسياً ومطراً لا يرحم، وقهراً يكتم صدورنا... هل تشعرون بنا؟ هل يصل وجعنا إليكم؟

في غزة تستطيع أن تشتري شوكولاتة، لكنك لا تجد مضاداً حيوياً، ولا قهوة فاخرة على الرَّف، ولا قطرة دواء في

المستشفيات. الاحتلال لا يسمح بدخول الحياة، فقط يسمح بدخول الوهم. يعرض علينا رفوفاً ممتلئة ليُخفي بطوناً فارغة، ويمدُّنا بالكماليات ليمنعَ أبسط مقوِّمات البقاء. المستشفيات تعمل كالمشافي الميدانية في قلب الكارثة: لا شاشَ، ولا أدوية، لا مُسكِّنات، فقط أطباء يقاتلون بالمعرفة وحدها، وأمهات ينتظرن معجزة على باب غرفة الطوارئ. هندسة تجويع ممنهجة هي تجميل لوجه الحصار بصورة حياة طبيعية زائفة، وترويج كاذب لعالم لا يرى وجع المحاصَرين، بل يكتفي بمشاهدة رفوف السوبرماركت وكأنها دليل البقاء. فليعلم الجميع أن غزة محاصَرة، وهُم يبيعون صورة حياة لا وجود لها ويتركوننا ندفن الحياة بأيدينا... لا صمت هنا في غزة، فقط انفجارات، وعمليات نسف مستمرَّة حتى هذه اللحظة تهزُّ الأرض وتكسر ما تبقَّى من أمان وكأن المدينة تعيش على حافَّة الانفجار الدائم.

ما زلت حتى هذه اللحظة غير قادرة على استيعاب ما رأيته، كيف يمكن لإنسان أن يفعل هذا بإنسان؟ أيُّ قلبٍ يمتلك هؤلاء المجرمون ليردُّوا جثامين الشهداء مكبَّلة الأيدي، منزوعة الأحشاء، وعليها آثار تعذيب وحشيٍّ؟ المنظر لا يُحتمل! حالة من الخوف والرعب انتابتني وغصَّة حقد على هذا العالم الصامت الظالم أعداء الله. مجرمو حربٍ فقدوا كلَّ ما يمتُّ للإنسانية بصلة. إلى العالم الذي يدِّعي التحضُّر: انظروا جيداً إلى وجوه الشهداء التي شوَّهها القيد، وتعلَّموا معنى الوحشية الحقيقية. أعادوا جثامين الشهداء اليوم مكبَّلة الأيدي، خالية الأحشاء، وكأنهم أرادوا أن يسرقوا حتى ملامحهم الأخيرة... ومع ذلك، فما زالت الأرض تناديهم بالشهداء. هنا في شوارع غزة الركام ما زال يتكلَّم، ورائحة الموت تملأ المكان، في كلِّ زاوية حكاية، وفي كل حجر شهيد. رأيتُ رجالاً وفي أيديهم أدوات بسيطة يحفرون بين الأنقاض، ينادون أسماء أبنائهم علَّ صوتهم يردُّ من تحت الردم. ما زال الآلاف هنا يبحثون عن رفات أحبَّتهم، وعن عظام أو بقايا ثوب يدفنونها بكرامة... رأيتُ امرأة تجلس قرب ركام بيتها تحضن صورةً غطَّاها الغبار، وتقول: "هذا ابني وأحفادي وزوجته، لو بس ألاقي عظامهم أدفنهم بكرامة." ثم تنظر إلى السماء وتبكي بصوت يرتجف بين الدعاء والخذلان. الحرب خلفها قلوب مكسورة، وبيوت بلا أبواب، وأرواح تنتظر أن تُدفن لتستريح.

في حرب الإبادة تضيق الرؤيا والعبارة معاً

فداء زياد

كاتبة من غزة، فلسطين

منذ فترة وأنا مصابة بمتلازمة "شلل لغوي"، تحوم الأفكار في رأسي كجنين ميِّت لا يقوى على إجهاض نفسه. صارت التساؤلات عبئاً بعد أن كانت لعبتي المسلِّية لأول مرة. لا يغيب عن ذاكرتي، بعد نهاية تسليم الأسرى في شباط/ فبراير 2024، في مدينة رفح... انتهى الحدث، وما لا ينتهي من الذاكرة في تلك الليلة المرعبة بكل معاني الكلام.. ما قاله لي ابن أخي، وهو شاب في التاسعة عشر من العمر: "أنا خايف اللي كنَّا عايشينو قبل الإبادة هو الحلم وهذا هو الحقيقة!" هذه الجملة شكَّلت لي رعباً كبيراً.

خلال أسبوع زرت المدينة، غزة، ثلاث مرَّات وما زال يرافقني الشعور الثابت منذ أن تجمدت الإبادة، فهي لم تتوقَّف: "اشتقتلك بس خايفة." اتَّفقت والكثير من الأصدقاء أن أعطاباً عميقة أصابت ذاكرتنا الزمنية، بل إحساسنا بالوقت ذاته. الجميع ينسى ما كان عليه قبل هذا، ولا أحد يمتلك حقَّ تخيُّل شكل المستقبل. نحن عالقون في زمن بلا هيئة، لا نعرف شكله أو توصيفه. حتى قدرتنا على تصنيف الزمن في الذاكرة تعطَّلت. نعيش زمناً متقدِّماً بذاكرة قديمة، وذاهبون إلى غد لا نعرف هل هذا هو الغد؟

زرت المدينة ثلاث مرَّات لأسباب كثيرة، واحد منها أنني بحاجة لنفي أو تأكيد شعور زيارة المقبرة. الحقيقة أننا عالقون في تشكيل مصغَّر لمفهوم "الحشر"، مقادون إلى مصير مجهول، قادمون من ماضٍ سقط حاضرنا منه، ونراقب ما سيأتي من ثقب صغير اخترعت له اللغة اسماً، هو "الأمل". صدَّقنا هذه الكذبة الصادقة، ولا حيلة لي لتجاوز كلِّ هذا سوى الأغنيات التي تدور في رأسي ومصدرها سمَّاعة الأذن، ورأسي الذي أمنحه لتيار الهواء القادم من النافذة الصغيرة كي يطير منه ثقل التساؤلات.

واللغة التي باتت واقفة بعيداً جداً، أتسوَّلها فتظهر أمامي بأنياب وحش ملطَّخة بدم الزمن الملتهم من النافذة الصغيرة ذاتها في العربة المكدَّسة بحوارات الركَّاب جميعاً كـ"الصاعدين إلى الله ننسى الألم وننتظر النهاية." وحتى كذبة اللغة أن "الرؤيا تتَّسع كلَّما ضاقت العبارة" لم تعد صادقة. ضاقت الرؤيا وضاقت العبارة في آنٍ معاً. لا العبارة تسعفك ولا الرؤيا نجت من رحلة انتظار الصعود. فاللغة هنا مدرَّبة على الافتراس، وكلَّما حاولنا فهم الزمن أسرعت في التهامه، وحوَّلته إلى استعارات لامعة، تقنعنا أننا فهمنا ما لا يُحتمَل. هل للغة أن تعيد الزمن إلى حجمه البشري، إلى دقيقة لا تكسر المعصم، إلى نبضة يمكن احتمالها وصمت لا يدَّعي الحكمة؟ هل لها ألَّا تعدنا بشيء، بل تمسك بنا كي لا نسقط أكثر في هذا الزمن الذي بلا اسم؟

غزة كبحرها الأزرق وستبقى كذلك

سامية الغصين

أكاديمية ومحامية من غزة، فلسطين

لم تتعرَّض غزة فقط لإبادة متوحِّشة طوال العامين الماضيين التهمت كلَّ ما في طريقها من بشر وحجر وشجر، ولكنها تعرَّضت لنوع آخر من الإبادة، إبادة معنوية استهدفت صوت غزة الأصيل المعبِّر بصدق عن كلِّ أوجاعها وآلامها ومخاوفها. لقد واجه أهل غزة إبادة لم تكن في الحسبان، ومواجهتها لم تكن شيئاً سهلاً مطلقاً، حتى لحظتنا هذه. لقد غُيِّب صوت غزة الحقيقي، الذي يئنُّ بأوجاع الناس وآلامهم ومعاناتهم المستمرَّة، من: الفقد والنزوح والتشريد والتجويع والترويع، وشعورهم بالخذلان والتخلِّي والهجر والاستغلال. ولكن وجعهم الأكبر كان

يتمثَّل في عدم سماع صوتهم وتجاهله ببرود قاتل، والتعامل معهم من خلال أسطرتهم المبالغ فيها، والتي حجبت واقع غزة الحقيقي المرير.

وعلى الرغم من مشاهد الأجساد الغضَّة التي دُفنت تحت أنقاض منازلها، والأشلاء التي تناثرت على شاشات التلفاز على مدار اللحظة، والوجوه التي فاض منها الحزن والألم على ما أصابهم وأصاب مدينتهم، والأمعاء الخاوية التي تعرَّضت للتجويع حتى الموت... إلا أن صوت غزة ظلَّ مغيَّباً، وحضر بدلاً منه صوت مزيَّف تطرب له الآذان التي لم تستجب لصرخات أطفال غزة النازحين الجائعين المرضى المنهكين الذين حُرموا من التعليم والصحة والطعام، وقبل هذا كلِّه حُرموا من الأمن والأمان. حضر صوت بهيٌّ وممتع يتبنَّى البطولة موتاً لا حياة، صوتٌ استطاع أن يحوِّل معاناة أهل غزة إلى مئات الملايين من الدولارات دون أن يصل دولار واحد منها لأصحاب المعاناة في غزة.

حضر صوت قويٌّ ومهيمن أخرس صوت المعاناة الحقيقي، وغاب صوت غزة، مثلما غابت غزة بأكملها وبماضيها وحاضرها ومستقبلها في دهاليز المجهول والتيه في هذه الحرب المجنونة. من استمع لصوت غزة المتوجِّع كانوا قلَّة قليلة، ولكنهم فعلوا ما هو أسوأ من الإبادة المعنوية لأهلها! استمعوا بمنطق الشفقة والعطف على أهل غزة باعتبارهم ضحايا بائسين لا أصحاب حقوق. وشتَّان ما بين هذا وذاك! أن تستمع بمنطق الشفقة، فذلك لا يعبِّر عن إنسانية، وإنما عن استعلاء وفوقية، وهي محاولة زائفة غير صادقة لمساندة أصحاب حقوق مشروعة ومساعدتهم. وهي محاولة تَجمُّل أمام مشهد يعجُّ بالأكاذيب والألاعيب والمعاناة والفقد والدمار والموت بكافة أشكاله، إنه مشهد بشع بالفعل.

أنا وإيلين والجرح الأنيق

وقفت أمامي الطفلة إيلين، ذات الخمسة أعوام وعلى وجهها من الناحية اليسرى أثر جرح يمتدُّ من أسفل عينها حتى منتصف وجنتها، تطلب منِّي قطعة بسكويت. أما أنا فكان نظري يتركَّز على جرحها الأنيق، الناتج عن نجاتها من قصف "إسرائيلي" لمنزلها في شمال غزة، فقدت فيه والدها وشقيقها وعدَّة أفراد من عائلتها، ونجت منه بأعجوبة هي ووالدتها التي لا تزال شابة في مقتبل العمر. وعادت للعيش مع أهلها هي وإيلين. ببراءة الأطفال تقف إيلين أمامي حافية القدمين، وشعرها القصير المبعثر، وتعيد سؤالها: "هل عندك بسكوتة؟" طفلة بخمس سنوات من عمرها تطلب قطعة بسكويت، فأجبتها: "لا!" فأعادت سؤالاً آخر: "هل عندك رز؟"

فأجبتها: "لا!" فأعادت سؤالاً ثالثاً: "طيب عندك خبزة؟" ياه يا إيلين! البيت فارغ يا طفلتي لا يوجد فيه شيء للأكل.

المجاعة تضرب أنحاء غزة بأكملها، والطعام شحيح جداً وأسعاره مرتفعة جداً، والناس تتساقط في الشوارع من الإنهاك والإرهاق الناتج عن التجويع والعطش. كيلو الدقيق الواحد تجاوز سعره 120 شيكلاً، بينما عائلات

بأكملها تُدفن تحت أنقاض منازلها وهي جائعة أيضاً. أطفال نرى هياكلهم العظمية من التجويع الذي يتعرَّضون له. غزة جائعة لا تجد قوت يومها، ولكن هذا كلَّه غاب وغُيِّب بقسوة فظيعة.

وبينما منظر إيلين لا يزال في عقلي، أعلِّق على أحد المواقع الإلكترونية بأننا نتعرَّض لتجويع في غزة، ولا نجد طعاماً لأطفالنا. فتتصدَّى للتعليق على كلامي فتاة عربية، من اللواتي أظنهنَّ يعشقن غزة الأسطورة لا غزة الإنسانة، وتقول لي: "إيه؟ هو أنتِ عايزة تأكلي يا أم بطن؟ مجاعة إيه؟ الناس في غزة مش بتجوع." لم يكن يليق بمدينتي الفاتنة أن تلقى هذا المصير من التغييب والتجاهل ومصادرة صوتها وقمعه وتخوينه وإسكاته وهي التي تقاتل بشراسة من أجل النجاة والحياة والحب. غزة ليست أسطورة. وغزة ليست خرافة. وغزة ليست مدينة للموت. وغزة تعشق الحياة وصوتها جميل وصادق وبهيٌّ، مثل بحرها الأزرق وستبقى كذلك.

فكرة مرعبة أن تنظر في عيون الغزِّي فترى قلبه نَجيّا محمود

كاتبة وشاعرة من غزة، فلسطين

إن أشدَّ ما يفتك بأرواحنا في غزة اليوم هو الإدراك المسموم بأن الاستقرار بات خرافة لن تتحقَّق لسنوات طويلة. نحن نعيش في مفارقة زمنية مرعبة، فالعالم يتقدَّم، ونحن لا نكتفي بالوقوف مكاننا، بل نُدفع قسراً للعودة إلى نقطة الصفر في كلِّ مرة نحاول فيها النهوض جرَّاء سيادة الاحتلال حتى على التفاصيل التافهة. لقد جُرِّدنا من سيادتنا على أبسط تفاصيل يومنا. فحتى الرغبة في حياة كريمة، كالحصول على غسَّالة تعمل بالطاقة الشمسية ليست قراراً فردياً، بل هي رهينة مفاوضات سياسية وقرار أمنيٍّ خلف الحدود. عندما تتحكَّم قوة خارجية في نوع الحياة التي تُصلح بها عثراتك، فإنك لا تعيش حياة أصلاً، بل تؤدِّي دوراً في مسرحيةِ انتظارٍ لن تنتهي.

الاستثمار في المجهول... لقد أُنهكت أرواحنا من فكرة البناء المؤقَّت. إننا نواجه معضلة وجودية: هل نشتري أثاثاً لنرتاح اليوم ونعجز عن نقله غداً؟ أم نرمِّم جداراً يسنده الركام ونحن نعلم أن الأرض ليست لنا أو أن السماء قد تمطره ناراً في أيِّ لحظة؟ هذا الرفض الكوني لكلِّ محاولة تحسين هو نوع من التعذيب النفسي الممنهج الذي يحوِّل الطموح إلى عبء، والتفكير في المستقبل إلى نوع من الجنون. هذا عدا أن المجاعة التي غادرت البطون واستوطنت الروح، استهلكت مدَّخرات الناس. لكن الفاجعة الحقيقية ليست في جيوبنا الفارغة، بل في انسداد أفق التعويض، في بلد دُمِّرت فيه البنية التحتية قبل البشر، حيث يصبح البحث عن عمل ضرباً من الوهم. وذلك أننا لا نعاني من بطالة عابرة، بل من اغتيال شامل لفرص الحياة. ونعاني حتى من خديعة المساعدات ووجع القهر المتحوِّل، أي نعم أوقفت المساعدات صراخَ الأمعاء الخاوية، لكنها لم توقف النزيف النفسي! فالمساعدات التي تصل لغير مستحقِّيها، والحلول التي تكتفي بتقديم رغيف الخبز وتتجاهل الكرامة الإنسانية، هي في الحقيقة تُطيل أمد المأساة ولا تنهيها... حتى بات الهروب هو الأمل الوحيد ويفشل في كلِّ مرة، ما يحوِّل غزة إلى زنزانة جدرانها من يأس وسقفها من ترقُّب. إننا لا نخشى الموت بقدر ما نخشى بقاءنا على قيد الحياة دون حياة.

منحازة للإنسان المتألم المخذول في بلده، المنسيّ من العالم، لأنني اليوم مثله في وطني، حيث تنهار الجغرافيا ولا ينهار التاريخ، نعيش فصولاً تشبه تلك التي وُصفت عند أُفول الدول. هنا، في زمن الإبادة والقهر، يختلط الصدق بالكذب، ويغدو الجهاد في أعين البعض مبرراً للقتل، وتتداخل المعاني حتى يضيع التقدير ويسوء التدبير. في لحظات الضياع هذه، يبرز على السطح المتاجرون بالقضية، قارعو الطبول والمزايدون، بينما يتوارى الحكماء والزاهدون خلف جدران الصمت الموحش. تتكشَّف الأقنعة في أزقَّة المدن المحاصرة، حيث يسود الرعب ويلوذ الناس أحياناً بغير راياتهم، وتعمُّ الإشاعة التي تمزِّق النسيج الواحد. نرى الوجوه المريبة تتصدَّر المشهد، بينما تغيب الوجوه المؤنسة التي ألفناها في دروب الثورة الصادقة. يشتدُّ الانتماء للفصيل والقبيلة، بينما يغدو الحديث عن الوطن الواحد الجامع ضرباً من ضروب الهذيان في ظلِّ ضجيج الخطباء الذين يتقاذفون تُهم العمالة والخيانة.

في هذا الزمن تحوَّل الوطن في أعين المتعبين إلى محطَّة سفر أو مشروع هجرة مؤجَّل. تتحوَّل بيوتنا التي هُدمت إلى ذكريات، والذكريات إلى حكايات تُروى للأبناء في المخيمات البعيدة. نرى المقتدر يتدبَّر أمر رحيله، والمبادر يحصِّن ثروته، والكلُّ في حالة تأهُّب وانتظار، كأن الأرض ضاقت بما رحبت. لكن، وعلى الرغم من غربة العاقل فينا، وضياع ملامح الوجوه، وشحِّ الأحلام الذي يقتلها الواقع المرُّ، يظلُّ الأمل فينا يرفض الموت. فبينما يرتفع صوت الباطل في المحافل الدولية، ويخفق صوت الحقِّ تحت الركام، ندرك، نحن الذين التصقنا بترابها، أن الحقائب ربما يمكن أن تلخِّص وطناً، ولكن الهوية أعمق من صراعات المنجِّمين والمنافقين.

إنها سردية الانهيار الذي يحاول أن يبتلعنا، لكننا في كل مرَّة نلملم بقايا الذكريات لنصنع منها وطناً لا يقبل الرحيل، وحتى لو تحوَّلنا جميعاً إلى مشاريع مهاجرين، تبقى فلسطين هي المسكن الأخير. لن يبلغ وعيك هشاشة قلوبنا، بعد أن عدنا من العمر بخُفّي حُنين، وقد فقدنا نصف عائلاتنا وثلث أصدقائنا، وأكلنا الشوق إلى حياتنا السابقة، وأكلت النجاة عظام صدورنا.

في غزة، الوضع النفسي أثقل مما يبدو للبعيد. الحرب لم تمسَس فقط البنية والحجر، بل مسَّت الداخل. ذلك الجزء الذي لا يراه أحد ولا يُوثَّق في نشرات الأخبار. قبل الحرب كان هناك مرضى نفسيون يحتاجون دواءً ثابتاً ليقدروا على مواصلة حياتهم، وعندما انقطع العلاج عن كثير منهم لم يحتملوا التراجع الكبير في حالتهم. بعضهم انتهى به الأمر إلى الموت، وبعضهم فقد السيطرة على نفسه لأن المجتمع لم يكن مهيأً لاحتوائهم أصلاً. الآن تغيَّرت الصورة: لم يعد المرض النفسي حالة محدودة تُذكر، بل صار شكلاً طبيعياً من إرهاق طويل عاشه الجميع تقريباً. التحدُّث مع النفس، والانفعال المفاجئ، وفقدان الشهية أو النوم.. كلُّها أصبحت ردود فعل متوقَّعة وليست استثناءً. حتى فقدان الذاكرة لم يعد أمراً نادراً، فقد سُجِّلت بعض الحالات حتى أن بعضها تمَّ الحديث عنه أوّل الإبادة. هناك قضايا نفسية لا يتوقَّف عندها الناس كثيراً، ليس لأنهم لا يهتمُّون، بل لأن ما حولهم من أحداث أقسى وأقوى من القدرة على الانتباه لكلِّ التفاصيل. الأولويات تغيَّرت بفعل البقاء.

مقهى في خيمة، وقهوة، وفتاة جميلة تروي الزمن المفقود على البحر

جلست في المقهى، أو في الخيمة التي تدَّعي أنها مقهى، لأتابع محاضرات الماجستير، وطلبت قهوتي المعتادة، قاسيةً وثقيلةً، لكنها لطيفة على قلبي. لم يكن هناك أحد سواي... حتى دخلت فتاة تحمل ملامحها كلَّ مقاييس الجمال الممكنة، جميلة جداً. ابتسمت لي، وجلست على الطاولة المقابلة، بينما انشغلت بين المواقع وإيميلاتي والفيس بوك، دون أن أشعر بمرور الوقت. فجأة سمعت صوت ضرب الطاولة، رفعت عينيَّ لأجدها تضرب الطاولة بغضب، وتتكلَّم، ثم تضحك. في البداية ظننت أنها ترتدي سماعات، لكن الأمر لم يكن كذلك... كان أمامها كرسيٌّ فارغ، منغمسة في حديث جدِّي مع فراغ يجلس أمامها. شعرت بالحزن عليها، لكنني أكملت عملي. كلُّنا نحمل صراعاتنا الداخلية، كلُّنا مرضى الآن. حتى طلبت من صاحب المقهى فنجانين من القهوة، وضعت فنجاناً لها وفنجاناً للكرسي المقابل لها. صراحة قلقت وتوتَّرت واخترت طاولة الوراء آخر المكان وجلست بهدوء لم تلاحظه هي. شعر صاحب المقهى بخوفي وتوتري، فبدأ يخبر الصبي لديه القصَّة بصوت عالٍ لأسمع: هذه الفتاة قريبته، تأتي كلَّ يوم وتتناول القهوة مع زوجها المتوفَّى! وفي حياتها الطبيعية هي بخير، إلا أنها ما زالت لا تعترف وتنكر موته، فهي اجتمعت به بعد صراع لسنوات بين العائلات، وتزوَّجا في الإبادة وفقدته في الإبادة. فتاة خرِّيجة جامعة وناجحة جداً في حياتها، إلا أنها مكمّلة حياتها على ذلك النحو، تشرب القهوة معه يومياً. في كل شبر في غزة، قصة يجب أن تُحكى. فالبشر لا ينهارون حين تُحرق مدنهم فقط، بل حين يُحرق الإيمان بالآخر، وبالحُبِّ، وبالحياة نفسها.

هل تبدو الكتابة عن الإبادة صعبة؟

فاطمة قويدر

كاتبة من غزة، فلسطين

هذا السؤال لا أستطيع الإجابة عنه بمعزل عن الإرادة كون الكتابة لا يجب أن تترك لقلم الضحية، فالضحية دورها الاستعطاف والاستغاثة، ولا يمكن تصوير المشهد الغزِّي كاملاً على أنه قائم على دور الضحية دون أن يقدِّم أنموذجاً حقيقياً للثائر الذي اجتمعت عليه قوى العالم كلُّها وخذلان بني جلدته ودينه فصار الضحية. لم تصنع "إسرائيل" الضحية في غزة وحدها. "إسرائيل" امتلكت القوَّة المفرطة لصناعة نموذج قاتم من التمرُّد على الطبيعة. المسخ الحقيقي الذي يجب أن يدفن رأسه في الرمال، يواري صفعات الموت صمتاً ويعترف بقوتها، وبحقِّها في امتلاك هذه القوة، يقبل وجودها حتى لو كان هذا الوجود يهدِّده، هكذا ظهر مفهوم الضحية في مشهد غزة.

الكتابة عن الإبادة لا تبدو صعبة، نملك من الأدوات والسيناريوهات والقصص التي تصنع عملاً كاملاً، لكنه عمل قائم بالدرجة الأولى على عكس صورة الضحية. وأنا لا أنكر أننا ضحايا في هذه الإبادة، وأن الزمن لا يغفر لنا مرور الإبادة دون أن نتركها تاريخاً موثَّقاً بأقلام من عاشوها لا من شاهدوها... لكن على القلم الذي يوثِّق الإبادة أن يعكس روح الفلسطيني الحقيقي الذي لا يعترف بالمحتل قوةً لا بدَّ لها أن تتقاسم حياتنا كي نحيا، أو أن يعترف

بحقِّ قوته في ظلِّ انعكاسات عالم مسخ ومشوَّه مفرط بالوحشية.

كيف نخرج من هذا المشهد والسيناريو تحديداً؟

حين نعكس صورة الغزِّي الأعزل الذي واجه الجوع بعلف الحيوانات، واستقرَّ لوعيه وبنيان حريته أن خيارات الاستجابة لمطامع القوة العسكرية المفرطة بالنزوح وإفراغ غزة وشمالها، يجب أن يكون قراراً مدنياً. لأننا كمدنيِّين عزَّل حين أراد المحتل القضاء على جهة محدَّدة كما يدَّعي فقد قاتلها بنا، أخذ منَّا ومن موتنا وجوعنا ونزوحنا وتشريدنا وتعبنا وهلاكنا سلاحاً كي يقضي على غزة كلِّها، ويقضي على آخر فتات فلسطيني مازال مؤمناً إيماناً قاطعاً جازماً أن الحرية لا تأتي باتفاقيات السلام ولا التراخي والنواح في المؤتمرات واللقاءات الدولية، وأن الموت هو السلاح الذي واجهنا به المحتل كي يفقدنا آدميَّتنا كون البشري يسعى في فطرته إلى الحفاظ على حياته. وفقداننا الآدمية والصفة البشرية كان ضرورياً كي يستطيع سلخ هويتنا الوطنية، وسلخ مفردات الحرية من ضمائرنا. الآن آلاف الأصوات في غزة تلعن السابع من تشرين الأول/ أكتوبر... لا ضيرَ فيها، ولا ضرارَ منها، فهو حقٌّ لها أن ترى أنها الجزء الخاسر وأنها الضحية، بل إن هذا التفكير صحيح، لكن لا يصحُّ عزله عن آلاف الأصوات الأخرى التي ترى أننا في سلسلة متتالية من المسخ الذي بدأته عصابات "الهاغاناه" قبل إفراغ القرى الفلسطينية واحتلالها. لكنها ظهرت في هذه الصورة في تسلسل زمني سخي بالخذلان والتراخي، ما جعل المحتلَّ هو الرب الأعلى للمنطقة ونحن نعيش حسابنا لكفراننا بهذا الرب.

هكذا تبدو الكتابة عن الإبادة صعبةً، هكذا تصبح لغزاً يجب أن نرشق أحجيته في سيناريوهات عديدة، يجب أن يتحمَّل الأدب هذه الأحجية، ويجمع تناصَّها الفكري في عقل القارئ، كي يدرك مشهد الإبادة كما عاشها الغزِّي حقّاً، لا كما تخيَّلها عقله بمعزل عن ظروف نشأتها.

من ذاكرة الجوع والحرب

نعمة حسن

شاعرة وكاتبة من غزة، فلسطين

ربيَّت فيما مضى قطَّة خرساء كانت تلجأ لي كلَّما جاعت أو أرادت قضاء حاجتها بحركة من رأسها، أو كأن تحرِّك صحن طعامها، أو تخرمش بيديها باب الغرفة التي كنت أسكنها من أجل الخروج. لن تمدَّ قدمها نحوي لتنبيهي أو تتمسَّح بي لإيقاظي، بل كانت تقف عند رأسي وتنظر فقط بتركيز لوجهي النائم حتى تشعرني بمراقبتها، فأنهض لتلبية ما تريد. خصوصيتها في التعبير عن نفسها، ونظرتها لي وحدي... كلُّ ذلك جعلني أشعر بها كأنها جزء من تكويني. أصبحت حرة معها في اللغة التي جمعتنا. الدائرة التي أُغلقت حولي جعلتني كأنني قطة أجبرت على الصمت

لتخمش فيما بعد معنى الحرية الزائف، وجعلت للحروب شكلاً مخالفاً لديَّ عن الرؤية السائدة.

حتى لا تنسى سيدي أننا مازلنا هناك

يراني البعض غير موالية لفكرة المقاومة في البلاد الممنوعة من الكلام، وآخرون يشكِّكون في نزاهتي الوطنية، وقد أكون خائنة. هكذا قالت لي صديقة تشرب الكابتشينو أمام شاشة التلفاز تشاهد أخبار الموت وتبكي بنزاهة عالية. أحاول أن أحكي دون أن أمدَّ يدي أو أن أتمسَّح بأحدٍ لأعبِّر عن رأيي. فقط أعلن عن احتياجاتي بوضوح وثبات في النظرة وأبقى أنا، دون أن أموء. كأنني إذاعة تكوَّنت خلف ساتر ترابي: الرصاص يظهر جلياً في صوتي ولا يخرسني. اليوم نفد الدقيق لديَّ ولم يعد هناك ما أصنع به الخبز لأطفالي.

لا أحد مسؤول عنك. قد يستضيفك أحدهم، أخوك مثلاً، ومعنى الأخوَّة لا تفسير ثابت له عندي. ستجلس في بيته، ضيفَ حرب، ما يعني أنك تتحمَّل كافَّة مسؤولياتك: إن جعتَ ستجوع وحدك لن يقسم لك رغيفه، وإن متَّ ستموت وحدك ولن تتسع لك زاويته الآمنة، فيما لو افترضنا أن هناك زاوية آمنة. وإن بكيت، سيراك الجميع جباناً لا تعرف معنى الصمود، وسيفرغ لك الجمع مساحة كبيرة للمحاكمة والاتِّهام.

كان عليَّ تدبُّر أمر الخبز، ولا مخابز في المدينة الجائعة، ولا دقيق للبيع إلَّا في الأسواق السوداء على الرغم من أن المدينة كلَّها رمادية اللون بفعل غبار الحرب. وليس عليك تمييز لون الأشياء طالما تملك نقوداً أو نفوذاً، وأنا لا أملك أيّاً منهما، وليست لديَّ وسيلة لإضاءة غرفتي والتخلُّص من سوادها.

بادر محمود، ابني، في اقتراح متهوِّر كعادته، بأن يذهب إلى مخازن الوكالة، يقصد الأونروا.

- بَسْ لو حَد مَسَكَك حَتِنْضرِب، ويمكن يصير طَخ (إطلاق نار)!
- يعني نموت جوع؟
- ها تموت طخ؟

خرج محمود وأخوه مصعب دون أن يتركا لي مجالاً للاعتراض، ولم يكن لديَّ خيار آخر. لم أجلس للحظة، كنت أمشي ذهاباً وإياباً في ممرّ مترين، حضَّتي من الغرفة المنكوبة، كذئبةٍ ألجمتها القضبان. أسمع قصف الطائرات وانهيار البيوت. وإطلاق الرصاص يترك ثقوباً في عقلي المنتصب أمام كلِّ صوت يأتي من اتِّجاه الشمال حيث ذهب أطفالي للحصول على كيس دقيق من المخازن المحظورة على عامَّة الشعب الجائع. ثلاث ساعات وأنا على تلك الحال. قُصفت المدن داخلي، ولم تكن لي حيلة للركض خارج نفسي لإنقاذها.

دفع مصعب أولاً باب الغرفة وعلى كتفه كيس دقيق. كانت الفرحة في ملامحه تقول إنه فتح القسطنطينية، وجاء

لي بعنقود عنب من الجنة. قال، قبل أن أستطيع مساعدته على إنزال كيس الدقيق عن كتفه:

- إصوَّري! دخلت المخازن، وجبت كيس طحين، ولسَّه محتفظ بشبشبي!"
- ضحكت بصوت عالٍ وقتها لأنني أعرف معنى أن يفقد الشبشب في وقت لا يوجد فيه شبشب واحد في المدينة كلِّها معروضاً للبيع!
- أضاف: طَخُّوا جنب راسي، بس ما تخلِّيت عن الشبشب عشان أقدر أشرد بالكيس. مهو يا أطلع بالشبشب والكيس، يا بدِّيش أطلع!
- وسط ضحكاتي تنبَّهت أن محمود لم يدخل خلفه: "وين محمود؟ هو لسَّه ما جاش؟"
- طلع قبلي من المخزن وكان يحاول يساعد جارنا ياخد كيس لبيته.
- عاد الرصاص ليدويٍّ داخل رأسي بكثافة أكبر. هل أصيب؟ هل قصف المكان؟ هل عُوقِبَ لأنه أخذ كيس دقيق لسدِّ جوعنا؟

ساعة أخرى يحاول فيها مصعب إقناعي أن محمود تأخر لأسباب أخرى غير ما أفكِّر به. ثم جاءت الهدنة... دخل محمود وهو يحمل كيسين من الدقيق على كتفه المائل، خوفي جعلني أطلق كل الرصاص الذي تراكم داخل عقلي نحوه. حتى أنني نسيت أن أساعده في إنزال الأكياس التي تجعله يقف مائلاً. ربما هي رعونة الأمومة والرُّعب الذي يتحكَّم في عضلة لسانك الآن يجعلان الحُبَّ يخرج على صورة سباب ولعنات. صُدم محمود من ردَّة فعلي وبدأ هو الآخر في السُباب لأنه خاطر بنفسه من أجل أن يحصل على الدقيق حتى لا نجوع. كشف لي عن ظهره الذي تظهر عليه خطوط الضرب الزرقاء والحمراء نتيجة استماتَته في الحصول على كيس الدقيق. كان خوفي أشدَّ قسوة عليه من تلك الجروح الدامية في جسده. كان الجَلد أقرب لديَّ من العناق، لم يكن يعرف أني أردت أن أحتضنه طويلاً لأطمئنَّ عليه وأعبِّر عن شكري.

ولكني لم أتعلم أبدأ ترجمة خوفي إلَّا بتلك الطريقة. لم يعلِّمني أحد لغة العناق من قبل. القتال حتى في الحُبِّ هو اللغة التي حفظتها غيباً. بعد مرور ساعة من تلك الحرب الصغيرة، صنعت الكثير من الخبز على النار. كان شهيّاً يشبه ملامح محمود عندما يبتسم. انتقيت له أفضل رغيف وقدَّمته مع كوبٍ من الشاي. وهذه رفاهيَّة تعادل وجبة غذاء فاخرة في مطعم في البلاد المدلَّلة، يلبس النادل فيه ربطة عنق تغطي حلقه كاملاً... تحتاج أن تأكل شيئاً ساخناً من وقت لآخر حتى لا تنسى صوتك وتبدأ في المواء.

أيام صعبة

عاطف حسنين

شاعر من غزة، فلسطين

العاشرة ليلاً اهتزَّت دير البلح على صوت قصف شديد جداً. صوت ثلاثة صواريخ في لحظة واحدة، ولكن الكلَّ يسأل أين القصف؟ وماذا نتج عنه؟ ربنا يستر! سطح البيت عندي ملئ بالنازحين من أقاربي. وبينما كنت أعيش في حالة القلق والتفاؤل، جاءني اتِّصال من صديق ليفاجئني أن القصف الذي هزَّ دير البلح قبل ربع ساعة هو بجوار بيت شقيقي مباشرة، ولا أحد يعرف ما نتج عن ذلك القصف. وهنا بدا القلق والتوتُّر على وجوه جميع من كانوا عندي، وبدأت الاتصالات تتوالى وتؤكِّد أن بيت أخي قد تضرَّر مباشرة، وأن هناك شهداء غير معروف عددهم. وفعلاً بعد أن انتصف الليل، تأكَّدنا من وجود شهداء: ابن أخي وأختي، أما الباقون فقد تمَّ نقلهم إلى المستشفى. لقد كانت ليله ثقيلة جداً ويصعب فيها النوم...

عند الساعة السادسة صباحاً بدأت أستقبل جرحى القصف من أقاربي النازحين في بيت أخي، وأما الشهداء فقد تمَّ دفنهم. وهنا وجدت نفسي أمام أكثر من ثلاثين جريحاً، جروحهم مختلفة ويحتاجون للعلاج المستمرِّ. وجدت نفسي مسؤولاً عن أكثر من سبعين نازحاً نصفهم جرحى يتألَّمون ولا يعرفون النوم أبداً. أما أنا، فوجدت نفسي وسط هذا العدد الذي يحتاج العافية والرعاية ولا خيار أمامي سوى التسليم بقدر الله عزَّ وجلَّ. وهنا بدأ فصل جديد لأيام ولياٍل صعبة حيث عشت معهم ذكرياتهم الأليمة عن لحظات القصف، وما وقع لكلِّ واحد منهم. شعرت للحظة وكأنني كنت معهم لحظة بلحظة، أشاركهم ألمهم ودموعهم، وأنَّاتهم طوال الليل... لقد عبَّروا بدموعهم وآلامهم عن مأساة حقيقية لا يمكن نسيانها مهما مرَّت الأيام.

سأروي لكم على عجل، فالوقت يضيق هنا...

رمضان بركة

أكاديمي وأخصائي العلوم النفسية من غزة، فلسطين

في أحد الأيام، باشرت عملي كمقدِّم خدمات نفسية إرشادية وعلاجية، ودخلت إحدى الخيام بموعد مسبق مع أسرة نازحة في مواصي القرارة، وهي في الأصل من مدينة خزاعة. وفي هذا اليوم، وصلتني أخبار عن هدم بيتي بقنابل طائرات إف 16، وأرسل لي شاب من الجيران صوراً لبيتي المدمَّر. تألمت كثيراً، وبدأ شريط الذكريات يدور في ذاكرتي بين فقدان مسكني وتاريخ حياتي وضياع مقتنياتي ومكتبتي وغيرها من الأشياء العزيزة على قلبي سواءً المعنوية والمادية. وعندما دخلت خيمة الحاجَّة أم نسيم قديح، بدأت تتكلَّم عن دمار بيتها في خزاعة، وتسرد قصَّتها مع مسكنها. هنا كان عناق

الألم: فاقد لبيته يستمع لنفس الجرح والقهر وفي الوقت نفسه يهوِّن على الناس شعورهم بالفقدان، ويبثُّ فيهم الأمل والصمود والتحدِّي وقوة الإرادة والمواجهة. يا لها من مشاعر قهرية! والحمد لله كثيراً لأننا نجونا من الموت. هذه الحرب التي عشناها بتفاصيلها المريرة، كان الموت فيها هو المتاح في كلِّ لحظة (صراع مرير مع الموت، وكثيراً كنَّا نتمنَّاه أملاً في الراحة الأبدية من أهوال القصف والنزوح والجوع وغيرها من التفاصيل اليومية للحرب). على صعيدي الشخصي، هذه الحرب كانت عمري الحقيقي وخبرتها أعلى وأفضل من كل شهاداتي العلمية. فيها رأيت الناس على حقيقتها، وفيها أكرمني الله وقدَّرني على خدمة الناس بما أتيح لي من إمكانات وقدرات، وتحديداً في تقديم الخدمات النفسية الإرشادية والعلاجية. وأجمل ما في هذه الحرب هو أنني زرت الآلاف في خيامهم، وتحدَّثنا سوياً عن الألم والموت والأمل والصمود والتحدِّي وقوة الإرادة والمواجهة والتحمُّل. كنَّا غالباً نبكي سوياً على الشهداء.

نهاية

محمود بركة

أكاديمي وإعلامي من غزة، فلسطين

بين مشهدية الحرب والإبادة المستمرَّة في غزة وعلى امتداد فلسطين، والسؤال الصعب الذي يدور ويطول فيه البحث، وعلى الرغم من رغبة الإمساك بالحقيقة والاقتراب من اليقين في وجدان من عاش وتألَّم وفقد ونزح تحت إقامته في العذاب... تظل الكتابة التوثيقية أو التأملية هي العين التي تقرأ جغرافيات الكون، وتعيد تعريف معنى الكتابة إن كانت مستحيلة. فأبناء فلسطين غرسوا الكلمة في كل بيت وشارع ومدرسة ومقبرة وحاجز وأرض وخيمة. هناك العيون تظلُّ مفتوحة، وهناك ميلاد الحواسّ في عالم شاهَد المذبحة على فلسطين. والكتابة الفاعلة هي انتصار على لغات القوَّة الظالمة... وهذه النصوص ميراث من الأرض الفلسطينية، وهي ذاكرة أجيالها التي تضع أبجدية القراءة قبل الكتابة، وتسجِّل صوت أهل البلاد، وترفع صوت السطر الأخير للشهيد الأسير وليد دَقَّة "يا لقبورٍ لن ندفن فيها، ويا لشفاهٍ لن نشيِّع إليها قُبلنا الأخيرة." وتعلِّمنا غرس أصواتنا كما تُغرس الأشجار في الطرقات وينبثُّ مع كلِّ سطر يكتبه أهل الأرض "هذا هو جسدي، هذا هو دمي" فنحبُّ الحياة أكثر ...

كنّا هنا

يسرى العكلوك، فلسطين

أكتب الآن، ومن خلفي الحرب، وأمامي بحر غزة وزوارق المحتل. أعلم جيداً أنني لا أساوي أكثر من رصاصة عابرة من طائرة مسيّرة، أو قذيفة طائشة من الزورق الذي يحدّق بي، وأدرك أنَّ خبريَ لن يتجاوز خمس كلمات ضمن إحصاء الموتى على هامش النشرات الإخبارية، ويومين من الحزن العابر، وأنَّ العالم لن يدفن نفسه معي، ولن يحترق بفقدي سوى قلب عائلتي. "هل هو الجنون؟ أم التهلكة؟" تحدّثني نفسي، أجيبها: بل هو المنطق الذي يحاولون أن يدفعونا لإنكاره أو التخلي عنه... فهذا البحر لي، والمقعد لي، والسماء لي، وإن لم يكن لي شيء سواي، فهذا يكفي! أما القهوة التي أمامي، فلا تشبهني، لا وجهَ لها، ولا رائحةَ ولا مذاق، نحن نخدع بها مزاجنا فقط، فأحرقنا الحمّص وطحنّاه واحتسيناه، حتى باتت لا تشبه من القهوة سوى مرارتها وسوادها الغليظ. زيف كبير لا حقيقة فيه سوى دمعتي الحَرّى وشعوري المذبوح على صدر الكلمات التي تقرأها عزيزي الحيَّ بعيداً في عالمك الوادع.

أكتب من مسافة صفر، من حدّ السكّين التي تمرّ كل يوم فوق أعناقنا، من قاع الموت وقلب الجوع، ومن تحت المأساة. أكتب من بين الركام، على بُعد أمتار من حدودٍ وحياةٍ وعالمٍ كنّا نظنه حراً، قبل أن تفضح غزة عبوديته. أكتب كوني أماً تطعم أطفالها من رماد المجاعة، وبوصفي صحفية أزحف بخطى مثقلة من جسد خائر لأسطر شعوراً أو أفرج عن كَبْت أو أوثق ميتة.. أكتب باعتباري زوجة شهيد تقضي الحرب وحيدة دون أُنس وأمان! غير أن الحرب أرتني "ظرفي" حظاً... أُحسدُ عليه! وحين أقول "ظرفي"، فإني لا أقصد سوى كوني زوجةً لشهيدٍ قُتل اغتيالاً، كان على "إسرائيل" أن تقتله كي يستمر وجودها، فقَدْ قصّ مضاجعها مع والده العالم الصاروخي الذي ارتقى معه. شهيدٌ "بجسدٍ كامل"، على الرغم من أنه خُنِق في نفقٍ ضُخَّ فيه الغاز المنبعث من بطون القنابل المخترقة للتحصينات.

لقد حظيتُ بما لم تحظَ به كثيرات، بـ"وداع كامل"، حيث أمهلوني نصف ساعةٍ تمدّد خلالها أمامي، كأن الموت رقّ له! همستُ في أذنه ألا يكترث لشيء—فأنا كما كان يقول لي دائماً: "إنتِ سوبر وومن"— وقبّلته، وتحسّستُ لحيته، وبكيتُ على وجنتيه، ورأيتُ بأمّ عيني كيف يُفرغ الله سَكينته على القلب، وكيف يربط على عبده لحظة انكساره العظمى. ولقد كان له ما يليق بالشهداء الكبار، موكبٌ مداده أكثر من ألف رجل هرولوا بجثمانه الطاهر مع اثني عشر شهيداً قضوا معه، وصلاة، وخطبة، وجنازة تسابق فيها الناس على حمله... ثم قبرٌ معلوم، نُقش عليه اسمه، كان ملاذي كلما ضاق صدري بالشوق. ثم تأبين، ثم رثاء، ثم حكايات لا تزال تُروى عنه في المدينة كلّما لمع في سماء غزة صاروخٌ وارتفع، وترديدُ أهلها مع صفيره: "اللهم رحمة... اللهم قبول". غيرَ أنه مات

شبعاناً... لم تعرف معدته جوعاً، ولا روحه مذلّةَ الحاجةِ لإطعام أطفاله، عاش أسامة رفاهية الموت حقاً، وعشتُ أنا رفاهية الحزن، ورفاهية التأقلم مع فراغه بكل ما كلّفني ذلك من قلب كامل، وعافية، وليالٍ طويلة.

واليوم... صرتُ مرجعاً لسيدات الشهداء، أولئك القادمات من عمق الفقد الطازج. يسألنني عن "قيامتي الكبرى" كما يرينها، ولا يعرفن أنها قامت على قلبٍ دفع ثمنه كاملاً، وعلى عافيةٍ تنسلّ منّي على مهل، وعلى ليالٍ من بكاء صامت لم يسمعه إلا الذي خلق الحزن. لقد رأيتني واقفة... لكنّ أحداً لم يرَ كم مرّة سقطتُ وداهمني الوجع. ومع ذلك... حين أجالس زوجات المفقودين أو المطاردين، اللواتي ينزفن قلقاً منذ عامين على رجالهن، أجدني أهمس في داخلي: "الحمد لله الذي رزقني يقين الفقد.. الحمد لله الذي أذهب عني القلق..."

لقد بدأتُ الحديث بصفتي زوجة شهيد، تلك التي عرفها الناس بمقولتها الأولى في لقاء لم يُخطّط له، حين أنطقني الله: "احفظوا أسماء أبنائي جيداً... يوماً ما، لن أسمح أن يكونوا أقلّ من أبيهم وجدّهم." وجدّهم—لمن لا يعرف— هو البروفيسور جمال الزبدة، الذي ترك عروض العمل في وكالة "ناسا" بعد دراسته في أمريكا، وعاد إلى غزة ليصنع فيها الصواريخ مختومة بعبارة: "صُنع في غزة". كانت تلك الكلمات صبغتي الأولى التي صُبغتُ بها، كأنها وصية ربّانية أن يُصنَعوا كما صُنِع الذين سبقوهم: على عين الله، وتحت رعايته التي لا تغفل.

صبيحة السابع من تشرين الأول/ أكتوبر، عبر المقاومون حدود الأراضي المحتلة، وقامت القيامة، وقمتُ معها. بحثت عن حقيبتي— تلك التي اصطحبتها في خمس حروب سابقة— لأضيف فيها هذه المرة شيئاً من ذكرى زوجي الشهيد، الذي ارتقى في "سيف القدس" قبل عامين. سألتُ نفسي: "هل تكفي حقيبة واحدة لطيّ زوايا البيت العامر بذكراه؟ هل يمكن اختزال عبق الحوائط أو اثنتي عشرة سنة من الحب؟" تناولتُ ساعته الثمينة التي لم تكن تفارق يده، لتكون أثراً لأبنائه إن بقوا، ثم الأوراق الثبوتية، ثم ما خفّ حمله وغلا ثمنُه، ثم قليلاً من الملابس لنقيم في بيت أبي—ضيوف حربٍ— لأنني لم أعُد أقوى على حمل العبء وحدي.

هاتفتني عدّة مؤسسات ومنصّات إخبارية: "نريد التعاون معكِ لتغطية العدوان." كانت العروض مغرية، شعرتُ أنني قد أعود.

لكن ما إن صفّر الخوف في السماء، حتى هرول أطفالي الثلاثة إليّ، تمسّك كل واحدٍ بي كأنني حبل نجاته الأخير. حينها أدركتُ أن دوري الأول ليس في الميدان، بل في حماية جبهتي الداخلية "أبنائي"! تخلّيت عن الفرص برضى تام، غير أنني لم أفلح في توزيع الأمان، كيف يمكن لذراعين منهكتين أن تحويا ثلاثة قلوب معجونة بالفقد؟

أوقدت "إسرائيل" نار الحرب، فصبّت حممها فوق رؤوس الأبرياء لتنتقم لصورتها الهشة، وأرادت أن تجعل غزة فراغاً خاوياً، كمشهدٍ ختامي في فيلم نهاية العالم، أمَرَتنا بالنزوح، لكن وصية زوجي الشهيد—التي رآها صديقه في منام قبل الحرب بيومين، حين قال: "ما تسيبوهاش!"— لمعت في ذهني مع أول نداء إخلاء. فسّرتُ الرؤيا في

لحظة صمت داخلي: الآن... لا تتركوها! كتبتُ الوصية منشوراً على وسائل التواصل، يقرؤه الناس ويتمسّكون به. أقمتُ حجّة البقاء، لأن وصايا الشهداء لا تخطئ!

وبعد إخلاء الشمال، لم يبقَ في حيّي إلا نحن وعائلة أخرى. كانت الوحدة هنا ليست أن تكون بلا أحد، بل أن تسأل نفسك في ليلٍ بلا كهرباء: "هل لو متُّ الليلة سيعلم أحد؟ هل سينجو من بيتي أحد؟ هل سيصل إلينا أحد؟" كنتُ كشظية في مدينة مكسورة، يعود بكائي إليّ مجوَّفاً. مدّت الحرب يدها الثقيلة إلى حارتنا. اقتربت الآليات لتقيم الحدّ على من اقترف كبيرة البقاء في المدينة. اضطررنا للنزوح العكسي داخل مدينتنا، فانتقلنا إلى شرق غزة.

في تشرين الثاني، حين كان خيط المعرفة الذي يربط الإنسان الغزي بالعالم مقطوعاً، وبينما نتكدّس 28 فرداً في غرفة نزوحٍ ضاقت حتى على أنفاسنا، وصلنا الخبر برسالة نصّية: ابنا خالتي ارتقيا في مجزرة استهدفت المصلين فجراً في منطقة السنافور في حي التفاح. خالتي، التي قضت 30 عاماً من حياتها في الإمارات، ثم عادت قبل سنوات قليلة لِتُعلّم أبناءها معنى الانتماء، وجدت نفسها ثكلى وحيدةً في غربةٍ داخل وطنها المحاصر. لم يتحدث أحدٌ عن المجزرة ولم يذكر بيانٌ اسم المسجد المستهدَف، ولا أسماءَ الستة عشر شهيداً الذين ارتقوا معهما. لم يحكِ أحد عن قلب خالتي المفجوع، ولا عن الفراغ الذي خلّفه ولداها. لم تخرج القصّة إلى النور، كأن الفاجعة بلا لسان! وكأن الوجع فائض عن الحاجة! وكأن تحويل الناس إلى أرقام صار قدراً مكتوباً علينا!

هناك، تحتَ ثِقل الصمت الجارح، أيقظت الفاجعة شيئاً كان نائماً داخلي، ثورةً اندلعت دفعةً واحدة. كنت أظنّ أن مسؤوليتي الكبرى تنحصر في حماية أطفالي الثلاثة، أن أكون لهم السقف والكتف والحضن، لكنّ لحظة غياب أخبارنا كشفت لي عن مهمة أخرى لا تقل قداسة... كِدتّ أُجَنّ، كانت تلك اللحظة هي الحدّ الفاصل بين الاكتفاء بالنجاة أو الانحياز للحقيقة. شعرت أن الصمت خيانة لغزة، وأن الهروب خيانة أكبر، فاندفعت إلى الميدان بحثاً عن الصورة الكاملة، عن الحقيقة العارية، عن الأصوات التي لا يسمعها أحد. أشهرتُ هويتي الصحفية، وبدأت الركض خلف الحكايات التي تُمحى، وخلف الأرواح التي تُدفن بلا شاهد، وخلف أسماء لو لم نكتبها نحن لابتلعها الغياب. حاولت أن أضع أصابعي على نبض المدينة التي تتنفّس بصعوبة، كأنها تحتضر من فرط الصمت، وأن أحرس أسماء الناس فلا تندثِر، وأمنع موتهم الثاني... الموت في العتمة. حاولت أن أصرخ عنهم حتى لو لم تعد في السماء أذن تُصغي، أن نصنع جلبة—نعم جلبة—جلبة المحاصَر الذي يَحدثُ ضجيجاً مفاده، نحن هنا!

يبدو الهواء في مدينة الحرب ثقيلاً، ليس من الغبار وحده، بل من التذكارات العالقة فيه، صوت الأذان الخافت من مركز إيواء في نصف الحي المتبقي، ضحكة قُطعت قبل أن تكتمل، رائحة ملوّنة لمائدة كانت. كلّ شيء يختفي ويضيق، ثم لم يعد هناك معنى لعبارة "الحياة تستمر"، فالحياة في غزة لا تستمر... بل تصرّ على أن تكون—على الرغم من كل شيء—حاضرة على نحوٍ يرفض الانتهاء. في شوارع الحرب تسير الناس هائمةً على وجهها، شفاه جافة مشققة، شعر مشعث، دمع حارق، جلد محمرّ، أقدام حافية، ملامح وجع جديد يختزل نكبة الزمان والمكان والإنسانية في آنٍ واحد.

تلال صغيرة متناثرة على نواصي الطرقات وجُزر الشوارع وفي الأراضي الفارغة اللامسوّرة، وأخرى على أبواب المدارس وفي مداخل الحدائق، وهي لشهداء كثير منهم بلا هوية، ومعظمهم بلا شواهد: منهم من اضطر أهله لدفنه في فناء منازلهم إذ لم يسمح الوضع الميداني بنقلهم إلى مقبرة شرعية، ومنهم من قبَرَه المارة دفيناً حيث وجدوه، كي لا تلتهمه الكلاب الضالة. وهكذا يتبدّد وجودهم كما يتبدّد الغبار في الريح، كأنهم لم يكونوا سوى ومضات عابرة في ذاكرة العالم، غير أن كلّ تلّ يحمل قصة غياب أبديّ، ويذكّرنا بهشاشة وجودنا، وبأن الإنسان قد يصبح رقماً، وأن الحياة لا تقيم وزناً إلا لأولئك الذين يصرّون على الكتابة عنها.

تدخل المخيم، يبدو الصمتُ صارخاً في العيون. فيه أناس كانت لهم بيوتٌ وعمارات وغرفٌ مقسّمة، وحيطان يسندون ظهورهم عليها، وسرير لكل فرد، وكهرباء يشحنون بها هواتفهم ويشاهدون التلفاز. كانت النساء يصفّفن شعورهنّ، لكنني أُراهنُ على أن معظمهنّ اليوم نَسينَ أن المرأة تحتاج مشطاً ومرآة، إلا أنّهنّ يربَين صغارهنّ في حضن القهر، بين خوفٍ لا يهدأ، وجوعٍ لا يشبع، ويقلن: "نحن نُلهي أطفالنا كي نصرفهم عن التفكير بالجوع، نغرس فيهم حفظ القرآن كي يستأنسوا بحكاياتٍ مشابهة، نطعمهم الفتات، فقط، كي لا يموتوا جوعاً". أطفالهنّ كبروا من شدّة النقص، وشاخوا في أعمارهم الصغيرة، يمرّ الواحد منهم وعيناه لا تشبهان عينيّ طفلٍ، بل هما أشبه بكوّةٍ مفتوحة على ما لا يُطاق.

هنا، الحكايات أثقل من قدرة القلم على الانحناء، وأضيق من أن تتّسع لها جملة أو أن ينصفها تقرير، غير أنني أحاول تدوين التفاصيل، كأنني أعدّ ذاكرة جماعية أخاف أن تذوب في فوضى الأيام، فلم يكن ما نعيشه استثنائياً، وهذا بالضبط ما كان مؤلماً،

فقد جُعنا في زمنٍ لم يلتفت العالم فيه لعروقنا الجافة، ولم يهتزّ لدمع طفل بلا حليب، وكل ما يجيد فعله هو أن يحتسي الخبر، ويُحصِي موتانا لتحديثات النشرات الإخبارية.

لم نكُن للتحديثات فقط، بل باتَ البعضُ يُقسّم المصائب ويُكنّيها. ما الفائدة من أن نمنحها مسمّيات عدّة، كأن نسمّي النزوحَ انزياحاً أو نكبةً أو تشرداً مثلاً؟ هل يخفف هذا ثقلها على من ينغمس بها؟ أم يرضي من يشاهدها وهو يتنقّل بين حصيلته اللغوية؟

وحين تكبر بقعة الدم، وتبتلع مزيداً من الأجساد الغضّة، هل نحتار في اختيار اللفظ، أنسمّيها مجزرة أو جريمة أو مذبحة أو إبادة؟ لا أدري إن كنتُ أبالغ لكنّني صرت أكره التقسيمات منذ ذلك اليوم الذي شطرتنا "إسرائيل" فيه نصفين: أنا في غزة وشقيقاتي في جنوبها. وعلى الرغم من أن أبي كان يواسينا: "هذا أفضل كي لا نُباد كلّنا، كي يبقى منّا أحد!" لكنّني كنتُ أودّ أن نجابه الموت بجسد كامل لا بنصفه! ثم هل للموت لون واحد؟ أليس الصمت موتاً، والذل موتاً، والحصار موتاً، والجوع موتاً؟ والخذلان... أشدّ أنواع الموت فتكاً لأنه يأتي بوجه مألوف، دون رصاصة، دون صوت، ودون عذر حتى.

ومع ذلك، الناس هنا في غزة، يمارسون لعبة الهروب من قدَر يتسابق نحوهم، يحْتَمون بعنادهم كأنه خيط الأمل الوحيد بين البقاء والفناء. غير أن المصيبة هنا تشبه صفقة قاسية، تمنحك الوجع، لكنها تعطيك معنى جديداً للحياة لم تكن وصلت لأعلى مستوى فيه. وقد كان من معانيها "الرضى"، واكتمل لديّ المعنى حين رأيت شاباً من حارتنا، اسمه محمد، وهو الناجي الوحيد من عائلته... كان يسير بحذاء مهترئ وملابس فضفاضة، تذكرت كيف كانت أنظار فتيات الحارة تحوم حوله، فهو الشاب الوسيم الغني الأنيق، كان يضحك مع صديقه، على الرغم من أن جرحه ما زال طريّاً، وقد اختفى كلّ شيء من حوله، أسرته جُلّها، بيته، أمواله، عقاراته... كلّ شيء. أمعنتُ في الوجه المجاور له فعرفته، إنه زوج صديقتي الشهيدة التي فقدها وأولاده الأربعة، إنهما يسيران وسط الدمار ويتبادلان الضحكات، فقد تقبّلا الابتلاء ويبدو قبولهما هيّناً، فهمت في تلك اللحظة كيف يمكن لفكرة "أن تكون واحداً من جمعٍ من الفاقدين" ثمّ يهُون عليك فقدك، فترضى... فقدتْ صديقتي خمسة عشر فرداً من عائلتها ومنزل طفولتها، ثم وجدتها تواسيني وتقول: "فدا الله فدا فلسطين، مش أغلى من أرواح الشباب اللي استشهدوا جوّا." كما فقد جارنا برجاً بناه بشقّ الأنفس، وملكه وتجارته وبضاعته، ثم عقّب: "الله بيعوّض." كلّ فلسطيني هنا على استعداد للفداء برضى وتسليم دون سخط أو جزع! وهنا تكمن غرابتنا!

في هذه الحرب، حاولت "إسرائيل" تجميد الوطن في هيئة رموز، أن تُصبح مثلاً الجامعة الإسلامية—التي كانت يوماً أكبر صرحٍ تعليمي في غزة—مجرّد رمز لحلمٍ قديمٍ بالمعرفة، وأن يُختزل المسجد العمري في كونه "أقدم مسجد"، لا في كونه بيتاً حيّاً للروح والناس. شارع البحر، والمتنزّه الذي لم يعُد سوى صورةٍ باهتةٍ على جدران الذاكرة، ومطاعم غزة القديمة، وقصر الباشا، والشجاعية، وحيّ الرمال، كلها لا تُباد فقط، بل يُسلب منها زمنها. إنها محاولة دؤوبة لتجريد الفلسطيني من الآن، وأن يُدفع قسراً إلى العيش في الـ"كان يا ما كان"، وأن يتحوّل المكان إلى ماضٍ فقط، إلى شيءٍ نبكيه، لا نعيش فيه. وهذا أخطر ما تفعله الحرب، أن تتحوّل إلى كائنٍ يتجوّل في حطام ذاته!

في آب/ أغسطس 2025، وقت كتابتي هذا النص، لم يعد ينقصنا حدث كبير لنختنق، فقد كانت الحياة نفسها تضيق، وتضيق، حتى صرنا نشعر أننا على وشك أن نتدحرج عن حافة العالم. كنّا قد بلغنا قعر اليأس: مدينة بلا مدينة، فراغ صحراوي مسوّر بالخوف، يقول الناس فيه—كمن يتنبّه لنهايته: "هالمرّة غير... هالمرّة غير." وكانت جباليا قبالة أعينهم مثالاً كاملاً على سحق الحياة أمام النظر الحيّ: الروبوتات والمدرعات تتقدّم كما لو أنها تُعيد تشكيل الجغرافيا خارج إرادة البشر، تهدم، وتجرف، وتبتلع أحياءً كاملة، دون أن تشبع.

وبينما كان رصاص قلمي يذوب فوق الورقة محاولةً لتثبيت ظلّ هذه النهاية، رنّ الهاتف، وأنا على المقعد ذاته أمام البحر، ظهر اسم أنس، كعادته اتصال اطمئنان، بلا موعد، وبلا حاجة، وبلا سبب أو مصلحة. قال ضاحكاً بصوته الواثق: "وين هالغيبة يا زعيمة الأرامل!" ضحكتُ، وقلتُ له: لو غيرك قالها لفضحته! ثم انخفض صوته قليلاً، كأنّ شيئاً تسلّل إلى رئته: "اسمعي يا إم جمال... بدّي أوصيكِ على بيان—زوجتي—إذا صار فيّي إشي، ما تتركيها! أنا بضرب فيكِ المثل بالجدعنة!" صمتنا معاً، وفي قعر هذا الصمت أدركتُ أن الحرب حين تغيّر نبرة

إنسان، تكون قد مسّت جوهره. وهروباً من ثقل اللحظة، قلتُ له: "إلك سنتين بتعيد نفس الجملة، إنت قطّ بسبع أرواح"! فأجابني بما لم يشبهه قطّ: "المرة هادي غير!" حاولتُ أن أجرّه إلى الحياة بسؤال بسيط عن شيء لطالما كان يشتهيه: "طيّب... شو الأخبار؟ متى حناكل دجاج؟" أكملنا الدردشة حتى تمام الدقيقة السابعة والعشرين... ثم انقطع الحديث دون وداع، كأننا نُسلّم أنفسنا لقدر قريب.

في تلك الليلة، وأنا فريسة للأرق، صرت أتأمل في حالنا: "كيف انقلبت ملامح حديثنا حتى أصبح كل اتصال يشبه آخر وصية، وكل نظرة تشبه النظرة الأخيرة، وكيف نتعمّد عناق من نراهم كأنه العناق الأخير؟" صرنا نعدّ احتمالات موتنا كما يعدّ العالم برامج عطلاته: "إذا متُّ وحدي... إذا متُّ مع أولادي... إذا انهار البيت... إذا لم نعثر على جثة..." أصبحت وصايانا تُرسَل إلى أهلنا ممّن هم خارج حدود جغرافيا الحرب، وطلب السماح أصبح عادة يومية... ولم نعد نتحدث إلا عن الموت، آليّاته، وطرائقه، وشكله، وما بعده... كأن الحرب جعلت من كلّ واحدٍ فينا خبيراً في فنّ الفناء.

وبينما كنتُ غارقة في هذا التدبّر، كانت روح أنس تصعد إلى السماء، رسالة قصيرة من رقم أجهله: "أنس استشهد." انهرت... لم أبكِ حزناً... بل قهراً! لعنتُ هذا العالم—قبل أن ألعن "إسرائيل"—فقد كان أنس معلّقاً على حبل المشنقة والتهديد جهاراً نهاراً وعلى الملأ، ولكن ماذا فعل هذا العالم لأجله؟! كان أنس أخاً صغيراً لي حين حُوصرنا في الشمال، يرصد ما ينقصني، ويهرع إذا احتجت، ويسهّل ما استعصى. ولم يكن خافياً عليّ أن هذا اليوم قادم، لكن رؤيته محمولاً—وهو الذي حمل جثامين رفاقه واحداً واحداً—كان صفعةً لروحي، وجرحاً لا أعرف أين يوضع في جسدي!

واحداً واحداً يا غزة... نخسر وجوهاً تُشبهك، في وجعك، وقهرك، ومرارتك، وعنادك. نتساقط كما تتساقط حجارة الدومينو، في عالم لا يجيد إلا البكاء على الميت بعد دفنه، ولا يقدّس الأبطال إلا وقد سار نعشهم أمامه! كانت تلك اللحظة التي أغلقت فيها الحرب بابها على الصحفيين كما أُغلقَت على المدينة كلها—كأنها تقول: "سيموت الصوت كما مات الجسد."

اعتزلتُ العمل مدّة، لا أطيق العمل ولا الكتابة. أدركتُ أن روحي أغلى من صحوة العالم، غير أنني كنت أنتقل بين بيوت عزاء الزملاء واحداً تلو الآخر. وحين استعدت أنفاسي بعد شهر، كان أول عودتي لأكتب عن أنس، عن رثائه، عن وجه الإنسان الذي نعرفه، وعن المعنى الذي يتركه غياب شخص واحد أغرق مدينة بأكملها في بحور الوجوم والحزن! ثمّ إنني اليوم أعود لأكمل نصّي، وقد هدّني الفقدُ حتى آخر عصب في الروح، أجلس في المكان ذاته، وأتذكّر أن آخر مكالمة لأنس كانت هنا حين كان حيّاً، وأن آخر ضحكة له ذابت في هذا الهواء.

أكتب... لأنني إن لم أكتب سأختنق. أكتب كي لا يموت الكلام في حنجرتي كما مات زملائي، كي لا تُطفئ الذاكرة نفسها هرباً من هول ما رأت، كي لا يبتلعني هذا الصمت الذي يلتهم المدن والبشر والقصص. أكتب لأفضح الألم

فأنا شاهدة عليه—و "إسرائيل" تمعن في قتل الشهود—أحوّله نصّاً يقف رغم هشاشته، شاهداً على زمنٍ حاول أن يمحونا، ويمحو المدينة، ويمحو حتى قدرة القلب على التصديق أن ثمة حياة كانت هنا يوماً. أكتب حتى لا نصير هامشاً باهتاً في سردية حرب تتورّم في موسوعات العالم البغيض. أكتب كي لا تُختصر أرواحنا في الأرقام، ولا يتحوّل موتنا إلى جملة اعتراضية في تقريرٍ دوليّ بارد. فلا شيء ينتهي هنا حقاً... ولا أحد يعرف السطر الأخير، ولن يجرؤ أحدٌ أصلاً على كتابته سوانا... نحن فقط، من نمدّ أيدينا إلى الورقة ونحاول، بما تبقّى فينا، أن نترك أثراً ينجو من الخراب، أثراً بسيطاً... لكنه ينطق: "كُنّا هنا... ولم نصمت... ولم نعبر الزمن خفافاً!"

بيت من الشعر، بيتنا في الجنوب

هدى فخر الدين، لبنان

بيتنا الذي فقدناه في جنوب لبنان في خريف 2024، لم يكن بيتاً بقدر ما كان حلمَ بيت. كان دائماً قيد التشكُّل، ينمو كالشجرة. منذ أن بدأ والداي يحلمان به في العام 1985، كان ينهض ويسقط كيفما هبَّت رياح الحرب، قائماً في كرم تينٍ عتيق، على قطعة أرض يسمِّيها أهل القرية "السطح"، وهي تتَّصل بمنحدر على كتف التلّ. أينما نظرت، تقترب السماء وتنبسط تلال جبل عامل قرى متناثرة، وأشجارَ بلوط، وبساتينَ زيتون. بإمكانك أن ترى إلى أبعد ما يصل إليه بصرك، في كلِّ الاتجاهات، وأجمل الإطلالات نحو الجنوب الشرقي، باتجاه جبل الشيخ ملتحفاً رداءه الأبيض، ونسيم عليل يأخذ بنظرك إلى فلسطين:

فَشَرْقاً،
بعيداً، بعيداً،
وراءَ الرُّبى والقُرى،
ينتهي المشهدُ المترامي إلى "جبل الشيْخِ"،
قالوا: هو الشيْخُ، يعرفُ ما حوْلَهُ،
يتبصّرُ مثلَ "كبيرِ أُناسٍ" غزا الشيْبُ هامتَهُ.
فالثلوجُ تُكلِّلُهُ في الشتاءِ،
ولكنه يتخفَّفُ في الصيْفِ،
يُجْري عِمامتَهُ،

*خصَّت المؤلِّفة **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بهذه المقالة التي نُشرت النسخة الأولى منها في *The Key Magazine* في 16 نيسان 2026. وقد أدرجت المؤلِّفة القصائد بالعربية، وترجمت النصّ المرافق عن الإنجليزية.

Huda Fakhereddine, "A House of Poetry," *The Key Magazine*, 16 April 2026, accessed 20 April 2026.
https://www.thekeymagazine.com/p/huda-fakhreddine-southern-lebanon-israel-war-memoir.

كي يُغَذّي الينابيعَ،
يخرجُ بين الرُّبى والقُرى حاسِراً.
إنّه جبلُ الشيْخِ،
نجعلُ في بيتنا شُرْفةً نحوَهُ،
مَدْخلاً للصباحِ الذي يتبلَّجُ من فوق هامتِهِ.
يتبلَّجُ أبيضَ أبيضَ،
مثلَ عِمامتِهِ في الشتاءْ.
... ويظَلُّ، بصحْبتِنا،
ثابتاً،
ذاهباً في عنانِ الفضاءْ.
...

وأمَّا جنوباً،
فنحْوَ فِلَسْطينْ.
وأكثرُ من شُرْفةٍ هي كالبرْقِ عبْرَ السنينْ.
فواحدةٌ للتذكُّرِ،
واحدةٌ للتوجُّسِ،
واحدةٌ للمعاني التي هاجرتْ، ثم آبَتْ،
وتبْقى تهاجرُ ثم تؤوبْ ...
وأكثرُ من كلِّ ذلك طيْفُ الأساطيرِ،
تغْدو بها، وتَروحُ، رياحُ الجنوبْ.

(جودت فخر الدين، "هندسة"، 2021)



مرئية رقم (1): جبل الشيخ من السلطانية، شتاء 2026

التقى والداي، لطيفة وجودت، في منتصف السبعينيات، بعيد اندلاع الحرب الأهلية في لبنان. كانت هي طالبة فلسفة، وكان هو شاعراً صاعداً، وكلاهما يشرع في وظيفة في نظام التعليم الرسمي. حين قرَّرا الزواج في العام 1980، استأجرا شقَّة في مبنى يقع في شارع تصطفُّ على طرفيه الأشجار في الضاحية- بيروت الجنوبية، في منطقة تُدعى الرويس. لم تكن آنذاك معقلاً لأحد. لم تكن تثير أيَّ افتراضات حين يُذكر اسم الشارع، ولا صوراً نمطية ولا انتماءات محدَّدة. كان حيّاً نابضاً بالحياة، فيه بضع بيوت قديمة ذات حدائق جميلة، تعود لعائلات معروفة في المنطقة وأبنية جديدة ومساحات خضراء. كانت الشقَّة في الطابق السادس، والمشهد مفتوحاً حتى بعبدا، بلدة على كتف جبل لبنان المقابل.

هذا هو البيت الذي أُحضرتُ إليه حين وُلدتُ في العام 1981. وقيل لي لاحقاً إنه كان لي غرفة فيه. لا أملك أيَّ ذكريات عن الحياة في تلك الشقَّة. بعد وقت قصير من ولادتي، انفجرت سيارة مفخَّخة في الشارع، فاحترق العديد من الشقق، ومنها شقَّتنا، وأصبحت غير صالحة للسكن. وبعدها ببضعة أشهر، سقط صاروخ في إحدى غرف النوم. لحسن الحظِّ، لطيفة وجودت وطفلتهما كانوا في زيارة عند الأهل في الجنوب حين حدث ذلك. سرعان ما تخلّوا عن حياتهم القصيرة في ذلك البيت الأول، ليقضوا بعد ذلك عقداً من الزمن في بيوت مستعارة: شقق الأقارب، ولفترات طويلة عند الأهل في الجنوب، عائلة أمي في عنقون، قرية على منحدر الجبل فوق صيدا أو عائلة أبي في السلطانية، في قضاء بنت جبيل. تنقَّلنا أنا وأخي علي (الذي وُلد بعدي بعامين) معهما بالسيارة في لبنان المشتعل طوال العقد الأول من حياتنا.

مع ترسُّخ الانقسام بين بيروت الغربية وبيروت الشرقية في الثمانينيات، وتدهور الأوضاع أكثر، قرَّر والداي نقل تعيينهما التعليمي إلى الجنوب. عاشا في بيت جدِّي في السلطانية. كانت أمي تُدرِّس في مدرسة القرية، وكان أبي يُدرِّس في ثانوية في القرية المجاورة، تبنين. لم يتمكَّنا من الابتعاد عن بيروت سوى لبضع سنوات. عادا بعدها للعيش في بيوت مستعارة والتدريس في المدينة. لكنهما كانا يعلمان أن القرية ستبقى دائماً المكان الأول والأخير. تخيَّلا الحياة دائرةً، وقرَّرا أن يبنيا بيتاً يكون مركزَها. في العام 1985، طلب أبي من جدِّي قطعة أرض، وبدأ والداي، ببطء شديد، وبقدر ما يسمح به راتبا معلِّمَين في المدارس الرسمية، بدآ ببناء بيت.

سنبْدأ من غيْمةٍ عابرةْ.
فنجْعل من ظِلِّها خيْمةً،
كائناتُ الحديقةِ تأوي إليها،
وقد تستطيلُ، فلا بأسَ إنْ خرَقتْها،
لتفْتحَ بعضَ السماواتِ في سقْفِها.
خيْمةٌ، ستكونُ إذاً فسْحةً لا حجاباً...

ولكنَّها فسْحةٌ نحن نرسمُها،
ونُحدِّدُ أطرافَها،
ونُسَيِّجُها بانتباهاتِنا الحائرهْ.

...

ونجعلُ للشِعر في بيتنا غُرَفاً، ونوافذَ،
كلَّ النوافذَ، كلَّ الغُرَفْ.
وهْو يفتَحُ أكثرَ مما جعلْنا لَهُ.
ويُعلّمُنا أنَّ معنى الإقامةِ ينْجو،
ويحْلو،
ويغْدو كثيراً كثيراً،
إذا كان بعضَ معاني الشَغَفْ.

(جودت فخر الدين، "هندسة"، 2021)



مرئية رقم (2): هدى وعلي في "السطح"، منتصف الثمانينيات

كبرت أنا وأخي علي في زمن الحرب، نتنقَّل من بيتٍ مستعار إلى آخر في بيروت، دون أن نشعر بضيم أو حرج، أو هكذا ظننا. لم يتسرَّب إلينا شعور بالغربة، لأن التنقُّل الدائم كان حالنا منذ بداية الحياة. وكنَّا مطمئنين إلى فكرة أن لنا بيتاً. لم يكن قائماً بعد، لكنه كان في طور التكوُّن، يتشكَّل في الليل ونحن نيام، ينهض من الأرض، يتمطَّى شرفاتٍ، ويرتفع جدراناً، ويبتسم نوافذَ. لم تكن تزعجنا المساحات الضيِّقة التي عشنا فيها، ولا ثياب الآخرين المعلَّقة في الخزائن، ولا الغرف التي لم يكن مسموحاً لنا فتحها لأنها "ليست لنا". لم يكن يضايقنا أن الشقق التي قضينا فيها طفولتنا كانت مؤقَّتة، فقد كان لنا بيت، بيت لنا وحدنا، رحب بقدر ما تتّسع له أحلامنا. نسمّيه بيتَ السطح، بيتنا في القرية.

***

في الصباح الباكر، لا بدَّ أن الوقت كان مبكراً جداً، كانت أمي متوتِّرة بسبب الفارق في الوقت وقلَّة النوم، وعلى الأرجح لم تنم إطلاقاً، في انتظار اللحظة المناسبة لإجراء الاتصال. كان ذلك في تشرين الثاني 2024. وجد جودت ولطيفة نفسيهما، شبه مكرهين، في فيلادلفيا. بعد سنتين من الإبادة في غزة، كانت "إسرائيل" تُنهي مهمَّتها في لبنان، تسوِّي ضاحية بيروت الجنوبية بالأرض وتُصعِّد عدوانها في الجنوب. وقتها، كان والداي قد عاشا خمسة عشر عاماً طويلة من الحرب الأهلية اللبنانية، وشهدا غزوات واعتداءات "إسرائيلية" لا تُحصى، من العمليات الواسعة أو الضيِّقة، ومن تقلُّبات بلدٍ يرزح تحت وطأة التاريخ. بحلول العام 2000، كانا يعيشان في شقة في الحمرا، بالقرب من الجامعة الأميركية في بيروت، حيث درست أنا وبعدي أخي الأصغر محمد (المولود في العام 1993، بعد نهاية الحرب الأهلية)، وحيث أخذ والدي يدرِّس بعد تقاعده من الجامعة اللبنانية. تمكَّن جودت ولطيفة على الرغم من كل الصعاب، الصعاب نفسها التي تواجهها كل عائلة لبنانية، تمكَّنا من بناء حياة وإعادة بنائها، مرَّة بعد مرَّة.

في تشرين الثاني 2024، نجحنا، أنا وأخواي، في إقناعهما بالمغادرة مؤقَّتاً. لم يتحضَّرا لإقامة طويلة. وكأنهما تعمَّدا جعل إقامتهما خارج بيروت صعبة، وغير مريحة، لكي تنتهي بسرعة. هي لم تجلب معها من الأدوية الضرورية إلا ما يكفي لأسبوع. وهو نادراً ما كان يجلس، يروح ويجيء بلا توقُّف أينما ذهبنا. والأخبار... كانا في بحث دائم عنها.

كان الوقت مبكِّراً جداً في فيلادلفيا، وأمي تنتظر الاتِّصال. في الليلة السابقة، كنَّا قد تلقَّينا خبراً بأن البيت في الجنوب قد تعرَّض للقصف. كان البيت قد اكتمل أخيراً. وقبل بداية الإبادة في غزة، كان جودت ولطيفة، وقد تقاعدا، قد بدآ التفكير في العيش فيه بشكل دائم.

وصل الخبر، فرحتُ أبحث في حسابات الأقارب على وسائل التواصل الاجتماعي لعلَّ أحداً نشر صوراً. أبي جلس أخيراً. أمي بدأت تُساوم مخاوفها: "لقد تعرَّض للقصف من قبل. ربما الضرر طفيف. لعلَّ الصاروخ سقط في الحديقة. ربما الأمر يقتصر على الزجاج. كنا نعرف أصلاً أنه لن يبقى زجاج." وظلَّت تكرِّر ذلك. لم أعثر على أيِّ

صور أو أخبار إضافية. وهكذا قرّرنا أن نستيقظ باكراً ونتّصل بالرّاعي، مصطفى. لا بدَّ أنه يعرف شيئاً.

في تشرين الثاني 2024، غادر الجميع القرية ما عدا مصطفى. حتى زوجته وأطفاله رحلوا، أما هو فاضطرَّ للبقاء مع الخراف. كان لديه بعض الماعز كذلك. كان مصطفى راعي القرية، كما كان أبوه قبله. في الصيف وعطلات نهاية الأسبوع التي كنَّا نقضيها في القرية، كنت أراه من الشرفة نهاية كل يوم تقريباً. يعبر الوادي مع القطيع. يتمهَّل في مشيه، أحياناً ينادي خروفاً شارداً، دون أن يلتفت نحوه. كان يعلم أنه ما إن يبدأ بالسير حتى تتبعه الخراف والماعز جميعاً. كان يمشي في الأرض، يقفز فوق الجدران الحجرية، ويترك للخراف أن تتدبَّر أمرها. أما الماعز فتجد الطريق مهما توعَّرت.

كان مصطفى يبدو من الشرفة وكأنه خارج الزمن، مع أنني كنت أعلم أنه في مثل عمري، أو أكبر منِّي ببضع سنوات فقط. تراودني ومضات من ذكريات اللعب معه ونحن أطفال، حين كان والداي يعيشان في القرية. كانت أمي تتركني أحياناً عند والدته. جميع إخوته الأكبر سناً كانوا تلاميذ أمي في مدرسة القرية. لا أذكر الكثير عنِّي وعن مصطفى في طفولتنا سوى خصلات شعره الذهبية وعبق التراب وفضلات الماعز في حديقة بيتهم.

لدى مصطفى هاتف محمول تصله الإشارة، لكن ليس حين يكون خارجاً مع الخراف اتصلنا مرَّة. لا شيء. اتصلنا مرَّة أخرى. ردَّ. قلت: "صباح الخير، أستاذ مصطفى؟ أنا ابنة جودت فخر الدين. سمعنا أن البيت قد تعرَّض للقصف. هل مررت من هناك مؤخراً؟"

لم يكن قد مرَّ. لكنه وعد بأن يحاول في المرَّة القادمة حين يخرج. وقال: "إذا اتَّصلتم بي ولم أُجب، فإما أنه لا توجد تغطية أو أنني متوتِّر ولا أستطيع الكلام،" ثم أنهى المكالمة. بعد يومين، تلقَّينا أربع صور. الأولى لواجهة البيت. بدا سليماً، باستثناء الأبواب الزجاجية التي تحطَّمت. أطلقت أمي زفرة ارتياح. ثم الصورة الثانية جانبية. دمار. الثالثة والرابعة، كانتا لبيتٍ مجوَّف. صاروخان سقطا فيه، واخترقاه. الواجهة بقيت قائمة، لكن البيت تقوَّض على نفسه وانهار إلى الداخل. زاوية واحدة فقط بقيت في الطابق العلوي سليمة كالمعجزة: المكتبة واقفة وسط العدم. الأرضية تحتها صمدت بصدفةٍ هندسية، لكن السقف انفتح على السماء.

وتلك كانت مكتبتنا الحقيقية. كل ما له قيمة، ما ينبغي حمايته من الزمن والحرب، نرسله من بيروت إلى مكتبة الجنوب: أوراق، صور، الكتب الأكثر أهمية من غيرها، الوثائق العائلية، كثير من الكنوز الصغيرة الأخرى. والآن، في فيلادلفيا، كنا أنا ووالداي نقرِّب الصور ونُبعِّدها، ونشغِّل المقاطع ذهاباً وإياباً على شاشات هواتفنا الصغيرة، نتفحَّص ركام كل ما كان عزيزاً علينا، ركام المكان الذي ظننّاه سيبقى صامداً في وجه الزمن.



مرئية رقم (3): البيت، صيف 2025

***

عندما أُعلن وقف إطلاق النار في لبنان في 26 تشرين الثاني 2024، حجز والداي على متن طائرة عائدَين في اليوم التالي مباشرة. لا جدوى من محاولة إقناعهما بالانتظار، ولا بتذكيرهما بما هو فعلاً وقف إطلاق النار مع الوحوش. لم يستطيعا البقاء بعيداً. فقد أصبح لديهما طلل وعليهما الوقوف عليه، وتفحُّصه، ورثاؤه قليلاً، ثم البدء بإعادة بنائه في أسرع ما يمكن.

لأشهر بعد ذلك، وبينما كانت الطائرات الحربية تحلِّق فوق قرى الجنوب، تحوَّلت كومة الركام العزيزة علينا إلى ورشة بناء. ما كان ليهدأ لأبي بال قبل أن يُقام سقف واحد على الأقل. صار على البيت الذي كان ذا طابقين أن يتقلَّص، أن يصبح أصغر مما كان، لكن لا بدَّ أن يظلَّ موجوداً رغم أنف الزمان.

والداي، اللذان خسرا كل مدَّخراتهما في انهيار المصارف في لبنان، جمعا كلَّ ما لديهما، حرفيّاً، كلَّ ما يمكن سحبه نقداً على دفعات من أجهزة الصرّاف الآلي، وكلَّ ما كان أبي يجنيه من عمله في التدريس، وكلَّ المال المخبّأ بين الكتب في مكتبة الشقة في بيروت، كلُّه أُخرج من الأدراج ومن الحقائب القديمة وأُنفق في إعادة بناء جزء من البيت. في كل عطلة نهاية أسبوع، وعلى الرغم من توسُّلاتنا، نحن الأبناء في الولايات المتحدة، وضدَّ كلِّ منطق، كان أبي وأمي يذهبان إلى القرية لتفقُّد العمل ودفع الفواتير، و"إسرائيل" تواصل قصف الطرق والجسور والقرى.

يقول أهل قريتنا إن شجر التين لا يموت. قبل أن تذبل الشجرة الأم تماماً، تنبت عند جذورها ثلاث أو أربع شجيرات صغيرة. لا بدَّ أن تتولَّى إحداهما المهمَّة وتنمو مثل أمِّها. فينحني جذع البنت في الاتجاه نفسه كجذع الأم، وتمتدّ أغصانها في الهواء راسمةً أغصان أمها. وبيتنا قد تعلَّم طرق التين. تعرَّض مراراً للقصف في الاجتياحات "الإسرائيلية" الصغيرة أو الكبيرة، لكن الأضرار كانت دائماً محدودة نسبياً: نوافذ، جدار، شرفة تسقط، بئر يُصاب. أمّا هذه المرَّة، فقد سُوّي البيت الذي كان يعرف دائماً كيف ينهض من جديد بالأرض.

فيما كانت الإبادة مستعرة في غزة، وفي ظلِّها التدمير المنهجي لجنوب لبنان، تحوَّلت محادثاتنا العائلية إلى مساومات عبثية: هل يمكن أن يقصفوا البيت نفسه مرَّتين؟ هل تجعل عمليات البناء الظاهرة منه هدفاً؟ والكتابة عنه والنشر على وسائل التواصل كذلك؟ كان هذا التوجُّس مبرَّراً. فقد سمح العالم لجيش الاحتلال "الإسرائيلي" أن يفعل ما يحلو له من توحُّش في غزة لسنوات، وفي لبنان، تجوب مُسيَّراته الشريرة طول البلاد وعرضها، وتستهدف أيَّ شخص في أيِّ مكان، لسبب مزعوم أو بلا سبب. ومع ذلك، بحلول كانون الثاني 2026، كان لبيتنا جدران وسقف ونوافذ وبوابة. كان ينهض من جديد، وكنَّا لا نزال نأمل بأن نعود إليه قريباً.

***

اتصلتُ بعمَّتي وهي تهرب من القرية. فاطمة عاشت لأكثر من عشرين عاماً في الولايات المتحدة، ثم عادت في النهاية إلى لبنان وبنتْ بيتاً جميلاً ذا إطلالة تخطف الأنفاس. من شرفة بيتها كانت ترى بيتنا، بيت أخيها، عبر الوادي. هكذا تخيَّلنا أن نقضي كل صيف: أشهراً بطيئة نكون فيها معاً في مكان يعرفنا كما نعرف أنفسنا.

حين بدأت القذائف "الإسرائيلية" تسقط على مقربة شديدة من بيتها في 2 آذار 2026، ركبت فاطمة سيارتها على مضض، ومعها موزة وزجاجة ماء، واتَّجهت شمالاً نحو بيروت. كان والداي بانتظارها في شقتهما في المدينة. توقَّعت فاطمة أن تأخذ الرحلة التي تستغرق عادةً ساعتين وقتاً أطول، فكثيرون كانوا يهربون مثلها، لكن لم يتخيَّل أحد منا أن تستغرق الرحلة 22 ساعةً للوصول إلى صيدا.

على بعد 45 دقيقة من بيروت، استسلمت فاطمة. أمضت الليل في بيت أحد الأقارب ثم أكملت رحلتها في اليوم التالي. منذ أن غادرت، لم يعد هناك أحد في القرية ليخبرنا عن البيت. سمعنا أن مصطفى غادر هذه المرَّة. لا أعرف ما الذي حدث لقطيعه. رأيت مؤخَّراً خبراً عن قطيع من الأغنام الضَّالة وصل إلى صيدا. لا يمكن أن يكون قطيع مصطفى، فقريتنا أبعد بكثير إلى الجنوب، لكنني كنت سعيدة لأن ذلك القطيع عرف كيف يمشي في الاتجاه الصحيح.

كلّ يوم الآن، ومع استمرار التوحُّش "الإسرائيلي" وتوسُّع الإبادة التي يقترفها في فلسطين ولبنان، نراقب وننتظر. الجنوب اللبناني في قبضة الوحوش. كلُّ الجسور سقطت. والقرى الحدودية احتُلَّت.

"على كم كيلومتراً سيطروا اليوم؟" يسألني أخي علي عبر الهاتف."هل سنتمكن من العودة يوماً؟"

لا أعرف ماذا أقول. أفكِّر في غزة. أفكر في المفاتيح الفلسطينية المحفوظة منذ أكثر من 78 عاماً. أفكِّر في الشبان والشابات الفلسطينيين الذين التقيتهم في المخيمات في لبنان، والذين ما زالوا يتكلَّمون بلهجات أجدادهم الذين طُردوا من قراهم، بعضها احتُلَّ وبعضها مُحي بالكامل. أفكِّر في اللاجئين الفلسطينيين في الضفة الغربية وفي أنحاء فلسطين، لاجئين داخل أرضهم.

منحنا تاريخٌ من البكاء على الأطلال لغةً. علَّمنا أن نحوِّل الأماكن الحبيبة إلى بوّابات في الزمن. عندما يبكي الشاعر، يُستدعى عالم إلى الوجود، عالم مليء بالأحبَّة الذين رحلوا وبالأماكن التي لم تعد موجودة، عالم يفرض نفسه ويصرُّ على أن يكون. حين يبدأ البكاء في اللغة، يبدأ شيء ما بالتشكُّل وبالتحرُّك إلى الأمام. أهو عودة أم رحلة في اتجاه جديد؟ أهو دائرة أم خط مستقيم؟ لا أعرف.

أعود إلى "القصيدة، نفسها"، وهي قصيدة نشأتُ وأنا أسمع والدي يقرأها في الأمسيات الشعرية، قصيدة لا يزال يكتبها، ولا أزال أعود إليها. هذا مطلعها:

نعود إلى القصيدة نفسها
(كُتبتْ عليْنا)
نسْتحمُّ بنارِها،
ونُطِلُّ من أبياتها المتشابهاتِ،
كأنما بُنيتْ ملاجِئَ كي تَقِينا وهْجَ أنفسِنا.
نعودُ إلى القصيدةِ نفسِها
وكمنْ يُطِلُّ على فراغٍ،
ليس يملؤهُ سِواهُ،

ليس يُشْعِلُهُ سِواهُ،
نُطْلِقُ اللغةَ الدفينةَ،
نسْتبيحُ خزائنَ التقوى،
ونمشي نحو أسرارٍ نُسَمّيها هوانا،
نحو أسرارٍ تمازجُنا،
تجاذبُنا الرّدى،
تُلْقي بنا في تيهِنا النبويِّ،
أيّ صدى يعاودُنا؟
يرجُّ بنا عُرى الزمنِ المكبَّلِ،
أيّ بارقةٍ تزلزلُ صحْوَنا حيناً،
فتخفقَ حولنا الأرضُ القريبةُ والبعيدةُ،
تتّقي أحلامَ يقظتِنا...

وتغيبُ حيناً في أقاصي روحِنا،
فنُظِلُّها بهجوعِنا المشبوهِ،
نأنَسُ بالتماعتِها المهيضةِ في حنايا ظلِّنا المكسورِ،
نرْضى بانتظارِ بزوغِها المهديِّ حيناً بعدَ حينٍ.
دأبُنا شوقٌ مديدٌ.
تارةً يذْكو، وطوْراً يسْتهيمُ،

يؤجِّجُ النارَ الخفيّةَ في السماواتِ الخفيّةِ من رؤانا.
نهتدي ونهيمُ،
هذا دأبُنا،
شغَبٌ،
نَهزُّ به العصورَ،
نُحيلُها خِرَقاً، ونبقى خيْطَها.

شغَبٌ،
نهيمُ على هُداهُ،
كأنّنا تعبُ الزمانِ،
يهدُّهُ حيناً، فيرْزَحُ ساكناً،
ويُقِضُّهُ حيناً،
فينهَضُ جارفاً أبناءَهُ الموتى من السنواتِ،
هذا دأبُنا،
نأْبى،
نلوذُ بعضْفِنا الآتي،
وننْسى كلَّ حينٍ كَبْوَنا الملْهوفَ مُضْطَرِماً
على قممِ العصورْ.
ننساهُ مضطرِماً على قممِ العصورْ...

(جودت فخر الدين، "القصيدة نفسها"، 1984)



مرئية (4): المشهد من البيت، صيف 2025

..." وأمّا جنوباً، فنحْوَ فِلَسْطين" وسيبقى الأمر كذلك إلى الأبد. فالأرض لا تعرف حدوداً. هناك أشجار لبنانية ما زالت جذورها الحيَّة في فلسطين، وصخور في الجليل تتذكَّر الأيدي التي حملتها من جنوب لبنان، تتذكَّر أمهاتها، تلال جبل عامل.

منذ أن وسَّعت "إسرائيل" هجماتها على جنوب لبنان في 2 آذار 2026، وأنا أتساءل: ماذا يفعل المرء بقطيع من الأغنام أثناء الإبادة؟ حتى أرسلت أمي مقطع فيديو على واتساب. كان من الواضح أنه "أُعيد إرساله مرات عديدة". قرية كاملة كانت تشاهده وتعيد مشاهدته.

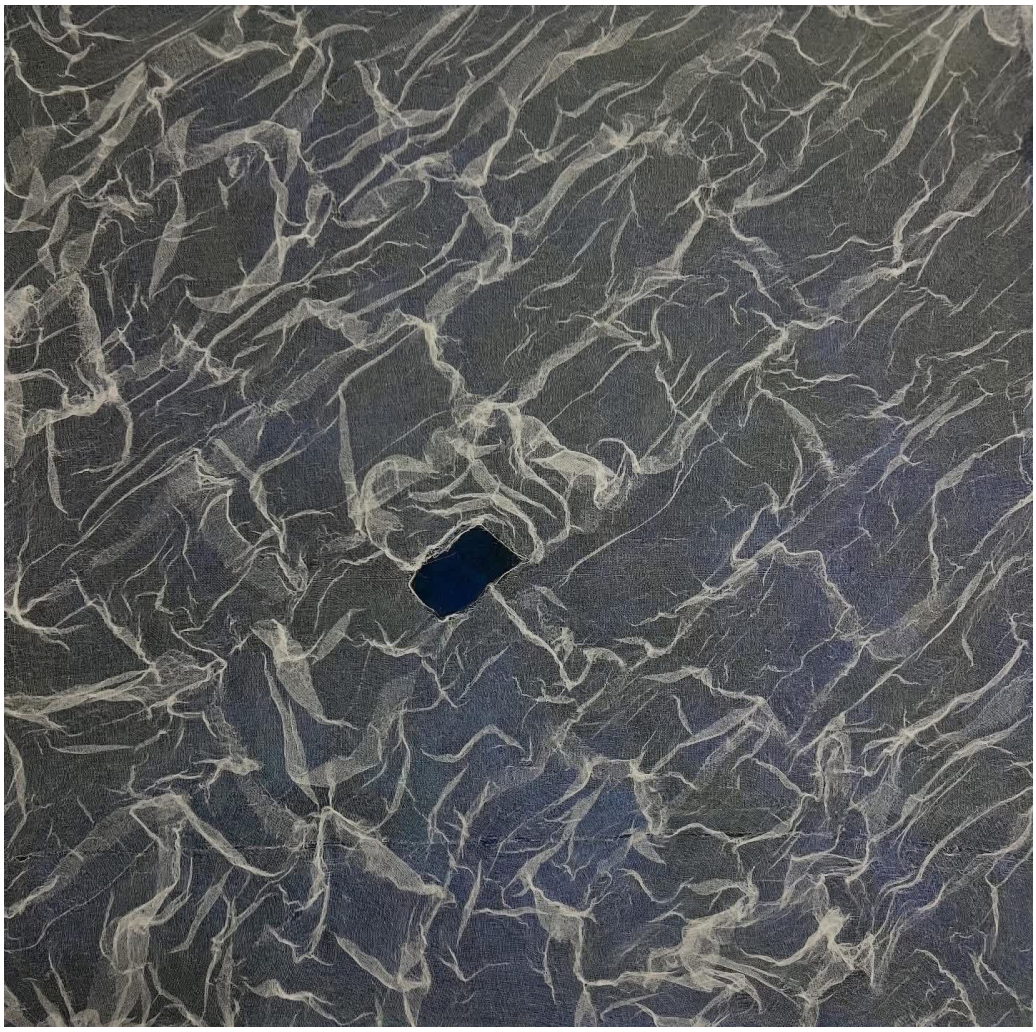
الفيديو مصوَّر من مقعد الراكب في شاحنة تتبع شاحنتين أخريين. يمكنك أن ترى الأغنام تموج، يسبح بعضها فوق بعض، بينما الشاحنة تهتزُّ وتتأرجح. وبين الفينة والأخرى، يطلُّ ماعز صغير أبيض برأسه من جانب الشاحنة.

يبدأ الفيديو بتصوير قافلة الشاحنات وهي تخرج من السلطانية قرب دكّان بشير، حيث كنا نشتري كل ألوان الحلوى في الصيف، ثم تمرُّ أمام بيت خالة أبي يسرى، وأشجار الصنوبر العتيقة تطلُّ من خلف الجدار الحجري. ثم تنعطف نحو "البيدر" الذي أصبح الآن حديقة عامة.

تنعطف القافلة يساراً نحو الطريق الرئيسي، صعوداً، فتمرُّ ببيت الحاج إسماعيل، وبيت خالة أبي الأخرى أم صلاح، وبيت أم فادي، وبيت المختار. في مكان ما على ذلك الطريق، يظهر كلب في الصورة. يتبع الشاحنة المحمَّلة بالأغنام كأنه يتوّسل أن يأخذوه معهم. لكن الشاحنة تتابع سيرها والكلب يواصل اللحاق بها. يستسلم، لكنه يظل يلاحق الشاحنة وكأنه مصرٌّ على توديع القطيع.

قبل أن تنعطف القافلة مرَّة أخيرة نحو الطريق الرئيسي إلى بيروت، يسقط الماعز الصغير المشاغب الذي كان يطلُّ من جانب الشاحنة. يرتطم جسده الصغير بالإسفلت وينكمش. يقول مصور الفيديو: "هذا انتهى أمره." ويقول السائق: "لعلَّ مَن وراءنا يتوقفون ويلمونه". تتابع الشاحنات سيرها. ينقطع الفيديو. يبقى الماعز الصغير على جانب الطريق والكلب يواصل تتبُّع القافلة في يأس.

هذا هو المشهد الأخير من السلطانية. مصطفى وقطيعه، آخر أهل القرية. هل توقَّفت القافلة لأخذ الماعز الصغير؟ هل سيجد الكلب عزاءً في أنه لم يُترك وحيداً في النهاية؟ سرعان ما سيدرك أنه هُجِّر وسيجوع في قرية لا ناس فيها. ولن يغيِّر من مصيره إن كان صديقه ميتاً أو حيّاً على جانب الطريق



العزيز عاطف، أسطول الصمود العالمي، 2025

زيت وشاش على قماش، 100x100 سم



العزيز عاطف، مادلين إلى فلسطين، 2025

زيت وشاش على قماش، 100x100 سم

النظر إلى وجه البشرية

سارة كلانسي، أيرلندا

ترجمة: سيد البدوي، مصر

هذا تقديمي، سارة كلانسي، المشاركة الأيرلندية في أسطول الصمود العالمي إلى غزة في العام 2025. لقد أتيحت لنا الفرصة، بعد عودتنا إلى أيرلندا، لتقديم هذا العرض أمام اجتماع مشترك للجنتين الرئيسيتين في حكومتنا الوطنية، وهذا هو البيان الذي قدَّمته. ويمكن للمهتمين قراءة محاولتنا كأشخاص عاديين محاسبة حكومتنا والحكومة "الإسرائيلية" على صفحة "مناقشة اللجنة المشتركة للشؤون الخارجية والتجارة، الثلاثاء، 9 كانون الأول/ ديسمبر 2025". وهو بيان للجنتيْ البرلمان المشتركتين للشؤون الخارجية والتجارة وللجنة المشتركة للشؤون الأوروبية بخصوص أسطول الصمود العالمي، [البيان الذي يخاطب] الرئيس، والممثلين المنتخبين، وأعضاء مجلس الشيوخ.

بين 29 آب/ أغسطس و7 تشرين الأول/ أكتوبر 2025، شاركتُ في أسطول الصمود العالمي، والذي كان، كما تناهى إلى مسامعكم، عملاً بحرياً يقوم به المواطنون بهدف إيصال المساعدات ومواجهة الحصار غير القانوني وغير الأخلاقي الذي فُرض على الأراضي الفلسطينية في غزة منذ سنة 2008 من قبل الدولة "الإسرائيلية"، والذي لم يكن ينبغي للحكومات في جميع أنحاء العالم أن تتسامح معه أبداً. جنباً إلى جنب مع عاملين في المجال الإنساني وفنانين وصحافيين وأعضاء برلمانات من أكثر من 47 دولة، أبحرنا تضامناً مع الشعب الفلسطيني وخاصة مع سكَّان غزة الذين يعانون مما أطلق عليه كل خبير وسلطة مختصة في هذا الشأن الآن إبادةً جماعيةً. وبما أننا نتحدَّث إلى اللجنة المشتركة للشؤون الأوروبية، أودُّ لفت انتباهكم إلى أن أكثر من 150 مشاركاً من دول الاتحاد الأوروبي شاركوا في أسطولنا، بالإضافة إلى أكثر من 350 مشاركاً آخر من دول مختلفة من جميع أنحاء العالم.

لقد كان أسطولنا وكلُّ من كان على متنه جزءاً من عمل غير عنفي، مستقلٍّ عن جميع الحكومات، وقد تصرَّفنا دائماً بطريقة قانونية وبالتزام تامّ بجميع القوانين ذات العلاقة. كنا، في حقيقة الأمر، نحاول الوفاء بمسؤولياتنا الفردية كأناس عاديين للعمل على منع الإبادة الجماعية. والدولة الأيرلندية، بصفتها موقِّعة على اتفاقية الإبادة الجماعية، مُلزَمة بالمثل بالتصرُّف، لكنها حتى الآن لم تفعل ذلك.

أود أن يتمَّ تسجيل هذا هنا في الأويرشتاس (البرلمان) أنه خلال مشاركتي في أسطول الصمود العالمي، تعرَّضت

أنا ورفاقي لهجمات خطيرة بالمسيَّرات على قواربنا في المياه الدولية والموانئ الأجنبية، ولتهديدات بالسجن لفترات طويلة، وتهديدات بالقصف، كما تعرَّضنا كذلك لادِّعاءات مضلِّلة بأننا متورِّطون أو داعمون لجماعات مسلَّحة. وبالإضافة إلى ذلك، فقد تمَّ منعنا من القيام بأعمالنا القانونية من قبل البحرية "الإسرائيلية"، حيث تمَّ اقتحام قواربنا بالقوة المسلَّحة، واحتُجزنا بشكل غير قانوني على متنها، ونُقلنا مسافة تزيد على 15 ساعة عن المياه الدولية التي كنَّا نبحر فيها، وتمَّت سرقة قواربنا ومساعداتنا وممتلكاتنا.

لقد أُجبِرنا على البقاء في أوضاع تسبب التوتُّر، وتعرَّضنا للتعامل العنيف، وخضعنا للتفتيش العاري تماماً، ومُنعنا من أيِّ اتصال مع العالم الخارجي، وحُرمنا من الطعام والماء والأدوية وإمكانية استخدام الحمامات لفترات طويلة تصل إلى 24 ساعة في المرَّة الواحدة، ثم سُجنَّا بطريقة غير قانونية وضدَّ إرادتنا في سجن "كتسيعوت" الشهير الذي تديره "إسرائيل" في صحراء النقب. خلال فترة احتجازنا غير القانوني هناك، تعرَّضنا لمعاملة قاسية ومهينة بما في ذلك العنف الجسدي، والحرمان واسع النطاق والمتنوع من حقوقنا الإنسانية، بما في ذلك الحرمان من مياه الشرب والأدوية الأساسية طيلة مدَّة احتجازنا غير القانوني. لقد تعرَّضنا للتهديد والتحرُّش بشكل متكرر، بما في ذلك من وحدات تكتيكية مدجَّجة بالسلاح تصل إلى ثمانية أفراد يدخلون زنازيننا مزودَّين بالأسلحة الآلية والمسدسات ودروع القمع وأضواء الليد القوية والكلاب الألمانية. ولعلّ من الجدير بالتكرار أنه لم يكن هناك أيُّ أساس قانوني للقوات "الإسرائيلية"، سواء قوات "البحرية" أو "الجيش" أو "مصلحة السجون"، للاشتباك معنا أو الاتصال بأسطولنا على الإطلاق. إن كلَّ إجراء اتُّخذ ضدَّنا كان فعلاً عدائياً وغير قانوني من قبل حكومة أجنبية ضدَّ مواطنين أيرلنديين. كما يجب أن نؤكِّد أن هذه الأفعال ضدَّنا قد تمَّ تنفيذها بمعرفة كاملة من كبار المسؤولين في الحكومة "الإسرائيلية"، وجيش الاحتلال "الإسرائيلي"، و"مصلحة السجون"، وقد استغلَّ العديد منهم الفرصة لزيارتنا خلال الاحتجاز وحتى أنهم التقطوا صوراً مع بعض المعتقلين المعروفين.

نريد أن يتمَّ اتِّخاذ كلّ إجراء متاح ضدَّ الطريقة التي عوملنا بها من قبل "إسرائيل"، ونحن لا نطلب ذلك من أجل أنفسنا، بل نطلبه كضربة ضدَّ الإفلات المتزايد من العقاب الذي يُسمح لـ"إسرائيل" بالتصرف به. نريد أن يُتَّخذ هذا الإجراء تضامناً وتعبيراً عن دعم الآلاف من الأسرى الفلسطينيين، والعديد منهم من الأطفال والمراهقين الذين يُحتَجزون في هذه السجون نفسها دون أن يُوجَّه إليهم أيُّ اتِّهام بارتكاب أيِّ جريمة. لا أدري كيف يمكنني أن أشرح الأمر بشكل أكثر وضوحاً، لكننا رأينا دماءهم على الجدران، وهذا ليس مجازاً. ففي صباح أحد الأيام المبكِّرة في سجن "كتسيعوت"، سمعت صرخات بشرية مليئة بالمعاناة لم أسمع مثلها من قبل، تنتقل عبر الهواء الساكن من مكان ما في السجن. وبالنيابة عن ذلك الشخص أيّاً كان، أناشدكم جميعاً أن تتأكدوا من أنه حيثما كانت لدينا أيُّ سلطة مهما كان حجمها أنه يجب أن تُحاسب "إسرائيل" وتتحمل مسؤولية ذلك بالكامل.

وماذا فعلت حكومتنا، حتى هذه اللحظة، ردّاً على المعاملة المخزية والمُهينة وغير القانونية للفلسطينيين، والآن حتى لمواطنيها أنفسهم؟ الجواب هو لا شيء، لا شيء على الإطلاق. لم نرَ أيَّ دبلوماسي يُستدعى، ولم نرَ أيَّ إجراء

قانوني يُباشر دفاعاً عنَّا، ولم نرَ رئيس وزرائنا أو نائب رئيس الوزراء يحتجُّ على الحكومة "الإسرائيلية"، ولم نرَ عقوبة واحدة أو حتى أخفَّ أنواع التوبيخ على الاختطاف والاختفاء القسري والمعاملة العنيفة والاحتجاز غير القانوني لمواطنين أيرلنديين ملتزمين بالقانون. في الواقع، استمرَّت حكومتنا في تواطئها غير القانوني ومنعدم الأخلاق مع الإبادة الجماعية التي تحدث، والتي حاولنا نحن، على متن الأسطول، التدخُّل لمنعها. لا تزال أيرلندا السوق الثانية الأكبر لصادرات "إسرائيل" في العالم. وتجدر الإشارة إلى أنه بالنسبة للفرد، نحن السوق الثانية الفعلية في العالم، حيث تصل صادرات "إسرائيل" بقيمة 3.26 مليار يورو إلى السوق في أيرلندا أو من خلالها. أذكر هذا لأن بعضكم أعضاء في لجنة الشؤون الخارجية والتجارة، وهذا يقع مباشرة ضمن نطاق تأثيركم. إن أيرلندا ليست لاعباً هيِّن الشأن في اقتصاد "إسرائيل"، بل لدينا تأثير كبير ونريد منكم أن تستخدموه.

إننا نستمرُّ أيضاً في السماح بتحليق الطائرات فوق مجالنا الجوِّي للمشاركة في الإبادة الجماعية الجارية، وهو تحدٍّ صريح لالتزاماتنا بموجب اتفاقية الإبادة الجماعية. لقد منحنا حتى إعفاءً مباشراً لرحلة عسكرية أمريكية مستأجرة تحمل ذخائر إلى "إسرائيل" خلال حملة الإبادة الجماعية هذه. كما أننا نواصل السماح بالاستخدام الروتيني للمطار المدني في شانون من قبل الجيش الأمريكي على الرغم من أن الولايات المتحدة قد سلَّحت وموَّلت ومكَّنت كلَّ فعل من أفعال هذه الإبادة الجماعية. لم نتمكَّن، حتى الآن، من تمرير مشروع قانون الأراضي المحتلَّة، وذلك على الرغم من كونه جزءاً من برنامج الحكومة وقد كان مطروحاً على الطاولة لأكثر من ثماني سنوات في هذه المرحلة. كما شهدنا زيادة في التجارة بين "إسرائيل" وأيرلندا فيما يُسمى بالسِّلع ذات الاستخدام المزدوج، وهي السِّلع التي قد تُستخدم لأغراض عسكرية. وفي الاتحاد الأوروبي، الذي نحن عضو كامل ومسؤول فيه، لم نذهب حتى إلى حدِّ تعليق اتفاقية الشراكة بين الاتحاد الأوروبي و"إسرائيل"، الاتفاقية التي تمنح وضعاً تفضيلياً للأنشطة الاقتصادية لـ"إسرائيل" داخل الاتحاد الأوروبي. لا أستطيع أن أتصوَّر الحالات التي قد تنطبق عليها بنود حقوق الإنسان في تلك الاتفاقية إذا لم تكن مرتبطة بإبادة جماعية فعلية.

يجب أن أوضِّح الواضح هنا: الفلسطينيون يريدون فقط ما نملكه في جمهورية أيرلندا: الحقَّ في الوجود، والحقَّ في البقاء في المكان الذي ينتمون إليه، والحقَّ في إدارة شؤونهم الخاصة، وانتخاب حكومتهم الخاصة، وتشغيل اقتصادهم بأنفسهم. وقبل أن أنهي، أودُّ أن أذكِّركم جميعاً بما يحدث في غزة، في حال أصبحت الكلمات والعبارات متعبة أو بدأت تفقد معناها:

الرجال والنساء والأطفال يُجوَّعون حتى الموت على يد "إسرائيل" في مكان صغير أقل مساحةً من مقاطعة لاوث، بينما على بعد أقل من عشرين كيلومتراً تُمنع من الدخول شاحنات المساعدات المحمَّلة بكلِّ ما يلزم للحفاظ على حياتهم الثمينة وإنقاذها. وعلى بعد أقل من عشرين كيلومتراً، يواصل "الإسرائيليون" الذهاب إلى المطاعم والنوادي الرياضية وإلى العمل كما لو أن هذا لا يحدث، وكما لو أن حكومتهم لا ترتكب إبادة جماعية نيابة عنهم. كان من الممكن في أقل من ثلاثة أيام ضمان حصول كلِّ شخص في غزة على حصص طارئة ومأوى مؤقَّت. كان من

الممكن إنجاز ذلك بحلول مساء يوم الجمعة هذا، لكننا جميعاً نعلم أن هذا لن يحدث عندما لا تقف حكومات مثل حكومتنا في وجه الدول العدائية المارقة.

لقد تم تدمير 80٪ من جميع المباني هناك. أجيال من العائلات وسلالات كاملة قد محيت بفعل ما يبدو بوضوح قصفاً متعمداً لمنازل المدنيين والمدارس والمستشفيات والجامعات. إن هؤلاء الناس، الأطفال وكبار السن والبالغين والمراهقين، قد فقدتهم البشرية الآن. لقد تُرك الأطفال الخُدَّج للموت اختناقاً على أجهزة التنفس الاصطناعي إذ حرمتهم "إسرائيل" من الكهرباء اللازمة لتوفير الأكسجين. وهند رجب، الطفلة التي تبلغ من العمر خمس سنوات، نُخِّل جسدها الضئيل بالرصاص في سيارة حيث كانت قد شاهدت بالفعل قتل والديها. لم يُحاسَب أحدٌ على هذه الجرائم. مئات الصحفيين الفلسطينيين الشجعان، وهم الأشخاص الذين ضمنوا أن لا أحد منا أو منكم يستطيع القول إننا لم نكن نعلم بما يحدث، قد قُتلوا... وهذه مجرَّد أمثلة قليلة من سنوات الرعب هذه.

إن موقف الدولة الأيرلندية وعدم تحرُّكها في مواجهة ما سيُسجَّل في التاريخ كواحدة من أعظم الجرائم ضدَّ الإنسانية في العالم هو أمر مُخزٍ. إنه لا يمثِّل الناس الطيبين والمخلصين والودودين في أيرلندا، أولئك الذين يعرفون تاريخنا ويريدون أن تقف بلادنا إلى جانب الحقِّ. فإذا كنتم، كأعضاء برلمان، تريدون أن يشعر الشعب الأيرلندي بالفخر بكم، فاعملوا الآن وفوراً على فرض عقوبات على "إسرائيل". وعندما تُروى هذه الأحداث التاريخية، وعندما يكبر آلاف الأطفال [الفلسطينيين] الذين يواجهون الحياة بلا أهل أحياء بسبب أفعال "إسرائيل"، تأكدوا أنكم تستطيعون النظر إليهم في عيونهم والقول لهم: لقد فعلنا كلَّ ما في وسعنا. لهذا السبب أبحر أشخاص مثلنا على متن الأسطول، لنتمكَّن من النظر إلى وجه البشرية والقول: فعلنا ما استطعنا إليه سبيلاً، حين استطعنا إليه سبيلا. أيها الممثلون البرلمانيون: تأكَّدوا أن أطفالكم سيكونون فخورين بكيفية تصرفكم. شكراً لكم، والحرية لفلسطين

صمود الفعل اللاعنفي المباشر

فاطمة هندريكس، جنوب أفريقيا

ترجمة: سيد البدوي، مصر

الساعة الآن 4:00 صباحاً في اليوم العاشر من إبحارنا على متن قارب ضمن أسطول الصمود العالمي. لقد سمعنا انفجارات تصيب قوارب أخرى، ورأينا مسيَّرات تشقُّ ظلام السماء، والتوتُّر في ذروته ونحن نتساءل عن مصير القوارب التي تعرَّضت للهجوم ومتى سيأتي دورنا.

أنا في نوبة الحراسة الليلية وآخذ استراحة قصيرة لأداء صلاة الفجر. وعلى الرغم من ارتفاع منسوب الأدرينالين، يمتلئ قلبي رهبةً من جمال السماء المرصَّعة بالنجوم وصوت اندفاع الأمواج وهي ترتطم بزورقنا، إذ تذكِّرني الأمواج المتلاطمة بموجات المقاومة التي خاضتها الشعوب المقهورة وحلفاؤها منذ الأزل، بعضها عنيف وبعضها الآخر غير عنيف.

تعرَّفتُ لأول مرة على مفهوم المقاومة اللاعنفية خلال فترة دراستي في "معهد المدينة: مركز دراسات اللاعنف والسلام." ومع ذلك، وبصفتي امرأة جنوب أفريقية نشأتُ في ظلِّ نظام الفصل العنصري، كانت ثمة لحظات رأيتُ فيها إستراتيجية اللاعنف على أنها ضعيفة، وتساءلتُ إن كان يمكن للتحرُّر أن يتحقق في جنوب أفريقيا دون الكفاح المسلح.

كرفاق على متن الأسطول، كثيراً ما كنَّا نردِّد: "عندما تفشل الحكومات، يُبحر الناس." لقد كانت الحكومات والمؤسسات في معظمها ضعيفة في تدخُّلاتها المادية الملموسة من أجل غزة، مكتفية في معظم الأحيان بخطابات الإدانة وأن [غزة] "في البال وفي الصلوات."

في السنوات الأخيرة، تعزَّزت قناعتي بأن العمل المباشر اللاعنفي فعَّال من الناحية الإستراتيجية، لكنه صعب التنفيذ. قد يصف البعض اللاعنف بأنه سلبي، لكنه في الحقيقة أحد أكثر الأساليب فعاليةً واختباراً لقدرتنا على مقاومة الظلم. وبذا، فإن اللاعنف بعيد كلَّ البعد عن كونه مخرجاً سهلاً أو وسيلة ضعيفة للنضال، كما أتعلَّم على متن هذا الأسطول.

إن هذا هو الأسطول 38 المتَّجه إلى غزة، والذي يهدف إلى كسر الحصار غير القانوني وغير الأخلاقي، وهو الأكبر

والأكثر تاريخية حتى اللحظة. وهو يحشد الاهتمام حول الحاجة الملحَّة لاتخاذ إجراءات لفتح ممرٍّ بحري مستدام لإيصال المساعدات الإنسانية إلى الشعب الفلسطيني في غزة.

ونظراً لجرائم الحرب التي ارتكبتها سلطات الاحتلال بحق أساطيل سابقة، وعدوانها الحالي على أسطولنا في الوقت الفعلي، أتذكَّر حديثي مع عائشة واحد، وهي محامية ومراسلة قانونية من جنوب أفريقيا تمارس عملها في جنوب أفريقيا ولاهاي. وعندما سألتها، أكَّدت لي مجدَّداً وأوضحت أن أسطول الصمود العالمي يتمتَّع بالحماية بموجب القانون الدولي:

"وفقاً للقانون الدولي، فإن مهمة الأسطول هي مهمة إنسانية مدنية ولاعنفية وقانونية بالكامل. إن الحصار 'الإسرائيلي'، المصمَّم لتجويع شعبٍ بأكمله، يُعَدُّ غير قانوني بموجب قانون الأميرالية (قانون البحار الدولي). وللأسطول حقُّ المرور الإنساني استناداً إلى أن سكَّان غزة يخضعون لسلطة احتلال، ولهم الحقُّ في تلقِّي المساعدات. وهذا يمنح الأسطول حقَّ العبور الحرِّ عبر المياه الدولية، وهو التزام أكَّدته محكمة العدل الدولية التي سبق أن قضت بأن 'إسرائيل مُلزَمة' بالسماح بدخول المساعدات إلى غزة دون قيد أو شرط. وقد تحرَّك عدد من المحامين الدوليين والأكاديميين والخبراء القانونيين وعلماء الإبادة الجماعية لدعم هذه المبادرة القانونية. وفضلاً عن ذلك، فإن تأكيد اللجنة الدولية المستقلَّة للتحقيق التابعة للأمم المتحدة أن 'إسرائيل' ارتكبت إبادة جماعية ضدَّ الفلسطينيين في قطاع غزة يُلزم جميع الدول بالوفاء بالتزاماتها القانونية بموجب القانون الدولي. في حالة الإبادة الجماعية، تتحمَّل الدول التزاماً إزاء الجميع erga omnes، وهو التزام تجاه المجتمع الدولي ككلٍّ، لتسهيل حماية حقوق الإنسان، والذي يشمل في هذه الحالة فتح الممرات الإنسانية."

وعلى الرغم من هذا الإطار القانوني الدولي، يُوصف المشاركون في أسطول الصمود العالمي [من قبل "إسرائيل"] بـ"الإرهابيين." تهدف هذه الحملة الدعائية (هسباراه) إلى خلق أساس خاطئ لمزيد من الإجراءات العدوانية تجاه المشاركين في الأسطول، سواء في الماضي أو الحاضر. ومع ذلك، فإن هذا النوع من السلوك ليس جديداً على الحركات اللاعنفية، إذ شهدناه في حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة ومسيرة العودة الكبرى الفلسطينية.

بينما كنَّا نبحر في "أسطول الشعب"، أكَّد التدريب الإلزامي على اللاعنف الذي تلقَّيناه في تونس على يد مدربي أسطول الصمود العالمي أن اللاعنف هو أسلوب ديناميكي للعمل وليس تجنباً للصراع. وأنا شخصياً أشهد على كثافة التعبئة والتنظيم العالميين باعتبارهما فعلاً مكثفاً وحيوياً وليس سلبياً.

أثناء تدريبنا في تونس، شارك أحد المدرِّبين تاريخ مهمَّات الأساطيل التي هدفت إلى كسر حصار "إسرائيل" غير القانوني، وكان من المؤثِّر الالتقاء بأولئك الذين شاركوا في مهمَّات الأسطول السابقة والاستماع إلى شهاداتهم، بما في ذلك ما حدث على متن سفينة "مافي مرمرة" في سنة 2010، عندما قتل جنود الاحتلال "الإسرائيلي" تسعة ناشطين أثناء اعتراضهم السفينة في المياه الدولية.

لقد تضمَّن تدريبنا كذلك أمثلة على أعمال اللاعنف التي قدَّمها رفاق من مختلف أنحاء العالم، بما في ذلك أمثلة تاريخية من حركة الحقوق المدنية في أمريكا، ومسيرة النساء في جنوب أفريقيا في العام 1956، واحتجاجات النساء التركيات اللواتي تمَّ استبعادهنّ من الأماكن الرسمية بسبب ارتداء الحجاب، والاحتجاجات المناهضة للحكومة في المكسيك.

يشمل العمل الجماعي للأسطول عبر الحركات والدول مشاركة جماهيرية واسعة، ويَعدُّ مثالاً بارزاً على التعبئة اللاعنفية، مصحوباً بدعوات المقاطعة وسحب الاستثمارات وفرض العقوبات. إنه حركة قائمة على مقاومة إستراتيجية حصار واحتلال غير قانونيين. ويتطلَّب العمل المباشر اللاعنفي للأسطول المتَّجه إلى غزة قوةً وصموداً. وهو شكل من أشكال المقاومة الفعَّالة لعقود من الظلم الناتج عن حصار بحري وبرِّي وجوِّي غير قانوني. وهو بعيد كل البعد عن كونه فعلاً سلبياً أو رمزياً أو شكلياً.

إذا سألني أحدهم عن مدى صعوبة تطبيق اللاعنف كإستراتيجية للمقاومة، سيكون ردِّي أنه صعب لكنه ضروري، وذلك نظراً لتجاهل قوة الاحتلال التام لقدسية الحياة البشرية. إن ممارسة اللاعنف تتطلب صموداً كبيراً في مواجهة الشرِّ الإبادي والاحتلال العنيف. وبوصفنا نشطاء عمل إنساني في مهمَّة أمل وتضامن مع الشعب الفلسطيني في غزة، فإن اللاعنف هو وسيلتنا للمقاومة ولغة حبِّنا

خمسة أيام في سجن دولة الفصل العنصري

زوكيسوا فانر، جنوب أفريقيا

ترجمة: مجد يازوري، فلسطين

إننا الآن في سجن "كتسيعوت" في صحراء النقب، ونحن لا ندَّعي أننا نرسف في أصفادنا البلاستيكية، بل نسلِّمها مباشرة للسجَّانة الجديدة التي تقطعها عن معاصم الآخرين. وضعنا في قفص ذي سقف معدني يبدو أنه يتَّسع بشكل مريح لخمسين شخصاً، لكننا محشورون فيه كالسَّردين. هذه هي المرَّة الأولى التي أرى فيها مواطنتي، زهيرة، منذ آخر لقاء بيننا في البحر عندما سلَّمنا بعض الطعام لقاربهم. لقد استدعيتُ من القفص من قبل سجَّانة أخرى تحمل ملفِّي. [والتُقطت لي] صورةٌ أخرى. وددت لو كان لديَّ بعضاً من ملمِّع الشفاه. لقد أُخذتُ إلى كرفان معدني وطُلِب مني خلع جميع ملابسي، التي يجب أن أضعها في حقيبة سوداء وضع عليها رقم، وقيل لي: "ستسترجعين ملابسك عندما تغادين." لم أسترجع ملابسي أبداً. وتبدأ نظرية المؤامرة خاصَّتي عندما يحدث هذا: ربما تُباع بعض الملابس المستعملة التي نراها في دول الجنوب العالمي المختلفة وتكون "متبرَّعاً بها" من قبل الدولة الصهيونية إلى زبانيتها في تلك الدول، وذلك لتخدم رأس المال بشكل فعَّال وتضمن أن صناعة الملابس المحلِّية لدينا تتوقَّف عن الوجود عند أجور قابلة للعيش بالنسبة للعمال.

بالإضافة إلى السجَّانتين، واحدة منهن تبدو "بوتوكس بيتي 2 [جرَّاء عمليات التجميل]" فيما الأخرى أكثر طبيعية "نورمال" ومظهرها أقلَّ روبوتيَّةً، كانت معي إقبال، ثم أتت رباب، وهي مصرية-كندية. أُعطينا تيشيرتات بيضاء، وسترات رمادية، وبناطيل مطابقة. كانت البناطيل صغيرة جداً عليَّ وعلى إقبال. وبينما ننتظر أن تحضر السجَّانة الطبيعية "نورمال" المقاسات المناسبة لنا، نكون قد شهدنا الثورة المصرية شخصياً! طُلب من رباب خلع حجابها وارتداء الملابس التي أعطيَت لها، لكنها رفضت الخروج دون حجابها، وقالت بأسلوب مهذَّب جداً، لكن بحزم: "لن أخرج هناك وشعري مكشوف أمام كلِّ هؤلاء الرجال. آسفة." لم تعرف "بوتوكس بيتي 2" كيف تتصرَّف، وصرخَت، لكن رباب لم تتحرَّك. عندما عادت "نورمال"، صاحبة الرتبة الأعلى، وسمعت ما يحدث، اكتفت برفع كتفيها وسمحت لرباب بوضع حجابها. إقبال أيضاً رفضت خلع حجابها، وفي تلك اللحظة، وعلى الرغم من كوني ملحدة، تمنيت لو كان لديَّ حجاب أيضاً لكي أزعج "بوتوكس بيتي 2." بعد ذلك، كانت الزيارة التالية للطبيبة والممرضة، اللذين يقتصر مفهومهما للفحص الطبي على أمر شكلي سريع: الطول، والوزن، وضغط الدم. لا أستطيع التصديق أن دافعي الضرائب الأمريكيين يدفعون مقابل هذا المستوى الأساسي من الخدمة. ثم أُخذ بنا إلى الزنازين.

تطلُّ الزنازين على ساحة أسمنتية بمساحة 400 متر مربع، مرسوم عليها خطوط سأكتشف معناها بعد يومين عندما يُسمح لنا بالخروج لمدة ثلث ساعة، الفترة التي لا يُفترض أن نتجاوز خلالها حدود ساحة [الفورة]. فوق الساحة، ثمة حرَّاس يسيرون ذهاباً وإياباً، تماماً مثل السجون شديدة الحراسة في الولايات المتحدة كما تُرى في الأفلام. أمريككا [أمريكا كوك كوكلس كلان]، الهدية التي لا تتوقَّف عن العطاء. على الجدار المقابل للزنازين توجد صورة كبيرة لطريق مغبرة وأنقاض وركام جرَّاء الانفجارات على الجانبين، مكتوب عليها بالعربية. يخبرنا رفاقنا القادرون على قراءة العربية أن النصَّ يقول: "غزة الجديدة". آمل حقاً أن تحدث محاكمة نورمبرغ للـ"إسرائيليين" في حياتي، لأنني أرغب في فهم العقل الذي يبتكر هذا المستوى من السادية. قيل لنا أيضاً إن هذا السجن، "كتسيعوت"، هو أقرب نقطة إلى غزة سيصل إليها كثير منَّا في هذه الرحلة.

في الزنزانة رقم 4 التي وُضعت فيها، هناك خمسة أبراش للنوم، وسبع فرشات، ونحن عشر نساء. أعلم أن هذا أكثر راحة بكثير مما يُقدَّم للأسرى الفلسطينيين، وبعضهم لا يتجاوز عمره عشر سنوات، لأنني قرأت كيف تعتبر مجموعات حقوق الإنسان هذا السجن الأسوأ في فلسطين. إننا لا نرى أيَّ أسرى فلسطينيين، لكنهم يقيمون معنا في هذه الزنزانة من خلال رسائلهم المكتوبة بالإنجليزية والعربية على جدرانها. "اسمي... من مخيم جباليا. اليوم هو 2/ 9/ 2005. قالوا لي راح ينقلوني، بس ما قالوا لي ع وين." وهناك عدَّة رسائل أخرى من هذا النوع. آخر رسالة في الزنزانة رقم 4، والتي ستظلَّ معي حتى آخر نفس قبل موتي، تقول: "28/ 9/ 2025، أنا... من خان يونس. راح ينقلوني، بس مش عارف لوين. اليوم بدت 'إسرائيل' بتنفيذ عقوبة إعدام الأسرى."

في الزنزانة رقم 4، كانت أصغرنا عمرها 30 عاماً، وهي الأخصَّائية النفسية مريم من سويسرا، وأكبرنا هي الإيطالية جوزيفينا البالغة من العمر 78 عاماً. هناك يابانية، وبلجيكية، وسورية، وألمانيتان، وبرازيلية وفرنسية، وأنا من جنوب أفريقيا. ولا شكَّ، أنه إذا كنتُ أحاول تدمير التضامن بين الأشخاص الذين يرفعون أصواتهم ضدِّي، فهذه ليست الطريقة التي كنت سأفعل ذلك من خلالها! في الزنزانة رقم 4، كان بيننا عشر جنسيات، أكثر من القارب الذي كنَّا فيه وحمل 15 شخصاً من سبع جنسيات. ومرة أخرى، إذا علَّمتني الساعات الـ 24 الماضية شيئاً، فهو أن المخابرات "الإسرائيلية" هي إلى حدٍّ كبير أسطورة الشعب المختار! النساء في هذه الزنزانة متضامنات. نغنِّي كثيراً، ونصدر الكثير من الضوضاء للحصول على ثلاث فرشات إضافية، وقبل نهاية اليوم، نحصل على عدد كافٍ من الفرشات والبطَّانيات. تأتي الحارسات ويقمن بعدِّنا كثيراً، على الأقل كلَّ ساعتين إلى ثلاث ساعات، وهذا سلوك غريب جداً. أعلم أنهم يعرفون أن الكراهية تجاه أفعال كيانهم الإبادية تزداد كل دقيقة، لكن هل يعتقدون حقاً أننا، في هذه الزنزانة، سنزداد عدداً كلَّ ساعة؟ في كلِّ مرَّة يأتون فيها لعدِّنا، يأتون كمجموعة مسلَّحة بأسلحة ليزر وكلاب... استعراض قوة هائل لزنزانة فيها عشر نساء غير مسلَّحات. في اليوم الأول، في كل مرَّة يطلبون منا الوقوف إلى جانب الجدار البعيد ليعدُّونا، كنَّا نمتثل.

نردِّد أغنية "بيلَّا تشاو" كثيراً، ونصرخ بصوت عالٍ قليلاً حين نقول "من النهر إلى البحر"، لأن هذا يبدو أنه يزعج حرَّاسنا. أطلب طوال اليوم مقابلة موظَّفي قنصليتنا أو محاميَّ، ومثل الكثيرين، يتمُّ تجاهلي. المرأة البلجيكية

تعمل في المفوضيَّة الأوروبية، وهي تكبرني بسنتين ومطلَّقة، تقول: "لم أشعر يوماً بالحرية أكثر مما أشعر بها الآن، على الرغم من أنني في السجن، وعلى الرغم من أنني على الأرجح سأفقد عملي عند عودتي إلى أرض الوطن." وأنا أردِّد بصوت عالٍ كلمات الشاعر الفلسطيني محمود درويش [عن السجن والحرية وتلاشي الحدود] وأتساءل إن كانت زميلاتي في الزنزانة يعتقدن أنني مجنونة قليلاً، كما يُقال غالباً عمَّن يقرأون كثيراً في منطقتي من العالم.

سبع منا في الزنزانة رقم 4 يخضن إضراباً عن الطعام على الفور، وبياننا الجماعي: لا طعام لنا إذا لم يستطيعوا إرسال الطعام إلى غزة. كما أننا حقيقة لا نثق بطعامهم. وأظن أن عدد المضربات كان سيكون عشراً لو لم تكن ثلاث ممَّن في الزنزانة في ظرف لا يمكِّنهن من ذلك. وسيستمرُّ الإضراب عن الطعام حتى يتمَّ إطلاق سراح كلّ واحدة منَّا من السجن "الإسرائيلي". وفي قفص، بالقرب من الزنازين، كان المسؤولون "الإسرائيليون" يحاولون إجبارنا على مشاهدة فيلم "7 أكتوبر". يدركون أن هذا تمرين دون جدوى عندما يغنِّي الناس بدلاً من المشاهدة. سنسمع عرض الفيلم مراراً وتكراراً طيلة وجودنا هناك، لكنهم لن ينجحوا في جعل أحد يشاهده. جوزيفينا كانت الأولى بيننا التي تغادر. أتوا إليها في الساعة الثانية بعد منتصف الليلة الأولى، قائلين: "الطبيب يريد رؤيتك." وقد تعلَّمنا بسرعة أن عبارة "الطبيب يريد رؤيتك" هي كلمة السرِّ للحصول على تسريح صحِّي قبل الإفراج. في اليوم الثاني، عندما يطلبون منا الوقوف على الجدار للعدّ، نرفض ونستمرُّ بالاستلقاء على فراشنا. "ماذا ستفعلون؟ هل ستعتقلوننا؟ هل ستسجنوننا؟" تسأل واحدة منا. يجبنَ بضرب الباب عند إغلاقه. إذا لم يكن واضحاً طوال الوقت، أصبح واضحاً لنا الآن أن الحارسات "الإسرائيليات"، وهنَّ على ما هنَّ عليه من التنمُّر، يتخبطن عندما نتصدَّى لهن. غالباً ما يأتي موظَّفو القنصليات لزيارة مواطنيهم. وقلوبنا مع رفاقنا ورفيقاتنا الأمريكيين والألمان لأننا نعلم أنهم لن يجدوا موظَّفين متعاطفين معهم. وكلّما تمَّ استدعاء أيٍّ منَّا لمقابلة موظَّفي القنصلية، نقول لهم أن يتحقَّقوا من الوقت، فالوجبات وزيارات القنصلية هي طريقتنا الوحيدة لمعرفة الوقت.

كما يمكن تخيُّله، لدينا الكثير من وقت الفراغ. ولذا، فإننا بالإضافة إلى الغناء وإحداث الضوضاء عموماً، كنَّا ننام كثيراً. التواجد في الزنزانة رقم 4، وفي القسم بأكمله بشكل عام، يشبه إلى حدٍّ كبير ملاذاً للفتيات المراهقات المشاغبات. ميكاكو من اليابان، البالغة 63 عاماً والأكبر سنّاً بعد مغادرة جوزيفينا، تقودنا في تمارين التمدُّد والإطالة. أبدأ قصة يجب على الجميع مواصلة سردها. بدايتي: "لقد جاؤوا لجوزيفينا في الساعة الثانية صباحاً. تركوني هناك، لكنَّهم لم يعرفوا أن جوزيفينا زوجة أبي..." أتمنَّى لو أستطيع أن أخبركم أننا ابتكرنا قصة تستحقُّ جائزة بوكر أو تكييفاً درامياً لفيلم على نتفليكس. للأسف، لا. لكننا ضحكنا كثيراً مع كل إضافة للقصة بينما كانت القصة تتدهور!

نذهب أيضاً باستمرار لمقابلة القاضية التي تسأل مرَّة أخرى ما إذا كنا نريد المغادرة أم البقاء. لقد أدركنا لاحقاً أن هذا لا يحدث فرقاً كبيراً، لأن الأشخاص الذين لديهم مشاكل صحية ووقَّعوا للمغادرة بعد 72 ساعة من الاحتجاز ما زالوا معنا، نحن الذين لم نوقِّع. عندما أتواصل مع الإخوة في سجن الرجال بعد الإفراج، أسمع أن الأمر نفسه ينطبق عليهم أيضاً، وفي الواقع، تمَّ إرسال اثنين منهم مبكِّراً إلى أرض الوطن لأنهم كانوا يثيرون

المشاكل بقيادة الآخرين في الغناء. لقد استدعوني في اليوم الثاني لمقابلة القاضية. وبينما كنَّا ننتظر أن نؤخَذ إلى زنازين الأقفاص قبل رؤية القاضية دون محامٍ، تبدأ ياسمين، التي هي جزء من اللجنة التوجيهية لأسطول الصمود العالمي، في توجيه أسئلة لأحد الحرَّاس الواقفين معنا حول سبب قتلهم الأطفال وتجويع الناس. يبتسم بشكل متساهل، لكن بعد ذلك أقول شيئاً يثير حنقه! أقول بأدب شديد: "سيدي، هل تعلم كم يكرهك الناس؟ يمكنك قتل الناس وتشويههم وسجنهم، لكنك لا تستطيع جعل أحد يحبك. كلُّنا نكرهك. العالم كلُّه يكرهك." يبدو أن هذا مسَّه بطريقة ما، لأنه نظر إليَّ بغضب وصرخ: "اصمتي، ولا تتجاوزي الحدّ." أصمت، لكن الرسالة قد وصلت.

عندما وصلنا إلى أقفاص الاحتجاز، وجدت نفسي مع ليلى مرَّة أخرى. وهذه أيضاً المرَّة الأولى التي أرى فيها مواطنتي فاطمة، لكنني لم أُوضع في القفص معها. خمس منا، أنا وثلاث أمريكيَّات بما فيهن ليلى وامرأة أخرى برازيلية، وضعنا في غرفة منفصلة. وسرعان ما بدأنا بالغناء... كثيراً. ضايق ذلك الحرَّاس لدرجة أنهم طلبوا منا السكوت وطرقوا بقوة فتحة صغيرة تسمح لنا برؤية أخواتنا في القفص. ذهبنا لمقابلة القاضية دون محامٍ، أربع منا في الوقت نفسه، بينما ستقابل البرازيلية قاضية مختلفة. "هل تودُّون أن نعيدكم إلى بلدكم؟" كان هذا السؤال. وقد كانت إجابتنا واحدة: "لم نأتِ إلى هنا طوعاً. لقد تمَّ اختطافنا من المياه الدولية ونريد إتمام مهمَّتنا." أستغلُّ هذا الوقت لشرب الماء لأن ثقتي في مياه الصنبور لديهم قليلة. نعود إلى زنازيننا ويستمرُّ العَدُّ، وأغاني الحرية.

في يوم الأحد، سُمِح أخيراً لزنزانة رقم 4 بالخروج للاستحمام وممارسة بعض التمارين. عشرون دقيقة. كنت أغتسل في مغسلة الحمام، لكن كنت متحمِّسة للاستحمام فعلاً. أعطي نفسي خمس دقائق لأمشي في المكان المفتوح، وهنا أعرف أنه لا يُسمح لي بالخروج عن الخطِّ عندما يصيح الحارس في الأعلى ويشير ببندقيته نحوي. أنا مقتنعة الآن، أكثر من أيِّ وقت مضى، أن جميع موظَّفي الفصل العنصري "الإسرائيلي" عاجزون عن التحدُّث بصوت عادي. هل سيكون من اللياقة أن تتحدَّث بهذه القوة على أرض مسروقة، أليس كذلك؟ بعد المشي، أستحمُّ، ويمنحني ذلك وضوحَ ذهنٍ لا يمنحه إلا الاستحمام. وما يتَّضح في ذهني هو أنه يجب علينا أن نصبح مصدر إزعاج أكبر مما كنَّا عليه بالفعل. خلال الليل، احتاجت زميلة لنا في زنزانة رقم 5 تعاني من مشاكل القلب إلى طبيب. وقد قضى مشاغبو زنزانة رقم 4 جزءاً كبيراً من الليلة الماضية يطلبون طبيباً لزنزانة رقم 5، ولم يأتِ أيُّ طبيب.

الآن، خارج الزنزانة، عندما تنتهي دقيقتنا العشرين، نجلس بين زنزانة رقم 4 وزنزانة رقم 5، ونرفض العودة إلى زنزانتنا حتى يأتي طبيب لزنزانة رقم 5. لو كانت واحدة فقط منا فعلت هذا، كنَّا على الأرجح سنتعرَّض للضرب وللرمي في الحبس الانفرادي أو لشيء من هذا القبيل. لكن لأننا معاً كمجموعة، لا يمكن لأيِّ تهديدات أن تجبرنا على الوقوف، وسنفعل ذلك فقط ونعود إلى زنزانتنا عندما يأتي المسعف. وبمجرد العودة إلى الزنزانة، بدأنا مجدداً بمناداة الحرَّاس. نقرأ أنه من المفترض أن يحصل الأسرى على ساعة خارج الزنزانة، وأن يحصل المدخِّنون على سجائر، ومع ذلك لم تُعطَ المدخنات سجائر، ونحن حصلنا فقط على 20 دقيقة خارج الزنزانة. دعونا نخرج. لم يصدِّق الحرَّاس جرأتنا، وأجاب أحدهم: "أنتنَّ لستنَّ أسيرات، أنتنَّ ناشطات!"

في وقت لاحق من بعد ظهر ذلك اليوم، استدعيت أنا وكاري وزهيرة وفاطمة. بعد أربعة أيام من اعتراض الأسطول، وثلاثة أيام منذ وصولنا إلى سجن "كتسيعوت"، سنذهب أخيراً لمقابلة موظَّفي القنصلية. عندما وصلنا إلى القفص حيث سنلتقي بهم، قدَّموا أنفسهم واقترحوا أن ننتظر ماندلا ورياز. وأثناء انتظارنا، أخبرَنا موظَّفو القنصلية أنهم غادروا القدس في الثامنة صباحاً، وكانوا في "كتسيعوت" منذ الساعة الحادية عشرة، والآن الساعة الثالثة بعد الظهر. عندما اجتمعنا بهم أخيراً، كان الأمر مثل لمِّ شمل العائلة. وما أن بدأنا بعرض قضيَّتنا على المسؤولين، حتى قال أحد "الإسرائيليين" إن الوقت قد انتهى. لقد كانت لدينا دقيقتان فقط، وكان الأمر غريباً. يبدو أن المسؤولين كانوا مستعدين للاستسلام، لكننا أحدثنا ضوضاء جماعية وطالبنا بعشر دقائق. في نهاية المطاف، وافق "الإسرائيليون" على خمس دقائق إضافية. غادرنا الاجتماع بخيبة أمل لأنه بدا أن المسؤولين يتركون كل شيء في أيدي "الإسرائيليين". "لدينا مجموعة واتساب مع الوزارة، والرئاسة، وعائلاتكم، وتحالف حركة المقاطعة في جنوب أفريقيا." وكما تقول الأمهات النيجيريات: "صفِّق لنفسك!"

في وقت مبكِّر من المساء، وبعد إخراج المزيد من الأشخاص، فُرِّقَت الزنزانة رقم 4. استدعيت أنا وميكاكو وطُلب منا أخذ بطَّانياتنا. ذهبنا إلى الزنزانة رقم 13 حيث نحن الآن مع بعض الجنوب أفريقيَّات والمكسيكيَّات. تلقَّت المكسيكيَّات مكالمة من سفيرهنَّ عبر حارس متعاطف للاطمئنان على حالتهن. وفي تلك اللحظة، قرَّرت الجنوب أفريقيَّات أن السفارة المكسيكية تمثِّلهن! يأتي الحرَّاس تقريباً كل ساعتين لعدِّنا. لم نَعُد نتظاهر بالانصياع لمطالبهم بالوقوف على الجدار. إذا كان الخمول لا يتسبَّب لنا بالملل حتى الموت في هذا السجن، فيبدو أنهم سيعملون بجدٍّ أكبر لتحقيق ذلك من خلال عدِّنا عدَّة مرات. ربما هم يشعرون بالملل مثلنا، وهذا شكل من أشكال التسلية بالنسبة لهم، أو ربما ليست لديهم مهارة في الحساب، وأظن أن الاحتمال الأخير هو الأرجح.

نُقلنا إلى الزنزانة رقم 10 يوم الإثنين. هناك سبع منا في الزنزانة، أربع جنوب أفريقيَّات وثلاث مكسيكيَّات. تُستدعى المكسيكيَّات لمقابلة موظَّفي قنصليتهنّ. وعندما يعدن، يخبرننا أن المسؤولين قالوا لهنّ إنه سيتمُّ إطلاق سراحهنّ عند جسر الملك حسين بواسطة المسؤولين "الإسرائيليين" في اليوم التالي. تنهَّدت الجنوب أفريقيَّات متمنِّيات لو تكون لديهنّ معلومات مثل المكسيكيَّات. إن عدم المعرفة قد يؤدِّي أحياناً إلى عدم القلق، لكنه أحياناً أخرى يؤدِّي إلى القلق الشديد. نعلم أن سفارتنا في رام الله تُعتبر أرضاً فلسطينية، وأن جنوب أفريقيا، أخذاً بعين الاعتبار رفعها قضيتين [ضدَّ "إسرائيل"] لدى محكمة العدل الدولية والمحكمة الجنائية الدولية، تُعتبر دولة معادية من قبل دولة الفصل العنصري، لكن من المؤكَّد أنه كان يمكن تمرير رسالة عبر سفارة صديقة؟ ربما المكسيك؟ لكننا كنَّا قلقات بلا داعٍ، ففي وقت متأخر من بعد الظهر، استُدعينا من الزنزانة لزيارة الطبيب. نعلم الآن أننا سنغادر و المكسيكيَّات معاً.

في الساعة الرابعة صباحاً، أيقظَنا حراس الأمن وسمحوا لنا بالاستحمام. غادرنا زنزانتنا بعد نصف ساعة، وصعدنا الحافلات. ورغبةً في إحداث الإزعاج مرة أخرى، سألت إحدانا الحارس على الحافلة قبل أن تغادر: "هل يمكننا الذهاب إلى الحمام؟" فأجاب: "لا." وبدأنا بمضايقته بترديد أغنية "بيلَّا تشاو". وعندما غادرت الحافلات ذات

النوافذ العالية التي لا يمكن رؤيتنا من خلالها، استطعنا أن نقف ونرى غزة في الأفق: قريبة جداً، لكنها بعيدة. وكنَّا نعلم أيضاً أنه فيما نراها، ربما حتى الليلة الماضية، كان هناك المزيد من الفلسطينيين الذين يبكون عائلاتهم التي قضت على يد نظام فصل عنصري متعطّشٍ للدماء. لكن على هذه الحافلة، مع هؤلاء النساء المتَّحدات في حب الإنسانية من دول مختلفة، نعلم أننا لن نتوقَّف عن الهتاف من أجل فلسطين ومن أجل حرِّيتنا الجماعية. ونؤمن أنه يوماً ما، سنكون جميعاً أحراراً، وأن الخير سينتصر على الشرّ

البحث عن فلسطين والطريق إليها بحراً: كسر الحصار عن غزة كسرٌ لحصارنا

علي الكنيس، تونس

ضدّ الحدود: من طريق البرِّ إلى شقِّ البحر

عندما عادت قافلة الصمود البرِّية وسط ليبيا، بعد أن مُنعت من مواصلة المسير نحو الشرق الليبي للوصول إلى الحدود المصرية ثم منها إلى رفح المصرية لكسر الحصار على قطاع غزة، بدأت تختمر فكرة أخرى: أن ننطلق إلى غزة بحراً بأسطول سفن رفضاً للإقرار بقرار النظام العربي الرسمي الذي منعنا عن غزة في نقطة أبعد من الجغرافيا وهي مدينة سِرت.

الخيال أصبح أوسع ما بعد القافلة البرِّية،[1] توسَّع مجال الممكن حينها. أعدنا اكتشاف الطريق مرة أخرى. وأصبح المستحيل ممكناً أكثر مما ينبغي. بدأ الأسطول يستعدُّ للانطلاق من موانئ تونس وإسبانيا وإيطاليا من جنوب الشمال ومن جنوب العالم.[2] وفيه يسير على طريق فلسطين نحو غزة بشر عاديون جداً لم يكتفوا أن يكونوا مشاهدين لنظام الإبادة الإجرامي الصهيوني وقرَّروا أن كلفة الصمت أكبر من أن تُحتمل وأن التحرُّك نحو غزة ممكن بالفعل. إن لحظة العبور البرِّي ومحاولة كسر الحصار عن غزة إنما هي لحظة مفصلية تختبر الفعل الشعبي خارج سياقات يصبح فيها المستحيل ممكناً منذ انطلاق المسير نحو غزة من تونس والجزائر وليبيا. فبتكاتف الجماهير والحشود العابرة لجغرافيا الحدود تقلَّصت المسافات، وأصبحت فلسطين أقرب مما نظن. وعلى الرغم من المنع والتوقُّف في وسط ليبيا، فإن التجربة أعطت زخماً شعبياً للانخراط الجماهيري في فكِّ الحصار عن غزة لتنطلق، فيما بعد، حملة تنظيم أسطول الصمود البحري تجاوزاً للمنع البرِّي.

تحولت تونس إلى ساحة لقاء عالمي للتضامن مع الشعب الفلسطيني وإلى فضاء مفتوح للانطلاق من أجل كسر الحصار عن غزة في مواجهة التواطؤ والصمت الدولي مع حرب الإبادة الصهيونية. استعادت، لو للحظات لكنها تاريخية، موانئ قمَّرت، وبنزرت، وسيدي بوسعيد، موقعها في حركة الفعل. تسترجع سيدي بوسعيد، هذه القرية الجبلية، روحية المقاومة التي منحها ولي الصالح اسمه منذ أن رابط فيها للتصدِّي للغزو الإسباني، وتصبح ساحة شعبية بعد أن كانت واجهة سياحية للبلاد فقط. هنا نَفَذَت "إسرائيل" ونفذَّت اغتيال خليل الوزير "أبو جهاد" سنة 1988 أمام أعين نظام بن علي الذي خلعته الثورة في العام 2011، لتتجلَّى بعض حقائق هذا العدوان والتواطؤ

الرسمي حينها. لهذه الصخرة المطلَّة على البحر تاريخ مع عدوان الاحتلال. هنا أيضاً، وتحت هذه الصخرة وفي مواجهة البحر حيث الميناء الترفيهي، تحوَّلت الشوارع المحيطة به والمؤدِّية له إلى طريق يسلكه العابرون إلى فلسطين وكلُّ من أراد أن يودِّع السفن المقبلة على فلسطين وإليها في رحلتها لكسر الحصار عن غزة.

عندما تعرَّضت إحدى سفن أسطول الصمود العالمي لهجوم بطائرة مسيَّرة ببصمات عدوان "إسرائيلي" قديم متجدِّد، هرع الناس جميعاً، مواطنون ومتضامنون من كلِّ العالم من دول عربية وأجنبية، نحو الميناء الذي سيظلُّ لأيام ساحة تجمعهم ما قبل الانطلاق لعلَّهم يحمون السفن بتواجدهم هناك خاصةً مع تكرار الاستهداف ثانيةً وضعف الموقف الرسمي الذي لم يقرّ بوجود اعتداء خارجي. ثأر قديم بدأ يتجدد، فما زال المحتلُّ الصهيوني يطاردنا أينما كنَّا، والوقوف في مواجهته دفاع عن وجودنا أمام هذا التوغُّل والتوسُّع الزاحف، والمعركة مع العدو لا تنفكُّ عن معارك تحرُّرنا الداخلي. وما زلت، أنا، أنشد العبور نحو فلسطين فبعد أن امتنع البرُّ، سلكت البحر.

موانئ للحرية ولا مرافئ للتحرر بعد أو في البحث المتجدِّد عنها

أبحرت سفينة يامن/ياسر جرادي نحو غزة، وهذه سفن ألما، وآسيا، ومالي/دير ياسين وفارس خالد. تستعيد السفن الأسماء وتحيي الرموز وتاريخاً من الدم والمجازر والصمود والتضامن المفقود الذي آن له أن يجد طريقه. أعاد الأسطول مدن فلسطين وشهداءها ومن جعلوها بوصلة، وذاكرة مجازرها منذ النكبة—دير ياسين، وأنس الشريف، وعمران المقدمي، لكسر الحصار عن غزة وعن الذاكرة والشهداء الذين تطاردهم دولة تراهن على نسيان لا يتحقَّق بل تغذِّي الذاكرة التي ما فتئت تولد من جديد. يعرِّي الطريق بحراً لكسر الحصار عن غزة كلَّ التناقضات بين الشمال والجنوب، فنستكشف خرائط الاستعمار والحدود على سفننا وأجسادنا. بعد أن انطلقنا، اعترضت السفن، ومنها سفينتنا، عاصفةٌ وأوقفت مؤقَّتاً مسيرنا مرَّتين. اضطررنا أن نحتمي بجزيرة بونتالاريا في الليلة الأولى أو ما تبقَّى منها. ألزمنا تقلُّبُ الطقس بعدها دخول جزيرة مالطا في صباح اليوم الثالث من الإبحار. حينها، أصبحت سفينتنا جزيرة وسط الميناء، حيث اختارت لنا إدارة الميناء هذا المكان دون أيِّ إمكانية لمغادرة السفينة، إذ ترسو الآن السفينة خارج الرصيف حيث المراكب السياحية. نحن في قلب الميناء، ويحيط بنا الماء من كل جانب، ويحيط بالماء سور مدينة فاليتي وبوابة ميناء يفتح على المتوسط.

طلبنا الرسوَّ على الرصيف لإتمام صيانة السفينة، فاستجيب لهذا الطلب بعد أن رُفض بداية. كان علينا أن نستعدَّ خلال هذه الاستراحة التي فرضتها علينا العاصفة، وبعض الترتيبات الفنية، لإصلاح عطب أصاب سفينتنا لمواصلة الإبحار. أمام الحصار الرسمي، انهال علينا التضامن من قبل تونسيين وفلسطينيين وأردنيين مقيمين هنا، وزوَّدونا بما نحتاجه لكي نشعر أننا لسنا وحدنا، وميكانيكي مصري التقيناه في الميناء يعمل في إحدى سفن الصيد ساعدنا في إصلاح السفينة. أزاح عنا هذا الالتفاف الضيقَ الذي أصابنا مع الحصار الذي فُرض على السفينة في الميناء. تبادلنا العفوية مع من تعاملنا معهم من المالطيين لخمسة أيام، ما أسبغ علينا أجواءً من الارتياح كما لغة المالطيين التي للوهلة الأولى تبدو قريبة إلى اللهجة التونسية وإلى لساننا.

في هذه الأثناء، كانت تواصل سفن أسطول الصمود المغاربي وأسطول الصمود العالمي إبحارها نحو غزة. وصلنا متأخرين إلى ميناء بارتابالو في أقصى جنوب شرق صقلية بعدما انطلقنا على متن سفينة يامن/ ياسر جرادي مرَّةً أخرى. سبع مع خمس سفن أخرى هنا لنواصل معاً العبور نحو فلسطين بحراً ولنلتقي بقية السفن سواءً تلك التي أبحرت من تونس أو من إسبانيا أو تلك التي ستبحر من إيطاليا. تواصلتُ حينها مع أصدقاء من مصر، ومنذ أن أطلقوا مبادرة أسطول الصمود المصري حينها كانوا قد بدأوا العمل على تجهيز السفينة، لنصل جميعاً إلى سواحل غزة. تحوَّل هذا الميناء الصغير في جنوب صقلية إلى لقاء للسفن التي تعطَّلت في الطريق وتحتاج إلى صيانة قبل أن تُبحر مجدَّداً. بارتابالو بلدة صغيرة عشنا في مينائها خمسة أيام، وكانت السفن فيه مآوى لنا، وأهلها الصقلِّيون والمهاجرون رحَّبوا بنا عابرين طريق فلسطين. وفيما بعد، تبيَّن أن سفينتنا إضافة إلى سفن أخرى غير مؤهَّلة، نتيجة للأعطال التي أصابتها، لتواصل هذا العبور. تعود بي تضاريس وجغرافيا صقلية إلى منطقة الوطن القبلي التونسي. لست أول من مرَّ هنا، الجزيرة كانت أحد الثغور في عهد الأغالبة في تاريخ أفريقية الإسلامية.

كان مفترضاً بي أن لا أصل، وأن أرجع كآخرين غيري ممَّن حاولوا أن يواصلوا الإبحار نحو غزة، وفي صقلية لم يعد ذلك ممكناً. سفن تمكَّنت من مواصلة مسيرها البحري وسفن تقطَّعت بها المحاولة على سواحل جنوب صقلية. كان علينا أن ننطلق من بورتابلو إلى مدينة كتانيا، وحينها تنتهي المحاولة بالرجوع إلى حين أن نعاود الكرَّة مرة أخرى. تكفي المحاولة، ومن واصلوا العبور قبلنا يحملون رسالتنا جميعاً كمشاركين في كسر الحصار وإنهاء الإبادة. وعلى الرغم من ذلك اختلطت المشاعر والتقديرات العقلانية في هذه اللحظة أمام هذه الاستحالة المادية. كثير من الهمِّ والحزن نتشاركه هنا لعدم تمكُّننا من ركوب البحر مرَّة أخرى. في كتانيا، التي كان من المفترض أن تكون محطَّة للرجوع لتونس، تغيَّرت الخطة وتحوَّلت إلى محطَّة لاستئناف العبور. ظللت هناك بعد أن تناهى لي أن أسطولاً آخر سينطلق قريباً. وأنا الغريب هنا. وقرَّرت ليلة الرجوع ألَّا أرجع. التقيت ليلتها مصادفة مع أربعة أشخاص كانوا يهتفون لفلسطين وسط ظلام ليل المدينة وضوضائها وأضوائها. تحوَّلت هذه الصدفة إلى أمل ينمو من جديد. تركت الطائرة والتذكرة، ومع ساعات الفجر عزمت نهائياً على عدم الرجوع.

في الصباح الموالي، لم تمنع الأمطار الخفيفة شيئاً مما كان مبرمجاً. ذهبنا وحضرنا الندوة الصحفية التي عقدت قبل مغادرة سفن ألف مادلين لأكون شاهداً على مشهد آخر لخروج السفن. صرخة مفتوحة أطلقت وتلقَّفتها قطرات المطر المنسكبة من السماء على الأمواج المتلاطمة في الميناء الذي يستعدُّ لتوديع المغادرين نحو غزة، دوَّى صداها لدى النقابات العمالية والطلاب. ولحن مرتجل لغيتارة يرافقه أثر من شجن في هذا الصباح. نبحر إلى غزة ليس لإيصال مواد إغاثة إلى غزة وحسب، بل لمساءلة وإنهاء النظام السياسي الذي يؤبِّد هذا الحصار المفروض على غزة. هكذا هو الطريق إلى فلسطين، مهما بدأ صعباً ومضنياً ومشحوناً بالتردُّد بين الآمال واليأس، فإن أمل الطريق يتجدَّد كلَّما بدى أنه أقرب إلى المستحيل. مرَّت اللحظات ثقيلة إلى حين أن وقع المأمول. انضممتُ إلى سفينة "الضمير" ضمن أسطول الحرية لأستأنف الإبحار مرَّة أخرى. وما كان ليقع هذا لولا تفاصيل منها أعلمه والبعض الآخر يخفى عليَّ. الآن أنطلق من أغستو الذي قضيت فيه ليلتين في اتجاه مدينة كتانيا، ثم

أركب الحافلة المتَّجهة نحو أترنتو. أواصل نحو الجنوب الإيطالي من جزيرة صقلية لأترنتو رحلةً تتطلب اثنتي عشرة ساعة بالحافلة. وصلت في الصباح الباكر، وبدأ الوقت يمرُّ أسرع. الآن نستعد للإبحار يوم وصولي إلى هنا.

تجمَّعنا منذ الصباح، والتحقت لأتعرَّف على شركاء رحلة كسر الحصار عن غزة. أتشارك مرَّة أخرى الأجواء نفسها للانطلاق وما يصاحبها من مشاعر مختلطة وما يحيط بها من مشاعر التضامن الجماعي التي تخلقها غزة عبر العالم، حيث نجتمع هنا ليلتقي متضامنون من جنسيات وألوان وألسن مختلفة يتشاركون إرادة فكِّ الحصار وإنهاء حالة الصمت. هنا نفكُّ الحصار عن أنفسنا ونحرِّرها... هكذا تبدو الطريق لفلسطين وتتَّضح مع كل خطوة. أترنتو تبدو مدينة صغيرة تحوَّلت إلى نقطة التقاء وانطلاق لنا. تقترب لحظات الانطلاق، ويزداد الشوق للرحلة ولغزة. جاء السؤال مباغتاً لي من قبل الموظَّف المكلَّف بختم الجوازات "من أين أتيت؟" كنت في صقلية بعد تعطُّل السفينة التي كنت على متنها مع أسطول الصمود المغاربي. هذا يعني أنني سأنتظر. أجرى عون الجمارك اتصالاً ما ورأيته وهو يقوم بالتثبُّت من جواز سفري، الذي لم يكن يحمل أيَّ تأشيرة أوروبية، ورأيته وهو يقوم بتصويره وإرساله من هاتفه، وكان ينتظر مكالمة هاتفية ويتفقَّد هاتفه. فطلب مني أن أتنحَّى جانباً لأنتظر. انتظرت حوالي نصف الساعة أو أقل، ومرَّت الدقائق ثقيلة حتى أخلى سبيلي وأتممت السير على رصيف الميناء لأصعد السفينة لأكون من بين آخر من يصلون إلى هناك. تفقَّدت جواز سفري، فلم أجد أيَّ ختم به. وهكذا، تخلَّصت الإجراءات الإدارية منِّي كما تخلَّصتُ منها. ويبدو أن الموظَّف نفسه أيضاً تخلَّص منِّي لأجد نفسي عابراً دون أيِّ أثر رسمي، فعلى جوازي سفري أنا لم أدخل إيطاليا قطّ، وكلُّ ما عشته لم يقع رسمياً، ولم يحدث قانونياً. المهم أنني أستأنف العبور نحو فلسطين بعد انقطاع. وبلا تأشيرة أواصل الإبحار نحو غزة. والمحطَّة الإيطالية من برتابولو إلى كتانيا وأغستو حتى أترنتو لم تكن مبرمجة كما التوقُّف في مالطا قبلها لولا أحكام البرِّ والبحر.

هذا وداع آخر في ميناء أترنتو للعابرين نحو غزة. تجمَّع العشرات من المتضامنين في محيط السفينة في الميناء، وتنوعت المشاعر بين الدموع والأغاني الإيطالية والشعارات الداعمة لفلسطين ولغزة قبل أن تنطلق السفينة. أثر الحرب الصهيونية خلق حالة من الحراك في الشوارع انتقلت إلى الموانئ حيث تنطلق السفن لكسر الحصار. أصبح الشعب الفلسطيني مرئياً بعد عامين من حرب الإبادة، وبعد أكثر من ثمانين عاماً من احتلال استعماري نفَّذ عبر تاريخه منذ النكبة التطهير العرقي والتهجير. "كيف يستطيع العالم تحمُّل ما يحدث باعتباره مشهداً؟" هو أحد الأسئلة الصعبة التي لا تغادرني.

حتى يتَّسع البحر لغزة، ولا يكون باب سجنها المغلق

بدأت العبور مرة أخرى مع سفينة "الضمير"، وأستأنف إبحاري رفقة العشرات من أكثر من عشرين بلداً ولغة. تمرُّ أيام البحر ولياليه بسرعة وتتزاحم بالتفاصيل. أضحت السفينة ملاذاً بجماعات تتبادل الأفكار والرؤى عن التضامن وأهميته، إضافة إلى تقسيم الأدوار على متن السفينة التي تبدأ بالطبخ والتنظيف والاجتماعات اليومية والتدريب على لحظة الاقتحام المفترضة. كلٌّ منَّا يعمل على سرد القصة من على ظهر السفينة والتواصل مع الإعلام،[3] كما

الأهل والأصدقاء. أخبرتني صديقة من السودان عن فعالية نظَّمها المحاصرون في الفاشر تضامناً مع العابرين إلى غزة بحراً، إذ يلتقي المحاصرون وتتشابك محاولاتهم للتحرُّر من فلسطين إلى السودان حيث تموِّل هناك حكومة الإمارات، كـ"إسرائيل" صغرى، حرباً لم تنتهِ بعد. وبين الحين والآخر، تعود ذاكرتي إلى أيام صقلية من بورتابالو حتى كتانيا وأغستو وأروي قصتي والقصص الأخرى للمبحرين معي إذ تتقاطع قصص المبحرين وتلتقي في عرض البحر.

نعتمد الآن نفس توقيت غزة لأننا نقترب كل يوم أكثر من فلسطين. أحداث كثيرة شهدها هذا البحر، وقصة إبحارنا هي إحدى تلك الحكايات. اليوم الرابع كان يوما مميَّزاً، إذ التقينا فيه بالسفن التي أبحرت من كتانيا قبلنا بثلاثة أيام ضمن مبادرة "ألف مادلين" وكنت شاهداً وحاضراً على إبحارها. كان يوماً ممطراً، اليوم أيضاً هنا في البحر. في هذه الرحلة شهدت على وحضرت أكثر من وداع وأكثر من إبحار ومن أكثر من ميناء، سيدي بوسعيد، وقمَّرت، وبورتابالو، وكتانيا... إلى أترنتو من حيث بدأ الإبحار الثاني مع "الضمير".

عندما التقينا بالسفن الشراعية، التي شهدتُ على انطلاقها في كتانيا، لنبحر معاً إلى غزة، منحنا ذلك شعوراً أن هذا البحر لنا وشعرنا أننا لسنا وحدنا، وهذا ما نريده، نريد ألَّا نترك غزة وحدها. لم يمنحنا مرور سفينة يونانية بجانبنا، اتَّضح فيما بعد أنها تتبع لخفر السواحل، أيَّ شعور بالأمان. تقوم السفينة بمهمَّتها الاعتيادية، وهذا ما يعني أيضاً اعتراض قوارب المهاجرين لا إنقاذهم. في غزة تعني السفن الحربية قبالة ساحل فلسطين أن قصفاً آخر يأتي من البحر نحو الفلسطينيين ويستبيح حياتهم، وهو ما لا نريده. هل نعود إلى البحر ليكون ممراً لوصولنا إلى غزة لنكسر حصاراً لم يبدأ مع الحرب التي لم تتوقَّف لوهلة؟ وهل نعبر إلى فلسطين بحراً ليكون البحر لنا حتى غزة ولغزة؟ البحر يتَّسع هنا للتضامن لا مصيدة للموت ولسياسات القتل سواء "الإسرائيلية" أو الغربية أو الأنظمة العربية التي تطارد المهاجرين عبر خفر السواحل.[4] هذا البحر الذي يمثِّل طريق الهجرات الممنوعة بسياسات عسكرة السواحل وعنصرية الفيزا الأوروبية وشروط انتقال الموارد الاقتصادية. البحر يتحوَّل إلى ما هو أبعد من مبدأ حرية الملاحة، وحقِّ العبور، ويخضع لسياسات القوة التي تحدِّدها القوى الكبرى الغربية وتكرِّسها الأنظمة العربية التي تبدي الخضوع والتبعية لها وتخشى الوحش الصهيوني الذي كرَّس نفسه كشرطي استعماري في شرق المتوسط.

تقطَّع القلب الآن: قطع من القلب في البحر من جهة اليونان نواصل الإبحار نحو غزة في سفينة "الضمير"، وقطع من القلب مع خبر اعتراض الاحتلال سفن أسطول الصمود العالمي، وقطع من القلب في "الضمير" ومع سفن "ألف مادلين" التي تقترب أكثر فأكثر من سواحل غزة وفلسطين.

العدو أمامنا جميعاً، فلماذا لا نراه؟

لم أكن أراهم، كنت في هوى بحر فلسطين وثراها حين اقتحم الجنود الصهاينة السفينة، وهي لحظة لم تغادرني البتَّة. كيف يمكن أن تظلَّ لحظة كل هذا الزمن كأنها من السَكرات اللامتناهية؟ الساعة الفجر حين هجمت ثلاث طائرات مروحية وحطَّت على رؤوسنا. لم أكن أرى جموع جنود الصهاينة، كنت أرى غزة تقترب، تملَّكتني

ابتسامات على شكل ضحكات خفيفة أو عابرة ما دفعهم إلى تكبيل يديَّ ونقلي إلى أعلى السفينة بمفردي. ربما يحاولون اعتقال تلك الابتسامة غير الملائمة لمعتقل جديد. في مقدمة أعلى السفينة تبدَّت الشمس مشرقةً بهدوء ترافقها أسراب من الطير. لم أرَ قط هذه الأسراب تحوم فوق رأسي ورأس السفينة إلا في ذلك اليوم. لو لم تنتبني تلك الابتسامات غير المفهومة لما تمَّ الانفراد بي ونقلي وحيداً إلى الأعلى، ولولا ذلك لما رأيت ذلك المشهد من الأعلى.

في ميناء أسدود، لم يبقَ مني شيء إلا الزيت. انهال عليَّ الجنود بالضرب. عشرون أو أزيد. لم أجد فرصة لإحصاء العدد. كانت العلَّة القميص: كلمتان خطَّتا بالأبيض على قماشه الأسود باللغة الإنجليزية: "اكسروا الحصار"، ولا تخطأ البصر ألوان العلم الفلسطيني، ورمز أسطول الحرية. بدأ الأمر قبل أن تلمس قدماي رصيف الميناء. في السفينة عند الوصول، عندما غيَّرت القميص أمام عيون الجنود، وبحثت عن كوفيَّتي الحمراء التي ألقوا بها في القمامة، التقطتُها وربطتُها بحزام حقيبتي. طلب مني جندي أن أنزع قميصي الذي ارتديته، وفي غفلة منه وأمام عينيه وجدت قمصان أسطول الحرية عبثوا بها بعد أن فتشوا السفينة. طلب مني أن أرتدي قميصي الأول لمصلحتي. أجبته أنني أعرف مصلحتي. وزاد بالإشارة إلى صديقي عدنان الذي تعرَّض للتنكيل قبلي. وبنزولي إلى الرصيف، مقيَّد اليدين، انهالوا عليَّ ضرباً، ولم أستطع إحصاء عددهم، حتى أوقعوني أرضاً، ومزَّقوا القميص، ونزعوا الكوفية، وقطعوا أحزمة الحقيبة. قُيدت يداي إلى الخلف بعد أن كانت مقيَّدة أمامي، وأحكموا حجب رؤيتي بشريط قماشي. طلبوا منَّا أن نجثوا على الرُّكب جميعاً، وأن نخفض الرأس للأسفل. وكلَّما رفعت رأسي انهال كلٌّ منهم بالضرب. لم أكن أرى أيّاً منهم، كنت فقط أرقب وأنتظر وأستشعر الضربة قبل أن تصل إلى كتفي ورأسي. صوت ما يقترب، مجنَّدة تخاطبني وتقترب لأذني: "علي، قل أنا أحب 'إسرائيل!'" أجبت: أنا أحب فلسطين! وهو ما مهَّد لتواصل هي الأخرى الضرب، فلا يحتاج أيُّ عسكري هنا لسبب، فهو آلة بشرية لممارسة العنف المباح.

في أسدود يستمتع الجنود بمشهدنا كمختطفين معتقلين مستقبليِّين، وتستعرض علينا دولة الاحتلال فائض قوتها منذ أن اختُطفنا من المياه الدولية حتى عُرضنا كمشهد للفرجة أمامهم وفي الخلفية موسيقى عبرية حماسية. الآن رأوا أنهم انتصروا على "الضمير"، هذه السفينة التي شقَّت البحر من أجل كسر الحصار عن غزة. لم ينتصروا بعد. لذلك ستتواصل محاولة إشباع رغبة النصر الفائضة لديهم. تحوَّلت قاعة الاستقبال في ميناء أسدود إلى قاعة تحقيق وتفتيش مفتوحة لعشرات المشاركين. الآن بإمكاني أن أرى، فقد نُزعت عنِّي غماضة الأعين. مرة أخرى يجري تفتيش ما تبقَّى من متعلقات شخصية. كل شيء ممنوع ومصيره الاحتجاز: التبغ، والأدوية، والأقلام، والأوراق. وأكثر ما شدَّ انتباههم هو الزيت ودقيق البسيسة، وهي خلاصة قمح وحبوب وبقول، إنها أكلة شعبية تونسية تخلط بزيت الزيتون. غريبة عداوة دولة الاحتلال لزيت الزيتون ولنعم الأرض من الحبوب. عبرتُ ومعي زيت الزيتون ودقيق البسيسة. تتمعَّن الشرطية قارورة زيت الزيتون، وفجأة تلقي بها دون سابق إنذار أو تبرير في ما يبدو أنه سلَّة مهملات للممنوعات. هكذا أصبح زيت الزيتون ممنوعاً. هذا هو "مدِّ الزيتون في الزِّيت" كما وصفته عجوز في الانتفاضة الأولى لحسين البرغوثي.[5] أما خلاصة الحبوب والبقول من الدقيق، فقد أثارت وحدها لغطاً دفع المجنَّدة لطلب الانتظار منِّي ومنها الذهاب والمجيء وهي تحاول فكَّ طلاسم هذا المسحوق الذي

يرافقني. هنا تذكَّرت صديقي عمر الذي أُعجب بالبسيسة عندما تذوَّقها أول مرة عندما التقينا خارج غزة. أما الجنود هنا فضاقوا ذرعاً، ولم يطمئن بالهم إلا بعد أن أكَّد أحد رؤسائهم أن لا خطر فيها. هنالك في أسدود رأيت عبور مدٍّ زيتون تونس في الزيت لفلسطين رغماً عن جيش الاحتلال وشرطته.

على الرغم من آثار الضرب الذي انهالوا به عليَّ كلَّما تقدَّمت في مسار الفحص والتفتيش والتدقيق، أصابني ما أصابني من رؤية الزيت وهو يعبر بي. بعدها نُصبت طاولات التحقيق الجماعية. أنتظر دوري لأقف أمام محقِّق الشرطة الذي لا صبر له لينتظر المحامي، فقد كان يتمُّ تحقيقاً آخر بسرعة. ساعةُ محقِّق الشرطة تمرُّ سريعاً مشيراً بيده بضرورة الإسراع أو أنه سيبدأ التحقيق. خفَّف عني الحديث مع المحامي الفلسطيني بصوت خافت أمام أعين وآذان المحقِّق وهو يقدِّم بعض النصائح للأيام القادمة من سطوة هذا النظام الجنوني الذي رأيته يتجلَّى أمامي. يستعجل محقق الشرطة ثانيةً بعصبيَّته المكرَّرة ليسألني عن سبب قدومي إلى دولة "إسرائيل" وكسر القانون "الإسرائيلي". أجيب أنني لم آتِ إلى هذه الدولة، وإنما جئت إلى غزة لأكسر الحصار غير القانوني وغير الشرعي وإنني أُختطفت من المياه الدولية وأُتي بي إلى هنا. يسألني عن الإمضاء على وثائق، وخاصة وثيقة قبول الترحيل الفوري. أردُّ بأنني لن أمضي على أيِّ وثيقة، وهو ما يعني أن أنتظر مقابلة القاضي. ينتهي التحقيق هنا، ويعلمني المحامي أن أنتظر زيارته في السجن عند القاضي. تنتهي طقوس الحالة القانونية التي حاول الاحتلال أن يصبغ بها الأمر الواقع. يُعاد تكبيل يديَّ للخلف ووضع لفافة القماش حتى لا أرى بعد أن رأيت وعبرت الطريق. ومع مرور كلِّ متر يسلِّمني شرطي لآخر، وكل منهم يزيد من شدِّ وثاق يديَّ بذلك الرباط البلاستيكي الذي لا يشبه إلا دولة الاحتلال المثبتة بالبلاستيك، وهي تزيد من شدِّ وثاقها أكثر فأكثر بكل الوسائل القتالية وحروب القتل والإبادة حتى لا ينفرط عقدها كالبلاستيك الذي يشدُّ يديَّ، وعلى الرغم من شدته عليَّ فهو مجرَّد بلاستيك. هذا التحوُّل من قيود الحديد إلى قيود البلاستيك التي تشدُّ بها معاصم الأسرى الفلسطينيين يهدف به الاحتلال أن يوقع أفدح الأذى بالإنسان لإمكانية تشديده حول المعصم بلا حدود. وهذه الحدود التي يشعر بشدَّتها الإنسان تعكس التحوُّل من دولة الحديد إلى دولة البلاستيك. وهذا الأمر لا يتعلَّق بحالتها المادية، وإنما بالحالة النفسية والمعنوية التي تبلغها.

يزيد رباط البلاستيك الضغط على معصميَّ ويديَّ خلفي وأنا لا أرى، لأجد نفسي في صندوق حديدي مظلم. أحاول تنشيط سمعي والتيقُّظ أكثر، ومن خلال الأصوات فهمت أنني في عربة ترحيلات مع بعض الزملاء الذين كنَّا معاً على السفينة نفسها. استعنت بصديق إيطالي لينزل اللفافة التي وُضعت حول عينيّ، إذ كما لاحظ ولاحظت من بعده أنني الوحيد الذي كُبِّلت يداه للخلف. عندها استطعت أن أستطلع مَن حولي من رفقاء هذه الرحلة نحو سجن "كتسيعوت"، هكذا تهامس الرفقاء هنا.

فلسطين وطريق الجغرافيا المستعمَرة التي لا تطمئن أبداً رغم كل ما أوتيَت

مظلم وبعيد ليلاً الطريق نحو صحراء النقب من أسدود على الساحل الفلسطيني الجنوبي غير البعيد عن غزة. لم نصل غزة بعد لكن اقتربنا أكثر هذه المرة. لم يحط بنا غير الأسوار والجنود. أتحسَّس تفاصيل طريق لا أراه،

وتتسرب لي عبر سياقة هوجاء. يزيد من التوتُّر ضغط القيد، وأبحث عن وضعية لإسناد ظهري، لكن القيد يمنعني ويجعل الأمر أصعب. أسند ظهري لصديقي الإيطالي فنشيسيو، يضفى شيئاً من الطرافة على هذا الموقف وهو يطالع محاولاتي لاتِّكاء على ظهري تحول بينه وبيني يداي. بوصولنا إلى "كتسيعوت" يطغى الضوء الأبيض الصناعي، إفراط في استعمال الإضاءة تتيح للسجانين وضع الجميع تحت دوائر الضوء اللامتناهية. يُزجُّ بنا في أقفاص حديدية، وجبة جديدة لجنود ينتظرون مشهداً يتلذَّذون من خلاله بضحاياهم ويعدمون إنسانيتهم. لسنا أول وجبة ولا الأخيرة لهؤلاء الجوعى لنزوات الاستمتاع برؤية معتقلين تحت تصرُّفهم. يُرمي بي في قفص فردي بعد أن كنت في قفص جماعي. مشهد مكرَّر آخر ينتظره الجنود لكلِّ قادم إلى المعسكر الصحرواي الذي يعود تاريخه للانتفاضة الأولى في العام 1987. يحتاج السجَّان أن يكشفك تماماً لسلطته المجرَّدة من أيِّ إنسانية، فأنت فلسطيني تماماً ولو للحظات. يتغذَّى الاعتقال على الروح قبل الجسد، ويسعى جاهداً لنزع إنسانية الإنسان. كل يوم يعيش الأسرى الفلسطينيون بشكل غير مرئي ومعرضين فقط لمشاهدة جلَّاد قرَّر أن يتخلَّى عن إنسانيته باختياره أن ينزع إنسانية الفلسطيني.

يصرُّ الشرطي على إبقائي جاثياً على ركبتي ويديَّ خلفي مخفضاً رأسي للأسفل لألامس الأرض. أتحوَّل إلى مجرَّد متعلَّق من متعلَّقات المعتقل لا إنساناً قادراً على التواصل مع جسده، وأعزل، وفي لحظة ما يقرِّر جسدي رفض هذا التجريد. أمدُّ رجليَّ وأنهي هذه الوضعية. لا يخطر ببالي شيئاً إلا إنهاء مشهدية لم يعد جسدي قادراً على أدائها كما يتوقَّع مني من يرقب حركتي إشباعاً لفائض القوة لديه. يدافع الجسد عن روح لم تستطع تحمل اللذة النظامية التي تمهِّد للتحكُّم في الحركة.

يُلقى بي في إحدى هذه الزنازين، ويخبرني أنطوان أنه وصل هنا أولاً ثم عدنان. يحاولان الاطمئنان عليَّ إذ يبدو إنهم في اللحظات التي قضيتها مغمض العينين كانوا يرون ما يحصل وهو ما لم أستطع رؤيته. نتشارك تفاصيل عمَّا مضى من ساعات الوصول إلى أسدود حتى النقب. تشهد الجدران هنا على من مرُّوا، أسماء وعبارات خُطَّت على كل ركن من الجدران الأربعة، "عرابة جنين"، "قباطية"، "خان يونس"، "جباليا"، "محمد زعرب"، "آية الكرسي"، عبارة "باقون ما بقي الزعتر والزيتون". رسائل من خارج السجن مدوَّنة تحت القصف الصهيوني للدوحة تثبت أنها لا تعود لفترة بعيدة. تروي الجدران الأسماءَ والأمكنة والأخبار والآمال. هنا يصبح لكل كلمة معني وقيمة، وكل حرف هنا شهادة على محاولات صمود ونجاة وتحدٍّ للضيق المكاني والحيِّز الزمني المعتقل.

يختلط الوقت، وفي الليلة الأولى في النقب أو الثانية أُعرض على القاضي. في إحدى زوايا المعتقل مكتب صغير من البلاستيك، وبنفس رداءة الإضاءة العالية، لا يدلُّ شيء على أنه قاضٍ. يسألني في غياب المحامي الأسئلة نفسها عن سبب خرقي القانون ودخول دولته بشكل غير قانوني، وأجيبه الإجابة نفسها: وجدتني هنا في دولتك رغماً عنِّي، واختُطفت من البحر. أتيت إلى غزة لكسر حصار مفروض، يخالف كلَّ مواثيق لا تعني للقاضي شيئاً. يزيد القاضي سؤالاً آخر لم أتوقَّعه لجهله الغريب وهو يتفحَّص جوازي: هل السفر من تونس إلى إيطاليا يتمُّ دون تأشيرة؟ تكشف هذه الرحلة تناقضات الحدود والحصار واللامساواة بين البشر حسب ألوانهم وجوازاتهم. أستفيدُ من جهله،

وحتى لا أدخل في محاورة معه في القانون بإجابتي أن السفر عادي ولا يحتاج شيئاً من تونس إلى إيطاليا، فتغمرني حالة من الفوز الصغير على تجاوزي الحدود. ويشير مجنَّد أنني اعتديت على أحد زملائه. فيتجاهل القاضي ظاهرياً هذا التدخُّل المفاجئ. ويعرض عليَّ مجدَّداً أن أمضي على وثيقة الترحيل الفوري، فلا أقبل. أعود إلى الزنزانة ولا أعلم كيف مرَّت هذه الليلة الأولى. في مساء اليوم الثاني ننقل إلى قسم جديد على ما يبدو. دائما تحتاج دولة الاحتلال إلى بناء السجون أو توسعتها. وعلى عكس الزنزانة القديمة المعزولة، يتيح هذا القسم التواصل مع بقية الزملاء عبر الصراخ أو الغناء أو التكبير أو النشيد. بنقلنا ثلاثتنا هنا أدركنا عزلنا الأول وأن الغرف المجاورة تضمُّ عدداً أكبر من غرفتنا. لقد خفَّ العزل بمجاورتنا ومقابلتنا للغرف الأخرى.

في اليوم الموالي يطلب منا السجَّانون الاستعداد للخروج، ولم يكن واضحاً إلى أين يأخذوننا. حُمِّلنا مرَّة أخرى في عربة الترحيل، والتقيت بزملاء لم ألتقِ بهم منذ الاقتحام في عرض البحر. في الطريق ألصقت عينيّ للثقب الذي في العربة ويطلُّ على الخارج أراقب شوارع فلسطين وجغرافيتها في النهار أول مرة. نمرُّ عبر الطريق من الجنوب نحو الوسط وتترآى إشارات لأسماء القرى والمدن في الداخل الفلسطيني المحتل. فلسطين دون غزة، مستعمرات ومَركبة وأسماء قرى عربية تشهد على مسار تطهير الأرض من البشر ومن فلسطينيَّتها. يافا-"تل أبيب" توضعان الواحدة إلى جانب الأخرى وتتغيَّر أرقام الكيلومترات المتبقية من الثمانين إلى الثلاثين فأقل... وسرعة السائق الجنونية، غير آبهٍ بما احتواه هذا الصندوق الحديدي وبمن يقبع في الخلف ورغبتهم في استراق النظر، دون توقُّف إلا عند ازدحام حركة المرور. تشير اللافتات إلى الرملة واللدّ، يدخل بنا إلى ما بانَ كسجن مسوَّر. بوابات لا نهاية لها، بوابة تلو أخرى. وصلنا إلى هذا المعتقل الذي لم أتبَّين مكانه هل هو اللدّ أم الرملة. أدرك فقط أنه بينهما، وتبدأ مرَّة أخرى إجراءات التفتيش والتدقيق من الملابس والهويات التي حُجزت أصلاً. أنادى هنا باسمي، العربي، التونسي، وأحياناً الفلسطيني. اختلط عليهم الأمر، فالفلسطيني عدوُّهم الأبدي. شعرت أنني فلسطيني شيئاً ما. ألقى بنا الجنود في غرفة تضمُّ حوالي أحد عشر شخصاً ممن كنَّا قد التقينا معهم في سفينة "الضمير" وسفن مبادرة "ألف مادلين". البقاء هنا انعزال عن كل ماهو خارج عنا ليصبح كلُّ امرئ داخل متعدِّد يتجاوز ضيق السجن. ننتظر قرار القاضي، ونخرج إلى فسحة الفورة مرَّة واحدة كلَّ يوم. أما في اليوم الثاني، فكانت كلمتان كفيلتين بمنعي من التمتُّع بهذه الفرصة: هتفت "تحيا فلسطين" في الرواق بين الغرفة والساحة الصغيرة المغطَّاة بالأسلاك، فأزعج ذلك حارس السجن وطلب مني الرجوع إلى الغرفة فوراً. لكلِّ كلمة هنا معنى، ولا كلمة بلا معنى أو حساب.

بعد أكثر من يومين علمنا أننا سنخرج، قد نغادر هذا السجن، تغامزنا فيما بيننا. تكرَّرت نفس إجراءات التفتيش والإحصاء المملّة والتي لا يقطع مللها إلا همساتنا الخفية وحواراتنا التي يقطعونها بقرع الأبواب، ولا نصمت. مع الفجر بدأ تكرار الروتين الذي يمارسه السجَّانون ولم ينتهِ إلا بعد ساعات. قُيدت أيدينا وأرجلنا بأصفاد الحديد. وحتى آخر لحظة يصرُّون على ممارسة القوة الفائضة ولا يفوِّتون أيَّ فرصة لإثبات ذلك.

رأيت وجهاً لوجه الاستعمارَ وكيف يخنق مساحات تبدأ من السجون والمعازل ولا تنتهي عند الاستيطان والعزل الجغرافي. استعمار يحاصر كلَّ الجغرافيا الفلسطينية بأساليب تتشابه في جعل كلِّ فلسطين سجناً لأهلها محاصَرين ومعزولين من دولة مسلَّحة بالإبادة والسجن وتطويق التفاصيل. للفلسطيني ذاكرته التي تقاوم كلَّ ما يقوم به المحتل ويزيد تغذية هذه الذاكرة. هنا يفشل المستعمر، وتولد مساحات لمحاولات التحرُّر لا تنفكُّ تعيد الولادة. يبدأ ما ندرك أنه الطريق من السجن إلى الحدود الأردنية، أو هكذا خُيِّل لنا. الخروج من السجن هو خروج من عالم لآخر. لم ألتقِ الأسرى الفلسطينيين، لا بدَّ أن الطريق في عربة الترحيل هو لحظتهم للخروج لرؤية العالم الخارجي. هكذا استطعنا أن نتشبَّث بعضنا بالبعض الآخر في العربة، واستطعنا أن نقتفي الثقوب التي تطلعنا على الطريق وتفاصيل فلسطين. أقل من ثلاثين كيلومتراً عن القدس، وأسماء لقرى الداخل الفلسطيني ولمدن ومستعمرات "إسرائيلية" لم أستطع قراءة أسمائها كاملة... إذ منعتني السرعة التي يقود بها السائق وهو يقرع الحديد كلَّما ارتفعت أصواتنا.

فقدان "إسرائيل" السيطرة على السرد
التمهيد للخروج من التاريخ، والقلق على الجغرافيا

إلى أيِّ فلسطين نعبر اليوم؟ لسنا أول العابرين. لقد حاولت الأجيال عبر التاريخ العبور إلى فلسطين عودة إلى الأرض المحتلة من أجل المشاركة في التصدِّي للاحتلال وبحثاً عن الأرض والذاكرة، ومن أجل فكِّ الحصار الذي لم يبدأ اليوم. الحصار اليوم يتغذَّى على أقسى أشكال العنف الحداثي المسلَّح بالتكنولوجيا الاستعمارية التي ما يفتأ يجرِّبها ويختبرها على الأجساد كما الأرواح ليحكم هيمنته العسكرية وليكرِّس تفوُّقه بفائض القوة التي تُمنح له عبر الدعم الغربي والصمت والتواطؤ من الجوار العربي الذي يخشى الوحش الصهيوني. إنه الوحش الذي يخطِّط ويتمدَّد في الحرب كما في السلم أو الهدنة، وهي حرب مستمرة فلا هدنة ولا سلم لديه أبداً. إنه في كلِّ لحظة يتمدَّد ويعلي أسوار المستعمرة ويقضم الأرض ويستعيد صورته عن "إسرائيل الكبرى" التي لا حدود لها. "إسرائيل" تقف في الباب وتقتحمه كلَّما استطاعت. إنها تدخل علينا من الأبواب التي تفتحها والثقوب التي تحدثها في الجغرافيا وفي النفوس، ولكن ذلك لا يجعل من محاولات العبور وفكِّ الحصار خياراً، بل هو قرار مواجهة لها قبل أن تزيد من الانقضاض علينا جميعاً مهما ظننا أنها بعيدة. "إسرائيل" أضحت تحيط بنا من كل جانب، وهي أقرب وتقترب على قلق من جغرافيا أكثر اتساعاً لم تستطع أن تأمن بها أو أن تستقر.

"إسرائيل" تخرج اليوم من السرد أو تفقد السيطرة على السرد. هذا ما رأيته في السفينة في محاورة فنشيسيو مع الجنود العائدين من جباليا وخانيونس، الصهاينة الذين يتمسَّكون بحقِّهم التوارتي في القتل. على امتداد الجغرافيا الفلسطينية من القدس إلى النقب ومن الضفة إلى غزة. وتلك مفارقة تبدو أكثر إرهاقاً، فالخروج من السرد والحكاية يترافق مع قضم في الجغرافيا. في عربة الترحيلات، كنت أرى في طرق فلسطين كيف تخترق علامات الطرق والمدن المستوطنة الأرض جاهدة أن تنزع عنها فلسطينيَّتها، حيث تهدَّد القرى في النقب

والجليل بالهدم، وتخترق المستوطنات مروج فلسطين وسهولها وتتربع على صدر فلسطين من الجبل إلى البحر. وأنا أرقب المشاهد من عربة الترحيلات تذكَّرت توصيف المخرج جان لوك غودار عند زيارته فلسطين المحتلة أن "إسرائيل"، في استعارة من السينما، هي الفيلم الروائي وفلسطين هي الفيلم التسجيلي. كان ذلك ما تسرَّب لي في تلك المشاهد التي رأيتها. إن كل ما رأيته هو استديو مركَّب للتصوير، وبعد ذلك سيتمُّ تفكيك الأستوديو، أي "دولة إسرائيل". وأتذكَّر ما شاهدت وما سمعت، كصوت الآذان في السجن. كان ذلك ما عرفت فيما بعد أنه اليوم الأخير في فترة الاعتقال القصيرة جداً بالزمن العادي والمكثَّفة بالزمن السجني أو "الموازي" كما يسمِّيه وليد دقَّة.[6] وهي الفترة التي قضيناها عندما فُتح باب غرفة السجن لتبدأ إجراءات الخروج المطوَّلة من التفتيش إلى العدد وإحصاء الأنفاس والأرواح. كان اليوم الأحد والزمن الفجر، وصدع صوت الآذان مقتحماً أستوديو سجن الدولة النووية المسلَّحة بأعتى أنواع التكنولوجيا، متجاوزاً الأسوار التي تحجب كل شيء لدرجة أنه عندما صعد أحد الزملاء لاستطلاع المشهد من النافذة بصعوبة لم يرَ شيئاً غير الأسوار المتسلسلة والمتتابعة. ما زال الآذان يباغت الجنود ويعرض عليهم حقيقة واحدة: أن المحتلَّ أكثر ما يخشاه هو أن يستعيد أصحاب الأرض أرضَهم فجأة.

لم أكن أعرف حينها أن المكان هو الرملة، لكن عرفت في الطريق من سجن "كتسيعوت" الصحراوي أن هذا المكان يقع بين اللدّ والرملة من خلال اللافتات المرورية، ولم أتمكَّن من تحديد المكان بدقة حينها، وبقيت متشكِّكاً. ولم أتيقن بعد فالصورة لم تكن واضحة والمشاهد مسترسلة وسريعة مع سرعة السائق. حاولت بعد الخروج إعادة تركيب المشهد مرَّات متكرِّرة. بحثتُ فيما بعد في مواقع الخرائط، وتواصلت حيرتي وتشتُّتي. تواصلت فيما بعد مع الأسير المحرَّر رائد الشافعي، وحينها قطع شكِّي باليقين، إنه سجن الرملة، وهو مجمَّع سجون ومراكز توقيف. في الرملة كنت أنتظر وليد دقَّة الذي بدأت مشروعاً بحثياً مقتفياً أثره أبحث عنه منذ مدَّة، لكنني لم أعلم أن وليد كان هناك أيضاً. سجن الرملة هو مجمَّع سجون الرملة وفيه مستشفى على شكل مسلخ للسجناء، ومركز للترحيل، وهو السجن الذي مكث فيه وليد دقَّة "أبو ميلاد" قبل نقله إلى سجن "جلبوع" بناء على طلب رفاقه من المعتقلين الفلسطينيين. في سجن الرملة كنت أنتظر وليد، لكنه هو أيضاً كان ينتظرني دون أن أعلم. كان وليد هناك، كنت هناك حيث كان وليد. انتظرني وانتظرته، ولكن لم نلتقِ. ألم نلتقِ حقاً؟ التقينا دون أن يعرف أحدنا حين ذاك. الآن أدرك اللقاء مع وليد لم يكن أول لقاء كما يبدو. سبق أن التقينا كثيراً. كان لقاء أصدقاء قدامى انقطعوا أو انقطعت لقاءاتهم وعاودوا اللقاء. في انتظار وليد دائماً. إنني أنتظره وأرجوه أن ينتظرني لنلتقي مجدَّداً ◆

الإحالات

[1] علي كنيس، "طريق قافلة الصمود إلى غزة: شهادة على الحدود،" **المفكرة القانونية**، 29 تموز 2025، شوهد في 15 آذار 2026.
https://legal-agenda.com/طريق-قافلة-الصمود-إلى-غزة-شهادة-على-الحدود/.

[2] "حوار مع علي كنيس، عضو الفريق الإعلامي لأسطول الصمود المغاربي،" **المفكرة القانونية**، 25 أيلول 2025، شوهد في 15 آذار 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=QcbM6P2P0b4.

[3] "الصحفي التونسي علي كنيس: أسطول الصمود يدافع عن إنسانية الشعوب في وجه حصار غزة،" **تلفزيون سورية**، 3 تشرين الأول 2025، شوهد في 15 آذار 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=GndFUZOHkB0.

[4] "علي كنيس لـ'مدى مصر' من على متن سفينة 'الضمير'، وهو في طريقه مع 'أسطول الحرية،'" شوهد في 15 آذار 2026.
https://www.facebook.com/reel/1442784973688912.

[5] "يخليك حجر رخام، لا ينزاح ولا ينقام، لا برغبة الحسّاد ولا بنيّة الحكام، يخلّيك حجر البيت، ويمدّ سنين طويلة في عمرك، مَدّ الزيتون في الزيت." للمزيد انظر: حسين البرغوثي، **سأكون بين اللوز** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004)، 57.

[6] وليد دقّة، "السيطرة بالزمن،" **أوان**، 16 حزيران 2021، شوهد في 15 آذار 2026.
https://www.awanmedia.net/article/6046.

رواية

يسيرون ويسيرون

جمال ضاهر، فلسطين

1

عند الخامسة من كل مساء، قبل أن يستيقظ زوجها، تعود من عملها. تجلس عند نافذة تطلُّ على أرض مليئة بالقمامة وجرذان لا تتوقَّف عن الركض. تجلس تنظر إلى الأفق البعيد تسترجع يومها، تتساءل ماذا لعلَّها اليوم أغفلت، ماذا لعلَّه الشيطان أنساها.

الله الرحمن، تقول.

ساعة بأكملها تجلس، تنظر إلى الأفق البعيد تقلِّب نهارها، تعدِّد ما قال زوجها أن تفعل. تبدأ بمراجعة يومها منذ خروجها إلى عملها وحتى عودتها، تتذكَّر أنها استيقظت عندما المؤذِّن رفع صوته ينادي أن قوموا للصلاة، أن قوموا اذكروا الله، واشهدوا أن محمداً عبده ورسوله، أنه نبيُّه. وتتذكَّر أنها عندما خرجت من بيتها كانت الظلمة تمسك بالطريق تُخفي أمامها، وأنه بالرغم من الليل والعتمة، كانت الطريق مليئة بفتيات صغيرات السن، ونسوة يفترشن الأرض ينتظرن خطَّ الضوء، صامتات ساكنات ينتظرن، ورجال يحثُّون السير. وتتذكَّر أنها في طريق عودتها إلى البيت، عندما مرَّت بسوق النخاسة، التقت بأبي الفاتح الحسن، صاحب دكَّان العطارة، وأنه عندما عرض عليها أن ترافقه إلى بيته وقالت له إنها تخشى الناس، همس لها أن حاجته لا تتطلَّب الكثير من الوقت.

الله الرحمن، تفكِّر.

تسدل الستائر، تحجب ضوء الشمس، وتغادر النافذة. تضع كوباً من الماء الفاتر إلى جانب سرير زوجها، وقطعة من الخبز وشيئاً من الزيت. توقظه، تجلس على كرسي قبالته ريثما ينهي طعامه ويُغادر سريره.

بعد ساعة من الزمن تأتيه بكأس من الشاي مُحلَّى بثلاث قطع من السكَّر الأحمر.

تُزيل الغبار، تُذهِب أوساخ الأرض، تغسل الملابس الرثَّة، ترتقها، تأتي زوجها بكوب آخر من الشاي المّحلَّى، تُسخِّن

الماء يستحمُّ، تدخل الحمَّام معه، تفرك ظهره وأعضاءه حتى ينقلع قشره.

عند العاشرة تدخل غرفة نومها، تخلع ثيابها وتنام.

2

عندما نبت ثدياها ورأت أمها أنها بلغَتْ، أمسكت بيدها تطوف في البلدة، تجعلها ترى المعيش وكيف العَوَز. والباعة تراهم يدفعون العربات أمامهم ترى لهاثهم والتعب، والشمس تضرب، وأجسادهم ينسرب منها العرق، يَدْبق، مالحاً لزجا يَدْبق. والفلاحات القابعات في السواد يفترشن الأرض وبقولهنَّ، صامتات ساكنات تراهن ينتظرن المغيب. عابسات يأتين إلى البلدة عابسات يُغادرنها. ونسوة لا يجدن الخبز، شاردات يسرن يطفن بين الناس، وأطفال يمسكون بثيابهن، ظلال حفاة يمشون خلفهن، تراهم فتُدرك الحياة القَسْوَة، وكيف النفس عندما تكون حبيسة الجوع.

وجعلتها ترى الكلاب هزيلة والذباب ينهش جلدها، وجعلتها ترى القطط لا تقوى تموء، تموت، وحمير وبغال وحمَّالين وصبية يضربون الحديد يدقونه.

اليوم بعد اليوم أمسكت بيدها تطوف في البلدة، تقول لها إنه الإنسان خُلق ليبلى، وإنه الله أخرج آدم من الجنة ليشقى، وإنها الحياة لها طرقها والناس، فلا تُلاطمها، إلى أن بدأت تعمل في بيت تاجر. كهلاً في الأربعين من عمره كان، متزوج من امرأة ورثت عن أبيها كروم عنب وتمر وتين، ومثلها عن أمها. طويلة القامة كانت زوجته، حمراء الشعر، دقيقة العود، بيضاء ونمش يعلو وجنتيها، تنظر إلى نفسها في المرآة كلَّما مرَّت من أمامها تقول إنه الله لم يخلق بمثل جمالها، وإنه قد أكمل نعمته عليها بزوجها وبما ورثته عن أبيها وأمها.

جاءت إلى بيت التاجر وثلاث فتيات أخريات يبحثن عن عمل، نحيلات مثلها، حافيات مثلها، وملابسهن ممزَّقة لا تكاد تُخفي أجسادهن، وجوههن قذرة وشعورهن مُغبرَّة مُتلبِّدة. وعندما رأتها زوجة التاجر ورأت أنها أكثرهن انطواء وانزواء، طلبت منها أن تخلع ثيابها ترى جسدها، ونهديها وفخذيها. فرأت أن البثور منتشرة تُغطي جلدها، فاختارتها. قالت: "هذه كلبة جرباء، لا تَفْتِن ولا تُفْتَن."

- "تأتين مع بزوغ الفجر"، قالت لها زوجة التاجر.

وصارت الفتاة تخرج من بيتها قبل البزوغ، ساعتين تمشي في طريق ترابيٍّ تأخذه الدواب المحمَّلة بالحنطة إلى المدينة، تمشي تتلفَّت حولها خوفاً من الظلمة، ومن الناس، وكانت الضباع لا تَسْكُن حتى الصبح. وعندما تصل بيت التاجر، تجلس عند المدخل تنتظر، ساعة أو بعض ساعة، تنتظر ريثما تستيقظ زوجة التاجر. تدخل، تُزيل الغبار، تُذهِب الأوساخ، تغسل الثياب، تحضِّر الطعام وتغادر.

وزوجة التاجر تراقبها، تنظر إليها ترى كيف تمشي، وملابسها، وإن تنظر إلى زوجها حينما تُزيل الغبار من حوله. لو أنه الله لم يخلق الشيطان، لو أنه لم يخلق الوسوسة، قالت زوجة التاجر يوماً وقد أمسكت بها الشكوك، لو أنه الله خلق الإنسان يتكاثر من دون أجساد، لو أنه خلقه من دون أعضاء.

تُرى الحياة كيف تكون؟
والطاؤوس، هل سيكون له ألوان وريش لولا غريزته، متعته، والإنسان هل كان سيشقى؟
لله في خلقه شؤون، له في خلقه شؤون، جعل للناس رائحة يتخلَّصون منها بالعطر.
وبدأت تبحث عن فتاة غيرها، مُعدمة، لا تفكر سوى بالخبز.

فتيات كثيرات أتين وزوجة التاجر في حيرة من أمرها، تنظر إليهن، تتمعَّن في وجوههن وكيف يقفن، تخلع ثيابهن تنظر إلى أجسادهن، تتساءل إن كان زوجها سيرغب بإحداهن. هذه صغيرة السن لن تقاومه، تقول، وهذه ناضجة ممتلئة الجسد والنهدين، فكيف سيقاوم الشيطان، وهذه سمراء، والسمراوات... يُقال إنهن السمراوات يردنَ الرجال من حيث شِئنَ. والبياض مُلفت للنظر، والقِصَر يوحي بالضعف، والنحيفات ذليلات النفس لا يُمانعن لا يمتنعن. أبقي عليها، قالت تنظر في المرآة بعد زمن طويل من الحيرة، أبقي عليها.

3

تزوَّجت الفتاة من رجل في الثمانين من عمره، أتت به زوجة التاجر عندما اشتدت ظنونها وأمسك بها الأرق، قالت: "أزوِّجها أجعلها، مُلكاً لرجل فلا يأخذها غيره." وجاءت به. فقير عليل يحتاج من يعيله، فيرضى بها خادمة، لا يُمانع ولا يتمنَّع. وصارت تعود إلى بيتها عند المغيب، تحمل طعاماً وشراباً مما تيسَّر في ذلك اليوم، فتجد زوجها يجلس إلى المائدة ينتظرها وقد أمسك به الجوع، تضع الطعام أمامه وتدخل غرفة نومها، تبدِّل ثيابها وتنام كما لو أنها لم تنم دهراً كاملاً، أمداً يمتدُّ ألف سنة، لا تتحرَّك لا تتقلَّب. بعد ساعة من الزمن يدخل زوجها، يجلس على كرسي ينظر إليها، يداعب جسده يستثيره، ثم يقترب منها يُحاول يعتليها، أن يأخذها من خلفها، لا ينجح، فيضع يده بين فخذيها ويغفو.

ثلاث سنوات وزوجها يدخل إلى الغرفة، يجلس ينظر إليها، ثلاث سنوات وهو يداعب جسده يستثيره، إلى أن يوماً من الأيام سألتها زوجة التاجر عنه، عن عزمه وكيف يأخذ منها حاجته. كان ذلك عندما رأت الفتاةَ في منامها فرحة، ترتدي ثوباً واسعاً أبيض، يُظهر فخذيها ممتلئين، سمراوين.

"هل يُستثار؟" سألتها زوجة التاجر، "هل يعطي ماء قلبه؟" أم أنه عجوز عاجز وعضوه قطعة لحم ذابلة لا حياة فيه، فلا يأتيك؟ أم أنك لا تبالين؟

وقفت مطأطئة رأسها، لا تجرؤ على الحركة لا تجرؤ على الابتعاد عن زوجة التاجر، كأنما طفلة تعاقبها أمها، تتساءل إن كان زوجها ما زال يدرك حاجاته؟

- "لا يكاد يتذكَّر كيف يأكل، كيف يمضع الطعام في فمه،" قالت بصوت خافت.
- "حاجات الرجال لا تفنى،" قالت زوجة التاجر، "وإنها من المقدسات عند العلي. الله الرحمن."

في ذلك اليوم غادرت بيت التاجر بعد دخول الليل، تمشي تتنقَّل من زقاق إلى زقاق لا تهتدي إلى طريق بيتها. وعندما وصلت، كان زوجها يجلس عند المائدة ينتظرها، يلهث من شدَّة جوعه. وضعت الطعام أمامه وجلست إلى جانبه، وصارت تقترب بيدها منه، تجعل الأمر يبدو عفوياً، تتفحَّص.

في تلك الليلة نام زوجها ويداه تحيطان بها، لا يتحرَّك، لا تتحرَّك. في تلك الليلة نام يحلم عندما كان شاباً يافعاً، وسيماً، يعمل في الدباغة وفي صقل الجلود، وكان في وَفْر من العيش، وكانت له سطوة والناس من حوله والفتيات. في تلك الليلة نام نومته الأخيرة.

4

في ليلة من الليالي، استيقظت زوجة التاجر عند منتصف الليل وألم في بطنها وشعور بالغثيان، وكان العرق ينسرب من جسمها وضربات قلبها تتسارع. قامت من سريرها وجلست عند نافذة الغرفة ترتعد من شدَّة خوفها، تتساءل ماذا لعلَّه الأمر؟

جلست عند النافذة حتى الصبح تفكِّر، دون جدوى، فعادت إلى سريرها لعلها تغفو. تقلَّبت في سريرها حتى الظهر، ثم قامت وجلست ثانية عند الشرفة، ثم عادت إلى سريرها، ثم عادت إلى الشرفة. في اليوم الثالث، مع بزوغ الشمس، انهار جسدها ولم تعد قادرة على الحركة، ولم تعد قادرة على النطق.

جاء التاجر بالأطباء من كلِّ ناحية معروفة بالطِّبابة، ولا فائدة. فجاء بالسَحرة، وجاء بالمشعوذين، ولا فائدة. وعندما أشارت عليه إحدى النسوة أن يذبح ثلاث نعجات وثلاثة أكباش، وأن يسقي بدمائها أشجاراً لم تُثمر بعد، ذبح ثلاثين نعجةً وثلاثين كبشاً. ولكنها زوجته لم تُشفَ ولم تتعافَ، وبقيت في سريرها كأنما نبتة ذابلة تموت.

- "ثلاث نعجات وثلاثة أكباش"، قالت المرأة للتاجر، "ثلاث، لا نعجة واحدة أكثر، ولا كبش واحد. ولكني الآن، وقد سالت دماء كثيرة، فلا علم لي بالغيب."
- "هل أحاول؟" سألها التاجر.

- "لله الغيب."
- "هل يضرُّها إن فعلت؟"
- "له الغيب،" ردَّدت المرأة، وغادرت تتمتم بكلمات غير مفهومات.

أرسل التاجر أحد عمَّاله إلى البدو يشتري النعاج والأكباش، ثلاث من كلٍّ منها، وأوصاه أن تكون النعاج فتيَّةً في سنتها الأولى، وتكون الأكباش قد أقرنت. وأَوْلم التاجر وأكل الناس وشبع الفقراء، والدماء أخذها صبي عنده يبحث عن أشجار يسقيها.

في اليوم السابع قامت تجوب البيت تنظر إلى جدرانه تبتسم، كأنما وقت الربيع والأزهار تتفتح من حولها، من أجلها. أسبوعان وهي تجوب البيت تبتسم، فرِحة تمشي تجوب البيت، تنظر إلى المرآة كلَّما مرَت من أمامها، تحمد الله أنه لم يخلق بمثل جمالها، وأنه أكمل نعمته عليها بزوجها وبما ورثته عن أبيها وأمها. ثم رويداً رويداً عادت إلى طبيعتها. وكعادتها كلَّ الصباح، تجلس وزوجها تحتسي القهوة، تنظر إلى الفتاة تعمل في البيت، ترى ثيابها وإن كانت تُظهر شيئاً من جسدها.

وفي الليل تدخل غرفة نومها، تحضِّر نفسها للنوم، تُجمل وجهها، ترتدي ثوباً فضفاضاً يُمكِّن زوجها منها إذا جاءته الرغبة، ثم تدخل سريرها وتنام.

وفي ليلة من الليالي، بعد أشهر عديدة من تلك الحادثة، استيقظت عند منتصف الليل والألم في بطنها والشعور بالغثيان، وكان العرق ينسرب من جسمها، وضربات قلبها تتسارع. فأدركت أن تلك الحالة عادت، فقامت من سريرها وجلست عند النافذة ترتعد من شدة خوفها.

"ماذا، لعلَّها أقدار الرحمن؟" تساءلت.

أرسل التاجر عامله يأتي بالنعاج والأكباش، فأكل الناس وشبع الفقراء، وسُقيت الأشجار، ولكنها لم تعد. فأرسل عامله مرَّة أخرى، وأخرى وأخرى، إلى أن عادت.

في المرَّة الثالثة، بعدما جاءتها الحالة وعادت من غيبتها، وقد أخذ الأمر أياماً عديدة ولزم ذبح الكثير من النعاج والأكباش، أمسك بها الخوف أنها قد لا تنجو في المرة القادمة، وأنه إذا ما نجت، فإن الحال هذا لا بدَّ يجعل زوجها يبحث عن زوجة أخرى.

"لماذا لا ينفكُّ عنِّي؟" تساءلت.

أيام وأيام من بعدها وهي تفكِّر، تحاول أن تَسْتَدِلَّ على حقيقة الأمر. ومع مرور الوقت تمكَّن الخوف منها، وعجزت أمامه، وقلَّ طعامها وقلَّ كلامها، فهزلت، وشحبت، ولم تعد تنظر إلى المرآة تُعبِّر عن إعجابها بنفسها، وصارت لا ترى الناس إلا قليلا.

وزوجها لا يعرف كيف يفعل فينقذها من الأقدار، وصار لا يغادر البيت. وعندما رأى أنها فقدت عزمها، أمسك به العجز وضاقت به الأرض، فجاء بأمِّه ومعها أخواته يعتنين بها، ونسوة خبِرنَ أسباب الحياة، يُدركن معنى الضعف والوهن. إحداهن امرأة في الستِّين من عمرها، طويلة القامة، ممتلئة الجسد والنهدين، سمراء وشعرها أجعد بلون البلُّوط. تزوجت من سبعة، الواحد تلو الواحد، ثم اعتزلت الرجال ولم تبلغ الأربعين من عمرها. كانت ضجورة ملولة، وكانت تشترط أن تكون العصمة بيدها، تمكث أو تغادر وقتما تشاء. جاءت وابنة لها، ملولة ضجورة مثلها، ولكن الضجر جعلها لا تتزوج أبداً، بل تعاشرهم حينما ترغب برفقتهم، وتنأى بنفسها حينما يعلو ضجيجهم وتكثر حركتهم.

- "سيكون على زوجة التاجر أن تختار بين قَدَرَيْن"، قالت المرأة لابنتها بعد أيام، "إما الوجع والألم، وإما الهلاك والموت. أراها لا تستطيع دونه."

- "ولكنه زوجها لا ينظر خارج بيته"، قالت ابنتها.

- "هي لا تعلم، وقد غلبتها الظنون."

- "كيف السبيل لإنقاذها من سجنها؟"

- "ربما إن زَهدتْ"، قالت المرأة لابنتها، "في الزهد خلاص وفيه شفاء. ولكنها سجينة حبيسة، ولا سبيل أمامها من نفسها. تذكرين ابنة الريان، ذلك المعدم، لا أراك الله ما أصابه. تذكرين كيف أمسك بها الوسواس وصارت تنتف شعرها حتى بانت جلدة رأسها، وكيف أنها لم تعد تكلِّم أحداً سوى تمتمة. وعندما حاولت أمها أن تساعدها، صمتت وما عادت تنطق؟"

- لم يكن أمام ابنة الريان سوى المنيَّة.

- "وهذه المسكينة؟" تساءلت ابنتها.

- "إما الوجع والألم، وإما مصير ابنة الريان."

- "والتاجر؟"

- "يرضى بما فيه شفاء لزوجته."

وجلست المرأة مع أم التاجر وحدَّثتها عن زوجة ابنها، عن أسباب حالها وأن استمراره يعني وفاتها، وأنه عليها، هي أم زوجها، أن تسعى لخلاصها. وعندما رأت أنها لا تبالي، قالت: "إن ابنك لا يملك ثيابه، وهذه التجارة التي

ترين، ملك لزوجته، وإذا ما توفِّيت، سيجوع ويعرى، وكلُّ من حوله." وعندها سألت أم التاجر عما بإمكانها أن تفعل. قالت المرأة: "لا سبيل من الظنون عندما تمسك بالنفس، وتتمكَّن منها، فتصبح كما يغشي الليل النهار."

- "هل تظنُّ بزوجها؟"
- "تظنُّ أنه لا يستطيع من دونها وأخرى."
- "والسبيل؟"
- "لا سبيل والنفس حبيسة."
- "من أين نأتي بأخرى؟"
- "ما بال الفتاة التي تعمل في بيتهم؟"

5

ساكنةً صار التاجر يأخذها، عاريةً، لا صوتَ يخرج منها، لا أنينَ ألم لا أنينَ متعة

قصة

الكَنَدَة

طارق عسراوي، فلسطين

مثل سائح عَبَر زيادٌ بوابة مدينة نزوى التاريخية، لكن المدينة لم تكن مفاجئة له، فهي تشبه إلى حدٍّ بعيد السوق القديمة في مدينته جنين والمعروف بـ"السيباط"، تلك السوق التي جعلها عثمان المؤسِّس وقفاً شرعياً باسم ابنته فاطمة خاتون. تذكَّر دكَّان والده العطَّار في مدخل السوق، تتدلَّى من سقفه أحبال ملوَّنة بأحجام متفاوتة وسروج دواب الحراثة، تفترش مدخله وجانبيه أكياس الزعتر والميرمية والفلفل المجفَّف والكركم وأعشاب بريَّة ملونة، كثيراً ما تمَّ مزجها بزيوت عطرية لعلاج الأمراض الجلدية وآلام المعدة وفقر الدم، فقد كان واحداً من أشهر محالّ العطارة الذي يقصده الفلاحون والحرّاثون والمرضى في امتداد مرج ابن عامر.

حين قرَّر قطع مسافة 160 كلم من مسقط إلى نزوى، فعل ذلك تأثّراً بحديث صديقه الذي بدا مبالغاً فيه عن المدينة، غير المفاجِئة، كما قال زياد لاحقاً، ومستدركاً "غير المُفاجئة" هنا لا تشمل الطريق، بتلك الجبال الحادَّة على جانبيها، تدرَّج لونها بين البنِّي والنحاسي والأحمر، انكسار قممها صوب القاع، تعلُّق غيمة برأس جبل مثل بالون هيليوم. وحين وصف الزيارة بعد عودته قال بصورة نهائية إن الطريق إلى المدينة أجمل من المدينة ذاتها. هنا تذكَّر زياد حواراً مع حبيبته عن أدب المنفى واستشهادها بمحمود درويش حين قال إن "الطريق إلى البيت أجمل من البيت،" على الرغم من أن زياد، شخصياً، لم يصدِّق ذلك قطّ.

أوقف زياد سيارته المستأجَرة في موقف مسجد المدينة الكبير، وعند مدخل السوق. وقف أمام سورها العالي الذي يحيط بها، وبدت مثل قلعة كبيرة، ما منح المدينة سمة مميزة: أشجار نخيل تشي بعافية علاقة المكان وإنسانه معاً، دكاكين صغيرة تحت الأقواس، كوفيَّات وأقمشة ملوَّنة معلَّقة على واجهات الدكاكين، رائحة ألبان تتضوع في الهواء، بسطاتٌ تعرضُ أصنافاً من حلوى التمر المعجون بالزعفران والعسل، زركشات الكمَة الملوَّنة تعتمر رأس رجال السوق، ما ينفي مقدرة زائر مثله على ممايزة رجل عن آخر، فقد بدا رجال السوق لوهلة كما لو أنهم صورة رجل واحد.

اشترى كوفيَّة ملوَّنة بالأصفر والبنِّي، وعلبة صغيرة من حلوى التمر وسار في السوق دون خطَّة.

استوقفه في مدخل السوق دكَّان لبيع السلاح وتصليحه، وهو المصاب بحمَّى البنادق، والسلاح هاجسه العميق. وجد نفسه في الدكَّان يتملَّى شاخصاً في البنادق المعروضة، مرصوصة في خزائن خشبية، نظيفة وصقيلة، ضوء

خافت مسلَّط على سطوحها، وقطع غيار مكوَّمة في سلال على الأرضية، لكنّ ثمة إحساس بارد سوف يسري في قلبه، لأنها المرَّة الأولى التي يقف فيها بين بنادق مخصيَّة، غير معدَّة للاشتباك، منتصبة خلف الواجهات في انتظار مملٍّ، كما لو أنهنَّ مومسات شوارع لندن الخلفية الواقفات تحت المزاريب.

لم تغوِهِ البنادق هذه المرَّة. كيف لبندقية أن تكون خالية من الأدرينالين أن تصير سلاحاً، مثل هراء القهوة دون كافيين، أو مثل حُبٍّ دون جنس. ودَّ لو تفقَّد واحدةً من البنادق المعروضة، لكنه انتبه لرجل يجلس عند عتبة الدكان بزيِّه التقليدي، ثوب بلون التراب طويل واسع، مزنَّر بحزام مليء بالرصاص يلفُّ خاصرته، ينظِّفها بقطعة قماش خشنة، فجلس قربه على الحافَّة الأسمنتية المطلَّة على السوق، واستأذنه بحمل البندقيَّة. مرَّر باطن كفِّه فوق خشب امتدادها الداكن، ضغط مفتاح مخزن الذخيرة، وانتزعه عن جسد البندقيَّة وهو يتمتم: "إنجليزيّة أم عشر طلقات."

- "تقصد الكَنَدة؟" قال صاحب البندقية.

- "آه، الناس سمَّتها كَنَدة لأنهم ظنُّوا حين وصلت شحنة منها على بواخر كندية، إنها بارودة كندية، بس هي فعلياً إنجليزية على اسم اللي صنعها "لي إنفيلد"، وعنَّا بالبلاد كل بارودة إنجليزية بنسمِّيها مرتينه."

ركا زياد كعب البندقية على كتفه، مدَّ بصره في مركز التصويب، سيعرفُ من انحرافة النيشان، مثلث التصويب، أن البندقية لا تصلح للأهداف البعيدة، وبتلقائية دفَع الملقِّم إلى الأعلى ثم سحبه إلى الخلف بحركة آلية، ثم انزلق به إلى وضعية تلقيم الذخيرة، وبصوته قال: "بوف"، وهو يضغط الزناد.

حينها تنبَّه إلى أن صاحب الدكَّان يراقب البندقية في يده، وقد بدا زياد في عينيه غريباً يرتدي بنطال جينز وقميصاً مفتوح الياقة، يقلِّب البندقية ويمسِّد ظهرها كما تُكرم الخيل، يسحب ملقِّم الرصاص إلى الخلف وينظر في بيت النار، ويقول بصوت مسموع: "تبدو بندقية هَرِمة."

عندها خرج صاحب الدكَّان عن صمته موجِّهاً سؤاله لزياد:" هل أعطيك رصاصة ترينا مهارتك في التصويب؟"

نظر زياد في وجه الرجل مبتسماً، ثم جال بنظره في ساحة سوق المدينة: الأواني الخزفية الملونة، رجال يتثاءبون في ظلِّ الدكاكين، طيورُ حمام مدلَّلة على حوافّ السور، كاميرات سائحين تلقط صوراً لكل شيء. بحث عمَّا يصلح لأن يكون مجدياً للتفريط برصاصة، ولو رصاصة واحدة.

عندها أعاد البندقية لصاحبها، نفض بيديه مؤخرة الجينز، وقبل أن يغرق في أصوات الباعة قال لصحاب الدكان: متبرِّئاً من رصاصة تستقرُّ في جسده منذ سنوات: "هل تعلّمني؟ فأنا لا أجيد استعمال السلاح"

شعر

اللعبة

محمد ناصر الدين، لبنان

جبل عامل

لستُ حزيناً
فكلما انحنوا
إلى الأرض
ردَّهم عبّاد الشمس
إلى الشمس
في اكتمال الدائرة
وأيقظتهم القناديل
إذ أطفأتهم الطائرة
ثم ردّوا عبّاد الشمس
إلى الشمس
وعادوا نبعاً في ربيع.

رجُل خلَّة وردة

في المسافة الصغيرة
بين الخلّة ووردتها
رجُل يشتغل في وقت الفراغ
ظلّاً لشجرة
رجُل يدخل في غفلة الشجرة
رجُلٌ يخرج جند يوشع بن نون
من قلعتهم

رجُل يستدير نحو شمس الأسطورة
وقد جفَلَت في الأفق
رجُل يختفي في نفس المسافةِ
بين الوردة وخلّتها
رجُل بعد ربيعَين
قتلته الشمس
حين أحبّ لمرّةٍ
أن يرى الشمس.

جنوبيَّات

قريتنا قبل أن تدمرها طائرات يوشع بن نون:
المكان:
مئذنة مضافة إلى اسم السهل
الشجرة إمام الجماعة
خلفها سطر الهندباء
غيم الإقامة يطوف حول البيت.

الليل الجنوبي العميق:
طويل ليل القرى
حتى الصخر الذي زرعه الأجداد
شبّ فيه وتعلم الحزن والكذب
وأن يسمي الدمع المالح
"قطر الندى"
على وجه الوردة في الصباح.

الأم:
يكون القمر خشناً

حتى يمرَّ في الصيف
فوق قريتنا
يرتدي وجهاً زهرياً مثل الخجل
يمسكه فرسان دفنوا فوق جيادهم
من يده يدبك على منجيرة الراعي
ويروّض الوحوش المفترسة في الوادي
ولئلا يموت عند أول الصبح
يسيل فضة
على وجه أمي.

العصفور:
يرتفع العصفور في المدى
كذلك الرصاصة
تحتار السماء:
يبقى البارود في قلب الأم
لا الأغنية.
تمد لهما عند باب الكهف
مائدة صغيرة
أين أخوك؟
"لقد قتلته للتو"
تسحب حواء الأم صحن القتيل
وترميه في الريح.

الأب:
قائمة بالأشياء الصلبة البردُ
الثلجُ حين يسقط فوق القبور
الهواءُ حين يهمس للأشياء
أن الظل يجعلها وحيدة

أما الأشياء الرقيقةُ
أبي ما زال في العشرين
وسيماً مثل شجرة اللوز
هناك حيث الريح تصفّر مثل البحر
وجه أبي صار غيمة
جبينه السماوي، النقي، البعيد
يحفر نبعاً صغيراً بين زرابي الذكريات،
هناك حيث لا يكون الربيع بلا ضباب
ويكون الشتاء ليلة أزلية واحدة،
يقول قمر الصيف الرقيق:
هيَّا اكسرني على ركبتيك.

الحرب

(1)

كل مساء يقوم الأطفال من الموت،
يحملون قواميس صغيرة في أكفهم،
إصبعاً يسرى، عيناً يمنى، كبداً صغيرة،
عيناً زرقاء، شعراً أشعث،
يبحثون عن اليد التي امتدت إلى المعاني
دون جدوى، يطفئون فوانيسهم
يرجعون بصمت إلى التراب.

(2)

قلوب الأنبياء قوية
كزبُر الحديد
لذلك يكلمون الرب

بثقة في مناماتهم
ثمة امرأة من غزة
تتردد قليلاً
قبل أن تكلم الله في صحوها
عن زهرة تركتها في الحديقة،
تقول الحكاية
كان يا ما كان
ماتت "ورد" على أسوار حمص
والجنّ هجروا "الخيام"
لم يبق ديكٌ في الحكاية
أو سهلٌ يسير فوقه الحزن
والفلاحون
رمادٌ فقط
يرشّه القاتل فوق القتيل.

(3)

كانوا يصوّبونها إلى وجهي
إلى النقطة على منتصف الجبين تماماً
يسندونها إلى أكتافهم
ويحنون رقابهم على مقبضها الخشبي
وكنتُ مثل كل الأطفال
أدفن رأسي بين الكتفين
وأتمتم بالمعوذتين واسم أمي
الرجل الذي يجلس على المقعد المجاور
يهمس في أذني:
إنها كمنجات يا بُنيّ
وليست بنادق.

(4)

قاسية هذه الجبال بما يكفي
لتغفو تحتها المدن الجاهزة للمجازر،
التاريخ رجال مستعجلون للركض في الجنازة.

ميركافا

حسناً يا سيِّد "تال"*
سمِّها ما شئت
"ميركافا"، مركبة الرب
حصان طروادة الأخضر
لقد أعدنا تدوير حديدها بما يكفي
أعرف رجلاً من قرية صغيرة
اسمها عدشيت
جرّ منها إلى حتفها قرب النهر
ما يربو على العشرين
كما تُجرّ الدواب الى الحظيرة،
سمِّها ما شئت
إنها اليوم وغداً خردة قديمة
تزرع أمهات الجنوب في أجداثها
بخوراً لمريم.
*يسرائيل تال مصمم الميركافا

اللعبة

أنتقي بيضة "كيندر"
من رفّ في السوبرماركت،
أفعلُ ما يفعله الصغار تماماً:
أنزعُ بشبق غلافها الأبيض والبرتقالي،
أغمس أصابعي بسرعة في الشوكولا،
أضغط بيدي على بيت اللعبة البلاستيكي،
أشطرُ البيت البلاستيكي قسمين،
أُخرجُ ورقة التعليمات:
الخطوة الأولى: أضعُ هيكل الطائرة الصغير على الطاولة،
الخطوة الثانية: أغرسُ الجناح الأيمن في هيكل الطائرة،
الخطوة الثالثة: أغرسُ الجناح الأيسر في هيكل الطائرة،
الخطوة الرابعة: أركّبُ الإطارات في أسفل الطائرة،
الخطوة الخامسة: ألصقُ غرفةَ القبطان، مقصورةَ الدرجة الأولى
غرفةَ المضيفات بالمكياج الكامل على جسد الطائرة،
الخطوة السادسة: أثبّتُ ذيل الطائرة،
الخطوة الأخيرة: أرسمُ رجلاً بكوفية حزينة
أسمّيه وديع حداد
يخطفها إلى فلسطين

هدنة الموتى

عبد الله عيسى، فلسطين

حدائق القتلى

لم يكترثْ ساعي البريدِ بما تأخَّرَ من رسائل
في الصناديق التي كلحتْ ببرقيّات نعي الأوَّلين،
ولم يجد أثراً يدلُّ على العناوين التي اندثرت بسيرة ساكنيها تحت أنقاض البيوت المهملةْ.

لكأنّ تشرينَ الأخيرُ من الشهورِ
يَسُوطُنا من بين أرجلنا إلى سورِ القيامةِ،
يُخرجُ القتلى من العهدِ القديمِ
مصدِّقاً بالطِّينِ في أفواههِمْ
ومبشِّراً بهلاكِهِ بينَ الهوامشِ في الأساطيرِ القديمةِ،
والجراذين التي نبشت قبورَ الميِّتين
ويُنبتُ القيصومَ تحت أظافرِ الجثثِ التي كانت جنوداً أمطرونا بالحرائقِ والظلامِ.

رأيتُ سيّدةً أرادتْ أن تواري طفلَها في بطنها.
حتى المقابر غيرُ آمنةٍ، تصيحُ.
رأيتُ طفلاً لم يجدَ ظِلِّيْ ذراعيهِ على كَتِفَيْ أخيهِ في عناقِهِما الأخير
كأنّ موت الضوءِ في عينيهِ
أشبه بارتطامِ قذيفةٍ أخرى برأسِكَ كلِّهِ.
وصبيّةً ترثي أمامَ الكاميراتِ حياتَها:
هذا حبيبي. أحضروه في الحقيبةِ.

لا أصدِّقُ ما روى الموتى،

يقولُ معلِّمُ التاريخ،
للجغرافيا جدوى مكوثكَ في الحنينِ إليكَ،
حيثُ هناكَ
أنتَ
تقيمُ مأدبةً لقتلى العائلةْ،
وتُطاردُ الظلماتِ
في أثرِ الذينَ تربَّصوا بظلالِنا
بيضاء
في الأسفارِ.
لا تدفنْ بقايا زهرة الدفلى على طرف البحيرةِ تلكَ،
لا تَرْثِ احتضاركَ قبلَ أن تُبلى بشوكِ التاجِ تنتظرُ القيامةَ في الطريقِ إلى السماءِ
تقولُ راهبةٌ لجنديٍّ
رأتْ سبَّابةَ الشيطانِ فَوقَ زنادِهِ.
ما عدتُ جائعةً وخائفة تماماً
لا أريد رغيفَ خبزٍ ساخنٍ
أو كأس ماءِ باردٍ
لا ملجأ
أو شمعةً
بل محضَ قبرٍ،
وليكنْ جماعيّاً
تشاركنا دساكرُ العصافيرُ التي حلمتْ بأشجارٍ وأنهارٍ تؤاخينا،
وأحراشٌ تصلِّي في الجبالِ لنا،
ومكتشفو كهوفٍ أورثتْ أنسابَها لرسومِنا الأولى،
وشعبٌ بين مذبحتينَ يلعنُ قاتِلَهْ.

هدنةُ الأشباحِ

دعْنا نُقِمْ هُدنَةً أخرى،
فنُدركَ أنَّ الموتَ ثالثُنا،
الإثنينِ
أخطأنا مِنْ أجلِنا مرَّتَينِ
كي أدفن القتلى، وتنجو إذاً
بنفسِكَ مِنْ حماقةِ القتلِ:
قتلُ نفسِ نفسي التي مدَّتْ يداً للَك بالخُبزِ المطيَّبِ والزيتِ المقدِّسِ،
قالتْ كُنْ لظلِّي عصا،
فصرت أفعى.
وقتلُ فكرةَ الوردِ في حاكورةِ البيتِ
مذْ جاءتْ بكَ الريحُ كي تستوطنَ
البيتَ
بيتي بعدَ قتلي.
وقتلُ عشبةٍ تقتفي خطايَ في الحُلمِ كلَّما أعودُ إليهِ.
قتلُ ليلكةٍ تنمو كذاكرةٍ على قميصِ ابنتي.
وقتلُ أرواحِ موتايَ الذينَ رأوكَ في صورٍ لهمْ تزيِّنُ جدرانَ بيوتِهِمُ الأولى،
وأنتَ، بكفَّيْ قاتلٍ، تصنعُ النعوشَ أو تحفرُ القبورَ.
قتلُ نورسةٍ كي تأمَنَ البحرَ،
قتلُ ما خصَّنا اللهُ بهِ
الماءَ والمجرى،
الهواءَ وكِسْرَةَ السماءِ،
وصايا النحلِ والزهرِ،
ذاكرةَ الخِرافِ والمرعى.

إذاً، هدنةٌ أخرى، مؤقَّتةٌ
لكي أجدَ الوقتَ فأمدحَ قتلايَ

وأدخلَهُمْ جمعاً إلى باحةِ الفردوسِ، كُلٌّ إلى فردوسِهِ.
وأصاحبَ الرُّواة إذا رأوا دمي صارخاً تحتَ الركامِ،
فأبصروا جسدي يأوي إلى ظلِّ جثَّةٍ على جَنَبَاتَ السورِ،
أو في ظلامِ السجنِ، أو في بيوتٍ أفسدتْها يداكَ.
لم يعدْ أيُّ شيءٍ في المدينة هذهِ يشبهُ أيَّ شيءٍ.
لم نعدْ نحنُ أيضاً مثلَنا.
الفراشاتُ الصغيرةُ كلُّها بكاملِ يأسِها تموتُ وقدْ جرفتَ الحقولَ كلَّها.
لنْ تُؤخِّر الربيعَ إذا دعستَ وردَ حديقةِ البيتِ.
بيتي ذاكَ
ذاكَ الذي ما عادَ بيتاً.
ولنْ تمضي إلى الغدِ آمناً إذا ما أتيتَ بالسلامِ على أرضي.

إذاً، هدنةٌ أخرى تماماً!
لكي يتّفقَ الجنرالاتُ، ومُغتنمو الحروبِ، والزعماءُ الفاسدون،
الذينَ كلَّما دخلوا أرضاً ذروها خراباً
ناهِشُو لحمنا
وناهَبو دمنا
أنَّنا نستحقُّ أنْ نموتَ ككلِّ الناسِ
نحنُ الذين أردنا أنْ نظلَّ جدارَ كلِّ بيتٍ،
وسماءً لكلِّ سنبلةٍ تركتْ ظلالَها في الحقولِ،
زهراً للفراشاتِ والنحلِ الذي يأمَنُ في الحيِّ عذراواتِهِ.
نحنُ مَنْ يجعلُ مملكةَ السماءِ صالحةً لما نرى من حياةٍ.
من رأى الملكوتَ قابَ قوسينِ أو أدنى مِنَ الألمِ الذي يؤرِّقُ قتلى
خسروا حلمهُمْ في أنْ يعودوا
فخَرّوا في الروايةِ صرعى.

هدنةُ الموتى

لم يعدْ للحروبِ مذاقاتُ تلكَ الحروبِ العظيمةِ:
لا شيءَ يَحتكِرُ الوقتَ في ظلِّ هذا المكانِ،
ولا هدنةً كي نَلُمَّ الجثامينَ مِنْ جَنَباتِ الشوارعِ،
أو نتفقّدُ أسماءَنا في بطونِ المقابرِ.
حتى ندلَّ صراخَ الرهائنِ تحتَ الركامِ إلى منفذٍ للنجاةِ،
ونندمَ أنّا تَعَجّلَنا موتُنا فارْتدَينا السواد، لئلا نعودَ رماداً إلى ضفةِ النهرِ،
نهري الذي يقتفي معيَ الغيمَ
حتى نصدِّقَ أنَّ مياهَ البحيرةِ لا تشتكي قمرَ الحيِّ للغرباءِ هنا.
قُلْ يا غريبُ: لماذا أتيتَ وكانَ عليكَ الرحيلُ؟
كأنّكَ، مثلي، هنا، لا أكلِّمُ غيري هناكَ!
لعلَّكَ لوَّحتَ حتى أرى أنَّني لمْ أعدْ شَبَحاً ما،
وأنَّكَ واريتَ عينيكَ في جثّةٍ تتعفَّنُ كي لا تراني.

كأنِّي عرفتُكَ!
تصرخُ أرملةٌ هرعتْ كي تُعانقَ طفلتَها في الزقاقِ الذي مالَ فوقَ الجدارِ المقابلِ
أنتَ!
الذي...
أنتَ!
كنتَ تربِّي الجراذينَ في سُفُنٍ تُركتْ عُرضةً لِلهَلاكِ!
كأنِّي نجوتُ بمُعجزةٍ ما لأنِّي هربتُ.
ألمْ تَرَني في مرايا ضحاياكَ سيدةً فقدتْ في الحروبِ الصغيرةِ سيّدَها
أتلمَّسُ قلبي، وأندبُ خاتِمتي:
إلهيَ! ما أكثرَ الميِّتينَ الذينَ دفنّا،
إلهيَ! ما أكثرَ الميِّتينَ الذين أضعنا!
إلهيَ! ما أكثرَ الميِّتينَ الذينَ فَقَدْنا!
وما أكثرَ الميِّتينَ الّذينَ!

وما أكثرَ الميِّتين...

وما أحدٌ منهمُ اليومَ
إلّا وأودعتُ فيهِ خلاصةَ روحي!
وما أحدُ فيهمُ اليومَ

إلا وبشَّرتُهُ بالخلاصِ!

ولا شيءَ في هذهِ الحربِ يحدثُ قدْ يُشبِهُ أيَّ شيءٍ سيحدثُ في أيِّ حربٍ ستحدثُ.

قدْ تقتلونَ المغنِّي،
ولنْ تستطيعوا اغتيالَ الأغاني.

بيان عاجل

وأمَّا أنا
لم أسامِحْ
على موجةٍ سرقوها لكي يعبروا غدهم، دونَنا، بين ميناء يافا وشاطئ غزة،
والبحرُ في عهدتي مذ وجدنا معاً.
كيفَ تغفر نورسةٌ أنَّني قدْ أضعتُ لها أثراً يَتَعَقّبُني في الطريق إليّ
أنا زمني ومكاني!

أنا
لمْ أسامحْ
على كوَّةٍ مِنْ سماءٍ لنا جعلوها خياماً تقلِّبُها معنا الريحُ في كلِّ أرضٍ.
فهل كلُّ أرضٍ كأرضي؟
أتَصْفَحُ سنبلةٌ لا تزالُ تؤاخي
يديَّ،
وبشَّرْتُ كلَّ الشعوبِ بها،
أنّني، مِنْ فَرطِ حبِّيَ للغيمِ، ضَيَّعتُ حقلي وبئري؟

أنا فكرتي ولساني.

أنا
لم أسامحْ
ولو وضعوا الشمسَ فوقَ جبينيَ،
أو سخَّروا الريحَ والرملَ يسجدُ لي،
لا أفرِّطُ بالضوءِ فوقَ حجارةِ أسوارِ عكا،
أكلُّ الحجارةِ مثلَ حجارتِنا تقتفي أثرَ الأنبياء؟!
فهلْ يسامحني قاتلي أنّني جئتُهُ في المرايا؟
أنا أبجديّةُ خاتمتي وزماني.

أنا
لمْ أسامحْ
على قطرةٍ من دمٍ، أو ندى أهدروا
منذُ سبعينَ ممَّا نَعُدُّ ونيِّف.
على مطرٍ أهرقوا في سماواتِنا
أو على حجرٍ سرقوا كي يدلَّ عليهم.
أكانَ لزاماً عليَّ هنا أن أواري، بكاملِ سِيرَتها، ذاكراتِ المقابرِ
تحتَ الوسائدِ؟
أو أحتمي بأصابعِ قتلايَ مِنْ مَحضِ مقتلَةٍ تتربَّصُ بي.
وأنا مَنْ رآني رآني.

أنا
لمْ أسامحْ
مَنِ اقتادَ أرضي إلى جهةٍ غيرِ معلومةٍ في الخريطةِ تلكَ،
وشعبي على شاحناتٍ محمَّلةٍ بمآدبِ قتلايَ تلكَ إلى هجرةٍ أشبهَ بالتنزُّهِ بينَ قبور أبالسةٍ.
مَنْ رمى الوجعَ المتخثّرَ في سِيَرِ المُرسلينَ الحزينينَ، بينَ يديَّ،
ومُقتَنياتِ القلوبِ الّتي فقدتْ أملاً، أيَّما أملٍ، أنْ تفيقَ على قيدِ هذي الحياةِ،

أنا مَنْ نجا مِنْ مكائِدِهِمْ بالأغاني.

أنا

لم

أسامحْ

كي تهرب من القذيفة

أنس العيلة، فلسطين

1

كي تهرب من القذيفة
لن ينفعك الركضُ
فقد تسقط هناك حيث تذهب مهروعاً بقدميك
ولن ينفعك الاختباء تحت سقف
فقد يكون هذا بالذات
ما فتح شهيّة الإف 16
ولن ينفعك أن ترفع الراية البيضاء
فأنت تلفت انتباههم إليك برايتك الناصعة
ولن ينفعك اللجوء إلى مستشفى
حتى إن وجدتَ زاوية فارغة في البهو
فقنابلهم تطارد الجرحى في أسرَّتهم
ويلطِّخون المراييل البيض بالدَّم السَّاخن
ولن ينفعك مركز لجوء في مدرسة مهجورة
فهي المكان المفضَّل لهم
لصنع أكبر عدد من الضحايا في ضربة واحدة
ولا الاحتماء بمسجد أو كنيسة
فالأدعية والصلوات قد تنقذك من نار الله لكنها لن تحميك من نيرانهم
ولن ينفعك الشاطئ
فهو سيكشفك في هذا الفراغ الممتدِّ
وإن هربت للجنوب "المنطقة الآمنة"

ستجد الدبَّابات
ترصد حركتكَ عبر فوَّهةٍ واسعة
ورصاصة القنَّاص هناك في انتظارك
ستبقى إذن في بيتك
وستنتظر قدرك الذي تتساوى فرصة حدوثه في كلِّ مكان تلجأ إليه أو تهربُ منه!

2

صورة الجثَّة التي ينهشها الكلبُ في شوارع جباليا
لم تذكرها أيُّ قناة إعلامية
لم تجد لها مكاناً صغيراً في شريط الأخبار
لكن تحدَّثتْ المذيعة باستفاضة
عن فوز لاعبة تنس
وعن أفضل الطرق
لشراء تذاكر العطلة الصيفيّة بأسعار مغرية...
انتهتْ نشرة أخبار الظهيرة
ونشرة أخبار الثامنة
وأنا ما زلتُ انتظر سماع أخبار من ماتوا.
صورة الطفل الذي مات من البرد
في خيمة في خانيونس
لم تجد أيضاً مكانا لها في نشرة الأخبار
لم تمرّ صورته على شاشة التلفاز
من بين آلاف الصور السريعة
التي بالكاد تعلق بشبكة العين
ولم يظهر خلف بقعة رمادية على الشاشة
تخفي وجهه المتجمِّد
تجنُّباً لإيذاء مشاعر المشاهدين
ولم تذكر المذيعة حتى قصَّته

ولو بسرعة إعلان عابر،
ولم تُعلن أيضاً عن اسمه الذي لم يكن قادراً على نطقه بَعْد.

ومع هذا أعترف أنَّني أشعر أحياناً بالرَّاحة
وبالامتنان لهذه المذيعة
فهي تمنحني وهماً أحتاجه كلَّ مساء
ليكون نومي هادئاً:
أنَّ كلَّ ما وصلني على الفيسبوك من الصورِ المُفترِسة
القادمة من بلدي
والتي تنزف في دماغي ببطء
ليست حقيقية ومجرَّد فوتوشوب!

3

يحتفلون بالدَّمار الذي خلَّفوه وراءهم
ويلتقطون سِلفي جماعيّاً
أمام ركامٍ هائل من البيوت
كان يبدو لهم المكان الأمثل لالتقاط
صورةٍ للذكرى...
الغبار يتصاعد بين شارات النصر
ويعلق على أجسادهم التي لن يزول عنها بعد اليوم.

سِلفي أمام بيتٍ يحترق
سِلفي أمام جثَّة طازجة
سِلفي أمام أجساد مكبَّلة تحت الشمس
سِلفي على درَّاجة هوائية صغيرة
لصبيٍّ هرب على قدميه إلى الجنوب
سِلفي بملابس نسائية

خلَّفتها امرأة تنام الآن في خيمة باردة
سِلفي على مقعدٍ خالٍ في صفٍّ مدرسيٍّ مُحطَّم
سِلفي أمام تلَّة من ركام السُّوق
سِلفي أمام عمارة سكنية في تلك الأجزاء من الثانية
التي يتمُّ تفجيرها فيها
صانعا هرماً من الغبار الأسود
كإطارٍ فنيٍّ في الصورة المأخوذة بعناية.

وسِلفي لجندي يدخِّن النرجيلة
ويسحب نفساً عميقاً قبل أن يطلق القذيفة
على مربَّع سكني كامل.

كان هؤلاء الجنود يحتفظون بهذه الصور
والفيديوهات في ملفٍ واحدٍ
في هواتفهم الخلوية
مع صور نسائهم وعوائلهم،
حتى أنَّ أحدهم
وقع يوماً على صورة لطفلته بين صورتين
قادمتين من غزَّة!

4

الكرنفالُ يجوب أحياء ستراسبورغ
موسيقيو الشوارع ولاعبو الخفِّة
والمتنكِّرون بزيِّ الوحوش
والقراصنة والأميرات
والأجسام التي تتأرجح على سيقان طويلة...
أتصفَّح الوجوه الفَرِحَة
والأقنعة المنفوخة بالهواء

على موسيقى الكرنفال
وأقلِّبُ الصور القادمة من رفح
لرجالٍ ونساء يجرُّون أطفالهم
تحت طلقات الرصاص
التي تختلط الآن بقرع الطبول
وبالبهجة التي تصدح حولي...

جموع الكرنفال تغطِّي على صوت الأب الباكي
في الفيديو القصير
الذي أصغي لصرخاته وحدي
فلا أحد ينظر لهاتفه المحمول غيري
كان بعض المحتفلين يلتقط صوراً بهاتفه دون أن يعرف أنَّه يحفظُ ذكرى لحظةٍ
تمنيتُ لو أنني لم أعشها!

لم أرَ كوفيَّة واحدة في هذا اليوم الراقص
في ساحة ستراسبورغ
لا علماً صغيراً يُذكِّر الناس
ببلد قريب يشطبونه الآن عن الخارطة
لا كلمة تضامن حتى بخطأ نحويٍّ على جدار أعزل
ولا في شارع فرعيٍّ...

لا أحد حزين غيري في ساحة ستراسبورغ
حيث تمتزج صيحات الرقص
وضوضاء الفرح
بصرخات الألم المُسرَّبة من رفح.

من أين يأتي الأمل؟
هذا النورُ الخاطفُ في العتمة
كان ضوء القذيفة الذي سقط على وجوهنا

قبل أن تنفجر

من أين يأتي الأمل؟
من موسيقى راديو تأتي من بين الحطام
من دبابة تنشر امرأة عليها حبال الغسيل.

من أين يأتي الأمل؟
من الترابِ الذي امتصَّ أطناناً من النار والبارود
وما زالت تتفتَّق منه الورود والأغصان
ومن الهواء الذي ابتلع كلَّ هذا الرصاص
وكلَّ هذي الصرخات
ومازال قابلاً للتنفُّس
من البحر المُحمَّل بالاحتمالات
وإن حاصرتنا شواطئُه على مدى الأفق
ومن السماء، وإن أقفلت أبوابها.

من أين يأتي الأمل؟
من جوف فارغ يصرخ
من رعشة يد الجنديِّ
من جدارٍ ما زال واقفاً
وتتخلَّله مئات الثقوب
من قطَّة تشمُّ التراب في جيٍّ مدمَّر
من غيمة سوداء تلاحق طائرة

من أين يأتي الأمل؟
من أنبوب أوكسجين ما زال يعمل في مستشفى منكوب
من رائحة الخبز التي تهبُّ من تحت الركام
يأتي الأمل من التكيَّات المرتجلة

رغم أوامر الإخلاء
ومن الصحفيين يعرُّون الجنود أمام الكاميرا
رغم أنهم جزءٌ دائم من بنك الأهداف
ويأتي من جنديٍ وراء الحدود
يفقد صوابه رغم الأوامر العسكرية
ويصرخ وحيداً باسم فلسطين
من قصيدة عبَّاسية قيلت منذ ألف عام
وما زالت تصدح في البال
ومن المُسيَّرات القادمة من بعيد
من الساهرين في ميناء جنوة
ومن اعتراض السفن الحربية في البحر
من حملات المقاطعة العابرة للحدود
وعرائض الاحتجاج الموقَّعة بالدمّ
من نساء يحملن مجسَّمات لأطفال صرعى
في شوارع الماكدونالدز ومحلَّات المايكروسوفت
ومن المُشاغبين في أروقة الجامعات
وهم كفرق الإنقاذ يُخرجون جثثنا من قلب
العتمة إلى الضوء

من أين يأتي الأمل؟
من صرخة فرانشيسكا ألبانيز
وآبي مارتن
وهنَّ يقلبن المائدة أمام الكاميرا
ويمنحن للضحيَّة وجهاً
واسماً
وصوتاً

من أين يأتي الأمل؟

من علم صغير في المترو
يرفرف شهوراً ولا يعترض عليه أحد
من شوارع العواصم المكتظَّة بصور أطفالنا
من رقصة الدبكة في ساحة الروبيبليك
ومن مظاهرة تجمع ترنسجور مع امرأة محجَّبة وبدلات رسمية وهيبز ولحى عريضة
وطلبة مدارس وجامعات في مسيرة تضامن واحدة.

الأملُ الذي يُحدِّق فينا
قرب صاروخ نائم لم ينفجر
قد يأتي من فيديوهات الجنود الساخرة
وهي تسرِّب الجرائم بكلِّ يسرٍّ إلى التاريخ
وقد يأتي الأمل من قائد معتوه
يسوق إمبراطوريته،
التي داست على أحلامنا بمجنزراتها،
خطوةً خطوةً إلى الهاوية

الأمل الهاربُ من قبرٍ جماعيٍّ
حيث تختلط الأسماء والأعضاء في مصير واحد
قد يأتي من المكان الذي يصل فيه التوحُّش إلى ذروته وإن بدا مستحيلاً في تلك اللحظة بالذات
ومن شعوب تحتقن بالألم وتخزِنه في ذاكرة جماعية
وإن كانت ترقبه من شرفات بيوتٍ آمنة
وعبر شاشات آيفون نظيفة
إنَّه الأمل الذي يتقن كلَّ اللغات
ويتلفَّتُ حولنا برؤوسه العشر!

الجنود يبدؤون الخدمة

رولا سرحان، فلسطين

صعوبة التحرُّر

يصعب التحرُّر من الحنين إلى الأشياء الصغيرة،
مثل حنينك لامرأة قبَّلتك قبل أن تموت،
أو الوقوف أمام البيت الذي ذاق الخبز والعجين
وعلَّا الأذان والموسيقى،
أو التحرُّر من اللكنةِ المميَّزة للجار الذي
يعلِّمك أن تحشر نفسك في تفاصيله،
أو استمرار الشجار
على خزان ماء فارغ سُرق قبل أن يصل،

وقبل كل شيء صغير في صيغة كبيرة،
يصعبُ التحرُّر من خيمة تطارد شعبها،
ولا تريدُ أن تنساهم،

فلم يُحلِّفنا أحد بشيء قبل القصف أو بعده.

وظلُّوا يسألوننا عن الحنين، والشعب الذي جاء ومعه الحرب،
ويسألوننا عن الجدارة في الموت، وكيفية امتصاص الغبار للحقل،
وعن رجفة برج من عشرين طابقاً، لماذا لا يمكنه الرقص؟
ولماذا لا نريد مسحةً من يد الربِّ كي يكون شعبهُ مَلِكاً علينا؟
أليس هذا سؤالاً ذائباً في الأجساد بينما التابوت من عند الله؟
ونحن، لم يُحلِّفنا أحد بشيء لا قبل القصف أو بعده،

فعندما خلق الله بلادنا كانت خربة، لكنها كانت جميلة،
ثم صارت مدينة تلهو على الماضي والآتي، لكنها كانت أيضاً جميلة،
وعندما دُعي النور نهاراً، والظلمة ليلاً،
نُسينا، وظننا ظنّاً حسناً،
أن الأرض مستوية،
ستحملنا مثلما تحمل البشر الآخرين،
لكننا كنا عالقين في أول سفر التكوين،
قبل استكمال خلق البشر، نُحملُ كذوات الأنفس،
أحياء لكننا من وحوش الأرض، كأجناسها،
ومن البهائم، كأجناسها،
ومن جميع الدابات، كأجناسها،
ورأى ذلك بشري خُلق كأنه فوق البشر،
وظلَّ يردِّد أنه الذي باركه الله وحده،
ولم يتأسَّف مرَّة في قلبه،
لا كيف يتحكَّم في الضوء، ولا كيف يُجفِّف الماء،
ولم يأبه كيف أفسد طريقنا فوق الأرض،
وكيف أنه من يد إنسان يُشبهه طلب نفسنا،

فكانت رخصة سفكِّ الدم،

ولم يُحلِّفنا أحد بشيء قبل القصف أو بعده،
لا عن مُدد الأيام فوق الأرض،
لا عن زرع وحصاد، ولا برد وحرٍّ، أو نهار وليل،
كنَّا عشباً تدوس عليه العربة،

كنَّا عجلة ثلاثية، وعنزة ثلاثية، وكبشاً ثلاثياً،
وفينا الحمامة واليمامة،
فكنا قرابين العهد،

لحماً حيّاً يؤكَل ودماً تُسقى به الأرض،
أو يُرمى في البحر قبل يوم السبت،
وكانت الأرض من المغرب إلى النهر الكبير،
ولم يسند أحدٌ قلوبنا،

لا قبل القصف أو بعده.
فلم يُحلِّفنا أحدٌ بشيء،
لا قبل أن كلَّم الرَّب موسى ولا بعده،
فالنبي ليس منَّا، ولم نأتِ بعجيبة سوى عجائب موتنا!
ومع ذلك، لم يكن موتنا ساحراً، ولم يكن شيّقاً، أو شائكاً،
وكان الثعبان العصا يمكنه التهامنا بعد أن نموت،
وكان يمكنه أن يتحوَّل إلى قذيفة صاعقة، يمكنها دفننا
تحت ركام أكثر،
ويمكن للعصا القذيفة أن تكون عرَّافة الزمن الحديث،
أن تمدَّ نفسها حتى لا يُبصر أحدٌ أخاه،
ولا يقوم أحد من مكانه،
ولا يتمِّم النزوح طريقه،

ويمكن للعصا أن تكون بثّاً حياً لصور جثثنا على الهواء مباشرة،
والناس تأكل الفطائر، وتشربُ العصير، ويذهبون إلى المحافل المقدَّسة،
وأحذيتهم في أرجلهم، ومعاطفهم على أكتافهم، وربطات العنق أمام مكاتبهم،
بينما نقدِّم لهم خدمة الترفيه، وأفلاماً سينمائية مرعبة، رخيصة التكاليف.

ولم يُحلِّفنا أحد بشيء قبل القصف أو بعده.
قدَّسنا كل بكر، وكل فاتح رحمٍ، وكل طفل، وكل بيت،

سبعة أيام في الأسبوع، أربعاً وعشرين ساعة، ولم نَفِض لبناً وعسلاً،
بل أخذتنا الرَعدةُ،

ومن دخل وحده إلى الموت خرج منه مع كثيرين،
وصعدنا إلى الجبل، ومشينا على الشاطئ، وكانت المدينة خراباً،
وزادوها خراباً،
وصارت لهم مائدة من الوجوه الميِّتة،
والمذبح على امتداد الخارطة،
وثيابهم من جلودنا، وزيت سراجهم من صراخنا،

أما الأقمصة، والمناطق، والقلانس، والسراويل، والعمامات، والصدائر، والطرابيشُ،
هي عظامنا التي تحجَّرت على الرؤوس، والأقدام، والخصور، والصدور،

ولم يحلِّفنا أحد بشيء قبل القصف أو بعده،
ولم يسألنا أحد عن صعوبة التحرُّر من الحنين إلى الأشياء الصغيرة.

وجه العسكري الذي يلمع

عندما خرج من اجتماعه المصغِّر،
لم يكن يعلم أن جِلد وجهه صار يلمع في كلامه عنَّا،
صار الكلُّ يخاف أن يقترب منه، بينما يتقرَّبون إليه،
فقد أخبرهم أنه كان في حديثٍ مع الربِّ،
وأن يوم غضبته آتٍ لا محالة على كل من لا يؤازر شعبه.

وجاء الرؤساء، والقادة، والمضادّات، والطائرات، وحاملاتها،
وجَمَعَ العسكري كلَّ جماعة يكلِّمها، وكلَّما بدأ في كلام مع جماعة منهم،
لم يجعل على وجهه برقعاً ليروا كم وجهه يلمع،
ووضع أمامهم كلماته مع الربِّ، وقال لهم:
هذا هو الذي أمر الربُّ أن يُصنع
أما الأيام فدواليب مسنَّنة،
وليس فيها يوم عطلة مقدَّس يرتاح فيه الربُّ من القتل.

فصنع سقفاً من صواريخ، وسبع جبهات مكلَّلة بالرصاص،
ووضع المحرقة في خلفية الاغتسال اليومي من القتل،
وصنع المعسكر إلى جهة الجنوب، وقواعد إلى جهة الشمال،
وإلى الشرق صوَّب، وإلى الغرب أدار ظهره واستراح.

ودخل المذبح، ورتَّب ترتيب الرصاص، وبخَّره بالغبار،
وقرَّب بنُوه الكهنة الدم، وكفَّروا بالنار،
وكان يعصر الأجساد، ويُقطِّرها، ويستخرج منها رائحة سرور للربِّ،
ويقبض من الأرواح ملْءَ قبضته، ويضع عليها بارود وشظايا كي تتقدَّس،
والأشلاء تتطاير في أحزمة النار، تصير فطائره الملتوتة التي تؤكَل،

وكان مساكين المذبح ذبيحة سلامةٍ، يضع يده على رؤوسهم،
ويذبحهم أمام خيمة الاجتماع الدولي، ويرشُّ دمهم مستديراً حولهم،
فإذا أخطأت نفس أحدهم سهواً في جميع المناهي،
كان يُقدِّم المساكين إلى مرمى الرماد من جديد،
ويغمس إصبعه في دمهم،

تلك فريضة دهرية في أجيالهم،
ليظلَّ وجه العسكري يلمع،
كلَّما خرج من حديثه مع الربّ!

الجنود يبدؤون الخدمة

في اليوم الأول أو المئة،
لا يهمُّ،
صعبٌ أن تعرف كيف بدأ يوم أو انتهى،
ولا تمييز في مواعيد التفاصيل المؤلمة،
الأيام مسالك متشابهة،

يحدِّدها موعد خدمة الجنود،
وغاية كل جندي من الجثَّة،
وكيف يريد أن يتفنَّن ويُتقن قتل جثة أخرى،
كي يتصوَّر معها،
أو يحتفل بعيد ميلاد طفلته فيقدِّم كعكة من الجسد لها.

في اليوم الأول أو المائة، لا تعرف كيف بدأ يوم أو انتهى،

هو زمن مرضاة الربِّ،
عندما يبدأ الجنود الخدمة للترفيه عن أنفسهم،
أو إظهار شجاعتهم،
أو إرسال هدايا خطبة لحبيباتهم،
أو احتواء خوفهم من الميِّتين،
فينهمكون في جَلد الأجساد،
وفي تفاصيل عمق الضربة في اللحم الحيّ،
وكل لحم حيٍّ في حدود الخدمة نجس.

هذه شريعة النجاسة،
ويوم خدمتك، أيها الجنديُّ، هو يوم طُهْرَتك.
ستحمل إلى كاهنك،

عصفورين حيَّين طاهرين،
ويد طفل بترتها،
وثدي امرأة مرضعة،
وخشباً من الحمضيات، ا
لتحرقها،
ومن ثم تمعسها جميعاً،
تحت سلسلة الدبابة.

ومن ثم، ستأتي بضربة في حيطان البيت،
وستكون كل ضربة أعمق من الحائط،
حتى يتقشَّر الحائط عن البيت،
ومن دخل البيت فهو عارٍ،
وكل عارٍ نجس،
فاجعل له سيلاً من لحمه أمامه: أبناءه.
ومن ثمَّ تأتي به مفلساً من العزاء،
وجافّاً من البكاء،
وتُلقي عليه قرعتين:
قرعة للربِّ، وقرعة لعزازيل.
وستُغشي فوقه البارود غطاء، فلا يموت،
ثمَّ تنضح دمه سبع مرات، فلا يموت،
ثمَّ تُخرجه بذنبه أنه حيٌّ، فيموت.

ففي اليوم الأول أو المائة، لا يمكنك أن تعرف كيف بدأ يوم أو انتهى،

خذ، أيها الجندي، أمام المجاميع،
كلَّ ذكر صحيح، واعصب عينيه، وعرِّهِ،
واضربه، وأطلق الكلاب عليه،
ومن ثم ادفسه في العربة العسكرية،
واحمله إلى السجن،
اعزله ذئباً نجساً، أو وحشاً نجساً،
وزِدهُ من الدمامل، والجرب، والحكَّة،
واضربه، أو اشبحه، واخلع أظافره.

وكلُّ واحد على شاكلته يصير.
مجروحاً، مقطوعاً، أكلفَ، مرضوضاً،
ذلك، لا تُقرِّبه إلى الربِّ، بل اجعله وقوداً للمذبح،

ولا تدنِّس اسم القدوس به،
فقد أمر اليوم بيومه، دون قرابين.

في اليوم الأول أو المائة، صعب أن تعرف كيف بدأ يوم أو انتهى،

أيها الجندي،
كلُّ كسر كسرته اجعله كسرين،
وكلُّ عين فقأتها ضاعفها بأخريين،
ولا تجعل سلاماً في الأرض تحت قدم،
وألقِ بكلِّ جثَّة فوق جثة أخرى، حتى تصير جبلاً،
لتكلِّم الربَّ من عليه،
حتى يشتمَّ رائحة سرورك، ويستوحش منها الميِّتون،
فلا تقوم لهم قيامة،
ويفنون، بذنوبهم يفنون،
وبذنوب آبائهم، في خيانتهم، يفنون،
أنهم لم يموتوا قبل اليوم،
قبل أن يبدأ الجنود الخدمة!

العدُّ

في السنة الثانية، يحاول الجنود أن يبدؤوا العدَّ من جديد،
والحساب الذي تعلَّموه مجرَّد أرقام، ومعادلات طرح دون جمع،
فما تعلَّموه عن الجمع أنه يأتي في صيغة الجثث،
والضرب من جانب واحد فقط، والنتيجة مضروبة في ألف ممَّا يُعدُّ.
ولا شيء يقبل القسمة في هذه البلاد، فالواحد لا يقبل القسمة،
وشعبه المختار، رقم واحد، لا يمكن تقسيمه إلا على نفسه.

أيها الجنود، إذا أردتم أن تشتكوا من كثرة الأرقام،
فاشتكوا سرّاً في أذني الربِّ، حتى تتمكَّنوا من التوقُّف عن العدِّ،

لا شيء يستحقُّ هنا عناءً رياضياً،
مارسوا رياضة القتل، رياضةً عقليةً وبدنيةً،
حتى تتيبَّس عضلاتكم، ولا ترتاحوا!

والأبسطُ، أن تفتحوا شهيَّتكم للطهي،
ولا مجال إلا أن تسألوا الربَّ أن يطعمكم لحماً.
وهنا، فوق هذه الأرض المحروقة، الكثير من اللحم!
يمكنكم الطحن، والدقّ، والشواء، والتبخير،
حتى يُعجب الربُّ بكم، فيسألكم: أما من لحم إضافيٍّ أعطيه لبقيَّة شعبي؟

لكن ظلُّوا أمام الربِّ تبكون: أعطنا لحماً لنأكل،
حتى يسألكم الربُّ سؤاله: أما شبعتم من الأكل؟
فيعطيكم الربُّ الذي دائماً ما أعطاكم،
لتظلُّوا تمارسون رياضةَ الأكل،
لا يوماً واحداً، ولا يومين، ولا خمسة أيام، أو شهراً، أو شهرين،
ستأكلون من لحوم أهلِ المدينة المحروقة حتى آخر الزمان،
حتى يخرج لحمهم من أنوفكم،
وإلى أن تفقدوا القدرة على العدّ!

آية الظل

قصي اللبدي، فلسطين

الكلمات

1

كلَّما أومأتْ نجمةٌ
لي
أسافرُ، مبتعداً، نحوها.
غائماً،
أو مُعافى من الحب...
مُلقى على الوجه،
أو ماشياً في مكان، ومسترسلاً في الغناء
أغذُّ الخُطى نحوها
وأحدِّق فيما أراهُ، وما لا أراه،
إلى أن يُصارحني الليل: ماتت...
ولم أحتمل محوها.

2

أمس، راودَني حُلُمٌ...
تتدلَّى القُطوف على جانبيهِ مُهندِسةً نفسها.
من حجارتهِ، يتفجَّر نهرٌ
وأما النَّهار
فثمَّةَ أفئدةٌ منهُ تهوي إليهِ

تِباعاً
وتغرفُ ملءَ مناقيرها من ينابيعه.
مثل حشدٍ من اللَّمسات تحطُّ على زهرة، نظرتي،
فتصيركِ
أو حجر، فيحلِّق مُنتشياً
قلت: آخذ شيئاً، لنفسي، وأملأ مما يشعُّ
هنا وهناك، جُيوبي.
ولكنَّه حُلُم.
... لم أكن لأربِّي نباتاً، ولا قِطَّة،
أو أرمِّمَ باباً تداعى
فكيف سآخذُ منه بريقاً لأُحيي به أغنية؟

3

أرى حجراً،
فأفكِّر فيما يُخبّئهُ تَحتهُ
غيمةً...
ما الذي حاولتُ نَحْته؟
أيّ معنى عصيٍّ طَوته على عجلٍ، بين أضلعها
المُفرداتُ؟
أقلِّبها في يدي، جاهلاً ما هي.

*

الآمرُ الفَظُّ

لا أراهُ...
فأيُّ نسيجٍ من العُرْيِ يلبَسُ...
هل يتنفَّسُ كالكائِنِ الحيِّ؟

يهمسُ: "دَخِّنْ"
فأشعلُ سيجارتي صاغراً.
ويقولُ:
"مَضَى الوقتُ. لم ينبعِثْ جَسَدٌ من غيَّابةِ أمسِ."
ويرمقُني ساخراً
فتلُفُّ يدي، بأصابعِها الخَمْس، خاصرةَ الكأس.

يُرسلُ إيماءةً فيحوِّمُ في داخلي ندمي كلُّهُ،
هابطاً
سُلَّمَ
القَبْوِ
أهوِي، ولا أتذكَّرُ صوتاً، ولا صورةً

أيها الآمِرُ الفَظُّ:
أيُّ صلاحيةٍ أُعْطِيَتْ لكَ حتى تمرَّ على وردةٍ،
فتصيرَ دخاناً
وتلمسَ أغنيةً بيديك، فتَذْوي؟

ومن أينَ جئتَ بهذي البلاغةِ،
تُرسِلُ مُفرَدَة ما، فتَعْمَى، اعترافاً بسُلطانِها
سائرُ المُفَرَدات.

*

آيةُ الظلّ

خُذِ الوردةَ،

امرأةٌ ما رَمتها،
وأَحْيِي بها ميتاً.

لتكن عُقدة الساق بيتاً مُطلَّ النوافذ
والميسمُ امرأةً للغواية...

تنضو الشراشف عن لحمها برؤوسِ الأنامل
.
وَهَيِّء لنفسكَ ذكرى من اللَّون،

سِر معَها في الحنين،

إلى أمس،
مستودع الأغنيات القصيرة، والضحكات القلائل.

إذا شَحبتْ رُوحها،
فخبا لونها، وذوتْ كالقميصِ المُبلِّل
كُن ظلَّها
وانتظر قطرةً من ندى.
آيةُ الظِلّ أن يتحلّل مُقترناً بالسلاسل.

*

معجزة

تحدُثُ المُعجزاتُ، هنا
وهناك
ولكنَّنا لا نُصدِّقُها.
.
شاعرٌ بذراعَيْنِ مَبتورتَيْنِ،

هَوَتْ حولَهُ شُهُبٌ وظِلالٌ وأمكنةٌ ووجوهٌ
ولم يستطِعْ، ناظراً نحوَها بأسى، أنْ يُثبِّتَها

في مداراتِها.
كلما شَبَّتِ النارُ في نجمةٍ،
وتناهَى إليهِ صَدَى الصرخاتِ، بَكَى
ثُمَّ نَكَّسَ عينَيْهِ.
مَنْ لا ذراعَ لهُ... لا يَمُدّ يداً ليحُكَّ بها أنفَهُ.

لا يُدوِّنُ سطرَيْنِ عن نفسِهِ

عندما تخدِشُ الكلماتُ غشاءً، وتقفزُ مُنشَقَّةً عنهُ.
لا يملأُ الوقتَ
لا يتنقَّلُ بينَ الثيابِ.
على أحدٍ ما، إزالةُ كيسِ الوسادةِ،
أو منحُهُ فرصة، ربما،
والسماحُ لأشباحِهِ بالذهابِ،
طواعيةً
قبلَ أنْ تتنقَّلَ مُحْدِثَةً ضَجَّةً في المكانِ.

ومن لا ذراع له،
لا يمدُّ يداً لمصافحة الآخرين،
إذا محضوه ابتساماتهم، ومضوا نحوه
مطمئنِّين...
لكنَّهُ، عندما صادفَ امرأةً،
وأحبَّتْهُ،
مدَّ ذراعيه، كاملتين، وعانَقَها

وقبل موتي

آلاء قطراوي، فلسطين

1

البيتْ
وقبلَ موتيْ
نازفاً أطلالَ بيتيْ
حاملاً ظَهْرِيْ المُقَوَّسْ
فَلْتَعْلَمُوا بأنَّني خُذِلتْ

وأنَّهم قد قدَّموا لحميْ كقُربانٍ لِمَا أَسْمَوهُ بالعجلِ المقدِّسْ
وأنَّها لو أمْطَرَتْ سماؤنا من فوقهمْ نيازكَ
ولو تَزَلْزَلَتْ جبالُنَا وسُجِّرَتْ بِحُارُنا
فلنْ يُصَدِّقُوا بأنَّها بلادُنا
ويرحلوا
عنْ أرْضِنا
إلّا بميثاقِ المسدسْ

*

وقبلَ موتيْ
تحتَ أطنانِ الرُّكامِ السَّاحقةْ
فلتعلموا بأنَّني غُدِرتْ
وأنَّهم قد راودوني كي أموتَ دونَ قمحي

بالفنادقِ المنافقةْ
لكنَّني رَفَضْتْ
وأنَّهم قد ألجموني كي أموتَ دونَ اسمي
بالشَّظايا الحارقة
لكنَّني صرختْ
هُوَّيتي
هُوَّيتي
يا أيَّها الزَّنَادِقَةْ
فَمَزِّقوني جهرةً أو مَزّقوني غَدْرةً بخنجرِ الصَّداقةْ
*

وقبلَ موتيْ
من رصاصٍ مَسْخْ
فلتعلموا بأنَّني بَكَيتْ
لأنَّ قلبي نازفٌ من دونِ أخْ
احتجته أشدَّ أزري إنَّما
يا حسرتي اكتشفتْ
بأنَّه قدْ كان لي كالفخْ
وأنَّهُ بيني وبينَهُ
مليونُ شرخْ !

*

وقبلَ موتيْ
باحثاً عن لُقْمةٍ
وخيمةٍ مواريةْ
فلتعلموا بأنَّني نزفتْ
وأنَّ روحي رفرفتْ فوق البلاد الحانيةْ

أحسُّها برغم ما بها مِنَ الحواجزِ
المجازرِ
المقابرِ
جميلةً ودافيةْ
بلادنا
بلادنا
يا نبعةَ الصَّبرِ التي قد حوّلتْ من دمعةِ المقاومينَ
ساقيةْ
ومن عيونِ جدَّتي
سنابلَ لكلِّ أصنافِ الأسى
مداويةْ

*

وقبل موتيْ
منهكاً من كل حرفٍ
في صدى (يا ليتْ)
فلتعلموا بأنَّني احترقتْ
وأنَّ صوتي قد تشظَّى
سرمداً في الموتْ
وأنَّهم صبُّوا دمي مواقدَ للزيتْ
كم يشبهُ الزيتون جلدي
حينما كجذره انغرزتْ

لو أنَّني غنَّيتْ
هل ربّما بكيتْ
لكنّهم لنْ يقتلوني نازحاً
لن يقتلوا في مُقْلَتيْ حُلْماً يُسمّى (البيتْ) !
12 نيسان/ أبريل 2024

2

سراجٌ من الزَّيتِ المُنزَّل
"إذا كان لا بُدَّ أنْ أموت، فليأتِ موتي بالأمل، فليصبحْ حكاية"
الشاعر الدكتور الشهيد/ رفعت العرعير
(إليه)

احملْ بلادكَ فوقَ ظَهْرِكَ
إنْ تَعِبْتَ بها
استرحتْ

لا شيءَ نُسْرِجُ منه عَتْمَتَنَا
سوى ما قد تُهرِّبُ من بقايا الزيتْ

وكأنّما نطقتْ عيونُكَ في السماءِ:
" أنا هنا ما زلتْ "

وتطيرُ مثلَ قصيدةٍ أزليَّةٍ
فردتْ جناحيها على كنعانَ جدّكَ أولِ الآباءِ
حتى إنَّ بلفورَ اكتوى في قبرِهِ
فالسرُّ أنّكَ منذ آلافِ السنينِ
وُلِدْتْ

إذ كُلَّما قصفوكَ
عُدتْ
وأراك تفتحُ في الغيومِ ملاجِئَ
للعابرينَ إلى السماءِ
يفتِّشونَ بحسرةٍ عن بيتْ

فوقفتَ فيهم جامعاً أشتاتهمْ
وكأنَّما بدموعهم
صلَّيتْ

ماذا بعين غزاتنا
من قبل موتك قد رأيتْ؟
أتُرَى قصيدتُكَ الأثيرةُ قد تصدَّتْ للقذائفِ
واحتمتْ في جُبَّة المعنى الذي أرسيتْ
فقصيدةٌ وطنيةٌ هزمتْ غزاةً ليسَ في ماضيهمْ
شعرٌ يُغمّسُ زعتراً
في الزيتْ

والآنَ حين تَبِعْتَ شكسبيرَ
بأنّكَ لن تكونَ سواكَ
حين تكونُ أنتْ

هل بعد موتك صرت حُرّاً
هل رأيتَ بلادنا تلك التي عَصَبُوا عيونَ مدينتي كي لا
تراها غير في وحي الرؤى والموتْ

هل تحتَ رُمَّانِ الجليلِ غفوتْ؟
أرأيتَ عكا، ابنةَ البحرِ التي ذابت شواطئها بِنَا
وَلَمَسْتَ سُوراً ذَلَّ نابليونَ يوماً
وعرفتَ أنَّك ابنُ إبنِ حفيدِها
ذاك امتدادكَ لو علمتْ!

والآنَ فلتقرأْ قصيدتكَ الأخيرةَ فوقَ قبركَ شامخاً
غنِّ النشيدَ
فلا حواجزَ، لا جنودَ على الطريقِ

ولا رصاصَ
ولا قذائفَ
كلُّهم ماتوا
ووحدكَ في زحامِ الموتِ عِشْتْ

28 أيلول/ سبتمبر 2024

يبدأُ الحزنُ رحيماً

فاطِما خضر، سورية

خلف كواليس الحرب

صباحاً
أو قبلَ الصُّبحِ بقليلٍ
كانـت الرِّيحُ تدفـعُـنا برهافـةٍ
فنلتصقُ ببعضنا البعض
في طـابـورٍ يتثاءبُ
.
نمدُّ يدنـا
من كوةٍ باردةٍ
لنحصلَ على عجينٍ
مُوشَّى بالسَّـواد
.
صبـاحاً
أو بـعدَ الصُّبحِ بقـليلٍ
كانت الرِّيحُ بـلطفٍ تـدفـعُنا
لنلتصقَ ببعضِنا البعض في حافلةٍ مثقوبةٍ
ننتظرُ عبورَ حواجزَ مُحمَّلينَ بالذُّعرِ أن تنفجرَ
فنصـيـرَ بلمحِ البصر حَماماً
تـدفـعُهُ الرّيـحُ بِعَجلٍ
صـوبَ الفَـنـاء
.

صباحاً...
أو بَعدَ الصُّبحِ بكثيرٍ
برفقٍ كانت الرِّيحُ تدفعُنا
لِنلتحم ببعضنا في طابورٍ كئيبٍ
نَعدُّ القهرَ بدلَ الخراف، خِشيةَ أن نغفوَ
فيفوتُنا دورُ استلامِ اسطوانةِ غازٍ سحريّةٍ
تدومُ بركتُها ستينَ يوماً
فنرجعُ إلى المنازلِ
بهيـئةِ حمقى
منتصرين
.
بكفوفٍ تثلجُ
وملامحَ ترعـدُ
وأفئدةٍ تفيضُ بِحُزن البغال
نجتمع في العتمة حولَ
عشائِنا الفاخر
.
عجينٌ مُتّشِحٌ بالسَّواد
نُغمِّسُـهُ بالماءِ والسُّكَّر
علَّ مذاقَهُ يُغري أيامَنا الهرِمةَ
التي تدفعُها الرِّيحُ بألمٍ
صوبَ الشّقاء
.
صباحاً
أو بعد الصُّبح بقليلٍ
أو ربما بكثيرٍ
بل في كلِّ حين
.

كانت الرِّيحُ بحياءٍ تدفعُنا
إذ كنّا نحملُ نَعشاً ونصيحُ حولَه "أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ"
تولولُ الأمُّ: ما همِّي لو صارَ هُناكَ حَيًّا!
يَصمتُ الأبُ مُفضِّلاً الموتَ واقفاً
يبكي طفلٌ قائلاً بجديّةٍ: أريدُ أبي حَيّاً
ومرّةً صَرخَت عاشقةٌ:
"أيُّها الموت رُدَّ قلبي"

.

لكنَّ الموتَ
كان يسخرُ منَّا جميعاً
وحتى من الرِّيحِ التي كانت تدفعُنا بخجلٍ
صوبَ الحياة!

تناقضات

الكتابةُ
أنْ تَشقِّي قميصَكِ
وتُنكّلي بجرحٍ أُضمِرَ تحتَهُ
فتترُكي نُدبةً

.

الكتابةُ هي
جريمتي الوحيدة!

.

حتى المدنُ تتغيَّرُ
طبائعُها!

.

كانت مدينةً وُسِمَت بالحبورِ
وفي الأمسِ كُنَّا كعادتِنا نَمشي يدي بيدكَ

لكن كانت شوارعُ اللاذقية تصفعُنا
هكذا أصبحت قاسيةً
بفعلِ شتائمنا!
.
صعـدتُ الحافلة
لَم يكنْ هناكَ مُتَسعٌ للجلوس
بعدَ انتظارٍ حصلتُ على
مِقعدٍ ذي ظَهرٍ مكسورٍ
فأسـندتُ ظَهري
على خَيبتي
.
هكذا إذن...
يحدثُ أنْ تسندَنا خيبةٌ!
.
في صَـدى الظَّلامِ أكتـبُ أمنياتي
الأولى: أنْ أغفرَ لوطني
الثانيـة: أنْ أغفرَ لك
الثّالثة: سأُكملُها
عندما تأتي
الكهرباء
.
الماءُ الذي نشـربُهُ
هو دموعُ الفقراءِ والمنكوبـين
لذا لسـتُ قـلـقـةً أبداً بـشـأن
نَفادِ الماءِ في وطني
.
كيفَ لكلِّ هذه السَّـــماء
أنْ تُغطي هذه الأرضَ؟

فالسَّماءُ واسعةٌ جدّاً
لكـنَّ الأرضَ
ضَـيقةٌ
جدّاً
.
ربما...
عليها أنْ تكونَ
أكثرَ طموحاً وجَديّةً
فتُغطي أرضـاً أخرى
أكثرَ رحابةً لأبنائِها!
.
هكذا أبدو...
أُنثى هادئةً
بابتـسامةٍ هادئةٍ
بصوتٍ ذي طبقةٍ هادئةٍ
حركاتُ يدي إنْ تحدَّثتُ هادئةً
أتناولُ طعامي بـبطءٍ وهـدوءٍ
مشـيتي ثابـتـةٌ وهادئةٌ
حتى أنَّي أنامُ بِهدوءٍ
لكنِّي في داخلي
أصرخ...

ثقبٌ بسيطٌ

"ثقبٌ بسيطٌ...
سنرمِّمُهُ، لا داعي للقلق"
قالت طبيبتي
.

أفهمُ الآنَ لِمَ
تساقط الأحبَّةُ من قلبي
خيبةً تلوَ الأُخرى!
.
حين يتعلَّقُ الأمرُ بالجسد
يُشفقُ علينا
الآخرونَ
.
لكن...
لا أحدٌ يكترث لأحلامِنا
التي تُذبَح
بصمتٍ!
.
في شوارعِ طرطوس
أمشي بحذرٍ...
.
ثمَّة أناسٌ
يقفون أمامَ المتاجر
عيونُهم جاحظةٌ
أفواهُهم فاغرةٌ
يشدُّون شعرَهم
ويولولون!
.
تركنا الوطنَ الضَّائعَ
حافي القدمين
خاوي المعدة
.
ثُمَّ هربنا

لملاذٍ إلكترونيٍّ
فيه بَشرٌ عيونُهم رحيمةٌ
قلوبُهم شاسعةٌ تتعاطفُ
حتى مع كلابٍ تجوبُ شوارعَ باردةً
يبيع الأطفال فيها
عيدان الثّقاب

.

الناسُ غالباً
لا يريدونَكَ أنتَ...
يريدونَ التَّوازن برؤية نقصهم فيك
جرَّب أن تحدِّثَهم عن نقصِكَ
سيشتمونَك ويعضُّونَك
من كَتفِ قلبك

.

تلاشت صداقتُنا
بينما أضمُّكِ، لحظةَ قلتُ:
لا أحبُّ القهوةَ

.

أصبحتُ قليلةَ الوفاء
لا أُقدِّر أكوابَ قهوةٍ تشربينَها
أصابتك بالكسلِ
والاكتئاب

يومٌ آخرُ جيدٌ للاكتئاب

في قَصائدي...
لا جديدَ عن بلادِ نَحرِ الوقت

وزرعِ هالاتِ البنفسجِ تحتَ عينيك
وتحويلك إلى إسفنجةٍ لامتصاصِ
الخَرابِ والحَربِ
والعَـتمِ
.
في قَصائدي...
لا جديدَ عن بلادٍ أغرب ما فيها:
أبٌ لا ينتحر أبناؤه لَيلاً
يتفرَّعُ من عرق جبينه الموتُ
لكن يؤجِّلُه إلى حين!
وأمٌّ تُربِّي الأملَ
بالدُّعاء الحَزين
.
بلادٌ
لا معجزات فيها
سوى أنَّك تستيقظُ صباحاً لتقول:
يا اللّه إنَّه حَقّاً يومٌ آخرُ
جَيدٌ للاكتـــئاب
.
هُنا:
أقدمُ بلدٍ مأهولٍ
بالحداثة
.
أحنُّ بلدٍ متشرِّبٍ
بالقَسوة
.
أبهى بلدٍ موشومٍ
بالنُّدوب

.
هُنا سـوريا
الأشبَه بِغَمازةٍ
تشوهٌ خُلُقيٌّ هي
لَكنّه حَقّاً
جميل.

لـو لَمْ أَكُنْ أنا

لو لمْ أَكُنْ أنا
لَاخترتُ أنْ أكونَ
ريـحاً
.
أُصادِقُ السُّنونوَ في
هِجرتِهِ
.
أزورُ بلاداً
حاملةً في جُعبتي موسيقى
تُلغي نارَ حروبٍ تحرِقُ البهجة
وتَشوي الكلمة
.
لو لمْ أَكُنْ أنا
لَاخترتُ أنْ أكونَ
ريحاً
.
أرخي ضَحكاتي فوقَ الحقولِ
لِتُنبِتَ خُبزاً يقتلُ
جوعَ البلاد

.
لو لمْ أكُنْ أنا
لَاخترتُ أنْ أكونَ
ريحاً
.
أُراقِصُ جدائِلَ النِّساءِ
لِيثورَ الحُسْنُ
.
أُقطِّع قيودَ القبائل
أصلب شرفَ
العشائر
.
لكنِّي أنا...
أنا
.
أُطالِعُ حَظِّي
في فَناجينِ السّماء
عَلّنِي أرى في بَصمةِ إبهامي
معنى الوجود
في الشَّرق
العنيد

نقد

فيلم فلسطين 36 يزيل قناع "الانتداب" البريطاني

رنا عناني، فلسطين

في سنة 1939 حجزت كتيبة البلاك ووتش (Black Watch Battalion) في الجيش البريطاني نحو 150 رجلاً وطفلاً من أهالي بلدة حلحول في ملعب مدرسة البلدة انتقاماً، وأحيط الملعب بالأسلاك الشائكة. جاء ذلك بعد أن أطلق فدائيون النار على طائرة بريطانية كانت تحلِّق في أجواء البلدة، ما أدَّى إلى إصابتها وتحطُّمها. كان الطقس شديد الحرارة، ولم تقدَّم للرجال المحتجزين تحت الشمس الحارقة أيَّ طعام، بل قدِّمت لهم كميَّات قليلة من الماء لتبقيهم فقط على قيد الحياة. استشهد أكثر من 18 شخصاً، معظمهم من الأطفال وكبار السن، فيما عرف بـ"تيل حلحول". طالب البريطانيون الأهالي بالإفصاح عن مخبأ ادَّعوا أن فيه 150 قطعة سلاح. ويُروى أن أحد الرجال المحتجزين تطوَّع أن يدلَّ الإنجليز على هذا السلاح، فمشى وتبعه الجنود إلى أن وصل إلى بئر ماء، وقال إن السلاح بداخلها، وألقى بنفسه داخل البئر ليشرب. كانت تلك حيلة ابتدعها الرجل من شدَّة العطش، وعندما أدرك الجنود ذلك أطلقوا النار عليه وتركوا جثته داخل البئر.[1]

هذه إحدى القصص التي يتناقلها أهالي بلدة حلحول عن سنوات احتلال بريطاني وحشي لفلسطين، والتي اصطلح على تسميتها بـ"انتداب" في محاولة لتجميل صورة الاستعمار البريطاني لفلسطين أو تخفيف وطأته. عند مشاهدة فيلم **فلسطين 36** (2026)،[2] بإخراج آن ماري جاسر، تداعت إلى مخيِّلتي تلك القصة التي كان يرويها والدي، وخاصَّة أن أحد المشاهد يحاكي ما حدث في "تيل حلحول" مع اختلاف بعض التفاصيل. فسياسة العقاب الجماعي سياسة بريطانية بامتياز طبَّقتها بريطانيا في فلسطين قبل أن يتبنَّاها الاحتلال "الإسرائيلي" ويطوِّرها ويجعلها أداة في صلب سياساته ضدَّ الفلسطينيين.

أما "بلاك ووتش"، الفرقة البريطانية التي أجرمت بحق الأهالي في "تيل حلحول"، فقد عرفت كذلك بقيامها بمجازر بشعة في أنحاء مختلفة من فلسطين. ففي السنة التي سبقتها، أي في 1938، ارتكبت مجزرة في قرية البَصَّة قرب عكا، بعد أن أجبرت عشرين رجلاً من القرية على الصعود في حافلة، وقيادتها تحت تهديد السلاح فوق لغم أرضي، ما أدَّى إلى انفجارها واستشهاد الرجال العشرين.[3] هذه الحادثة الدموية نراها كذلك في فيلم جاسر **فلسطين 36**، وتمثِّل العنف الاستعماري الذي بدأ في مرحلة سبقت نكبة 1948، ولم تكن سوى مقدمة لزرع المشروع الصهيوني في المنطقة.

يلعب هذا الفيلم، الموجَّه إلى جمهور غربي بالأساس، دوراً مهماً في وضع النقاط على الحروف، فيشير إلى السياسات البريطانية الرسمية التي لعبت، وما تزال تلعب، دوراً كبيراً في مأساة فلسطين، وخاصَّة أن الحكومة البريطانية ما زالت متورِّطة في تقديم الدعم العسكري واللوجستي لاستمرار الإبادة والمجازر الدموية والمحو في غزة حتى اليوم. ويسلِّط الفيلم الضوء على فترة زمنية هامَّة أغفلها السينمائيون الفلسطينيون إجمالاً، بتقديم التاريخ الفلسطيني وكأنه يبدأ منذ النكبة. يتناول فيلم **فلسطين 36** الثورة الفلسطينية في العام 1936 بشكل درامي ويركِّز على الدور البريطاني المفتاحي في هذه المرحلة المفصلية في التاريخ الفلسطيني، بما في ذلك الدعم البريطاني للميليشيات الصهيونية ضدَّ المقاومة الفلسطينية في ثورة 1936-1939، والأساليب القمعية البريطانية، التي أورثوها للصهاينة عن سبق تخطيط، وكثير من هذه الأساليب ما يزال يستخدم حتى الآن.

يروي الفيلم قصة قرية فلسطينية متخيَّلة اسمها "البسمة" تتعرَّض للبطش البريطاني، بدءاً بالاعتداءات على أهلها وتفتيش بيوتها وتخريبها وخلط المواد الغذائية ببعضها من طحين وزيت وغيرها من المونة، وانتهاء بالاعتقال والإعدام والقتل وحرق القرية بالكامل. وفي الخلفية نرى الهجرة اليهودية وبناء المستوطنات والثورة والتآمر عليها داخلياً[4] وخارجياً. وفي هذا السياق، يقول المؤرخ الفلسطيني رشيد الخالدي: "لفهم فلسطين، عليك أن تفهم أكثر الاستعمار البريطاني بشكل عامّ، وكيف بدأ في أيرلندا."[5] ويجادل الخالدي أن العديد من التكتيكات التي يستخدمها الصهاينة في فلسطين اليوم اختبرها الاستعمار البريطاني ونفذَّها للمرة الأولى في أيرلندا، ومنها سياسة العقاب الجماعي، وتعذيب المعتقلين، وإعدام الأسرى، وتدمير الممتلكات الخاصَّة والعامَّة، والاعتقال الإداري الذي تمارسه "إسرائيل" بحقِّ الأسرى اليوم، وكذلك التسلُّل المموَّه بلباس مدني (أي ظاهرة "المُستعرِبين"). كلّ تلك الأساليب التي مارسها البريطانيون ضدَّ الأيرلنديين،[6] نقلوها إلى فلسطين، وعلَّموها للصهاينة الذين لم يتبنُّوها بحذافيرها فحسب، وإنما طوَّروها كذلك.

وبالنظر إلى التاريخ فإن كبار الضباط في الجيش البريطاني، أمثال أودري وينغيت، أنشأوا الوحدات الليلية الخاصَّة في فلسطين. وهي مزيج بين الوحدات البريطانية والعصابات الصهيونية قادت عمليات هجومية إرهابية ضدَّ القرى الفلسطينية ليلاً. وكانت تلك الفرق نواة لتكوين العصابات الصهيونية مثل "البالماخ". كما درَّب البريطانيون قادة صهاينة قاموا بمجازر ضدَّ الفلسطينيين لاحقاً، أمثال يغال ألون وموشيه ديان الذي تدرَّب على يد وينغيت نفسه، "وأعجب بـ'قساوته المطلقة' ورغبته في إطلاق النار على الثوَّار العرب على الفور، ليصبحوا مثالاً للآخرين."[7] وباعتراف القادة "الإسرائيليين" أنفسهم فإن وينغيت، الذي عُرف بهوسه بالعنف، هو بمثابة الأب الروحي لعقائد جيش الاحتلال "الإسرائيلي" الذي كان له دور تأسيسي فيه وفي التأثير على عقيدته منذ بداياته.[8]

تظهر في الفيلم شخصية بريطانية أخرى لعبت دوراً هاماً في سياسات القمع ضدَّ الفلسطينيين، وهو تشارلز تيغارت، الخبير البريطاني في التحقيق والتعذيب والذي كان يمارس خبراته في المستعمرات البريطانية في الهند وأيرلندا قبل أن يمارسها في فلسطين. فعلى غرار ما قام به تيغارت في الهند وأيرلندا، أسَّس سلسلة من مراكز

التعذيب في فلسطين مخصَّصة للعرب، وينسب إليه كذلك إنشاء "قلاع تيغارت" والتي نسمِّيها اليوم بمباني "المقاطعة". وكان البريطانيون ومن ثم "الإسرائيليون" قد اتَّخذوا مقرَّات في المدن الفلسطينية الرئيسية، للسجن والتعذيب والقمع ضدَّ الفلسطينيين. [9]

تقول المخرجة آن ماري جاسر إن أحداث الفيلم استُمدَّت من قصص سمعتها عن فترة الاحتلال البريطاني لفلسطين، واضطرَّت لتخفيف وطأة بعضها لتناسب العرض السينمائي أمام جمهور عالمي عريض.[10] وبالفعل يحاكي الفيلم جمهوراً عالمياً في وقت يحاول الكثيرون، ومنهم أجيال جديدة ولدت ما بعد اتفاقيات أوسلو 1993، فهم ومعرفة جذور المشكلة في فلسطين وسط إعلام غربي مضلِّل طوال سنوات الاحتلال. وقد ازدادت مواقف هذا الإعلام وضوحاً في انحيازه للمشروع الكولونيالي في فلسطين خلال السنتين والنصف الأخيرتين إبَّان حرب الإبادة على غزة، والحرب المفتوحة على فلسطين ولبنان ودول الجوار الممانعة.

المرأة

تعيد جاسر في فيلمها **فلسطين 36** الأهمية لدور المرأة النضالي في السينما الفلسطينية. فالمرأة في فيلمها هي المرأة المناضلة القوية في كلِّ مواقعها، فهي: الأم، والأخت، والزوجة، والابنة، والفلَّاحة، والصحفية، والناشطة، والمثقفة، والقيادية. والمرأة الفلسطينية في الفيلم لا تدعم الثورة فحسب وإنما تشارك فيها، فتظهر في دورها الناشط والفاعل، وفي موقع صنع القرار جنباً إلى جنب مع الرجل دون شعارات نسوية فارغة، وبعيداً عن الصور النمطية والتقليدية للمرأة الفلسطينية، وإنما بتمثيلها بكرامة كما تستحق، وبشكل ذكيٍّ وغير مباشر. وهذا أمر قلَّما يُشاهَد في السينما الفلسطينية، إذ في العادة تلعب المرأة دوراً تقليدياً وثانوياً يكرِّس صورها النمطية التابعة.

وبالعودة إلى "تيل حلحول"، وبحسب ما يتناقله أهل القرية حتى اليوم، فقد تجمعت نساء القرية بعد أن رأين أزواجهن وأبناءهن يموتون ظمأً وجوعاً في الحصار على أرض ملعب المدرسة، وسرن على الأقدام من البلدة إلى القدس (أي حوالي 45 كيلومتراً)، ووقفن معتصمات أمام مقرِّ المندوب السامي البريطاني مطالبات بفكِّ أسْرِ رجال القرية المحتَجزين. وقد لعب ذلك الاعتصام، الذي دام لأيام، دوراً مهماً في إطلاق سراح الرجال.[11] وبشكل مماثل، صوَّرت جاسر مجموعة من النساء الناشطات اللواتي يسرن في مظاهرة احتجاجية وينشدن الأغاني الوطنية أمام مقرِّ المندوب السامي، ويطالبن بإطلاق سراح رجال القرية المعتقلين.

النقد الفلسطيني: إحباط متراكم

الفيلم الموجَّه لجمهور غربي أثار انتقادات واسعة فلسطينياً تركَّز معظمها على لوم الفيلم لإغفاله ذكر معلومات أو أحداث أو شخصيات. فأشار البعض مثلاً أن الفيلم لم يتمكَّن من تمثيل ثورة العام 1936 وزخمها، وأنه لم يتناول قادة أساسيين في الثورة، مثل عزِّ الدين القسام الذي استشهد في سنة 1935، ويُعدُّ استشهاده الشرارة

التي أطلقت الثورة، ومثل رموز المقاومة كعبد الرحيم الحاج محمد الذي استشهد في سنة 1939 في أوَج نضاله ضدَّ الإنجليز والصهاينة. هذا بالإضافة إلى خلط الفيلم بعض الأحداث. وقد رأى آخرون عدم تفصيل الفيلم لتورُّط البريطانيين في التدريب العسكري للصهاينة كما ينبغي، بينما رأى بعض آخر أن الاستعمار لم تبدأ جذوره في العهد البريطاني وإنما بدأت في العهد العثماني. وعلى الرغم من وجاهة الملاحظات، إلا أن لكل فيلم رؤيته ومنظوره الخاص، وأعتقد أن انتقادات الفيلم هذه، تعكس إحباطاً فلسطينياً متراكماً على مدى 78 عاماً من محاولات إيصال الرواية الفلسطينية كاملة إلى العالم دون جدوى. ومع بدء الإبادة في غزة في الأشهر الأخيرة من سنة 2023، اتَّضح أكثر من أيِّ وقت مضى أن الجماهير الغربية العريضة لم تكن تعرف شيئاً عن جذور مشكلة الاستعمار الصهيوني في فلسطين.

ولأن الفيلم يأتي في لحظة يقظة عالمية متصاعدة تجاه القضية الفلسطينية، ويضع المجازر الحالية في غزة والتطهير العرقي ومحاولات الإزالة في الضفة الغربية في سياقها التاريخي، ويسلِّط الضوء على مسؤولية الغرب الأخلاقية عن المشروع الكولونيالي الذي زرعه في المنطقة وقدَّم له الدعم طوال تلك السنين... فقد لقي كثيراً من الاهتمام. وعلى الرغم من أن التفاصيل التي يقترحها المنتقدون مهمة، إلَّا أن غيابها ليس كارثة، ذلك أن **فلسطين 36** ليس فيلماً وثائقياً وإنما دراما تاريخية ترتكز على قصة فيها كثير من الخيال القريب من الواقع، استخدمت فيه جاسر أجزاءً حقيقية من الأرشيف المصوَّر الذي ينتمي إلى تلك الحقبة والذي جرى تلوينه بعناية إلى درجة صعوبة ملاحظته في الفيلم.

ما يميِّز الفيلم هو شكله الدرامي الرائج الموجَّه إلى جمهور عالمي لا يعرف عن فلسطين إلَّا ما يراه عبر وسائل التواصل الاجتماعي. يقدم **فلسطين 36** تجربة سينمائية سهلة الفهم، قابلة للعرض حتى في المدارس الغربية كأداة تعليمية عن جذور المشروع الاستعماري الصهيوني في فلسطين. فالسرد في الفيلم واضح للمشاهد الذي يشعر وكأنه طرف ثالث في القصة، وتأتي المشاهد على شكل دفعات إيقاعية تحافظ على الانتباه. أما الحوارات فهي قصيرة ومفهومة وخالية من المبالغة والحشو، وتراعي لقطاته العدالة بين الشخصيات، فتظهر تعابير الوجه والمشاعر دون التركيز على شخصية معينة دون غيرها، أي لا يوجد "بطل" واحد. وبشكل عامّ، فإن الأداء في الفيلم لا يتحدَّى المشاهد، بل يأخذه معه من البداية وحتى النهاية. تقول جاسر "أردتُ أن يكون هذا الفيلم عملاً جماعيّاً، كما هي الثورة، وأن يتمحور حول عدد كبير من الشخصيات. العديد من الأشخاص قبلوا أن يشاركوا حتى بدور صغير، أو بمشهد واحد، لا سيَّما ممثلين مشهورين مثل ليام كونينغهام. ومن النادر أن تجدي ممثلين يقبلون بهذا. فالجميع كان يريد مساعدتي وتشجيعي على عمل هذا الفيلم."[12]

تكمن أهمية هذا الفيلم في أنه يدفعنا إلى إعادة النظر في كيفية إنتاج أعمال فنية عن فلسطين وعن جذور الاستعمار. فقبل الإبادة ركَّز فنانون فلسطينيون على إنتاج أفلام بالعربية لجمهور محليّ، أو سينما بنمط تجريبيّ تُعرض للغرب أمام جمهور المهرجانات التي تنأى بنفسها اليوم عن فلسطين، وفي كلا الحالتين بقي الجمهور

محدوداً. كما كانت معظم الإنتاجات تبدأ من النكبة مغفلة فترة تأسيسية هامَّة للمشروع الصهيوني في فلسطين. لكن اليوم، ومع وجود جمهور عالمي متعطِّش للمعرفة ولتشكيل فهم أفضل عن القضية الفلسطينية، ويخرج في مظاهرات حاشدة في كلِّ الأماكن على الرغم من تعرُّضه للقمع، يجب على السينمائيين التفكير في التيار التجاري الرائج، وكيف بالإمكان إيصال الرواية بتفاصيلها هناك من خلال مجموعة من الأفلام عن التاريخ الفلسطيني تُعرض في دور السينما العالمية. **فلسطين 36** يقدِّم نموذجاً لكيفية الوصول إلى الجمهور العريض الذي يبحث عن فهم جذري لما يحدث في فلسطين، والفيلم بالتأكيد لا يستطيع تقديم جميع الأحداث. فبدلاً من لوم الفيلم على عدم التركيز على هذا وذاك، لماذا لا يتمُّ إخراج فيلم كامل عن وينغيت مثلاً ودوره في المأساة الفلسطينية؟ أو إخراج فيلم عن شخصيات وطنية فلسطينية شاركت في الثورة؟ فمن الممكن تناول الموضوع من عدَّة جوانب، ومن الظلم توقُّع أن يتناول فيلم واحد جميع هذا التفاصيل. فالنقد في الحقيقة يجب أن يكون لغياب مزيد من الأفلام من نوع هذا الفيلم

الإحالات

[1] نبيل عناني، **الخروج إلى النور**، مراجعة وتحرير رنا عناني (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2019)، 36-37.

[2] الفيلم من تأليف وإخراج آن ماري جاسر، ويمزج أدوار البطولة بين ممثلين فلسطينيين وبريطانيين ما يعطي دفعة قوية للفيلم، فهو من بطولة جيريمي آيرونز، الممثل البريطاني الحائز على جائزة أوسكار، والممثلة الفلسطينية المعروفة هيام عباس، وكامل الباشا، وياسمين المصري، وجلال الطويل، وروبرت أرامايو، وصالح بكري، ويافا بكري، وكريم داود عناية، وبيلي هاول، وظافر العابدين، ولِيام كنينغهام.

[3] عناني، مصدر سبق ذكره.

[4] Qassam Muaddi, "When Palestinian Peasants Brought an Empire to its Knees," *Mondoweiss*, 15 February 2026, accessed 30 March 2026.
https://mondoweiss.net/2026/02/when-palestinian-peasants-brought-an-empire-to-its-knees/.

[5] "Ireland "a laboratory" for colonialism in Palestine," *Trinity College Dublin*, 21 March 2022, accessed 12 February 2026.
https://www.tcd.ie/trinitylongroomhub/news/2022/ireland-a-laboratory-for-colonialism-in-palestine.

[6] رشيد الخالدي، "الاستعمار الاستيطاني في إيرلندا وفلسطين،" **المركز العربي**، 24 أيلول 2022، شوهد في 22 شباط 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=ATJakS-f7j4.

وانظر كذلك: خالد عودة الله، **سنجة ستِّي يامنة: سيرة فلسطينية لحربة الإمبريالية (كتاب الجنوب 2)** (القدس: دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، 2025).

[7] محمود الصباغ، "التعاون البريطاني اليهودي والفرق الليلية الخاصة في فلسطين خلال الثورة العربية: 1938-1939،" **مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي**، تشرين الثاني 2017، شوهد في 12 شباط 2026.
https://www.ssrcaw.org/ar/print.art.asp?aid=579446&ac=1 .

[8] الخالدي، مصدر سبق ذكره.

[9] ميمي كابل وسمير حرب ونيكولا بيروجيني، **أعراض مرضية: فترة الفيما-بَين ودوائر السلطة في حصون تيغارت** (رام الله: بينالي الشارقة 13/ "أراضٍ منقلبة"، 2017).

[10] آن ماري جاسر، لقاء مع الجمهور بعد عرض الفيلم في لندن، كانون الأول 2025.

[11] عناني، مصدر سبق ذكره.

[12] سارة قريرة، "فلسطين 36: تاريخ الكفاح الفلسطيني لم يبدأ مع النكبة،" **جدلية**، 17 كانون الثاني 2026، شوهد في 18 شباط 2026. https://www.jadaliyya.com/Details/47118.

الصورة الجدلية للفدائي الفلسطيني بين مسرحية الباب (1964) ومسرحية في ظلِّ الشهيد (2011)

المنذر الدمني، سورية

تتناول هذه المقالة جدل الموت والمقاومة في المسرح السياسي الفلسطيني من خلال تحليل مقارن لمسرحيتيْ **الباب** (1964) لغسان كنفاني و**في ظلِّ الشهيد** (2011) لفرانسوا أبو سالم. وتقف عند التحوُّل من تمجيد الفعل الاستشهادي كخيار وجودي وجماعي، إلى مساءلته نقدياً من منظور من تبقَّوا في "ظلِّ الشهداء". يُقارب النصَّان سياقات زمنية مختلفة: الستينيات مع صعود الفعل الفدائي، وبداية العقد الثاني من الألفية الثالثة في ظلِّ الثورات والانهيارات. وتكشف المقالة كيف حافظ المسرح الفلسطيني على وظيفته الجدلية، بصفته أداة لتفكيك السلطة الرمزية والبطولة النمطية، ولفتح أسئلة جديدة حول المقاومة والكرامة والمعنى.

مقدمة

يشكِّل المسرح الفلسطيني جزءاً أصيلاً من بنية المسرح العربي، وامتداداً لحركة المسرح العالمي في اشتباكه مع قضايا الإنسان والوجود والحرية. غير أن خصوصية السياق الفلسطيني، بما يحمله من تعقيدات تاريخية وسياسية واجتماعية، قد منحت هذا المسرح فرادته التي تميِّزه عن غيره من تجارب المسرح العربي، إذ ارتبط وجوده عضوياً بالقضية الفلسطينية وبالصراع مع الاحتلال "الإسرائيلي"، الأمر الذي جعل من الخشبة فضاءً للمواجهة والتعبير، ومساحةً للتفكير في مآلات الهوية والمنفى والمقاومة.

هذه الخصوصية السياسية والاجتماعية والنفسية فرضت على القضية الفلسطينية، في بعدها السياسي، أدواراً نمطية ضمن أطر أيديولوجية محدَّدة، غالباً ما حصرت الفعل السياسي في أبعاد خطابية مباشرة تحوَّل فيها القول والفعل إلى وسيلة تكرِّس مواقف سياسية أكثر مما تنتج أسئلة جمالية وفكرية. وفي مواجهة هذا التنميط، سعى المسرح الفلسطيني المعاصر، الذي يمكن اعتبار مسرحية **الباب** (1964) لغسان كنفاني بدايةً رمزيةً له، إلى زعزعة هذه الثوابت والخروج من الخطاب الأحادي باتجاه مساءلة الواقع وطرح بدائل معرفية وجمالية جديدة. وقد تجلَّى ذلك خصوصاً في فترة الستينيات حيث كانت القضية الفلسطينية تعيش قفزة جديدة ستغيِّر مسارها

إلى اليوم، وهي بداية العمل الفدائي الفلسطيني وتشريعه عربياً ودولياً. شكَّل العمل الفدائي في البداية عاملاً فارقاً في فكرة النضال والمقاومة وخلق جدلية خاصة فيه تناولها غسان كنفاني في نصِّه المسرحي الأول في العام 1964، وتناوله فرانسوا أبو سالم في نصِّه **في ظلِّ الشهيد** في العام 2011. وسنحاول في هذه المقالة أن نلاحظ الثابت والمتحوِّل في علاقة العمل الفدائي مع الإنسان الفلسطيني ضمن تحوُّلات الزمان والمكان.

وانطلاقاً من هذه الخلفية، تستقصي هذه المقالة العلاقة بين الفعل السياسي والمسرح الفلسطيني متتبعةً ملامح المسرح السياسي فيه، والبعد الجدلي الذي يتأسس وفقه، بالاستناد إلى تعريف باتريس بافيس للمسرح السياسي في معجم المسرح بوصفه شكلاً مسرحياً يتجاوز الوظيفة الدعائية ليتحوَّل إلى أداة تحليل اجتماعي ونقد فكري. ومن خلال ذلك، نحاول التساؤل: كيف جسَّد المسرح الفلسطيني هذا البعد الجدلي؟ وكيف تفاوتت طرائقه وآلياته بين خطاب تعبوي مباشر ومقترحات درامية تعيد تشكيل الوعي؟

وفي هذا السياق، يتَّخذ تحليل مفهوم الكرونوتوب (الزمان-المكان)، كما قدَّمه ميخائيل باختين، أهمية خاصَّة لفهم المسرح الفلسطيني باعتباره حاملاً دلالياً يختزن التوتُّر بين الحضور الواقعي والرمزي في الفضاء المسرحي. فالزمان والمكان في المسرحيات الفلسطينية لا يشكِّلان مجرَّد إطارٍ للأحداث، بل يتحوَّلان إلى أداة جدلية تكشف عن تعقيدات الهوية الوطنية، وتجلِّيات المنفى والاحتلال، وصراع الوجود والمحو. وعليه، تحلِّل هذه المقالة أبعاد الجدل في المسرح الفلسطيني ضمن موضوعة العمل الفدائي في مسرحية **الباب** لغسان كنفاني وفي مسرحية **في ظلِّ الشهيد** لفرانسوا أبو سالم، وذلك من خلال تتبُّع علاقة الفعل المسرحي بالفعل السياسي ضمن شروط الكتاب للزمان والمكان.

المسرح السياسي

يتَّصل مفهوم المسرح السياسي، كما يقدِّمه معجم باتريس بافيس، بشكل وثيق بمفهوم الصراع. فمنذ أصول المسرح، كانت السياسة تتجلَّى في هذا الصراع، سواءً عبر آليات الإقناع أو الهزيمة. وينطلق المسرح السياسي من موقف احتجاجي ضدَّ "حال الأشياء" ساعياً إلى إقناع الجمهور بتبنِّي رؤية نقدية تجاه السياسة باعتبارها حقلاً مستقلّاً، وإعادة النظر في البُنى الاجتماعية المحيطة. يُعنى المسرح السياسي أساساً بنقد الحالة السياسية السائدة متبنياً موقفاً ناقداً إزاء الأنظمة والسلطات، حيث يتجسَّد فعله الأيديولوجي في فضح الواقع، وتحفيز الوعي الجماعي، ودعم حركات النضال، وصولاً إلى إعادة التفكير بالوضع الاجتماعي والسياسي للعالم، بهدف استخلاص نتائج قادرة على تكوين وعي سياسي فعَّال قد يقود إلى التمرُّد والثورة على الوضع القائم.

تعود الإرهاصات الأولى للمسرح السياسي، بوصفه مسرحاً يحمل بعداً سياسياً مباشراً، إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، من خلال أعمال ديدرو، وليسينغ، وشيلر، وبومارشيه، الذين خاضوا معارك فكرية وجمالية ضدَّ السلطة واضعين بذور هذا المسرح في سياق معارك سياسية وفكرية حقيقية. غير أن الملامح المتكاملة للمسرح

السياسي لم تتبلور إلا في العام 1929 مع تجارب إرفين بيسكاتور وبرتولت بريشت، حيث منح كلاهما للمسرح بُعداً أيديولوجياً واضحاً، وجعلاه أداةً لنقد النظام الرأسمالي ودعم الحركات الثورية.

إن قوة المسرح السياسي لا تتمثَّل في مجرَّد محاكاة الواقع، بل في إعادة تأويله وتحريض المتفرِّج على مساءلته، ما يمنح المسرح دوراً مزدوجاً: فهو، من جهة، فضاءٌ عمومي لتشكيل الرأي العام منذ القرن الثامن عشر، ومن جهة أخرى، مكانٌ لفضح الأسرار وكشف الأقوياء وتعريتهم. وعلى الرغم من ذلك، فقد شهد المسرح السياسي في الحاضر نوعاً من التراجع والانحسار، حيث ابتعد كثير من صُنَّاع المسرح عن مقاربة الحدث السياسي بشكل مباشر، تحت مظلَّة ما يُعرف بـ"الديمقراطية الثقافية"، ما أدَّى إلى إضعاف البُعد السياسي للمسرح.

في هذا السياق، يظلُّ حضور الخيال والمخيال الجماعي شرطاً أساسياً لتحليل الخطاب السياسي وتأويله مسرحياً، إذ إن الخصوصية الفنية للمسرح تكمن في قدرته على استخدام الأدوات الجمالية والرمزية لتمرير خطاب سياسي ناقد أو حتى تحريضي. لذا، تقع على عاتق المسرح السياسي مهمَّة الجمع بين الثبات النقدي من جهة، وإمكانية المساهمة في تكريس السلطة من جهة أخرى، وفقاً لموقعه بين المؤسسة الأخلاقية والقلعة السياسية.

مسرحية الباب لـ غسان كنفاني

اختار غسان كنفاني في مسرحية **الباب** أن يبتعد عن الواقعية التي ميَّزت أعماله الروائية. وقد اتَّجه نحو المسرح الرمزي الأسطوري لما يمنحه من مساحة مختلفة أكثر حرية لطرح الأسئلة الجدلية والإشكاليات الوجودية والاجتماعية بعيداً عن الارتباط في حدود التوثيق المباشر أو ارتباط النص بزمان ومكان محدَّدين. يمكن القول إن هذا الاختيار جاء من منطلق خصوصية المسرح كوسيط تعبيري يتميَّز بقدرته على تجاوز المعطى التاريخي المباشر، والاشتغال على بنى رمزية وأسطورية تفتح المجال لتأملات فلسفية وسياسية في آنٍ معاً. ومن هنا، استند كنفاني إلى أسطورة عاد وأبنائه وصراعهم مع الإله "هُبَا" ليبني مسرحيته خارج أيِّ سياق زمني معلوم، وذلك في فضاء أسطوري يشكِّل خلفية درامية تسهِّل عملية التغريب كما نظَّر لها برتولت بريشت، حيث يتحرَّر المتلقِّي من التماهي مع الشخصيات لصالح التفكير النقدي والسؤال المستمرّ.

وعلى الرغم من العمل على فضاء أسطوري رمزي، فإن المسرحية تتناول موضوعة المقاومة والسلطة بشكل واضح من خلال صراع ثلاثة أجيال ضد الإله "هُبَا" الذي يمارس الحصار المادي والنفسي على قوم "عاد". تمثَّلت أدوات القهر أولاً في حبس الأمطار، ما أدَّى إلى الموت والجفاف، وهي استعارة عن الحصار الاقتصادي والتجويع الممنهج الذي يتعرَّض له الشعب حين يتمرَّد. أما الحصار الثاني، فكان في منع "شداد" من دخول جنة إرَم، في إحالة مباشرة إلى التهجير القسري وحرمان الإنسان من أرضه وحقِّه الطبيعي في العيش. يمثِّل هذا الصراع بين الإنسان والسلطة المطلقة، المتمثِّلة هنا في الإله "هُبَا"، بنية نموذجية للمسرح السياسي الذي يتبنَّى طرح علاقة السلطة بالفرد والجماعة، ويسائل آليَّات القهر والاستلاب والإخضاع، حيث تتجلَّى القضية الفلسطينية كقضية استعمار

استيطاني يتمُّ فيها تجريد الإنسان من أرضه وهويته.

يتجاوز النص الطابع السياسي المباشر نحو بعد فلسفي وجودي عميق، حيث تجسِّد الشخصيات صراعاً نبيلاً مع سلطة لا تُقهر. فالمسرحية تعرض شخصيَّات تعرف يقيناً مصيرها، ومع ذلك تختار المقاومة والموت طوعاً إيماناً منها بأن لا معنى للحياة دون كرامة وحقّ. هذا، ويعيد كنفاني هنا طرح السؤال الوجودي الأزلي: ما الذي يمنح حياتنا قيمة؟ وهل يمكن للموت أن يكون أكثر جدوى من حياة مُهانة؟ يتقاطع هذا التصور مع فلسفة ألبير كامو، وخصوصاً في كتابه **المتمرِّد** (1951)، حين يرتبط التمرُّد الوجودي بمعنى الحياة. فكما قال كامو: "أنا أتمرَّد، إذن أنا موجود،" تصبح المقاومة هنا خياراً وجودياً لا يستمدُّ مشروعيَّته من احتمال النصر، بل من كونه شرطاً ضرورياً للحفاظ على معنى الإنسان.

إن ما يميِّز المسرحية، ضمن حقل المسرح السياسي، هو قدرتها على إثارة الجدل لا تقديم أجوبة جاهزة. فبدلاً من رسم مسار واحد للصراع أو الانتصار، نجد الشخصيَّات ماضية نحو حتفها دون تردُّد، في موقف يُثير تساؤلات عميقة لدى المتلقِّي حول معنى الموت الطوعي، وجدوى المقاومة العبثية، ومفهوم الكرامة الإنسانية أمام قوة قاهرة.

يتجسَّد الجدل في المسرحية ضمن مستويين من الصراع: الأول، في صراع الأم ضدَّ خيارات شداد ومرثيد وعاد، إذ تحاول الأم أن تثنيهم عن التمرُّد حرصاً على البقاء، لكن هؤلاء يرفضون الاستسلام، معتبرين الحياة بلا كرامة موتاً أبدياً. والثاني، في الجدل الذي يطرحه النص أمام الجمهور، إذ يدفعهم إلى التفكير في فلسفة الاختيار والتمرُّد، وجدوى المعركة المستمرَّة حتى في حال استحالة النصر. وبهذا، يصبح المسرح أداة تفكيك للواقع ونقد له، وليس مرآة عاكسة له. ووفقاً لما نظَّر له باتريس بافيس، فإن المسرح السياسي لا يكتفي برصد الواقع، بل يتدخَّل في بنية الوعي الجمعي ويقترح أسئلة جديدة حول منظومة السلطة والخضوع والتمرُّد.

تنتهي المسرحية بما يشبه النهاية العدمية، حيث تسقط الشخصيات واحدة تلو الأخرى، ولا يتحقَّق النصر. ومع ذلك، لا يبدو هذا الفشل نهاية، بل إعلاناً عن استمرارية التمرُّد كشرط وجودي. فالهزيمة لا تنفي حقَّ الإنسان في المقاومة، بل تؤكِّد عليه ليغدو الموت جزءاً من معنى أوسع، لا تدركه السلطة القامعة.

بهذا، تلتقي المسرحية مع البعد الجدلي للمسرح السياسي الذي يرى في الفشل والهزيمة بدايات جديدة للسؤال، لا خاتمةً للخطاب.

وعلى الرغم من خصوصية المسرحية في التعبير عن المأساة الفلسطينية، إلا أن أسئلتها الوجودية تتجاوزها إلى الإنسانية كافَّة، إذ تغدو القضية الفلسطينية هنا نموذجاً مكثَّفاً لصراع الإنسان في مواجهة أنظمة القهر والاستعمار والحرمان. وعلى ذلك، فإن مسرحية الباب لا تسرد حكاية مقاومة ضدَّ استعمار أرض فحسب، بل

تقدِّم سؤالاً وجودياً سياسياً عن معنى الحياة تحت القهر، وجدوى الموت في سبيل فكرة، لتغدو بذلك نصّاً مسرحياً سياسياً وإنسانياً في آنٍ معاً، يعيد للخشبة دورها في مناقشة القضايا الكبرى عبر سؤال الإنسان الدائم: لماذا نعيش؟ ولماذا نقاوم؟

مسرحية في ظلِّ الشهيد لـ فرانسوا أبو سالم

كتب فرانسوا أبو سالم مسرحيته الأخيرة في **ظلِّ الشهيد** في أواخر العام 2010 وبدايات العام 2011، قبل أن يُقدم على الانتحار بفترة وجيزة. وتُعدُّ هذه الحادثة الشخصية جزءاً لا يمكن فصله عن القراءة النقدية للنصِّ بالنظر إلى أن موضوع المسرحية ذاته يتناول نقد خيار الانتحار الاستشهادي، وفتح سؤال جدلي حول جدوى هذا الفعل وآثاره على من تبقَّى. وعلى الرغم من الأهمية الرمزية لهذه الحادثة في التأويل، إلا أن هذه المقالة تركِّز على تحليل الأبعاد الجدلية التي يطرحها النصُّ بوصفه نموذجاً مشابهاً ومغايراً في آنٍ معاً للنموذج الذي قدَّمه غسان كنفاني في **الباب**، ومناقضاً للنموذج الفكري السياسي الشعبي الذي غالباً ما احتفى بفكرة الفدائي المقاوم المستشهد بوصفه النموذج الأعلى للمقاومة.

في هذه المسرحية، يتبنَّى أبو سالم مقاربة معكوسة، إذ يتناول تجربة من تبقَّوا في ظلِّ الشهداء، هؤلاء الذين لم يخوضوا خيار الاستشهاد، ووجدوا أنفسهم عالقين بين مشاعر العجز والندم واللاجدوى، تحت وطأة الأثر الرمزي والاجتماعي لفعل الاستشهاد الذي تحوَّل إلى مرجعية أخلاقية مطلقة في السياق الجمعي.

دراماياً، يُبنى النص في هيئة مونودراما متعدِّدة الأصوات، حيث تؤدِّي شخصية واحدة دور باحث في مستشفى للأمراض العصبية يدرس سلوك الدماغ البشري لدى من يُقبلون على العمليات الانتحارية. ويتَّخذ العرض شكل محاضرة أدائية يتداخل فيها خطاب علمي مع سردٍ ذاتيٍّ لسيرة الأخ الشهيد. عبر هذه البنية الهجينة، يستعرض النصُّ تفاصيل علاقة الأخوين، ومسارات حياتيهما المختلفة، والرؤى المتناقضة للعالم، وفشل الشخصية الرئيسية في الدراسة والحياة، وعجز بحثه عن الوصول إلى نتائج حاسمة.

تبلغ المسرحية ذروتها حين تُعاد مساءلة خيار الانتحار الاستشهادي من منظور الأخ الذي بقي، إذ لا يُطرح نقدٌ أخلاقيٌّ مباشر، بل تُفتح مساحة جدلية حول محدودية هذا الخيار، وإمكانية وجود مسارات أخرى للمعنى والمقاومة. يظهر ذلك من خلال استعراض الآثار النفسية والاجتماعية لفعل الاستشهاد على من تبقُّوا، الذين تحاصرهم مشاعر العجز والخذلان، لأنهم لم يختاروا الطريق ذاته، فباتوا كأنهم يعيشون في "ظلِّ الشهداء"، في موقع وجودي هشٍّ.

بهذا المعنى، تتجاوز المسرحية الطرح التقليدي لخيار الفدائي بوصفه مساراً حتمياً لا بديل له، نحو مساءلة فكرة

الخيار ذاته: هل ثمَّة إمكان لخيارات أخرى للفعل والمقاومة؟ هل يمكن للكرامة الفردية أن تتجلَّى خارج منطق الموت البطولي؟ وماذا عن مصائر من يختارون البقاء؟

تطرح المسرحية إذن سؤالاً وجودياً سياسياً معقَّداً، يتقاطع فيه ما هو فردي بما هو جمعي، ويعيد تفكيك مفهوم البطولة في سياق النكبات المتكررة والذاكرة الاستشهادية التي غالباً ما تُقصي من تبقَّى خارج سيرة البطولة الكبرى. في هذا الإطار، تشكِّل مسرحية **في ظلِّ الشهيد** نصّاً نقدياً من داخل حقل المسرح السياسي الفلسطيني، يفتح مساحة لمساءلة الثقافة الوطنية وأخلاقيات الفعل المقاوم، ويدعو إلى إعادة التفكير في منطق الخيارات الحادَّة، التي تحصر الإنسان بين مطلقين: الموت البطولي، أو العجز والخذلان.

مقارنة بين جدل المقاومة والموت في الباب وفي ظلِّ الشهيد

يشترك نصَّا **الباب** لكنفاني و**في ظلِّ الشهيد** لأبو سالم في انتمائهما إلى حقل المسرح السياسي الفلسطيني، واشتغالهما على ثنائية الموت والمقاومة في سياق الاحتلال والسلطة القاهرة. غير أن طبيعة الجدل الذي يقيمه كلُّ نصٍّ تختلف في اتِّجاه الطرح وشكل مساءلة الموت بوصفه خياراً وجودياً وسياسياً.

في **الباب**، يُطرح الموت بوصفه فعلاً مقاوماً وقراراً واعياً، تتقدَّم إليه الشخصيات في مواجهة إله متسلِّط يمثِّل السلطة المطلقة والجبروت. يمثِّل هذا التقدُّم نحو الموت تمرُّداً وجودياً ضدَّ السلطة/ الإله، حيث يصبح الموت ذاته وسيلة لصناعة المعنى واستعادة الكرامة، حتى وإن بدا الانتصار بعيداً أو الهزيمة حتمية. ويعكس هذا الطرح ما نظَّر له ألبير كامو حين ربط بين التمرُّد وشرعية الوجود الإنساني في كتابه **المتمرِّد** (1951). وعلى الرغم من الطابع الوجودي للمسرحية، فإن كنفاني يقدِّم الخيار الفدائي والموت العدمي على أنه خيار وجودي للتمرُّد لأجل التمرُّد، كخيار لا مفرَّ منه.

أما **في ظلِّ الشهيد**، فتتَّجه المسرحية إلى نقد الخيار الاستشهادي من منظور مَن بقي في الظلِّ، إذ يتحوَّل فعل الاستشهاد من قيمة مطلقة إلى موضوع مساءلة وموضع جدلية، ليس في علاقته بالعدو، بل في أثره النفسي والاجتماعي على من لم يختاروا هذا الطريق. فالمسرحية تفضح ثقل حضور الشهداء بوصفهم مرجعيَّات قاهرة، وتصوِّر معاناة من ظلُّوا أحياءً في مواجهة سلطة رمزية مختبئة خلف البطولة النمطية. وبذلك، يعيد النص مساءلة منطق الحتمية الاستشهادية الذي طالما حكم الخطاب المسرحي والسياسي الفلسطيني، ويفتح الباب أمام التفكير في إمكانات أخرى للكرامة والمقاومة خارج منطق الموت البطولي.

وعلى مستوى البناء الدرامي، تستثمر **الباب** البنية الأسطورية الرمزية في فضاء خارج الزمان والمكان، لتقدِّم فكرة الموت كخيار للتمرُّد. بينما تعتمد **في ظلِّ الشهيد** على مونودراما متعدِّدة الأصوات، تُقدَّم في صيغة محاضرة أدائية تُسائل خيارات التمرُّد وإمكاناته.

وعلى ذلك، تلتقي المسرحيتان في توظيف آليَّات المسرح السياسي والتغريب، وفي معالجة سؤال المقاومة والموت، لكنهما تفترقان في وجهة الجدل: يقترب كنفاني لتصوير فكرة الموت كمعنى وجودي وموقف فردي شجاع، بينما يطرح أبو سالم مأزق مَن لم يَمُتْ بطلاً، ولم يُسمح له بالعيش بكرامة، ليغدو النصُّ الأخير تفكيكاً نقدياً لثقافة البطولة التقليدية، وفتحاً لجدلٍ سياسيٍّ-وجوديٍّ معاصر.

ولذا، يمكن القول إن المقارنة بين **الباب** (التي نُشرت في ستينيات القرن العشرين، مع بدايات العمل الفدائي الفلسطيني وصعود خطاب المقاومة المسلحة) **وفي ظلِّ الشهيد** (التي نشرت في ذروة الثورات العربية وما أعقبها من حروب أهلية وعبث سياسي) تكشف عن تحوُّلات في أبعاد جدل المسرح السياسي الفلسطيني، الذي يتناول الموت البطولي كخيار وجودي، ويفكك هذا الخيار ذاته، ويفتح مساءلة جذرية حول جدواه وآثاره، وضرورة التفكير في بدائل إنسانية ومجتمعية أخرى.

من هنا، يتَّضح أن المسرح الفلسطيني، وعلى امتداد نصف قرن من التحوُّلات السياسية والاجتماعية، حافظ على ضرورة مساءلة هذا الخيار الاستثنائي وغير العادي، لا باعتباره مجرَّد قرار فردي أو ظرفي، بل قضية مستمرَّة تحثُّ على سؤال متجدِّد حول جوهر القضية الفلسطينية، وخيارات المقاومة، ومآلات الاستمرار والتفكُّك، وإعادة بناء الموقف السياسي. وبين منطق التمرُّد البطولي الجماعي في نصِّ كنفاني، والتفكيك النقدي لسلطة البطولة في نصِّ أبو سالم، يظهر المسرح بوصفه فضاءً حيّاً يعيد مساءلة خيارات الإنسان الفلسطيني في علاقته بالحياة والموت والسياسة والرمز

مرجعية

- فرانسوا أبو سالم، **ظهور الفرد فوق خشبة المسرح**، ترجمة نجلاء سيروتي (بيروت: Ifpoche Collection، 2020).
- باتريس بافيس، **قاموس العروض الأدائية**، ترجمة أسامة غنم (المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2022).
- غسان كنفاني، **الأعمال الكاملة المسرحيات** (عمان: الدار الأهلية، 2023).
- ألبير كامو، **الإنسان المتمرد**، ترجمة نهاد رضا (بيروت-باريس: منشورات عويدات، ط 3، 1998).

تشكيل

علَم الآن، عالَم الآن

عبد الرحيم الشيخ

تعريف المعروف مهمَّة صعبة، لكن المهمَّة الأصعب هي تعريف المعرَّف. وإذا كانت صعوبة تعريف الفنان الفلسطيني هاني زُعرب تتعلَّق بتجنُّب منطق التكرار في سيرته، فإن صعوبة تعريف فنِّه العالمي تتعلَّق بتعمُّد تقويض منطق التكرار النقدي الذي غدا حاجزاً دائماً، أمام علَمه وعالَمه، يتعمَّد التَّموضع فوق فعل التجريب ليفصل بين المجرِّب والتجربة وهو يلهج بالأنسنة التي لا تنتج إلا كسوف الإنسان. لا شكَّ أن أيسر الطرق لا أقصرها، بين فلسطينية سيرته وعالمية فنِّه، التي يحاول وصفُ استضافةِ أعماله في **الجنوب** تدشينَها، رافقتها تحدِّيات انتحلت سمات أسئلة لا تخلو من التنذُّر: أيّ "Collection" نختار؟ وأيّ ترتيب يناسبها دون "Curator"؟ وأيّ ترجمة ستكون الأفضل لل "Captions"؟ ولعلَّ هذه الثلاثية، التي نتعمَّد إسقاط ترجمتها العربية، توجز صعوبة إعادة تعريف المعروف والمعرَّف ضمن تصعيد أكثر تركيباً للثلاثية السابقة يتمثَّل في ماهية النتاجات والممارسات والسياسات التي ينبغي أن يتحوَّل الاهتمام فيها من البحث عن المخارج إلى البحث عن المداخل.

اخترنا أعمالاً من مجموعات متنوِّعة تكرَّم زُعرب بمشاركتها مع **الجنوب**، امتدَّت تواريخ إنتاجها قرابة عقدين من الزمن 2007-2025. ورتَّبنا الأعمال بمفتاح جوَّاني من عمل يمنح التجربة بعداً تقويمياً، هو **48-67-93-الآن** (2016)، وختمنا بعمل يمتدُّ في الآن الآخذ في السواد، هو **علَم** (2024). وترجمنا العناوين الأصلية بالإنجليزية إلى العربية الأصيلة، وفي بعض الأحيان أبقينا العنوان الإنجليزي بعد خطٍّ مائل/ يتلو العنوان بالعربية خشية من إجحاف الترجمة بحقِّ التحويل. قد تبدو خطِّية هذه الإجابات من باب لزوم ما لا يلزم، لكنها ضرورية لإعادة تعريف المعروف والمعرَّف. فالاختيار تحكمه معايير شاقَّة، والتحقيب، وإن كان تمريناً مدرسياً للإحاطة بالتجربة أحياناً، يتضمَّن خطاباً (حُكماً أو إدانةً) من نوع ما حيال مرحلة خالية أو حاضرة أو قادمة. والترجمة، وإن كانت ضرورة، فإنها كذلك محاولة مزدوجة لإعادة الفن إلى موئله الأصلي، أو استعادته. وقد شكَّلت هذه الانشغالات الثلاثة محاولة للعودة أو الإعادة إلى الوطن Homecoming بعد طول غياب. يكتب الأدباء باللغة الأم وبلغة زوجة الأب الأجنبية، ولكن أحداً لم يسأل كيف ينتج الفنانون أعمالهم بالمادة الأم؟ وكيف يعمل الوسيط الأم في إعادة صياغة العلاقات بين المادة والشكل المتبنَّى؟ وإلى أيِّ شكل أمّ تفضي مهمة "كيميائي الأحزان" حيثما كان؟ ومن يملك، قبل هذا كلِّه وبعده، بلاغة استعادة الفنان، الذي اختاره المنفى، ولم يترك البيت وحيداً ولا [...] **الخيمة وحيدة** (2024)، لا في وادي حنين ولا في رفح؟ فأين يبدأ اللون في العلَم وأين ينتهي؟ وأين يبدأ العالَم في اللون وأين ينتهي؟

لا ينكر زعرب دور الفن بوصفه ثقافة مقاومة، ولا يتنكَّر له بوصفه مقاومة ثقافية، كما تميل بعض الإيحاءات النقدية التي تذهب نحو تحوُّلات الأسلوب والشكل وخيارات أمكنة التجريب، ومديح حتمية مغادرة حقول الرمزية الرعوية في فلسطين إلى فضاءات التعبيرية المتروبولية خارجها وقد كلَّلها الغياب وأرهقها السَّراب. ومع ذلك، فهو يدرك محدودية قدرة الفن على إيقاف الحرب أو إنقاذ ضحاياها، لكنه يدرك أيضاً أهمية الفن في وظيفتين تحويليَّتين نبيلتين: الأولى—فطرية بدئية معلَنة (وهي مقاومة الضجر وتحويل الملل إلى ممارسة فنية)، والثانية—تجريدية سياسية مضمَرة (وهي مغامرة "إيصال اللغة الحسِّية إلى أقصاها" عبر تحويل تشاؤم المادة/ الزفت إلى تفاؤل الشكل/ اللوحة وقذفهما في وجه العالم، صورة لـ"من فقدوا حقَّهم في الكلام"، بغضِّ النظر عن الوسيط/ التقنية الذي يتحوَّل بقدرة قادر إلى مغناطيس لنقَّاد الفن الذين لا يحسنون إلا نِشوار الكلام، وإشغال الناظر بالإصبع لمواراة القمر).

في رفح، ومن بعدها في غزة، خلال انتفاضة الحجارة 1987، اكتشف زعرب الفن في شكله البدئي (الرسم) كوسيلة لا لتسرية الوقت، بل لمقاومة الملل والضجر خلال فترات منع التجوُّل المفروض من قوات الاحتلال الصهيوني. في حينه، ذُهل، هاني ابن العاشرة، من تشويه قوات الاحتلال جدران البيوت والدكاكين وجذوع النخل باللون الأسود. وحين سأل والده "ما هذا؟" أجابه "زفت... لتغطية الكتابة [وألوان العلَم] على الجدران". واصل الطفل الاستفسار إن كانوا قد رَشُّوا البحر بالزفت أيضاً، غير عارف أن الصهاينة سيلطِّخون البرَّ والبحر والسماء بسواد الإبادة وحُمرة الموت في مستقبل سيأتي. لم يكن زعرب، في حينه، قادراً على استيعاب ذلك تماماً، لكنه بعد قرابة عشرين عاماً، وقد صار فناناً، بدأ ينقذ قبح الزفت بجمال الحنَّاء، في مشروع **تأهُّب—ستاندباي** (2007)، احتفاءً ببقاء الفلسطيني الذي ذاب انتظاراً للحرية، ونزعاً لوصمة العار التي لازمت الزفت جرَّاء تواطئه مع الاحتلال وفأله الأسود في التداول اليومي لكلام العرب. واصل زعرب اشتغاله بالزفت روحياً على مستوى الفكرة بين حرب بجودة عالية و**حُبٍّ بجودة منخفضة** (2015)، ولكنه صقل اشتغاله بالزفت على مستوى المادة مخبرياً (درجة الحرارة، وتوقيت الخلط، وآلية الاستخدام على سطوح الحديد والخشب والقماش والزجاج، ولملمة البقايا المتساقطة على أرضية المرسم، وتشكيل الطبقات المتوازية أو المتراصفة أو المتراكبة... وإعادة لصقها بالعمل مرة أخرى) حتى تُحقِّق، بغضِّ النظر عن الوسيط، أفضل شكل مراد. وبين التجريب والصدفة، استمرَّ هوس زعرب بتجريب المواد وممارسة كيمياء الحزن المهجوسة بالوعي وأشياء الوعي وما بينهما من منطق سبق للغزالي أن فعَّله في كيمياء السعادة ليسبر أحوال النفس، والقلب، والخُلق، والجسد.

سقط زعرب "في بركة من القطران الأسود"، ذهنياً وروحياً وفيزيائياً، وصار يبحث عن جماليات النجاة عبر فعل التحويل—تحويل **بحر الذكريات** (2017) إلى "صالة مرايا كبرى"، بتعبير حسين البرغوثي في **الصوت الآخر** (2021)، فصار الجسد الآدميُّ أرضاً والمشهد الطبيعيُّ وجهاً، وصار للمادة لاوعيَها الخاصّ. وبهذه الطاقة التحويلية، المحمولة على الحرب والحريق والدمار الذي يملأ أرض فلسطين ويحتلُّ زمنها—الطاقة التي تحتمل الارتقاء بالمادة أو مسخها، دخلت أشكال زعرب فضاء الاحتمال المطلق في الحركة الدائرية بين المقدَّس والمدنَّس على وجه الأرض أو على سطح العمل الفني. فبين خريف/ شتاء 2019 وربيع/ صيف 2020، وبين الزمن

(باعتباره مسوَّدة العمل) والانعكاس (باعتباره مفتاحه السرِّي)، بلغت أوديسة الزفت أوجها حين دخل زعرب زمن الزفت—زفت تايم. وبين نقص الأكسجين في الجائحة 2019 ووفرته في انفجار مرفأ بيروت 2020—الانفجار الذي وحَّد أرض الزفت بزمن الزفت في حطام قوامه الزجاج المشظَّى والخشب المشقَّق ونثار الأزمنة والأمكنة والأشياء... لم يعد الزمن خطِّياً، بل اتَّخذ شكل المادة التي حاول زعرب تعريضها لنسب متفاوتة من الأكسجين (كما الإنسان الذي شهد الجائحة والانفجار)، فصار الزمن، زمن الزفت، ثلاثيَّ الأبعاد على هيئة الشكل الذي انتهت إليه المادة عبر وسيط صنعته المغامرة لا الملابسة. لقد صار زعرب يـ"رسم بالأكسجين والوقت!" وأيّ تعبير عن وحدة الوجود أكثر بلاغة من هذا التعبير الذي أحال زعرب من سبَّاح فاشل في الماء إلى سبَّاح فاعل على سطح الزفت بعد أن طوَّعه بنفح الأكسجين، أو بحسب مقداره، ليصنع على عينه سطحاً يراوح بين درجات الكثيف والشفيف؟ لقد صار الزفت مرآة الرائي، ينظر إلى اللوحة فيصير منها، يرى نفسه داخلها في تحقُّق فريد لمقولة ابن عربي الأثيرة على قلب زعرب: "وما الوجه إلا واحدٌ غير أنَّه إذا أنتَ عدَّدت المرايا تَعدَّدا."

وبما أن زعرب نفسه غير مهجوس بإحداث التوازن، ولا حتى باستدعائه، بين فلسطينيَّة سيرتِهِ وعالميَّة فنِّهِ، فربما لا يكون من الضروري إجهاد النفس في البحث عن مرجعية عالمية، وتناصٍّ بصري، في أعماله إلا لمقتضيات المقام الذي لا يتيح اجترار سجال الأصل والصورة. أما وقد أتقن زعرب الاشتغال بالمادة، حدَّ وحدة الوجود، وجرَّب من التقنيات ما يجعل الوسيط تفصيلاً على الطريق، وأنتج من الشكل ما يليق بفنان عالمي متفرِّد... فقد انشغل في مرحلته المتأخِّرة بالتعافي من تجريد العالم، للمفارقة، بمزيد من التجريد! ولأن "الحرب تندلع من فلسطين، [و] السِّلم يبدأ من فلسطين"، كما جاء في أول خطاب رسمي من الفلسطينيين إلى العالم في الأمم المتحدة ألقاه الرئيس الراحل ياسر عرفات حين كانت البندقية وغصن الزيتون صنوَين 1974، فقد ذهب زعرب إلى أبرز ما تشتهر به فلسطين، قبل اسمها في عالم الآن، وهو يسوع—المسيح الذي اقترنت رسالته بما يميِّز الفلسطينيين من حُبٍّ وفداء وخلاص، على الرغم من "قلَّة الحُبِّ في هذا العالم"—قلَّة الحُبِّ التي انتبهنا إليها في **آخر سبع دقائق مع حسين البرغوثي** سجَّلها له صبحي الزبيدي (2002). من هنا، ربما، لم يشأ زعرب أن يعتذر العالم منه ولا أن يعتذر هو من العالم، بل ذهب أبعد في تجريد **حب بجودة منخفضة** (2015) و**يسوع، ارقد بسلام مجدداً...** (2015). لم يرسم زعرب "جسد المسيح الميت في القبر" كسابقيه من فناني العالم لأنه يعرف أن "ليس هو ههنا، لأنه قام كما قال" (متى 28:6)... وكيف يرسم زعرب حيّاً بين الأموات؟ وبعيداً عن إمكانية اعتذار فلسطين للعالم عمَّا سبَّبته له من حزن، وإمكانية اعتذار العالم لفلسطين عما سبَّبه لها من ألم، و"لأنَّ القلبَ شأنٌ من شؤونِ الله"، وبغضِّ النظر عن "[طباعة] **أيّ اسم...**" (2015) سوف يكتب التاريخ في القلوب المأسورة أو على الأرواح المكسورة، وبغضِّ النظر عن أجساد انتزعت قلوبها أو قلوب انتزعت من أجسادها، إذ "لا موت هناك، بل تغيير عوالم"، كما قال هندي أحمر قديم لرجل أبيض لا يعرف إلا لغة الموت... أنجز زعرب الفلسطيني أعمالَه العالمية، وذكَّر العالم أن **هذا زورق بحري** (2015)، وأن **هذا هو جرحنا** (2021)، وأن **هذا هو بحرنا** (2023).

لا يغرق زعرب في "الاستسعاد بالمنفى"، الذي حذَّر منه إدوارد سعيد ووقع فيه، بل يقارب مفاهيم المقدَّس

والمدنَّس بـ"خيار بصري مربوط بالذاكرة"، فلا يجد الفرق بين نار الداخل ونار الخارج، ويواصل عكس مسار الزمن الخطِّي المملِّ بين عاصمة السَّراب—رام الله وعاصمة الأنوار—باريس ليشعر بألم البلاد وهو في المنفى، ويشعر بألم المنفى وهو في البلاد. يصل إليه خبر حريق نوتردام 2019 وهو في عمَّان يفتتح "معرض زفت لاند" على مقربة من الـ"هولي لاند"—فلسطين، فيتألم لحريق كاتدرائية سيدة باريس كما يتألم لحريق "أيِّ بيت أو مسجد أو كنيسة في فلسطين"، وكما يتألم لانفجار مرفأ بيروت 2020 كواحد من تفصيلات زمن الزفت/ زفت تايم... لتصير باريس، مدينته وبيت المنفيين المقدَّس والمدنَّس، في حركة سرمدية لا بدء لها ولا انتهاء. وبالحفر أعمق قليلاً، ربما كان في لاوعي زعرب ما يفسِّر إحساسه بالحريق أكثر ممَّا قاله، وأكثر ممَّا أنجزه فنيّاً، في استدعاءات المسيح ومريم وبيروت. لقد كان جزء من القدس يحترق في باريس، أو على وشك الاحتراق، إذ كان إكليل شوك المسيح على مرمى ألسنة نار عاصمة الأنوار في كنيسة نوتردام. فأيّ مفارقات تلك التي يحملها لاوعي الأمكنة؟ وأيّ مفارقات يختزنها لاوعي الأزمنة؟ وكيف صاغ التجريب الفنِّي السوداويُّ لاوعيين مقدَّسين في مادة مدنَّسة يقال لها الزفت "تحرق القلب والبيت معاً" في لحظة واحدة، وتنجح في إدخال الناظر إلى قلب الأليف الموحش في العمل الحيّ؟ كيف تتغيَّر مهمَّة أحدب نوتردام، الذي أحبَّه زعرب وألِفَ مجاورته، من قرعِ وعيٍ جرسِ كنيسة في عالم لا عدل فيه، إلى قرع جرسِ وعيٍ عالمٍ أحدبَ لا حُبَّ فيه... عالم يواصل حرق **مَرْيَمَتنا** (2019) وإكليل شوك ابنها "يسوع" المصلوب على أمل الخلاص كلّ يوم؟ يلقي زعرب الزفت المحترق في وجه العالم، ويحلم بليمون وادي حنين ونخل رفح.

لم يمتلك زعرب تفجُّعية محمود درويش ليقول: "لماذا نحاول هذا السفر، وكلُّ البلاد مرايا، وكلُّ المرايا حجر؟" بل اجترح بفنِّه مرايا احتمالات مختلفة للمعلَّقين في البحر، والعالقين في البرِّ، والمتعلِّقين بالطيران في السماء إذا ما استطاعوا إليها سبيلاً. فمنذ أن علق في فرنسا في نهاية العقد الثالث من عمره 2006، ما زال زعرب، على امتداد عقدين آخرين حتى اللحظة 2026، يحاول السفر إلى مرايا أخرى، أقلّ جَدباً وأوفر حُبّاً وقد صار له ابنٌ ينكأ جرح الانتظار ويحلم بالطيران. ولأن "قدسي"، هذا الاسم—النِّسبة لابن زعرب، نصفُ غزِّي ونصفُ مقدسيٍّ، فقد تجاوز حلم الطيران نحو تحقيقه بطفرة السفر مع والدته من باريس إلى القدس 2009... ربما عن طريق مطار يحمل اسم مجرمِ حربٍ قريب من الرملة—المدينة القابعة، بقُراها التي صارت خرائب وقرويِّيها الذين صاروا "مخرِّبين"، في لاوعي الحكاية الأم. الولد لا يعرف تعقيدات التاريخ ويقترح أن يخبِّئ أباه في الحقيبة ليرافقهم في السفر، والوالدة تعرف تعقيدات الجغرافيا وتتذكَّر شعراً قديماً "[في] المطار الفرنسيِّ كلُّ البضائعِ شرعيَّة ما عدا جسدي"، والوالد يتوسَّط بالفن ليحاكم التاريخ والجغرافيا حين يجعل المنفى وطناً مؤقَّتاً صالحاً لإعطاء ابنه دور البطولة في **درس في الطيران** (2009). هناك، في بلاد نفحت عدوَّنا مفاعله النووي، حوَّل زعرب اللوحة إلى توريةِ "بيت بيوت" إذ جعل من كلِّ لعبة في حوزة ابنه وسيلة طيران فوق حواجز البرِّ والبحر والجوِّ، وقسَّم العالم إلى ثلاثة أقانيم: منفى الأب في وطن مؤقَّت قاده إليه ماضٍ لا سبيل إلى عكس مساره، وحلم الابن في وطن دائم يتيحه الحاضر أو يكاد، واحتمال اللوحة في اشتغال الذاكرة، التي ضاق محيطها وتناثرت أشياؤها، علَّها تنجح في تدشين مستقبل ممكن قبل السماء الأخيرة... لا بعدها.

لا يعمل زعرب في خضمِّ الحدث، بل يترك الحزن والفرح يختمران كأنهما مادتين يشتغل بهما وفيهما، ويكتفي بكتابة الملاحظات والعبارات وتذكُّرات المشاعر والأحاسيس، فيقول: إن "الكتابة دائماً هي التي تأتي أولاً" قبل بداية أيِّ مشروع فني، وإن فنَّه "سجلٌّ بصريٌّ لاهتزازات الذات وتصادم الأزمنة في جسد الواقع." وفي ذلك كلِّه، يحتاج زعرب إلى استراحة بين المعارض والمشاريع، وبين الحروب كذلك، لكي يكتمل الاختمار الجمالي لانبثاق فكرة المشروع بالقوة قبل بدءِ تعيُّن المشروع بالفعل، حين يكون في "كامل وعيه العاطفي"... أو كما قال.

ربما يكون القول على المادة، بأكثر من القول على الوسيط والشكل، أكثر فاعلية في الإضاءة على تجربة زعرب الجمالية. ولعلَّ من شأن بعض الأمثلة من مشاريعه العديدة، المنتهية أو المستمرَّة، أن تشركنا في تصوُّراته الشعرية والتقنية للمادة. لا يمتلك زعرب نرجسية المبدعين الكبار ليقول "تختارُني المادة" كما يختار الإيقاعُ شاعرَه، لكنه يصدق في القول إنه لم ينجز أيَّ عمل من مادة واحدة، بل يجعل العناصر تتداعى، بالمعنى المزدوج للكلمة قدوماً وانهياراً، لتشارك في العمل الذي يبدو كأنه رحلة سرنديبية حصيلتها كشف جمالي يراوح بين عوالم الدُّربة والحرفة والملابسة والموهبة التي لا ارتجال فيها، بل تجريب تحكمه سياسة أخلاقية صارمة تعرف العالم، وتلجمه سياسة جمالية حالمة تعيد تعريف العالم كما تشاء. لا يعبث زعرب بالمواد، بل يكتفي بتنظيم كرنفالها، ومراقبته، ولملمة ما ينتج عنه من بقايا... إذ حتى بقايا المادة يعيد زعرب بثَّ الحياة فيها لتنتج المعنى كما تنتج بقايا الوعي قرائن تفسير الأحلام بين عوالم الوعي واللاوعي في أدراج المحلِّل النفسي. هنا تتحوَّل طبقات المادة إلى طبقات أفكار، تنتج الشكل وتحتفي بالتشكيل، حين يُحسَم الصراع بين العضوي والحميمي بحركة واحدة.

في هذا المسار العسير، وبالإضافة إلى هاجس السجن الذي يرضُّ وعي التجربة الفلسطينية في الداخل وفي الشتات ولا يروِّضها، يستدعي زعرب تجربته السجنية الفعلية الخاصة خلال انتفاضة الأقصى 2000، في مراحل مختلفة من مسيرته الفنية، لا من باب الجدل المكرور للصدمة وما بعدها، بل لإفراغ الصدمة في المادة، حرفياً. فبعد قرابة عقدين من تجربة الأسر ومحاولة تحويلها فنياً في العام 2002، عاد زعرب، قبل بدء حرب الإبادة في 7 تشرين الأول 2023، إلى العمل على مشروع **أسير** (2023) الذي كان يعتزم أن يشكِّل فيه 48 بورتريهاً، بعدد سنيِّ عمره في حينه، ومن بعده مشروع **الفلسطيني** (2025)... لكن الحرب أوقفته في منتصف الطريق، وقطعت طريق الحرية وأرجأت التحرير. وفيما يتعلَّق بالمادة، موضع الشاهد هنا، فقد عمل زعرب، من ناحية، على تفريغ الصدمة في المادة، فبدت كائناتٌ ما نتجَ عنها من شكلٍ في حالة اختناق أو تكاد لندرة الأكسجين. وعمل، من ناحية أخرى، على التحوُّل من التركيب Installation إلى التراكب Imbrication (أكثر من التراصف والتوازي)، وذلك من خلال الاعتماد الجدَلي على الكولاج ونكثه في معالجة المواد الشفيفة لينتج إمكانات لونية أخرى كثيفة، وليمنح العمل الفني بعداً حيوياً (بالمعنى النسيجي الحَرفي)، وكأنه ينجز أحد مجازات "سورة النحل" الخاصة به، ينقض فيه غَزْلَه مِنْ بَعدِ قُوَّة أنكاثاً، على الرغم من اختلاف السياق.

وخلال هذا النكث السرمدي، الذي تمليه الذاكرة شرطاً أولَ في وثيقة الصلح بين الوعي واللاوعي، يدرك زعرب أن

التذكُّر هو تفعيل لـ"شريطِ عُرسٍ قديم" يواصل تشغيله وهو يدرك فساد الأزمنة، وأن "الذكريات أفضل عادة ممَّا كانت وقت حدوثها"، لكنه يجعل من وعيه السجني، في فترات منع التجوُّل في انتفاضة الحجارة 1987 والتجربة السجنية الفعلية في انتفاضة الأقصى 2000 وعزلة الجائحة 2020... مهمازاً لمواصلة السير، فحيث يأمر اللاوعي ينبغي أن يُطاع وقد حقَّقت الأيام وعد صبيٍّ فلسطيني لصبيَّة فلسطينية تُيِّم بها في مرابع طفولة اللجوء: "أحلُم أن أكون فناناً يوماً ما، وأن يكون مرسمي في باريس." يدرك زعرب شروط مَحابسه القديمة في زفت لاند، وقيود مَحابسه الجديدة في زفت تايم، وهو القادر على التفريق بين أنواع مخاوفه ومخاوف الآخرين حينها والآن، لكنه يبثُّ بعضاً من البقايا—بقايا الوعي المكلَّل بالآلام واللاوعي المكلَّل بالأحلام، لأبنائه بثّاً سُلاليّاً يربط بخيوط من نور بين مكتبة الجدِّ في رفح وكتب الحفيد في باريس، وبينهما، بحر متَّصل وخراب لا يعوزه الاتصال، وهو يردِّد: "من كنتُ سأكونُ بلا... هذا البحر وهذا الخراب؟" هنا، بدل أن تكون الذاكرة (مثقوبة أو مفقودة أو موجودة) هي إكسير العمل الفني، صار العمل الفني هو **إكسير الذاكرة** (2023)، فردية كانت أو جمعية، وما ذلك إلا لأن قدرة زعرب التمييزية بين فاعليَّة الذاكرة وفعل التذكُّر تمنحه حرية توظيف وعيه الذاتي (وإن كان بأمر احترازي من لاوعيه) في تحديد سيرورة العمل في الطريق إلى صيرورته، فيقول: إن "الوعي الذاتي أساسي ومفصلي في عملي وبحثي ورحلتي في الحفر داخل الذات، ولكنني أولي اهتماماً كبيراً للاوعي الذاتي. فعملية التذكُّر هي عملية غير واعية، من يستطيع أن يجزم ويُؤكِّد؟ المساحة التي قد تكون مُرضية هي منطقة 'البين بين' بين الوعي واللاوعي. الذاكرة هي لاوعي بكلِّ تأكيد، لكن التذكُّر هو عملية استفزازية من قبل الذاكرة، قد يدخل فيها القليل من الوعي أو جزء منه."

وفي المحصِّلة، وبغضِّ النظر عن حسم الجدل النظري على حدود سلطة اللاوعي على الوعي، وسلطة الذاكرة على التذكُّر، يفعل كلٌّ من هذه الأخلاط الأثيرية، دائمة التساقي بين العقل والقلب والروح، فعله في ذات الفنان الذي يتأمَّل عالَم الآن، وعلَم الآن—**علَم** 2024. ربما نجحت حرب الإبادة في جعل حدود رفح—الغياب على الأرض أكثر غموضاً، وربما نجحت في جعل حدود رام الله—السَّراب أكثر وضوحاً، وربما نجحت في جعل حدود باريس—الأنوار أكثر قتامةً. لكن حرب الإبادة لم تنجح بالتأكيد في ملاشاة حدود هذه الأقانيم في لاوعي زعرب الذي خبُر متوالية مواجهة الفلسطيني ومحو وجهه (Facing/ Effacing): من رفح العامرة في الأمس، إلى رفح الداثرة اليوم، وحتى احتمال انبعاث رفح القادرة في الغد. في هذه المتوالية من المواجهة ومحو الوجه، كان طمس علَم فلسطين طمساً للعالَم المكلَّل بالسواد بعد أن انهارت فيه بنى القانون والنظرية والأخلاق... ومعاني العلَم. فمنذ التطهير العرقي لوادي حنين، بلدة زعرب الأصلية (الواقعة جنوب-غرب مدينة الرملة المحتلة على الطريق الواصل بين يافا وغزة) في 17 نيسان 1948، وتحويل مسجدها إلى كنيس... وعلَم فلسطين يزداد سواداً، وعلَم "إسرائيل" (الذي زُرِع لأول مرة على "تلة الحُبِّ" في مستوطنة "نِس تسيونا"—معجزة الصهيونية أو رايتها، في العام 1891) يزداد بياضاً يشبه المحو. ومنذ تلك اللحظة التاريخية الغادرة وأهل وادي حنين لا يكفُّون عن الحنين إلى بلدهم التي يقال إن أول مستوطن صهيوني قُتل في فلسطين كان على أرضها وعلى يد أهلها العرب الفلسطينيين—أصحاب البلاد. صحيح أن هذا هو لون علَم الآن وعالَم الآن، لكنه ما يزال مهمازاً لا يكفُّ عن وخز فلسطيني القلبِ في العالم لاجتراح حُبٍّ بجودة عالية يستحقُّه الفلسطينيون وتحتاجه فلسطين



هاني زعرب، المتحف الوطني، عمَّان، 2024، تصوير: Charles Shen



هاني زُعرب، 48-67-93 الآن، 2016

قطران ومواد مختلفة على قماش، 200x65 سم



هاني زُعرب، غزة: بحر من الدموع رقم 1، 2024
وسائط ومواد متعددة على قماش، 65x50x3 سم

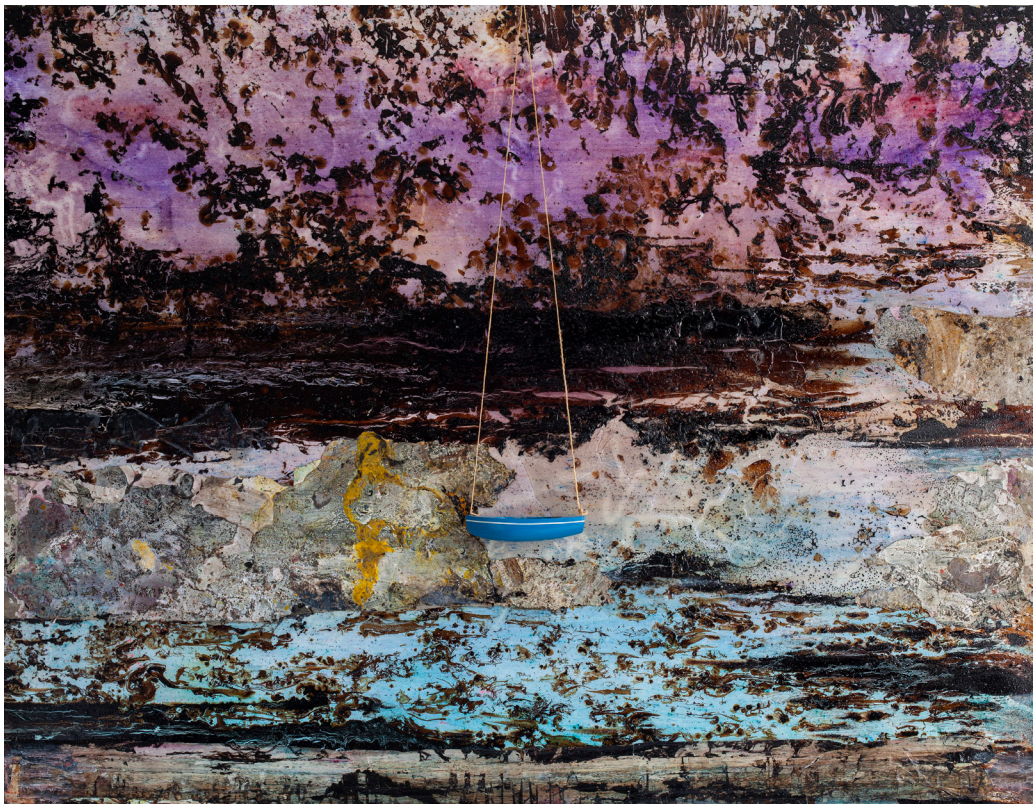


هاني زُعرب، لماذا تركت الخيمة وحيدة؟ 2024
قطران ووسائط ومواد متعددة على قماش، 200x160x12 سم



هاني زُعرب، المعذرة سيد بيتر دويغ، هذا زورق بحري، 2015

قطران ومواد مختلفة على قماش، 200x160 سم



هاني زُعرب، المعذرة سيد كيفير، هذا هو جرحنا، 2021

قطران ووسائط ومواد متعددة على قماش، 10 x 210x160 سم



هاني زُعرب، المعذرة أيها العالم، هذا هو بحرنا، أيلول 2023

قطران ووسائط ومواد متعددة على قماش، 200x160x15 سم



هاني زُعرب، يسوع، ارقد بسلام مجدداً...، 2015

قطران ومواد مختلفة على قماش،100x120 سم



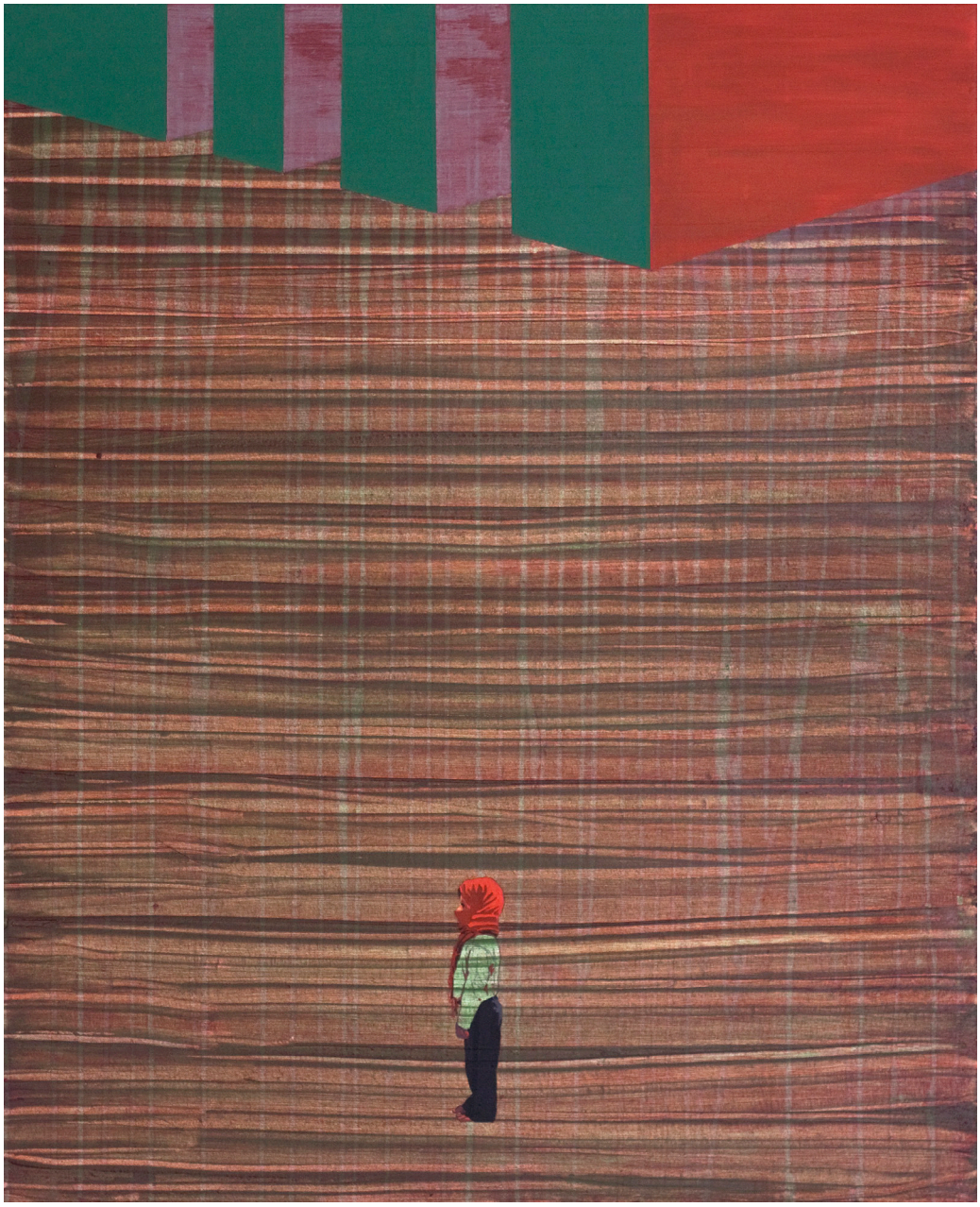
هاني زُعرب، مَرْيَمَتُنا، 2019

قطران ومواد مختلفة على قماش، 100x120 سم



هاني زُعرب، حب بجودة منخفضة، 2015

قطران ومواد مختلفة على قماش، 200x240 سم



هاني زُعرب، انتظار رقم 2، 2010

ألوان أكريليك وأصباغ على قماش، 65x81 سم



هاني زُعرب، انتظار رقم 3، 2010

ألوان أكريليك وأصباغ على قماش، 65x81سم



هاني زُعرب، زمن عالق، 2016

قطران ووسائط ومواد متعددة على قماش، 35x27 سم



هاني زُعرب، أرض الزفت/ زفت لاند رقم 8، 2019

قطران ووسائط متعددة على قماش، 100x120 سم



هاني زُعرب، تفصيل من زمن الزفت/ زفت تايم رقم 1، 2020

قطران وزجاج ووسائط متعددة على خشب، 67x41 سم



زُعرب، تفصيل من زمن الزفت/ زفت تايم رقم 4 (بيروت)، 2021

قطران وزجاج ووسائط متعددة على خشب، 222x65 سم



هاني زُعرب، تأهُّب رقم 3، 2007

قطران ومواد مختلفة على قماش، 100x120 سم



هاني زُعرب، تأهُّب رقم 10، 2008

قطران ومواد مختلفة على قماش، 100x120 سم



هاني زُعرب، الفلسطيني رقم 17، 2025

وسائط ومواد متعددة على قماش، 27x22 سم



هاني زُعرب، الفلسطيني رقم 14، 2025

قطران ووسائط ومواد متعددة على قماش، 27x22 سم



هاني زُعرب، أسير رقم 12، تشرين الأول 2023
وسائط ومواد متعددة على قماش، 27x22 سم



هاني زُعرب، أسير رقم 20، تشرين الأول 2023
وسائط ومواد متعددة على قماش، 27x22سم



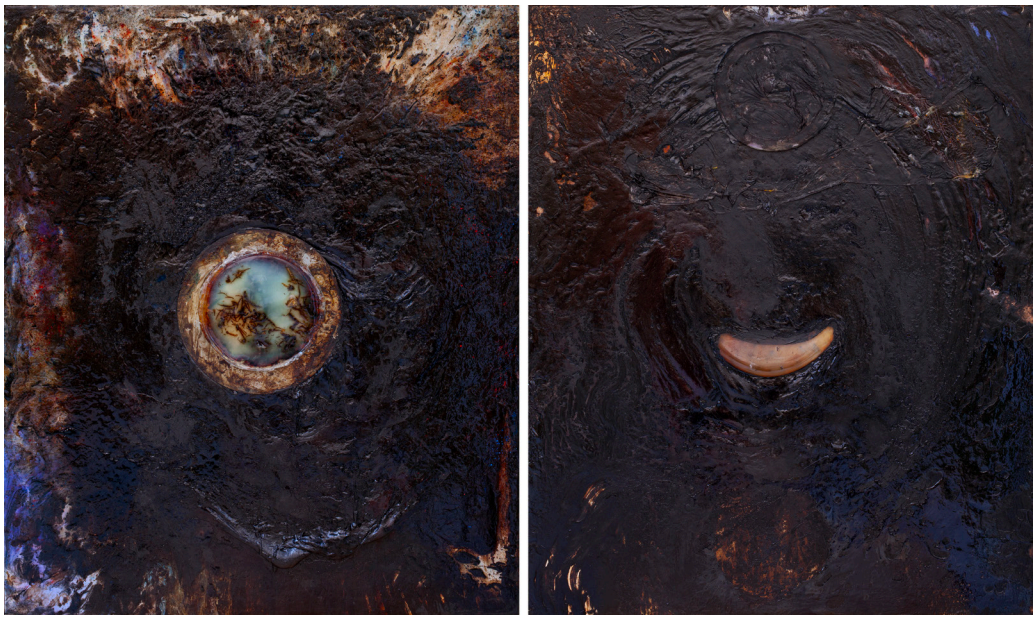
هاني زعرب، اطبع أيَّ اسم...، 2015

قطران ومواد مختلفة على قماش،429x192 سم



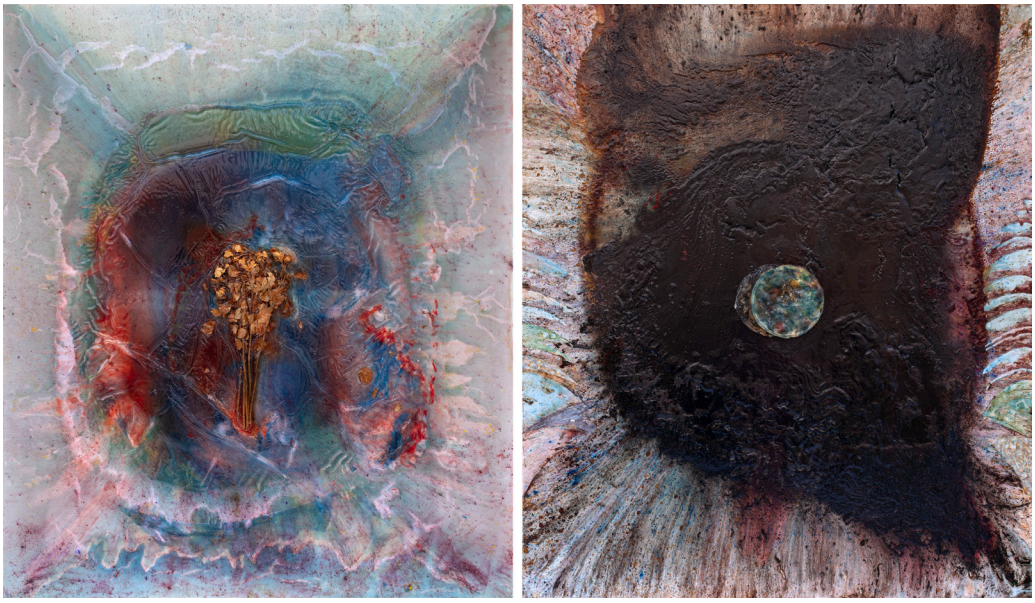
هاني زعرب، تفصيل من اطبع أيَّ اسم...، 2015

قطران ومواد مختلفة على قماش،429x192 سم



هاني زُعرب، إكسير الذاكرة (ثنائية)، 2023

قطران ووسائط ومواد متعددة على قماش، 152x90سم



هاني زُعرب، الذاكرة قبالة التذكُّر (ثنائية)، 2023

قطران ووسائط ومواد متعددة على قماش، 240x140 سم



هاني زُعرب، درس في الطيران رقم 1 (ثنائية)، 2009

قطران ومواد مختلفة على قماش، 240x100 سم



هاني زُعرب، درس في الطيران رقم 7، 2010

ألوان أكريليك ومواد مختلفة على قماش، 200x160 سم



هاني زُعرب، درس في الطيران رقم 6، 2010

ألوان أكريليك ومواد مختلفة على قماش، 200x160 سم



هاني زُعرب، علم، 2024

قطران ووسائط متعددة على خشب، 160x120x4 سم



حمزة العقرباوي، أيقونة ذاكرة فلسطين الشعبية (1984-2025)

ملصق أحمد مفيد، فلسطين (2026)

أحرار وقيود (1):
طلائع الأسرى الفلسطينيين في سجون الإنجليز (1917-1919)

عوني فارس، فلسطين

"إنَّ هذا اليوم عند أولئك الأسرى وذويهم ليوم عظيم... سيجتمع الناس في بيوت أولئك الأسرى لتهنئتهم... استطلاع أخبارهم... منذ تركوا بيوتهم إلى أن رجعوا... ما هي المعارك التي شهدوها ومن سقط من إخوانهم قتيلاً... ومن جُرح ومن نجا... وكيف كانت حالتهم في الأسر؟ وسيسأل أولئك الأسرى المئات من الأسئلة. من مات ومن عاش من ذويهم وأهل بلدهم. سيسألون عن حقولهم وأبقارهم وأغنامهم ودجاجاتهم. وسائر ما يملكون. فمنهم من يبكي ومنهم من يفرح. سيكون لرجوع الأسرى ضجة كبيرة في طول البلاد وعرضها. ستُقام ولائم وستقام مآتم. ولا بدَّ أن تشتغل الصحافة وقتاً طويلاً في أخبار هؤلاء الأسرى، ثم تندمل الجراح وترقُّ الدموع، ويتناسى الناس الحرب وويلاتها، ويرجعون إلى حالتهم القديمة."

إفراجات العام 1919- **يوميات خليل السكاكيني**، ج1، ط2، 852-853

مقدمة

تسعى هذه الورقة إلى تسليط الضوء على بواكير التجربة الاعتقالية للفلسطينيين في سجون الاحتلال البريطاني بين عامي (1917-1919)، وتحاول التعرُّف على أوائل المعتقلين، والكشف عن حيثيات اعتقالهم، وأماكن احتجازهم، والحياة داخل السجون، إضافة إلى تتبُّع ردود فعل أهاليهم، والظروف التي أفضت إلى إطلاق سراحهم. وقد حدَّدت الورقة هذا التاريخ، لخصوصية هذه الفترة الزمنية، فهي تشكِّل بداية خوض الفلسطينيين تجربة الأَسْر في سجون الإنجليز في لحظة انكسار كبرى للمنطقة وأهلها، وفي فترة شكَّلت امتداداً للحرب العظمى وتداعياتها، وغالباً ما طُمست معاناة هؤلاء الأسرى، وغدت، في أحسن الأحوال، هامشاً صغيراً في متن كبير: فلم يُذكروا في الأبحاث والدراسات إلّا لماماً، وباتوا "غُفلاً من الذكر.. عطلاً من دعاء أو رثاء"، وأصبح أغلبهم أسرى بلا أسماء... نكراتٍ ومجهولين، أو مجرَّد أرقام.

وقد جاءت هذه الفترة انتقاليةً قُبيل اندلاع موجات من الثورات المتتالية في وجه بريطانيا والمشروع الصهيوني،

حيث اتسمت مرحلة الثورات بتعزيز الإنجليز لقبضتهم الأمنية، وتكريس الاعتقال باعتباره خياراً مركزياً في مواجهة الفلسطينيين، ومدماكاً في تاريخهم خلال أكثر من قرن من الزمان، وأحد عناوين المعاناة الفلسطينية والصبر عليها في آنٍ معاً. فخلال ثورة العشرين اعتقل الإنجليز أكثر من مئةٍ وخمسة أشخاص في القدس وحدها،[1] ناهيك عن الاعتقالات في الشمال الملتهب في ربيع وصيف ذلك العام،[2] واستمرَّت الاعتقالات تباعاً حتى خاض مئات آلاف الفلسطينيين التجربة. وعلى سبيل المثال، قُدِّر عدد الأسرى في ثورة البراق بنحو 900 فلسطيني،[3] وتصاعد عددهم أثناء الثورة الفلسطينية الكبرى بين عامي (1936-1939) بصورة حادَّة، إذ تراوح ما بين 264000 -528000 شخص،[4] وهذا عدد كبير جداً، خصوصاً إذا علمنا أنَّ عدد الفلسطينيين في ذلك الوقت لم يتجاوز مليوناً وخمسة وثلاثين ألفاً وسبعمائة نسمة (باستثناء اليهود).[5] وقد استمرَّت سياسات الاعتقال حتى خروج القوات البريطانية من فلسطين في 15 أيار/ مايو 1948.

اعتقالات الحرب... أول الأسرى... أول الضحايا

بدأ المحتلُّ البريطاني استخدام سياسة الاعتقال منذ اليوم الأول الذي وطأت فيه أقدام جنوده فلسطين، وقبل أن تسقط كلُّها بيده أواخر سنة 1918. حينئذٍ، كان الاعتقال جزءاً أساسياً من إستراتيجية هدفها قمع توجُّهات الفلسطينيين الوطنية وإخضاعهم لرغبات لندن وتطلُّعاتها. وقد خاض تجربة الاعتقال في مرحلتها الأولى عدد من الفلسطينيين من مختلف الفئات والاتجاهات، وأبعد الإنجليز بعضهم إلى مصر، حيث أُجبِر كثيرون على قضاء شهور طويلة في السجون المصرية في القاهرة والإسكندرية كما سنرى في السطور اللاحقة.

لا نعرف، على وجه الدقَّة، من هو أول أسير فلسطيني في سجون الإنجليز في بداية عهدهم البائد، ولا متى أُسِر وأين، ولا مكان احتجازه، وكيف كانت ليلته الأولى في الأَسر، وكيف تعامل الإنجليز معه؟ وهل تعرَّض للتعذيب، وهل وفَّرَ له السجَّانون الطعام واللباس والدواء، وهل سمحوا له بممارسة بعض الرياضات العقلية والبدنية، وكيف تدبَّر أمره، وكيف أمضى نهاره وليله، وهل أقدم، مع من لحق به من الفلسطينيين، على خطوات لنيل بعض حقوقهم المعيشية داخل المعتقلات؟ وكيف كانت مشاعرهم وقد انتُزعوا من مدنهم وقراهم؟ وهل تمكَّنوا من التواصل مع ذويهم، ومن منهم لقي ربه مظلوماً داخل الزنازين الإنجليزية دون أن يتمكَّن من وداع أهله وأصحابه، ومن منهم طبعت تجربة الأسر على روحه وجسده ندوباً لم يشفَ منها طوال حياته؟

وعلى الرغم من ذلك، يمكن التأريخ للتجربة الاعتقالية للفلسطينيين في سجون الإنجليز مع بداية تقدم الجيش البريطاني على جبهة فلسطين، فقد أَسَر الإنجليز آلاف العثمانيين إثر احتلالهم جنوب فلسطين ووسطها، وكان من بين الأسرى فلسطينيون.[6] وقد تمكَّن عدد من الجنود الفلسطينيين من تجنُّب الوقوع في قبضة عدوهم، حيث احتضنهم الريف، وتخَّفوا باللباس العربي،[7] وأُسِر آخرون أثناء مشاركتهم في القتال ضدَّ الحلفاء على الجبهات خارج فلسطين، ولكن لا تتوفَّر معلومات دقيقة عن أسماء هذه الفئة من الأسرى ولا أعدادهم، ولا أماكن احتجازهم. ومن الأمثلة النادرة المشهورة: الأسير عارف العارف،[8] الذي اعتقل أثناء معركة ضارية في

أرضروم على جبهة القفقاس، وقد دوَّن العارف ما عايشه في معسكر الاعتقال، ويوني غوردوق في كراسنويارسك قرب شواطئ نهر ينيسي في أواسط سيبيريا.[9] ومن اللافت تَمَكُّن العارف من إرسال رسائل إلى أهله وتلقِّي أجوبة منهم عبر الهلال الأحمر العثماني.[10] ومن الأسرى، أيضاً، الأسير صبحي الخضراء،[11] الذي قاتل على جبهتَي سيناء وقناة السويس.[12] وكان لحسين الخالدي[13] أخوان أسيران، أحدهما محتجز في سجن في مدينة سامربور في الهند، والآخر في سجن في مصر.[14]

لسنا على دراية إن كان الأسرى الفلسطينيون قد تلقوا تدريباً قَبْلياً على كيفية التصرُّف في حال الوقوع في قبضة الإنجليز، وهل امتلكوا مهارات ساعدتهم في الصمود في ظلِّ ظروف الأسر القاسية، خصوصاً من كان منهم عنصراً في الجيش العثماني،[15] أو موظَّفاً حكومياً؟ وهل كان لبعضهم تجارب سابقة احتكُّوا فيها بالإنجليز أو سجنوا في سجونهم في مصر، أو تناهى إلى مسامعهم شيء عنها؟ وهل يمكن أن يكون الطلاب الملتحقون بالجامعات المصرية،[16] أو التجَّار الذين اعتادوا السفر إلى مصر قبل اندلاع الحرب العظمى قد سمعوا من زملائهم المصريين عن سجون الإنجليز، أو جرَّبوها بأنفسهم، فكانت تلك المعرفة زاداً لهم عند تعرُّضهم للأسر؟

سقوط المدن والبلدات الفلسطينية واعتقال بعض أعيانها

شنَّ الإنجليز حملة اعتقالات في المدن والبلدات الفلسطينية التي استولوا عليها، وعملوا على إبعاد المعتقلين إلى مصر. وقد كان الإبعاد شديد الوطأة على الأسرى وذويهم نظراً لبعد المسافة بين مكان احتجاز الأسير ومكان إقامة ذويه، وانقطاع التواصل، ما يعني شعوراً دائماً بالقلق. هذا بالإضافة إلى إمكانية تعرُّض الأسير وأهله لسلسلة من الإشاعات والأخبار الواهية الهادفة إلى ضرب الروح المعنوية ونشر اليأس.

للأسف لا توجد معلومات كافية في المصادر التي اطَّلعنا عليها عن أسماء الأسرى وأعدادهم وظروف اعتقالهم سوى بعض الأمثلة المتناثرة في كتب المذكّرات واليوميّات وبعض الدراسات، منها اعتقال بعض علماء الشرع والأعيان والوجهاء، مثل الشيخ سليم أبو الإقبال اليعقوبي،[17] مفتي يافا وأحد أعيانها، وقد أبعده الإنجليز إلى مصر ليقضى فترةً في سجن سيدي بشر في الإسكندرية.[18] وقد ذكر السكاكيني في يوميَّاته أنَّه كان مناهضاً لبريطانيا أثناء الحرب.[19] وكذلك عمر البيطار،[20] رئيس بلدية يافا، الذي نفاه الإنجليز إلى مصر،[21] وأودعوه في سجن عسكري في القاهرة ثم في الإسكندرية، حيث بقي عاماً كاملاً إلى أن عاد إلى يافا في العام 1921.[22]

وقد شرع الإنجليز بتنفيذ حملة اعتقالات في مدينة نابلس فور دخولها شملت جنوداً وموظَّفين عثمانيين، وقد أرسلوهم "إلى مصر زُمَراً."[23] ولنا أن نتصوَّر مقدار الشدَّة وحجم الألم الذي مرُّوا فيه أثناء اقتيادهم إلى السجون الإنجليزية في مصر بعد سقوط المدينة. كما اعتقلوا عدداً آخر من علماء الشرع والوجهاء منهم "الشيخ سعيد الكرمي، والشيخ رفعت تفاحة، وعبد الفتاح آغا طوقان، والشيخ عبد الغني عفانة (سلفيت)، وفايق أفندي العنبتاوي، والشيخ مصطفى أبو السعود (رفيديا)، والشيخ صالح صادق الحمد (عظموط)، ورضى أفندي القاسم

وأحمد الشريد (صير)، والحاج حامد الجودة وولده خضر(عراق التايه)، والشيخ إسماعيل الخطيب (عين كارم)، وقد أرسلوا إلى مصر حيث اعتقلوا ثلاثة عشر شهراً."[24] ويشير هذا العدد الكبير من المعتقلين إلى أن نابلس كانت حين احتلالها مقرّاً رئيسياً للعثمانيين بعد سقوط القدس، إذ استقبلت عدداً كبيراً من ضبَّاط وجنود الجيش العثماني المنسحبين من القدس، وبقيت كذلك حتى سقوطها في 11 أيلول/ سبتمبر 1918، كما أنه يعطي انطباعاً أولياً عن الخلفية الفكرية والمناطقية لطلائع الأسرى الفلسطينيين في تلك المرحلة.

ومن المعتقلين في مدينة القدس عبد الفتاح درويش،[25] وهو من وجهاء ريف القدس، الذي اعتقل في الأسبوع الأول من الاحتلال الإنجليزي حيث قضى في المسكوبية خمسين يوماً، ثم نُقل إلى سجن خان العظام في الرملة، ثم نُقل إلى رفح، ثم سُجن في سجن القناطر في القاهرة المعدِّ سلفاً لاستقبال أسرى الحرب العثمانيين، وقد أمضى في الاعتقال تسعين يوماً.[26] وكذلك محمود الصالح من قرية القبيبة القريبة من القدس الذي اعتقل أثناء القتال، وأُبْعِد إلى مصر وقضى زمناً في سجونها.[27] واعتقل الإنجليز أيضاً اثنين من وجهاء مدينة البيرة، هما رشيد العلي زعيم عائلة القرعان وعامر محمد العامر زعيم عائلة الطويل،[28] وذلك بعد أن أبديا، بجرأة لافتة، معارضتهما للاحتلال البريطاني أمام حاكم القدس الإنجليزي رونالد ستورز، واقتيدا إلى مصر، وبقيا هناك حتى تحرَّرا في شهر شباط/ فبراير 1920.[29]

إطلالة على التجربة الاعتقالية

تشير المصادر إلى القليل من المعلومات حول تجارب المعتقلين الفلسطينيين في تلك المرحلة، ويبدو أنَّ أغلب الأسرى لم يرغبوا في تسجيل ما جرى معهم. وقد ساهم تعطيل الصحف في التعتيم على هذه التجربة، ناهيك عن انهماك الناس في معالجة آثار الحرب العظمى، وحالة الترقُّب التي اتَّسمت بها تلك المرحلة. وعلى حدٍّ علمنا، لم يقم أحد من المؤرخين أو الباحثين بجهد توثيقي في هذا المضمار، ولعلَّ هذه التجربة لم تكن في أولويات المؤرخين والباحثين الذين كانوا مدفوعين للكتابة عمَّا هو أعظم وطأة وأشدّ هولاً مما سيشهده الفلسطينيون في المراحل اللاحقة. ونشير هنا إلى أنَّ أوائل المحاولات التوثيقية للتجارب الاعتقالية في سجون الإنجليز جاءت في العام 1920، واختصَّت باعتقالات ثورة العشرين،[30] أي أنَّها كانت لاحقة على الفترة الزمنية التي تركِّز عليها هذه الورقة.

ومن نتف أخبار الأسرى التي شاعت بين عامي (1917-1919) أنَّ الجيش البريطاني يعامل الأسرى معاملة سيئة، وأنَّه يقوم بقتل من هم من سنجق القدس،[31] وهذا وارد خصوصاً أثناء اشتداد المعارك. وقد نقل السكاكيني شهادة صديقه الأسير محمود صالح التي أشار فيها إلى أنَّ الإنجليز عاملوهم معاملة سيئة.[32] ويعاضد هذه الشهادة ما جرى مع الشيخ محمد رفعت تفاحة،[33] الذي شدَّد الإنجليز عليه في المعتقل، ورفضوا إطلاق سراحه إلا بكفالة مالية دفعها محمد نمر النابلسي.[34] كما تعرَّض المعتقلون لحملة تبشير، حيث ذكر النمر في تاريخه أنَّ الشيخ سعيد الكرمي[35] تصدَّى للمبشرين أثناء سجنه فأفحمهم.[36]

لقد كانت بريطانيا تعبِّر بسجن الفلسطينيين، خصوصاً الزعامات الوطنية المحلِّية المعارضة لها، عن رغبتها في

الانتقام منهم، مع علمها أنَّهم يمثِّلون حال الغالبية الصامتة من شعب فلسطين. وفي الوقت نفسه قامت بريطانيا باستمالتهم ضمن سعيها لتأهيل زعامة جديدة موالية لها،[37] بالإضافة إلى إقناعهم بالولاء للحلفاء، ليتمَّ إلحاقهم بالقوَّات العربية الموالية لبريطانيا "ففضَّل قسم منهم البقاء في الأسر، والتحق بالثورة من التحق بدافع الغيرة والحمية والحماس الوطني أو تخلُّصاً من عبودية الأسر ومهانته، كما التحق الآخرون طمعاً في الراتب يدفع لهم بالليرات الذهبية."[38] ويبدو أنَّ بريطانيا تمكَّنت من انتزاع بعض المعلومات من أفواه بعض المعتقلين،[39] استفاد منها جيشها أثناء زحفه الدامي على فلسطين. ومن الإشارات التي تدعم هذا الافتراض ما ذكره مؤرخ نابلس أنَّ الجيش البريطاني دخل المدينة وفي يده معلومات عن الأشخاص المؤيدين للعثمانيين.[40]

وعلى الرغم من الظروف القاسية التي تعرَّض لهم الأسرى، إلا أنَّ بعضهم تمكَّن من إرسال الرسائل لذويهم وأصدقائهم، فذكر السكاكيني في يوميَّاته أنَّه استلم رسالة من صديقه محمود الصالح، في 18 كانون الثاني/ يناير 1918 من محلِّ أسره في مصر.[41] لكنَّ الرسائل كانت تصل متأخرة، ومن الأمثلة على ذلك أنَّ الأسير الدكتور قطان،[42] المسجون في مصر أرسل رسالة إلى زوجته أثناء إقامتها في دمشق في الأول من كانون الأول/ ديسمبر 1917، تسلَّمتها في تموز/ يوليو 1918.[43]

وضعت الحرب أوزارها لكن الاعتقالات استمرَّت

شملت الاعتقالات عدداً من الفلسطينيين العائدين إلى فلسطين بعد انتهاء الحرب. ومن الأمثلة على من تعرَّضوا للأسر بعد عودتهم الشيخ أسعد الشقيري،[44] الذي كان عائداً من تركيا، إذ ما إن نزل في ميناء حيفا، حتى تمَّ احتجازه، واقتيد إلى مصر. ووفق شهادة ابنه، فإنَّ الإنجليز حرَّضوا عليه وطلبوا من الأهالي تقديم شكاوى ضدَّه، وتأثَّر الناس بسبب الدعاية البريطانية والحالة الصعبة التي وصلوا إليها بعيد سقوط فلسطين، فقاطعوا أهل بيت الشقيري. وزاد من ضنك العائلة تكرار الإشاعات بقرب إعدام الشقيري، بينما كان مسجوناً في معتقل أبي قير بالقرب من مدينة الإسكندرية، حيث بقي أربعة عشر شهراً، إلى أن تمكَّن من العودة إلى مدينة عكا في العام 1921، وبقي بضعة شهور يثبت وجوده لدى السلطات الأمنية البريطانية.[45] وموسى العلمي ممن اعتقلوا إثر عودتهم،[46] وهو الذي أُوقف مع والده بُعَيد وصوله إلى ميناء يافا في كانون الثاني/ يناير 1919، وقد أطلق الإنجليز سراح والده، وتحفَّظوا عليه، إلى أن نجحت تدخُّلات آل الدجاني في إطلاق سراحه. ووفق رواية العلمي نفسه، فقد مكثَ مستجوَباً عدَّة أسابيع إلى أن تُرك.[47] والغريب أنَّ السكاكيني، صديق موسى الحميم، لم يُشِر إلى اعتقاله أو استجوابه، واكتفى بالقول إنَّ عائلة العلمي عادت إلى فلسطين وإنَّه ذهب للسلام عليها.[48] فهل جرى تضخيم حادثة توقيف العلمي لتبدو اعتقالاً أو استجواباً طويلاً رغبة في تبييض صفحته؟

لقد استمرَّت الاعتقالات في صفوف الفلسطينيين، ولكن وتيرتها كانت ضعيفة، ويبدو أنَّها ارتبطت بأحداث ميدانية، على أنَّ المصادر لا تُعطي إلا القليل من المعلومات. وعلى سبيل المثال، فقد ذكر عبد الوهاب الكيالي أنَّ السلطات البريطانية كانت قد اعتقلت عربيين تصدَّيا لمظاهرة صهيونية في الذكرى السنوية الأولى لوعد بلفور،

وقد حكم البريطانيون على العربيين بالسجن أربعة أشهر.[49] ونقلت بعض المصادر أنَّ السلطات البريطانية اعتقلت عناصر من جمعية سرِّية تُدعى "الإخاء والعفاف" في العام 1919، اجتمع أعضاؤها على كراهية الإنجليز، وكانوا يخطِّطون لاغتيال من يتعاون مع الحركة الصهيونية ويبيعها الأراضي، وكان من أبرزهم محمود الدبَّاغ الملقب بـ"أبي سعد". وقامت أيضاً بنفي ثلاثة من أعضاء الجمعية إلى مصر،[50] كما قامت باعتقال الشيخ نعمان القدوة،[51] من مدينة غزة، الذي اعتبرته خطراً على أمنها.[52]

وفي هذا السياق، ذكر واصف جوهرية حوادث اعتقال جرت في القدس على خلفية ظاهرها المساس بممتلكات جيش الاحتلال مثل اعتقال (أبو ناصيف) (قواس البطريرك ذميانوس)، الذي اتُّهم بلبس بسطار عسكري من أموال الجيش البريطاني، واعتقال أحمد ابن أبو عيد الدّلال الذي اتُّهم بسرقة أموال من الجيش.[53] وأشار السكاكيني إلى حوادث شبيهة مثل اعتقال سعيد الشوّا،[54] وابنه رشدي،[55] لوجود أدوات حديدية وخشبية تابعة للجيش البريطاني بحوزتهما.[56] وقد ألبسَا الثوب الأزرق، وسيق الأب مشياً على الأقدام ومكبَّلاً بالحديد،[57] وزجَّ الإنجليز "الابن في السجن (و) يعمل مع سائر السجناء بالأشغال الشاقَّة،"[58] وقد حكمت المحكمة على الأب بثلاثة أشهر مع الأشغال الشاقَّة. ووفق **يوميَّات السكاكيني**، فإنَّه كان "ينقل الماء في بيت كنيروفيتش وابنه رشدي يسعى الآن في القدس في إطلاق سراح أبيه، وقد ساعدته الجمعية الإسلامية المسيحية، ولكن الأعضاء الأرثوذكس امتنعوا عن توقيع المضبطة، لأنَّهم يرون أنَّهم لا دخل لهم بذلك."[59] ويبدو أنَّ ماضي الشوّا، المقرَّب من سلطة العثمانيين،[60] قد لعب دوراً في اعتقاله.[61] ومن الأمثلة، أيضاً، اعتقال عمر الصالح البرغوثي،[62] وأخيه.[63] ويعتقد السكاكيني أنَّ الخلفية الحقيقية وراء اعتقال البرغوثي كانت معارضته محاولات بعض "صعاليك رام الله والبيرة" فحمل "أهل القرى على توقيع مضابط بطلب إنكلترا للوكالة علينا فكانوا إذا جاؤوا إلى قرى بني زيد قال لهم الناس: لا بدَّ أن نستشير عمر أفندي، فما كان من الصعاليك إلا أن رفعوا الأمر إلى حاكم رام الله."[64] ومن المعتقلين أيضاً عبد القادر العلمي، وهو من وجوه المدينة المقدَّسة، وقد نفته السلطات البريطانية.[65]

وممَّا كان دارجاً في تلك المرحلة تدخُّل مؤسسات محلِّية وشخصيات اعتبارية لإطلاق سراح المعتقلين، كما في تدخل الجمعية الإسلامية المسيحية في القدس لإطلاق سراح سعيد الشوّا،[66] وجهود كامل الحسيني مفتي الديار القدسية،[67] وعزّة باشا العابد في إطلاق سراح المعتقلين في أكثر من مناسبة.[68] وربما كان نجاح هذه المؤسسات والشخصيات في إقناع السلطات البريطانية بإطلاق سراح بعض الأسرى عائد إلى حداثة الوجود الإنجليزي في فلسطين، وعدم استكمال بناء الهيئات والدوائر القانونية والإدارية، والهامش الكبير الذي أعطي للحكام العسكريين في إدارة مناطقهم، ومحاولتهم الظهور بمظهر تلبية طلبات الناس، وسعيهم لاستمالة تلك المؤسسات والشخصيات أملاً في مساعدتها في فرض الأمن والهدوء.

الفرحة المؤقَّتة: أولى الإفراجات من سجون الاحتلال البريطاني

بدأت موجة من الإفراجات عن عدد كبير من المعتقلين الفلسطينيين في أواخر حزيران/ يونيو 1919، ووفق

مذكرات السكاكيني المكتوبة في 30 حزيران/ يونيو 1919، فقد "ابتدأت الحكومة الإنجليزية تطلق سراح الأسرى العرب، فجاء اليوم منهم عدد كبير إلى القدس."[69] وذكرت مجلة **النفائس العصرية** أنَّ اثني عشر ضابطاً عربياً عادوا إلى القدس من محلِّ احتجازهم في مصر، حيث كانوا معتقلين أثناء الحرب.[70] وتمَّ الافراج عن بقية الأسرى ووصولهم إلى القدس في الخامس من تموز/ يوليو.[71] وقد سبق هذه الإفراجات جملة تطوُّرات دولية ساهمت في تهيئة الجو لإطلاق سراح الأسرى، مثل عقد مؤتمر الصلح في أوائل العام 1919، وتوقيع معاهدة فرساي في 28 حزيران/ يونيو، وما تبع ذلك من قرارات بريطانية تصبُّ في خانة الولوج في مرحلة ما بعد الحرب، ومنها: إصدار أمر بتسريح الجنود الأتراك الأسرى لديها،[72] ورفع المراقبة عن الرسائل والتلغراف في سوريا وفلسطين،[73] كما أنها جاءت بعد مطالبات فلسطينية بالإفراج عن "الأسرى السياسيين."[74] وقد كان ممَّن نال حرِّيته في تلك الإفراجات الشيخ إبراهيم الدنف،[75] وقد كان معتقلاً بتهمة التخابر مع العثمانيين،[76] ومحمود صالح (من قرية القبيبة)،[77] وكامل البديري الذي أمضى تسعة أشهر في معتقلات مصر.[78]

وفي هذا السياق، علَّق السكاكيني على أول موجة من الإفراجات تشهدها فلسطين، بشكل لافت بالقول: "إنَّ هذا اليوم عند أولئك الأسرى وذويهم ليوم عظيم... سيجتمع الناس في بيوت أولئك الأسرى لتهنئتهم... استطلاع أخبارهم... منذ تركوا بيوتهم إلى أن رجعوا... ما هي المعارك التي شهدوها، ومن سقط من إخوانهم قتيلاً... ومن جُرح ومن نجا... وكيف كانت حالتهم في الأسر؟ وسيسأل أولئك الأسرى المئات من الأسئلة. من مات ومن عاش من ذويهم وأهل بلدهم. سيسألون عن حقولهم وأبقارهم وأغنامهم ودجاجاتهم. وسائر ما يملكون. فمنهم من يبكي ومنهم من يفرح. سيكون لرجوع الأسرى ضجَّة كبيرة في طول البلاد وعرضها. ستقام ولائم وستقام مآتم. ولا بدَّ أن تشتغل الصحافة وقتاً طويلاً في أخبار هؤلاء الأسرى، ثم تندمل الجراح وترقُّ الدموع، ويتناسى الناس الحرب وويلاتها، ويرجعون إلى حالتهم القديمة."[79]

خاتمة

حاولت هذه الورقة الوقوف على بداية تجربة الفلسطينيين مع الاعتقال في ظل الاحتلال الإنجليزي، باعتباره أحد تجلِّيات الجبروت الاستعماري ومقاومته في آنٍ معاً. وقد تركَّزت الاعتقالات في البدايات في جبهات القتال، وكان الضبَّاط والجنود في الجيش العثماني من أوائل المعتقلين. ومع سقوط المدن جرت أولى الاعتقالات لعلماء الشرع باعتبارهم الأكثر قرباً من عامة الناس والقادرين على تحريكهم، والأكثر توجُّساً وقلقاً من الاستعمار و"حداثته" الوافدة، بالإضافة إلى مجموعة من الموظفين في الدوائر الحكومية والهيئات المحلية، مثل القضاة والمفتين ورؤساء البلديات والمخاتير. وقد كانت تلك الاعتقالات ضمن سياسة هدفها ضرب البنى الإدارية الموالية للعثمانيين، واستكمال جمع المعلومات عن المجتمع الفلسطيني، ورغبة في ممارسة سياسة التقريب والإقصاء. كما اعتقل الإنجليز مجموعة من العائدين إلى فلسطين بعد انتهاء الحرب، يعتقد أنَّ أغلبهم كان لهم علاقة بالحكومة السابقة، ثم اتَّجهت الاعتقالات إلى جيل الشباب القادرين على حمل السلاح، وتنظيم الفعاليات

الجماهيرية، في محاولة لضرب أيِّ جذور للمقاومة الميدانية.

وعلى الرغم محاولات الإنجليز المبكِّرة استثمار الاعتقالات لإخافة الفلسطينيين، كما فعل حاكم القدس العسكري المستر ستورس الذي استدعى في السادس من نيسان/ أبريل 1919 عشرة أشخاص من وجهاء القدس، وخوَّفهم من مصير مشابه لمصير عبد القادر العلمي إن لم يلتزموا بسياسات بريطانيا،[80] إلا أنَّ تطور الأحداث أكَّد فشل هذه السياسة. وقد كان لافتاً أنَّ أهوال السجن وعذاباته، وإن ساهمت في إعاقة قدرات المقاومة ميدانياً في بعض المحطَّات، إلا أنَّها لم تتمكَّن من إخماد جذوة المقاومة في نفوس الناس، وأثبت الفلسطينيون قدرتهم على تجاوز محنة الأَسر، وأنَّ روح التحدِّي لديهم قادرة على التجدُّد. وقد كان مثيراً أنَّ بعض الأسماء المناضلة التي أودعت السجن في هذه المرحلة المبكِّرة من تاريخ المقاومة تكرَّرت ملاحقتها أو ملاحقة أبنائها أو كليهما معاً حتى العام 1948 وربما بعده

الإحالات

[1] **مرآة الشرق**، 21 نيسان 1920. وكان من بين المعتقلين عدد من اليهود.

[2] اتَّسمت تلك الفترة بعمليات عسكرية ضدَّ أهداف صهيونية وإنجليزية، نُفِّذت في الأغوار، لا سيَّما بيسان وما حولها. انظر: وليد الخالدي (تحرير وتقديم)، **محمد عزة دروزة 1305-1404هـ/1887-1984: سيرة ذاتية مقتطفة من مذكراته- الجزء الأول** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط1، 2023)، 104-106؛ خليل البديري، **الدكتور خليل البديري يتذكَّر: تاريخ ما أغفله التاريخ ستة وستون عاماً مع الحركة الوطنية الفلسطينية وفيها** (القدس: منشورات صلاح الدين، 1982)، 21.

[3] هيئة الموسوعة الفلسطينية، **الموسوعة الفلسطينية، المجلد العام، المجلد الأول (أ-ث)** (دمشق: هيئة الموسوعة الفلسطينية، ط1، 1984)، 616.

[4] ماثيو هيوز، **الاستعمار البريطاني وإجهاض الثورة العربية الكبرى في فلسطين (1936-1939)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2021)، 339. يبدو الفرق كبيراً بين الرقمين، وهذا له أسبابه، منها حساب عدد الذين اعتقلوا لأيام، وافتراض وجود أعداد كبيرة من المعتقلين غير المسجَّلين في الإحصائيات الرسمية.

[5] المصدر نفسه، 336-337.

[6] أشار أكثر من مصدر إلى أسرى الحرب من الضبَّاط والجنود الفلسطينيين، انظر على سبيل المثال: **مجلة النفائس العصرية**، المجلد 7، العدد 3 (9 آب 1919): 24؛ أكرم مسلَّم (تحرير)، **يوميات خليل السكاكيني، المجلد الأول 1907-1922، نيويورك- النهضة الأرثوذكسية- الحرب العظمى- الانتداب وأسئلة الهوية** (رام الله: مؤسسة الدراسات الفلسطينية ومركز خليل السكاكيني، ط2، 2026)، 852-853. ذكر أحمد العلمي أنَّ الإنجليز أسروا خلال معاركهم بين بئر السبع والقدس حوالي 12 ألف مقاتل عثماني. انظر: أحمد العلمي، **الاجتياح البريطاني لفلسطين (1917-1918)** (القدس، د.ن، ط2، 1999)، 144.

[7] إحسان النمر، **تاريخ جبل نابلس البلقاء، الجزء الثالث، عهد تطبيق النظم الحديثة** (نابلس: جمعية عمال المطابع التعاونية، 1961)، 149.

[8] عارف العارف (-1892 1973): ولد في القدس. وكان رئيس بلدية القدس بين عامي (1949-1955)، ووزير الأشغال في الحكومة الأردنية في العام 1955، ومدير المتحف الفلسطيني في القدس في العام 1963، وهو مؤرخ متخصِّص في تاريخ فلسطين والمدن الفلسطينية.

[9] سليم تماري، "مع ناقة الله في سيبيريا: عارف العارف في الأسر الروسي خلال الحرب العالمية الأولى،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد

76 (2008): 109-127.

[10] المصدر نفسه، 1-15.

[11] صبحي الخضراء (1895-1954): ولد في مدينة صفد، وعمل في جهاز الشرطة. أصبح مديراً لأوقاف عكا، ثمَّ محامياً. اعتقله الإنجليز عدَّة مرات لنشاطاته الوطنية. كان مديراً لمؤسسة اللاجئين الفلسطينيين العرب عام 1949. ومات في دمشق.

[12] مصطفى العباسي، "صبحي الخضرا سيرة قائد من صفد،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 59 (2004): 41-53.

[13] حسين الخالدي (1894-1962): ولد في مدينة القدس، وكان رئيس بلدية القدس بين عامي (1935- 1937)، وعضو اللجنة العربية العليا والهيئة العربية العليا، ووزير سابق في الحكومة الأردنية. مات في السلط ودفن في القدس.

[14] حسين الخالدي، **ومضى عهد المجاملات- ج1** (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2014)، 80.

[15] من عادة الجيوش الحديثة إصدار تعليمات للجنود بكيفية التعامل مع العدو في حال الوقوع في الأسر.

[16] اعتادت الجامعات المصرية استقبال الطلبة الفلسطينيين، خصوصاً جامع الأزهر الذي التحق به عدد كبير منهم قبل الاحتلال البريطاني لفلسطين.

[17] أبو الإقبال سليم بن حسن اليعقوبي (1880-1941): ولد في مدينة اللد. درس في جامع الأزهر في مصر، وعُيِّن مفتياً في يافا، وكان إماماً وخطيباً في مساجدها، كما أنَّه كان شاعراً، وعُرف بلقب "حسان فلسطين". وتوفي في الحجاز.

[18] مهدي عبد الهادي، **موسوعة فلسطينيون** (القدس: الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية - باسيا، ط2، 2011)، 198.

[19] السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 490.

[20] عمر البيطار (1880-1946): ولد في مدينة يافا. ورئيس بلدية يافا لعدَّة سنوات، ورئيس الجمعية الإسلامية المسيحية في يافا. وشارك في تأسيس حزب الدفاع، وترأس اللجنة القومية في يافا أثناء ثورة 36. وسجنه الإنجليز أكثر من مرة لنشاطاته الوطنية.

[21] **مرآة الشرق**، 16 شباط 1928.

[22] **الموسوعة الفلسطينية التفاعلية**، شوهد في 5 شباط 2026.
https://www.palquest.org/ar/biography/35544/راطيبلا-رمع.

[23] إحسان النمر، مصدر سبق ذكره، 150.

[24] المصدر نفسه، 153-155.

[25] عبد الفتاح درويش: ولد في قرية المالحة جنوب غرب القدس. وكان شيخ مشايخ قرى بني حسن في القدس، ومن المنخرطين في الحركة الوطنية زمن الاحتلال البريطاني. وأصبح عضواً في البرلمان الأردني، وتوفي في بيت جالا.

[26] بيان نويهض الحوت (إعداد)، **أحاديث ومراسلات عجاج نويهض الحركة العربية (1905-1933)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2022)، 452.

[27] السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 699.

[28] صالح عبد الجواد، "تأثير الهجرة الفلسطينية على ملكية الأراضي والزعامات المحلية،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 78 (2009):

95-81 ، 92-93.

[29] **مرآة الشرق**، 4 شباط 1920.

[30] كتب خليل بيدس مقالة مطوَّلة نشرها في العام 1920، وكانت عن اعتقاله في نيسان في العام 1920، في أعقاب اندلاع ثورة العشرين، وأعمل حالياً على إعداد دراسة وافية عن هذا المقال.

[31] محسن محمد صالح، "موقف أهل شمال فلسطين من نهاية الدولة العثمانية وبداية الاحتلال البريطاني،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 63 (2005): 60.

[32] السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 699، 855.

[33] محمد رفعت تفاحة الحسيني (1860-1940): ولد في مدينة نابلس نقيب السادة الأشراف في نابلس، شيخ وشاعر. كان من مؤيِّدي العثمانيين أثناء الحرب العالمية الأولى، وكان من وجهاء نابلس المعروفين، ومن المشاركين في المؤتمر الإسلامي المنعقد في القدس في العام 1928 للدِّفاع عن الأماكن المقدَّسة.

[34] إحسان النمر، مصدر سبق ذكره، 155. محمد نمر النابلسي (1870-1940): ولد في مدينة نابلس. ودرس في جامع الأزهر في القاهرة. وكان من وجهاء نابلس ومن مؤسِّسي حزب الدفاع الفلسطيني.

[35] سعيد الكرمي (1852-1935): ولد في مدينة طولكرم، عالم أزهري وشاعر، سُجن أواخر العهد العثماني، واعتقله البريطانيون عند احتلالهم مدينة نابلس. وعمل مفتِّشاً للمعارف في طولكرم ومفتياً، وكان قاضياً للقضاة في الأردن في النصف الثاني من عشرينيات القرن العشرين. وقد توفي في طولكرم.

[36] المصدر نفسه، 155.

[37] صالح عبد الجواد، مصدر سبق ذكره.

[38] حسين الخالدي، مصدر سبق ذكره، 103.

[39] محسن صالح، مصدر سبق ذكره، 57.

[40] إحسان النمر، مصدر سبق ذكره، 153.

[41] السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 699.

[42] للأسف لا نعرف الكثير عن هذا الدكتور سوى ما ذكره السكاكيني في يومياته، ويمكن أن يكون هو حبيب قطّان، الطبيب المشهور في حيفا.

[43] المصدر نفسه، 654 ، 663.

[44] الشيخ أسعد الشقيري (1860-1940): ولد في مدينة عكا. عالم أزهري. وكان عضو مجلس المبعوثان العثماني، ومفتي الجيش الرابع العثماني، وأحد الوطنيين المعارضين لآل الحسيني، ومن مؤسسي حزب الدفاع الوطني في العام 1934.

[45] أحمد الشقيري، **أربعون عاماً في الحياة العربية والدولية** (بيروت: دار النهار، 1969)، 100-102.

[46] موسى العلمي (1897-1984): ولد في مدينة القدس. وكان عضو الوفد الفلسطيني لمباحثات لندن بشأن فلسطين في العام 1939. وهو ممثِّل فلسطين في مؤتمر الإسكندرية في العام 1945. ومؤسِّس المكاتب العربية في لندن ونيويورك وواشنطن والقدس للدعاية للقضية الفلسطينية في العام

1945، ومؤسّس المشروع الإنشائي العربي عام 1946.

[47] جوفري فرلونغ، **فلسطين بلادي... قصة موسى العلمي**، ترجمة أحمد العلمي (القدس: د. م، 2001)، 78.

[48] السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 699.

[49] عبد الوهاب الكيالي، **تاريخ فلسطين الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط10، 1990)، 100.

[50] بيان نويهض الحوت، **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين 1917-1948** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط3، 1986)، 89. ترى الحوت أنَّ الجمعية تشكَّلت من عناصر محلية لها نفوذ شعبي في أحيائها، ويعدُّ بعضهم من القبضايات، لكن الإنجليز تمكَّنوا منها مبكراً.

[51] نعمان حسين عرفات القدوة (ت 1935): ولد في مدينة غزة. وكان ناظر وقف حسين باشا مكي في غزة، و إمام وخطيب مسجد خانيونس.

[52] عثمان مصطفى الطباع، **اتحاف الأعزة في تاريخ غزة، المجلد الأول** (غزة: مكتبة اليازجي، 1999)، 19.

[53] عصام نصار وسليم تماري (محرران)، **القدس الانتدابية في المذكرات الجوهرية- الكتاب الثاني من مذكرات الموسيقي واصف جوهرية 1918-1948** (القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، 2005)، 283-285.

[54] سعيد الشوّا (1886-1930): ولد في مدينة غزة، ومن أعيان المدينة، وكان رئيس بلديتها، وعضو المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى.

[55] رشد سعيد الشوّا (1889-1965): ولد في مدينة غزة. وكان رئيس بلدية غزة ومحافظها لعدَّة سنوات. مات في لندن، ودفن في غزة.

[56] السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 811.

[57] المصدر نفسه، 811.

[58] المصدر نفسه، 811.

[59] المصدر نفسه، 823.

[60] حول علاقاته مع العثمانيين، انظر: الطباع، مصدر سبق ذكره، 51-53؛ أباهر السقا، **غزة التاريخ الاجتماعي تحت الاستعمار البريطاني** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2018)، 42؛ **مرآة الشرق**، 23 شباط 1928.

[61] **مرآة الشرق**، 23 شباط 1928.

[62] عمر الصالح البرغوثي (1894-1965): ولد في قرية دير غسانة القريبة من رام الله. وكان رئيس الجمعية الإسلامية المسيحية في منطقة رام الله، وشارك في العديد من الفعاليات الوطنية أثناء احتلال بريطانيا لفلسطين. وهو برلماني ووزير في الحكومة الأردنية، و توفي في القدس.

[63] السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 826.

[64] المصدر نفسه.

[65] السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 782.

[66] المصدر نفسه، 823. يذكر الشوا في مقابلة معه أنَّ هربرت صموئيل هو من عفا عنه، للمزيد، انظر: **مرآة الشرق**، 23 شباط 1928.

[67] المصدر نفسه، ص 811. كامل طاهر الحسيني (1867 - 1921): وُلد في مدينة القدس. وكان من أعيانها، وتولَّى منصب الإفتاء فيها في

العام 1908، وعُيِّن رئيساً لمحكمة الاستئناف الشرعية.

[68] ذكر إحسان النمر أنَّ عزة باشا العابد توسَّط لإطلاق سراح أسرى نابلس ومنطقتها، للمزيد، انظر: إحسان النمر، مصدر سبق ذكره، 155. أحمد عزت باشا بن هولو باشا العابد (1855- 1924): ولد في مدينة دمشق. وكان مستشار السلطان عبد الحميد الثاني، وعضو في مجلس شورى الدولة العثمانية حتى العام 1908. وأصدر أكثر من جريدة بالعربية. وتوفي في القاهرة.

[69] السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 187.

[70] **النفائس العصرية**، مصدر سبق ذكره، 24.

[71] السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 855.

[72] **مرآة الشرق**، 1 تشرين أول 1919.

[73] **مرآة الشرق**، 26 تشرين الثاني 1919.

[74] **مرآة الشرق**، 21 كانون الثاني 1920.

[75] الشيخ إبراهيم الدنف الأنصاري: كان من أئمة المسجد الأقصى، وهو والد الشهيد سامي الأنصاري الذي ارتقى في محاولة اغتيال الضابط البريطاني آلن سيكرست في حزيران/ يونيو 1936.

[76] خليل السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 856.

[77] المصدر نفسه، 855.

[78] خليل البديري، مصدر سبق ذكره، 11-12.

[79] السكاكيني، مصدر سبق ذكره، 852-853.

[80] المصدر نفسه، 782.

النمور في اليوم العاشر

زكريا تامر، سورية

*ظهرت هذه القصة في مجموعة زكريا تامر، **النمور في اليوم العاشر** (بيروت: الآداب، 1978)، 54-58.

رحلت الغابات بعيداً عن النمر السجين في قفص، ولكنه لم يستطع نسيانها، وحدَّق غاضباً إلى رجال يتحلَّقون حول قفصه وأعينهم تتأمله بفضول ودونما خوف، وكان أحدهم يتكلَّم بصوت هادئ ذي نبرةٍ آمرة: "إذا أردتم حقاً أن تتعلَّموا مهنتي، مهنة الترويض، عليكم ألا تنسوا في أيِّ لحظة أن مَعِدَة خصمكم هدفكم الأول، وسترون أنها مهنة صعبة وسهلة في آنٍ واحد. انظروا الآن إلى هذا النمر. إنه نمر شرس متعجرف شديد الفخر بحرِّيته وقوته وبطشه، ولكنه سيتغير، ويصبح وديعاً ولطيفاً ومطيعاً كطفل صغير، فراقبوا ما سيجري بين من يملك الطعام وبين من لا يملكه، وتعلَّموا." فبادر الرجال إلى القول إنهم سيكونون التلاميذ المخلصين لمهنة الترويض.

فابتسم المروِّض مبتهجاً، ثم خاطب النمر متسائلاً بلهجة ساخرة: "كيف حال ضيفنا العزيز؟" قال النمر: "أحضر لي ما آكله فقد حان وقت طعامي." فقال المروِّض بدهشة مصطنعة: "أتأمرني وأنت سجيني؟ يا لك من نمر مضحك! عليك أن تدرك أني الوحيد الذي يحقُّ له هنا إصدار الأوامر." قال النمر: "لا أحد يأمر النمور." قال المروِّض: "ولكنك الآن لست نمراً. أنت في الغابات نمر، أما وقد صرت في القفص، فأنت الآن مجرَّد عبد تمتثل للأوامر وتفعل ما أشاء." قال النمر بنزق: "لن أكون عبداً لأحد." قال المروِّض: "أنت مرغم على إطاعتي لأني أنا الذي أملك الطعام." قال النمر: "لا أريد طعامك." قال المروِّض: "إذن جُع كما تشاء، فلن أرغمك على فعل ما لا ترغب فيه." وأضاف مخاطباً تلاميذه: "سترون كيف سيتبدل، فالرأس المرفوع لا يشبع معدة جائعة." وجاع النمر، وتذكَّر بأسى أيام كان ينطلق كريح دون قيود مطارداً فرائسه.

وفي اليوم الثاني، أحاط المروِّض وتلاميذه بقفص النمر، وقال المروِّض: "ألستَ جائعاً؟ أنت بالتأكيد جائع جوعاً يعذِّب ويؤلِم. قل إنك جائع فتحصل على ما تبغي من اللحم." ظلَّ النمر ساكتاً، فقال المروِّض له: "افعل ما أقول ولا تكن أحمق. اعترف بأنك جائع فتشبع فوراً." قال النمر: "أنا جائع." فضحك المروِّض، وقال لتلاميذه: "ها هو ذا قد سقط في فخٍّ لن ينجو منه." وأصدر أوامره، فظفر النمر بلحم كثير.

وفي اليوم الثالث، قال المروِّض للنمر: "إذا أردت اليوم أن تنال طعاماً، نفِّذ ما سأطلب منك." قال النمر: "لن أطيعك." قال المروِّض: "لا تكن متسرِّعاً، فطلبي بسيط جداً. أنت الآن تحوص في قفصك، وحين أقول لك: قف،

فعليك أن تقف." قال النمر لنفسه: "إنه فعلاً طلب تافه ولا يستحقُّ أن أكون عنيداً وأجوع." وصاح المروِّض بلهجة قاسية آمرة: "قف!" فتجمَّد النمر توّاً، وقال المروِّض بصوت مرح: "أحسنت." فسُرَّ النمر، وأكل بنَهَم بينما كان المروِّض يقول لتلاميذه: "سيصبح بعد أيام نمراً من ورق."

وفي اليوم الرابع، قال النمر للمروِّض: "أنا جائع، فاطلب منِّي أن أقف." فقال المروِّض لتلاميذه: "ها هو قد بدأ يحبُّ أوامري." ثم تابع موجِّهاً كلامه إلى النمر: "لن تأكل اليوم إلا إذا قلَّدت مواء القطط." فكظم النمر غيظه، وقال لنفسه: "سأتسلَّى إذا قلَّدت مواء القطط." وقلَّد مواء القطط، فعبس المروِّض، وقال باستنكار: "تقليدك فاشل... هل تعدُّ الزمجرة مواءً؟" فقلَّد النمر ثانيةً مواء القطط، ولكن المروِّض ظلَّ متجهِّم الوجه، وقال بازدراء: "اسكت، اسكت! تقليدك ما زال فاشلاً. سأتركك اليوم تتدرَّب على مواء القطط، وغداً سأمتحنك، فإذا نجحت أكلت، أما إذا لم تنجح فلن تأكل." وابتعد المروِّض عن قفص النمر وهو يمشي بخطى متباطئة، وتبعه تلاميذه وهم يتهامسون متضاحكين. ونادى النمر الغابات بضراعة، ولكنها كانت نائية.

وفي اليوم الخامس، قال المروِّض للنمر: "هيَّا، إذا قلَّدت مواء القطط بنجاح، نلت قطعة كبيرة من اللحم الطازج." قلَّد النمر مواء القطط، فصفَّق المروِّض، وقال بغبطة: "عظيم أنت تموء كقطٍّ في شباط." ورمى إليه بقطعة كبيرة من اللحم.

وفي اليوم السادس، ما أن اقترب المروِّض من النمر حتى سارع النمر إلى تقليد مواء القطط. ولكن المروِّض ظلَّ واجماً مقطِّب الجبين، فقال النمر: "ها أنا قد قلَّدت مواء القطط." قال المروِّض: "قلِّد نهيق الحمار." قال النمر باستياء: "أنا النمر الذي تخشاه حيوانات الغابات، أقلِّد الحمار؟ سأموت ولن أنفِّذ طلبك." فابتعد المروِّض عن قفص النمر دون أن يتفوَّه بكلمة.

وفي اليوم السابع، أقبل المروِّض نحو قفص النمر باسم الوجه وديعاً، وقال للنمر: "ألا تريد أن تأكل؟" قال النمر: "أريد أن آكل." قال المروِّض: "اللحم الذي ستأكله له ثمن، انهقْ كالحمار تحصل على الطعام." فحاول النمر أن يتذكَّر الغابات، فأخفق، واندفع ينهق مغمض العينين. فقال المروِّض: "نهيقك ليس ناجحاً، ولكنني سأعطيك قطعةً من اللحم إشفاقاً عليك."

وفي اليوم الثامن، قال المروِّض للنمر: "سألقي مطلع خطبة، وحين سأنتهي صفِّقْ إعجاباً." قال النمر: "سأصفِّق." فابتدأ المروِّض إلقاء خطبته، فقال: "أيها المواطنون... سبق لنا في مناسبات عديدة أن أوضحنا موقفنا من كلِّ القضايا المصيرية، وهذا الموقف الحازم الصريح لن يتبدَّل مهما تآمرت القوى المعادية، وبالإيمان سننتصر." قال النمر: "لم أفهم ما قلت." قال المروِّض: "عليك أن تُعجَبَ بكلِّ ما أقول وأن تصفِّق إعجاباً به." قال النمر: "سامحني. أنا جاهل أمِّي، وكلامك رائع وسأصفِّق كما تبغي." وصفَّق النمر، فقال المروِّض: "أنا لا أحب النفاق والمنافقين، ستحرم اليوم من الطعام عقاباً لك."

وفي اليوم التاسع، جاء المروِّض حاملاً حزمة من الحشائش، وألقى بها للنمر، وقال: "كُلْ!" قال النمر: "ما هذا؟ أنا من آكلي اللحوم." قال المروِّض: "منذ اليوم لن تأكل سوى الحشائش." ولمَّا اشتد جوع النمر، حاول أن يأكل الحشائش، فصدمه طعمها، وابتعد عنها مشمئزاً، ولكنه عاد إليها ثانيةً، وابتدأ يستسيغ طعمها رويداً رويداً.

وفي اليوم العاشر، اختفى المروِّض وتلاميذه والنمر والقفص، فصار النمر مواطناً، والقفص مدينة

الحلقة والحقل الاعتقالي الفلسطيني: إنتاج الوعي تحت القيد

شادي الشرفا

جامعة بيرزيت، فلسطين

مقدمة

لا تنطلق هذه المقاربة لمفهوم الحلقة من افتراض أنَّ المعرفة داخل السجون "الإسرائيلية" كانت يوماً نتاج مبادرات ثقافية فردية أو أنشطة تعليمية معزولة، بل من قناعة أنَّ ما تشكَّل داخل الأسر هو نمط من إنتاج المعرفة تحت القهر، نمطٌ نشأ بوصفه استجابة تاريخية لشروط استعمارية هدفت إلى تفكيك الجماعة، وضبط الزمن، وتجريد الأسير من المعنى السياسي والوجودي. ضمن هذا الإطار، لا يمكن فهم ما اصطلح على تسميته بـ"الحلقة" بوصفها جلسة تثقيفية أو نشاطاً قرائياً عابراً، بل بوصفها بنية تنظيمية—معرفية تعيد ترتيب العلاقة بين المعرفة والتنظيم، وبين التعلُّم والانضباط، داخل فضاء الاعتقال.

تستند المقاربة نظرياً إلى مفهوم "المثقف الخفيّ"، كما طوَّره إسماعيل ناشف، بوصفه توصيفاً لنمط من الفاعلين المعرفيين الذين يتشكَّلون داخل الحقل الاعتقالي خارج شروط المؤسسة الأكاديمية والفضاء العمومي. وفي هذا السياق، تصبح المعرفة ممارسةً يومية مرتبطة بالبقاء وإعادة إنتاج الجماعة، ويغدو تداولها محكوماً بقنوات داخلية مغلقة، لا بمنطق النشر والتمثيل العلني. وتُقرأ الحلقة هنا بوصفها أحد أهم الفضاءات العملية التي تتجسَّد فيها وظيفة "المثقف الخفيّ"، لا باعتبارها فعلاً منفرداً، بل باعتبارها آلية جماعية تُنظِّم إنتاج المعرفة وتوزيعها داخل الجماعة الأسيرة. وعلى ذلك، تعالج المقاربة الحلقة بوصفها جهازاً مزدوج الوظيفة: فمن جهة، هي إطار لتكوين الوعي الفكري والسياسي والتنظيمي والتربوي، ومن جهة أخرى، هي أداة لإدارة الزمن الاعتقالي ومنع تحوُّله إلى زمن فارغ أو مُستهلَك، ناهيك عن كونه عنصر تحدٍّ للمنظومة الاستعمارية. تقوم الحلقة على الانتظام، وتقسيم الأدوار، والتكليف بالقراءة والنقاش والتلخيص، وربط المعرفة بسلوك العضو وانضباطه داخل الجماعة. وبهذا المعنى، تتحوَّل المعرفة من مادة تُقرأ إلى ممارسة تُدار وتُقاس وتُستثمر في إعادة إنتاج الحركة الأسيرة.

لكنَّ الحلقة لا تُفهم فقط كبنية داخلية للضبط الذاتي، بل أيضاً كموقع داخل صراع أوسع على الوعي. فالسجن الاستعماري لا يعمل كجهاز قمع ماديٍّ وحسب، بل كنظام لإدارة الجماعة وإعادة تشكيل الذات عبر الزمن والفضاء واللغة والرقابة. ومن هنا، تطرح هذه المقاربة فرضية مركزية مفادها أنَّ الحلقة ليست مرحلة عابرة في

تاريخ الحركة الأسيرة، بل بنيةً مستمرَّةً لإنتاج الوعي والتنظيم أعادت إنتاج نفسها بتغيِّر السياقات السياسية، وأنَّ استهدافها في مراحل مختلفة، ولا سيَّما حين تتصاعد سياسات التجفيف المعرفي، هو جزء من إستراتيجية تستهدف شروط إنتاج المعنى المقاوم داخل الأسر. ولذا، فإنَّ تحليل الحلقة يتيح مساءلةً أوسع لطبيعة الحقل الاعتقالي ذاته: هل هو فضاء ضبط وإخضاع فقط، أم فضاء إنتاج معرفة مضادَّة؟ إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تستلزم قراءة الحلقة لا كآلية تثقيف، بل كجهاز لإعادة تشكيل الذات في مواجهة محاولات تفكيكها، وهو ما تسعى هذه المقالة إلى رصده نظرياً وتاريخياً.

المنهج وموقعيَّة الباحث

تنطلق هذه المقاربة من قراءة نوعية تأويلية، تستند إلى تحليل النصوص النظرية التي تناولت الحقل الاعتقالي الفلسطيني، وعلى رأسها أعمال إسماعيل ناشف حول "المثقف الخفيِّ" وأطروحة وليد دَقَّة في "صهر الوعي"، ودراسات سوسيولوجية لاحقة تناولت البنية الثقافية والتنظيمية داخل السجون. غير أنَّ هذا الإطار النظري لا يُوظَّف بوصفه تفسيراً خارجياً للحقل المدروس، بل يُقرأ في ضوء تجربة معيشة ممتدَّة داخل ذلك الحقل، وهنا يمكن الاستفادة من كتاب **مقاومة الاعتقال** للأسرى مروان البرغوثي وعبد الناصر عيسى وعاهد أبو غلمة بوصفه محاولةً مبكِّرة لتأطير الاعتقال كمجال مواجهة منظَّم، لا كحدث لاحق على الفعل النضالي. فالكتاب يعالج التحقيق، والسرِّية، وظاهرة العملاء، والمحاكم، باعتبارها ساحات صراع معرفيٍّ—تنظيميٍّ، ويؤكِّد على بعض القواعد مثل ضرورة تحصين المناضل مسبقاً عبر التثقيف والانضباط.[1] واستناداً إلى ذلك، تصبح المعرفة شرطاً لبقاء التنظيم لا نشاطاً ثقافياً ثانوياً. ويمكن فهم الحلقة، في هذا الإطار، بوصفها الأداة العملية لتحويل هذه الأدبيات إلى ممارسة يومية داخل السجن.

تمضي هذه المقاربة لمفهوم الحلقة من افتراض أنَّ السجن السياسي الفلسطيني ليس موضوعاً خارج الذات الباحثة، بل هو فضاء خبرة عاشه الباحث لأكثر من عشرين عاماً. وبذلك، فإنَّ المعرفة المنتَجة هنا لا تنفصل عن موقعها، بل تنتمي إلى ما يُعرف في الأدبيات المعاصرة بـ"المعرفة الموقعيَّة" (Situated Knowledge)، أيّ المعرفة المتولِّدة من داخل الحقل الاجتماعي ذاته. إن إدراج موقع الباحث لا يأتي بوصفه عنصراً تزيينياً أو اعترافياً، بل بوصفه ضرورة إبستيمولوجية لفهم ديناميات الحلقة داخل السجن، باعتبارها ممارسة يومية لا يمكن استيعابها من خلال الوثائق الرسمية وحدها. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، استبدال التحليل بالسرد الذاتي، بل يقتضي إخضاع التجربة الشخصية للتمحيص والمقارنة والتقاطع مع مصادر مكتوبة وشهادات أخرى. وفي الخلاصة، تعتمد المقاربة أيضاً على شهادات ميدانية حديثة، من بينها شهادة الأسيرين المحرَّرين نادر صَدَقَة وباسم خندقجي عن التحوُّلات التي أعقبت 7تشرين الأول/ أكتوبر 2023. بهذا الاختيار المنهجي، تُقرأ الحلقة لا بوصفها سرداً لتجربة ذاتية، بل بوصفها بنية يجب تفكيكها نظرياً وتحليلها كجهاز معرفي مضادّ لسياسات "صهر الوعي".

الحلقة بوصفها فضاءَ إنتاجِ "المثقف الخفيِّ"

يقدِّم ميشيل فوكو تحليلاً للسجن الحديث بوصفه جزءاً من منظومة أوسع للانضباط والمراقبة، حيث لا يقتصر دور السجن على الحجز المادي، بل يعمل كآلية لإنتاج "أجساد مطيعة" عبر المراقبة الدائمة والتنظيم الدقيق للزمن والحركة.[2] في تحليله لنموذج "البانوبتيكون"، الذي صاغه جيرمي بنثام، يوضح فوكو أنَّ جوهر هذا النموذج لا يكمن في البناء المعماري فحسب، بل في خلق حالة دائمة من الرؤية المحتملة تجعل السجين يراقب نفسه بنفسه.[3] ويكتب فوكو: "إنَّ الرؤية فخّ." كما يؤكِّد أنَّ وظيفة الانضباط هي: "إنتاج أجساد طيِّعة يمكن إخضاعها واستعمالها وتحويلها وتحسينها."[4] يتيح تحليل فوكو للسجن الحديث إطاراً أوَّلياً لفهم خصوصية الحقل الاعتقالي الفلسطيني قبل الانتقال إلى مفهوم "المثقف الخفيِّ" الذي يلتقط آليات إنتاج المعرفة داخل هذا الحقل. وينطلق هذا القسم من مسلَّمة نظرية مفادها أنَّ السجن الاستعماري لا يعمل بوصفه جهاز قمع مادي فحسب، بل بوصفه نظاماً لإدارة الوعي وضبط الجماعة وتفكيك شروط إنتاج المعنى. إنَّ إدارة الزمن، والتحكُّم بالحركة، وتنظيم الفضاء، والمراقبة، ليست أدوات تأديب فقط، بل أدوات لإعادة تشكيل الذات. غير أنَّ التجربة الاعتقالية الفلسطينية، منذ أواخر الستينيات، لم تنحصر في موقع التلقِّي السلبي لهذه الإدارة، بل أفرزت أشكالاً مضادَّة من إنتاج المعرفة والتنظيم، أعادت من خلالها الحركة الأسيرة بناء ذاتها داخل فضاء القيد.

وبالاستناد إلى مفهوم "المثقف الخفيِّ"، كما طوَّره إسماعيل ناشف، يمكن قراءة الفاعل المعرفي داخل السجن لا بوصفه مثقفاً أكاديمياً كلاسيكياً، بل كذات تنتج المعرفة داخل جماعة محاصَرة وتعيد توزيعها عبر قنوات تنظيمية مغلقة.[5] لا يتعلَّق الأمر بمثقفين بالمعنى الكلاسيكي المرتبط بالمؤسسة الأكاديمية، بل بذوات تنتج المعرفة داخل جماعة محاصَرة، حيث تصبح الثقافة والتعبئة ممارسةً يوميةً مرتبطة بالبقاء وإعادة إنتاج الجماعة. وإذا كان المثقف الخفيُّ هو الفاعل المعرفي داخل السجن، فإن الحلقة تمثِّل الفضاء الاجتماعي—التنظيمي الذي يتجسَّد فيه هذا الفاعل. فالحلقة ليست جلسة ثقافية عفوية، بل بنية تضبط إنتاج المعرفة وتداولها، وتربط التعلم بالانضباط والسلوك والالتزام الجماعي. لقد تشكَّلت الحلقة في التجربة الاعتقالية الفلسطينية بوصفها وحدة شبه مغلقة، تقوم على انتظام زمني واضح، وتوزيع أدوار محدَّد، وتكليفات فكرية إلزامية، وتقييم دوريٍّ للأعضاء. وبذلك تصبح الحلقةُ المكانَ الذي تتجسَّد فيه وظيفة "المثقف الخفيِّ" في حياته اليومية الملموسة، لا في مستوى التجريد النظري.

في تجربة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، حملت "الحلقة" معنى تنظيمياً دقيقاً ضمن تراتبية واضحة، حيث شكَّلت مرحلة تدريب تمتدُّ عادة بين ستة أشهر وسنتين، يجري خلالها تثقيف العضو المتدرِّب بأدبيات الحزب السياسية والفكرية، وتنمية مهارات تنظيمية وإدارية، تشمل القراءة الإلزامية، والتلخيص، وتقديم الكتب، والأرشفة والتشفير، والتدرُّب على الإلقاء والخطابة، إلى جانب مهمَّات عملية وأمنية. أما في الحركات الإسلامية، فقد اتَّخذ البناء صيغة "الأسرة" بوصفها وحدة تربوية—تنظيمية، تركِّز على الانتظام الأخلاقي إلى جانب التثقيف

السياسي والديني. وأما حركة فتح، فقد تنوَّعت فيها التسميات بين "التوجيه" و"الخلية"، مع تفاوت في درجة التنظيم بين السجون والفترات الزمنية المختلفة. وعلى الرغم من هذا التنوّعُ الاصطلاحي، ظلَّ القاسم البنيوي واحداً، وهو تنظيم المعرفة بوصفها شرطاً لإعادة إنتاج الجماعة الأسيرة.

إن ما يمنح الحلقة أهميَّتها النظرية لا يكمن فقط في انتظامها الداخلي، بل في موقعها داخل صراع أوسع حول الوعي. ففي كتابه **صهر الوعي أو في إعادة تعريف التعذيب**، يعيد وليد دَقَّة تعريف التعذيب بوصفه عملية إعادة تشكيل للذات، لا مجرَّد إيلام جسدي.[6] فالتعذيب، في هذا التحليل، يسعى إلى تفريغ الأسير من معناه السياسي، وإعادة إنتاجه بوصفه كائناً منزوع الإرادة. هذا التعريف يفتح المجال لقراءة الحلقة بوصفها أحد أهم فضاءات إنتاج الذات المقاومة داخل الحقل الاعتقالي.

تؤكِّد دراسات لاحقة، من بينها قراءة قسَم الحاج للحياة التعليمية والجامعية داخل السجون، أنَّ النشاط المعرفي لم يكن ملحقاً بالنشاط التنظيمي، بل كان أحد أعمدته الأساسية.[7] فالمكتبات التنظيمية، والنشرات الداخلية، والدورات التثقيفية، شكَّلت جميعها بنية معرفية داخلية أنتجت ما يمكن وصفه باقتصاد معرفيٍّ مغلق، يُعاد فيه تدوير النصوص، وتُختبر الأفكار، ويُصاغ السلوك الجماعي وفق أطر فكرية محدَّدة.

قبل اتفاق أوسلو، وفي ظلِّ كثافة السجون (التي بلغت نحو 31 موقعاً اعتقالياً)، شكَّلت الحلقات العمود الفقري للحياة الاعتقالية. فكانت تُعقد يومياً تقريباً، وأحياناً أكثر من حلقة في اليوم الواحد. غير أنَّ مرحلة ما بعد أوسلو أدخلت تحوُّلات مباشرة على هذا البناء. فالإفراج عن أعداد كبيرة من الأسرى، وتقليص عدد السجون، وتصاعد خطاب الإفراجات القريبة، أدخل حالة انتظار جماعيٍّ انعكست سلباً على انتظام الحلقات في بعض المواقع. كما أدَّى إدخال وسائل ترفيه متعدِّدة، مثل زيادة عدد قنوات التلفاز والنشاطات الرياضية، والأشغال اليدوية، إلى إعادة تشكيل الزمن اليومي داخل الأقسام، ما أضعف مركزية الحلقة في بعض الفترات. لكنَّ هذا التراجع لم يكن نهاية مرحلة بقدر ما كان مرحلة كمون. ومع اندلاع انتفاضة الأقصى في العام 2000، وتدفُّق أعداد كبيرة من الأسرى إلى السجون، عادت الحاجة البنيوية إلى إعادة التنظيم والتثقيف، فعادت الحلقة بوصفها ضرورة، لا خياراً. لقد شهدت بعض السجون بعد العام 2010 أشكالاً من الجلسات السياسية المشتركة بين نخب منفتحة على النقد، وأحياناً استعان فصيل معيَّن بمحاضر من فصيل آخر في مادة متخصِّصة، ما يدلُّ على مرونة البنية المعرفية وقدرتها على التكيُّف. ولا شكَّ أنَّ هذا التداخل يُظهر أنَّ الفصائلية لم تكن دائماً انغلاقاً، بل إطاراً قابلاً للتكيِّف وفق مستوى الوعي العام داخل القسم.

لقد شكَّل التعليم الجامعي داخل السجون مرحلة متقدِّمة في مسار إنتاج المعرفة الأسيرة، غير أنَّ هذه المرحلة لم تبدأ بصيغتها الفلسطينية الداخلية، بل سبقتها تجربة الدراسة في "الجامعة العبرية المفتوحة" في مطلع تسعينيات القرن الماضي وذلك بعد إضراب "فرسان الحرية" في العام 1992 الذي انتزع فيه الأسرى حقَّهم

في التعليم بوصفه أحد الحقوق الإنسانية الأساسية. وقد اقتصرت تلك التجربة على مساقات محدَّدة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وترافقت مع قيود أمنية صارمة ومنع لمساقات اعتُبرت "حسَّاسة" مثل الكيمياء والفيزياء.[8] لكنَّ هذه النافذة أُغلقت بقرار حكومي في العام 2011 حين أصدر بنيامين نتنياهو قراراً يقضي بمنع الأسرى من الدراسة في "الجامعة العبرية المفتوحة" في سياق سياسي أعقب أسر الجندي جلعاد شاليط وتصاعد الخطاب العقابي تجاه الحركة الأسيرة. وقد كشف هذا القرار أنَّ الرهان "الإسرائيلي" الرسمي على أنَّ التعليم في "الجامعة العبرية المفتوحة" سيؤدِّي إلى "تحييد" الأسرى قد أخفق، وأنَّ الدراسة الأكاديمية تحوَّلت إلى رافعة لتعميق الوعي وتنمية المهارات المعرفية والتنظيمية داخل السجون، ناهيك عن تصليب الخطِّ السياسي للأسرى.

أمام هذا المنع الشامل، لجأ الأسرى إلى بناء بديل مستقلٍّ بالتعاون مع جامعات فلسطينية، فانتقلت التجربة من نموذج تعليمي خاضع لإدارة السجن إلى نموذج ذاتي قائم على طواقم أكاديمية من داخل الحركة الأسيرة نفسها، ما مهَّد لتشكّل طاقم تدريسي أسير أعاد تنظيم الحياة الثقافية داخل الأقسام. إنَّ هذا التحليل لا يستند إلى الأدبيات النظرية وحدها، بل إلى تجربة اعتقالية امتدَّت لأكثر من عشرين عاماً، عايش خلالها كاتب هذه المقاربة تشكُّل الحلقات، وتراجعها، وعودتها، وصراعاتها اليومية مع إدارة "مصلحة السجون". فالحلقة لم تكن مجرَّد إطار تنظيمي، بل آليَّة لضبط المعنى، وإعادة توزيع الوعي، ومنع تفكُّك الجماعة تحت شروط القيد. ولذا، يمكن القول إنَّ الحلقة ليست فقط وحدة تنظيمية، بل جهاز إنتاجٍ معرفيٍّ مضادّ، يعمل داخل فضاء يسعى إلى تفريغه من شروط التفكير الجماعي. إنَّها البنية التي يتجسَّد فيها المثقف الخفيُّ، وتتقاطع فيها المعرفة مع التنظيم، ويُعاد عبرها تعريف السجن لا كمكان للحرمان فقط، بل كحقل صراع على الوعي.

تشكُّل الحلقة داخل السجون: من التثقيف الفصائلي إلى بنية إعادة إنتاج الجماعة الأسيرة

قبل العام 1991، وفي ظلِّ كثافة مراكز الاحتجاز، تشكَّل الفضاء الاعتقالي بوصفه شبكة من الأقسام شبه المستقلَّة المرتبطة في الوقت نفسه ببنية وطنية أوسع. وقد وثَّق عبد الناصر فروانة مسار انتقال الحركة الأسيرة من تهريب الأقلام والكتابة على قصاصات ورق أواخر الستينيات، إلى انتزاع حقِّ إدخال الدفاتر والكتب وعقد الجلسات، بما كرَّس بنية ثقافية—تنظيمية منتظمة داخل السجون.[9] كانت الحلقات في أصلها فصائلية، لكلِّ فصيل لجنة ثقافية ومكتبة خاصَّة تضمُّ أدبيَّاته ونشراته، إلى جانب مكتبة عامة للقسم، غير أنَّ هذا الطابع لم يمنع تشكُّل حلقات مشتركة في الغرف المختلطة، كما لم يمنع التنسيق عبر اللجنة الوطنية (أو اللجنة الاعتقالية) التي تضمُّ مندوباً عن كل فصيل وتضبط الشأن العام.

يمكن قراءة هذه البنية في ضوء مفهوم المثقف الخفيِّ، حيث لا يُنتَج الوعي في السجن عبر مؤسسات علنية، بل عبر شبكات مغلقة تُعيد توزيع المعرفة داخل الجماعة الأسيرة، وتربطها بالسلوك والانضباط.[10] فالمثقف الخفيُّ

هنا ليس فرداً يكتب للنشر، بل هو فاعل يعمل داخل بنية حلقات تنظِّم إنتاج المعرفة وتداولها، وتحوِّلها إلى ممارسة يومية مرتبطة بالبقاء والمقاومة. وتتقاطع هذه القراءة مع طرح ضرغام الأعرج حول التعليم الجامعي في سجن "هداريم" الذي بيَّن أنَّ أسلوب التدريس داخل الأسر اعتمد التفكير الحرّ والناقد والمشاركة، وابتعد عن التلقين، وأنَّ الثقافة التنظيمية والديمقراطية التي نشأ عليها الأسرى أثَّرت بعمق في نمط التعليم التحرُّري داخل السجون.[11] وعلى الرغم من أنَّ دراسة الأعرج ركَّزت على التعليم الجامعي، فإنَّ ما تصفه، من مناخ تعاوني وتوزيع أدوار، واعتماد مشرفين أسرى من ذوي الكفاءة، هو امتداد منطقيٌّ لبنية الحلقات التي سبقت التعليم الأكاديمي ومهَّدت له.

لقد كان أحد أهمّ عناوين الإضرابات الكبرى، خاصَّة إضراب العام 1992، هو انتزاع حقِّ التعليم، باعتباره حقّاً إنسانياً وأداة ضرورية لبناء وعي منظَّم داخل الأسر. وقد أدركت الحركة الأسيرة مبكِّراً أنَّ التعليم ليس ترفاً، بل شرطاً لبناء حركة وطنية قادرة على تجاوز العشوائية والارتجال.[12] وأظهرت التجربة أنَّ التعليم الجامعي لم يُضعف الانتماء التنظيمي كما توقَّعت إدارة "مصلحة السجون"، بل عمَّق قدرة الأسرى على مخاطبة القضاء "الإسرائيلي"، وفهم المجتمع الصهيوني بعمق، ومراكمة معرفة تخدم العمل الوطني، وهو ما جعل التعليم يتحوَّل إلى رصيد ثوري. وبذا، لم تكن الحلقة مجرَّد إطار تثقيفيٍّ، بل آليَّة لإعادة إنتاج الجماعة الأسيرة ذاتها، من حيث: نقل التجربة، وتشذيب السردية، ومراكمة الوعي السياسي، وإنتاج لغة مشتركة تنظِّم النقاش والخلاف، وتحويل المعرفة إلى عنصر تسييس منظَّم. يذهب إسماعيل ناشف أبعد من ذلك إذ يقول: "تحاول هذه الرؤى أن تتجاوز الخطاب السياسي عبر المجال الفكري، لأنه بات مستقرّاً أن التفكير والمجال الفكري يحدِّدان الخط السياسي."[13] ولعلَّ هذه الفكرة تفسِّر لماذا كانت الحلقات مستهدفة دائماً. فإذا كان المجال الفكري يحدِّد الخط السياسي، فإنَّ تفكيكه يعني تفكيك القدرة على الفعل النضالي ذاته. وهنا تتقاطع الحياة المعيشة مع تحليل ناشف: فالحلقة لم تكن نشاطاً ثقافياً إضافياً، بل فعل تسييس منظَّم، يؤسِّس لما كان يُتداول داخل الأطر التنظيمية من أنَّ "البندقية غير المسيَّسة قاطعة طريق"، أي أنَّ الوعي هو ما يمنح الفعل المسلح معناه واتجاهه التاريخي.

إنَّ الربط بين هذه الخبرة الميدانية والإطار النظري يُظهر أنَّ الحلقة كانت جهازاً اجتماعياً لإنتاج المعرفة والانضباط، وأنَّ استهدافها، لاحقاً، لم يكن سوى اعتراف ضمني بقوَّتها. فحين تتحوَّل المعرفة إلى شبكة يومية منظَّمة، وتصبح شرطاً لإعادة إنتاج الجماعة، فإنَّ ضربها يصبح أولوية لأيِّ جهاز يسعى إلى تفريغ المناضل من محتواه السياسي. وعلى ذلك يمكن فهم استمرارية الحلقة، وتحوُّلاتها، بوصفها قلب التجربة الاعتقالية الفلسطينية، لا هامشها.

الحلقة بوصفها بنية معرفية وتنظيمية مضادَّة لسياسات "صهر الوعي"

لم تتشكَّل الحلقة بوصفها نشاطاً تعليمياً فحسب، بل بوصفها "سلطة داخل السلطة"، أي بنية تُنتج هرميَّة معرفية موازية للهرميَّة الانضباطية التي يفرضها السجن. ففي فضاء يسعى إلى تفكيك الجماعة وإعادة تشكيل الفرد

كذات معزولة، أعادت الحلقة وصل الفرد بالجماعة عبر توزيع الأدوار، وتحديد من يشرح ومن يُلخِّص ومن يُجادل، فصاغت تراتباً معرفياً يمنح الشرعية من داخل التجربة لا من خارجها. هنا لا يدور الصراع حول الوقت أو الكتب فقط، بل حول السردية، كما يتنازع مشروعان داخل الحقل الاعتقالي: مشروع يسعى إلى إنتاج أسير منزوع الفاعلية، ومشروع مضادٌّ يعيد بناء الجماعة بوصفها فاعلاً تاريخياً. وفي هذا التنازع، تصبح الحلقة أداة لإنتاج معنى جماعي يحوِّل السجن من فضاء ضبط إلى فضاء تأويل. ولعلَّ هذا ما يجعل تحليل الحلقة يتجاوز الوصف التاريخي إلى مساءلة طبيعتها بوصفها جهازاً لإنتاج الوعي داخل فضاء يسعى إلى تفكيكه.

ويمكن القول إنَّ طابع كل سجن يتشكَّل تبعاً للنظام الداخلي الذي يُقرُّه الأسرى فيما بينهم. فهذا النظام ليس مجرد ترتيب إداري للحياة اليومية، بل هو عملية بناءٍ لمجتمعٍ أسير داخل فضاء القيد. وكما يوضِّح ناشف، فإنَّ هذا البناء يشكِّل أحد أهم مواقع صناعة الحركة الوطنية الفلسطينية، حيث تتفاعل الهويات المتعدِّدة، المتصارعة أحياناً والمندمجة أحياناً أخرى، ضمن سرديَّة تجعل الأسير يدخل التاريخ بوصفه فاعلاً، لا بوصفه ضحية.[14] إنَّ هذا التصوُّر يعيد ترتيب العلاقة بين المعرفة والسياسة: الحلقة ليست انعكاساً لخطٍّ سياسي قائم، بل هي المختبر الذي يُنتَج فيه ذلك الخط.

ومن ناحية أخرى، تعزِّز دراسة قسَم الحاج هذا الفهم حين تربط بين إنتاج المعرفة داخل السجن وإعادة تعريف العلاقة بين السلطة والذات الأسيرة، وتحيل إلى أعمال ناشف ودَقَّة لفهم البنية الثقافية داخل السجن بوصفها موقع مقاومة معرفية.[15] هنا يصبح السجن فضاءً لإنتاج المثقف الخفيِّ الذي يعمل داخل شروط القمع دون أن ينكفئ. غير أنَّ هذا البناء المعرفي كان دائماً هدفاً مباشراً للمؤسسة القمعية. وفي هذا السياق، يعيد دَقَّة في كتابه **صهر الوعي** تعريفَ التعذيب في تحليله، حيث يهدف إلى إعادة إنتاج الأسير كذات منزوع منها المعنى. إذا أخذنا هذا التحليل إلى آخره، فإنَّ الحلقة المعرفية تصبح نقيضاً مباشراً لعملية "الصهر"، إذ هي عملية مضادَّة لإعادة تشكيل الوعي، أو ما يمكن تسميته إعادة سبك الذات.

إن هذا يفسِّر التحوُّلات التي طرأت بعد أوسلو. فعلى الرغم من تراجع العمل الثقافي، لم تختفِ الحلقات، بل أعادت إنتاج نفسها تدريجياً بعد اندلاع انتفاضة الأقصى، حين تدفَّقت أعداد هائلة من الأسرى إلى السجون، ما استدعى إعادة بناء الجسم التنظيمي. يمكن قراءة التحوُّلات التي أصابت الحركة الأسيرة، في ضوء ما أشار إليه كتاب **مقاومة الاعتقال** من تفكُّك في الحوامل التنظيمية، وصعود النزعات الجهوية والعشائرية على حساب الانضباط الحزبي، وما ترتَّب على ذلك من إضعاف القدرة الجماعية على المواجهة. فالكتاب يربط بين تراجع البنية التنظيمية وبين ازدياد هشاشة الأسرى أمام سياسات إدارة السجون، بما في ذلك فشل بعض الإضرابات اللاحقة نتيجة غياب الوحدة والانضباط المركزي.[16] وإذا كان دَقَّة قد حلَّل التعذيب بوصفه محاولة لصهر الوعي، فإنَّ ما جرى بعد السابع من تشرين الأول/ أكتوبر 2023 يمثِّل محاولة لتصفية الوعي معرفياً عبر مصادرة الكتب، وإتلاف الدفاتر، واستهداف النخب الثقافية. ومع ذلك، تكشف شهادة الأسير المحرر نادر صَدَقَة أن النشاط توقَّف مؤقَّتاً فقط

ثم استؤنف. وهذا يعيدنا إلى مفهوم "المثقف الخفيّ" إذ إنَّ المعرفة لا تختفي، بل تتخفَّى وتعيد تشكيل أدواتها داخل شروط القمع. إنَّها ممارسة تنظيمية، وجهاز معرفي، واستراتيجية صمود في آنٍ واحد. ولذا، لا نكتفي بوصف الحلقة كبنية تنظيمية، بل نعاملها كبنية معرفية تتشكَّل في تفاعل مستمرٍّ بين النظرية والممارسة، بين النصِّ والخبرة، وبين محاولة الصهر ومحاولة إعادة السبك. ومع ذلك، فإذا كان التعليم الجامعي قد شكَّل سابقاً رافعة أعادت للحركة الأسيرة دورها الريادي وخلقت حراكاً ثقافياً وَحَدَّ من المناكفات الفصائلية عبر توزيع المسؤوليات الأكاديمية، فإنَّ غيابه اليوم لا يعني فقط خسارة الشهادة، بل خسارة فضاء لإعادة إنتاج القيادة والوعي الجماعي.

ما بعد 7 تشرين الأول/ أكتوبر: محاولة تفكيك الحقل المعرفي

لقد مثَّل 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2023 نقطة تحوُّل نوعية في إدارة السجون "الإسرائيلية"، ليس فقط على مستوى الإجراءات العقابية، بل على مستوى البنية المعرفية والتنظيمية داخل الحقل الاعتقالي. فإذا كانت السياسات السابقة قد اتَّسمت بمحاولة ضبط الحلقة، أو الحدِّ من فاعليَّتها، فإنَّ المرحلة اللاحقة اتَّسمت بمحاولة تفكيكها جذرياً.

في مقابلة مع الأسير باسم خندقجي، يصف المرحلة بقوله إنَّ "البنية الرئيسية للحركة الأسيرة الفلسطينية تعرَّضت للتدمير والتفكيك من قبل المؤسسة الأمنية الصهيونية، وجرت محاولة إلحاق الأسرى بعملية الإبادة الشاملة التي يتعرَّض لها الفلسطينيون." ويضيف أنَّ ما جرى لم يكن مجرَّد إجراءات عقابية، بل "إبادة ثقافية طالت محدِّدات وأُطر الحياة التنظيمية للأسرى،"[17] في ظلِّ غياب مواجهة منظَّمة قادرة على التصدِّي لسياسات الإقصاء والتدمير متعدِّد المستويات. ويحدِّد خندقجي جملة من المؤشِّرات الدالَّة على هذا التحوُّل، أبرزها: سحب وحرق الكتب والدفاتر، ومصادرة الأقلام والأوراق، وتدمير أسس الحياة الثقافية، وتفكيك البنى التنظيمية، واستخدام سياسة التجويع لإعادة ترتيب أولويات الأسرى نحو البقاء البيولوجي، وقمع المبادرات التعبوية السريَّة داخل الزنازين. كما يشير إلى لجوء عدد متزايد من الأسرى إلى التديُّن وحلقات التجويد بوصفه المجال المتاح الوحيد نسبياً داخل شروط القمع الجديدة.

بهذا المعنى، لم تكن إجراءات إدارة "مصلحة السجون" انتقامية فحسب، ولم يعد السجن مجرَّد فضاء انضباطي يُنتج ذاتاً مراقَبة، بل تحوَّل إلى فضاء يسعى إلى إفقار الحقل المعرفي نفسه، وتجريد الجماعة من بنيتها التنظيمية. هنا يتجاوز الاستهداف فكرة "الرؤية فخّ" التي تحدَّث عنها فوكو، إلى محاولة كسر الشبكة التي تنتج الوعي داخل الأسر. وإذا كان المجال الفكري هو ما يمنح الحقل قدرته على إعادة إنتاج ذاته، فإنَّ ضربه يعني ضرب البنية الناظمة للحياة الاعتقالية. هذا ما يجعل استهداف الحلقات بعد السابع من تشرين الأول/ أكتوبر ليس إجراءً أمنياً عابراً، بل قراراً إستراتيجياً. لقد أدَّت الهجمة إلى انهيار الشروط الموضوعية لانتظام الحلقات، من مصادرة المكتبات ومنع إدخال الكتب والتجمعات، إلى إبقاء الأسرى داخل الزنازين معظم اليوم واستهداف الكوادر الثقافية مباشرة.

تتَّضح هذه الإستراتيجية في شهادة الأسير المحرَّر نادر صَدَقَة، الذي عايش المرحلة مباشرة، إذ يقول: "أول ما تمَّ استهدافه على يد أجهزه القمع الصهيونية في السجون هو الحلقات المعرفية الأسيرة التي طالما كانت الأكثر تعبيراً عن قدرة الجسم الوطني الأسير على نقل تجاربه ومراكمة وعيه..."[18] ويضيف: "فمشهد الإتلاف الهستيري للكتب والدفاتر كان مشهداً مرعباً يعبِّر عن ثأر طال انتظاره."[19] ويقدِّم صَدَقة إضافة مهمة بالقول: "وعلى الرغم من كل ذلك إلَّا أنَّ استمرار المهمَّة النضالية داخل الأسر ظلَّ فكرة راسخة... فسرعان ما أنتج الأسرى بدائلهم... فقد عرفت الحلقات المعرفية في الزنازين طريقها إلى التشكُّل بحيث نظَّمها الأسرى بشكل تمويهي قدر الإمكان."[20] ولعلَّ هذه الشهادة تكشف عن أمرين :الأول، وعي المؤسَّسة القمعية بخطورة الحلقة بوصفها مركز ثقل البنية التنظيمية، ويكشف هذا الاستهداف المنهجي للكتب والدفاتر وأدوات الكتابة أنَّ الهدف لم يكن العقاب الفردي، بل تفكيك الشبكة التي تنتج الوعي داخل الأسر، أيْ ضرب البنية المعرفية التي قامت عليها الحلقة والتعليم الجامعي على حدٍّ سواء. والثاني، قدرة الأسرى على إعادة تشكيل أدواتهم المعرفية في ظلِّ شروط قمع قصوى.

في هذه المرحلة، وفي هذه الشروط، بحسب صدقة، لم يعد الأسرى يتعلَّمون علناً. صار كل أسير على سريره في وضعية عادية، بينما يُجرى النقاش بصوت منخفض، وأُديرت مسابقات ثقافية بين الزنازين عبر النوافذ، وتوزَّعت المواضيع بشكل تشاركي لتخفيف وطأة المركزية، وتحوَّلت الحلقة من مؤسسة علنية منظَّمة إلى شبكة معرفية تمويهية.[21] هذا التحوُّل يعكس ما يمكن تسميته بالتحدِّي المعرفي. في هذا السياق، لا يعود استمرار الحلقة مجرَّد مسألة تنظيمية، بل يتحوَّل إلى إعادة تعريف للحرية نفسها تحت شروط القيد. وكما يذهب حمزة الحاجّ محمد فإنَّ "الحرية ليست خروجاً مادياً من السجن، إنَّما ولادة من المعاناة ذاتها، بحيث يتحوَّل القيد إلى فضاء للمعنى،"[22] وإنَّ إعادة تشكُّل الحلقة في صيغة تمويهية لا يمثِّل بقايا بنية منهارة، بل لحظة ولادة جديدة للمعنى داخل شروط العدم.

إنَّ هذا التحوُّل يمثل انتقالاً من الحلقة المؤسَّسية إلى الحلقة الشبكية، إذ لم يعد هناك "تحلُّقٌ" جسدي حول مُحاضر، بل توزيع أفقيٌّ للنقاش مع اتخاذ احتياطات أمنية صارمة. وهنا تتجلَّى مفارقة عميقة: فكلَّما ضاقت الشروط المادية، اتَّسعت الحاجة الرمزية إلى المعرفة. لم تعد الحلقة مجرَّد جهاز تثقيف، بل صارت فعل تحدٍّ وطني ومعرفي في آنٍ واحد، إنها إعلانٌ أنَّ الحقل الاعتقالي ما زال قادراً على إنتاج ذاته حتى في شروط شبه استئصالية. غير أنَّ هذه العودة لم تكن بلا كلفة، إذ يشير صَدَقَة إلى أنَّ النشاط انكشف أكثر من مرَّة، ودفع الأسرى جرَّاء ذلك ثمناً "قاسياً جداً"، وأنَّ العقوبات قد تصل إلى حدود التصفيات الصريحة.[23] ولعلَّ هذا يكشف أنَّ الصراع لم يعد صراع ضبط، بل صراع وجود، ولم يعد السؤال هو تنظيم الوقت داخل السجن، بل الحفاظ على إمكانية التفكير ذاتها.

من جانب نظري، يمكن قراءة هذه المرحلة بوصفها محاولة انتقال من سياسة "صهر الوعي" إلى سياسة "إفقار الوعي". فإذا كان الصهر يفترض إعادة التشكيل، فإنَّ الإفقار يفترض نزع الأدوات الأساسية للإنتاج المعرفي. ومع ذلك، فإنَّ استعادة الحلقة في صيغة تمويهية يشير إلى أنَّ الوعي لا يُختزل في أدواته المادية فقط، بل في

شبكته الاجتماعية. وبذا، فلا تمثِّل مرحلة ما بعد السابع من تشرين الأول/ أكتوبر نهاية الحقل المعرفي الأسير، بل إعادة تشكيله في ظروف قصوى. إنَّها لحظة اختبار للبنية التي تشكَّلت عبر عقود: هل يمكن للحقل أن يستمرَّ دون مكتبات، ودون لجان ثقافية، ودون انتظام يومي؟ تشير الوقائع إلى أنَّ الإجابة لم تكن سلبية بالكامل. وهنا تتأكد أطروحة ناشف حول المثقف الخفيّ بوصفه فاعلاً يعمل داخل الهامش، ويتخفَّى داخل البنية القمعية دون أن ينحلَّ فيها.[24] كما يتأكد تحليل دَقَّة حول أنَّ التعذيب، مهما بلغ مداه، لا ينجح في القضاء التامَّ على إمكانية إنتاج المعنى، بل يدفعه إلى أشكال أكثر تواريا. إنَّ ما بعد السابع من تشرين الأول/ أكتوبر لا يمثِّل فقط مرحلة قمعية جديدة، كما تشير شهادة خندقجي، ذلك أنَّ استهداف البنية الثقافية لم يكن عرضياً، بل يكشف الطبيعة البنيوية للحلقة بوصفها ضرورة وجودية للحقل الاعتقالي. فحين يُمنع الأسير من الحركة، ومن الورقة، ومن الكتاب، يبقى له صوت منخفض، ونقاش هامس، وذاكرة متراكمة. وفي هذا الهامش يتجدَّد الحقل.

تفكُّك البنية الاعتقالية: من إنتاج الوعي إلى صراع البقاء

كشفت المرحلة الراهنة عن انتقال نوعي في الحقل الاعتقالي، من سؤال: "كيف ننتج الوعي وننظِّم الحلقة؟" إلى سؤال أكثر بدائية: "كيف نحافظ على الحدِّ الأدنى من البقاء؟" فسياسات التجويع المستمر، والتصفية المباشرة (حيث استشهد 87 أسيراً منذ السابع من تشرين الأول/ أكتوبر 2023)، والتفكيك التنظيمي، والتنقيلات والعزل، جعلت الزمن السجني زمن استنزاف بيولوجي لا زمن بناء كادر، وأضعفت قدرة الأسرى على المحافظة على حلقات منتظمة للتثقيف والتعبئة.

وعطفاً على شهادة خندقجي، لا يمكن فهم هذا التحوُّل بوصفه تشديداً أمنياً عابراً، بل بوصفه انتقالاً إلى نمط من الإبادة البنيوية التي تستهدف الحقل الاعتقالي من داخله. فالإبادة هنا لا تُختزل في القتل المادي، بل تتجسَّد في تفكيك شروط الوجود الجماعي، وإلغاء إمكان إنتاج المعنى، واستهداف الهوية بوصفها شبكة علاقات وذاكرة وتنظيم. وهذا الفهم، بلا شكٍّ، ينسجم مع التصوُّر الذي قدَّمه رالف لمكين حين اعتبر أنَّ الإبادة لا تعني فقط التصفية الجسدية، بل تشمل أيضاً تدمير المؤسسات الاجتماعية والثقافية التي تحفظ استمرارية الجماعة،[25] كما يتقاطع مع تحليل باتريك وولف للاستعمار الاستيطاني بوصفه بنية قائمة على "منطق الإقصاء" لا بوصفه حدثاً عابراً.[26] في هذا الإطار، يصبح استهداف الحلقة، والمكتبات، واللجان التنظيمية داخل السجن، وإلغاء الفضاءات التي تتشكَّل فيها الهوية الجماعية الأسيرة، جزءاً من محاولة تفكيك البنية التي تعيد إنتاج الذات الوطنية في القيد، لا مجرَّد سياسة عقابية ظرفية. فحين يُجرَّد الأسير من أدوات المعرفة، ويُفكَّك تنظيمه، ويُعاد تعريفه كفرد معزول منزوع السياق، يكون الاستهداف موجَّهاً إلى هوية الجماعة ذاتها بقدر ما هو موجَّه إلى أجسادها.

لقد تزامن هذا كلُّه مع انهيار صحي متسارع (حيث الأمراض الجلدية، والإهمال الطبِّي، والاكتظاظ، والضرب الدائم)، ما جعل الحفاظ على الجسد شرطاً سابقاً على أيِّ نشاط تنظيمي أو معرفي. في هذه الظروف، لم يعد التنظيم جهازاً لإنتاج الوعي بقدر ما صار أداة هشَّة لتفادي التفكُّك الكامل، وتحوَّل الأفق التحرُّري إلى حالة انتظار مفتوحة

لصفقات تبادل، قبل أن يغدو، كما يصف خندقجي، شكلاً من أشكال الإنهاك والانكسار. وحين يُستنزف الجسد، يتراجع النشاط الذهني بالضرورة، وهنا يتقدَّم سؤال البقاء على سؤال التثقيف. ومع ذلك، لم تختفِ المعرفة، لكنَّها تحوَّلت إلى معرفة شفوية صرفة: نقاشات هامسة، وتبادل خبرات، وحفظ نصوص عن ظهر قلب. غير أنَّ هذا النمط الشفوي، على الرغم من دلالته على قدرة التكيُّف، يحمل هشاشة واضحة. فالمعرفة دون كتابة لا تتراكم بسهولة، ولا تخضع لمراجعة دقيقة، وتبقى مرتبطة بذاكرة الأفراد المهدَّدة بالعزل أو النقل أو المرض أو الاستشهاد. وبهذا المعنى، لا يعبِّر تفكُّك البنية الاعتقالية عن نهاية الوعي، بل عن انتقاله إلى حالة دفاعية دنيا تُدار فيها الهشاشة الوجودية أكثر مما يُبنى فيها مشروع معرفيٌّ منظَّم. والسؤال الذي تتركه هذه المرحلة مفتوحاً هو: أيُّ شكل من أشكال التنظيم يمكن أن يصمد في فضاء منزوع من الكتب، ومثقل بالجوع والمرض، ومقطوع الأفق السياسي؟

خاتمة

تكشف هذه المقاربة المفهومية أنَّ الحلقة لم تكن مجرَّد بنية تثقيفية داخل السجن، بل كانت جهاز إنتاج للمعنى السياسي في مواجهة جهاز إنتاج الطاعة. لقد شكَّلت الحلقة، عبر عقود، البنية التي حافظت على تماسك الحقل الاعتقالي، وربطته بالحقل الوطني الأوسع، ووفَّرت له قدرة على إعادة إنتاج ذاته على الرغم من القمع. لكن التحوُّلات الأخيرة، خصوصاً بعد السابع من تشرين الأول/ أكتوبر 2023، تفرض قراءة أكثر قسوة، إذ إنَّ ما يجري ليس فقط تفكيكاً للحلقة، بل هو تفكيك لشروط إمكان الجماعة السياسية نفسها داخل السجن. لم يعد الأمر ضبطاً للوعي، كما في نموذج البانوبتيكون، بل سعياً لإفقاره وتجريده من أدواته. فمصادرة الكتب والورق، والتجويع، والتنقلات، والعزل، والمرض، وغياب العلاج... كلُّها ليست إجراءات تأديبية، بل أدوات لإعادة تعريف الأسير ككائن بيولوجي منزوع التاريخ.

غير أنَّ السؤال الذي تفرضه هذه اللحظة لا يقتصر على سياسات إدارة السجون. فالحلقة لم تكن نتاج إرادة الأسير فقط، بل كانت انعكاساً لبنية وطنية أوسع، كانت على الرغم من تناقضاتها، توفِّر أفقاً سياسياً ومعنى جماعياً للصراع. اليوم، وفي ظلِّ أزمة المشروع الوطني، وانقسامه، وضمور إستراتيجيته التحرُّرية، يصبح تفكيك الحقل الاعتقالي امتداداً موضوعياً لتفكيك الحقل السياسي الفلسطيني نفسه، فحين يتآكل الأفق خارج السجن، يتآكل المعنى داخله. وبذا، فإنَّ انهيار التنظيمات داخل السجن، أو تراجع قدرتها على المواجهة المنظَّمة، لا يمكن عزله عن تراجع بنيتها في الخارج. فالحلقة لم تُضرب فقط لأن السجَّان أراد ذلك، بل لأنَّها فقدت بعض شروط حمايتها السياسية. إنَّ الاستعمار يستهدف الحلقة لأنَّه يدرك أنَّها تنتج المعنى، لكن الأزمة الوطنية تجعل هذا الاستهداف أكثر فاعلية. وهنا تبرز المفارقة الفلسفية التي لا يمكن تجاهلها :إذا كانت الحرية هي ولادة من المعاناة ذاتها، بحيث يتحوَّل القيد إلى فضاء للمعنى، فإنَّ السؤال اليوم ليس عن قدرة الأسير على احتمال المعاناة، بل عن قدرة الجماعة الوطنية على توفير معنى لهذه المعاناة. فالولادة من الهاوية تفترض أفقاً، أما إذا انغلق الأفق، فإنَّ المعاناة قد تتحوَّل إلى إنهاك صامت لا يُنتج سوى الصبر "الإستراتيجي" الذي ينقلب إلى انكسار.

لقد تحوَّلت المعرفة داخل السجن، في لحظتها القصوى، من مؤسسة منظَّمة إلى مقاومة شفوية هامسة. لكن المعرفة الشفوية، مهما بلغت قوتها الرمزية، تظلُّ هشَّة أمام مشروع استئصال طويل النفس. وإذا كان الوعي قادراً على التخفِّي، فإنَّ غياب التنظيم، وانعدام الأفق التحرُّري، واستمرار التجويع والإذلال، يهدِّد بتحويل التخفِّي إلى ذوبان بطيء. إنَّ الخطر الحقيقي لا يكمن في قرصنة الكتب، بل في لحظة يصبح فيها التفكير ترفاً أمام الجوع. لا يكمن في منع حلقة، بل في لحظة يتراجع فيها سؤال السياسة أمام سؤال البقاء. ولعلَّ هذا يقود إلى الأسئلة الأكثر إرباكاً :هل يمكن للحلقة أن تستمرَّ بوصفها مركزاً للحقل الاعتقالي إذا كان الحقل الوطني نفسه في أزمة معنى؟ هل تستطيع المعرفة وحدها أن تحمي الجماعة من التفكُّك إذا لم يعد هناك مشروع جامع يربط بين السجن والخارج؟ وهل يمكن للسجن أن يبقى فضاء إنتاج النخب السياسية إذا كان الفضاء السياسي الفلسطيني نفسه يعيش حالة انسداد تاريخي؟ إنَّ الرهان على الحلقة بوصفها جوهر الحقل الاعتقالي يظلُّ رهاناً مشروطاً بإعادة تعريف المشروع الوطني ذاته. فالسجن ليس معزولاً عن الخارج، بل هو مرآته المكثّفة. وإذا كان الاستعمار يسعى اليوم إلى إفقار الحقل المعرفي الأسير، فإنَّ مقاومة هذا الإفقار لا تكون فقط داخل الزنازين، بل في إعادة بناء أفق سياسي تحرُّري يعيد للمعرفة معناها التاريخي. وفي نهاية المطاف لا بدَّ من التأكيد أنَّ الجدران لا تحدِّد حدود السجن، بل يحدِّدها مدى قدرة الأسير، ومعه الجماعة الوطنية، على إنتاج معنى يتجاوز الجدران. وإذا كان الحقل الاعتقالي قد علَّمنا أنَّ المعرفة مقاومة، فإنَّ اللحظة الراهنة تفرض علينا سؤالاً أكثر راديكالية: هل ما زلنا نمتلك مشروعاً يستحقُّ أن تُبنى له حلقة؟

الإحالات

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

[2] ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، 171–172.

[3] المصدر نفسه، 195–200.

[4] المصدر نفسه، 138.

[5] Esmail Nashif, *Palestinian Political Prisoners: Identity and community* (London and New York: routledge,2008), 141, 157.

[6] وليد دقة، **صهر الوعي: أو في محاولة إعادة تعريف التعذيب** (الدوحة/بيروت: مركز الجزيرة للدراسات؛ الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010).

[7] قسَم الحاج، "جامعة السجن في 'هداريم': استئلاف الموحش وفقه البقاء،" **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 138 (2023): 107-130، 121-122.

[8] شادي الشرفا، "التعليم الجامعي داخل السجون الإسرائيلية"، **القدس**، 25 شباط/ فبراير 2017.

[9] عبد الناصر فروانة، "كيف حول الأسرى الفلسطينيون السجون إلى مدارس،" **مؤسسة الدراسات الفلسطينية**، 27 تموز 2002، شوهد في

20 شباط 2026.

https://www.palestine-studies.org/ar/node/1652979.

[10] Nashif, op.cit., 135.

[11] ضرغام الأعرج، **التعليم الجامعي للأسرى الفلسطينيين في سجون الاحتلال "الإسرائيلي": برنامج جامعة القدس في سجن "هداريم"- دراسة حالة** (القدس: جامعة القدس، 2024)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، 168.

[12] الشرفا، مصدر سبق ذكره.

[13] Nashif, op.cit., 134.

والنص اقتبسه الناشف من كتاب: أحمد قطامش، **مداخل لصياغة البديل** (دمشق: دار كنعان، 1997).

[14] Nashif, op.cit., 70.

[15] الحاج، مصدر سبق ذكره، 112، 116.

[16] البرغوثي، مصدر سبق ذكره.

[17] باسم خندقجي، مقابلة أجراها الباحث عبر زووم، 3 كانون الثاني 2026.

[18] نادر صَدَقَة، مقابلة أجراها الباحث عبر زووم، 2 كانون الثاني 2026.

[19] المصدر نفسه.

[20] المصدر نفسه.

[21] المصدر نفسه.

[22] حمزة الحاج محمد، "الولادة من الهاوية: المعنى والحرية من هايدغر وفرانكل وحتى وليد دقة،" **مؤسسة الدراسات الفلسطينية**، 5 تشرين الثاني 2025، شوهد في 20 شباط 2026.
https://www.palestine-studies.org/ar/node/1658104#:~:text=لوانتيو%20اذه%20لاقملا%20ةبرجت%20ديهشلا%20.ريسألا%20ديلو%20ةقّد%20ةاناعملا،اهتاذ%20ثيحب%20،لوحتي%20ديقلا%20بلإ%20ءاضف%20نعملل

[23] صدقة، مصدر سبق ذكره.

[24] Nashif, op.cit., 159.

[25] Raphael Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe* (Washington: Carnegie Endowment, 1944), 79–95.

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

ساهر كعبي ورحلته مع الخطوط: من الوحي إلى الروح

بيان حداد

جامعة بيرزيت، فلسطين

تلقي هذه البطاقة الضوء على تجربة الخطَّاط الفلسطيني ساهر كعبي، متتبعةً رحلته الفنية التي تُظهر الخط العربي كممارسة جمالية وفعل مقاوم. وفي مواجهة الخطوط الاستعمارية الهندسية والقاطعة التي تفصل الجغرافيا وتخنق الأجساد، تقترح البطاقة قراءةً لهندسة الحرف العربي عند كعبي بوصفها انسياباً حركياً يكسر الجمود المُستوطِن، وأداةً لتوثيق البقاء الفلسطيني، واقتراحاً بصرياً يقاوم آلة المحو عبر ربط المنجز بامتداده الحضاري العميق. تتناول البطاقة محطَّات كعبي المعرفية بدءاً من مخيم بلاطة وصولاً إلى بغداد، لتقف مطولاً عند إنجازه الأبرز المتمثِّل في كتابة أول مصحف فلسطيني باسم **مصحف المسجد الأقصى**، والذي قُدِّم أيضاً بعنوان **مصحف دولة فلسطين**. تتَّبع البطاقة الرحلة المادية والروحية لهذا المشروع، كما وتفكِّك الفلسفة الحركية للحروف، وتحديداً حرف "الواو"، لا كأداة ربط نحوية فحسب، بل كبنية أنطولوجية تُجسِّد نَفَساً متواصلاً يرفض القطيعة. عبر هذه القراءة، يغدو الوصل تصوراً وجودياً، والتدريب المتكرِّر والترتُّيث تمريناً بصرياً وأخلاقياً، وخط كعبي اقتراحاً، كما "الواو"، لحالة عبور مستمر وحياة لا تنغلق، ودعوة مفتوحة لتدريب الذائقة على الجمال.

"سواء كنا أفراداً أم جماعات، فإننا مُؤلَّفون من خطوط... أو بالأحرى من حُزمٍ من الخطوط".[1] هكذا يعبِّر جيل دولوز في كتاب **حوارات** مع كلير بارنيه. في كتاب **ألف هضبة**، يميِّز دولوز مع فيليكس غوتاري بين ثلاثة أنماط من الخطوط التي تتقاطع في تكويننا. هناك الخطوط القطعية: خطوط الدولة، والقانون، والتنظيم الاجتماعي الصارم. تعمل هذه الخطوط عبر ثنائيَّات حادَّة وهي ترسم الحدود وتنتج هويَّات مستقرَّة يمكن ضبطها. ثم هناك الخطوط المرنة، أو الجزيئية: خطوط الشقوق أو التصدُّعات الصغيرة، لتسرُّبات اليومية، والانحناءات التي لا تُرى بسهولة، والإيماءات الصغيرة التي تُربك الصلابة. وأخيراً، خطوط الانفلات أو التمزُّق أو الهروب: تلك التي لا تكتفي بالالتفاف داخل البنية، بل تعيد تشكيلها. تُمثِّل خطوط الانفلات قوة الذات الكامنة للتحرُّر من قوالبها الثابتة والتسرُّب نحو التحوُّل، حاملةً مفارقةً تجعلها سبيلاً للحرية والإبداع بقدر أن تكون طاقة للتفكيك والتدمير. الخطوط مسارات صيرورة، لا تعترف بثبات نهائي. فالخطوط، عند دولوز، مرنة وقابلة للتشكُّل والكسر والتداخل وأن تُعاد كتابتها. بهذا المعنى، نحن تقاطعات خطوطٍ في حركة مستمرَّة.[2]



مرئية رقم (1): الخطاط ساهر كعبي في لحظة اعتكاف حيث تتوحَّد اليد مع القصبة
في "هندسة روحية"، أرشيف ساهر كعبي، 2018

يستعيد الأنثروبولوجي تيم إنغولد، في كتابه **أن تكون حيّاً**، هذا التصوُّر ليقترح أنَّ الترحال هو النمط الأساسي الذي نسكن به العالم. فكل كائن حيّ، في نظره، لا يشغل حيِّزاً مغلقاً، بل يجب تخيُّله كـ "خطٍّ لحركته الخاصة، أو بشكل أكثر واقعية، كحزمة من الخطوط."[3] الخط هنا ليس حدّاً فاصلاً بين داخل وخارج، بل هو مسار تجوال، إنَّه علاقة حيَّة ومفتوحة بين الجسد والمكان الذي يتشكَّل عبر السير فيه.

لكن ماذا يحدث حين يُغلق المكان وتُصادَر حرية الترحال؟ في السياق الاستعماري، يتحوَّل الخط المستقيم إلى خط قطعي معاكس لطبيعة الحياة المتدفِّقة. يقول المؤرخ جيمس بار عن خط سايكس–بيكو إنَّه "خط هندسي خالص، كل شيء تمَّ بشكل عرضي" رُسم من دون اعتبار لـ "أراضي القبائل ومسارات الأنهار وقنوات الاتِّصال الجغرافي."[4] يوجد أيضاً خطُّ الهدنة العسكري لفصل القوَّات أو ما يعرف بـ "الخط الأخضر" في العام 1949، المرسوم بالحبر الأخضر على خرائط اتفاقيَّات رودس. ما قُدِّم بوصفه مؤقَّتاً قد تحوَّل، بفعل القوة، إلى واقع دائم وحدود سياسية وإدارية صارمة تفصل ما صار "إسرائيل" عن بقية الأراضي الفلسطينية المحتلَّة منذ سنة 1967 (الضفة الغربية وغزة)، فارضاً واقعاً قانونياً وجغرافياً مجزأً.[5] واليوم، يمتدُّ "الخط الأصفر" في غزة كحدٍّ فاصل فُرض بموجب اتفاق تشرين الأول/ أكتوبر 2025، عبر كتل إسمنتية صفراء تحظُر على الفلسطينيين العودة إلى بيوتهم وأراضيهم خلفه. إنَّه "شريط موت" حوَّل أكثر من نصف القطاع إلى منطقة عسكرية مغلقة، يُستهدف فيها كل من يقترب منه بالقتل المباشر.[6] في هذا الشأن يذكِّرنا عبد الله بيَّاري أنَّ الخطَّ المستقيم في المخيِّلة العربية الحديثة ارتبط بالعقلانية الاستعمارية: تقسيم الخرائط، وتخطيط المدن، وفصل الأحياء والأجساد. ولكن أيضا غُرس في مخيلتنا على أنَّ "كل ما هو مستقيم يُعدُّ متطوراً، وكل ما هو منحنٍ بدائياً أو فوضوياً."[7]

هنا تحديداً، تتجلَّى مفارقة عميقة في مفهوم "الخط" وفكرته التي تمتدُّ من الجغرافيا إلى الكتابة والفكر. فبينما يفرض الاستعمار "خطوطه" الهندسية والمستقيمة لتقطيع أوصال الأرض والأجساد، نجد أنَّ "الخط" بمدلوله البصري والجمالي في الوجدان العربي (أي فن الخط العربي) يمثِّل نقيضاً لهذا الجمود، فهو ممارسة إنسانية للوصل والسريان. في هذا المضمار يقدِّم لنا الخطَّاط العراقي محمد سعيد الصكَّار في أطروحته عن "الحركة الكامنة والمتحقِّقة في الخطِّ العربي" تفكيكاً هندسياً له حيث يرى إنَّ الخطوط المستقيمة (الأفقية والعمودية) تتَّسم بالسكون، فهي تمتلك طاقة "كامنة". وفي المقابل، تمتلك الخطوط المنحنية والمائلة في الحرف العربي "طاقة حركية متحقِّقة" تنبض بالحياة. وحين يرتبط الخط المنحني بالمستقيم، كما في اتصال النون بالألف، فإنَّه "يوقظه من ركوده"، ويحوِّله إلى حركة محسوسة تتدفَّق من اليمين إلى اليسار، باتجاه القلب. هنا يبرز الخط العربي ككائن حيٍّ ينساب وينحني. الخطُّ أيضاً مسار يربط الجسد بالروح. منذ ارتبط الحرف العربي بتدوين القرآن، اكتسب هالة من الثبات والجلال. تضاعفت أهمية الخط العربي لكنه لم يبقَ محصوراً في المقدَّس. ومع اتِّساع رقعة الدولة الإسلامية، امتدَّ الحرف ليخدم الإدارة والتجارة والمراسلات، متدرِّجاً: من الخطِّ المدني (الحجازي) ذي الأصول النبطية والذي دُوِّنت به المصاحف الأولى، إلى الخطِّ الكوفي المهيب الذي استُخدم في العمارة. ومع تطوُّر حركة الحياة اليومية، برز خط النسخ الذي نظَّره ابن مقلة وهذَّبه ابن البوَّاب ليصبح أكثر انسياباً. إضافةً إلى خط الثلث الذي سُمِّي "سيِّد الخطوط"

لتوتُّره العالي وقدرته الفذَّة على ملء الفضاء دون أن يخنقه، وخط الرقعة المتميِّز بسهولته وسرعة الكتابة به وغيرها من الخطوط.[8] ولأنَّ الرؤية الإسلامية ابتعدت عن التجسيد المادي والتصوير، نحا الفنانون إلى الحرف كملجأ أرحب وأبدعوا في تجويده. فتحوَّلت الكلمة إلى جسد، والحرف إلى تجسيد بصري للكلام الإلهي. في هذا الشأن لم يكن الخطُّ مجرَّد أداة لتسجيل الكلام، بل صار رابطاً بين الفيزيائي والميتافيزيقي، بين الأثر المادي العضوي للحبر، والمعنى الذي يتجاوز الجسد. الخطُّ، كما وُصف في فيلم **طوق الحمامة المفقود**، هو "إيقاع المطلق، هو الصلة بين العالم الظاهر والعالم الباطن."[9] يذهب المتصوِّفة أبعد من ذلك، مانحين الحرف وجوداً أنطولوجياً مستقلاً، حيث يقول محيي الدين بن عربي في **الفتوحات المكية**: "إنَّ الحروف أمَّة من الأمم، مخاطبون ومكلَّفون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم... وعالم الحروف أفصح العالم لساناً وأوضحه بياناً."[10] بهذا التصوُّر، لا يعود الحرف مادة صامتة تخضع ليَد الكاتب، بل كياناً قائماً بذاته. العلاقة هنا ليست علاقة سيطرة، بل علاقة مصاحَبة.



مرئية رقم (2): تكوين دائري لآيات من سورة "الواقعة" بخط الثلث، فيها تبرز مهارة كعبي في تطويع "طاقة الحركة" الكامنة في الحرف داخل صرامة الانضباط الهندسي، أرشيف ساهر كعبي، 2024

وحين امتدت الأبجدية العربية خارج حدود لغتها الأم، تجلَّت مرونتها وكانت قادرة على أن تعانق لغات وشعوباً وثقافات أخرى.[11] نرى ذلك بوضوح في خطوط ترحال الخط: ففي بلاد فارس، ومع احتضان الحرف للشعر الصوفي، نشأ "خط النستعليق". صاغه مير علي التبريزي عبر دمج "النسخ" مع انسيابية "التعليق" الفارسي القديم.[12] خفَّت فيه الزوايا، وطالت الانحناءات، وتمدَّدت الكلمات في انسياب أفقي رشيق يميل ويتهادى كأنَّ النصَّ نفسه يدخل في إيقاع شعري، محاكياً حركة الطيور أو جريان الماء. وفي الصين، تطوَّر الخط السيني، حيث حلَّت الفرشاة محلَّ القصبة، وتحوَّرت الحروف لتستجيب لحساسية الرسم الصيني، حيث نرى ذلك في أعمال الخطَّاط نور دين مي غوانغ جيانغ التي يكاد يتلاشى فيها الحدُّ بين الكتابة والرسم، دون أن يفقد الحرف قابليته للقراءة أو بُنيته الروحية.[13]

وفي مواجهة الاستعمار الأوروبي، تحوَّل هذا الحرف من وعاء حضاري إلى أداة مقاومة.[14] ففي تقليد "العجمي" في غرب أفريقيا مثلاً، طُوِّعت الأبجدية العربية لكتابة لغات محلية كالهوسا والسواحيلية.[15] وفي زمنٍ كانت تُرسَم فيه الحدود الاستعمارية بخطوط قاطعة ومستقيمة، كان الحرف ينسج شبكات تواصل تتجاوز تلك الحدود، ليثبت أنَّه حتى اتجاه حركة خط اليد هو، في جوهره، فعلٌ سياسي.

كلُّ خطٍّ هو اقتراح لهذه الأسئلة
كيف يسكن الحرف العالم؟ وكيف يسكن العالم الحرف؟

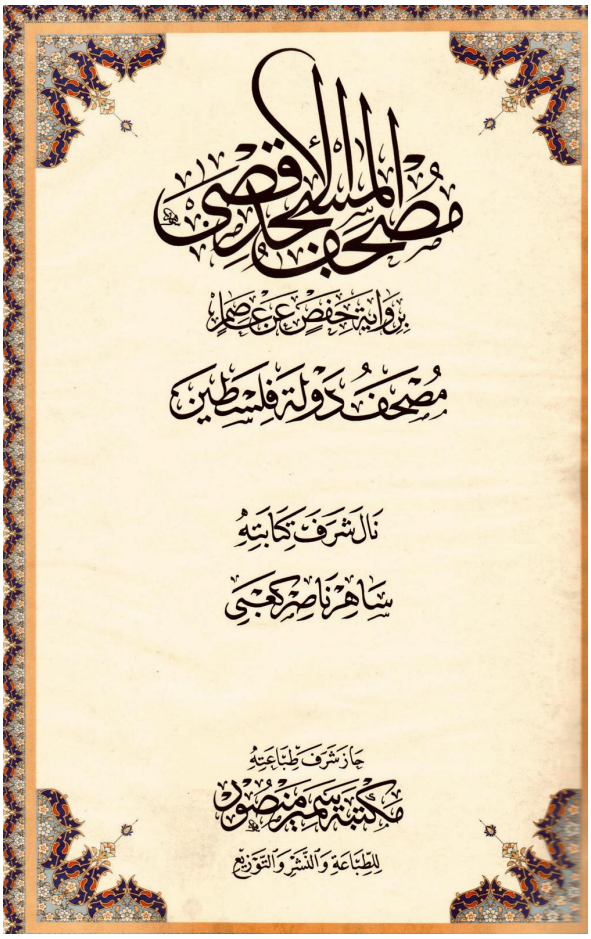
وبالحديث عن فلسطين، نرى الحضور الحيَّ للخط العربي فيها، ففي نابلس نظَّم مركز "روح لفن الخط العربي" مطلع هذا العام 2026 ملتقى "روح حرف"، الذي وُصف بأنَّه الأول من نوعه على مستوى البلاد.[16] وتكمن أهمية هذا الملتقى، وإطلاق منصَّته، في كونه لم يُقدِّم الخطَّ العربي كمنتج نهائي صامت ومُعلَّق على جدران المعارض، بل كفعل أدائي حيٍّ وممارسة اجتماعية، فيه غادر الخطَّاطون اعتكافهم ليشاركوا الجمهور لحظة الولادة الأولى للحرف. هذا الخروج إلى الفضاء العام، وتأسيس منصَّة تجمع ممارسي الخطٍّ في فلسطين، يحرِّر الحرف من عبء المتحفيَّة وينقله إلى حيِّز تفاعليّ.[17]

كما استضافت مؤسسة عبد المحسن القطان معرض "هسهسة الرثاء: معرض مدوَّنات عن الحزن،"[18] حيث جمع المعرض أعمال فنانين وممارسين للخطٍّ من فلسطين والعالم العربي حوَّلوا مختارات من الشعر الحديث والمعاصر، التي تقارب ثيمة الفقد، إلى تكوينات بصرية. لا يكتفي المعرض بتوثيق الحزن، بل يتقصَّى طبيعته المراوغة، مقدِّماً تجربة تستكشف طاقات اللغة العربية وإمكانات حروفها في استيعاب العاطفة وترميزها. هذا التوجُّه يوضِّح وظيفة الخطِّ هنا عبر محاولة منح الحزن شكلاً بصرياً.

هنا لا بدَّ من التوقُّف سريعاً عند التحوُّل المعاصر في مسيرة الحرف، حيث لم يعد التمييز مقتصراً على الكتابة الوظيفية والجمالية، فالخطُّ العربي أدَّى الوظيفتين في آنٍ معاً لقرون ببراعة، بل امتدَّ للعلاقة بين "الخط الآلي/

الرقمي" بالحروف الطباعية و"الخط اليدوي". ففي هذا المضمار، يقول الخطَّاط حيدر ربيع إنَّ "الكمبيوتر لم يصادر قصبة الخطاط، بل هو عامل مساعد..." والحداثة في الفنِّ، كما يراها، هي ليست باستخدام التكنولوجيا من عدمها، بل تكمن في أن يمتلك الخطَّاط القدرة على أن "يضع بصمةً، يتأثر بها جيل كامل."[19]

في هذا السياق، يتجلَّى "الخطُّ اليدوي" بوصفه ممارسة جسدية حيَّة، فهو فيعيد النص إلى زمن الحركة، من اليمين إلى اليسار باتِّجاه نبض القلب، وإلى توتُّر العضلات وتدفُّق الأنفاس. إنَّه يعيد شحن الحرف بحرارة الانفعال الإنساني وفرادته. وهذا التوليف الدقيق—بين أصالة القصبة، والوعي بضرورة ترك بصمة حيَّة، واستعادة الجسد المادي في عملية الكتابة—هو جوهر عمل الخطَّاط الفلسطيني ساهر كعبي الذي نال شرف كتابة أول مصحف فلسطيني باسم **مصحف المسجد الأقصى**.

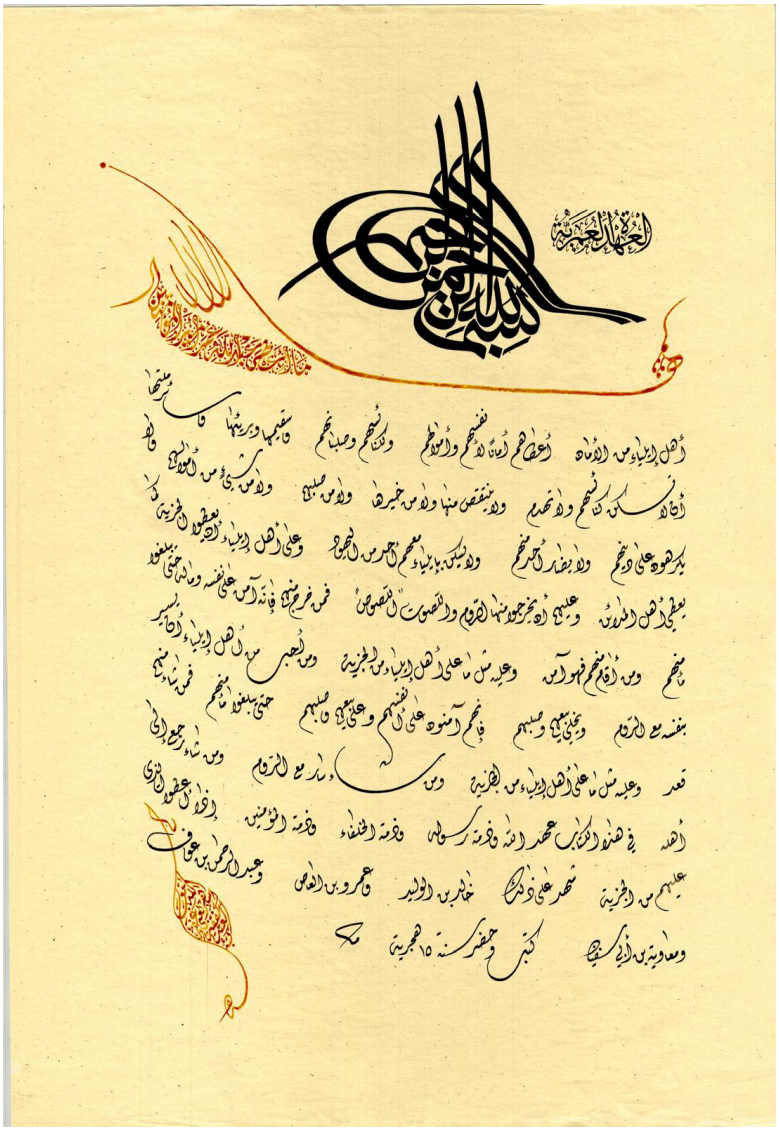


مرئية رقم (3): غلاف **مصحف المسجد الأقصى**، أرشيف ساهر كعبي، 2021

عندما سألتُ ساهر كيف يحب تعريف نفسه، قال: "إنسان فلسطيني بسيط" ومن هذا التعريف انطلق للحديث عن منشأه في مخيم بلاطة في نابلس: في مربع عائلي وسط مخيم بلاطة في العام 1975، وتحديداً تحت "شارع السوق" حيث لا يهدأ الصخب، نشأ ساهر. هناك، حيث تلتصق البيوت ككُتَل إسمنتية مكتظَّة، تقاسَم غرفة واحدة مع أربعة إخوة ينامون فيها "بالطول والعرض وبأشكال مختلفة" وسط الكتب والدفاتر.[20] تفتَّح وعيه باكراً على اجتياح بيروت في سنة 1982، وعلى الوجود اليومي لجيش الاحتلال. وحين اندلعت انتفاضة الحجارة في العام 1987 يتذكَّر استشهاد قريبته سهيلة كعبي، وهي واحدة من أوائل شهيدات الانتفاضة الأولى، وتكاثُف عنف الاحتلال: الاقتحامات الليلية، وتكسير الشبابيك، وأصوات الرصاص.[21]

من المخيم، تعلَّم كعبي قراءة الحركة الدقيقة، وأنفاسَ الآخرين، والتأهُّب لمرور الدورية. كانت جدران مخيَّم بلاطة بالنسبة لكعبي "منابر إعلامية" وكرَّاس خطٍّ مفتوح، حيث كتب اللاجئون أحلامهم وشعاراتهم الوطنية أحياناً في عجلة من أمرهم وأحياناً تحت وطأة الخوف. يصف كعبي تلك الكتابات بأنَّها لم تكن تهدف لإظهار الفنِّيات بقدر ما كانت تهدف لتحفيز الحالة الوطنية، لكنها كانت "حالة إلهام جميلة"[22] تجذب انتباه الطفل الصغير وسط التكاثف البصري للمخيم مذكِّرة بمقولة جون بيرجر "تأتي الرؤية قبل الكلمات. ينظر الطفل ويميِّز قبل أن يستطيع الكلام. لكن هناك أيضاً حاسَّة أخرى يأتي فيها النظر قبل الكلمات. فالرؤية هي التي تؤسِّس لموضعنا في العالم المحيط..."[23] كان كعبي أيضاً يراقب لافتات المحالّ الجميلة في نابلس ومنشورات الجرائد يدوية الخط بفضول طفولي، متسائلاً عن الضوابط التي تحكم هذا الجمال وكيف يمكن لإنسان أن ينجز عملاً بهذه الدقَّة.[24]

كان والده يخرج صباحاً إلى دكَّان بيع الخشب في "شارع الأنبياء" في نابلس.[25] لكنَّ هذا الرجل، الذي تعود جذوره إلى ضفاف نهر العوجا في يافا والمتزوج من امرأة من عرب السوالم، كان يحمل حنيناً لا يشفيه الخشب ولا الإسمنت، فكان يحلم أن يكون مزارعاً.[26] ولأنَّ الأرض صودرت والمخيم بلا تراب، صعد الأب إلى السطح ليمارس "الزراعة المعلَّقة". وفوق الخرسانة المكتظَّة، زرع ما استطاع وربَّى الحمام والأغنام. مشهد الأغنام وهي تعبر الأزقة الضيِّقة وتصعد الدرج الحجري هرباً من دوريات جيش الاحتلال "الإسرائيلي"، يلخص سوريالية الحياة: الحيوان هنا يشارك الإنسان مصيره، محشوراً، ويبحث عن النجاة صعوداً.[27] ومقارنةً بـ"باطون" مخيم بلاطة، كان مخيم الفارعة، الذي كان يزوره الكعبي لرؤية أخواله الذين نزحوا هناك، متنفَّساً له، حيث هنالك عين ماء وبيَّارات برتقال.[28]



مرئية رقم (4): إعادة تدوين "العهدة العمرية"، فعلُ استعادةٍ بصري للذاكرة الإسلامية في القدس،
يجمع بين هيبة "الطغراء" وانسيابية خط الديواني لتوثيق حقٍّ حضاري لا يُمحى، أرشيف ساهر كعبي، 2016

وحين اندلعت الانتفاضة الأولى، وفُرض منع التجوُّل الذي كان يمتدُّ بعض الأحيان لعشرة أيام متواصلة، توقَّف الخارج وتسارع الداخل، فحيث لا تلفاز ولا إنترنت ولا مشتِّتات، كان كعبي يشغل فراغه بمحاولة محاكاة الخطوط الجميلة بقلم رصاص بسيط. ويتذكَّر بابتسامة كيف كان يستعير أقلام البناء الحمراء العريضة من عمِّه ليحاول محاكاة سماكة الخطِّ العربي، و كيف كان يبري أقلام الرصاص العادية بطريقة معينة ليحصل على "الزاوية

المطلوبة."[29] وحتى باب خزانة الملابس في بيته لم يسلم من محاولاته الأولى، التي كان يخطُّها عليه قبل أن يعرف شيئاً عن القصب والحبر التقليدي. وتُوِّج هذا الشغف حين عثر على كتاب **قواعد الخطِّ العربي** لهاشم محمد الخطَّاط، والذي اعتبره فتحاً عظيماً.[30]

المخيم، في بنيته، هو حالة تراكم إجباري: خرسانة فوق خرسانة، وأجساد فوق أجساد. والمفارقة أنَّ الخطَّ العربي، وخاصَّة خطُّ "الثلث" الذي سيتقنه كعبي، يقوم هو الآخر على مبدأ "التراكم" وتداخل الحروف في مساحة السطر الواحد. لكن، بينما يمثِّل اكتظاظ المخيم خنقاً مفروضاً، يغدو تراكم الخط سيادةً مختارة. فعلى "طاولة صغيرة بدائية" في زاوية الغرفة، اكتشف كعبي أنَّ الخطَّ ليس مجرَّد كتابة، بل هو طريقة للتنفُّس والهروب من الأفق المسدود، استجابةً للزمن "المعلَّق" تحت وطأة الحصار، ومحاولةً لاختراقه.[31] يقودنا هذا التقاطع إلى أطروحة ناصر أبو رحمة في كتابه **الزمن تحت الخرسانة: فلسطين بين المخيم والمستعمرة** حيث يجادل بأنَّ الصراع في فلسطين يتجاوز الجغرافيا ليصبح، في صميمه، صراعاً على الزمن ذاته. ففي مواجهة "المؤقَّتية الدائمة" والجمود القسري الذي يفرضه المشروع الاستيطاني، يعيد أبو رحمة تعريف السياسة بوصفها "حركة" تبدأ من الجسد لتقاوم مساعي المشروع في فرض الإغلاق والتثبيت.[32]



مرئية رقم (5): "الله وليُّ التوفيق"، تمرين في خطَّي الثلث والنسخ،
يدوِّن كعبي فيها وصايا الإمام علي بن أبي طالب، محوِّلاً النص إلى "ميزانٍ" بصريٍّ
يعكس انضباط الروح واليد، أرشيف ساهر كعبي، 2026

هنا تتماهى أطروحة أبو رحمة مع ممارسة كعبي التي ستتجلّى وتُصقل عبر سنين من الالتزام. سنراه يرفض اختزال المخطوط في كونه مجرَّد مادة مكتوبة على ورق، فبالنسبة له، المخطوط هو "حركة تاريخية" توثِّق المنجز الفكري والحضاري للشعوب. والحفاظ على الإرث المعرفي هو فعل مقاومة للمحاولات الممنهجة لـ "فصل الفلسطيني عن تاريخه" وامتداده العربي والإسلامي. كما ويؤكِّد رغبة هذه الأرض في إثبات "آدميَّتنا وحقِّنا الأصيل" فيها إنْ رأينا بانتباه وسمعنا بإنصات.[33] إنَّ حركة يد كعبي المستقلة هي بحدِّ ذاتها اقتحام للزمن الاستعماري. وضمن هذا الفهم، يتَّسع مفهوم "العودة المتكرِّرة" ليتجاوز فكرة الرجوع الجغرافي المؤجَّل، ويصبح ممارسة يومية ورفضاً قاطعاً لطيِّ الماضي لصالح ما يسميه أبو رحمة "المستقبليَّة الاستيطانية."[34] فعبر الحركة المستمرَّة للأجساد، وفي حالة كعبي، حركة اليد في الخط، يقوم الفلسطيني بتهريب "زمنيَّاته المنفلتة" من تحت الخرسانة ومن فوقها، محوِّلاً حركة القلم إلى إمكان للانفلات. وهذه المحاولات تُبقي الوجود الفلسطيني سؤالاً متحرِّكاً، مفتوحاً، وعصيّاً على أيِّ إغلاق.[35]

عند انتهائه من الثانوية العامة في نابلس، قرر كعبي أن يسافر إلى العراق. كان يطمح لفكِّ شيفرات الكون عبر دراسة الفيزياء في جامعة بابل في بغداد، لكن البيروقراطية الملازمة لقدر الفلسطيني في الحركة والسفر أخَّرت تسجيله في الجامعة.[36] ذلك المطبُّ كان انعطافاً قدرياً قاده بعيداً عن قاعات الجامعة، ليدخله بدلاً من ذلك إلى زقاق "جمعيَّة الخطَّاطين العراقيين." هناك، وبدلاً من دراسة حركة الذرَّات المجرَّدة، بدأ كعبي يدرس حركة القلم.

كانت بوابته لهذا العالم الجديد هي "شارع المتنبي"، ذلك الشارع الذي يمتدُّ عبقه من زمن الدولة العباسية ويمثِّل دنيا الثقافة العراقية—مسارٌ يأخذ الرائي من يده ليسلِّمه إلى ضفاف نهر دجلة. في هذا الشارع، الذي يرفض الرماد ويستعيد نبضه بعد كل فجيعة، ووسط الكتب المتنوِّعة وعبق مقهى "الشابندر"، بحث كعبي عن كلمة "خطَّاط."[37] اهتدى كعبي بالفعل إلى خطَّاطٍ أهداه أوَّل قلم قصب في حياته، ونزل معه ليشتري الحبر والدفتر، وأعطاه درسه الأول. بعد تدريب ليليٍّ مكثَّف ملأ فيه أكثر من ثلاثين صفحة، عرض كعبي جهده على الخطَّاط في اليوم التالي. وحين رأى هذا الجهد الاستثنائي، لم يدَّعِ الخطَّاط المعرفة المطلقة، بل دلَّه بتواضع أصيل قائلاً: "إنت عندك كل هالاستعداد وهذا الواهس (الشغف) للخطّ، يُراد لك أستاذ أحسن مني... أكو واحد اسمه حيدر ربيع."[38]

وبالفعل بدأ مسار كعبي في "جمعية الخطَّاطين العراقيين" باشتراك رمزيٍّ، متلقيّاً دروساً أسبوعية على يد الأستاذ حيدر ربيع وفق نظام التلمذة المباشرة. ولأنَّه كان يملك متَّسعاً من الوقت في انتظار التسجيل الجامعي للعام التالي، استبطأ وتيرة الدرس الأسبوعي، فطلب من أستاذه تكثيف اللقاءات لتصبح كل يومين أو ثلاثة.[39] رحَّب الأستاذ حيدر بالطلب ودعاه للتردُّد على مكتبه. كانت بغداد حينها، بين سنتي 1993 و1994، ترزح تحت وطأة الحصار الأمريكي والعقوبات الدولية ما جعل الحياة قاسية على العراقيين. لكن المدينة ظلَّت تحتفظ بجمالها الآسر، لا سيَّما "شارع المتنبي" الذي كان يتحوَّل كلَّ جمعة إلى كرنفال ثقافي ومزاد مفتوح للكتب.[40]

وفي إحدى المرَّات، حين عرض كعبي على أستاذه مقابلاً مادّياً لقاء الدروس الإضافية في وقته الخاص، جاءه الردُّ نبيلاً وحاسماً: "هذا الفن مو مالتي لأبيعه."[41] عمَّق هذا الموقف إدراك كعبي لمدى أصالة هؤلاء الفنانين وأمانتهم

في حمل رسالة الخطّ. لقد وجد كعبي في بغداد ما لم يجده في أيِّ مكان آخر، فهي المدينة التي تحتفظ بسرِّ التقليد والأصالة، وعلَّمته مفارقةً مدهشة: أنَّ الخطَّاط لا يمكنه ممارسة حرِّيته إلا عبر الخضوع للانضباط والتلمذة. يمتدُّ هذا الأثر في نواحٍ أخرى، فيقول كعبي: "تجربة بغداد ليست فقط بموضوع الخطّ، بل انعكست على كل حياتي."[42]

في حديث كعبي عن الخطَّاطين الأوائل، رأيتُ فيما يقول توافقاً مع رؤية التربوي الفلسطيني منير فاشة حول أشكال المعرفة.[43] فحين يصف كعبي كيف أدرك الأقدمون "الأبعاد والكتلة والفراغ" والزوايا، لا عبر الحسابات الهندسية الجامدة بل من خلال "ذوق ممنهج" وحالة من "العشق،"[44] فإنَّه يعيد الاعتبار لما أسماه فاشة "الرياضيات الحيَّة." وتماماً كوالدة فاشة، التي كانت تمارس هندسة معقَّدة في تفصيل الأثواب وتطريزها دون أن تقرأ كتاباً أكاديمياً واحداً في الرياضيات،[45] يمارس الخطَّاط "هندسة الروح"[46] بيده وعينه ووجدانه. إنَّها رياضيات لا تسكن العقل المجرَّد ولا تخضع لهيمنة المؤسَّسة، بل تتخلَّل الجسد وتُقاس بـ"انتفاضته" ورعشته أمام التلقائية والجمال، لا بجمود المسطرة.[47] وفي هذا السياق، يقول كعبي: "الخطَّاط يسكب من روحه، لأنَّه يقضي أياماً ولياليَ في تعلُّم الضبط، ويريد أن يضع شخصيَّته في الحرف الذي يكتبه."[48] تُترجِم هذه الكلمات ضرورة التجربة وما تتطلَّبه من صبر وتدريب، وتؤكِّد أنَّ لكلِّ خطَّاطٍ نَفَساً خاصّاً يسري في الحبر كبصمة فريدة لا تتكرَّر، حتى وإن انصاعت للموازين والقواعد ذاتها. بهذا المعنى، يحرِّر كعبي الخطَّ من هيمنة القاعدة الميكانيكية ليعيده إلى سلطة الروح والتجربة المتجسِّدة. فالانضباط الحقيقي، في هذا الفعل المعرفي والجمالي، لا يأتي من القسر الخارجي، بل يولد من الحب، والتواصل الحيوي، والاتِّصال الدائم مع القصبة الذي يجعل الحبر يخرج من الورق نابضاً بالحياة.[49]

قبل أن يشرع كعبي في مشروعه الأكبر، خاض رحلة إثبات مزدوجة: إثبات الذات فنياً في الساحة العالمية، ومحاولة ترسيخ قيمة الحرف على الصعيد المحلِّي. عاد من بغداد يحمل العلم كأمانة، وهو الذي سيواصل زيارة بغداد سنوياً حتى العام 1999، يجمع حصاد عامٍ كامل من المسوَّدات والمحاولات الخطِّية، ويحزم أوراقه ليقضي شهراً في رحاب أساتذته مستمدّاً منهم التصويب والتوجيه، وكأنَّ العلاقة مع الحرف وأساتذته هي فعلُ إبقاءِ "الخطّ" متَّصلاً على الرغم من فجاجة الحدود.[50] وحين دفعت قسوة الظروف أستاذه عباس البغدادي للرحيل من العراق والإقامة في عمَّان، استمرَّ كعبي في تتبُّع خطى أستاذه هناك مواظباً على زيارته، إلى أن رحل البغدادي عن هذا العالم، تاركاً وراءه خطوطاً لا تموت، وتلميذاً يحرس أمانة الحرف.[51] وفي أروقة جامعة القدس، حيث درَّس كعبي الخطَّ لأكثر من عشر سنوات محاولاً بناء جيل جديد من المتذوِّقين، واجه تحدِّياً تمثَّل في التقصير المؤسَّساتي وغياب الاهتمام الأسري والمجتمعي بتأصيل الخطِّ العربي كقيمة فنية وتحسين الخطّ كممارسة يومية.[52] لم يرضَ كعبي أن يبقى الحرف حبيس هذا التهميش، فقرَّر أن يختبر "توازن سطره" الذي اكتشفه في بغداد أمام فنانين آخرين في العالم الإسلامي عبر تمثيل فلسطين في مسابقات عدَّة، محلية ودولية. وكان دائم الحرص أن يكون حاضراً في التجمُّعات الخطِّية والمعارض الدولية باسم فلسطين. وفي العام 2006، كانت مشاركته في كتابة **مصحف حلب**، حيث اجتمع خطَّاطون من كل حدب وصوب "من كل أقطاب العالم الإسلامي" ليخطَّ كلٌّ منهم جزءاً في أكبر مصاحف العالم.[53] أدرك كعبي أنَّ الخطّ يجب أن يتحوَّل من شغف وممارسة جمالية فردية، إلى عمل يُشارك ويدوم. ومن هنا، وُلد مشروع "مصحف فلسطين".



مرئية رقم (6): مشهد توثيقي من مرسم كعبي أثناء كتابة المصحف الشريف، أرشيف ساهر كعبي، 2019

"يصل الخطَّاط إلى مرحلة من النضج تجعله يحلم بكتابة مصحف، فهو شرف عظيم واصطفاء يختصُّ الله به عباده،" هكذا يصف كعبي تلك اللحظة المفصلية في مسيرته.[54] لكنه يدرك أنَّ هذه الرحلة تختلف عن هندسة اللوحات الفنية المعتادة، فـ"رسم المصحف هو علم بحدِّ ذاته."[55] وهو تحدٍّ مهول وقف دون إتمامه عمالقة في هذا الفن، كهاشم البغدادي الذي رحل وهو لا يزال يخطُّ مسوداته.[56] بالنسبة لكعبي، لم يكن هذا الهاجس مجرَّد طموح فنِّي شخصي، بل كان جزءاً من مسؤولية رفع اسم فلسطين.

جاءت تلك اللحظة حين طُلب منه إنجاز لوحة للرئيس الفلسطيني محمود عباس، تزامناً مع عودة الأخير من الأمم المتحدة حاملاً اعترافاً بفلسطين كدولة بصفة مراقب في العام 2012. أدرك كعبي بحدسه الفني أنَّ هذه هي الفرصة، فقدَّم للرئيس مقترحاً: "تاريخياً، لم يُكتب في فلسطين وباسم فلسطين ومن فلسطين مصحف. المصاحف لا تُكتب كعمل ديني فحسب، بل تُكتب كرمز سيادي للدولة،"[57] هذا العمل سيكون أول مصحف يحمل اسم فلسطين وبإمكانات فلسطينية وسيملأ فراغاً تاريخياً اعتمد فيه الفلسطينيون على استيراد المصاحف. لاقت هذه الرؤية استحسانًا مباشراً، فتحوَّلت الفكرة إلى مشروع يحمل اسم "مصحف المسجد الأقصى،" وتشكَّلت لجنة خاصة ترأسَّها الدكتور محمود الهباش في شهر شباط في العام 2014. ووُضعت التسهيلات المادية واللوجستية تحت تصرُّف كعبي، الذي عُيِّن في وزارة الأوقاف في بادئ الأمر، قبل نقل المشروع تحت إشراف الرئاسة، ليقوم بالمهمة.[58]



مرئية رقم (7): سورة الفاتحة من **مصحف المسجد الأقصى**

وتظهر فيها فرادة الخط وجمال الزخرفة والتذهيب، أرشيف ساهر كعبي، 2019

الخطَّاط، كما يصفه كعبي، هو "باحث عن مواطن الجمال"، يدرس علاقة الكلمات بعضها بالآخر، وموقعها في التكوين البصري، ولا يبلغ مراده إلا عبر الجَلَد والصبر وكتابة المسوَّدات تلو المسوَّدات.[59] انطلاقاً من هذا الوعي، أمضى كعبي شهوراً في البحث والتحضير، دارساً المصاحف القديمة والحديثة قبل أن يخطَّ حرفاً، ودرس العلاقة بين السطر والهامش، وبين الكتلة والفراغ، وبين القلم ومساحة الورقة، ثم قام بعمل بحثه الخاصّ عن الأدوات التي سيستخدمها وعمل "اسكتشات" قبل البدء. اختار الورق المُقَهَّر الخالي من الأحماض والمعالج يدوياً، وهو الورق الذي لا يمتصُّ الحبر فوراً بل يتركه يسبح على السطح. فجلبه من تركيا، مدركاً أنَّ الورق مادة حيَّة تتفاعل مع المحيط. وعلى هذا السطح الحسَّاس، مزج أحباره بخلطة توازن بين اللمعة والانطفاء لضمان ثبات اللون، ومارس نظام النقطة لابن مقلة بإيقاع يتناغم مع النفس. يكتب كعبي في خطِّ الرصاص أولاً قبل أن يكتب بالحبر، لأنَّ خطأً واحداً في صفحة استغرقت ساعات يعني إعادتها بالكامل، ما يتطلب صبراً أيُّوبياً.

طقوس الكتابة تتضمن "هندسة القصبة"، فعملية "قَطّ القلم" لم تكن مجرد شحذٍ لأداة، بل هي اللحظة التي تُنفخ فيها الروح في القصبة، بزاوية دقيقة توازن بين الحدَّة واللين لضمان تدفق الحبر بالوتيرة ذاتها لمئات الصفحات. أدرك ساهر أنَّ لوحاته الأصلية (A3) ستُصغَّر عند الطباعة. وفي تجارب استباقية داخل المطابع المحلية، اكتشف أنَّ "قطّة القلم" الكلاسيكية ذات الزاوية الحادة، التي تمنح الحرف رشاقته، تؤدِّي عند التصغير إلى ذوبان المفاصل الدقيقة. لذلك عدَّل زاوية القلم لتصبح أكثر استقامة، مانحاً الحروف تشبُّعاً وسماكة تحميها من التلاشي تحت وطأة الآلة. هذا التشريح للحروف ودراسة قابلية بقائها، يعكس حجم المسؤولية التي كان يستشعرها كعبي في كل التفاصيل.

على مدار عامين وشهرين، كتب كعبي 604 صفحات ملتزماً بالرسم التوقيفي، استجابةً للإجماع الفقهي الذي يحرِّم كتابة المصحف بغير الرسم العثماني الأول، متجاوزاً الرسم الإملائي. تاريخياً، كانت المصاحف العثمانية المتداولة تُكتب بالرسم الإملائي، أيْ وفق النطق الظاهر للكلمة، فتُثبِّت الألف في "مالك يوم الدين" مثلاً، لكنَّ الإجماع الفقهي استقرَّ لاحقاً على تحريم كتابة المصحف بغير الرسم العثماني الأول، فأصبح "الرسم التوقيفي" قيداً لا يُمسّ. هذا يعني أنَّ الخطَّاط لا يملك حرية تعديل هيئة كلمة لتسهيل توزيعها البصري. وهنا يتجلَّى التحدِّي: ممارسة الحرية الجمالية داخل أقصى درجات الانضباط النصي.

هذا بالإضافة إلى ضوابط معمارية، كتوزيع المصحف إلى ثلاثين جزءاً، وكل جزء عشرون صفحة، وهو شرط مؤسَّسي مرتبط بما يُعرف بـ"مصحف الحفَّاظ" حيث تبدأ الصفحة بآية وتنتهي بآية، حفاظاً على نظام التلقِّي والتلقين المعتمَد تاريخياً. هذا الشرط يجعل مسألة توزيع النصِّ أكثر تعقيداً، خصوصاً في الأجزاء كثيفة الكلمات كالجزء الثامن والعشرين، حيث على الخطَّاط أن يكون ضليعاً في تقنيّات التوزيع وضبط المسافة بين الأسطر دون أن يخلَّ بالرسم التوقيفي أو يضغط السطر حتى الاختناق. هنا يظهر كعبي بوصفه مهندساً بصرياً، فعلى قصاصات جانبية، أجرى مئات التجارب لضبط المسافات ونسبة الكتلة إلى الفراغ، ومعالجة الحروف التي ترفض المدَّ بطبيعتها،

في مفاوضة صامتة بين صرامة القاعدة وسخاء الجمال. تحوَّلت كلُّ صفحة إلى ميزان دقيق يزِن فيه ساهر الحبرَ والزمنَ، ويحترم الفراغ بقدر احترامه الحرف. كلُّ هذه المحاولات والتجارب تأتي لتحقق رؤية الخطَّاط الجمالية التي ليست فقط حلّاً تكتيكياً للشروط والضوابط، بل هو اجتهاد روح حريصة. وهي تذكير أيضاً بأنَّ المصدر إلهيٌّ ومقدَّس إلَّا أنَّ تدوينه فعل بشريّ.

أُحيلَ المشروع إلى شيخ الأزهر بوصفه المرجعية العليا، ثم حُوِّل إلى لجنة مراجعة المصحف بالأزهر الشريف— وهي لجنة عالمية تُعنى بتدقيق المصاحف قبل إجازتها للتداول. طُلب من كعبي أن يكتب ثلاثة أجزاء في البداية، على سبيل الاختبار، لتُراجَع وتُقوَّم قبل منحه الإذن بإكمال المشروع. حين أرسل كعبي الأجزاء الثلاثة الأولى (برواية حفص عن عاصم) إلى لجنة مراجعة المصحف، وقع الاصطدام الأول. فقد تشكَّلت الذاكرة البصرية المؤسَّسية لعقود حول نموذج مصحف المدينة الصادر عن مجمع الملك فهد بخطِّ عثمان طه، وطُلب منه الاقتراب من هذا النمط باسم الوضوح. كان هذا النمط الحديث، في نظر كعبي، يبالغ في الوضوح الفجِّ على حساب الروح الفنية، مجرِّداً النصَّ من انسيابيَّته، وهذا ما رفضه لأنَّه كان يبحث عن توليفة تستردُّ حريَّة الخطَّاط وتحافظ على "رائحة النسخ" وعلى البعد الجمالي الحاضر في المصاحف العثمانية القديمة. خاض كعبي هنا معركة دقيقة للموازنة بين ما يُطلب منه وبين جمال الحرف وتدويره. وفي النهاية، نجح في خلق توازن فريد بين وضوح الخطِّ، كما تفرضه اللجنة، والروح الجمالية التي غيَّبتها النسخ الآلية الحديثة.

أدرك كعبي أنَّ المهمة تتجاوز البعد التقني لتتطلَّب تهيئة روحية أيضاً، فعاش فترات عزلة عن العالم الخارجي، امتدَّت في إحداها إلى ثمانية وعشرين يوماً متواصلة، حتى تملَّك القلق أصدقاءه ودفعهم إلى محاولة كسر باب منزله للاطمئنان عليه. وخلال تلك الفترة، أحاط نفسه بأصوات كبار المقرئين، كمحمد رفعت ومصطفى إسماعيل، ليخلق لنفسه حالة نفسية تتناغم مع جلال النصّ، وتنعكس انسياباً في حركة الحرف. اتَّخذ هذا التفاني شكلاً مادياً حين تركت القصبة أثرها الغائر في إصبعه، ليغدو موضع ارتكازها محفوراً في جلده. ورغم هذه المكابدة، يستعيد كعبي ذكرى تلك الأيام واصفاً إياها بالفترة الـ"حلوة"، حيث انقطع عن العالم بأسره من أجل الحرف، وبات القلم امتداداً عضوياً لجسده. وفي محراب هذا الاعتكاف الفنِّي، دخل كعبي حالةً من التدفُّق، في تجلٍّ روحيٍّ يتسامى فوق قيود الواقع.[60] ولئن كان المشروع الذي أتمَّه كعبي قد خرج رسمياً باسم دولة فلسطين، إلا أنَّ أُفقه الفعلي يتجاوز مساحة المؤسسات، فالمقصد أبعد من اللحظة السياسية.

استغرقت عملية كتابة المصحف وحدها قرابة سنتين وشهرين. ولأنَّ المصحف من فلسطين، فإنَّ رحلته المادية تقاطعت مع صعوبات حركة كل ما هو فلسطيني. فالمخطوط المتَّجه إلى الأزهر كان عليه أن يعبر الجغرافيا: نُقل برّاً إلى الأردن من خلال تنسيق رسمي، ومنها إلى مصر، حيث احتُجزَ في مطار القاهرة أربعين يوماً قبل أن تتدخَّل الرئاسة الفلسطينية لحلِّ الإشكال وتسهيل دخوله إلى الأزهر الشريف. هكذا تقاطعت هندسة الحرف مع واقع العبور وصعوبته. وهناك، خضع المصحف للتَّدقيق والمراجعة الشاملة. وبعد نقاشات فنِّية مطوَّلة لضمان حضور

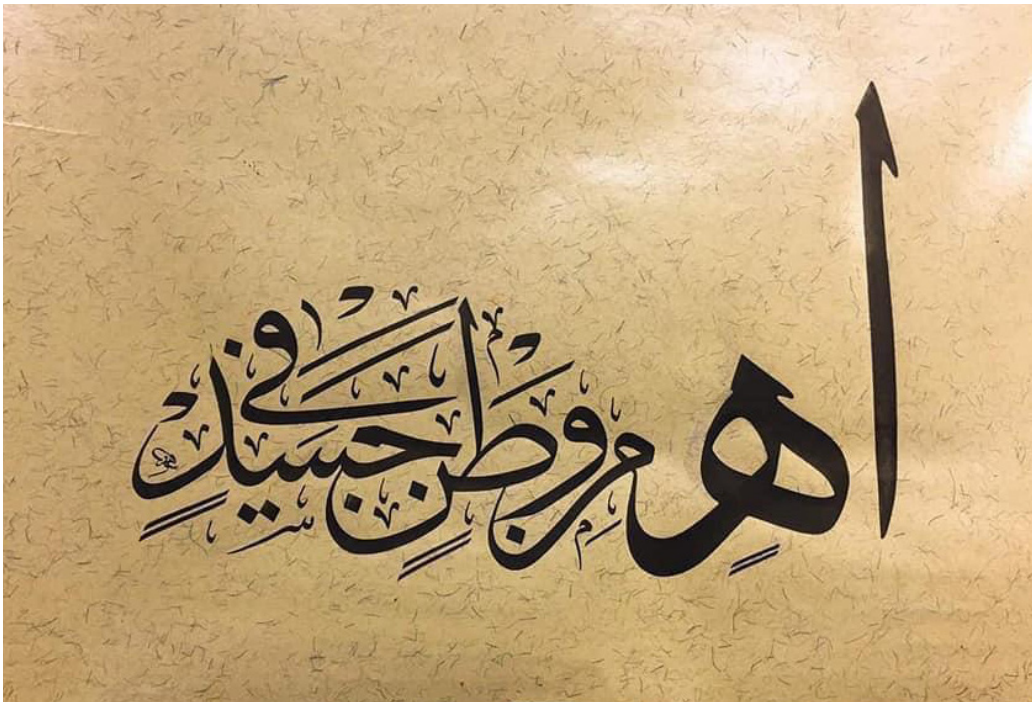
جماليات خطِّ النسخ مع الالتزام بالرسم التوقيفي، نال الإجازة الشرعية، بل ووصفه وكيل لجنة التدقيق في الأزهر، الشيخ سلامة، بأنَّه من أجمل المصاحف التي مرَّت عليهم في العقود الأخيرة.[61] عقب هذه الرحلة، سُلِّم المخطوط الأصلي للرئيس الفلسطيني الذي استقبله بحفاوة وتقدير في أيلول/ سبتمبر 2019. أمَّا على صعيد الطباعة والنشر، فأُسندت مهمَّة الطباعة ومُنحت حقوق النشر لمكتبة سمير منصور في قطاع غزة، ليصدر المصحف رسمياً تحت مسمَّى **مصحف المسجد الأقصى**.[62]



مرئية رقم (8): اليد والقلم—علاقة عضوية بين اليد والقصبة،
وأثر الحبر والزمن المحفور في الأصابع يوثِّق عامين من العزلة والتفاني في محراب الحرف، أرشيف ساهر كعبي، 2019

في رؤية كعبي الفنية، ثمة عبورٌ في الزمن، ففي عالم مهووس بجعل كل شيء "أصليّاً" و"جديداً" ومحكوماً بـ"الملكية الشخصية"، يغدو الالتزام بـ"التقليد" فعلاً ثورياً. إنَّه فعل اشتراك روحي مع الأحياء والأموات، وفعل تضامن مع كلِّ مَن أمسك القلم قبله. فبجانب توقيعه الخطيِّ المميَّز الذي يُذيِّل به لوحاته كختمٍ بصريٍّ لروحه، يحرص كعبي على توثيق سنة الإنتاج بالتقويم الهجري انحيازاً لـ "زمنيَّة" أخرى، زمنية ثقافية ممتدَّة تقاوم الانقطاع، وتُعيد ربط المنجز البصري الفلسطيني بامتداده الحضاري العميق. وفي كل لقاء، لا ينسى كعبي ذكر أساتذته بامتنان، وهذا نابع من عقيدة يتبنَّاها، فهو يرى نفسه حلقة في سلسلة ممتدَّة، لا يملك العلم بل هو "مؤتَمَن" عليه. ومن هنا نستطيع قراءة مشروعه، لا بوصفه استمراراً لتقليد فنِّي فحسب، بل بوصفه اقتراحاً بصرياً وسياسياً للوصل في زمن تكثر فيه "الخطوط القاطعة". ولعلَّ من الضروري التذكرّ أنَّ هذا الاستمرار هو حصيلة المحاولة الدؤوبة وفهم عملية التعلُّم كصيرورة. فالحروف التي تبدو منسابةً على الورق هي خلاصة مسوَّدات متكرِّرة، وأخطاء مصحَّحة، وتجارب تروِّض اليد وتعلِّمها التواضع. هنا يصبح التكرار تدريباً أخلاقياً بقدر ما هو تقنيّ.[63]

لا شكَّ أنَّ هذا الجهد لا ينغلق على صانعه. فالتلقِّي نفسه فعل جسدي، العين تتبَّع الأثر، وتستعيد إيقاع الحبر، وتشارك في حركة العبور. النظر ليس تأمُّلاً سلبياً، بل هو اشتراك في الفعل ودعوة للتريُّث والتنفُّس على الرغم من صعوبته. ومن هذا الاشتباك الحيوي، يتَّسع مشروع كعبي، إذ إلى جانب إنجاز المصحف الشريف، يبحث بشغف عن النصوص الفلسطينية، منتقياً كلمات محمود درويش وسميح القاسم وغيرهما، ليحوِّلها إلى تكوينات خطِّية ولوحات تنبض بالحياة. مشروعه المتكامل، إذن، هو تحويل الخطِّ العربي إلى ممارسة جمالية ووعاء يحرس الرواية الفلسطينية، جاعلاً الخطَّ أداةً لإثبات الوجود ومقاومة المحو.



مرئية رقم (9): "آهٍ من وطن في جسد"، استحضار صرخة محمود درويش،
حيث يتحوَّل الحرف إلى جغرافيا بديلة تسكن الجسد، في تماهٍ بصري بين ملمس الورق العتيق
ووجع الهوية المنفلتة من حدود الخريطة، أرشيف ساهر كعبي، 2019

عبر قصبة كعبي، سيعرف المتلقِّي أنَّ هناك من رفضوا سرعة الآلة، ومن رفضوا فجاجة الوضوح التي تطالب بها السلطات على أنواعها، ومن رفضوا نسيان جميل الأثر وضرورة الجمال. إنَّ هدفه هو أن "تتدرَّب ذائقة الناس على الفن،" أي أن يكون ما يخطُّه قطعة فنيَّة تجذب العين غير المتمرِّسة لتتذوَّق جمال الخطِّ العربي، كما تنجذب الأذن إلى الموسيقى العظيمة. وفي هذا الشأن يذكِّرنا عبد الله بيَّاري أنَّ إنتاج الجمال وتذوُّقه هو "فعل سياسي يعيد للذات صوتها وللعين استقلاليَّتها"، ويذكِّرنا أنَّ الذائقة (ما نستسيغ ونفضِّل ونختار) ليست "قدراً فردياً، ولا الرؤية فعلاً تلقائياً. كلاهما يُنتَجان ضمن سياقات هيمنة قابلة للتفاوض والمقاومة. وعليه، فإنَّ إعادة تشكيل

الذوق لا تعني فقط تغيير ما نحب، بل كيف نرى ولماذا"[64] وبناءً على ذلك، يغدو مشروع كعبي في تدريب الذائقة تمريناً بصرياً لفكِّ الارتباط مع آليات الاستهلاك السريعة والمهيمنة التي تُسلِّع الفن وتقرِّر ماهيته وقيمته.[65] نعم، "الخطُّ متورِّط في الدلالة،" ولكن هذه ليست القصة كاملةً.[66] فحين يذهب عبد الكبير الخطيبي إلى أنَّ المقروئية في الخطِّ، مهما بلغ وضوحها، ليست سوى "مسارٍ مُشار إليه" فإنَّه يحرِّر الحرف من محدودية وظيفته التمثيلية.[67] العبارة لا تُختزل في قابليَّتها للقراءة المباشرة فقط، إنَّها حدث بصريٌّ يتجاوز الدلالة. وإذا كان الخط فعلاً حركياً، فإنَّ السؤال ليس فقط: ماذا تعني الحروف؟ بل أيضاً: كيف تتحرَّك؟ ولعلَّ جزءاً من الإجابة يتجلَّى في دراسة الصكَّار سالفة الذكر. ولعلَّ هذا ما التقطه مبكراً أبو حيَّان التوحيدي في **رسالة في علم الكتابة** حين كتب: "وملاك الأمر تقويم إعجاز السطور، وتسوية هوادي الحروف، وحفظ التنسيق، وقلَّة العجلة، وإظهار القدرة في عرض الاسترسال، وإرسال اليد في طيِّ الاقتدار."[68] فالحركة انضباطٌ جسديٌّ طويل، اليد فيه تُقوِّم، وتُسوِّي، وتضبط إيقاعها مع حركة الحروف. وفي هذا الأفق، تبرز بعض الحروف بوصفها طاقاتٍ بنيوية تُهندس هذا التكوين، ويغدو حرف العطف "و" المثال الأبرز على هذه الفاعلية. يصف الخطيبي هذا الحضور بـ "الحركة الانفجارية" للواو، بوصفها حركةً تُضاعف من التنسيق البصري للوحة.[69] فالواو ليست مجرَّد أداة ربطٍ نحوية، بل مفصلٌ حركيٌّ يُبقي المعنى في حالة انفتاح. ويشير الخطيبي إلى مفارقة مدهشة: فبينما توجد لغات تستغني تماماً عن حرف العطف، فإنَّ اللغة العربية التي تستخدمه بكثافة، تحوِّله إلى "لازمة ترتيلية حقيقية."[70]



مرئية رقم (10): لوحة "فكِّر بغيرك"، حيث ينسج كعبي كلمات محمود درويش في تكوين دائري، حيث يدور التفكير بالغير في فلك التفكير بالنفس، ويحاكي الشكل المضمون الذي يحمله النص، أرشيف ساهر كعبي، 2014

والواو كما وُصفت في فيلم **طوق الحمامة المفقود** بأنَّها "حرفٌ مسافر"، فإنَّ سفرها من هذا المنطلق هو حركةٌ بين ما قبل وما بعد.[71] فكلُّ "واو" تفترض سابقاً وتستدعي لاحقاً، إنَّها انحناء وميلٌ نحو الآخر، والتفاتة لا تنغلق. وبهذا المعنى، لا تعود "الواو" مجرَّد أداة جمع فحسب، بل تغدو نَفَساً متواصلاً يرفض القطيعة. كلُّ "واو" يرسمها كعبي تؤجِّل النهاية، وكلُّ تأجيلٍ مساحةُ حياة. وهذا، في سياق التجربة الفلسطينية، قد يكون تصوُّراً للوجود نفسه: بأن نكون "واواً" في رحلة سفرٍ عبر الأزمنة، وفي حالة حركة مستمرَّة، "بدها طول نفس،"[72] نكون فيها عبوراً وليس حدوداً. وبهذا المعنى، لا يكون ساهر كعبي كاتبَ الواو فحسب، بل تجسيداً حيّاً لها في تاريخ الخطِّ الفلسطيني



مرئية رقم (11): لوحة "إنما الإنسان أثر"، تبرز تداخل الحروف وتراكمها،
محوِّلة العبارة إلى حدث بصري يتجاوز حدود المقروئية المباشرة، أرشيف ساهر كعبي، 2025

الإحالات

*تمت مشاركة المرئيات من قبل الخطَّاط ساهر كعبي بتاريخ 15 آذار/ مارس 2026، وهي من أرشيفه الفني.

[1] Luis de Miranda, "Is A New Life Possible? Deleuze and the Lines," trans. Marie-Céline Courilleault, *Deleuze Studies*, Vol. 7, No .1 (2013): 106- 152.

[2] Ibid.

[3] Tim Ingold, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description* (London: Routledge, 2022), 70.

[4] يونس مسكين، "سايكس بيكو.. 109 أعوام من التلاعب بالعرب،" **الجزيرة**، 17 أيار 2025، شوهد في 2 شباط 2026.
https://www.aljazeera.net/history/2019/5/16/برعلاب-يعالتلا-نم-ماوعأ-103-وكيب-سكياس.

[5] "الخط الأخضر،" **موسوعة المصطلحات، مدار- المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية**، د.ت.، شوهد في 2 شباط 2026.
https://www.madarcenter.org/رضخألا-طخلا-186/تاحلطصملا-ةعوسوم .

[6] إنعام النونو، "الخط الأصفر.. شريط الموت الذي يعزل سكان غزة عن بيوتهم،" **الجزيرة**، 8 كانون الأول 2025، شوهد في 2 شباط 2026.
https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2025/12/8/ناكس-لزعي-يذلا-تواملا-طيرش-رفصألا-طخلا .

[7] عبد الله بياري، "بين الرؤية والعبارة: تأملات في انحيازاتنا الجمالية وإمكانات مقاوماتها،" **مجلة رمان**، 2 آب 2025، شوهد في 8 شباط 2026.
https://rommanmag.com/archives/35996.

[8] عبد الله فتيني، "أبجدية الخط العربي في القرن الأول للهجرة نحو رؤية جمالية،" **مجلة منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة الإيسيسكو للغة العربية**، المجلد 2، العدد 2 (2025): 7-42.

[9] الناصر خمير (مخرج)، **طوق الحمامة المفقود** (1991)، يوتيوب، 29 تموز 2020، شوهد في 24 كانون الثاني 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=5Yv6HHBQdiQ&t=249s.

[10] محيي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، الجزء 1 (د. م.: د. ن.، د. ت.)، 58. متاح عبر موقع مكتبة مدرسة الفقاهة، شوهد في 1 شباط 2026.
https://ar.lib.eshia.ir/10511/1/10.

[11] من الأهمية بمكان، من منظور تاريخي ونقدي، الإقرار بأنَّ مسارات التعريب التي رافقت الفتوحات الإسلامية لم تخلُ من إشكاليات الهيمنة الثقافية. ففي بعض السياقات التاريخية، كحالة الشعوب الأصلية في شمال أفريقيا (الأمازيغ على سبيل المثال)، أفضى فرض اللغة العربية كأداة للسيادة والإدارة إلى تهميشٍ للغات المحلية ما ولَّد علاقة تتَّسم بالتوتُّر والقلق التاريخي. وهو ما يُحتِّم علينا قراءة رحلة الحرف العربي في سياق مركَّب يتقاطع فيه البُعد التحرُّري والجمالي مع ديناميات السلطة والمركزية اللغوية.

[12] خط النستعليق،" ديوان اللغة العربية، د. ت.، شوهد في 4 شباط 2026.
https://www.diwanalarabia.com/Display.aspx?args=87BF24288A6DFCDCD82AA05E4789D6EF7FA8491BF34A666F84248151D6A519BAFB2AB0D34774DCE16D2E9920AE90571584820892E627B22DE6CAFA467C1586E5FDBF0A4-22E12355B.

[13] Hala Ghoname, *Sini Calligraphy: The Preservation of Chinese Muslims' Cultural Heritage* (Manoa: University of

Hawaii at Manoa, 2012, 3-131). Master's thesis.

[14] Hojat Amani, et al., "Islamic Calligraphy, a Symbol of Resistance to the Process of Westernization (Based on the Theory of Postcolonial Studies)," *Bagh-e Nazar*, No. 100 (2021): 23-34.

[15] علي عطا، "مخطوطات اللغات الأفريقية بالحرف العربي مهددة بالضياع: قراءة 'تراث العجمي' مقاربة شاملة لتاريخ أفريقيا وإنجازاته خلال ثمانية قرون،" **إندبندنت عربية**، 8 آب 2022، شوهد في 4 شباط 2026.
https://www.independentarabia.com/node/359611/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9/%D9%83%D8%AA%D8%A8/ajax/aggregate.

[16] سهير سلامة، "إطلاق منصة 'روح حرف' للغة العربية ضمن ورشة للخط العربي في مدينة نابلس،" **واثق نيوز**، 10 كانون الثاني 2026، شوهد في 4 شباط 2026.
https://www.waathiq.com/index.php/local-news/13339-atlaq-mnst-rwh-hrf-llght-al-rbyt-dmn-wrsht-llkht-al-rby-fy-mdynt-nabls .

[17] تجدر الإشارة إلى أنَّ توظيف صيغة المذكَّر (كالخطَّاط، أو الفنان، أو القارئ) في متن هذا النص يأتي استجابةً للقواعد الهيكلية في اللغة العربية التي تعتمد مبدأ "التغليب"، ولا يعكس بأيِّ حالٍ إقصاء الحضور الفاعل والمؤثِّر للفنانات والخطَّاطات اللواتي أسهمن تاريخياً ومعاصراً في إثراء هذا الفن.

[18] مشروع "هسهسة الرثاء: معرض مدوَّنات عن الحزن،" **مؤسسة عبد المحسن القطان**، د. ت.، شوهد في 10 شباط 2026.
https://qattanfoundation.org/ar/نزحلا-نع-تانودم-ضرعم-ءاثرلا-ةسهسه

[19] "الخطاط حيدر ربيع: العراق أصل الخط العربي ويحتلُّ الصدارة عالمياً،" **الزوراء**، 27 حزيران 2022، شوهد في 10 شباط 2026.
https://alzawraapaper.com/content.php?id=342370.

[20] "الخطاط ساهر الكعبي في برنامج طفولتي،" **تلفزيون فلسطين**، 25 تموز 2022، شوهد في 2 شباط 2026.
https://youtu.be/pSidIsGSVr4.

[21] المصدر نفسه.

[22] "الخطاط ساهر الكعبي - رحلة لاجئ مع الخط العربي،" **تُميّر**، 28 كانون الثاني 2025، شوهد في 6 شباط 2026.
https://youtu.be/hcLqntfM5Zs.

[23] يزن الأشقر، "جون بيرجر: طرق مختلفة لرؤية العالم،" **حبر**، د. ت.، شوهد في 12 شباط 2026.
https://www.7iber.com/john-berger-ways-of-seeing/.

[24] "الخطاط ساهر الكعبي - رحلة لاجئ مع الخط العربي،" مصدر سبق ذكره.

[25] تلفزيون فلسطين، الخطاط ساهر الكعبي في برنامج طفولتي، مصدر سبق ذكره.

[26] المصدر نفسه.

[27] المصدر نفسه.

[28] المصدر نفسه.

[29] "الخطاط ساهر الكعبي - رحلة لاجئ مع الخط العربي،" مصدر سبق ذكره.

[30] " الخطاط ساهر الكعبي في برنامج طفولتي،" مصدر سبق ذكره.

[31] المصدر نفسه.

[32] Nasser Abourahme, *The Time beneath the Concrete: Palestine between Camp and Colony* (Durham: Duke University Press, 2025), 2.

انظر أيضاً: عبد الجواد عمر، "ارتجافة الظِّل: من الغموض إلى حفظ الإمكان،" **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، العددان 2-3 (2025): 138-153، 152-153.

[33] "حوار مع الخطاط ساهر الكعبي حول المخطوطات الفلسطينية بوصفها ذاكرة وطن،" **تلفزيون فلسطين**، 6 نيسان 2025، شوهد في 4 شباط 2026.

https://youtu.be/SY6-rHWgjPM.

[34] Abourahme, op.cit., 3.

[35] Ibid, 15.

[36] ساهر كعبي، مقابلة أجرتها بيان حداد، 27 كانون الثاني 2026.

[37] "الخطاط ساهر الكعبي - رحلة لاجئ مع الخط العربي،" مصدر سبق ذكره.

[38] المصدر نفسه.

[39] كعبي، مقابلة، مصدر سبق ذكره.

[40] المصدر نفسه.

[41] المصدر نفسه.

[42] المصدر نفسه.

[43] Munir Fasheh, "Community Education: To Reclaim and Transform What Has Been Made Invisible," *Harvard Educational Review*, Vol. 60, No. 1 (1990): 19-35.

[44] كعبي، مقابلة، مصدر سبق ذكره.

[45] Fasheh, op.cit., 22.

[46] مقولة عالم الرياضيات إقليدس الإغريقي: "الخط هندسة روحانية وإن ظهرت بآلة جسمانية" ذُكرت في كتاب محمد منير مرسي في فصل فضل الخط، التربية الإسلامية: أصولها وتطورها في البلاد العربية (د. م.: عالم الكتب، 2005)، 19. متاح عبر موقع **المكتبة الشاملة**، شوهد في 5 شباط 2026.

https://shamela.ws/book/7436/20.

[47] كعبي، مقابلة، مصدر سبق ذكره.

[48] المصدر نفسه.

[49] المصدر نفسه.

[50] المصدر نفسه.

[51] المصدر نفسه.

[52] "حديث الصباح - ساهر الكعبي...رحلة نجاح من الموهبة إلى الحرفية،" **شبكة معاً**، 18 آذار 2016، شوهد في 18 شباط 2026.
https://youtu.be/oTNvM6EA0QQ.

[53] المصدر نفسه.

[54] أمين أبو وردة (تصوير)، الخطّاط ساهر كعبي من مخيم بلاطة صاحب النسخة الفلسطينية الأولى من المصحف الشريف خلال مشاركته في فعالية روح حرف، **فيسبوك**، 10 كانون الثاني 2026، شوهد في 4 شباط 2026.
https://www.facebook.com/watch/?v=711093358527111.

[55] المصدر نفسه.

[56] كعبي، مقابلة، مصدر سبق ذكره.

[57] المصدر نفسه.

[58] المصدر نفسه.

[59] المصدر نفسه. ملاحظة: التفاصيل الواردة هنا كافة حول مراحل كتابة مصحف فلسطين مستقاة من هذه المقابلة، ما لم يُشرْ في الهوامش إلى مصدر آخر.

[60] يحيل هذا التسامي إلى مفهوم "المجاوزة" كما يصوغه الفيلسوف كريستيان جامبيه في تأمُّله فعل الوجود، حيث تُفهم المجاوزة بوصفها انتقالاً من مستوى الوجود المقيّد إلى درجة أسمى من الكثافة الوجودية (أو اشتداد الوجود) ، لا مجرّد انسحاب من الواقع بل ارتقاء في مراتبه. للمزيد انظر:
Christian Jambet, *L'Acte d'être* (Paris: Fayard, 2002).

[61] "الخطاط ساهر الكعبي - رحلة لاجئ مع الخط العربي،" مصدر سبق ذكره.

[62] كعبي، مقابلة، 27 كانون الثاني 2026.

[63] لدى الكثيرين منا، ارتبطت تجربتنا الجمعية المبكّرة بكُرّاسة الخطّ العربي لهاشم البغدادي وبدروس النسخ والإملاء المدرسية التي شكّلت وعينا بالحرف. واليوم، في ظلّ سطوة الأجهزة الذكية والتراجع الحادّ للكتابة اليدوية، تبرز مبادرات جادّة للعودة إلى الخط، تتجلّى في الإقبال الكبير على الدورات (الوجاهية والإلكترونية)، وكأن في هذا الإقبال محاولة جماعية لإعادة الاتصال الحسّي بجسد اللغة.

[64] بياري، مصدر سبق ذكره.

[65] من المهم الإشارة إلى أنَّ الحضور المعاصر للخطِّ العربي وتلقّيه عالمياً لا ينجوان من سطوة الديناميات الرأسمالية واقتصاديات تداول الأفكار. فالحرف يخضع لآليات التسليع والتسويق، ومثال على ذلك ما رافق إطلاق الرواية الألمانية سرّ الخطاط الدفين للروائي السوري رفيق شامي،

حيث عمدت دار النشر إلى طباعة كرّاسة للخطِّ العربي وتوزيع مئة ألف نسخة مجانية منها. لم يكن هذا الإجراء، كما صرَّح الكاتب، فعلاً تثقيفياً خالصاً، بل استراتيجية دعائية لضمان رواج الرواية وبروزها في سوق نشرٍ يعجُّ بعشرات الآلاف من الإصدارات السنوية. للمزيد انظر: الشيخ حسين، "أرفق روايته الألمانية "سرّ الخط الدفين" بكراس للخط العربي،" **السفير**، 12 آذار 2010، شوهد في 20 شباط 2026.

https://archive.assafir.com/ssr/10168303.html.

[66] ساهر الكعبي مقتبساً الأكاديمي وليد الشرفا، مقابلة، مصدر سبق ذكره.

[67] Abdelkébir Khatibi, *La Blessure du nom propre* (Paris: Denoël, 1974), 205.

[68] سليمان بن محمد الجريش، "رحلة الخط العربي،" **هبة ستوديو**، 10 كانون الثاني 2014، شوهد في 10 شباط 2026.
https://hibastudio.com/arabic-calligraphy-journey.

[69] Khatibi, op.cit., 207.

[70] المصدر نفسه.

[71] خمير، مصدر سبق ذكره.

[72] زيد إبراهيم، "عن شيرين أبو عاقلة وعن كلمات لا تموت،" **عربي بوست**، 4 نيسان 2024، شوهد في 12 شباط 2026.
https://arabicpost.net/opinions/2024/04/04/نع-نيريش-وبأ-ةلقاع-نعو-تاملك-ال-تومت/.

لعبة التفكير في تحضير عفريت الذكاء الاصطناعي

محمد مشارقة، فلسطين

يتطوَّر الذكاء الاصطناعي بوتيرة سريعة جداً قد لا تتيح لنا في بعض الأحيان التوقُّف والتأمُّل في أثرها الاجتماعي والسياسي، وقد تجعلنا عاجزين، في بعض الأحيان عن قياس قوة هذه التكنولوجيات إلا حين يتمُّ استخدامها. لكن الذي لم تنسَه الشركات الكبرى التي تقدِّم الذكاء الاصطناعي للإنسانية كأحد منجزاتها الكبرى هو أن تروِّجها بالأسلوب الذي أصبح نمطياً لسرد قصص النجاح الفردية والعبقريات التي بدأت بأسئلة كبرى منذ نعومة أظفارها.

تقدِّم شركة DeepMind المتخصِّصة في الذكاء الاصطناعي، والتي استحوذت عليها "غوغل" في العام 2014، مشروعها في الذكاء الاصطناعي من خلال فيلم وثائقي، بعنوان: **لعبة التفكير** (2024)[1]—قصة ديميس هسابيس، عالم الرياضيات الحاصل على جائزة نوبل ومؤسِّس شركة ديب مايند المتخصِّصة في والمسؤولة عن الإنتاج والبحث والتطوير لمنتجات غوغل في مجال الذكاء الاصطناعي. يحكي الفيلم قصة الشاب المحبِّ والمتقن للعبة الشطرنج والذي يُهزم في إحدى مبارياته، في سنٍّ مبكِّرة من طفولته، إذ تجعله الهزيمة يتساءل: "لماذا لا يتمُّ استخدام كلِّ هذا التفكير وكلِّ هذه العقول المفكِّرة في إنتاج أمر مفيد للبشرية؟" عرفنا هذه القصص والأفلام من قَبل في قصة مؤسِّس موقع **فيسبوك** على سبيل المثال، الذي أراد خلق مساحة لحرية التعبير والتواصل بين الناس. لكن هذا الترويج الذي اعتدناه هو الترويج الذي ينطوي على اختزال مجالات توظيف الذكاء الاصطناعي اليوم. وبالفعل تقدِّم لنا الأحداث مؤخراً ما ينافي الأهداف النبيلة التي يروِّجها الفيلم عن تجارب معظم الشركات الكبرى التي انكبَّت على تطوير تقنيات الذكاء الاصطناعي، بل إنه يشي بحتمية القدرة على توظيف الذكاء الاصطناعي في ساحات القتال.

مختبر اللعب والحرب

تبدأ قصة البحث والتطوير لدى بطل الفيلم في محاولة تعليم الحاسوب على لعب ألعاب الفيديو، وهي تجربة مخبرية تحاول استكشاف سبل تعليم الآلة منطق الربح والخسارة وكيفية تحقيق الربح. لقد هيّأ الباحثون لهذا الحاسوب عدداً من اللاعبين الحقيقيين لتحدِّيهم، وسرعان ما انتصر الحاسوب على معظم أبطال تلك الألعاب. أصبح النموذج المنتَج بطلاً في لعبة الشطرنج ولعبة "GO" الصينية. لم يكن الطموح البحثي بسهولةِ التعرُّف على

معنى الربح والخسارة وقراءة خطوات الخصم، لكنه كان الخطوة الأولى في محاولة الوصول إلى الذكاء الاصطناعي العام، أي النموذج الذي يستطيع التعامل مع متغيِّرات أكبر، كون اكتشاف قوانين هذا النوع من الألعاب أصبح أمراً يسيراً نسبياً للنموذج. تقوم قوانين تلك الألعاب على معرفة حركات الخصم بوضوح على الطاولة، وعلى امتلاك كلِّ خصم نفس الكَمّ من الموارد والقوَّات لكسب اللعبة ضمن قانون ينطبق على كلا الطرفين. فلعبة الشطرنج، مثلاً، تُلعب على نفس الطاولة، ويمتلك كل خصم نفس العدد من البيادق والأحجار، وينطبق القانون على كلا الطرفين بشكل كامل. ولذلك، فقد كان التحدِّي يسيراً للنماذج التي تقوم بالعمليات الحسابية المتوقَّعة لأيِّ حركة للخصم وما تقتضيه من تحرُّك مقابل. كان هذا هو اللعب العادل والجيل الأقدم من الألعاب التي باتت من الماضي، لكن اقتضت الحاجة تطويرَ نموذج ذكاء اصطناعي أعلى ذكاءً وقدرةً على محاكاة الواقع وتدريبه على إحدى الألعاب التي تتَّسم بالواقعية، والواقعية هنا تعني واقع ميادين القتال.

اختار هسابيس لعبة StarCraft الاستراتيجية، وهي لعبة تحاكي جوهر الحروب اللا-متناظرة. وخلافاً للعبة الشطرنج أو "Go"، تقوم فلسفة اللعبة على اللا-تناظر في القدرات والطبيعة. في اللعبة ثلاثة أعراق تختلف بطبيعتها المعدَّة مسبقاً في التكوين والقدرات، لكنها تتساوى فقط في فرصتها على تحقيق الانتصار. يمكن مقاربة الأعراق المعدَّة في اللعبة بتشابه إحداها مع الجيوش النظامية الحديثة الكبرى، وعرق آخر يشبه الجيوش عالية التقنية، والعرق الثالث يشبه حركات المقاومة في انتشاره وسرعته وحركته الدؤوبة دون مركز ثقل. في اللعبة لا تظهر تحرُّكات الخصم إلا إذا استثمر اللاعب في الاستطلاع والتجسُّس لإزالة قليل من "ضباب الحرب". مثَّلت اللعبة المذكورة مسرحاً استراتيجياً مثالياً لساحة حرب ووسطاً تدريبياً لنموذِج AlphaStar الذي استطاع أن يتعلَّم ويقاتل عدداً من اللاعبين الحقيقيين والمحترفين في اللعبة المذكورة. استطاع النموذج تعلُّم القتال وممارسته بما يحمله ذلك من تخطيط وسرعة استجابة حيَّة للتهديدات واتِّخاذ القرارات في ساحة القتال.

يبدو القسم الثاني من الفيلم اعتذارياً عن تطوير نموذج AlphaStar، ليقول اكتشفنا أمراً أشبه بالقنبلة النووية، وأن مشروع AlphaStar أشبه بـ"مشروع منهاتن"، لكن علينا تقنينه واستخدامه في خدمة البشرية. فجاءت قصة نموذج AlphaFold، وهو النموذج الذي حاول من خلاله الباحثون حلَّ مسألة كيميائية في تكوين البروتين، الأمر الذي استحقَّ عليه هسابيس جائزة نوبل في الكيمياء، وهو الإنجاز الذي ساهم في اكتشاف العديد من الأدوية. لكن هذا لن يلغي لحظة أن DeepMind قد حضَّرت العفريت بالفعل، وبالإمكان استخدامه في الحروب.

العالم والمستثمر والدولة

في كانون الثاني/ يناير 2026 اجتمع في المنتدى الاقتصادي العالمي كل من ديميس هسابيس وداريو أمودايِ، مؤسس شركة Anthropic الرائدة في صناعة الذكاء الاصطناعي في مناظرة لمناقشة مستقبل الذكاء الاصطناعي.[2] يلفت أمودايِ النظر إلى المشترَك بين كلٍّ من DeepMind و Anthropic وأن كلا الشركتين يديرهما علماء

باحثون، بعكس شركات أخرى رائدة في الذكاء الاصطناعي تُدار من قبل مستثمرين ورجال أعمال، الأمر الذي يدعو إلى الطمأنينة على مستقبل البشرية من الذكاء الاصطناعي الكلّي القادم قريباً حسب توقُّعهما. يصف أموداي في مقالة له، بعنوان: "مراهقة التكنولوجيا،"[3] المخاطر المتوقَّعة منها في ظلِّ تطوُّرها المتسارع. وتتلخَّص المخاطر التي يذكرها في إمكانية استقلالية الذكاء الاصطناعي، وبالتالي أن تخطَّ هذه النماذج لنفسها أهدافاً مضادَّة للمصلحة البشرية، وسرعان ما تسعى هذه النماذج لتحقيق أهدافها التي ستقف ضدَّ عدو أقوى منها بعشرات أو مئات المرَّات. كما يلفت النظر إلى مخاطر استخدامها من قبل البشر في التدمير الشامل، مثل بناء أسلحة جرثومية واسعة التأثير والفتك. وبالإضافة إلى المخاطر السابقة، يحذِّر أموداي ممَّا يسمِّيه "الأنظمة السلطوية المدعومة بالذكاء الاصطناعي"، إلى جانب قدرة هذه التكنولوجيا على زعزعة الاقتصاد بتهديد العديد من الوظائف والأعمال. وبالإضافة إلى خطورة الصدمة التكنولوجية التي قد تجعل الكثير من البنى والمؤسسات في خطر، يقترح أموداي عدَّة طرق من أجل "إنضاج" هذه التكنولوجيا المراهقة. لكنها تبقى في حدود إبطاء التطوير وإعاقة التطوُّر السريع بالمزيد من البيروقراطية وتدخُّل الدولة المحدود في بعض السياسات، وتوزيع الثروة وضمان عدم تكدُّسها لدى الرابحين والمطوِّرين.

بعد أقلّ من شهر من تحذيرات أموداي، تصطدم "أنثروبيك" بخلاف على عقد مع الحكومة الأمريكية في استخدام نموذجها "claude" في مجال "الأمن القومي" وسيؤدِّي ذلك إلى فسخ تعاقدها مع البنتاغون وتصنيفها على أنها "خطر على سلاسل التوريد"، لما أدى إلى تسجيلها على أنها الشركة الأمريكية الأولى التي تخضع لهذا النوع من العقوبات. يفسِّر أموداي سبب الخلاف في شرطين وضعتهما "أنثروبيك" على الحكومة الأمريكية: الأول، ألَّا يتمَّ تطوير منظومات مسلَّحة قادرة ذاتياً على اتِّخاذ قرار القتل. والثاني، ألَّا يتمَّ استخدام نموذجها في المراقبة والتجسُّس على المجتمع الأمريكي.[4] قوبل الشرطان بالرفض، وتمَّ إلغاء العقد مع "أنثروبيك". ولكن بعد يوم واحد فقط، نجحت الحكومة الأمريكية في التعاقد مع شركة "openAI" التي لم تعلن أيَّ شروط مشابهة لما طلبته منافستها.

إن ما ظنَّه كلٌّ من هسابيس وأموداي ورقةَ قوة في كونهما علماء لا مستثمرين فحسب، وأن شركتيهما تداران بضمير بحثيٍّ لا بمنطق ربحيٍّ... تبيَّن أنه لم يكن هناك في لحظة الاختبار الحقيقية سوى فارق في أسلوب التفاوض لا في النتيجة. هذه الورطة التي لم تستطع "لعبة التفكير" ولا "مراهقة التكنولوجيا" مواجهتها، فالعالم الذي يدرِّب الآلة على قواعد الحرب ثم يقف محذِّراً منها، أو يحيل الراغبين في الحرب إلى منافسيه في السوق، لم يكن يوماً محضِّر العفريت، بل كان في أحسن الأحوال آخر من يمسك بطرف الحبل قبل أن يُدفع له فيفلته.

في الحرب الإمبريالية على المنطقة، لم يكن استخدام الذكاء الاصطناعي ابتداءً بالمذبحة على الشعب الفلسطيني على غزة سرّاً. عرفنا أسماء النماذج وأسس صفِّ الفلسطينيين في خانات القتل من خلال بعض المقالات التي انفردت بها منصَّات "إسرائيلية"[5] على لسان بعض الجنود ومشغلي أنظمة القتل. طرحت التحقيقات في سنة 2024 المحاذير ذاتها التي رفضت الحكومة الأمريكية الامتثال لها في عقودها في سنة 2026، فكانت المساهمة

البشرية في الأنظمة "الإسرائيلية" في حدِّها الأدنى وكان القتل الجماعي للبشر ومساحاتهم شاملاً، وأصبحت غزة غير التي نعرفها ولا نعرفها. ما أنتجته كلُّ التسريبات عن استخدام الذكاء الاصطناعي في المجزرة وتحليلها هي النقاش التفصيلي لكفاءة القتلة والتزامهم بـ"معايير" استخدام الذكاء الاصطناعي، لا في استخدامه أصلاً. وتناهى النقد إلى أن القتلة قد تمادوا في خفض عتبة الإدانة "واستحقاق القتل". والحقيقة أن هذه النماذج أصبحت علامات تجارية قد يكون ناقدوها وكاشفوها، ولو بقصد أو بغير قصد، قد ساهموا في ترويجها كتجربة أولى في أرض المعركة قد تحتاج بعض التعديل للاستخدام الإباديّ القادم الأكثر كفاءة

الإحالات

[1] "The Thinking Game, Full documentary, Tribeca Film Festival official selection," *Youtube*, 2024, accessed 20 February 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=d95J8yzvjbQ&t=3084s.

[2] "Demis Hassabis, Dario Amodei Debate What Comes After AGI at *World Economic Forum*, AI1G," *Youtube*, 20 January 2026, accessed 20 February 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=9Zz2KrBDXUo.

[3] Dario Amodei, "The Adolescence of Technology," *Dario Amodei*, January 2026, accessed 25 February 2026. https://darioamodei.com/essay/the-adolescence-of-technology.

[4] "Interview: Anthropic CEO Responds to Trump Order, Pentagon Clash," *CBS New*, 28 February 2026, accessed 1 March 2026.
https://www.youtube.com/watch?v=MPTNHrq_4LU.

[5] Yuval Abraham, "'Lavender': The AI Machine Directing Israel's Bombing Spree in Gaza," *+972 Magazine*, 3 April 2024, accessed 25 March 2026.
https://www.972mag.com/lavender-ai-israeli-army-gaza/.

الفنّ الفلسطيني والثورة

كمال بُلَّاطة

نشرت في: **فتح–الجريدة المركزية لمنظمة التحرير الفلسطينية**، العدد 302 (8 أيلول/ سبتمبر 1971): 15.

تاريخياً اثنان في المجتمع أقوالهما لا تهمُّ بقدر أعمالهما: السياسي، والفنان.

أن يجلس رسام عربي اليوم يتحدَّث عن الفنّ بدل أن يرسم، هو كالسياسي العربي الذي صعد منبراً وحدَّثنا عن تاريخنا القادم، بينما كنَّا متمدِّدين في فراشنا: الحالتان متساويتا الخطورة.

ما حدث من تخلُّف للطاقات الطليعية العربية كان نتيجة أقوال السياسيين العرب وعدم فعلهم. في حقلي كرسَّام واجبي أن أرسم لا أن أتحدَّث عن الفن. أريد أن أتحاشى الوقوع في نفس خطيئة السياسي العربي، ولكن طبيعة المرحلة النضالية تلزم الرسَّام في هذا الزمن على أن يكون ناقداً وفناناً وسياسياً وإنساناً وعاشقاً ومحارباً في آنٍ واحد. مهنة الفنان الأولى كانت دوماً مهنة واحدة: لم تكن مهنته الرسم ولا النظم ولا الخلق، مهنته كانت دوماً وقبل كل شيء الإخلاص... قمّة الإخلاص. مادَّته الخام: الحياة. هنا أسمح لنفسي بالتكلُّم عن الفن [الذي] لم يره أحد بعد لأنه لم يولد بعد. الثورة الشاملة هي التي تخلق الفنّ الثوري، وليس العكس بالعكس. كما أنه لا يمكن أن تكون هنالك ثورة سياسية دون ثورة اجتماعية، كذلك لا يمكن أن تكون ثورة اجتماعية دون ثورة أخلاقية، وأيضاً لا يمكن أن تكون ثورة أخلاقية دون ثورة فنية. شهداء الثورات وتجَّارها عُرفت في أكثر من زمان وأكثر من مكان. الثورة الفلسطينية ما تزال برعماً في طور التكوين. معظم ما نراه من فنّ فلسطين هو عبارة عن فنّ تقليدي متطفِّل على الثورة، وهو ينتمي إلى العالم القديم لأنه يحمل رؤى تقليدية. إنه ظواهر فنية وليس بعد الفعالية الفنية الثورية المغيرة في الفن والمجتمع. معظم ما رأيناه حتى الآن من أعمال فنية فلسطينية هو فنّ عودة إلى فلسطين، أن ندعوه فناً ثورياً هو تناقض لأن العودة حركة تشدُّنا إلى الوراء، بينما الثورة تدفعنا إلى الأمام.

والأخطار التي تحيط بالفنّ الفلسطيني اليوم لها علاقة جدلية بالأخطار التي تحاط بها الثورة الفلسطينية. أن تباع اللوحة التي تدَّعي أنها تنتمي إلى الثورة الفلسطينية بمئات الدنانير هي خيانة لقضية الثورة والشعب، وهي تكوين ثروة على دماء الشهداء الحقيقيين الذين يموتون من أجل صنع الثورة. هذا النوع من الإنتاج الفني مكرَّس لامتياز طبقة واحدة ومعيَّنة من المجتمع العربي ومحرَّم على غيرها، وهو مجرَّد "إكسسوار" لصالونات البرجوازية.

والواجب الأول الذي على الفنان الثوري الفلسطيني أن يقوم به هو نسف هذه المقاييس للوحة والعمل الفنّي.

الحياة التي تحيط بالفنان، في العالم الثالث، حياة تلزمه، كإنسان، بالاشتراك في تحقيق الثورة، أعماله تشارك في تغيير مضمون الفرد، الفن الثوري ليس نتيجة عقائد ثورية وإنما نتيجة حياة ثورية وأعمال ثورية، الأعمال الثورية لا تغيِّر مفاهيم المضمون دون الشكل أو الشكل دون المضمون في العمل الفني، وإنما تغيِّر الاثنين معاً نحو الجديد النابع من المجتمع المتغير، ولا تقتصر على ذلك فحسب، بل تغيِّر المكانة الموروثة للفن في المجتمع.

العالم الفني في الغرب تطوَّر في خطٍّ البورجوازية والرأسمالية، وفي المعسكر الاشتراكي دهمت الستالينية طبيعة الفن الحرة، فأصبحت الأعمال الفنّية الكبرى مجرَّد استمارات مالية بالنسبة للأغنياء وتجَّار اللوحات، والفن بات أشكالاً بهلوانية يكبر حجمها على مساحة اللوحة بقدر ما يصغر فيها المضمون الفنّي. تجرَّد الفن من قيمة الإنسانية عندما صار الفنان آلة مقيَّدة في عجلات النظام الرأسمالي وعندما سقط في روسيا تحت نعال الستالينية.

الفنّان والمجتمع في العالم الثالث، وخاصة في العالم العربي، لم يتلوَّث بعد بلا إنسانية الفنّ الغربي المعاصر، لأن تاريخ فنّ الأستوديو لدينا لا يتعدَّى المائة عام. قضية الشكل والمضمون في الفن التي كانت حلقة صراع في الغرب طيلة قرون ما تزال في أعمال الفنانين العرب مجرد اهتزازات وصدى لتيار الغرب.

لا يوجد لدينا مفهوم "الغاليري" ولا تاجر اللوحات أو جامعها، كما لا يوجد بيننا الناقد المتفلسف الذي يتحدَّث في قضية المضمون والشكل في فنّ الرسم وكأنه يتحدَّث عن الموسيقى. هنا تقع مسؤولية الفنّان الكبرى في العالم الثالث، عطاؤه الجديد المنفصل عن المفهوم البورجوازي للفنّ لن ينحصر فيما يعطيه لأُمَّته في مواساة وتشجيع، وإنما بقدرته على خلق فنّ جديد للعالم.

لقد كانت الأعمال الفنِّية الفلسطينية التي رأيناها حتى الآن صورة—مرآة للواقع الفلسطيني، بينما الفن هو تجاوز الواقع وإعادة خلقه. وبهذا المفهوم فإن العمل الفني الثوري الفلسطيني الحقيقي الوحيد الذي خرج إلينا خلال هذه المرحلة القصيرة للثورة هو الرسوم التي حقَّقها أطفال فلسطين في المخيَّمات، لأن هذه الأعمال لا تدخل ضمن فنّ المجتمع. ولكنها صورة تعبيرية حياتية عن واقع يعيشه فعلاً هذا الطفل ويخلقه بأشكال فنّية جديدة. إن هذا الطفل الفلسطيني الذي لا تستطيع يداه البريئتان حمل السلاح، بعد، قد حمل الفرشاة الآن لكنه سيكون في المستقبل هو وحده الفنان المقاتل، ويومها سيكون بوسعنا لا أن نتحدث، بل أن نرى ونعيش فنّاً فلسطينياً ثورياً، وحياة ثورية عربية فلسطينية

الفن الفلسطيني..والثورة

تاريخيا اثنان في المجتمع اقوالهما لاتهم بقدر اعمالهما : السياسي والفنان .

ان يجلس رسام عربي اليوم يتحدث عن الفن بدل ان يرسم . هو كالسياسي العربي الذي صمت منبرا وحدثنا عن تاريخنا القادم بينما كنا متبددين في فراشنا : الحالتان متساويتا الخطورة.

ما حدث من تخلف للطاقات الطليعية العربية كان نتيجة اقوال السياسيين العرب وعدم فعلهم . في حقلي كرسام واجبي ان ارسم لا ان اتحدث عن الفن . اريد ان اتحاشى الوقوع في نفس خطيئة السياسي العربي ، ولكن طبيعة المرحلة النضالية تلزم الرسام في هذا الزمن على ان يكون ناقدا وفنانا وسياسيا وانسانا وعاشقا ومحاربا في آن واحد . مهنة الفنان الاولى كانت دوما مهنة واحدة : لم تكن مهنته الرسم ولا النظم ولا الخلق ، مهنته كانت دوما وقبل كل شيء ، الاخلاص .. قمة الاخلاص . مادته الخام : الحياة ، هنا اسمح لنفسي بالتكلم عن الفن لم يره أحد بعد لانه لم يولد بعد . الثورة الشاملة هي التي تخلق الفن الثوري وليس العكس بالعكس. كما انه لا يمكن ان تكون هنالك ثورة سياسية بدون ثورة اجتماعية ، كذلك لا يمكن ان تكون ثورة اجتماعية بدون ثورة اخلاقية وايضا لا يمكن ان تكون ثورة اخلاقية بدون ثورة فنية . شهدا، الثورات وتجارها عرفت في اكثر من زمان واكثر من مكان . الثورة الفلسطينية ما تزال برعما في طور التكوين . معظم ما نراه من فن فلسطين هو عبارة عن فن تقليدي متطفل على الثورة ، وهو ينتمي الى العالم القديم لانه يحمل رؤى تقليدية . انه ظواهر فنية وليس بعد الفعالية الفنية الثورية المغيرة في الفن والمجتمع . معظم ما رأيناه حتى الآن من اعمال فنية فلسطينية هو فن عودة الى فلسطين ، ان ندعوه فنا ثوريا هو تناقض لان العودة حركة تشدنا الى الوراء ، بينما الثورة تدفعنا الى الامام .

والاخطار التي تحيط بالفن الفلسطيني اليوم لها علاقة جدلية بالاخطار التي تحيط بها الثورة الفلسطينية . ان تباع اللوحة التي تدعى انها تنتمي الى الثورة الفلسطينية بمئات الدنانير هي خيانة لقضية الثورة والشعب ، وهي تكوين ثروة على دماء الشهداء الحقيقيين الذين يموتون من اجل صنع الثورة ، هذا النوع من الانتاج الفني مكرس لامتياز طبقة واحدة ومعينة من المجتمع العربي ومحرم على غيرها ، وهو مجرد « اكسسوار » لصالونات البرجوازية ، والواجب الاول الذي على الفنان الثوري الفلسطيني ان يقوم به هو نسف هذه المقاييس للوحة والعمل الفني .

الحياة التي تحيط بالفنان ، في العالم الثالث ، حياة تلزمه ، كانسان ، بالاشتراك في تحقيق الثورة ، اعماله تشارك في تغيير مضمون الفرد ، الفن الثوري ليس نتيجة عقائد ثورية وانما نتيجة حياة ثورية واعمال ثورية ، الاعمال الثورية لا تغير مفاهيم المضمون دون الشكل او الشكل دون المضمون في العمل الفني وانما تغير الاثنين معا نحو الجديد النابع من المجتمع المتغير ،ولا تقتصر على ذلك فحسب بل تغير المكانة الموروثة للفن في المجتمع .

العالم الفني في الغرب تطور في خط البورجوازية والرأسمالية ، وفي المعسكر الاشتراكي دهمت الستالينية طبيعة الفن الحرة ، فاصبحت الاعمال الفنية الكبرى مجرد استمارات مالية بالنسبة للاغنياء وتجار اللوحات ، والفن بات اشكالا بهلوانية بكبر حجمها على مساحة اللوحة بقدر ما يصغر فيها المضمون الفني ، تجرد الفن من قيمة الانسانية عندما صار الفنان آلة مقيدة في عجلات النظام الرأسمالي وعندما سقط في روسيا تحت نعال الستالينية .

الفنان والمجتمع في العالم الثالث ، وخاصة في العالم العربي ، لم يتلوث بعد بلا انسانية الفن الغربي المعاصر ، لان تاريخ فن الاستديو لدينا لا يتعدى المائة عام ، قضية الشكل والمضمون في الفن التي كانت حلقة صراع في الغرب طيلة قرون ما تزال في اعمال الفنانين العرب مجرد اهتزازات وصدى لتيار الغرب .

لا يوجد لدينا مفهوم « الغالبري » ولا تاجر اللوحات او جامعها ، كما لا يوجد بيننا الناقد المتفلسف الذي يتحدث في قضية المضمون والشكل في فن الرسم وكأنه يتحدث عن الموسيقى . هنا تقع مسؤولية الفنان الكبرى في العالم الثالث ، عطاؤه الجديد المنفصل عن المفهوم البورجوازي للفن لن ينحصر فيما يعطيه لامته في مواساة وتشجيع ، وانما بقدرته على خلق فن جديد للعالم .

لقد كانت الاعمال الفنية الفلسطينية التي رأيناها حتى الآن صورة ـ مرآة للواقع الفلسطيني بينما الفن هو تجاوز الواقع واعادة خلقه ،

وبهذا المفهوم فان العمل الفني الثوري الفلسطيني الحقيقي الوحيد الذي خرج الينا خلال هذه المرحلة القصيرة للثورة هو الرسوم التي حققها اطفال فلسطين في المخيمات ، لان هذه الاعمال لا تدخل ضمن فن المجتمع ولكنها صورة تعبيرية حياتية عن واقع يعيشه فعلا هذا الطفل ويخلقه باشكال فنية جديدة . ان هذا الطفل الفلسطيني الذي لا تستطيع يداه البريئتان حمل السلاح ـ بعد ـ قد حمل القرشاة الآن لكنه سيكون في المستقبل هو وحده الفنان المقاتل ، وبومها سيكون بوسعنا لا ان نتحدث بل ان نرى ونعيش فن فلسطيني ثوري ، وحياة ثورية عربية فلسطينية .

كمال بلاطة

الفنّ التشكيلي في معركة التحرير

إسماعيل شموط

الأمين العام للاتِّحاد العام للفنّانين التشكيليين العرب، فلسطين

نشرت في: المهرجان العربي الأول للفن القومي التشكيلي، دمشق، 23-28 تشرين الثاني 1972 (دمشق: نقابة الفنون الجميلة، 1972)، 39.

الالتزام هو الشعور بالمسؤولية اتجاه قضية ما، وتكبر هذه القضية وتصغر كما تختلف من إنسان إلى آخر بحكم الظروف التي عاشها ويعيشها ذلك الإنسان وما اكتسبه وما يكتسبه من معرفة.

والالتزام أمر لا يمكن فرضه على الفنان إلا في حالات استثنائية، لا بدَّ أن ينبع الالتزام من الأعماق وعن وعي وإيمان كاملين. لكن هذا لا يعني أن تترك الأمور عما هي عليه، إذا كنَّا بصدد التطلُّع نحو خلق فنّ قومي بحيث يعيش كلُّ فنان في عالمه الخاص ومهما كانت قضاياه صغيرة أم كبيرة، هامة أم سخيفة، بل من الضروري جداً في هذه الحالة إحداث عملية تفاعل بين الفنانين أنفسهم وبينهم وبين المجتمع الذي يعيشون فيه وما يشغله من قضايا، والتجمعات الفنية الصغيرة المجموعة من الفنانين الذين يلتقون حول وجهة نظر معينة، والجمعيات والنقابات وما يمكن أن تؤمِّنه من ندوات ومحاضرات ونقاشات تستطيع أن تحدث عملية التفاعل تلك على صعيد القطر. والاتِّحاد العام للفنانين التشكيليين العرب عن طريق المؤتمرات والملتقيات والمهرجانات الفنية التي يمكن أن يعقدها ويقيمها، يستطيع أن يحدث عملية التفاعل على مستوى العالم العربي. وعملية التفاعل هذه هي عملية إقحام الفنّان في القضايا المصيرية أو على الأقل فتح الباب أمام الفنان ليقتحم قضايا مجتمعه. ويجب أن يحدث ذلك في شكل لا يكتشف فيه الفنّان، إلا الأمر مفروض عليه لأنه من الخطأ التصوُّر عندئذٍ أن الفنان استوعب ذلك وآمن به وأن أعماله سوف تكون أعمالاً تعالج هذه القضايا. إن العمل الفنِّي لا يمكن أن يخلق إلا عندما تتوفَّر عناصر التفاعل الحقيقي مع الموضوع ومعالجته بصدق ووعي. وهذا منطلق عام، غير أن واقعنا العربي يفرض علينا حالة استثنائية فنحن بالفعل في معركة مصير، في معركة وجود، فيجب أن تجند كلُّ الإمكانات العربية بما فيها الفنّ التشكيلي من أجل هذه المعركة.

يقولون أن ليس الفن أداة سياسية، ولا هو مادة إعلانية، ولا يمكن أن يكون مصلحاً اجتماعياً في مراحل تحرير الأرض والحرص على الوجود في مثل أحوالنا حيث العدو الصهيوني والإمبريالي المتمثِّل بالولايات المتحدة

الأمريكية يمارس ضدَّنا عملية إفناء، عملية سحق. ليكن الفن أداة سياسية ومادة إعلانية ومصلحاً اجتماعياً من أجل وجودنا.

ما معنى أن أعمل لأساهم في بناء حضارة الإنسانية وأنا مسحوق وأنا مهدَّد بوجودي؟

ما معنى أن أحاول إقناع العالم بقدرتي الفنِّية وإمكاناتي للمساهمة في ترسيخ دعائم السلام العالمي، وأنا مشرَّد عن بيتي وعن وطني ومهدَّد بالفناء؟

كل شيء يجب أن يكون من أجل إحراز النصر في معركة المصير، وهناك أولويات يجب مراعاتها، لا بدَّ لنا من أرض حرَّة نقف عليها قادرين على حمايتها لنتمكَّن عند ذلك من بناء نهضتنا ومن ثم المساهمة في النهضة الإنسانية. وأولى هذه الأولويات هي أنه في الوقت الذي تكون فيه البندقية أنفع وأجدى من الفنّ في معركة المصير والوجود وحمايته، لا بدَّ من استعمال البندقية وركن الفرشاة والإزميل جانباً

الفن التشكيلي في معركة التحرير

اسماعيل شموط

الالتزام هو الشعور بالمسؤولية اتجاه قضية ما ، وتكبر هذه القضية وتصغر كما تختلف من انسان الى آخر بحكم الظروف التي عاشها ويعيشها ذلك الانسان وما اكتسبه وما يكتسبه من معرفة .

والالتزام امر لايمكن فرضه على الفنان الا في حالات استثنائية ، لابد ان ينبع الالتزام من الاعماق وعن وعي وايمان كاملين لكن هذا لايعني ان نترك الامور عما هي عليه ، اذا كنا بصدد التطلع نحو خلق فن قومي بحيث يعيش كل فنان في عالمه الخاص ومهما كانت قضاياه صغيرة أم كبيرة هامة أم سخيفة بل من الضروري جدا في هذه الحالة احداث عملية تفاعل بين الفنانين انفسهم وبينهم وبين المجتمع الذي يعيشون فيه وما تشغله من قضايا، والتجمعات الفنية الصغيرة لمجموعة من الفنانين الذين يلتقون حول وجهة نظر معينة والجميعات والنقابات وما يمكن ان تؤمنه من ندوات ومحاضرات ونقاشات تستطيع ان تحدث عملية التفاعل تلك على صعيد القطر ، والاتحاد العام للفنانين التشكيليين العرب عن طريق المؤتمرات والملتقيات والمهرجانات الفنية التي يمكن ان يعقدها وبقيمها يستطيع ان يحدث عملية التفاعل على مستوى العالم العربي ، وعملية التفاعل هذه هي عملية اقحام الفنان في القضايا المصيرية او على الاقل فتح الباب امام الفنان ليقتحم قضايا مجتمعه ويجب ان يحدث ذلك في شكل لا يكتشف فيه الفنان ، الا الامر مفروض عليه لانه من الخطأ التصور عندئذ ان الفنان استوعب ذلك وآمن به وان اعماله سوف تكون اعمالا تعالج هذه القضايا ان العمل الفني لايمكن ان يخلق الا عندما تتوفر عناصر التفاعل الحقيقي مع الموضوع ومعالجته بصدق ووعي . وهذا منطلق عام غير ان واقعنا العربي يفرض علينا حالة استثنائية فنحن بالفعل في معركة مصير ، في معركة وجود ، فيجب ان تجند كل الامكانات العربية بما فيها الفن التشكيلي من أجل هذه المعركة .

يقولون ان ليس الفن اداة سياسية ولا هو مادة اعلانية ولا يمكن أن يكون مصلحا اجتماعيا في مراحل تحرير الارض والحرص على الوجود في مثل احوالنا حيث العدو الصهيوني والامبريالي المتمثل بالولايات المتحدة الامريكية يمارس ضدنا عملية افناء، عملية سحق ، ليكن الفن اداة سياسية ومادة اعلانية ومصلحا اجتماعيا من أجل وجودنا .

ما معنى ان اعمل لا ساهم في بناء حضارة الانسانية وانا مسحوق وانا مهدد بوجودي ؟.

ما معنى ان أحاول اقناع العالم بقدرتي الفنية وامكانياتي للمساهمة في ترسيخ دعائم السلام العالمي وأنا مشرد عن بيتي وعن وطني ومهدد بالفناء ؟.

كل شيء يجب ان يكون من أجل احراز النصر في معركة المصير وهناك اولويات يجب مراعاتها ، لابد لنا من ارض حرة نقف عليها قادرين على حمايتها لنتمكن عند ذلك من بناء نهضتنا ومن ثم المساهمة في النهضة الانسانية وأولى هذه الاولويات هي انه في الوقت الذي تكون فيه البندقية انفع واجدى من الفن في معركة المصير والوجود وحمايته لابد من استعمال البندقية وركن الفرشاة والازميل جانبا .

اسماعيل شموط

الامين العام للاتحاد العام للفنانين

التشكيليين العرب فلسطين

أسرى الخوف: الليبرالية والإبادة

عمر العقَّاد
في يومٍ ما، سيكون الجميع قد ادَّعى دائماً أنه كان ضدَّ هذا
إدنبرة: كنوف وكانونغيت للكتب، 2025
208 صفحات (بالإنجليزية)

قراءة: رنا بركات ، فلسطين

لقد غيَّرت غزة العالم، ويمكن لأيٍّ منَّا أن يكون واثقاً من هذه الحقيقة، لكن المحاسبة والاستيعاب حيال هذا التغيير قد تتَّخذ أشكالاً عديدة. ففي العام 2023 دخل قرنٌ طويل من الاستعمار الاستيطاني لفلسطين مرحلةً متسارعة إلى نهايته عبر الامتلاء بالدم والرعب. إن هذا الانحدار للإمبراطورية الأورو-أمريكية ستكون له أصداء عالمية، ومن المأمول أن يقول الناس يوماً ما إنه من شواطئ غزة كانت العوالم القديمة تحتضر، وكانت عوالم جديدة، كما قال أنطونيو غرامشي مرَّةً، تكافح كي تولد. في كتاب **في يومٍ ما، سيكون الجميع قد ادَّعى دائماً أنه كان ضدَّ هذا**،[1] يقدِّم عمر العقَّاد محاولة مطوَّلة لفهم هذه المحاسبة والاستيعاب تبعاً لهذا التغيير.

يتميَّز طرح العقَّاد في هذا الكتاب الفريد بطابعٍ شاعري في بعض الأحيان، وهو بخطٍّ متَّصل، كذلك، مشبع بالألم والكآبة. لقد كُتب هذا العمل خلال الأشهر الأولى من أحدث حرب إباديَّة على غزة، وفيه يكتب العقَّاد من خلال، وغالباً عن، مواجهته الشخصية مع حياته الخاصة والمهنيَّة في عالم يمكِّن أهوال الإبادة الجماعية ويسمح بها، بل ويبدو أحياناً وكأنه يحتفي بها. وكغيره ممن لم يشيحوا بنظرهم عن مشاهد الرعب، كثيراً ما يجد العقَّاد نفسه في حالة ذهول وعجز عن الكلام، متسائلاً بصراحة: لماذا وكيف يستطيع هذا العدد الكبير من الناس وحكوماتهم التظاهر بأن ما يحصل في غزة ليس في الحقيقة حدثاً يجري بالفعل؟ وفي نواحٍ كثيرة، يُعدُّ هذا الكتاب كتابةً تحاول الاستمرار على الرغم من فقدان الكلمات. ويوضح العقَّاد، تحت وطأة الصمت والتضليل الذي يهيمن على العالم الذي يعيش فيه، أن: "مشاهدة وصف معاناة الفلسطينيين، في كثير من وسائل الإعلام الغربية السائدة، هي مشاهدة للغة تُستخدم من أجل عكس الغاية التي وُجدت من أجلها اللغة أصلاً، إنها مشاهدة لتفكيك المعنى ذاته" (54). ويبدو أن قول أيَّ شيء قد يستدعي العداء، فيما يظلُّ الخوف هو الشعور الطاغي الذي يتجلَّى في صورة صمتٍ وشَلل.

إن صعود الإمبراطوريات وسقوطها يُعدُّ تقليدياً من عمل المؤرخين، لكن غزة وفلسطين جعلتا بعض المؤرخين يلوذون بالصمت، وصمتهم مدوٍّ في هذه الحالة. ربما أربكهم هذا السقوط الإمبراطوري تحديداً، وما يصاحبه من

تدميرٍ للعالم الذي أتاح صعوده، أو ربما كانوا خائفين أكثر مما ينبغي من تسجيل هذا السقوط. وهكذا تَحلُّ ضوضاء حروب الحضارات محلَّ أيِّ نداءٍ للعدالة أو الإنسانية. وفي هذا السياق، يقول العقَّاد، وهو يحثُّ قُرَّاءَه على مواجهة الإفلات من العقاب وعدم إدارة الظهر لما يحدث: "انسوا الشفقة، وانسوا حتى الموتى إن اضطررتم، لكن على الأقل حاربوا سرقة أرواحكم" (64). وبالنسبة للعقاد، فإنَّ الواجب الأخلاقي واضح، لأنَّ "الإحساس الطاغي بأننا قد فشلنا، جماعياً، وأنَّ هناك عفناً في الطريقة التي اخترنا أن نعيش بها، حاضرٌ هنا، كما ينبغي أن يكون، كما يجب أن يكون دائماً" (53). وتبعاً للكاتب، يبدو أن توثيق الدمار في غزة ووضعه في سياقه يعني أيضاً التأمل فيما يمكن أن يأتي "بعد غزة."

يقدِّم هذا الكتاب في جوهره، رحلة العقَّاد بوصفها مرثيةً للموت البطيء لليبرالية، فقراءة العقَّاد هي قراءة عبر تناقضات انهيار الليبرالية. إن العالم الذي يصفه العقَّاد يكتنفه الخوف والاعتلال العام اللذان يؤجِّجان نيران الإبادة الجماعية، كما تكتنفه ستائر الدخان التي توفِّر لها غطاءً رقيقاً وتدفع بزخمها إلى الأمام. وفي خلفية ملاحظاته ووصفه ومحاولاته للفهم، نجد مقاطع متفرِّقة من مواجهة العقَّاد، أو على الأقل تأمُّلاته، في القسوة التي تمكِّن الإبادة الجماعية والسياسات التي تنتجها. وعندما تُنسج هذه المقاطع معاً، فإنَّها تُفضي إلى أملٍ ما: أنه سيأتي يومٌ يقف فيه الناس ضدَّ هذا، حتى لو لم يكونوا كذلك عندما كان ذلك ضرورياً، كما يقول العقَّاد. ولكن يبقى السؤال: هل سيُحدِث ذلك فرقاً؟

على امتداد عشرة فصول قصيرة، يدعو العقَّاد القارئ إلى الدخول إلى عالم أفكاره، وكأنه يكتب إلى صديق، ينتقل ذهاباً وإياباً بين تجاربه الشخصية وتأمُّلاته في ماضيه، في محاولةٍ لوضع الحاضر الإبادي هذا في إطارٍ مفهوم. فبصفته شاباً مصريّاً، يفتح العقَّاد أمام قارئه مشاهد من شبابه حين كانت أسرته الصغيرة تعيش في أنحاء مختلفة من العالم بينما كان والده يبحث عن سبل عيشٍ كريمة. فبعد مصر، عاشوا في قطر، حيث بدأ العقَّاد، وهو في سن المراهقة، يفتح عينيه البريئتين على سياسات المنفى الاقتصادي التي قادت عائلته في نهاية المطاف إلى كندا. وبصفته ابن مهاجرَين سعيا إلى ملاذٍ في الغرب، فقد واجه عنصرية من عالم كان ينظر إلى الأجساد المسلمة/ العربية بعين الرِّيبة، ويعدُّها مذنبة حتى تثبت براءتها، إن كان مثل هذا الإثبات ممكناً أصلاً. وفي رحلته الحياتية، من المدرسة إلى عمله كصحفي متردِّد أو ملتبس، يبدو أنه يتتبَّع المسار السياسي واللا-إنساني واللا-أخلاقي الذي قاد في النهاية إلى الرعب الأقصى في حقول القتل في غزة. ولا شكَّ أن العقَّاد واضح في تأكيده أن هذا لم يبدأ في غزة في العام 2023، حتى وهو يعود مراراً وتكراراً إلى السؤال: عندما ينتهي كل هذا، مع إصراره على أنه سينتهي يوماً ما، من سنكون حينها؟

يأخذ العقَّاد القارئ في رحلة شخصية تتخلَّلها، بشكل يسير ولكن مهم، خلفية سياسية تتمثَّل في مشاهد من غزة ممزوجة بمشاهد من الحروب التي لا تنتهي في القرن الحادي والعشرين في أفغانستان والعراق وما خلَّفته من آثار مستمرة. إن حرمان الإنسان من الحياة خارج البيت والوطن يظلُّ حاضراً في نصِّ العقَّاد، ويكشف عن الحزن

العميق الكامن في عنف الاستعمار، وربما هذا يفسِّر لماذا، حتى وهو يكتب عن الإبادة الجماعية، يكتب أيضاً عن نفسه وعن المنفى. إن الحقيقة الخام لعجزه عن التكيُّف مع إبادة جماعية تُبَثُّ على الهواء مباشرة، وهي أهوال تفوق الكلمات، تتسرَّب بألم عبر سطور النصِّ، وتعبِّر إلى حدٍّ ما عن الأغلبية الصامتة وربما تنطق بالنيابة عنها، تلك الأغلبية التي قد تشعر بالعجز في خضمّ هذا الرعب. أو ربما يوجِّه العقَّاد عمله على أمل أن تكون هناك أغلبية صامتة فعلاً، وهو ما يطرح الإشكالية المستمرَّة في هذا الكتاب: لمن يكتب؟ بدلاً من السؤال عمَّن يكتب إليه. فهو يتساءل: "ما الذي أنت مستعدٌّ للتخلِّي عنه لتخفيف معاناة شخص آخر؟... كيف يمكنك أن تأمل أن يتغيَّر أيُّ شيء إذا لم تشارك في العمل من أجل تغييره؟ كيف يمكن أن يكون لك أيُّ موقف أخلاقي إذا كنت سريع التخلِّي عن الأمل؟" (116). ولعلَّ هذه الأسئلة، وإن بدت بلاغية، وبالتأكيد وجودية، تبدو أقلَّ تعلُّقاً بالناس الواقعين تحت قنابل الإبادة، وأكثر تعلُّقاً بكلِّ من يلتزم الصمت التزاماً بـ"معايير الطبيعية الغربية" (114).

إن السؤال الكامن في العنوان غير المألوف للكتاب يكشف عن حزن الكاتب بقدر ما يكشف، وعلى نحو غريب، عن أمله في بقاء قيمةٍ ما للإنسانية. وكما في عدَّة محاولات حديثة للكتابة عن إبادة غزة بوصفها حدثاً يغيِّر العالم، يمكن مقارنة عمل العقَّاد بكتابين بارزين فيما يمكن أن نسميه أدب "ما بعد غزة"، وهما: كتاب حميد دباشي، **ما بعد التوحُّش: غزة والإبادة وأوهام الحضارة الغربية** (2025)

Hamid Dabashi, *After Savagery: Gaza, Genocide and the Illusion of Western Civilization*

وكتاب بانكاج مِشرا، **العالم بعد غزة: تاريخ** (2025)

Pankaj Mishra, *The World After Gaza: A History*.

وعلى الرغم من أن كتابَي دباشي ومِشرا يختلف كثيراً الواحد عن الآخر، وكذلك عن عمل العقَّاد موضوع هذه القراءة، إلا أن الخيط اللافت الذي يجمع هذه الكتب الثلاثة هو التأمل في "الحضارة الغربية." يرى دباشي أن غزة، شعباً ومكاناً، هي التي كسرت مرايا هذه الكذبة التاريخية المسمَّاة بـ"الحضارة"، وهي فكرة صاغها مفكرون أوروبيون ثم أمريكيون لتكون مجرَّد غطاء للمشروعات الاستعمارية الحديثة. وتختلف هذه الأطروحة عن مقاربة مِشرا المشابهة، إذ يحاول دباشي، على الأقل، أن يضع بعض الأصوات الفلسطينية في المركز، وأن يقدِّم تاريخاً عالمياً تُفهم فيه فلسطين وبعض الفلسطينيين بوصفهم جزءاً فاعلاً منه. وعلى الرغم من اختلاف النبرة والسياق وكذلك الرهانات، فإن كلّاً من دباشي ومِشرا يواجهان احتكار السياقات الأوروبية-الأمريكية مفاهيم المعاناة والإنسانية وإمكانات الرحمة. أما العقَّاد، فيضع كتابته ضمن موقعه الخاص، غريباً عن "الغرب" لكنه مقيمٌ فيه. وعلى خلاف تلك الكتب، فإن سرد العقَّاد أكثر ذاتيةً وألماً، بوصفه رحلة عربيٍّ مصريٍّ تنقَّل مع أسرته عبر العالم بحثاً عن حياة كريمة. وتحضر أصداء أعمال الطيِّب صالح في إحساس العقَّاد بالاغتراب عن العالم الذي يعيش فيه، كما عن العالم الذي تركه خلفه. ومع أن الكتب الثلاثة ترتبط بخيط "الغرب والحضارة الغربية"، إلا أن انشغال العقَّاد يختلف كثيراً عن كلٍّ من دباشي ومِشرا، إذ إن أسلوبه يحتفظ بإحساس الصدمة من أن تقوم القيامة "الحضارية/

نهاية العالم" في العام 2023 على شواطئ غزة في فلسطين. وهو، شأنه شأن كثيرين غيره، يحاول التفكير في العالم بعد غزة، وهو هاجسٌ في "الغرب"، لكن العقَّاد يستطيع على الأقل أن يصفه بالعبثي: "إنه لأمرٌ مربك أن تواصل تسجيل فظائع يومية، وأن تكتب قبح كلِّ يوم كما يحدث" (123).

إذا كان الدمار وآلة القتل الصهيونية قد أسقطا قناع الادِّعاء بالقيمة الثابتة لليبرالية، ذلك النظام القائم أساساً على تقديم المصلحة الذاتية فوق كل ميلٍ أخلاقي أو إنساني آخر، فإن العقَّاد هنا يسجِّل موت هذا النظام ويتأمَّل تشريحه. غير أنَّ هذا التحليل لا يبدأ في غزة، ولا حتى في فلسطين، لأن الرعب هو نتيجة الإرهاب. وكما يوضح العقَّاد فـ"إن الممارسة التي سادت في عهدَي بوش وأوباما، والمتمثِّلة في تصنيف أيِّ رجل تقريباً يقتله الجيش الأمريكي على أنه إرهابي حتى يثبت العكس، هي واحدة من أكثر السياسات خبثاً التي خرجت من سنوات ما بعد 11 أيلول/ سبتمبر، وذلك لسبب وجيه. فهي تنتهك حرمة الموتى مرتين" (54). وفي هذه المعادلة، يبدو أن "الغرب" قد انفجر من خلال انهياره الداخلي. إنَّ نهاية العالم القيامية التي تديرها الوحوش أمرٌ لا مفرَّ منه: "سيأتي يوم ينتهي فيه كل هذا. إما بالتحرُّر، أو بالسلام، أو بالإبادة على نطاقٍ واسع إلى درجة تعيد ضبط مسار التاريخ" (124). وهذا "اليوم"، الذي يتحدث عنه العقَّاد، هو لحظة ما قبل الكشف الحاسمة: "إن كلَّ هذا القتل لم يكن نتيجة إساءة استخدام نظامٍ ما، بل نتيجة نظام يعمل تماماً كما صُمِّم له أن يعمل" (124). وهو على يقينٍ من أنه سيأتي يوم "لن يعود فيه هناك مجال لإشاحة النظر بعيداً" (125).

وبينما يبلغ العقَّاد عتبة الكشف، يبدو أنه لا يستطيع عبورها بالكامل، فهو يظلُّ على يقين من أن "يوماً ما" سيأتي لتُحاسَب فيه بعض الأطراف، ولو بصورة سطحية، ويزعم فيه الناس أنهم كانوا دائماً ضدَّ ما حدث. غير أنَّ "ذلك اليوم"، الذي يتصوَّره العقَّاد، يبدو قائماً على استمرار النظام العالمي الليبرالي نفسه الذي أفضى أصلاً إلى حقول القتل. وعلى الرغم من أنَّه قدَّم بأسلوبٍ شاعري تشريحاً لهذا النظام العالمي، فإنَّه لا يبدو قادراً على تقديم التقرير الختامي المُدين له، وهنا يكمن الفخّ. فهو يقول "إن الأشخاص الذين أثبتوا قدرتهم على ارتكاب أبشع ما يمكن للبشر أن يفعلوه ببعضهم قد يُمنحون حصانة أخيرة، لأن البديل، ما هو؟" (126). إن السؤال الذي يطرحه هو في الحقيقة تصريح. والسؤال الذي لا يولَد من الخوف بل من الأمل هو: ماذا يقدِّم هذا العالم القاسي للبشرية حقاً لكي يستمر؟ وهل أصبحت المصلحة الفردانية مهيمنة إلى درجة أنَّ الناس لا يجرؤون حتى على التفكير فيما يتجاوزها؟

إنَّ النسخة الأحدث من الإبادة الجماعية في فلسطين، على الرغم من استثنائيَّتها في عنفها المتواصل ونزعة الانتقام لدى آلة الحرب الصهيونية، هي جزء من تاريخ طويل ومن بنى هائلة من العنف الاستعماري والإمبريالي عبر العالم. ومع تساقط المطر السام على طهران وبيروت، ندرك أنَّ غزة لن تنتهي في غزة، وأنَّ الإبادة ليست جديدة، وأنَّ فلسطين ليست استثناءً. لقد اجتاحت "حقول القتل" أنحاء العالم لقرون، وما تزال مستمرَّة. وخلال قصة حياته الخاصة، يتتبَّع العقَّاد، ويأخذنا معه، تجلِّيات هذا العالم الوحشي في صوره المعاصرة المختلفة، لكنه لا يستطيع أن يتخيَّل مغادرته تماماً. وعلى الرغم من أنَّه يثني على مجرَّد فكرة الانسحاب من النظام العالمي

الذي أنتج الفظائع وبرَّرها بل واحتفى بها بوصفها ضرورة، فإنَّ الخوف من المجهول يظلُّ حاضراً. فهو يكتب: "إنَّ الابتعاد عن هذا النظام هو أن تتحدَّث باللغة الوحيدة التي سيفهمها هذا النظام يوماً ما... إنَّ الابتعاد ليس عدميَّة، وليس تشاؤماً، وليس فعل لا شيء، بل هو شكل من أشكال الانخراط أكثر صدقاً وأكثر تعزيزاً للروح مما كان النظام مستعداً لتقديمه في أيِّ وقت" (118–121).

يقودنا العقَّاد نحو تلك العتبة، ويراها أمامه، ويثني عليها بالكلمات، لكنَّه لا يستطيع أن يستحضرها بالكامل في الجسد أو الروح. ويتركنا مع السؤال التالي: ماذا يعني حقّاً أن "تمشي بعيداً"؟ فلا وجود لـ "ما بعد غزة"، كما لا وجود لـ "ما قبل غزة"، هناك عالم نتحمَّله على الرغم من قسوته. لا يشيح العقَّاد بنظره، بل يراقب ليكتب، حتى عندما تخونه اللغة، لكن السؤال يبقى: لمن ولماذا نكتب؟ يمكننا أن نتخيل بجرأة إعادة المعنى إلى الكلمات والمسؤولية إلى السياسة، والأمل إلى البقاء، لكن لفعل ذلك يجب علينا عبور عتبة المجهول. فالابتعاد عن شيء ما يعني أيضاً السير نحوه، وما يمنعنا هو الخوف

الإحالات

[1] تمَّت هذه المراجعة على الكتاب بنسخته الإنجليزية:
Omar El Akkad, *One Day, Everyone Will Have Always Been Against This* (Edinburgh: Knof/Cannongate Books, Ltd, 2025).

"تل أبيب": بين الزجاج الحضري والندبة الاستعمارية

ماعوز عزرياهو
أسيرة صورتها: موجز تاريخها وملامح شخصيتها لدولة تل أبيب
"تل أبيب"، دار "لامدا" بالتعاون مع معهد بن غوريون، 2021
238 صفحة (بالعبرية)

قراءة: سليمان التيهي، فلسطين

ثمَّة كتب تقرأها فلا تفارقك بعدها، لا لأنها قدَّمت إجابات، بل لأنها غيَّرت الأسئلة التي تطرحها على نفسك. "أسيرة صورتها" لماعوز عزرياهو واحدٌ من هذه الكتب، فهو لا يكتب "تل أبيب" بوصفها مدينةً يمكن وصفها وتوثيق شوارعها وأحيائها، بل يكتبها بوصفها جهازاً رمزياً يعمل على إنتاج معنى الدولة، ويُعيد رسم حدود الانتماء، ويمنح الشرعية لما يبدو في الظاهر مجرَّد عمران وأسماء وخرائط. لا تبدو المدينة هنا خلفيةً محايدة للأحداث، بل تقنية سلطة من الطراز الأول: تُعرِّف من ينتمي ومن يُقصى، ما يُرى وما يُمحى، وما الذي يُسمح له بالتداول كـ"حقيقة" عن المكان.

يبدأ عزرياهو من وصف بسيط: "تل أبيب" "مدينة ضخمة، لكنَّها في الوقت ذاته مدينة عشوائية". يبدو ذلك في الوهلة الأولى ملاحظةً عمرانية عابرة، لكنه يفتح بها ثغرةً تحليلية لا تُسدُّ حتى الصفحة الأخيرة. فالعشوائية، كما يُصرُّ الكتاب، ليست نقيضاً للتخطيط، بل شكل من أشكال التنظيم عبر السوق: يُعاد توزيع الانتباه والتمويل والشرعية لا وفق الحاجات العامة، بل وفق قوانين الجاذبية التسويقية. هذا التمييز الدقيق بين التخطيط والتسويق هو ما يجعل الكتاب مثيراً للاهتمام منذ صفحاته الأولى، إذ يطرح تساؤلاً لا تُريحك إجابته: ما الفرق بين مدينة تُخطَّط لصالح مواطنيها، ومدينة تُدار لصالح صورتها؟ ومن هنا يتأسس السؤال المركزي الذي يُقلق الكتاب من أوله إلى آخره: مَن يحكم الفضاء فعلاً؟ هل هو المجلس البلدي أم وكالات العلامات التجارية؟ وماذا يعني أن تُدار مدينة كحملة إعلانية، وأن يتحوَّل المواطن فيها إلى "عميل" داخل سرديَّة جاهزة لا يُسأل عن صياغتها؟

لن تجد في هذا الكتاب بحثاً عن اللحظة المؤسِّسة بالمعنى العاطفي أو الاحتفالي. عزرياهو يعود إلى العام 1910،

إلى لحظة التسمية، لا لأنها بداية رومانسية، بل لأنها حدث بنيوي غيَّر طبيعة المكان من الجذور. حين أُطلق اسم "تل أبيب" على ما كان حيّاً على تخوم يافا، لم تتغيَّر الأبنية ولا الشوارع، ما تغيَّر هو الخطاب الذي يحمله المكان عن نفسه، وبالتالي ما يُطالب به من شرعية ومستقبل. "تل" تعني أثراً وركاماً وأركيولوجيا، و"أبيب" تعني ربيعاً وتجدُّداً وبعثاً. والتركيب بينهما ليس شعراً عفوياً، بل نموذج مكثَّف لآلية صهيونية متكرِّرة: صناعة ماضٍ قابل للتملُّك، وتقديم الحاضر بوصفه ولادةً ثانية لا قطيعةً مع ما سبق. الأسلاف يُستحضرون لا كتاريخ حقيقي، بل كرصيد رمزي يُضفي على المشروع عمقاً لا يمتلكه.

ولعل الأهم هو أن هذه "الأركيولوجيا اللفظية" لا تستعيد تاريخ المكان الفعلي، بل تستبدله بتاريخ متخيَّل قابل للإدراج في سردية السيادة. المكان الحقيقي يافا، بتاريخها المديد وسكَّانها الفلسطينيين وأسواقها وميناءها الذي يمتدُّ عبر قرون، يتحوَّل إلى مجرَّد خلفية تُكرِّس القطيعة ولا تستدعيها. والعنوان ذاته، المستعار من رواية تيودور هرتزل **الأرض القديمة الجديدة** (1902)، ليس اختياراً بريئاً، بل صياغة فلسفية لأيديولوجيا قادرة على التوفيق بين المتناقضات: حداثة تدَّعي لها جذوراً، وجذور تُخترع لتبرير حداثة بلا تاريخ محلِّي فعلي.

يتتبَّع الكتاب المسار الإداري والقانوني الذي نقل "تل أبيب" من هامش يافا إلى كيان شبه سيادي، مع تركيز واضح على لحظتين مفصليتين: الحكم الذاتي في العام 1921، ثم تأسيس البلدية الكاملة في العام 1934. شرطة بلدية، شعار، خرائط وحدود، وسردية هجرة ترى في المدينة نقطة دخول لا إلى "المجتمع" فقط، بل إلى الزمن السياسي الجديد بأسره. والفكرة التي يقترحها هذا التتبُّع دقيقة ومهمة: الدولة لا تُبنى دفعةً واحدة في العام 1948، بل تُجرَّب حضرياً، قبل ذلك بعقود، عبر جزيرة قانونية تستفيد من وسيط استعماري هو الانتداب البريطاني، لتكريس الفصل التدريجي عن مدينة فلسطينية قائمة وحيَّة.

وحين يصل الكتاب إلى النكبة وما تلاها، يبلغ ذروته النقدية. الاسم النهائي "تل أبيب–يافا" ليس ترتيباً لغوياً محايداً، بل ترتيب هرمي للتاريخ. اقتراح "يافا–تل أبيب" كان يعني ولو بالحدِّ الأدنى الاعترافَ بسابقية مدينة أقدم وأعمق جذوراً، واعتماد العكس يكرِّس أن يافا ستبقى مضافةً تابعة، لا أصلاً مؤسِّساً ولا شريكاً متساوياً. ما يحتاجه التفكيك أكثر هنا هو إبراز العلاقة بين الاسم والخراب الفعلي: بعد العام 1948، لم تُمحَ يافا سردياً فحسب، بل أُعيد تشكيلها ديموغرافياً ومادياً، وطُرد سكانها وهُدمت أحياؤها وأُعيدت تسمية شوارعها. والتسمية المركَّبة، في ضوء ذلك، لا تُقرأ كمجرَّد إجراء بيروقراطي، بل كغطاء بلاغي لعملية أعمق وأشدّ وطأة: تحويل مدينة فلسطينية إلى "حيٍّ" داخل سرديَّة حداثة يهودية، حيث تتكلَّم الشوارع والخرائط بلغة المنتصر، ثم يُطلب من الجميع أن يتعامل مع ذلك كأمر طبيعي لا يحتاج إلى تفسير.

يمنح الكتاب جزءاً وافراً من صفحاته لتحليل ظاهرة "الفقاعة"، وهي الاستعارة الأكثر تداولاً في وصف "تل أبيب" الراهنة: مدينة تعيش داخل حصن نفسي من الاستمرارية، تُبقي الحياة اليومية دافئةً ومضاءة بينما يشتعل كل شيء حولها. ولعل ما يُميِّز قراءة عزرياهو هنا أنه لا يقف عند إدانة هذه الاستمرارية أخلاقياً ولا عند مديحها

بوصفها مرونةً إنسانية، بل يُحاول فهمها بنيوياً: الفقاعة ليست موقفاً شخصياً يتَّخذه الأفراد بوعي أو بلا وعي، بل هي تنظيم مقصود للعاطفة السياسية على مستوى المدينة كلِّها وعبر أجيال متعاقبة.

حين يصبح العنف "بعيداً" بما يكفي كي يُرى ولا يُعاش، تتحوَّل الرؤية إلى تعويض أخلاقي كافٍ. أعرف أن هناك حرباً، أتابع الأخبار، أحياناً أتضامن على وسائل التواصل، لكنني أتابع حياتي أيضاً. وهذا بالضبط ما يسميه الكتاب "غشاء" الفقاعة: شفافية تسمح بالاطِّلاع دون التورُّط، وبالمعرفة دون المسؤولية. "تل أبيب" تُنتج نموذجاً للمواطنة يقوم على تعليق السياسة داخل الاستهلاك: شاطئ، ومقهى، وحياة ليلية لا تنكر الحرب، لكنها تحاصرها داخل إطار يمكن احتماله واستيعابه دون أن يُخلَّ بإيقاع المدينة.

تبلغ هذه الفكرة أقوى تجلِّياتها حين يستحضر الكتاب حرب لبنان الثانية بوصفها لحظة انكشاف حقيقية: يصبح خطاب الفقاعة موضع نزاع علني، ويصير "الطبيعي" استفزازاً ومثار جدل. لكن ما يثير السؤال الأعمق هو: هل الفقاعة مجرَّد موقف أخلاقي قابل للنقد والتغيير، أم أنها شرط مادي لإدارة دولة استعمارية-عسكرية لا يمكنها الاستمرار دون مركز اقتصادي مستقرٍّ نفسياً؟ ربما لا تكون "تل أبيب" "هاربة" من الدولة بقدر ما تؤدِّي وظيفة بنيوية لا غنى عنها، وهي: إنتاج مركز قادر على الاستمرار اقتصادياً ورمزياً مهما اشتعلت الهوامش. حينها لا تصبح الفقاعة انحرافاً عن الوطنية، بل شكلاً متأخراً ومُعقَّداً منها: وطنٌ يُدار عبر توزيع الحياة والموت على الخريطة بدقَّة مدروسة.

وحين يتناول الكتاب احتجاجات العام 2011، يُضيف طبقةً ضرورية لا تُقرأ كملحق جانبي. الفقاعة ليست متجانسة من الداخل، وتُنتج السوق داخلها أشكالاً جديدة من الإقصاء لا تقلُّ قسوةً عن الإقصاء الخارجي، بل ربما تزيد لأنها تجري تحت لافتة "الحرية". "العالمية" التي يفاخر بها الخطاب "التل أبيبي" تقوم على اقتصاد عقاري يُسوِّق الهوية ويُعيد توزيعها وفق القدرة الشرائية. السكن، والإيجار، واللغة، ونمط الاستهلاك، والقدرة على الظهور في المشهد الثقافي... كلها تُشكّل بوابات دخول وخروج في اقتصاد المدينة الرمزي. فالحديث عن "مدينة ليبرالية" يحتاج إلى مساءلة جذرية: الليبرالية هنا ليست فقط قيماً ومواقف تُعلَن في المهرجانات، بل نمط حكم حضري يفضِّل رأس المال ويُبعد من لا يستطيع الدفع دون أن يُسمِّي ذلك إقصاءً.

في ما يمكن اعتباره المحور الأكثر نضجاً وأصالةً في الكتاب، يُقدِّم عزرياهو أطروحةً تُزعزع من أساسها السردية المريحة عن "تل أبيب" "العلمانية بطبيعتها": "تل أبيب" لم تُولد علمانية، العلمانية صُنعت عبر صراعات طويلة على المجال العام، وما بات يبدو طبيعياً ومفروغاً منه اليوم لم يكن كذلك أبداً، ولم يترسَّخ دون مواجهات متكرِّرة وكُلفة اجتماعية وسياسية.

"حروب السبت" تُقرأ هنا كمختبر لتشكيل "العادي": متى يُفتح المقهى؟ ما معنى الفضاء العام؟ من يعرِّف

الراحة والقداسة ويملك صلاحية إلزام الآخرين بتعريفه؟ ما يبدو صراعاً على سينما أو متجر هو، في العمق، صراع على تعريف المجتمع وتحديد من يملك صلاحية رسم حدوده وإدارة وقته الجماعي. لكن قيمة هذه الأطروحة تتجاوز تاريخ العلمانية ذاتها، إنها تكشف كيف تعمل الهوية بوصفها أثراً للصراع لا كجوهر مُعطى سلفاً ومحمي من المراجعة.

تل أبيب تبني ذاتها دائماً عبر التمييز: ضدّ "التديُّن"، وضدَّ "القدس"، وضدَّ "الريف"، وضدَّ "الشرق" حين تُستدعى العالمية بوصفها مرادفاً للغرب ومسافةً ثقافية عن المحيط الجغرافي. وهنا تظهر حدود سياسية تستحقُّ التأمُّل الصادق: العلمانية "التل أبيبية" ليست بالضرورة تحرُّراً من السلطة، بل إعادة توزيع لها في اتجاهات أخرى. فهي تُقصي الدين من المجال العام باسم الحرية، لكنها تُقصي الفلسطيني من المجال ذاته باسم الحداثة والمعيار الحضاري. أي أن "التحرُّر" يعمل بشكل انتقائي ومُحدَّد سلفاً: يفتح باباً في صخب ويُحكم إغلاق أبواب أخرى في صمت.

حين يُصوِّر الكتاب "تل أبيب" كـ"مدينة عالمية"، فهو لا يتناول العالمية بوصفها قيمةً حضرية مُكتسَبة عبر الانفتاح والتبادل، بل خطاباً دفاعياً وهجومياً في آنٍ واحد: دفاع عن الذات في مواجهة "إسرائيل" القومية-الدينية التي تُضيِّق عليها، وهجوم لإثبات تفوُّق ثقافي يربط المدينة بنيويورك ولندن وبرلين أكثر مما يربطها بجوارها القريب، العربي والفلسطيني المُجاور جغرافياً والمنفصل رمزياً. هذا التفكيك يكشف وظيفة العالمية بوصفها إنتاجاً للهوية عبر المسافة المصطنعة: كلما اتسعت المسافة التخيُّلية عن المكان، أمكن تسويغ السيطرة عليه بصورة أكثر يُسراً وبذريعة أكثر قبولاً. الكونية، هنا، ليست انفتاحاً بريئاً ولا إنجازاً ثقافياً صرفاً، إنها إستراتيجية لإعادة تعريف الانتماء، انتماء إلى "العالم" الذي لا يسأل عن المحيط، بدل الانتماء إلى جوار يفضح العنف المؤسِّس ويُذكِّر به يومياً.

وثمَّة سؤال يحتاج الكتاب أن يواجهه بصورة أكثر صرامة وأقل تحفُّظاً: العالمية ليست مجرَّد خيار ثقافي تتبنَّاه نخبة حضرية تتطلَّع إلى الغرب، بل بنية داخل اقتصاد عالمي غير متكافئ تخدم أطرافاً بعينها. "تل أبيب" لا تدخل "العالم" من موقع محايد، بل من موقع دولة تمارس سياسات استعمارية وتستفيد من شبكات رأس المال والتكنولوجيا المُعولَمة التي لا تسأل عن مصادر الاستقرار. حين تُقدَّم المدينة كـ"منارة" للقيم الليبرالية وحاضنة للإبداع والتنوُّع، يصبح السؤال الذي لا مفرَّ منه: من يُستثنى من هذه القيم داخل مجالها؟ وكيف تُستخدم صورة التسامح غطاءً لعلاقة المدينة بجهاز الدولة الأمني ومنظومة السيطرة المتشعِّبة؟ الكتاب يلمِّح إلى هذا التناقض دون أن يقفز إليه مباشرةً، لكن القراءة النقدية تُصرُّ على أن ليبراليةً لا تواجه استعمارها تتحوَّل، شاءت أم أبت، إلى تزيين أخلاقي للهيمنة يجعلها أكثر قبولاً لا أقلّ.

لو جُمعت خيوط الكتاب في صورة واحدة متماسكة، لظهرت "تل أبيب" كصيغة مركَّبة من السلطة المتداخلة: سلطة الاسم، وسلطة القانون، وسلطة الصورة، وسلطة العادي المتكرِّر الذي لا يحتاج إلى إعلان عن نفسه لأنه يعمل بصمت. المكان ليس خلفية للأحداث بل مادة تُعاد صياغتها لتصبح برهاناً: برهان على حداثة الدولة وعلى

"طبيعية" مركزها وعلى إمكان الانتماء إلى الغرب دون حسابٍ للشرق القريب والمُهيمَن عليه. والهوية، بدورها، لا تُفهَم كهوية سكان فقط، بل كهوية دولة تُختزل في مدينة وتحتاجها مرآةً تعكس ما تريد أن تراه في نفسها. لكن المرآة لا تعكس فحسب، إنها تحجب وتُشوِّه وتختار.

وهنا تبرز حدود الكتاب المعرفية والسياسية في آنٍ واحد. عزرياهو قوي حين يفكِّك الخطابات ويقرأ الأسماء والخرائط والشعارات بعين تلتقط ما يقبع تحت السطح. لكنه يُخاطر أحياناً بما يمكن تسميته مركزية "تل أبيب" التحليلية: تحويل المدينة إلى مفتاح تفسيري شامل لـ"إسرائيل" كلِّها، بما قد يُهمِّش أشكالاً أخرى من السلطة والمقاومة خارج هذا المركز وبعيداً عن أضوائه، ويجعل المشهد بأسره يبدو وكأنه صراع بين "تل أبيب" والقدس، بدل أن يُرى بوصفه منظومة استعمارية-عسكرية تتجاوز هذه الثنائية المريحة وتسكن في كل الفضاءات دون استئذان.

ثمَّة أيضاً ما يغيب عن الكتاب بما يكفي لأن يُلاحَظ ويُسأل عنه: الفلسطيني الذي يتحوَّل حضوره إلى أثر أو غياب داخل هذه الجغرافيا الرمزية لا يظهر بالقدر الكافي فاعلاً وشاهداً على تاريخه، بل يبقى في أغلب الأحيان موضوعاً لسرديَّة الآخر وأداةً في خطابه. ويافا كذاكرة مقموعة تستحقُّ أكثر من إشارات عابرة تؤدِّي وظيفتها ثم تُطوى: هل تُفكِّك المدينة علاقتها البنيوية بيافا فعلاً وتُحاسبها، أم يُكتفى بإحالتها كخلفية مفيدة تُؤكِّد القطيعة وتمضي دون أن تُواجَه؟ وأين تقع أدوات العنف المادي، لا الرمزي وحده، في حفظ هذا "الانفتاح" الذي تتفاخر به المدينة وتُسوِّقه للعالم؟ اختزال السلطة في التسويق والخطاب قد ينجح في تشريح قشرة المشروع وجعلها مرئية، لكنه قد يلين أمام بنيته الأعمق والأصلب: دولة تُنتج فضاءها عبر قوانين وإكراهات وتاريخ من الإقصاء المادي لا يُستبدل بلغة السوق، بل يُعاد تدويره داخلها ويكتسب من خلالها مظهراً أكثر قبولاً.

مع ذلك كلِّه وعلى الرغم منه، تظلُّ مساهمة عزرياهو الأساسية راسخة وجديرة بالقراءة والنقاش. "تل أبيب" ليست مدينة "تعيش خارج السياسة" كما تُحبِّذ أن تُصوِّر نفسها، بل مدينة تُنتج السياسة عبر ادِّعاء الخروج منها والتعالي عليها. الفقاعة ليست فراراً من الواقع، بل تقنية حكم ناجعة. والعالمية ليست انفتاحاً على الآخر، بل إعادة صوغ للمسافة منه. والعلمانية ليست جوهراً موروثاً يُورَث كالجينات، بل تاريخ صراع مُستمرٍّ يُستخدم اليوم لإقصاء انتقائي يختار ضحاياه بعناية ويُبرِّر ذلك بلغة التقدُّم.

في المسافة بين الزجاج والندبة، وبين الاحتفال والإنكار، وبين الواجهة المُعلَنة والجرح المُسكَت، تتبدَّى "تل أبيب" لا كمدينة "لا تنام" كما يقول شعارها، بل كمدينة لا تستطيع أن تحلم إلاَّ بشرط أن تُبقي أسئلة السلطة والمكان والهوية مؤجلةً إلى أجل غير مسمَّى. وحين تُدار المدينة كعلامة تجارية وتُباع كفكرة جاهزة، يزداد التوتُّر بين ما يُعرض وما يُعاش، وبين ما يتضخَّم في المركز وما يُترك للهوامش لتحمله وحدها دون أن يُلتفت إليها. وفي هذا التوتُّر بالتحديد، لا في حسم الأطروحة أو إغلاق السؤال أو تقديم إجابة مُريحة، تكمن قيمة الكتاب الحقيقية وأثره الذي لا يُمحى بسهولة.

غير أنَّ ثمَّة إشكالية منهجية جوهرية تتراكم على امتداد الكتاب ولا يُعالجها بما يكفي: عزرياهو يقرأ المدينة في معظم الأحيان من أعلى، من موقع المحلِّل الذي يُفكِّك الخطابات ويُشرِّح الأسماء ويتتبَّع القرارات الإدارية، لكنه نادراً ما ينزل إلى مستوى الحياة التي تجري تحت هذه الخطابات وفي مواجهتها. والنتيجة أن الفاعلية الإنسانية تكاد تغيب: السكان لا يبدون كأناس يتفاوضون مع المدينة ويقاومون بعض شروطها ويخترعون هوامش للعيش خارج ما تُملي عليهم السردية الرسمية، بل يبدون كأدوات سلبية تتلقَّى الخطاب وتُعيد إنتاجه. هذا الغياب ليس هفوةً عابرة، بل يمسُّ جوهر الأطروحة ذاتها: إذا كانت المدينة جهازاً لإنتاج الخضوع، فإن إغفال أشكال التشقُّق والمقاومة والتناقض الداخلي يجعل هذا الجهاز أكثر انسجاماً وأشدَّ إحكاماً مما هو عليه في الواقع. المدينة التي يرسمها عزرياهو ناجحة فوق طاقتها، متماسكة إلى حدٍّ يُثير الريبة. وهذا التماسك التحليلي المُفرط يُفضي إلى نتيجة مفارقة: نقد يعكس، دون أن يقصد، شيئاً من المنطق الذي يُنتقد، إذ يُحوِّل المدينة إلى نظام مغلق لا تسرُّب فيه ولا خلل، ويُغفل ما يعرفه كل من عاش في مدينة كبيرة: أن السلطة لا تُحكم قبضتها أبداً، وأن الصدوع التي تُخفيها الصورة هي في الغالب أكثر ثراءً وأكثر دلالةً من الصورة نفسها

الأمميَّة والفلسطينزم: قراءة في التحرُّر العالمي

إياد البرغوثي
من فلسطين إلى الفلسطينزم: قول في الوعي والمعنى
بيروت، المركز العربي للدراسات والنشر، 2025
300 صفحة (بالعربية)

قراءة: أنمار رفيدي، فلسطين

يطوِّر إياد البرغوثي في كتابه **من فلسطين إلى الفلسطينزم: قول في الوعي والمعنى** مفهوم "الفلسطينزم" كنقيض أخلاقي وفكري للمفهوم الأمريكي والصهيوني الذي يسعى لتشويه الإنسان. وتتوزَّع فصول الكتاب على ثمانية فصول وخاتمة، كلٌّ منها يفردُ حيِّزاً محوريّاً للقضية الفلسطينية، لكنها مُجتمعةً تقدِّم سرداً لتطور مجموعة من الديناميكيات المعقَّدة التي أوصلت القضية الفلسطينية إلى ما هي عليه الآن في العام 2026، والتي يمكنها أن تمهِّد لتحوُّل على المستوى العالمي بحيث تكون فلسطين محوره.

ينطلق البرغوثي من مفهوم محليٍّ جغرافياً للقضية الفلسطينية يتجاوز الحدود الوطنية والوجدانية للشعب الفلسطيني ليشمل جميع مَن يسعون نحو الحرية بحيث تُصبح فلسطين من خلاله معياراً أخلاقياً وإنسانياً وبوصلةً تفصل العالم بين "الخير" و"الشرّ". نجد في صفحات الكتاب باستمرار جدلية بين الشيء ونقيضه، تمهِّد للوصول إلى طرفي المعادلة التي على جهة منها فلسطين بوصفها معياراً أخلاقياً عاماً، وأيّ نقيض لهذا المعيار. لا تنبع أهمية الكتاب من كونه يقدِّم استعراضاً تاريخياً وسياسياً للتحوُّلات على المستوى الدولي وكذلك تاريخ الحركة الصهيونية وقضية فلسطين، فهناك وفرة في هذه التقديمات، بل في كونه يعيد قراءة هذه التحوُّلات بعلاقتها مع فلسطين، وبتموضعها ضمن مشروع الولايات المتحدة الأمريكية الإمبريالي في المنطقة، والبنى الأخلاقية والفكرية التي تحاول تكريسها وممارستها بحيث يتمُّ النظر إلى فلسطين كبوصلة أخلاقية تعيد تعريف المواقف والتحولات هذه، بالتالي يُقدم تصوراً مشوّقاً لما تُمثله فلسطين.

يبدأ البرغوثي إعادة قراءة التاريخ ضمن ثنائية الشيء ونقيضه، مستهلّاً فصله الأول بتحليل منظمة التحرير

الفلسطينية والتحوُّلات التي طرأت على دورها عبر محطَّات مفصلية متعدِّدة. فقد تمثَّل هدفها الأسمى عند نشأتها في "التحرير"، وكان الكفاح المسلَّح أداتها المركزية لتحقيق هذه الغاية. غير أن الاعتراف الدولي بها، وما رافقه من إدماجها في بنية النظام السياسي الإقليمي والدولي أفضى إلى إزاحة هذا الهدف من موقعه المؤسِّس، ودفعها إلى تبنِّي مسار سياسي يختلف جوهرياً عن منطلقها التحرُّري الأول. وبهذا المعنى، فقد نشأ شرخ واضح بين الفكر والممارسة: بين جوهرٍ تحرُّري يسعى إلى تحرير الأرض ومناهضة الإمبريالية مواجهةً مباشرة وصريحة، ودورٍ جديد تمثَّل في البحث عن حلول "ممكنة" لإدارة الصراع ضمن أطر سياسية قائمة، والتعاطي مع المشروع الوطني كملف قابل للتفاوض والتنظيم داخل نظام دولي محدَّد الشروط. وهكذا تحوَّل المشروع من فعل تحرُّر جذري إلى إدارة سياسية للصراع، بما حمله ذلك من توتُّرات بنيوية بين الغاية الأصلية والأدوات السياسية. وقد أدَّى هذا الوضع إلى ولادة جسم مؤسساتي مشوَّه، يتصارع فيه جوهران: التحرُّري والسياسي دون إمكانية حقيقية لدمجهما في كيان واحد متماسك. ففي صميم المشروع الفلسطيني، كانت "إسرائيل" تهدف في الأساس إلى محاربة الجوهر التحرُّري للمنظمة، سعياً لتصفية القضية الفلسطينية بالكامل، مستعينة بالجوهر السياسي للمنظمة لتحقيق هذا الهدف عبر دعم الولايات المتحدة الأمريكية. وسرعان ما أدرك الفلسطينيون هذا التناقض، خصوصاً عندما شرعت المنظمة في البحث عن شرعية من خارج الشعب الذي يفترض بها تمثيله، وهو ما تجسَّد في قرار الاعتراف بـ"إسرائيل". ومن هنا، يظهر طرف الخيط الأول لمركزية "إسرائيل"، فيما يسميه البرغوثي الفصل "الأخلاقي" الأول، فالموقف من "إسرائيل" يصبح المعيار الذي يفرِّق بين جوهرَي المنظمة: إما الجوهر التحرُّري أو الجوهر "المهادن"، وهو الانقسام الذي ينعكس بدوره على طبيعة العلاقات الفلسطينية الداخلية والخارجية مع تقدُّم السرد.

في ظل هذه المركزية، والإستراتيجية التي تبنَّاها البرغوثي لتحليل دور "إسرائيل" في خلق التناقضات، يبيِّن أن الفلسطينيين في هذا السياق، وفي ذلك الوقت، لم يكن قد تبلور لديهم تصوُّر وطني استراتيجي موحَّد لمواجهة هذا الصراع المركَّب. ففي أيِّ محاولة للإصلاح أو الوحدة الوطنية، كانت مصالح "إسرائيل" ورغباتها حاضرة بشكل غير مباشر، وكأن أيَّ مشروع للوحدة يُبنى على الموقف من "إسرائيل" وليس من فلسطين نفسها. ومن هذا المنطلق، ينتقد البرغوثي الآلية التي تحوَّل عبرها المشروع الفلسطيني من نضال تحرُّري لتحرير الأرض ومناهضة الاحتلال إلى مشروع دولة أو نظام سياسي، حيث أصبح الحديث عن طبيعة النظام السياسي والامتيازات والمساعدات يغلب على الخطاب، بينما تتراجع المطالب الجوهرية للقضية والحقوق الوطنية. لقد تمَّ إعلاء اليومي على حساب الإستراتيجي، الذي يرتبط بالعدالة التاريخية وبهدف هزيمة المشروع الصهيوني. ويشير البرغوثي إلى أن هذا الغياب الإستراتيجي يظلُّ الخط الناظم الذي يربط مختلف الديناميات المرتبطة بوجود "إسرائيل" ونضالها، ويشكِّل الإطار الذي تُفهم من خلاله الانقسامات الداخلية والتحدِّيات في البناء الوطني الفلسطيني، وكذلك الانقسامات السياسية على مستوى المنطقة. وبالتالي، يطرح الفصل في نهايته سؤالاً حول ما إذا كانت علاقات القوى وحسابات المصالحية الدولية التي أنتجت "إسرائيل"، أي أمريكا على سبيل المثال، ذاتها من تستطيع خلق كيان فلسطيني يحقِّق العدالة التاريخية للفلسطينيين، ليخلص، بطبيعة الحال، إلى أن هذا غير ممكن.

ينطلق البرغوثي في الفصل الثاني ليقدِّم "إسرائيل" كنموذج للدولة الاستثناء في كل شيء، فلا نشأتها كانت طبيعية، ولا وجودها في المنطقة كان عضوياً، بل إنه وجود مشوَّه. ويذهب البرغوثي إلى وصف وجودها بكونه "اللامعقول في ذروة معقوليته، [...] والظلم [أن] يتوَّج على قمة العدل" (67). وكردِّ فعل على هذا "الاغتراب" تسعى "إسرائيل" للتغلب على هذا الهاجس بفرض نفسها حليفة أمريكا في المنطقة، والفاعل الطليعي للهيمنة الإمبريالية عليها، تستعرض قوتها وهيمنتها بشكل وحشي دون تردُّد. "فممارسة التوحُّش والاستثمار فيه، هو الثابت في السلوك 'الإسرائيلي' والصهيوني" (68)، وهي تتباهى بذلك دون اكتراث. حتى من ناحية العلاقات الدولية، فاستثنائيَّتها تعني أنها لا تريد أن تكون عضواً في التحالفات الدولية، على الرغم من رغبتها في أن تحظى بالامتيازات. تُعادي "إسرائيل" مَن تشاء وليس لديها احترام لأيِّ أحد، ونجد ذلك في التقليل من شأن الأُمم المُتحدة، في ميثاقها ومؤسساتها، وتهين العالم جميعاً، وتصف أيَّ تعاطف تجاه الفلسطيني "باللا-أخلاقية". ويربط البرغوثي ذلك بالجدال الذي يطرحه في مقدمة الكتاب حول أزمة النظام العالمي وموقع أمريكا و"إسرائيل" منه، ويعتبر أن إهانة "إسرائيل" المستمرة للأمم المتحدة ما هي إلا تعبير "وصل ذروة لا معقوليَّته إثر تفرد أمريكا بالهيمنة على العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتي" (80).

وفق هذا المنطق، تمتلك "إسرائيل" معيارها الخاص الذي تُشيِّد على أساسه رؤيتها للعالم، فتعرِّف مصالحها باعتبارها مرجعية عليا، وتحدِّد من خلالها ما هو "صحيح" أو "خير" وفق تصوُّرها الذاتي للأخلاق. وفي هذا السياق، شكَّل 7 تشرين الأول/ أكتوبر (2023) لحظة كاشفة، إذ ظهرت "إسرائيل" بصورة أقلّ تفوُّقاً وصلابة مما روَّجت له طويلاً، وبهيئة كيان قابل للاهتزاز والانكسار. لقد ضرب "الطوفان" أسطورة "الاستثناء" "الإسرائيلي" في صميمها، وخلخل الصورة التي سعت إلى ترسيخها عن نفسها كـ"ديمقراطية" متفرِّدة في المنطقة، وهي صورة لم تكن، في نظر كثيرين، متماسكة أصلاً حتى قبل تلك اللحظة. غير أن ما تغيَّر هو أن هذه الصورة وُضعت، ولأول مرَّة بهذا الاتساع، على طاولة مساءلة أخلاقية ووجودية بهذا الزخم الإعلامي والسياسي الشعبي على المستوى العالمي. وهكذا، تحوَّل الخطاب الدولي من "معقولية إسرائيل"—أي النقاش السياسي والمصالحي الذي يُطبع بصورتها ضمن اعتبارات القوة—نحو خطاب يستدعي الضمير والأخلاق معياراً للحكم. وقد أفضى هذا التحوُّل إلى خلاصات باتت تشكِّك في "أخلاقية" هذا الكيان، واستقطاب حادٍّ أعاد تقسيم العالم مجدداً بين الشيء ونقيضه، أي بين تصوُّريين أخلاقيين متقابلين.

بناءً على ذلك، يرى البرغوثي في أن "الطوفان" فعل كاشف حرَّر الوعي بـ"إسرائيل" من طبقات الزيف التي نسجها الخطاب الاستعماري الغربي والصهيوني حولها، لتظهر، بحسب تعبيره، في "قمَّة لا معقوليتها" (82). لذلك، يعتبر البرغوثي أن المعركة تبدأ في حقل المعرفة، إذ لا يمكن تقويض "الاستثناء" سياسياً قبل تجريده من شرعيته المعرفية والرمزية، وجعله موضوعاً للنقد لا مسلَّماً به فوق المساءلة، حتى على المستوى المعرفي.

وبالعودة إلى الوجود المُمنهج لـ"إسرائيل" في المنطقة، وجودها ومصالحها وشبكة تفاعلاتها، يلفت البرغوثي إلى أن هذا الحضور لم يكن يوماً عفوياً أو عابراً، بل جاء محبوكاً ضمن رؤية إستراتيجية طويلة الأمد. ومن هنا، فإنه يخصِّص في الفصلين الثالث والرابع حيِّزاً واسعاً لنقاش سياسي وأيديولوجي يتناول طبيعة علاقة الأنظمة

والدول العربية بـ"إسرائيل" ودلالاتها البنيوية. ففي الوقت الذي تطوَّرت فيه فكرة دولة "إسرائيل" وتكرَّست مؤسساتها ضمن مشروع واضح المعالم ومسنود دولياً، جاءت نشأة الدول العربية الحديثة على نحوٍ مغاير، إذ تشكَّلت في سياق ارتهانها لعلاقتها بالغرب، ولا سيَّما بالولايات المتحدة الأمريكية، وتطوَّرت بما يخدم مصالح هذا الغرب أكثر مما يخدم مصالحها الذاتية. فهي، وفق هذا الطرح، لم تتبلور "لذاتها" بالمعنى الماركسي، أي بوصفها تعبيراً عن وعيٍ بمصالحها التاريخية والاجتماعية، وما يستتبع ذلك من بناءٍ سياسي ومؤسَّسي قادر على حمايتها والدفاع عنها. لذلك يخلص البرغوثي إلى أنها تفتقر، من الناحية الأخلاقية والسياسية معاً، إلى القدرة على إسناد شعوبها أو تمثيلها تمثيلاً فعلياً، لأنها في الأصل لم تنشأ من إرادة هذه الشعوب ولا تعبيراً عن تطلعاتها. وبالتالي، بالنسبة للدول العربية، فهي ليست جزءاً من المنظومة الأخلاقية التي انطلقت من فلسطين، لأنها، ببساطة، على الطرف الآخر من هذه المعادلة.

ينتقل البرغوثي بالموقف الأخلاقي للدول العربية الحديثة وما رافقه من فعل "التخلِّي إلى التواطؤ"، بحيث يكون مشروعها الوحيد هو الولاء، فيصبح عندها التطبيع "تأكيداً لانفصالها عن قضايا أمَّتها، وابتغاءً لمراضاة أميركا" (100). وفي إطارٍ مُشابه لجدلية الاستشراق عند إدوارد سعيد، يُناقش البرغوثي فعل التطبيع بأنه يتجاوز كونه فعلاً سياسياً فحسب إلى كونه انفصالاً ثقافياً عن الوعي والهوية العربية، وإعادة صياغة للوعي والثقافة العربية بما يتلاءم والمصالح والشروط الاستعمارية، إذ تحاول "'إسرائيل' فرض مفهومها للشرق الأوسط الجديد على حساب النظام العربي بالأساس[...] ومعها أميركا (ترامب) في كل ما تفعل" (97). ومع ذلك، يُقرُّ البرغوثي بأن وعي النظام العربي لا يتزحزح، بل يعتقد النظام بأن "امتثاله للمطلوب سوف يحميه" (98). أما بالنسبة لـ"إسرائيل" فبالتطبيع العربي تُفكِّك عزلة متعدِّدة الأبعاد، أهمها الأخلاقية، فهي تندمج في "الشرق" وتقيم علاقات "طبيعية" مع دول المنطقة، وبالتالي تنفي "اللامعقولية" عن ذاتها. ومع ذلك، يفتقر هذا التحليل—العميق، فيما يتعلق بفلسطين—إلى سردية تاريخية لكيف أصبحت هذه الأنظمة على هذا الطرف من النظام العالمي الجديد. وبالتالي، يطرح القارئ هنا تساؤلاً حول ما الذي يفسِّر استعداد أنظمة أُخرى "لخسارة" بعض الامتيازات المقدَّمة في سبيل "ربحها" موقفاً أخلاقياً، مثل دول أمريكا اللاتينية، على خلاف الأنظمة العربية؟

وفي هذا السياق، نلمس تقاطعاً واضحاً مع هذا الطرح، نعني نشأة دولة "إسرائيل"، إذ يقرُّ البرغوثي بأن نشأة الدولة العربية المعاصرة جاءت هي الأخرى نشأةً "غير طبيعية"، حيث تمَّ "خلقها في إطار تمزيق الأُمة وتفكيكها، بغرض ضمان عدم إعادة تشكُّلها والهيمنة عليها،" تماماً كما "تمَّ العمل على إنشاء دولة 'إسرائيل'" (105). هوياتيّاً، عملت هذه الأنظمة على تشكيل وعي أيديولوجي هويّاتي منفصل عن كونه امتداداً لهوية عربية أوسع، بل كان انعكاساً للإجابة على سؤال "لمن نتبع؟" يتمُّ عبرها "فكُّ الارتباط" مع ثقافة الأمة [...] والمبادئ والمنطلقات التي سبق وأن بُني الموقف التقليدي من القضية الفلسطينية، ومن 'إسرائيل' على أساسها [...]، وبناء ثقافة دولتية خاصة بالحالة الجديدة المتمثِّلة بالتطبيع" (133). وعلى الرغم من إقراره بأن النظام العربي لا يبدو بأنه مهيّئاً لاستثمار هذا اللحظة التاريخية المفصلية، وحتى الشعوب التي نجدها من حيث "الوعي" والمعيار الأخلاقي تصطفُّ

إلى الجانب الفلسطيني، فإنَّ مصلحتها الحالية هي "العمل الفوري من أجل تحسن وضع [بلدانها] في النظام القادم" (91). ناهيك عن التعارض بين الشعوب والأنظمة، وغياب توجُّه إستراتيجي واضح لتغيير ما هو قائم، كما هو الحال بالنسبة لافتقار الرؤية الاستراتيجية الفلسطينية في الفصل الأول. فإذا كانت هذه عدسة جديدة لقراءة فلسطين، والتاريخ، والفاعلين العديدين فيها، سيلحظ القارئ أيضاً أنها نقطة يجب استثمارها للمضيِّ قدماً نحو التحوُّل "النوعي" تكون فيها فلسطين "حجر الزاوية لبناء الشرق المستقر والمعافى والمزدهر" (93).

يعود البرغوثي في هذين الفصلين، الثالث والرابع، ليركِّز على "منهجية" اشتغال الغرب في الشرق، بوصفها فعلاً منظَّماً وممنهجاً لا سلسلة أحداث متفرِّقة. فمشروع الغرب، في تصوُّره، يقوم على تغييب الشرق رمزياً ومعرفياً، وإخضاعه سياسياً، والاستيلاء على موارده وثرواته. في المقابل، لا يمتلك الشرق، بوصفه كياناً جماعياً، إستراتيجية مضادَّة متكاملة لهذا المشروع، ولا حتى رؤية ذاتية مستقلة قادرة على بناء مشروعه بمعزل عن شروط الهيمنة المفروضة عليه. ويعود البرغوثي مجدَّداً في هذا الفصل، الخامس، ليركِّز على "منهجية" نشاط الغرب في الشرق، إذ يتمثَّل مشروع الغرب في تغييب الشرق والهيمنة عليه والاستيلاء على ثرواته، بينما ليس للشرق، بشكل جماعي، إستراتيجية مضادَّة لهذا المخطط، أو حتى إستراتيجية ذاتية لإنجاح مشروعه كمشروع بمعزل عن هذا المخطط. وفي هذا الإطار، تحضر "إسرائيل" لا كفاعل منفصل، بل كأداة بنيوية ضمن هندسة المشروع الاستعماري الغربي في المنطقة، إذ تؤدِّي وظيفة تثبيت الهيمنة الغربية وإدامتها، وتحويلها إلى واقع دائم (150). ومن هنا، ينظر البرغوثي إلى ما يجري في فلسطين بوصفه محور الصراع بين الغرب والشرق، لا باعتباره نزاعاً محلياً معزولاً. ففلسطين، في تصوُّره، تقع في صميم الهوية الشرقية التي يسعى الغرب إلى إعادة تشكيلها وإخضاعها. لذلك، يخلص إلى أنه "دون فلسطين مُحرَّرة، أو على الأقل فلسطين كحركة تحرر ومقاومة، لا يُبنى مشروع شرقي" (150). يشكِّل هذا الفصل بداية لالتقاط رأس الخيط الناظم لمركزية فلسطين كمعيار يفصل الجميع بالظهور، فلسطين و"إسرائيل" كمشروعين متضادَّين، ولا مكان للحياد بينهما. وبالطبع، يأتي ذلك جميعه، مجدَّداً، في سياق فرض أمريكا هيمنتها بشكل أحادي على النظام العالمي، وتحضر "إسرائيل" في المنطقة كحيِّز جغرافي سياسي يشتِّت المنطقة والامتداد الشرقي من غرب آسيا وصولاً إلى شمال أفريقيا ويفتِّت تواصلها، بينما تحافظ فلسطين على هذا التواصل "للشرق" كنقيض "للشرق الأوسط الجديد" عبر الإمبريالية الثقافية، وهو: "في ذهن أصحابه، يعني جغرافيا جديدة، وديموغرافيا جديدة، وعلاقات دولية جديدة، وسياسات جديدة، ومسلَّمات جديدة، وثقافة سائدة جديدة، ومناهج تعليمية جديدة. إنه إعادة ترتيب للمنطقة تكون فيها 'إسرائيل' الوحيدة المرشَّحة للتوسُّع، في حين تنقسم الدول العربية الموجودة [...] ويُعمل على تغيير وعيها بذاتها وبـ'إسرائيل' وببعضها البعض وبتاريخها ومعتقداتها وقيمها ورموزها. كل هذا من أجل تسيُّد 'إسرائيل' للمشهد، واعتبارها مركز الإقليم ورابط علاقته وبوابته للعالم. إنه باختصار تدشين فعلي لـ'الإمبراطورية الإسرائيلية' في المنطقة" (155).

وفي وجه هذا المشروع، يعود البرغوثي ويكرِّر أن العرب لا يمتلكون أيَّ مشروع أو تصوُّر لمستقبل "الشرق"، وهذا يُتيح لـ"إسرائيل" التفرُّد في صناعة "شرق على مقاسها." وينسحب ذلك على الحاجة لوجود رؤية جمعية تعارض هذا

التصوُّر للشرق وسيطرة الغرب الإمبريالية عليه إذ "يجب على جميع شعوب الشرق [...]، أن تساهم إيجابياً في إنهاء نظام القطب الواحد، وسيطرة الغرب الإمبريالي" (164). وبالتالي ينهي البرغوثي الفصل الخامس، كما أنهى الثاني، بدعوة لمثقفي الشرق، وليس فقط العرب، إلى التقارب السياسي والتمهيد لإستراتيجية تأخذ بمصالح الجماهير الحقيقية عبر دائرة ثقافة أكثر ديمومة، بدلاً من التقرير السياسي السريع، وبلورة مشروع مشترك للمنطقة ككل تكون فلسطين المعيار الأساسي له، يواجه المشروع الغربي الاستعماري لها.

وعلى الرغم من أن هذه الدعوة موجَّهة للشرق للاتحاد أمام الغرب، إلا أن القارئ يلاحظ أن مفهومي "الشرق" و"الغرب"، سواء من منظور جغرافي أو ثقافي، قد لا يكونان كافيين لتوصيف الصراع الشامل الذي تخوضه الولايات المتحدة في سعيها للهيمنة العالمية. فالهيمنة، وإن كانت في هذه الحالة بزرع "إسرائيل" في المنطقة، فهي في السياق العام تتجاوز حدود الشرق لتطال أيضاً أفريقيا وأمريكا اللاتينية، كما اتضح في الشهور الأخيرة من سلوك الإمبريالية الأمريكية تجاه فنزويلا. وبالتالي، وعلى الرغم من أن هذا الفصل يركِّز على الصراع ضمن ثنائية الشرق-الغرب، ثقافياً وجغرافياً، بما يشمل محاولات الهيمنة وإعادة إنتاج الوعي والهوية والأيديولوجيا الشرقية، تبرز كذلك إمكانية توسيع هذا المفهوم ليشمل الصراع بين رأس المال، والذي تمثِّله أمريكا وبقية العالم الإمبريالي الغربي، أو بمعنى آخر وفق منظور سمير أمين بين المركز والمحيط، حيث يحتلُّ رأس المال، أمريكا (و"إسرائيل") المركز العالمي، وتقع بقية العالم في المحيط التابع، في نظام عالمي يعيد إنتاج اللامساواة والاستغلال بين الطرفين.[1] وهذا الانتقال وتوسُّع الوعي يشمل أنماطاً أخرى، لطالما كانت حاضرة، ولكن تأطَّرت بشكل أعمق خلال العامين الماضيين، مثل: النضالات ضدَّ السياسات النيوليبرالية للإسكان و"الرفاه" في الدول الأوروبية، والاحتجاجات في أمريكا ضدَّ التهجير القسري على يد عناصر إدارة الهجرة والجمارك (ICE)، أو تضامن نقابة مطعم "ستاربكس" مع فلسطين. وكما يظهر في الفصلين السابع والثامن، لا يمكن فصل الصهيونية عن الإمبريالية أو رأس المال. فالغرب أيضاً فيه طبقة عاملة، وغيرها من المضطَهدين، تخوض نضالاً ضدَّ أنظمة الإنتاج الرأسمالية والإمبريالية.[2]

يُضيء الفصل السادس بعنوان "'الطوفان' وحديث في الوعي والثقافة" على مفصليَّة ما جرى يوم 7 تشرين الأول/ أكتوبر (2023) من تغيير الوعي، عربياً وعالمياً. ويسرد التاريخ والرواية والهوية والأيديولوجيا الفلسطينية، مُقابل تلك "الإسرائيلية" ابتداءً من نكبة العام 1948، ليُظهر "الكارثة" التي حلَّت بالرواية الصهيونية في 7 تشرين الأول/ أكتوبر. ففي حين اجتهد الكيان الصهيوني لحَبك السردية الأخلاقية لـ"إسرائيلي" المضطَهد البريء منذ ذلك الحين، والتي لم تستطع الرواية الفلسطينية منافستها في استحضار التعاطف العالمي على مستوى واسع، فانقلبت هذه الموازين يوم 7 تشرين الأول/ أكتوبر. "أظهر انكشاف 'إسرائيل' مشهد النكبة الحقيقي [...]، ورغبتها واندفاعها لصنع نكبة جديدة" (200). وينقد البرغوثي في هذا السياق المعالجة "العقلانية" لما حدث، وبالتحديد من طرف المثقفين العرب في تعاطيهم مع العامين الماضيين. ولذلك، يقرُّ بأنَّ التحرير لا يمكن أن يكون ممكناً دون وعي ثقافي. وبالتالي، لا يمكن للقارئ أن يتناول هذا السجال بوصفه نقاشاً فكرياً معزولاً أو موقفاً أخلاقياً مجرَّداً، بل ينبغي فهمه ضمن أفق المادية الديالكتيكية التي ترى أن التحوُّلات السياسية لا تنفصل عن البنية

المادية والثقافية التي تنتج الوعي. فالوعي، في هذا التصور، ليس عنصراً ثانوياً أو لاحقاً على الفعل السياسي، بل له شرطه وإطاره المحدِّد، إذ إن إعادة تشكيل البنية الفوقية السياسية تظلُّ رهينة بتحوُّل عميق في البنية التحتية الاجتماعية–الثقافية التي تعيد إنتاج أنماط التفكير وتشكِّل الوعي الجمعي بالمصالح، والحاجة إلى التغيير.

وهكذا، بحلول الفصل السابع، يحوِّر البرغوثي مقولة "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية" اللينينية، ويُعلي الصهيونية على الإمبريالية لتصبح أعلى مراحل الإمبريالية عبر إعادة تتبُّع فلسفية وتاريخية متسلسلة للصلة بين نشأة الصهيونية وتطوُّر رأس المال، حتى بلوغها طور الهيمنة الإمبريالية. يبدأ البرغوثي أولاً بمقاربة الفاشية والصهيونية، باعتبار الاثنتين منظومتين عنصريتين تستندان إلى التمييز العرقي بين البشر، تستخدمان العنف والإرهاب بلا حدود لتحقيق تفوُّقهما، وللإفلات من أيِّ مُساءلة أو محاسبة. ومع ذلك، تتميز الصهيونية بتفوُّقها على الفاشية بكونها "ذكية" استطاعت أن تدمج محافظتها مع ليبراليتها، وتديُّنها مع علمانيَّتها، ولا تخشى توسُّع علاقاتها مع الجميع حتى في ظلِّ التناقض، فهي حليفة أمريكا والاتحاد السوفيتي في حينها، وتدعم أوكرانيا، وفي الوقت ذاته تتقرَّب من روسيا. ويخلص البرغوثي، كما يتكشَّف في فصول الكتاب، إلى أن الصهيونية لا يمكن اختزالها في كونها مشروعاً دينياً يهودياً فحسب، بل هي جزء فاعل من منظومة الاستعمار الغربية وشريك فيها، وتجسيد مكثف لأقصى تجليّات النظام الرأسمالي الإمبريالي.

يتمخَّض نقاش الفصول السبعة عن قراءة أخلاقية للعالم عبر الإبادة في قطاع غزة في الفصل الثامن، ويُقرُّ البرغوثي أن "غزة تحفِّز [...] ضرورة إعادة النظر في كل ما يتعلَّق بالغرب وحضارته" في حال رغبنا في عالم أفضل، مبني على مفاهيم العدل والحق والإنسانية. ويقدِّم "الفلسطينزم" كأيديولوجيا للتحرر العالمي تأتي في مُقابل أيديولوجيا رأس المال الصهيوني الساعي للهيمنة بالقوة والعنصرية والاستعمار. وبعكس الأيديولوجيا الصهيونية، الوحشية، العنصرية، الظالمة، فالفلسطينزم "تعتمد سمو قيمها وأخلاقها، وتنتشر بمنطقية طرحها وعقلانية أهدافها" (282). وبذلك، فالفلسطينزم هي نقطة انطلاق فكرية "لبناء فكري كوني يشكِّل رمزاً لبناء عالمي مختلف قد يأتي" (283).

مروراً بفصول الكتاب جميعها، وتفاصيلها الكثيرة، وأمثلتها المتعددة، لا يسع القارئ إلا أن يرى أوجه التشابه بين فلسطين وغيرها من الشعوب، أو لنقل أممية التجربة الفلسطينية. فعلى الرغم من أنَّ الكتاب يموضع فلسطين بكونها غدت معياراً أخلاقياً يفصل العالم في آخر عامين، لا يسعنا هنا إلا أن ننظر إلى فلسطين ليس بوصفها "استثناء"، بل امتداداً لهيمنة واسعة. وبالتالي، فإن "الفلسطينزم" قد تخرج من كونها فقط إطاراً يستند إلى التجربة الفلسطينية، بكونها تعالج وتضمّ وتكون نتاجاً لتجربة جماعية تشمل جميع المضطَهدين في سعي أمريكا وتفرُّدها في الهيمنة على العالم، وعلى وكلائها الذين يقومون بالنيابة عنها بتحقيق مسعاها. يقوم البرغوثي ببعض الإحالات إلى ذلك في فصوله الأخيرة عندما يُشير إلى حركات التضامن في أوروبا وأمريكا، وظهورها "كقضية كل شعب انتُهكت حقوقه، وكل إنسان سُلبت إرادته بشكل أو بآخر" (289). ويُقرُّ بأن "هذه الشعوب [لن ترضى] بنظام تتحكَّم فيه الولايات المتحدة بهكذا أخلاق بمصير العالم" (268)، وهذه، مجدداً، دعوة للمثقفين لجعل فلسطين محوراً

للنضال لأجل "العدالة والحق والحريَّة في العالم" (290). يخلص البرغوثي في النهاية إلى أن الصراع لا ينحصر فقط في الحدود الجغرافية لفلسطين التاريخية بين فلسطين و"إسرائيل"، "بل بين الصهيونية بما تمثِّله، والفلسطينزم بما تمثِّله أيضاً [...] حجم التدخُّل الغربي في الوقوف مع "إسرائيل"، وحجم الانتصار لفلسطين" (290). وبالتالي، يضع الفلسطينزم في مواجهة الهيمنة العالمية للصهيونية. لكن هذا ربما يستدعي تساؤلاً حول الشروط الواجب توفُّرها لتحقيق قدرة الفلسطينزم على الوقوف في وجه الصهيونية العالمية، بما تحمله من قوة مادية وسياسية.

ومع ذلك نجد أنه يمكن توسيع هذا الطرح ومجادلة علاقته بمفهوم "الأممية" التي تطرح كوحدة تحليل في العلاقة بين الاستعمار ورأس المال، من جهة، والشعوب وعموم المظلومين من جانب آخر، ورغبة الأولى في التفرُّد في الهيمنة واستغلال "الآخر"، كما تستدعي ضرورة تحقيق هدفها الأسمى. فأمريكا، بوصفها كياناً رأسمالياً إمبريالياً يتموضع في مركز النظام العالمي، تؤثِّر في البنية السياسية-الاقتصادية والثقافية-الاجتماعية لمعظم دول العالم، لا في "الشرق" وحده. قد يكون هذا التأثير أكثر عنفاً ووحشيةً في الحالة الفلسطينية، لكنه ليس استثناءً من منطق عام يحكم العلاقة بين المركز الرأسمالي والأطراف.[3] الإطار الأيديولوجي الذي تمثِّله الولايات المتحدة، بما يحمله من مرتكزات استعمارية ونيوليبرالية ورأسمالية، لا يعمل فقط عبر الاحتلال المباشر أو الحروب، بل يتجلَّى كذلك في سياسات الخصخصة، وتفكيك دولة الرفاه، وإعادة تشكيل الاقتصاديات الوطنية بما يخدم رأس المال العابر للحدود، وفرض أنماط ثقافية ومعيارية تعيد إنتاج الهيمنة بصورة "ناعمة". وإذا كانت الإبادة الجماعية تمثِّل أقصى تجليات العنف الإمبريالي، فإنَّ ثمَّة أشكالاً أخرى أقل مباشرة لكنها لا تقلُّ خطورة، نحو: إفقار الشعوب عبر آليات الدَّيْن، وإخضاع القرار السياسي لمراكز القوة المالية، وتكريس التبعية التكنولوجية، وتوسيع الفجوات الطبقية داخل المجتمعات نفسها. بهذا المعنى، نحن لسنا أمام قضية محلية أو إقليمية معزولة، بل أمام بنية هيمنة عالمية تطال الجميع بدرجات متفاوتة. ولعل إدراك هذه الحقيقة يفتح المجال لبناء تضامن عابر للحدود، يقوم على فهم مشترك لطبيعة النظام الرأسمالي العالمي، وللكيفية التي تتقاطع فيها أشكال السيطرة على الشعوب المختلفة ضمن بوتقة واحدة من الهيمنة الأمريكية.

ومع ذلك لا بدَّ أن نتذكَّر أنَّ هذه البنى، بحسب البرغوثي، لا تتنازل دون قوة وعنف، وبالتالي يطرح هذا تساؤلاً لدى القارئ حول الآلية التي يجب أن ننطلق منها نحو هذا النظام العالمي الجديد. وهذا، بطبيعة الحال، ليس انتقاداً للكتاب، إذ قد لا تكون مسؤولية الكاتب أن يقدِّم حلولاً، بقدر ما هي دعوة لفتح النقاش حول متطلَّبات التحرر أولاً من حيث نطاق فاعليها، وثانياً من حيث البنى الفكرية التحتية لقيادتها، لتحويل هذه البنية التحتية الفكرية الأخلاقية إلى ثورة لتحرير الإنسان. فالمثقف ليس مكوِّناً منفصلاً عن المحيط، ولا يجب أن يكون كذلك فقط، بل يجب أن يكون في محور تحدِّي أنظمة الظلم والنبذ العالمية وعلاقات القوى[4]

الإحالات

[1] Samir Amin, *Unequal development* (New York: Monthly Review Press, 1976); Samir Amin, "A Note on the Concept of Delinking," Review (*Fernand Braudel Center*), Vol.10, No. 3 (1987): 435-444.

[2] مهدي عامل، **في تمرحل التاريخ** (بيروت: دار الفارابي، 2001)؛ مهدي عامل، **هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد** (بيروت: دار الفارابي، 1985).

[3] Samir Amin, *Unequal development*, op.cit. ; Samir Amin, "A Note..", op.cit.

[4] Edward Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures* (New York: Vintage Books, 1996).

عن فلسطين كنايةً عن الجنوب وعن المعرفة بما هي استعارة للتحرُّر

الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية (3-2)
القدس، دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، تشرين الثاني 2025
590 صفحة (بالعربية)

خالد عودة الله سنجة ستي يامنة: سيرة فلسطينية لحربة الإمبريالية (كتاب الجنوب 2)
القدس: دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، 2025
161 صفحة (بالعربية)

عنان حمد الله تحوُّلات الحرب الأمريكية على العراق: الانعطافة الثقافية، صعود الباحث المقاتل، والعنف الإبستيمي (كتاب الجنوب 3)
القدس: دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، 2025
125 صفحة (بالعربية)

قراءة: منير السعيداني، تونس

تقديم

على وجهٍ ما، يمكِّنني تفضُّل أسرة **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية** بدعوتي إلى مراجعة عددها المزدوج الثاني-الثالث (خريف-شتاء 2025) من استئناف آخر لتفكيري في العلاقة الممتدَّة بين ثلاثيّ: "التحرر الوطني من الاستعمار"، و"مكافحة الصهيونية"، و"تنظير فلسطين". فقد كانت واحدة من مساهماتي الأولى في هذا التفكير، وفي علاقة ببعض من أعرف من أسرتَيْ المجلة وجامعة بير زيت، دعوتي لإلقاء محاضرة على منبريْ "مركز الأبحاث الفلسطيني" و"مركز خليل السكاكيني الثقافي" في رام الله (4 تشرين الأول/ أكتوبر 2021) حول "تشكُّل الهويات ونزاعاتها في السياقات الكولونيالية."[1] ثم كانت المناسبة الثانية اهتمامي بفكرة " مفهمة فلسطين"، حسب عبارة عبد الرحيم الشيخ، التي رأيت فيها أنَّ أطروحته "ليست فقط محاولة إعادة بناء للحقل العلمي

الذي يهتمُّ بفلسطين معرفةً ودراسةً وتحليلاً تحريرياً، وتطوير أدواته المفهومية واستنتاجاته التحليلية في اشتباك مع المعرفة 'الإسرائيلية' الاستيطانية بوصفها فرعاً من الإبستيمولوجيا المتمركزة حول أوروبا، بل... ترتقي إلى مرتبة التنظير لها (فلسطين)."[2] ومن آخر مساهماتي، إلقائي محاضرة في 1 تشرين الثاني/ نوفمبر 2025، بعنوان: من "الجور الإبستيمي إلى الإبادة الإبستيمية: وقائع من فلسطين ومن جوارها الثقافي" على منبر المركز المغربي للأبحاث وتحليل السياسات، بمناسبة افتتاحه موسمه العلمي الأكاديمي 2025-2026.

في المناسبات الثلاث، وفي أخرى، كان مدار تفكيري ما يمكن تلخيصه في السؤال التالي: كيف يمكن، ضمن المشروع التحرُّري الفلسطيني، أن تكون المعرفة العلمية الاجتماعية، في معناها الواسع، موضوع تحرير وأداة انعتاق؟ وعلى مرِّ ما كانت عليه مختلف استئنافات تفكيري ذاك، كنت أتدرَّج في إدراك مدى كثافة التقاء اهتمامات البحث المشتركة واتِّساعها بين مشتغلين عديدين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ضمن الحقل الآخذ بالتشكُّل حول مقولة "تنظير فلسطين"، في فلسطين ذاتها وفي جوارها الثقافي وفي أَمْدائها العربية والإنسانية. ومن هذا الباب، أقدِّم مراجعتي، غير الوافية ولا شكَّ، للعدد المذكور من **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**، متحسِّساً إمكانية الجواب على سؤال ما إذا كانت تضيف لبِنة أخرى إلى ذات المشروع البحثي الذي تعاملتُ مع بعض وجوهه، وتعلَّمت منه أكثر مما أضفت له. وتتأسَّس مشروعية سؤالي على واقعة أنَّ المجلة تحمل في تسميتها عدداً من الإشارات إلى المدى الذي قد يكون بَلَغه مشروعها. فهي تصدر عن دائرة بحثية وفكرية-تنظيرية تهتمُّ بمسألة مخصوصة وضعتها تحت عنوان "الدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي،" وهي تحمل تسمية فيها طباق، لا في المعنى البلاغي الذي يجمع الشيء (فلسطين المستعمَرة) ونقيضه (التحرُّر) فحسب، بل وكذلك في المعنى السعيدي-الدرويشي نسبة إلى إدوارد سعيد[3] ومحمود درويش[4] على التوالي. وفضلاً عن ذلك، يضع ذات العنوان فلسطينَ ضمن مدى أوسع هو "الجنوب" بحيث لا يكتفي باستهدافها هي، ولا بجوارها الثقافي فحسب، بل يتوسَّع فيه إلى جغرافية للتحرُّر المعرفي أشمل. فهل تكون المجلة، بسِماتها هذه كلِّها، قريبة إلى اجتراح ما يمكِّنها من مواكبة "المنعرج التاريخي" الذي افتتحه "طوفان الأقصى" من جهة، و"المنعطف الإبستيمي" الذي جعلتنا "العتبة الغزاوية" نشرف عليه، كما افترضتُ ذلك في غير هذا الموضع؟[5]

عن المجلة

هذه مجلة تصدرها "دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي،" وهي تحمل عنوان **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحررية**. وقد أصدرت في سنتها الأولى ثلاثة أعداد، العدد الأول منفصل بذاته، والعددان الثاني والثالث متَّصلان في إصدار واحد مزدوج. تعرِّف المجلة عن نفسها، على موقع الدائرة،[6] بأنها "دورية لا تُشرى ولا تُباع، تُنشر بطبعة محدودة في فلسطين، وبصيغة إلكترونية على موقع 'باب الواد'. وتُعنى بالنتاجات والممارسات والسياسات في ميادين النظرية والمنهج والممارسة ذات العلاقة بالدراسات التحرُّرية والبحث المحارب فلسطينياً وعربياً وعالمياً، مع تركيز خاص على قضايا

الجنوب العالمي، والقضايا العابرة للجغرافيات السياسية. تركِّز **مجلة الجنوب** و**كتاب الجنوب** الذي يزامل أعدادها، بشكل خاص، على الصراع العربي الصهيوني الذي تقع فلسطين في القلب منه.. كما يعرِّف النصُّ نفسه دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي بأنها "مجموعة تطوُّعية مستقلَّة للبحث والتعليم المجتمعي في فلسطين انطلقت في العام 2011، من القدس."

بعد الافتتاحية ("ألقوا الشباك ثانية... عن واقع اليأس وحق الأمل"، عبد الرحيم الشيخ)، تتوزَّع عناوين أركان المجلة في عددها هذا (590 صفحة) بين "المقالات" وفي العدد سبع منها، فيها متابعة تحليلية للأحداث؛ و"السجال" وأساسه الانطلاق من حدث لطرح موقف سجالي، وضع تحت عنوان "عامان على الإبادة: المقاومة غاية وهدف—بيان ضدَّ الإبادة والتجويع والاستسلام"؛ والحوارية" وموضوعها "المثقف الجنوبي I: المسألة والمسؤولية" وفيه مقدمة وثلاثة نصوص؛ و"إضاءة" وهي تتكوَّن من أربعة نصوص؛ و"دراسات" وهي ثلاث تجتمع على مناقشة موضوعة الأدب والحركة الأسيرة، فضلاً عن "ترجمة" و"ريبورتاج" و"إبداع" وفيه شعر واشتغال على الذاكرة وتشكيل؛ و"مفهوم"؛ و"بطاقة"؛ و"تقانة"؛ و"وثيقة"؛ و"مكتبة" المخصَّصة لعروض الكتب. ويرافق هذا العدد كتابان من كتب الجنوب هما: "سنجة ستِّي يامنة" لمؤلفه خالد عودة الله؛[7] و"تحوُّلات الحرب الأمريكية على العراق" لمؤلفه عنان حمد الله.[8]

في سياق إصدار العدد

تُظهر ضخامة العدد وتنوُّع أركانه أنَّ ثمة عملاً على ملامسة وجوه مختلفة من "المسألة الفلسطينية" في تجاوز واعٍ ومصمّم لتجزئتها المعتادة بين أرخبيلات وجوهها السياسية، والجغرافية الدولية، والأدبية، والكفاحية-القتالية... إلى آخره. ولكن التجاوز الأعمق كان في تصوُّر العدد لذلك الفصل المتعمَّد بين شأن فلسطين السياسي في معناه العام وشأنها العلمي الاجتماعي. ولكن التجاوزين لا يمرَّان دون مكابدة إعادة ترتيب المقاربات، ومراجعة تقدير زوايا الطرق، وتعديل المناهج والأدوات المفهومية والنظرية.

يصدر هذا العدد في زمن "الإبادة الجماعية" (من الافتتاحية، 11) ضمن جرائم الاحتلال والاستيطان والتهجير والترانسفير والتمييز المكاني. هو زمن يتفرَّع إلى اثنين: الزمن الاجتماعي كما يمتدُّ بحيث يمكن أن يكتب تاريخُه، والزمن الموازي (اقتباساً من وليد دَقَّة) أي زمن الأسرى في سجونهم (من الافتتاحية، 12). ولكنَّ الزمنين في مشروع العدد يعيدان الاندغام في زمن واحد هو زمن وقوع الفلسطينيين كافةً أسرى في فلسطين-السجن الكبير الذي لا شفاء من الانحصار فيه إلا اجتراح سؤال "الأمل" العويص. لهذا السؤال تصاريفه المتعدِّدة، حائمة حول مصدر الأمل وموعد حلوله وكيفيَّات ظهوره ومآلات مروره بالأرض التي تختبر فيها خلاصة كل ما تفتَّقت عليه عقول الاستعماريين من سياسات الإماتة والإحياء الممكنة. ليس سؤال الأمل موضوعاً بهذه المنهجية انفعالياً، ولا هو يتعلَّق بالإحساس أو الشعور، ولا بالنفس التي تريد أن تهرب من واقعها بالتعلُّق بما قد لا يأتي ولو بعد طول انتظار خائب. هو سؤال حياتيٌّ على صيغة "وعدٌ نظري تحقِّقه الممارسة" (من الافتتاحية، 13)

مندفعاً نحو "عالم المتوقَّع" الذي يقع "هناك"، ويحدث "آنذاك" (14) أي يقع خارج اليوتوبيا والدستوبيا مكاناً، ويحدث في حينه زماناً. ومن أجل رسم خريطة ذلك الأمل وتعيين جغرافية مواقع أعدائه في النفوس وفي الفكر وفي الممارسة على الأرض، يستدعي عبد الرحيم الشيخ في افتتاحيَّته أصوات فلسطين الشعرية (محمود درويش) والمسرحية (وليد دقة) والنضالية (باسل الأعرج) والعلمية الاجتماعية (إسماعيل ناشف)، وأصوات أحبائها من العرب المسرحيين (سعد الله ونُّوس) والشعراء (أمل دنقل ومظفَّر النوَّاب)، وفلاسفة التاريخ (فالتر بنيامين) والمسرحيين (صموئيل بيكيت) والثوريين العالميين (بيل هوكس)، وغيرهم من غير العرب... وسائر من "بقي فلسطيني القلب في الجوار العربي والعمق الجنوبي والامتداد العالمي" (21). وكان لا بدَّ من هذا الاستحضار لتسويغ الإشارة إلى مستلزمات " النضج الأخلاقي والمعرفي والميداني... ووعي التاريخ، عبر تفعيل مهماز النفس اللوَّامة الجماعية (بحيث) يمكن أن يقود إلى أمام مختلف" (21).

ذلك هو مناط مشروع العدد وقد تجسَّد في نصٍّ يواكب "النهاية المؤقَّتة" للحرب على انتفاضة الطوفان التحرُّرية المسلَّحة في غزة وكامل فلسطين، ويشتبك مع البداية المستأنفة لمشاريع فرض الهزيمة، نصاً منفتحاً على ما يمكن أن يتجاوز النهايات المؤقَّتة والبدايات المستأنفة، غير فلسطينية المُهْجَة.

عن ركن المقالات

تتشاطر المواد المكوِّنة لركن "المقالات" هذا الاهتمام-الانشغال الفكري المنصرف إلى تحقيق المستلزمات النظرية للممارسة العملية للتحرُّر في مستوياته كافة. وفي هذا التناول قضايا من قبيل "(في) معنى مركزية القضية الفلسطينية" و"نزع المقاومة من الذاكرة"، وغيرها. ومن بين مقالات أخرى، في مقال أول (ساري عرابي-فلسطين، 30-33) مراجعة للوجهات المتخالفة لموقَعَة القضية الفلسطينية في المركز من "الاهتمام" العربي ماراً من كونها شبيهة بباقي "الأقطار العربية" المولَّدة من التقسيم الاستعماري للمنطقة، إلى كاشفة لمعايب التصدِّيات العربية للمشاريع الاحتلالية، إلى مجسِّدة لفشل المشاريع الوحدوية والتحرُّرية، إلى حائلة دون تركيز الأقطار العربية الناشئة على قضايا تنميتها وتعزيز "استقلالها"... إلى آخره. في كلِّ حالاتها تلك، لم تكفّ "القضية" عن أن تكون مركزية، لأن المشروع الصهيوني بما هو احتلال إجلائي إحلالي مهدِّد للوجود، ظلَّ يلقي بقنابله ورصاصاته وشظاياها على كلِّ كيانات المنطقة المحيطة بفلسطين. لا بل إن مركزية القضية تزداد تعمقاً ووضوحاً، لا في قلب المشهد العربي-الإسلامي فحسب، بل والعالمي أيضاً، ذلك أنَّ فلسطين (33) "هي الدالّ الأهم والأكثر وضوحاً وحدَّةً على الاختلال العالمي... السياسي والاقتصادي... والثقافي والقيمي، وذلك منذ اللحظة التأسيسية حينما شُرِّد الشعب الفلسطيني، الصاحب الأصلي لفلسطين... لقد كانت قيامة 'إسرائيل' إهانة صريحة ومعلنة للبشرية، ونقيضاً للكرامة الآدمية، وهو ما يجعل القضية الفلسطينية... معياراً دقيقاً لأحوال العالم، ما يؤهِّلها لأن تكون قضية مركزية للعالم كلِّه."

في مقال ثانٍ (ربيع بركات- لبنان، 34-38)، ومن خلال عرض تجارب وأرصاد لمحتويات وسائط التواصل الاجتماعي

على اختلافها ومعاينات لصفقات شرائها ومبادلتها وتحويرات خوارزميَّاتها، تركيز "على النحو الذي توظَّف فيه الخوارزميات وشركات الدلتا العملاقة والسوشيال ميديا لقمع الخطاب المقاوم للإبادة في غزة... وتخصص (ال) جهود (ال) كبيرة في الصروح الأكاديمية للقيام بالمثل" (36) بحيث يتحقَّق "ما يراد من الخوارزميات والقيود على الداتا وآليات الإنتاج المعرفي أن تقوم به، لجهة نزع مفهوم المقاومة وأرشيفها من الذاكرة الجمعية" (37).

وينتهي مقال ثالث (أماني سراحنة- فلسطين، 39-45) بوضع سؤالين، مفادهما: "كيف يمكن للأسرى استعادة قدرتهم الجماعية على مقاومة منظومة التوحُّش التي بلغت ذروتها في أعقاب الإبادة؟ وكيف يمكن مقاربة سرديات الصمود وأدواتها في زمن الإبادة؟" (43) .

سجال (إعادة) تعريف الإبادة

وفي ركن "السجال" (عامان على الإبادة: المقاومة غاية وهدف- بيان ضدَّ الإبادة والتجويع والاستسلام، 60- 90)، وبعد الفاتحة، يطرح البيان[9] أفكار كل من سيف دعنا، وغسان أبو ستَّة، وصبيح صبيح، ووسام الفقعاوي وصلاح الحموري (فلسطين) حول نقاط تفصيلية هي على التوالي: "الإبادة"، و"هندسة التجويع وعسكرة الطعام"، و"الاقتصاد السياسي للإبادة"، و"النموذج الجديد للإبادة (بارادايم جديد)"، و"المقاومة غاية وهدف"، و"بناء على ما سبق" في أربع نقاط، ونقطة ختامية. مناط النصّ، هو تشريح الإبادة الجماعية كما حدثت على امتداد سنتيْ الانتفاضة التحرُّرية المسلَّحة في غزة وحرب الكيان الصهيوني ضدَّها، تلك الحرب المدعومة من دول وحكومات الشمال الإمبراطوري الاستعماري، وذات الصدى لدى التواطؤ الرسمي المحلِّي والعربي، من أجل الإجابة على سؤالين ضمنيين: في ما تشبه هذه الإبادة الإبادات الجماعية الاستعمارية التي تتخلَّل تواريخ الاحتلالات والاستيطانات والتطهيرات الحداثية والحديثة؟ وفي ما تقدِّم بارادايماً جديداً؟ وذلك "ضمن رؤية تحرُّرية شاملة تؤسِّس وتقود إلى الفعل المقاوم" (من الفاتحة، 61) حيث كفَّت "إبادة الفلسطينيين (عن أن تكون) مجرَّد قضية سياسية أو إنسانية فحسب، بل أصبحت مرآة تعكس مآلات وتحوُّلات العالم الحديث كلِّه، ومصير الإنسانية في ظلِّ الهيمنة الغربية... في مرحلة مفصلية تُعاد فيها صياغة الإنسانية من جديد" (من الفاتحة، 64).

يستعرض البيان مختلف إشارات وكالات الأمم المتحدة ومراكز البحث ومؤسسات الرصد والإعلام وغيرها إلى أن الإبادة كانت تجري، ومنذ ساعات اقترافها الأولى، بتصميم مسبق وتخطيط متكاتف وتمويل وتغطية دوليين متناسقين. ومن أدواتها التجويع المُعسكر، واستخدام الطعام الممنوع على الغزاويين المحاصرين بين القتل المخطَّط له، والإماتة المبرمجة، والاغتيال المعمَّم، والجزر الجماعي المبيَّت، والإنهاء المتعمَّد لكلِّ مقومات أنظمة البقاء على قيد الحياة. وليس يمسُّ كلُّ ذلك غزة فحسب بل تتلوَّن أساليبه ما بينها وبين الضفة الغربية، وسجون الاحتلال، ولبنان، واليمن، وكلِّ بقعة يمكن أن تطالها أيادي الصهاينة، منفردة كانت أم متكاتفة مع أيادي الأمريكان أو حلفائها ومراكز إمداداتها بالذخيرة، ومعاضدتها بالكذب والتضليل وحجب الحقائق عن الصحافة الاستقصائية وناخبي الهيئات التمثيلية الأمريكية والأوروبية،

وتـأمين التغطيـة القانونيـة لجرائمهـا، وتعطيـل دواليـب اشـتغال المنظمـات الحقوقيـة والجنائيـة الدوليـة ضدَّهـا. تلـك كانـت البـنى التحتيـة التي قـام عليهـا الاقتصـاد السـياسي للإبـادة، بنى تأسَّسـت واسـتمرَّ تعزيزهـا منـذ مـا قبـل تركيز الكيـان الصهيـوني في العـام 1948. على هذه الأسس (77)، اتَّفقت بيانـات "الرابطة الدوليـة لعلمـاء الإبادة الجماعيـة" (تمـوز/ يوليـو 2025) و"لجنـة الأمـم المتحـدة للتحقيـق" (16 أيلـول/ سبتـمبر 2025) و"بيانـات معهـد ليمكـن للتـوقِّي مـن الإبـادة الجماعيـة والأمـن الإنسـاني،"[10] على أن مـا يجـري هـو إبـادة جماعيـة بـكلِّ المواصفـات القانونيـة المعـتبرة في مثـل هذه الحـالات.

ولكـن هذه حالـة ليـس لهـا مثيـل مسـبوق، إنَّهـا مـن نـوع جديـد يـرقى إلى مرتبـة البارادايـم. فهـي إبـادة منظَّمـة دُبِّرت بنيَّة مبيَّتة، وذات أسلحة مسبقة التجهيز، وتحظى بدعم دولي لا مشروط، وتتمتَّع بالحصانة الإعلاميـة والسياسـية والقانونيـة والتبريريـة اللاأخلاقيـة واللاإيتيقيـة التي لا يـرفُّ لأصحابهـا جفـن. فضلاً عـن أنَّهـا تُقترف على رؤوس الأشـهاد وتُنقل إلى كافَّة أصقاع الدنيا في الزمن الفـعلي وبشكل مباشر، ولا تثير ردَّة الفعل السياسية والأخلاقيـة والقانونيـة والعسـكرية المطلوبـة حمايـة للإنسـانية، ويقترفهـا كيـان هـو التلخيـص الأكثر إجراماً لاستراتيجيات الإبادات الاستعمارية التاريخية، سواءً أكانت سكانيَّة و/ أو مكانيَّة و/ أو ثقافيَّة و/ أو ذاكراتيَّة و/ أو حضريَّة و/ أو تعليميَّة و/ أو بيئيَّة. والكيـان الصهيـوني "متشبِّع بعمق بأيديولجيـة الإبادة الجماعيـة" كما يؤكِّد تقرير معهـد ليمكن (84)، مـع الانتبـاه إلى النقـد الـذي وجَّهه روبـن كيلي لرؤيـة ليمكن (100 ومـا بعدها) للإبادة الجماعيَّة وموقفه مـن تأطيرهـا ضمـن أسـاس السياسـات الامبراطوريَّة داخلاً وخارجاً، في نصِّه الـوارد في "الحواريَّة" التي أعـرض بعـض ملامحها بعـد بضعـة أسطر).

هذه هي إعادة تعريف الإبادة بسِماتها البارادايمية، بوصفها أعلى مراحل التعبير عن الصلف الإمبراطوري المعاصر، وأقرب مُديَة انتحار إلى شريانه الأبهر—ثكنته الاستيطانية المدجَّجة على أرض فلسطين. وليس من مطالب إعادة التعريف هذه الاستسلام، بل، وعلى النقيض تماماً، التأكيد على "أن ثالوث الإبادة والشرَّ الإمبريالي الغربي—الصهيوني—الرسمي العربي لن يرى رايةً بيضاء، وأن المقاومة ستظلُّ ممسكة ومتمسِّكة بالأمل وبوعد النصر، ليس من أجلها فقط، بل من أجل الإنسانية جمعاء" (85).

ما السبيل إلى ذلك؟ يجيب العدد من خلال حوارية ذات غرض مناسب (91-137).

حوارية حول "المثقف الجنوبي: المسألة و المسؤولية"

يتبع عنوان الحوارية الرقم الروماني (واحد) بما يحمل على الافتراض أنَّها حلقة أولى من متّصل، شارك فيها أيرلندي (ديفيد لويد David Lloyd، " قنبلة 'إسرائيل' الاستعمارية الاستيطانية"، (109-125) وأفريقيان-أمريكيان روبن كيلي Ruben D.G. Kelley، "مسؤولية المثقفين في زمن الفاشية والإبادة الجماعية" (91-124)، وفريد موتين Fred Moten "هنا، هناك، وفي كل مكان،" (126-137). تَوزُّع مواطن الكُتَّاب الثلاثة يعطي للجنوب

معناه الكامل: تلك الرقعة من العالم، ذات الجغرافيات متعدِّدة المراكز والأَمْداء، التي تخترق جغرافية الاستعمار الإمبراطوري والإبادة والفاشية والاستبداد المتمركزة حول ذاتها، وأدواتها العسكرية والتكنولوجية الغاشمة، ومؤسَّسات نفوذها المالية والإعلامية، وأيديولوجيتها وعقلية استخباراتها البانوبتيكونية (جيريمي بنثام Jeremy Bentham).[11] مجال تفكير النصوص الثلاثة هو أوضاع العالم المعاصر المحاصر بين الإبادة الجماعية والإماتة فائقة التطوُّر التكنولوجي على قاعدة مركزية الوضع الفلسطيني بما هو خلاصة تلك الأوضاع كلِّها وماهيَّتها وعرضها التجريبي على طريق تعميمه على البشرية كافة. يشتبك الحوار مع تحديدات مسؤولية المثقف بوصفها موقعاً وأداءً وإيتيقيا تجاه مقتضيات الضمير والصدع بالحقيقة مقابل وصفها دور خبير وتقنوقراطيٍّ معرفة وفكر، ودَيناً بالطاعة تجاه المؤسسات وعلى الأخصِّ منها الرسمية والحكومية. وعلى الرغم من انطلاق النصوص من وقائع حدثت أساساً في بلدان غرب أوروبا وشمال أمريكا واعتمال النقد المتجادل بين مثقَّفيها حول أوضاعهم ومن داخل مناخاتهم الفكرية (93- 95)، فإن من تلك المناخات دروساً في منهج التفكير في مسألة المثقف. أحدها يأتي من داخل سجون الفاشية، وعلى صفحات الكرَّاسات التي خطَّها أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci، 1891-1937) وفيها رأى أن "الخطأ المنهجي الأكثر شيوعاً كان وما يزال البحث... في الطبيعة الجوهرية للنشاط الفكري نفسه بدلاً من النظر إلى المنظومة العامة للعلاقات التي يقع ضمنها هذا النشاط (أو المجموعة التي ينتمي إليها) ضمن التركيبة العامة للعلاقات الاجتماعية" (96).

يسمح مثل هذا المنهج الجدلي بوضع الأطروحة القائلة إنَّ "العنف الاستعماري في الخارج (أيْ جرائم الإمبراطورية الأمريكية والعنف الاستعماري،) كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالفاشية في الداخل" بحيث كانت نتاجات مثقفين راديكاليين "مرتبطة بالحركة، وجهوداً واعية لمناهضة الفاشية والعنصرية والاستعمار" (98). ولئن لم تمنع تلك الجهود تمدُّد "الإنكارية" (negationism /denialism /négationnisme) المعمِّمة لجرائم الاستعمار الإمبراطوري والإبادة والفاشية، الصادرة عن مثقَّفي الطاعة الرسميين، فإنها لم تمنع بالمقابل من ردِّ الصلف الإمبراطوري إلى جذوره الأيديولوجية الإبادية المثقَّفة لدى زئيف جابوتنسكي (111). وعلى ذلك، تحتاج هذه الجهود إلى العودة المتكرِّرة بل والدائمة، كما فعل ديفيد لويد (112 فما بعدها)، إلى تنظيرات تفكيك الاستعمار، أو ما أقترحُ تسميته "نقض استعمارية المعرفة" كما أشرح في خاتمة هذا العرض. لا تكفي المساحة المتاحة لهذا العرض أن يستعيرها من المجلة، أن آتي على كلِّ النصوص في كلِّ الأركان، ولذلك فإني أخصِّص باقي العرض إلى الكتابين المصاحبين للعدد.

كتابان وأطروحة واحدة
الكتاب الأول—سنجة ستِّي يامنة: سيرة فلسطينية لحربة الإمبريالية

"سنجة" في الدَّارجة التونسية كلمة قديمة تطلق على الميزان، أو السكِّين (النصل)، لكن الأرجح أنها مشتقَّة من نبات "السِّنج" الذي يغطِّي الأراضي الخضراء، ولهذا سمِّيت مناطق تونسية باسم "سنجة"، وتعني في الأصل المروج

أو الأراضي الخضراء والسهول الخصبة. والمعنى قريب في لهجات مغاربية عديدة. ولكنها في هذا الكتاب التاريخي التوثيقي والتحليلي في آنٍ معاً، لمؤلِّفه خالد عودة الله، ذات تاريخ يجول بين الجيوش البريطانية واليابانية والروسية والألمانية، لتتَّخذ معناها حَربة توضع على آخر فوَّهة البندقية بحيث تسمح للمحارب أن يعالج من يصيب بطعنات تمكِّنه من أن يجهز عليه، من المسافة صفر، أو أن يتفحَّص محتويات أكياس الأعداء وأكوام القش، وغير ذلك من مكامن اختبائهم الممكنة. ويتبيَّن من العرض التاريخي الموثَّق بالمرئيَّات (خرائط، أشكال، صور، رسوم،... إلى آخره)، كيف "تشكَّل معنى الحربة في الصدام الاستعماري بصفتها أداة الذبح المتحضِّر النبيل في مقابل الذبح البربري لمقاومي الاستعمار" (29). ليست الحربة إذن، مجرَّد أداة عسكرية شاهدة على تطوُّر تكنولوجيا الأسلحة الفردية بل هي "ثقافة... في الجيش البريطاني بما (يسمح بتشخيص) أزمة الرجولة البريطانية المحاربة في عسر الحروب الحديثة... والتشوُّف إلى لذَّة الإحساس باختراق السلاح الأبيض-الحربة للَّحم الآدمي الطري وشهوة الدم'" في تبادل للصور الخاصة بين الجنود البريطانيين والألمان والواصمة للثانين بنقص الرجولة في الدعاية الحربية البريطانية الرسمية (34).

تكمن أهمية هذه العروض الأولى في أنَّها تؤطِّر المعالجة التاريخية والتحليلية لتاريخ السِّنجة من منظور فلسطيني يتَّخذ له أقانيم في المقبرة والمجزرة (بئر السبع (1917)، صرفند (1918)، كفر قاسم (1956)) والقرية الواقعة تحت الغزو، والمحاربة من أجل تحريرها وفكِّ حصارها، لا من أيادي المستعمرين البريطانيين فحسب بل وأيضاً من بين أيدي فرق الليل الأنجلو-صهيونية الخاصة (115). ويمضي النصُّ في متابعة تاريخ الحربة حتى تصل إلى أيدي هذه العصابات المتحالفة مع فرق الجيش البريطاني ترهيباً للفلسطينيين وباعتبار "الحربة (طراز 1907) سلاحاً أساسياً لإرهاب الفلاحين الفلسطينيين" بل وكذلك "لبناء شخصية المقاتل الصهيوني الدموية" (115). لقد آمن البريطانيون كما الصهاينة بأنَّ الحربة سلاح مثالي "للانقضاض وتمزيق الأجساد... وسلاح إرهابي نفسي يترك وراءه الكثير من الدم والأوصال... استخدمت أيضاً للتعذيب في عمليات التحقيق الميدانية... والسلاح المناسب... في بناء المقاتل الصهيوني الجديد المبادر للهجوم... على أنقاض المقاتل الصهيوني القديم الذي اعتاد الدفاع على المستوطنات من وراء الجدران" (119).

تنتهي واحدة من هذه الحراب بين يديِّ جدَّة المؤلف، سِتِّه يامنة، و"قد اغتنمتها من أحد مواقع الحرب العظمى في قرية بيت حنينا-القدس لتصير بيدها سلاحاً وأداةً تستخدمها في حياتها اليومية" بحيث تسمح للكاتب بأن يقصَّ، من منظور فلسطيني مقاوم،"التاريخ العسكري والثقافي للحربة بوصفها رمزاً للإمبريالية البريطانية" (8). ويدلُّ مصير الحربة بين يدي الجدَّة يامنة، على أنَّ ما تصنعه الإمبراطوريات للحرب والغزو والاستعمار الاستيطاني من تكنولوجيا، وتضعه بين أيدي "الرجال" المحاربين من أجل أهدافها تلك، ينتهي بين أيدي النساء، أصيلات الأراضي المغزَّوة الصامدات، سلاحاً للدفاع عن النفس، وعن الأرض، وعن الحرية، وأداةً للعمل.

الكتاب الثاني—تحوُّلات الحرب الأمريكية على العراق: الانعطافة الثقافية، صعود الباحث المقاتل، والعنف الإبستيمي

مدار المناقشة في هذا الكتاب، لمؤلِّفه عنان حمد الله، هو العلاقة التي كانت وما تزال تعتمل بين الحرب بأنواعها، وسحرها، وموقع البحث العلمي منها، والعنف الإبستيمي الضروري لخوضها، بأنواعها وتلاوينها كافة.[12] عبر فصول الكتاب المتتابعة، تمتدُّ هذه المناقشة بين تنظيرات الحرب كما وضعها الفلاسفة، ثم كما أطَّرها البروسي كارل فون كلاوزفيتز (Carl von Clausewitz، 1780-1831) وكما استحالت على أيدي الإمبراطوريين الغزاة بدءاً بالإسبان وانتهاءً إلى الأمريكان. ويبقى هذا التاريخ موقع التلخيص الجوهري لكلِّ آثار الحروب المدمِّرة للشعوب وللأوطان ومقوِّمات الحياة مخصصاً للصهاينة.

من أوائل ما يكشف عنه الكتاب، الذي يتَّخذ من العراق مرآة عاكسة لكلِّ وطن مغزوّ ومن أمريكا أنموذجاً لكلِّ دولة متغطرسة غازية، أنّ في حرب الثانية العدوانية على الأول، كان ثمَّة وعي متزايد الوضوح والحدَّة لدى مقترفها وهو أن "ما افتقر إليه هو الوعي الثقافي"، فعلى الرغم من أنَّه يمتلك "قدرات استخبارية تقنية هائلة" فهذه تظلُّ "موجَّهة إلى العدو الخطأ." لم يكن ذلك المرور من الطرح الإستراتيجي الكلاوزفيتزي الأول إلى وقوع الإمبراطوريين الأمريكان في مستنقع الحرب الخاسرة في العراق، دون محطَّات نقل وإعادة تفسير وتعديل للتأطير. وكان من بين أكبر محطَّات صياغة الهندسة الأولى للحرب الاستعمارية الغازية الحديثة ما ارتسم على أيدي القشتالية إيزابيلا الأولى، "الملكة الكاثوليكية" (1451-1504) بمزاوجتها بين تطهير الممالك الأندلسية من المسلمين واليهود وتطهير قارَّة "العالم الجديد" المغزوَّة من سكَّانها الأصليين. لم يكن ما بعد تلك التجربة-النموذج سوى استلهام منها، مثل: إستراتيجية الحرب الاستعمارية الفرنسية على الجزائر، والعقيدة الاستعمارية البريطانية في أقاصي آسيا الشرقية، والعالم الهندي... إلى آخره. وفي هذا السياق، كان ما اهتمَّ به الكتاب هو تحليل "كيف تحوَّلت الثقافة المنتجة عبر العلوم الاجتماعية إلى معرفة عسكرية" بما يسَّر "عسكرة المعرفة" الذي "شكَّل فيه الإمساك بالعناصر الثقافية بدلاً من المجالات الجغرافية المرتفعة دوراً أساسياً في تحقيق النصر في الحرب" (14).

تكرَّست هذه الإستراتيجية الأمريكية في الحرب على العراق في "ابتكار نظام التضاريس البشرية" (2006) من "خلال إدماج العلوم الاجتماعية وممارسيها في الوحدات العسكرية... ودمج وجهة نظر العلوم الاجتماعية في العمليَّات العسكرية لممارسة مكافحة التمرُّد." حينها، لم تكن هذه الإستراتيجية جديدة، إذ تعود إلى محطَّة سابقة " ترجع إلى "لورانس العرب" باعتباره الباحث المقاتل النموذج الذي استرشد به عدد من العسكريين والباحثين الأمريكيين في العراق" (16-17). كان الظنُّ عند الأمريكيين أن الابتكارات التكنولوجية قضت بإقصاء كلاوزفيتز خارج الدائرة المرجعية للتفكير في الحرب، على أساس أنَّ ما حدَّده هو مقوِّماتها، من ضبابية وحضور للصدفة واحتكاك وعدم قابلية للتوقُّع الكامل الدقيق، قد ولَّى بفضل "البراعة التقنية" (35). انبنى ذلك الوهم على التأكيد على أن طبيعة الحرب هي مواجهة مسلحة فائقة التعقيد تكنولوجياً بحيث يتمُّ حساب كل التوقُّعات القابلة للحصر والاحتمالات الواردة على حساب العوامل السياسية والثقافية. ومن ثمَّ، كان التوقُّع

بعدم قدرة العراقيين على إثارة التمرُّد.

ولكن توالي أعمال المقاومة، وتتالي ظهور المقاتلين من بين صفوف الأهالي ليشنُّوا أعمالهم القتالية ثم عودتهم إلى "التخفِّي" ضمن تلك الصفوف ذاتها، دفع الغزاة نحو الانتقال، منذ العام 2006، وتحت إمرة قائد القوات العسكرية الأمريكية في العراق ديفيد بتريوس (David Petraeus)، إلى تبنِّي عقيدة حربية مغايرة تماماً. وقد اعتمدوا في ذلك التغيير بشكل أساسي على مؤلف دايفيد غالولا (David Galula، 1919-1967)،[13] وعلى كتاب توماس إدورد لورانس (Thomas Edward Lawrence، 1888-1935) المعروف بلوارنس العرب.[14] لقد حوَّل ذلك التغيير عقيدة الغازين المحتلِّين في مكافحة التمرُّد من التَّمركُز حول الأعمال العسكرية بمقوِّماتها التسليحية والتكنولوجية إلى التَّمركُز حول السكَّان (44). وقد اقتضى ذلك أن "تحوَّلت الحرب... إلى حرب بين الناس، و... على كسب ولائهم ومساندتهم للقوات الأمريكية"، وهو ما شكَّل تخلياً عمَّا كان المحافظون الجدد، حينها، يتحاشونه (39). ومنذ نهاية القرن التاسع عشر (1896)، كان تشارلز إدورد كلويل (Charles Edward Callwell، 1859-1928) قد وضع مبادئ الإدارة الاستعمارية لما أسماه "الحروب الصغيرة المتمرِّدة" [15] باعتبارها حملات عسكرية تستثنى منها المواجهة بين خصمين نظاميين (46)، إذ وفي اعتباره، ليس "الحافز وراء الحروب الصغيرة... الدمار المادي... إنه غالباً مشروع يتعامل مع التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للناس... هذا يعني دراسة جادَّة للناس وتطوُّرهم العرقي والسياسي والديني والعقلي" (47). وعليه، تلقَّى الجنود الأمريكان "تدريبات حول الحساسية الثقافية تجاه العراقيين... تضمَّنت إحاطات حول المعتقدات الدينية، ولغة الجسد، والأدوار الجندرية والبنى السوسيو-سياسية."

وعلى أهميته، كان ذلك التغيير "يعبِّر عن منطق الاستشراق الكلاسيكي... (الذي) يقوم بتكسير موضوع معروف كموضوع الثقافة والسلوك العربيين إلى قطع جاهزة للهضم وسهلة التذكُّر. تنطوي هذه العملية على إعادة صياغة النظام السوسيو-ثقافي وتذريره إلى قواعد للسلوك العسكري العمليَّاتي" (53). وعلى هذا الوقع، تبلور مفهوم الثقافة العسكري الأمريكي على أساس إثنوغرافي يرى فيه "شبكة من المعاني المشتركة بين أفراد المجتمع، ونظاماً للمعتقدات والقيم والسلوك والطقوس والممارسات اللغوية والمظهرية يمكِّن من مواكبة العالم المحيط والتصرُّف فيه وهندسته" (54) ، وهو ما تتمُّ مقابلته بنظام هندسة سياسية عسكرية تعتمد التهدئة (أي القضاء على مصادر العداء العنيف (المسلَّح)) والتكفُّل (أي الاستجابة للحاجات الأساسية للساكنة) والبناء (أي الهندسة السياسية-الاجتماعية لكيان الجماعة المسيطَر عليها احتلالياً).

على هذا أمكن للكاتب، وبالاعتماد على سانتياغو كاسترو غوميس[16] وجيمس سكوت[17] ووائل حلاق[18] ومحمود ممداني [19]وغيرهم أن يبين أن الترافق التاريخي وتبادل التأسيس والشرعنة بين المعرفة الأنثروبولوجية، والاستعمار الإمبراطوري والحرب الغازية والهندسة السياسية-الاجتماعية للجماعات والكيانات البشرية المحتلَّة، كلّها مؤسّسة في كلِّ إمبرطورية بدءاً من الإسبانية مروراً بالفرنسية والإنجليزية وصولاً إلى الأمريكية (66

وما بعدها). لقد تمَّت عسكرة العلوم الاجتماعية، وعلى الأخصِّ منها الإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا، بشكل حاسم في صنع تاريخها (68) وعلى أساس اعتبار الثورة والتمرُّد على الاستعمار مَرَضيْن تجب مداواتهما (71). بذلك، تكون هذه العسكرة خطوة على طريق تنتهي بإنشاء "حقل معرفي تخصصي جديد وهو الاستخبارات السوسيو-ثقافية،"... موضوعه"دراسة عملية توجيه وجمع البيانات المرتبطة بالعلوم الاجتماعية وتحليلها وإنتاج ونشر تلك البيانات المعالجة لتحقيق الوعي الظرفي في بيئة العمليات العسكرية. وبذلك يتمُّ دمج عدد من الحقول المعرفية، منها الجغرافيا والأنثروبولوجيا وعلم النفس والاقتصاد والدين والشؤون السياسية والأركيولوجيا" (71). وذلك هو ما يشكِّل بيئة مبنية على فلسفة الحداثة الأوروبية الغربية ومن ثمَّ الأمريكية الشمالية الغازية للعالم، تكون مواتية لممارسة العنف الإبستيمي ومن ثمَّ العنف المادي، وبما يجسِّد التساند الوظيفي بين استعمارية السلطة واستعمارية المعرفة، لا على المستوى البنيوي فحسب، بل وكذلك على المستوى العملياتي.[20]

أنتهي هنا من مراجعة ما يمكن أن يضمَّ هذا الحيِّز من نصوص العدد، لأعود إلى أسئلة البداية.

خاتمة

كان السؤال الموجَّه لهذه المراجعة: كيف يمكن، ضمن المشروع التحرُّري الفلسطيني، أن تكون المعرفة العلمية الاجتماعية، في معناها الواسع، موضوع تحرير وأداة انعتاق؟ وبفعل تأطيره في سياق قراءة العدد، ولَّد هذا السؤال العام سؤالاً أكثر تخصيصاً: هل تكون المجلة، بسِماتها، قريبة من اجتراح ما يمكِّنها من مواكبة "المنعرج التاريخي" الذي افتتحه "طوفان الأقصى" من جهة، و"المنعطف الإبستيمي" الذي جعلتنا "العتبة الغزَّاوية" نشرف عليه، من جهة ثانية؟

يعني تخصيص السؤال استئنافين في آنٍ معاً: استئناف مخبر نقض استعمارية المعرفة العالمي، من منظور تشغيل المفاهيم الثلاثة التي اجترحتُها وهي "العتبة الغزَّاوية" و"المنعرج التاريخي" و"المنعطف الإبستيمي" من جهة، واستئناف الاشتغالات العربية السابقة لنقض استعمارية المعرفة. وهما استئنافان مترابطان.

في الاستئناف الأول، يمثِّل ما شهدته غزة، بوصفها المجال الرئيسي لإعادة تشغيل آلة الإبادة الجماعية وإيديولوجيَّتها:

أولاً: عتبة غير مسبوقة في تنشيط المشروع الأمريكي الصهيوني لإنهاء المقاومة على ضوء مستجدات العشرية الأخيرة لما بعد معركة العصف المأكول- البنيان المرصوص (2014) من جهة، والثورات-الانتفاضات العربية (2010-2011) من جهة ثانية. وهو يستحقُّ تسمية "العتبة" لا لأنه غير مسبوق فحسب، بل لأنه أعاد، لمن كان في حاجة إلى ذلك، إظهار المدلول التاريخي لوجود الكيان الصهيوني الاحتلالي الاستيطاني الإحلالي التطهيري والإبادي إلى العلن من ركام التعمية الإعلامية والمناورة السياسية لفرض الاستسلام والتطبيع.

ثانياً: وعلى هذا الأساس، يمكن أن نطلق على "طوفان الأقصى" الذي رأينا وعشنا (2023-2025) تسمية "المنعرج التاريخي" لأنه هو أيضاً يمثِّل مبادرة غير مسبوقة في إجبار الإمبراطورية الاستعمارية بأذرعها العالمية وثكنتها المدجَّجة على أرض فلسطين وامتداداتها في المنطقة على أن تسفر عن كُنهها التاريخي وتقاتل بوجه مكشوف. هو منعرج، لأنَّه حمل المواجهة بين مشروعي الاحتلال الاستيطاني والمقاومة إلى ذرى تاريخية فارقة، فاصلة بين ما قبلها وما بعدها.

ثالثاً: وفي المستوى المعرفي، يستوجب كلا العتبة والمنعرج أن يحدثا منعطفاً إبستيمياً حتى يرفع العنف الإبستيمي الذي رافق، ومنذ اللحظات الأولى، المشروع الإمبراطوري لا تجاه فلسطين ولا الوطن العربي فحسب، بل تجاه سائر الإنسانية الحديثة والمعاصرة، منذ نهايات القرن الخامس عشر، لا وبل كان هذا العنف الإبستيمي مؤسِّساً له. فقد كان في أصل ذلك التأسيس، بناء نظام المعارف الاستعمارية الخاصَّة بالشعوب المستعمرة وتواريخها وتراثاتها وثقافاتها ورؤاها للعالم من منظور العنصرية وفرض التمدين والإبادة ومصادرة المواضي وارتهان تنوُّعات الحاضر بالاعتقال ومحو إمكان المستقبلات المستقلة. وقد نشأ عن هذا العنف الممنهج نسق "الجور الإبستيمي" الاستعبادي.

ومما تعلِّمنا إياه مواد المجلة، أنَّ مجابهة ذلك النسق واشتغالاته التي لا تكفُّ عن استئناف سيروراتها المتخالفة المتضافرة، غير ممكنة بمجرَّد تفكيك للصفة الاستعمارية في المعرفة، وكشف تقابلها المميت مع كلِّ نزعة إنسية ضمن معارف العالم وإبستيمياته. لا يكفي الاشتغال على تلك المعارف بوصفها معارف استعمارية بوضعها في مرمى النقد، ولا يكفي حتى طرح معارف بديلة عنها، إذ إنَّ ما هو ضروري هو نقض استعماريَّتها بوصفها نسق تفكير ونظام وجود، أيْ بنية اجتماعية مصنوعة تاريخياً وبانية للفكر ومُهيكِلة للوجود الاجتماعي.

من منظور إنساني عام، وكما تظهره المجلة، ليس نقض استعمارية المعرفة بهذا المعنى مشروعاً اجتماعياً-تاريخياً مبتدَعاً للتَّو، إذ كانت له حلقات تأسيسيَّة محليَّة ذات شمول عالمي، ومنها من اضطلعت به آبيا يالا (Abya Yala)[21] بمقولات "الديكولونيالية"، و "استعماريَّة السلطة"، و"استعماريَّة المعرفة"، و"التعدد الأكواني" (Pluriverse)، وما اضطلعت به شبه القارة الهندية بمقولات "دراسات الاستلحاق والمستلحقين أو دراسات التابع" (Subaltern Studies)، وما اضطلعت به أفريقيا بمقولات "نقض الاستعمار" (Décoloni-sation/ Declonization)،...إلى آخره.

وعلى ذلك، وفي خلاصة الاستئناف الأول، يمثِّل محتوى العدد اندراجاً في نقض "استعمارية المعرفة" لأنه يجيب بالإيجاب على سؤال إمكانية وضع المعرفة العلمية الاجتماعية التي يخوض فيها بوصفها موضوع تحرير وأداة انعتاق، معاً، وفي الآن ذاته، ضمن المشروع التحرُّري الفلسطيني.

وليست شروط هذا الاندراج المعرفية والاجتماعية ممكنة التحقق إلَّا إذا كان الاستئناف الثاني. فقد كانت إستراتيجيات الاستعمار الإمبراطوري حاضرة على الأرض العربية منذ الثلث الأول من القرن التاسع عشر، بشقَّيها الاستيطاني (الجزائر) والمجالي (باقي أرجاء المغرب والمشرق الكبيرين)، وبكامل عدوانيَّتها المسلَّحة وعنفوان جُورها الإبستيمي. وعلى مرِّ ما أعقب ذلك التاريخ من حلقات، كانت اشتغالات نقض استعمارية المعرفة العربية جارية بتعرُّجاتها الإبستيمية والاجتماعية التي تحتاج ولا شك تفصيلاً ليس هذا مجاله

الإحالات

[1] انظر نصَّ المحاضرة وملا تلاها من نقاش في: منير السعيداني، **رؤى ومواقف في المعارف والثقافات والتغير الاجتماعي** (تونس: سوتيميديا للنشر والتوزيع، 2025)، 239-266.

[2] منير السعيداني، "انعتاق المعرفة وتنظير فلسطين،" **سياقات—مجلة الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية**، العدد 1 (صيف 2023): 37-64.

[3] Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf,1993).

[4] محمود درويش، "طباق: إلى إدوارد سعيد،" في **كزهر اللوز أو أبعد** (بيروت، دار رياض الريس للكتب والنشر، 2005).

[5] منير السعيداني، "العلوم الاجتماعية والإبادة والتحرير،" في **رؤى ومواقف في المعارف والثقافات والتغير الاجتماعي**، مصدر سبق ذكره، 469-476. والنص عبارة عن تفريغ لمحتوى الحديث الصحفي الذي أجراه مع المؤلف عثمان أمكور ونُشر بعنوان آخر من اختيار الموقع "البروفيسور منير السعيداني: واجبنا بناء علوم اجتماعية جديدة للتحرر ومواجهة الإبادة،" **الجزيرة نت**، 19 نيسان 2024، شوهد في 15 شباط 2016.
https://www.aljazeera.net/culture/2024/4/19/انبجاو-ينادبعسلا-رينم-روسيفوريلا

[6] للاطِّلاع على موقع المجلة، انظر الرابط التالي:
https://babelwad.com/algnwb

[7] خالد عودة الله، **سنجة ستِّي يامنة: سيرة فلسطينية لحربة الإمبريالية** (القدس: دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، 2025).

[8] عنان حمد الله، **تحوُّلات الحرب الأمريكية على العراق: الانعطافة الثقافية، صعود الباحث المقاتل، والعنف الإبستيمي** (القدس: دائرة سليمان الحلبي للدراسات الاستعمارية والتحرر المعرفي، 2025)، 11.

[9] هو البيان الثاني الذي تصدره نفس مجموعة المثقفين بعد بيانها الأول: "بيان ضدَّ الإبادة والاستسلام: من أجل الأمل والصمود والمقاومة،" **الأخبار**، 11 نيسان 2024، شوهد في 15 شباط 2026.
https://www.al-akhbar.com/ايضق-ءارآو-ايابإلا-دض-نايب/829678-ةدايإلا-ةمالستسالاو--نم-لجأ-لمألا-ودومصلاو-ةمواقملاو

[10] للمزيد، انظر:
https://www.lemkininstitute.com/

[11] Jeremy Bentham, *Panopticon or the Inspection-House* (London, 1787).

[12] حمد الله، **مصدر سبق ذكره**، 11.

[13] David Galula, *Counterinsurgency Warfare: Theory and Practice* (London: Praeger Security International, 2006). (First published in 1964).

والمؤلف ذو الديانة اليهودية، الذي ولد في صفاقس التونسية وترعرع في الرباط المغربية، ضابط سامٍ في الجيش الفرنسي، درس تجربة ماوتسي تونغ قائد جيش التحرير الصيني خلال حرب الشعب طويلة الأمد، وتجارب مختلفة أخرى من الحروب الاستعمارية ضدَّ التمرُّدات العسكرية في الهند الصينية واليونان والجزائر. ومن هذه الأخيرة، وبعد مروره بجامعة هارفارد، استنتج جملة من الدروس لخَّصها في هذا الكتاب الذي صار مرجعاً أساسياً في السياسات العسكرية الأمريكية المكافحة للتمرُّدات المسلحة (**دليل عقيدة مكافحة التمرد**، كانون الأول 2006)، التي تمَّ تجريبها في العراق وأفغانستان أولاً.

[14] Thomas Edward Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph: The Complete 1922 Text* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013), 540.

[15] Charles Edward Callwell, *Small Wars. Their Principles and Practice* (London, Harrison and Sons, 1906), first ed. 1896 and 1899).

[16] Santiago Castro-Gomez, "The social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the 3 Inventions of the Other," *Nepantla: Views from the South*, No 2 (2000): 269-286.

[17] James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven and London: Yale University Press, 1998).

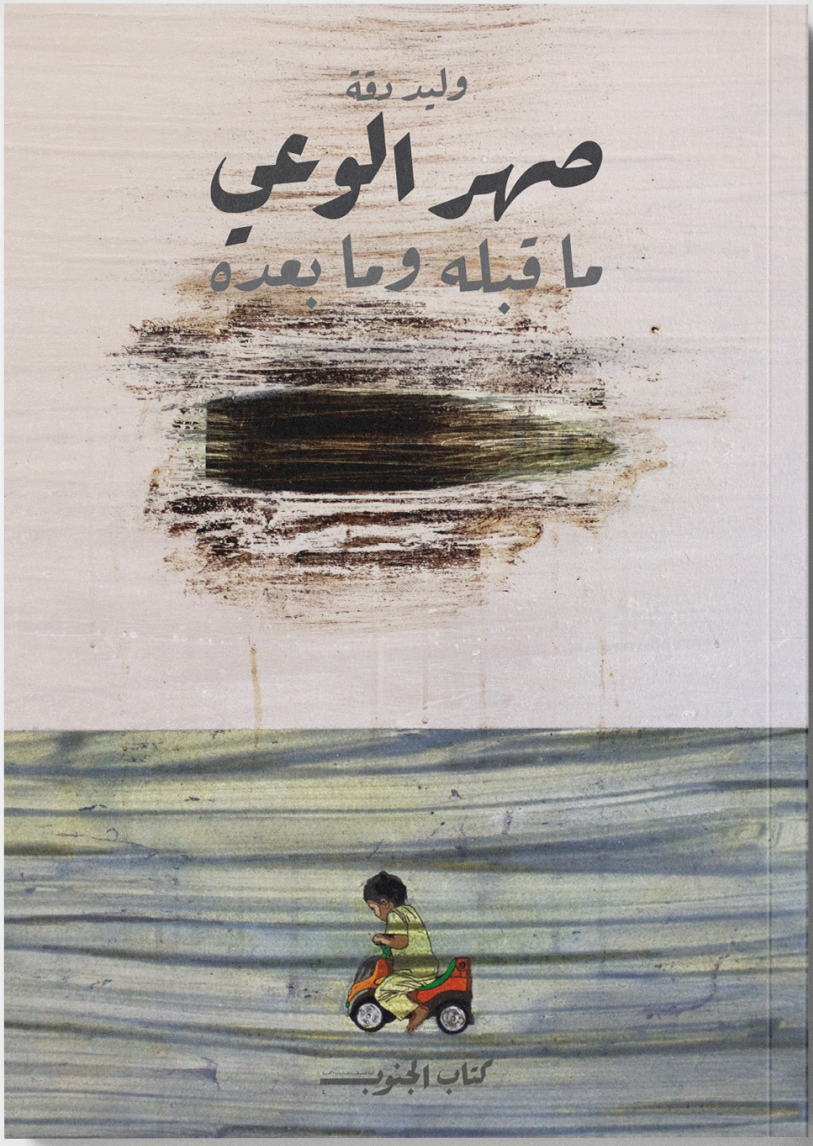
[18] وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

[19] Mahmood Mamdani, *Neither Settler nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities* (Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2020)

[20] حمد الله، مصدر سبق ذكره، 74-99.

[21] حرفياً، تعني التسمية "أرض الدم الخصب" أو"الأرض الناضجة" وهي من اللغة الأصلية (ما قبل الكولومبية نسبة إلى كريستوفر كولومبس (1451-1506)، قائد غزو أمريكا) لشعب غونا (Guna، أي "باناما" و"كولومبيا" الحاليَّتين). وهي تستعمل لتعيين القارة "الأمريكية" في رفض للعنف الإبستيمي للتسميات الاستعمارية وإقرار للغات الأصلية ومحمولاتها الثقافية والهوياتية.

مع هذا العدد



مع هذا العدد... أيضاً




ISBN 978-9950-8609-6-4